

CUADERNOS AMERICANOS 56

NUEVA ÉPOCA



PRECIO
DEL EJEMPLAR
Nº 23.00

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 Mömer, Suecia; Richard Morse, Estados Unidos; Amy Oliver, SILAT; Efthimia 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)(525) 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 X

VOL. 2

56

MARZO-ABRIL 1996



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1996

NUEVA ÉPOCA
1996
AÑO X, NÚMERO 56, Marzo-Abril 1996

Se prohíbe reproducir artículos de esta Revista
sin indicar su procedencia.

Las ideas contenidas en los artículos son
responsabilidad de sus autores.

No se devuelven originales. No nos hacemos responsables
de trabajos no solicitados ni nos comprometemos a
mantener correspondencia sobre los mismos.

Autorización de la Dirección General de Correos:

Registro DGC Núm. 017 0883. Características 2 2 9 1 5 1 2 1 2

Autorización de la Dirección Gral. de Derecho de Autor No. 1686

Certificado de licitud de contenido No. 1194

Certificado de licitud de título No. 1941

ISSN 0185-156X

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 56

Marzo-Abril

Volumen 2

ÍNDICE

Pág.

DESDE EUROPA

- RICCARDO CAMPA. Los enigmas del mundo moderno 11
HENRI FAVRE. José María Arguedas y yo: ¿un breve en-
cuentro o una cita frustrada? 23
GIUSEPPE GALASSO. La dimensión cultural del Medite-
rráneo 32
HERBERT LAMM. Para una historia de la cultura de la paz
(carta de Francia) 41

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

- EMILIO BARÓN. Ejercicio barroco y espíritu moderno
(Baudelaire y Gautier, Laforgue y seguidores) 51
MARÍA ROSA LOJO. Nuevas fronteras en el fin del milenio 71
LUCIANO DE PRIVITELLO. *Las multitudes argentinas*: los
límites del análisis positivista en la obra de José María
Ramos Mejía 87
BARRY L. VELLEMAN. *El Educador Popular*, revista pe-
dagógica de emigrados hispanos en Nueva York,
1873-1878 111

CULTURA INDÍGENA E INDIGENISMO

- PATRICIA GALEANA. Cultura y derechos de los pueblos
indígenas de México 151

SERGIO GARCÍA RAMÍREZ. Los derechos de los indígenas	155
MIGUEL LEÓN-PORTILLA. La antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas	164
EDUARDO MATOS MOCTEZUMA. Indigenismo: pasado y presente	184
ELÍAS TRABULSE. Los orígenes científicos del indigenismo actual	193
LUIS VILLORO. En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas	211
LEOPOLDO ZEA. El problema indígena	228

DOCUMENTOS

MENSAJE DEL PAPA JUAN PABLO II	241
DISCURSO DEL PRESIDENTE DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, ERNESTO ZEDILLO PONCE DE LEÓN	244

RESEÑAS

OTTMAR EITTE. <i>José Martí. Apóstol, poeta, revolucionario: una historia de su recepción</i> , por Osmar Sánchez Aguilera	249
JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ. <i>Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica</i> , por Héctor Guillermo Alfaro López	256
FRANCISCO LIZCANO FERNÁNDEZ. <i>América Central en la segunda mitad del presente siglo. Estructura social y niveles de vida</i> , por Felicitas López-Portillo T.	259

Desde Europa

LOS ENIGMAS DEL MUNDO MODERNO

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

HASTA LA FECHA la cultura occidental se caracteriza por la elaboración de los criterios propiciatorios de la experiencia en el intento de delinear un código interpretativo de los eventos de la realidad.

El descubrimiento de la palabra, y por lo tanto de los signos que connotan la actividad humana, se perfila como un instrumento capaz de conciliar el pensamiento con la acción. El diálogo socrático condiciona todas las formas de la argumentación y de los ordenamientos institucionales de las comunidades humanas.

La palabra y la justicia son las primeras manifestaciones del consorcio colectivo, de ese conjunto de energías silenciosas y explícitas que se vuelven consecuentes al deseo, a la voluntad de cambio. Mediante la disquisición sobre cuanto interesa al mayor número o a los más capaces, se exterioriza el diseño de las estructuras y de los sistemas normativos, de los cuales depende la legitimidad de los actos realizados para conseguir objetivos.

Entre los instrumentos empleados para lograr resultados prácticos y el equilibrio necesario para contener los efectos se instaure una relación que se encuentra en el origen de la sintaxis expresiva. El conocimiento se delinea por lo tanto como el breviario de la vida asociada, de las relaciones que se instauran entre los individuos que operan en un hábitat natural, destinado progresivamente a transformarse en un contexto artificial, en el cual cada actor social actúa, no sólo para la satisfacción de las propias necesidades, sino también para garantizar una permanencia y una seguridad al conjunto de la comunidad.

La geometría nace, en el mundo helénico, para hacer frente al cálculo de las necesidades, para medir los espacios, para configurar

el microcosmos del hombre con las mismas características del macrocosmos. La tragedia y la comedia designan dos modos de reaccionar de la condición humana frente a los desafíos de la naturaleza y de la organización social. Las figuras paradigmáticas que se deducen de la representación artística tienen el deber de uniformar el comportamiento dentro de ciertos límites. Y, en consecuencia, hacerlo responsable de cuanto realiza en el plano de la creatividad individual.

Las finalidades didáctico-terapéuticas de las descripciones míticas o fabulescas se concilian con aquéllas empresariales: la laboriosidad de Hesíodo se justifica con la concepción no sólo bastante difundida sino consolidada, de que todo cuanto pueda ser realizado implica la admisión de una suerte de "alianza genética", de lo que atañe a la colocación de la humanidad en el contexto natural. Los primeros pensadores helénicos son, de hecho, físicos, observadores de lo creado, capaces de establecer correlaciones entre las dimensiones terrenas y las celestes, entre la tierra y el cosmos. Por esta razón, el Olimpo de los griegos está poblado de personalidades que recuerdan las actitudes, por otra parte no siempre edificantes, de los mortales.

La palabra instaura una relación entre lo permanente y lo perecedero de la condición humana en el intento de disociar a los mortales de las influencias extraterrenas y contextualmente inducirlos a la preservación del propio juicio crítico también en el ámbito de la fe, de lo trascendental. La vida asociada está formada por una serie de factores que rozan de continuo lo imponderable y el caos. La entropía, que en la física contemporánea asume una función dirimente acerca del modo de entender los fenómenos naturales, en la antigüedad griega se configura como una acción turbadora destinada a quedar contenida en los límites del conocimiento. La amistad, la medida y el juicio concurren a delinear un orden, que la estrategia dialéctica tiende a volver explícito en la organización civil y política. La utopía de *La República* de Platón está empapada de aquellos componentes ideales en los cuales se reflejan con tonos cada vez menos agitados el buen sentido y el sentido común.

Los recursos humanos contrastan con una suerte de aparente atonía de las cosas, que en cambio parecen interceder ante un hipotético tutor del orden cósmico, como la inercia lo hace con el movimiento, en el intento de volver más comprensible y manifiesta la dinámica de la existencia. La alegoría se revela siendo el equivalente de la simpatía que se intercambia entre los individuos; la misma

suple a las incongruencias de la expresión y hace siempre un adecuado uso de las palabras en las instancias que se manifiestan a nivel individual y a nivel colectivo. Los enunciados de la geometría, de la aritmética, contribuyen para volver comprensible el malestar de la existencia.

También el ordenamiento jurídico romano confía en la palabra, capaz de extraer, de las vicisitudes comunitarias, una *ratio*, una concepción que la vuelva comprensible y sostenible en el curso de la historia. Las comunidades civiles y las comunidades políticas se vuelven operativas e interactuantes cuando disponen de un aparato normativo que salvaguarde la fisonomía y los aportes culturales. La declinación y el fin de un sistema de conocimientos se conjugan con la reactividad del poder decisional. Cuando la estructura política romana no está más en condiciones de asegurar una coherente administración de las áreas para las cuales es llamada a obrar, también la cultura e *in primis* la lengua que la transmite sufren condicionamientos destinados a centrifugarse en el habla vulgar.

Las lenguas neolatinas (el francés, el italiano, el español), que heredan del latín la conceptualización del pensamiento, inauguran una nueva estación de intereses, destinada a prolongarse durante toda la Edad Media y hasta la Edad Moderna. La ampliación de los espacios, la utilización y la difusión del conocimiento —gracias también a la imprenta— permiten dar relieve a las nuevas empresas y a la aventura (en los mares y en la tierra firme). El navegante y el mercader se acreditan con un criterio apto para conocer, que hace abstracción cada vez más del principio de autoridad. La Edad Media se caracteriza por la fidelidad al poder espiritual o al poder mundano, por otra parte en continuo conflicto ideológico entre ellos. La necesidad por parte del hombre moderno de librarse de los vínculos de las creencias en la realización de su potencial creador constituye el resultado de la relectura de los clásicos del pasado. El tiempo asume una valencia económica e induce a los Estados-nación a hacerse garantes de las empresas económicas que sus miembros logran realizar. Frente a la subordinación tradicional se oponen el interés, el cálculo y hasta el desprejuicio. El escenario del mundo se delinea como un gimnasio capaz de satisfacer las expectativas de los que actúan para conseguir ventajas en condición de suscitar, con la envidia social, la competencia y por lo tanto una general movilización de los recursos intelectuales y manuales.

Nicolás Maquiavelo delinea en *El Príncipe* una inédita fisonomía del hombre político y una nueva categoría del comportamiento social, hecha plausible por la imponderabilidad de los fines

que los modernos Estados-nación se proponen alcanzar. La simulación permite al individuo fingir sus propias convicciones y reaccionar frente al fingimiento de los otros. El arte de la ficción, que tiene estrechas correlaciones con el arte de la figuración, muestra dos hemisferios mentales, ambos plausibles y sin embargo, entre ellos, complementarios. El desafío ante el cual cada individuo acepta estar expuesto es el de la fortuna, que puede ser retenida, capturada, por la virtud.

Estas entidades fisioterapéuticas, como la necesidad, la fortuna y la virtud, están en la base del hombre moderno, de un hacedor rapsódico de la historia. Éste se propone aceptar los altibajos de la existencia mundana sin renegar completamente de sus creencias en un reino de los fines. Su religiosidad es aparente y sobresaltada, como sus convicciones, que también en la ciencia aparecen los trazos y los recortes de un testimonio contradictorio y discutible. El mundo de las incertidumbres, que Robert Musil exaltarán en las primeras décadas del Novecientos en *El hombre sin atributos*, se compeñía en la aspereza de los propósitos, en la incondicionada función concedida por el Iluminismo a la razón y por el Romanticismo a la emoción.

La modernidad se exterioriza en el razonamiento, en la disposición de las frases, de las figuras, de las representaciones que arbitrariamente determinan las formas con las cuales interrogar y comprender la realidad. El arte de la ficción disciplina la mente y le permite mantener con las energías del Universo una relación polémica, capaz a su vez de provocar profundas agitaciones sociales. El descubrimiento de las fuentes de energía —el carbón, el petróleo, el átomo, el núcleo atómico— condiciona el desarrollo económico del planeta y determina una escala jerárquica de los recursos de conformidad con la política de potencia.

Paradójicamente, a principios de la época contemporánea, justamente la razón, considerada por el Iluminismo como el principio de identificación de todos los seres operativos, como factor homogeneizante, se transforma en precepto de discriminación. Si todos los hombres racionales tienen iguales derechos (naturales), el éxito de aquellos que ejercen con desprejuicio o soltura la inteligencia está justificado y hasta exaltado. Mas es justamente este principio de homologación objetiva el que termina volviendo consecuente la diferenciación en términos de fe y hasta de razas. Los marginados de la historia se confían a la clemencia (más a menudo a la inclemencia) de los más afortunados. Las doctrinas económicas que justifican esta desigualdad se proponen constituir un criterio normativo

—una suerte de ética del éxito— que encubre un *pactum (sceleris)*, algo muy cercano a una “alianza” fratricida.

Las corrientes de pensamiento, propiciatorias de una relación con más equidad entre las comunidades sociales a nivel planetario, sostienen una distinta interpretación de las potencialidades racionales del hombre. Éstas afirman la diversidad de los individuos y contextualmente la vulnerabilidad de sus recursos bajo el dominio de la acción ideológica desarrollada por los centros decisionales del poder económico internacional y multinacional. Los flujos migratorios, que se verifican a nivel mundial desde las regiones más pobres hacia las más ricas, son portadores de culturas que no pueden ser sofocadas sin perjudicar el equilibrio planetario. El multiétnismo y el plurilingüismo responden a exigencias de identificación que el racionalismo iluminista reivindica como irrenunciable y que, de hecho, se realizan solamente en aquellos países en los que la revolución industrial permite a las masas urbanizadas, industrializadas, politizadas y sindicalizadas reclamar.

La entropía social contemporánea se desprende de una inversa copresencia de factores antitéticos; por un lado el sistema económico tiende a la uniformidad; por otro, el potencial operativo resulta cada vez más diferenciado y difícilmente homologable en un esquema unitario. Los conflictos intestinos en las diversas áreas del planeta son el resultado de una movilización general, vuelta aún más convincente por la trama de las comunicaciones que se instauran con sorprendente rapidez. La “aldea global” de Marshall McLuhan no es solamente una realidad, sino también una metáfora capaz de engendrar sugerencias imitativas, al menos a nivel subliminal, que promueven la disociación institucional y la potencial, continuada transgresión a todo tipo de reglas puestas en acto por el ordenamiento tutelar.

En la atmósfera *fin de siècle*, la obra de Oswald Spengler *La Decadencia de Occidente* se configura como la caída de las certidumbres burguesas, que se identifican no solamente con la “doble moral” (la de los vicios privados y de las virtudes públicas), sino también con la concepción científica fundada en la problemática y la aproximación. En 1900 el conde Zeppelin realiza el primer vuelo, Max Planck enuncia la teoría física de los *quanta*, Sigmund Freud realiza la interpretación psicoanalítica de los sueños y Ernst Haeckel difunde la doctrina biológica esclarecedora de los “enigmas del mundo”.

El sentimiento de la decadencia de Occidente está ligado al inconsciente deseo colectivo de librar la razón de los vínculos de la

causalidad y por ende de la previsión y de la consecuencialidad e insertarla en el libre circuito de las premoniciones y de lo imponderable. Esta actitud, fuente de las acciones perturbadoras y de las indecisiones sociales, es la responsable de la interpretación mecánica de la historia. Las "tempestades de acero", descritas por Ernst Jünger durante el primer conflicto mundial, no son exorcizadas por el frente de las tradiciones, que combate las innovaciones científicas y tecnológicas como si fueran cruzadas bárbaras o de cualquier modo ideológicamente marcadas por un código racial. La disputa entre física aria y física hebrea, que divide la Alemania de las primeras décadas de este siglo, simboliza la alteración mental que está en el origen del sistema totalitario.

El rechazo de todo intento por considerar la opinión individual como parte integrante del proceso cognoscitivo a nivel comunitario está en el origen de las discriminaciones raciales y de los desafíos lanzados por la resistencia a toda innovación. La Europa de las profundas transformaciones conceptuales de los primeros decenios de este siglo denuncia un grado de alienación que encuentra en la dramaticidad su expresión más inmediata. El colapso mental, al que sucumbe la Europa de las revoluciones culturales contemporáneas, denuncia un clima de extrañamiento, al que se piensa pueda poner remedio el ectoplasma de un individuo, la apariencia de un oráculo, que parlotea desde las angosturas del tiempo sobre los destinos del mundo. Paradojalmente, sus apocalípticas previsiones se compendian en un radiante porvenir; frente a las crepusculares representaciones del fin se oponen las imágenes de la regeneración.

El fin de la Primera Guerra mundial hace aparecer evidentes en Europa y en América los factores del cambio que promueven, en escala planetaria, una nueva concepción de la existencia: el advenimiento de la electricidad (1878), del automóvil (1885, Daimler y Benz), de la cinematografía (1895, los hermanos Lumière), de la telegrafía (1895, Marconi), de la radio (1904), del aeroplano (1895, Lilienthal, 1903 los hermanos Wright). Y, sin embargo, se manifiestan notables reservas acerca del grado y del significado del progreso. El irracionalismo (Friedrich Nietzsche), si bien contradice los resultados conseguidos por la racionalidad, en efecto inicia una suerte de retorno a los orígenes, de toma de conciencia de aquella energía primigenia, que en periodos recurrentes aflora en la superficie de las cosas y las compenetra. En su significado tentacular, el irracionalismo se configura como la cínica aceptación de una idea del mundo, que hace abstracción de las representaciones iniciáticas

al dolor y a la muerte (la tragedia) para delinear un inescrutable reino de los fines, en el que a la inteligencia humana le es difícil penetrar. La paradoja, la metáfora y el aforismo (este último género literario frecuentado sobre todo por Karl Kraus) permiten imaginar las fronteras de lo imponderable y eludirlas.

La ciencia física tiene una función innovadora en el plano práctico y disociadora en el plano teórico. La constitución del átomo y sucesivamente del núcleo atómico, que los fundamentos del pensamiento tradicional quisieran describir mediante el empleo de la similitud y de la analogía, parece ser extraña a toda forma de reflexión consolidada. La realidad física se configura con las dimensiones de la experiencia común con el agregado de una nueva dimensión (el espacio-tiempo curvo), hasta la fecha extraña a la experiencia. La apariencia asume un significado simbólico en competencia con el cálculo mental de la tradición; a la geometría euclidiana se oponen las geometrías riemannianas, que miden espacios y tiempos coordinados por la misma presencia del observador. Cada individuo es un observador de la realidad; con su sola presencia influye sobre los campos energéticos en los cuales actúa volviendo problemática la medición.

La intuición (Henri Bergson) y el instinto se proponen como criterios de la comprensión inmediata de la realidad, en su constitución orgánica. La intuición repropone el significado de la existencia en términos conjeturales pero capaces de evocar los primeros resplandores del pensamiento y sus primeros fundamentos. Las filosofías de la voluntad y de la acción que se extienden hasta el vitalismo se proponen legitimar la complejidad del organismo humano sustrayéndolo al dominio exclusivo del intelecto. El *Homo faber*, destinado a obrar en la fábrica y a dialogar con el mundo por intermedio de la cadena de montaje, propone mentalmente cánones expresivos esenciales, en grado de competir con aquellos de la propaganda política y de la publicidad comercial.

La rebelión de las masas —descrita por José Ortega y Gasset— es ilusoria o al menos así aparece a los mismos miembros de la sociedad tecnológica y del mercado. La concepción de Ortega coincide con la visión de los conservadores, preocupados al ver invadido el planeta por hordas de personas que lo asimilan a su propia conciencia y lo memorizan (con la máquina fotográfica o con la filmadora). La religión pánica, que se expande en la época de las masas, está invadida por el sentimiento del recuerdo; la transformación de los espacios comporta la modificación de los lugares del arte y del testimonio. Lo efímero y la arqueología del saber (Michel Foucault)

se compendian. Y contextualmente vuelven plausibles las filosofías de la praxis (William James y John Dewey), que en los Estados Unidos de América constituyen un antídoto contra el totalitarismo y un componente orgánico de la democracia participativa, que tanto fascina a Alexis de Tocqueville.

En efecto, no son las ideas las que tienen preeminencia, sino los hechos sobre las ideas. Paradojalmente, el siglo xx se caracteriza por la preeminencia de la acción sobre la contemplación pero con la condición de considerar también la plegaria como un movimiento interior destinado a desestabilizar el equilibrio energético del sistema (político, económico, social) en el que se manifiesta. La fenomenología de Edmund Husserl y el existencialismo del Martin Heidegger de *Ser y tiempo* (1927) concurren a individualizar en el experimento una suerte de juicio histórico, que aparece pleno por las circunstancias, que el marxismo define condiciones objetivas, es decir menos extrañas al deliberado propósito de las clases económicamente hegemónicas de abusar, en la empresa, del trabajo de las clases dependientes. El acto de los filósofos de la acción deviene con la participación del trabajador en el nuevo orden (para usar una metáfora de Antonio Gramsci) político y económico.

La preocupación de la Iglesia romana frente al materialismo y al ateísmo de las doctrinas del compromiso económico y social se muestra en el reconocimiento de los católicos como una fuerza alternativa e igualmente comprometida en dar su contribución a la movilización modernista. Las encíclicas sociales de la Iglesia romana más significativas bajo este aspecto, destinadas por otra parte a suscitar también de la parte católica desconfianza y resistencia frente al totalitarismo, son *Rerum novarum* (1903) de León XIII y *Quadragesimo anno* (1931) de Pío XI. El cristianismo socialista o el socialismo cristiano aspiran a contener los efectos de la secularización, que por su naturaleza no contempla rémoras morales y ningún tipo de perspicacias dialécticas para otorgar autoridad a la norma, ya sea del poder espiritual o del poder temporal. El catolicismo se interroga sobre la eficacia de una ideologización del "todo está permitido" en un contexto económico y social contradictoriamente predispuesto a regimentar la fuerza-trabajo y dar comienzo a aquel inmenso proceso de transformación de la economía agraria a la economía industrial. La fábrica echa sombra sobre la catedral, mientras la movilización paramilitar, propia del totalitarismo, tiende a constituir un orden, fundado en una disciplina que ambiciona representar una trama ideal a la historia y resolver definitivamente los "enigmas del mundo".

La concertación de los impulsos irracionales a nivel individual, que desembocan en la anarquía o en el misticismo, con el conformismo de aquellas fuerzas sobre las cuales la fábrica ejerce una fuerte atracción, se desarrolla en la profecía hacia atrás, en la religiosidad sin Iglesia, promovida por Lev Tolstoi, que ambiciona un cristianismo primitivo, en el cual la precariedad de la experiencia se corrobora con la esperanza y con la expectativa de la salvación. Esta expectativa, sin embargo, no incluye el cálculo del más allá sino la atenuación de los conflictos, provocados por el deseo de competir y de sobresalir, propio del *Homo economicus*, que en el mercado entrevé el *ring* para sus encuentros, sobre los cuales se extiende providencialmente aquella "mano invisible" vaticinada por Adam Smith.

El pacifismo de Tolstoi, que encuentra en Gandhi a un exégeta, se opone al uso de la violencia para dirimir los conflictos entre los hombres, los Estados y las naciones. La "resistencia no violenta" es posible, sin embargo, en un contexto institucional empeñado en varios frentes y no en condiciones de concentrar los propios recursos bélicos en un solo sector (como sucedió al Reino Unido, constreñido a conflagrar en Europa y a contener las propias reacciones alictivas en la India). Por lo demás, *La masa solitaria* de David Riesmann, delinea un tipo de individuo empeñado en obtener ventajas eclipsándose en el anonimato, que es —al menos así aparece— pacifista. Las guerras estallan por el arrojo y la osadía de aquellos jefes carismáticos de los cuales escribe Max Weber, dividido entre el tradicional liberalismo representativo y las fuerzas irracionales que también interactúan en la determinación de las formas de gobierno más adecuadas para responder a las expectativas de las sociedades empeñadas en el proceso económico a elevado régimen racional.

La contraposición entre la primacía del individuo y la primacía de la colectividad está en el origen de todos los conflictos ideológicos del siglo xx. Si la idea de progreso se concretiza en el liberalismo, el volumen de la industrialización en su fase de consolidación y de expansión comporta el compromiso de una serie de actores, que en primera instancia tratan de disminuir o cuando menos contener a la competencia. La competencia de tipo tayloriano o manchesteriano se vuelve con el tiempo cada vez más virtual o hasta anacrónica. La concentración de los recursos (de capitales, de mano de obra) induce a los actores económicos a preferir los sistemas políticos donde la estabilidad constituye un factor determinante de la productividad de la empresa. La tendencia monopolística, en fin, condiciona el

ordenamiento político en el que se delinea como posible. El nacionalismo a ultranza y el imperialismo son los efectos de la política de injerencia de los grupos económicos (de los *lobby*) en los contextos políticos sometidos a un penetrante martilleo ideológico.

El colonialismo y el anticolonialismo (que en América Latina constituye el movimiento ideológico más inquietante desde principios del siglo XIX) se concluyen dramáticamente con la Segunda Guerra mundial, que marca también el fin de la concepción eurocéntrica de la historia. El hecho de que una obra como *El estudio de la Historia* de Arnold Toynbee no encuentre ecos entusiastas en el mundo académico de los años cuarenta-cincuenta de este siglo demuestra cuánta perplejidad se había difundido entre la *intelligentsia* europea después de los resultados de la invasión japonesa de Pearl Harbour y la realización por parte de los Estados Unidos del proyecto Manhattan. La soldadura entre el Occidente europeo y la América anglosajona, por una parte, se justifica con la aprobación de la Reforma y la superación de las discriminaciones religiosas de la época posterior al Renacimiento y, por otra parte, constituye un último baluarte de la cultura mediterránea en contraposición o en abierta crítica con las otras culturas del mundo. El escenario internacional se presenta, de hecho, diferenciado de acuerdo con empujes ideológicos cada vez más radicales, hasta el más despiadado fundamentalismo religioso. Y, contextualmente, éste se encuentra marcado por la presencia de una fuerte corriente de pensamiento democrático, que se apoya en el derecho de las mayorías, y también en el derecho de las minorías y específicamente sobre el derecho de las oposiciones.

El contraste entre la democracia y la dictadura se vuelve cada vez menos evidente. La tendencia a la autocracia y en fin a la telecracia pone en peligro el libre ejercicio de la palabra y del juicio. La crítica al sistema político en vigor corre el riesgo de ser admitida sólo formalmente, ya que los medios empleados por los centros del poder decisional son a menudo solapados y hasta subliminales, ya que se emparentan a aquéllos empleados por el poder económico para publicitar sus productos. Las ideas y los productos son vehiculados con los mismos instrumentos en el intento de simplificar al máximo las elecciones ideales, conceptuales. El principio de la conveniencia, que la cultura occidental elabora con evidente complejidad desde el siglo V a.C., es presentado a los telespectadores como el resultado de lo obvio. La subestimación de la mente humana está implícita en la exoneración del juicio crítico propuesto

implícitamente por los más difundidos medios de comunicación. El instrumental del que estos medios se valen es inédito y probablemente esté destinado a provocar profundas perturbaciones sociales.

El fin del bipolarismo ideológico, consecuente a la caída del Muro de Berlín, marca ciertamente un punto a favor del pluralismo cultural e institucional, aunque los ordenamientos políticos del planeta responden a una suerte de precariedad congénita. La atracción lúdica y el depotenciamiento ético de las comunidades sociales hace difícil la administración, además, de la definición de cuanto, en el reciente pasado, se denomina "bien público". El debate alquimista sobre la ingeniería institucional demuestra que la coherencia cultural de las comunidades sociales es menos prevenida y consistente de cuanto parezca. La televisión —como sostiene Karl Popper en un ensayo de los últimos años de su vida— deslegitima continuamente cuanto la tradición, la costumbre y la misma manifestación estética legitiman. El lenguaje televisivo hace abstracción de aquel articulado, que se basa en la literatura, sobre las pruebas felices y angustiadas de las distintas colectividades sociales empeñadas en obrar en un contexto natural e históricamente condicionado.

El nuevo nacionalismo y el nuevo socialismo —que desde los años sesenta sustituyen al tercermundismo— se deducen de la desideologización del mundo para recuperar una suerte de baricentro ideal desde el cual promover su intervención en las áreas más próximas a la propia influencia política y cultural. La protesta juvenil de los años sesenta y setenta es la más abierta denuncia del totalitarismo camuflado de internacionalismo o multinacionalismo económico: la generosa cuanto espectacular protesta de las generaciones que tienen la suerte de frecuentar las universidades no se une a las expectativas de esas mismas generaciones que están forzosamente inmersas en el mundo del trabajo. La restauración de los años ochenta y el resultado de aquel vacío neumático que se abre en las sociedades tecnológicamente avanzadas, en las cuales la desocupación y la consiguiente corrupción asumen las connotaciones de los flagelos bíblicos. La resistencia —si así se puede llamar— frente a la declinación de la persona a favor de las máquinas (las cadenas de montaje están en parte asistidas por robots) se desarrolla contradictoriamente en la subestimación de la vida. La droga y los sollozos que la caracterizan son parte integrante de un escenario psicodélico, en el que la palabra no ejerce ningún atractivo y el silencio incumbe tiránico como en un convite infernal del último día de la creación.

El debate sobre la sociedad abierta o cerrada, que de Aristóteles a Popper atraviesa la historia occidental, se compenetra de la

exigencia de hacer referencia en forma alternativa a los modelos pluralísticos o monolíticos, que a su vez se corresponden a las exigencias de las estructuras políticas de pequeñas o medianas dimensiones en contraposición con las estructuras políticas de amplias dimensiones. "La fuerza y el atractivo del pensamiento monolítico", sostiene Karl Dietrich Bracher, "están estrechamente ligados a la necesidad de grandes objetivos y de valores afectivos también en la política. La ansiedad de trascender la dimensión prevalentemente materialista y amenazante de la política en la democracia pluralística crece sobre todo en los Estados industriales, cuyas necesidades elementales en parte están saturadas, pero en parte chocan contra los límites del desarrollo, de lo cual nace después la exigencia de una compensación emocional y espiritual. Un nuevo idealismo romántico se perfila en el horizonte. Y es difícil pronosticar si se convertirá en un elemento de movilización, o si en cambio el peso admonitor de las experiencias históricas logrará, en el siglo del totalitarismo, a retenerlo dentro de sus confines". El budismo de los años setenta, que se degrada en la espectacularidad, parece poder conseguir dos salidas, entre ellas contrapuestas: o la transformación antropológica y por lo tanto una inédita potencialidad creativa de la humanidad; o una degradación de la misma, confortada por la mística de la evocación y de la añoranza. El primitivismo y el asistencialismo, presentes en las reivindicaciones contemporáneas, son los componentes de un aparato explosivo, del cual las generaciones contemporáneas presagian la fuerza disociadora.

La más dramática contradicción de nuestro tiempo se sintetiza en una tendencia, generalmente considerada irrenunciable: la reivindicación de los derechos humanos se manifiesta en un concierto de intereses que no siempre son sincrónicos con aquellos contemplados por la democracia liberal. Los individuos parecen presagiar el fin de toda legitimidad ideológica, en condiciones por otra parte de volver operantes a las instituciones, y sin embargo no renuncian a testimoniar, en las formas a menudo más disolutas, la propia vocación al sortilegio de la palabra, de la expresión de un juicio auspiciosamente en condiciones de exorcizar el desorden mental y el descrédito político.

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS Y YO: ¿UN BREVE ENCUENTRO O UNA CITA FRUSTRADA?

Por *Henri Favre*
DIRECTOR DE INVESTIGACIÓN,
CNRS, FRANCIA

AL SALIR del Instituto de Estudios Peruanos esa noche, no experimenté, por cierto, la sensación de haber tomado parte en un acontecimiento que pudiese figurar en las crónicas literarias o que mereciese una mención en los anales políticos.

José Matos Mar organizaba periódicamente, en la gran casa neocolonial del Campo de Marte, encuentros entre creadores, críticos literarios y científicos sociales. En respuesta a su invitación, Alberto Escobar, José Miguel Oviedo, Sebastián Salazar Bondy, Jorge Bravo Bresani y yo nos habíamos reunido en torno a José María Arguedas para discutir sobre *Todas las sangres*, novela que el hombre de letras había publicado apenas unos meses antes en Buenos Aires. En razón de la vigorosa intención social que la obra manifestaba, parecía proporcionar una materia ideal para una de esas mesas redondas durante las cuales el Perú se rehacía con un gran espíritu de sistema. No obstante, la discusión había sido un tanto aburrida. Ninguna de las intervenciones había superado el nivel de la exposición académica en lo que ésta puede tener a la vez de chato, pesado y conformista. Creo que al finalizar la reunión, todos éramos conscientes de que la obra no nos había inspirado sino comentarios insípidos. Uno de nosotros intentó salir con elegancia del apuro al escribir, a la semana siguiente, en un periódico en que tenía una columna, que la mesa redonda había sido capturada por los científicos sociales. En realidad, la mesa se había hundido en la mediocridad general, y las trivialidades hilvanadas por ese distinguido crítico habían contribuido en justa medida al naufragio.

Muchos años después, cuando hacía ya tiempo que Arguedas había muerto, aquella velada del 23 de junio de 1965 habría de ser

reconstruida en el recuerdo, y el debate que se había desarrollado en ella cobró un nuevo significado. La mesa redonda se convirtió en un tribunal de la Inquisición cuyos jueces habían precipitado al novelista en una desesperanza sin remedio, después de pronunciar contra su obra una sentencia condenatoria sin apelación. Se transcribió y publicó la grabación de las intervenciones, que milagrosamente había aparecido en el fondo de un armario. Las palabras que el tiempo había dejado subsistir en las cintas magnéticas, y sobre todo aquellas que se habían borrado por su acción, pero que cada uno reconstruía al gusto de su imaginación, aportaron la prueba de la iniquidad del proceso. Proporcionaron inclusive la explicación del trágico fin del hombre sobre el cual había recaído el veredicto. La indignación llegó al colmo, pues mientras tanto *Todas las sangres* había hecho renacer otra vez esa "utopía andina" a la que se aferran desde siempre, en periodos de incertidumbre, todas las nostalgias peruanas. Una cierta izquierda nacionalista, que había transformado el entierro de Arguedas en mitin político y que tejía en torno a la figura del difunto una piadosa leyenda, consideraba la novela como un manifiesto, de modo que todo aquel que no la alababa resultaba no solamente un perfecto beocio, sino además un reaccionario empedernido. Al empujar al autor al suicidio ¿no se había querido matar la esperanza de una revolución nacional surgida de lo más hondo de la andinidad?

Los científicos sociales fueron particularmente acusados, y yo era, quizás, el primero a quien se dirigió la puntería. Según Nelson Manrique, yo habría sido el que mayor crueldad mostró. Para Alberto Flores Galindo, los conceptos que yo había expresado eran insignificantes, pero su efecto —entiéndalo quien pueda— había sido devastador.

Un ensayo de inspiración vagamente posmodernista que ha publicado hace poco la editorial de la Universidad Católica de Lima, con un prefacio de Francisco Miró Quesada, va mucho más lejos.¹ En doscientas ochenta y cuatro páginas aderezadas con citas extraídas de mis trabajos y aportadas como evidencias de cargo, me veo acusado no solamente de haber subyugado a Arguedas, sino además de haberme valido del ascendiente que supuestamente ejercía en el infortunado novelista para someterlo a una especie de terrorismo científicista. ¿Sería yo capaz de semejante refinamiento

¹ Carmen María Pinilla, *Arguedas: conocimiento y vida*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.

en el sadismo? Admitámoslo como hipótesis. Pero para que yo pudiese haber tenido la posibilidad de ser efectivamente culpable de la abominación que se me imputa, habría sido necesario que hubiese mantenido con la presunta víctima una relación larga, estrecha y, para decirlo todo, simbiótica.

Ése no fue el caso.

Cuando se realizó la mesa redonda, yo me preparaba a partir del Perú, donde acababa de concluir mi primera estancia. Había llegado dos años antes, en calidad de investigador del Instituto Francés de Estudios Andinos, que tenía su sede en Lima en el fantasmal edificio Rimac, y al cual el gobierno del general De Gaulle se proponía dar nuevo brillo en el marco de su política de irradiación cultural cuya puesta en práctica se hacía posible por el fin de la Guerra de Argelia. Se habían creado dos plazas en las cuales se sucederían jóvenes científicos sociales franceses conforme a un ritmo bienal. Yo había postulado a una de ellas, presentando en apoyo a mi candidatura un proyecto de estudios que se inscribía en la línea de las investigaciones que había emprendido anteriormente en México, y que versaba sobre las relaciones etnosociales en Huancavelica. El azar había hecho lo demás.

A mi llegada a Lima, había tomado contacto con el Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos, que animaba con dinamismo, antes de asumir la dirección del Instituto de Estudios Peruanos —cuyo proyecto apenas se esbozaba por entonces— José Matos, bajo la sombra tutelar de Luis Valcárcel. Matos me había presentado al círculo de sus íntimos, en el cual se me dio de inmediato un lugar. Fue de esa manera que conocí a Alberto Escobar, Jorge Bravo, Sebastián Salazar Bondy, a su hermano Augusto y a otros representantes de la *intelligentsia* limeña con los que me vinculé. Desde nuestro primer encuentro, Sebastián y yo sentimos viva simpatía el uno por el otro, de la cual nació una amistad que la muerte rompería prematuramente. Delicado, sensible y refinado, Sebastián desapareció en el momento en que su obra estaba llegando a la madurez. Mis relaciones con Jorge, hoy también desaparecido, iban a ser diferentes. Fundadas en la estimación mutua, se templaron poco a poco en las interminables discusiones en el curso de las cuales nos enfrentábamos sobre los temas más diversos, a veces con extremado vigor, pero sin atentar jamás contra las reglas de la

cortesía. En la Lima algo provincial de comienzos de los sesenta, Jorge se mantenía al tanto de las últimas ideas que Europa ponía de moda. Hombre de vasta cultura, debía a su formación científica un espíritu cuyo vigor yo apreciaba. Era también un dialéctico temible, de manera que yo disfrutaba grandemente de nuestras justas intelectuales, y creo que ese placer era compartido por él.

A pesar de que Arguedas frecuentaba ese pequeño círculo, la mayoría de cuyos miembros procedían del Movimiento Social Progresista, y de que cultivaba con algunos de ellos una sólida amistad, no formaba, propiamente hablando, parte del mismo. Algunos meses de desafortunado activismo en los años treinta lo habían apartado definitivamente de todo compromiso político. Es verdad, era antiyanqui, pero ¿quién, en esa época, se confesaba proimperialista? Deseaba un Perú fuerte, unido y libre, pero ¿quién quería un país débil, dividido y avasallado? Aplaudía las campañas de alfabetización que Fidel lanzaba en Cuba, pero ¿quién militaba a favor del analfabetismo en las masas populares? Tan vagas opiniones no permitían ubicarlo en el abanico de los partidos, que despertaban en él, todos sin excepción, una instintiva desconfianza.

Fue en casa de mis nuevas relaciones limeñas que lo encontré por primera vez. Se le había informado ya sobre las razones que me habían hecho venir de Francia. Cuando le fui presentado, me miró de arriba abajo y dijo con irónica condescendencia: "¿Así que usted es el que va a estudiar a los indios de Huancavelica?". Y se alejó luego, sin escuchar la embarazada respuesta que debí de balbucear. Esa acogida desprovista de cordialidad contrastaba con la que se me había dispensado hasta entonces, no exenta de curiosidad o de indulgencia, pero siempre impregnada de simpatía. Era evidente que Arguedas no me tomaba en serio. ¿Creía que Perú era de tal manera "idiosincrático" que un extranjero que se proponía estudiarlo o que trataba de comprenderlo daba con ello prueba de una incommensurable ingenuidad? Estaba muy difundida por entonces la creencia de que sólo un peruano de cepa, en cuyas venas corriera de preferencia una cantidad de sangre india y otra igual de española, podía tener alguna posibilidad de llegar a entender la "realidad peruana", que suscitaba mucha perplejidad. No era raro toparse con tal creencia hasta en los corredores de la Universidad de San Marcos. Pero se me la había expresado, y se me la expresaría otras muchas veces, con más de compasión por mi proyecto que de ironía hacia mi persona.

Lo volví a ver un domingo en que Matos, Sebastián, Jorge y yo habíamos decidido pasar en familia en el restaurante campestre La

Granja Azul, situado en las afueras de Lima. Arguedas vino a reunirse con nosotros, y aunque yo me hallaba sentado cerca de él, no se dignó dirigirme la palabra durante toda la comida. Una vez que acabó su pollo con papas fritas, dejó la mesa para ir a *fírtear* en los jardines con la que se habría de convertir finalmente en su segunda esposa. La distancia en que él me mantenía, y que hacía tan ostensible, me consternaba; pero yo no me daba por ofendido. Después de todo, el desconocido de veinticinco años que era yo no podía alimentar la pretensión de cautivar la atención de un personaje tan calificado. En efecto, Arguedas ocupaba un lugar de primera fila en las letras peruanas, y su importancia se veía consagrada por el cargo de alto funcionario de la cultura al cual el gobierno lo había ascendido. En otros países de América Latina, una nueva generación literaria influida por Faulkner y Hemingway había dado vuelta ya a la página del indigenismo. Pero en Perú, donde Mario Vargas Llosa no había tenido aún tiempo de dar forma a las promesas desbordantes de *La ciudad y los perros*, la literatura indigenista continuaba predominando sin objeción. Desde el momento en que Ciro Alegría se había callado, Arguedas se había convertido en su inobjetable representante. Liberándose de muchas convenciones a las que dicha literatura sometía de modo uniforme a los autores, la enriquecía con una obra cuyo lirismo constituía su originalidad y su encanto. Yo había leído esa obra muy personal en París, y no me había dejado insensible.

Todas las sangres no me produjo la misma seducción. Poco después de su publicación, había logrado procurarme un ejemplar en Huancavelica, donde me había establecido a fines del año 1963 para "estudiar a los indios". Me pareció, de todas las novelas de Arguedas, la más ambiciosa pero la menos lograda. El escritor había colaborado allí estrechamente con el etnólogo que él también era, a fin de develar la sociedad peruana en toda su complejidad, con sus contradicciones sociales y culturales, sus desgarramientos entre pasado y porvenir, pero los resultados no estaban a la altura de las pretensiones. La obra sonaba a falso. El mundo de la burguesía urbana y de la economía moderna se encontraban groseramente caricaturizados. En cuanto a la descripción que se ofrecía del universo tradicional de los Andes, correspondía a lo que era treinta o cuarenta años atrás, antes de que se difundiera la escuela, que entrara de lleno el mercado en él, y que la politización y la sindicalización abrieran a sus poblaciones denominadas indias la vía de una modernidad "cholificante". Que se entienda bien: un creador tiene el

derecho imprescriptible de tomarse soberanamente todas las libertades con lo real para producir un efecto estético. Pero un novelista que pretenda crear una obra realista debe reflejar la realidad social con una cierta verosimilitud, bajo pena de fracasar.

Me sentí, pues, decepcionado. El amable pintor de escenas de la vida aldeana había emprendido un vasto fresco semejante a aquellos con los que Rivera cubría los muros de México, y había agotado en ello sus fuerzas y su talento. Sebastián, a quien vi unos días antes de la mesa redonda, no estaba en desacuerdo conmigo en que *Todas las sangres* adolecía de ciertas debilidades, entre las cuales la inconsistencia del personaje central no era la menor. Pero, fascinado por las intenciones del autor, se hallaba inclinado a manifestar indulgencia por la obra. Jorge, con quien también conversé al respecto, se mostraba más severo. Ambos constatamos, con un poco de despecho, que al menos por esta vez compartíamos las mismas opiniones, y que no habría por tanto ningún debate entre nosotros. Lo que más nos molestaba a uno y a otro en la novela era la visión pasadista y arcaizante de Perú que se desprendía de ella. Al recuperar más tarde esta visión, al hacerla suya, la izquierda peruana iba a mirar el porvenir a través de un espejo retrovisor. ¿Puede uno asombrarse, entonces, de que haya ido ahora a dar a la cuneta?

Durante la mesa redonda, me pareció que si *Todas las sangres* suscitaba en los participantes un eco más o menos favorable, ninguno encontraba la obra francamente buena. Quizás para no herir la susceptibilidad de Arguedas, Escobar y Oviedo, que por lo general daban prueba de finura y agudeza en el análisis literario, se entregaron a una laboriosa explicación textual que llevaba a la conclusión de que la novela presentaba seguramente un interés sociológico. Jorge y yo, apoyados desde la sala por Aníbal Quijano, nos vimos obligados a confesar que no era así. Y tuvimos también que decir por qué.

Lo que siguió es conocido. Esa misma noche, Arguedas confiaba a su pluma, no sin alguna teatralidad, la decisión súbitamente adoptada de huir de Lima para refugiarse en lo más recóndito de Apurímac y llamar allí a la muerte. La enfermedad que le hacía ver insolubles sus problemas sentimentales lo hundía ya en frecuentes estados de abatimiento. Sin embargo, si el golpe que acababa de sufrir había lastimado su amor propio de escritor, dudo que lo hubiese alcanzado tan profundamente como para conducirlo al umbral de la depresión. Ardiente, dolorosa incluso, la herida no dejaba de ser superficial. Dos o tres días más tarde, en efecto, en horas de la noche, se presentaba en mi hotel y preguntaba por mí.

Para comenzar, se disculpó con una cortesía afectada por visitarme de improviso; habría debido llamarme por teléfono, convenir previamente una cita, a fin de no parecer inoportuno. Luego se disculpó por ofrecerme un ejemplar de su cuento *El sueño del pongo*, que sostenía en una mano, en el pliegue impecable de un pañuelo blanco, y que había exornado para mí con una dedicatoria florida e hiperbólica; se consideraría halagado si yo me dignara echarle una mirada en uno de mis ratos libres, que él imaginaba raros. Por fin, se disculpó por solicitar de mi benevolencia una entrevista; las doctas consideraciones que yo había expuesto a lo largo de la mesa redonda le habían interesado mucho, y deseaba vivamente tener el gran privilegio de escuchar en detalle lo que el eminente sociólogo que era yo había observado de tan novedoso en Huancavelica.

Quedé pasmado. ¿Se burlaba de mí? ¿No se estaba tomando una aristocrática revancha sobre el joven atrevido que había cometido un atentado contra la última —y la más cara— de sus obras?

No sé con exactitud cuánto duró la conversación. Lo que recuerdo es que se prolongó hasta avanzada la noche. Con la espalda rígida, los codos pegados al cuerpo, las nalgas posadas en el borde del sillón, Arguedas la dirigió de comienzo a fin en esa actitud hierática, haciendo que yo hablase de las comunidades y haciendas en las que había estado, de los centros mineros en los que había realizado encuestas, de la arquitectura de las iglesias rurales que había visitado en el curso de mis recorridos, de la forma y de los colores de los vestidos que llevaban las mujeres de las aldeas con ocasión de las fiestas patronales a las que había asistido. Su curiosidad parecía insaciable. Sin interrumpirme ni por un momento, aprovechaba alguna breve pausa para orientar mi relato en la dirección que él deseaba, o para pedirme con voz suave pero firme una precisión cuyo interés yo no llegaba siempre a captar de inmediato. En suma, dominaba a maravilla todas las técnicas de la entrevista semidirigida.

Durante las semanas que antecedieron a mi partida, nos encontramos todavía tres o cuatro veces, siempre a su pedido. Generalmente venía a buscarme en auto para llevarme a un café de Miraflores o de Chorrillos, disculpándose de antemano por el hecho de que no tuvieran la elegancia que ofrecían, según creía, todos los despachos de bebidas parisinos. Su conducta al volante era aterrador, y yo veía llegar con alivio el término de nuestro recorrido. Pero la distancia que se ingeniaba en mantener entre su persona y la mía, rodeándome ahora de un respeto indebido cuyos signos exteriores exageraba, me incomodaba aún más. Era sin duda su manera de proceder con los informantes: al instilarles un sentimiento

de importancia, pensaba obtener más fácilmente lo que esperaba de ellos. A treinta años de distancia, no encuentro mejor explicación a ese extraño comportamiento que invertía el orden de nuestros primeros contactos sin cambiar por ello su naturaleza.

A lo largo de los interminables monólogos a los que él me obligaba, tuve en varias ocasiones la impresión de ser un valiente explorador que había regresado de una comarca lejana, inaccesible y maravillosa, que otrora él había conocido íntimamente pero de la cual había sido desterrado, y con la cual había perdido todo contacto directo desde hacía mucho tiempo. El explorador le informaba que esa comarca había cambiado, y que los paisajes sociales no correspondían exactamente a la idealizada imagen que él se hacía desde el exilio. ¿Cómo, por qué y hasta qué punto había cambiado? Eso era lo que Arguedas deseaba ávidamente saber. El resto, incluido yo, le importaba poco. Sus papeles personales de la época, que mencionan a un tal "Louis Favre", atestiguan que ni siquiera se tomó el trabajo de recordar correctamente mi nombre.

A la incomodidad se añadía la frustración. Si yo me sometía a sus interrogatorios, era con la secreta esperanza de que llegara el día en que a su vez él también hablara. Mi curiosidad no era menor que la suya, a pesar de que se situaba en un plano muy diferente. Yo tenía mil preguntas que plantearle sobre su arte, sobre su manera de luchar contra las palabras rebeldes que el escritor debe domar y amaestrar, así como el escultor debe vencer la resistencia del mármol para hacer que surjan las formas. Esa lucha que él había librado una vez con notable habilidad, como lo prueba *La agonía de Rasu Nñi*, a la cual considero una pequeña obra maestra. Pero Arguedas eludió todas mis preguntas, y no conseguí, en definitiva, sino la confidencia de que lo que yo le contaba le serviría para escribir más tarde una novela cuya trama, según me dijo, ya había urdido.

No consideró útil decirme nada más al respecto.

* * *

No retorné a Perú sino hasta el comienzo de la primavera austral de 1968. En París, los viejos dinosaurios de la Sorbona, que algunos meses antes habían abdicado sin gloria ante el motín estudiantil, volvían a posesionarse de sus cátedras y daban caza a aquellos que, como yo, habían aprovechado la crisis para intentar, desde las muy modestas posiciones que ocupaban, modernizar la esclerótica institución universitaria. Con razón nos consideraban más peligrosos que toda la muchedumbre vociferante

de quienes participaban en el psicodrama revolucionario de mayo, que mansamente habían vuelto a lo que en realidad nunca habían dejado de ser: unos pequeñoburgueses. El director del instituto en que yo trabajaba me había dicho: "Tome el dinero que desee y lárguese entre sus indios". Luego, dándome la espalda, había murmurado con voz suficientemente alta para que yo pudiese escucharlo: "Lástima, no más, que no sean canibales". Por primera —y última!— vez en toda mi carrera científica disponía de un presupuesto decente para mis investigaciones.

A pesar de que me habría sido grato saber el estado de avance de la novela para la cual Arguedas había obtenido tan hábilmente mi contribución, no traté de encontrarme con él. A decir verdad, pasé por Lima a toda prisa, para instalarme en el fondo de un pequeño valle andino recorrido por un río de aguas garzas en el cual estaba engastado el pueblecito de Moya. En este lugar encantador pasé uno de los años más felices de mi existencia.

Cuando bajé a Lima al año siguiente, Arguedas se hallaba en Chile desde hacía cierto tiempo. Ninguna de nuestras amistades comunes me pudo decir con exactitud cuándo regresaría.

Me enteré de su muerte algunos meses después en París, así como del aprovechamiento para fines políticos de su cadáver aún tibio.

De la novela que había comenzado no se encontraría más tarde sino el borrador de algunas páginas.²

Québec, noviembre de 1995

² Páginas publicadas en José María Arguedas, *Obras completas*, Lima, Universo, 1983, t. II.

LA DIMENSIÓN CULTURAL DEL MEDITERRÁNEO

Por Giuseppe GALASSO
DIRECTOR DE LA REVISTA *COMPREDRE*

EL MEDITERRÁNEO ha aparecido siempre como una realidad histórico-geográfica e histórico-cultural muy particular. Ya en tiempos históricos se abrió paso rápidamente la idea de su unidad antrópica. Un escritor griego llegó a escribir que los hombres que vivían en las costas que lo circundaban eran como ranas alrededor de un estanque. Los romanos, además de *mare nostrum*, lo definieron *mare internum*. De esta manera expresaban, por una parte, el sentido de pertenecer políticamente al Imperio y, por lo tanto, el hecho de formar parte de la unidad impuesta a la gran cuenca marítima y, por otra parte, su colocación al interior de un contexto unitario que el Imperio de Roma había engendrado, pero que no se trataba únicamente de un contexto geopolítico. En aquel tiempo el Mediterráneo se consideraba como el extremo occidental del gran complejo formado por Asia, África y Europa que representaba la *ecumene*, la tierra habitada, el grande y unitario teatro terrestre de las peripecias humanas; a su alrededor, se extendían las aguas infranqueables del padre Océano. Más tarde, la barrera del Océano se rompió; pero es sintomático notar que, apenas adquirido el sentido total de la geografía del planeta y de las vías marítimas y terrestres del globo, se observara inmediatamente que en ninguna otra parte existían "otros Mediterráneos". Y esto se afirmaba principalmente en sentido geográfico pero, una vez más, con implicaciones que superaban los límites del tema físico.

Sucesivamente la idea de la especificidad del Mediterráneo no disminuyó, sólo cambió de sentido. El lugar que el *mare internum* había ocupado hasta el siglo XVI, en relación con el comercio y la cultura europea, se desplazó al Atlántico septentrional y a los países que formaban el triángulo Londres-París-Berlín. El Mediterráneo pasó a ser un mar secundario, cerrado en toda su extensión por la

geografía, con excepción de la pequeña rendija del Estrecho de Gibraltar. Nada renovó ya los fulgores bizantinos, islámicos, italianos, provenzales, ibéricos que entre los siglos IX y XVI, de la plena Edad Media a la culminación del Renacimiento, habían convertido el área mediterránea en el motor de una futura gran historia y creado la matriz de la civilización moderna.

Fue entonces, entre los siglos XVII y XIX, que empezó a tomar forma la idea de una "civilización mediterránea" como civilización caracterizada por una peculiaridad cultural propia, respecto de la de una Europa más desarrollada. La imagen del mundo mediterráneo como patria de las artes y de las ciencias, de las religiones y de las filosofías, de las formas políticas y de los sistemas jurídicos, de los que Europa había adquirido su personalidad histórica y moral, se transfirió al pasado, se transformó en la representación de algo que había sido pero que ya no era. Ahora, la razón, las ciencias y las artes, el progreso, residían en otro lugar. El Mediterráneo aparecía como el área de un gran éxtasis cultural. Se conservaban valores y módulos de humanidad y civilización que en otras partes habían sido superados impetuosamente por la modernidad. Ello ha provocado también una doble actitud europea: por un lado, desprecio o por lo menos sensación de superioridad nórdica respecto de un Sur perezoso, supersticioso, atrasado, fatalista, semifeudal, en resumen, con todas aquellas connotaciones opuestas a las cualidades atribuidas a la Europa septentrional, es decir, dinamismo moderno, racionalista, liberal y progresista, y, por otro lado, una mitificación de perfiles extraordinariamente atractivos, la leyenda de un mundo en el que se conservan valores elementales y antiquísimos que representan el fruto de una sabiduría no superada, en el que naturaleza e historia están íntimamente fundidas, donde todo es a la medida del hombre, en el que los impulsos de la vitalidad y del conocimiento del sentido natural del límite se equilibran perfectamente, en el que la estética forma un todo con la ética, en el que las figuras enjutas y tostadas del marinero y del labrador dominan el paisaje natural y cultural...

De cualquier modo, ha predominado una óptica en la que el Mediterráneo aparece como una realidad profundamente unitaria, en lo positivo y en lo negativo, en sus valores y en su existencia. Se puede decir que a mediados del siglo XIX el Mediterráneo presentaba a los ojos de Europa la doble imagen de mar de la gran historia cultural y civil, de la que Europa es hija, y de mar con una inalterada e inalterable sedimentación antropológico-cultural. La primera imagen está anclada en el pasado, va desde las más antiguas

civilizaciones del Nilo y del Próximo Oriente a las del Renacimiento italiano. La segunda imagen se encuentra como situada fuera del tiempo, oscila entre la estética y la antropología, entre entusiasmos naturalistas y clasicistas y desdenosas o complacientes sonrisas etnológicas e incluso racistas, entre la envidia o la aspiración por un estado considerado de gracia natural y la condena o denuncia de una condición histórica y social de subdesarrollo.

Sin embargo, con la apertura del Canal de Suez pareció que se abrían de nuevo para el Mediterráneo las puertas de la gran historia. El extenso mar pareció florecer otra vez en sus puertos y en sus actividades económicas, encontrando una inesperada relación con los mayores tráficos mundiales, de los que parecía definitivamente segregado. La "Marcha triunfal" de *Aída*, compuesta *ex professo* para la inauguración de dicho Canal por uno de los genios mediterráneos más puros, pareció querer expresar el sentido de este retorno con la seguridad de una fatal reproducción histórica, de un iniciado retorno del mundo mediterráneo a sus antiguos esplendores de abundancia y civilización.

No ha sido así. La realidad se ha demostrado mucho más mediocre de lo que se esperaba. Nadie creía que la "centralidad" del Mediterráneo en la historia europea pudiera repetirse. Pero se confiaba en una integración con las áreas más avanzadas de la civilización occidental, que lo habría convertido en parte constituyente y consistente del mundo avanzado. En lugar de esto, el Mediterráneo ha continuado siendo un "área deprimida" apareciendo su marginalidad histórica modificada sí, pero no radicalmente, respecto de la de mediados del siglo XIX. Incluso durante la Segunda Guerra mundial en la que este mar había sido nuevamente teatro de sucesos políticos y militares de enorme magnitud, los destinos del conflicto, y con ellos los del mundo, fueron decididos en otra parte. Es más, la característica de depresión económica y social ha recibido, inmediatamente después de la guerra, una definición mucho más concreta de cuanto lo hubiera sido antes, en las disciplinas económicas, sociológicas y antropológicas. El desnivel evidente en todos los indicadores estadísticos respecto de los porcentajes económicos, sociales y culturales registrados en los países y en las regiones de la Europa más desarrollada ha terminado por contribuir a que el Mediterráneo sea considerado como una de las mayores áreas de subdesarrollo del mundo contemporáneo. Y este sobresalir en la clasificación como área deprimida ha favorecido también al reforzamiento de la imagen de una estructura socioantropológica y cultural del Mediterráneo en conjunto diferente y específica respecto

del modelo europeo-occidental, que desde hace ya doscientos años constituye el principal término de comparación en las discusiones acerca de la realidad mediterránea.

En verdad, la connotación unitaria del Mediterráneo es muy problemática. Fernand Braudel, uno de los mejores conocedores de la historia mediterránea moderna y uno de los espíritus más sensibles a las sugerencias impregnadas del mito y de la realidad del *mare internum*, lo ha expresado perfectamente:

¿Qué es el Mediterráneo? Mil cosas a la vez. No es un paisaje sino innumerables paisajes. No es un mar, sino una sucesión de mares. No es una civilización sino una serie de civilizaciones hacinadas unas sobre otras. Viajar por el Mediterráneo significa encontrar el mundo romano en el Líbano, la prehistoria en Cerdeña, las ciudades griegas en Sicilia, la presencia árabe en España, el Islam turco en Yugoslavia. Significa precipitarse en el abismo de los siglos, hasta las construcciones megalíticas de Malta o las pirámides de Egipto. Significa encontrar realidades antiquísimas, aún vivas, al lado de lo ultramoderno: junto a Venecia, con su falsa inmovilidad, el imponente aglomerado industrial de Mestre; junto a la barca del pescador, que todavía es la misma de Ulises, el barco pesquero devastador de los fondos marinos o los enormes petroleros. Significa sumergirse en el arcaísmo de los mundos insulares y al mismo tiempo sorprenderse por la extraordinaria juventud de ciudades muy antiguas, abiertas a todos los vientos de la cultura y del comercio, y que a través de los siglos vigilan y consumen el mar.

La historia pasada y presente concuerda, en el siguiente enfoque, como en muy pocas ocasiones sucede: sólo existió una época de total unidad mediterránea. En el plano político fue bajo el dominio de Roma y por un largo periodo de tiempo, entre los siglos I y V de nuestra era. En el plano religioso tuvo lugar durante pocos siglos, entre el V y el VII, cuando el cristianismo había ganado la partida y se había transformado ya prácticamente en la religión de todo el mundo romano, antes de que en las orillas meridionales y orientales se asomara el islam. Pero esta fase de la historia del Mediterráneo ha dejado tras de sí una considerable herencia de memorias arqueológicas pero no de grandes elementos comunes de identidad cultural de los pueblos y de las civilizaciones que florecieron alrededor de sus costas.

En cuanto a la religión, o sea un elemento absolutamente fundamental de todas las identidades culturales, la fractura islámica ha mutado profundamente la faz moral y sociocultural de todo el gran arco que se extiende desde Casablanca a Suez y a Constantinopla. A su vez, la propia unidad cristiana se ha articulado en dos

grandes confesiones: la ortodoxa y la católica, cuyas repercusiones socioculturales han tenido tanta importancia cuanto las de la fractura islámica: es suficiente pensar en puntos fundamentales como el celibato de los sacerdotes, el culto de las imágenes, la concepción de la vida monástica o la relación entre Estado e Iglesia. Además, siempre ha estado presente en las riberas del Mediterráneo la religión madre tanto del cristianismo como, en substancia, del islam, es decir, el judaísmo: antes en su hogar palestino, después, con su repetida diáspora, y a pesar de las persecuciones sufridas, especialmente por parte católica, un poco en toda la cuenca mediterránea. El elemento hebraico ha sido una parte importante y original del tejido civil local adquiriendo, a menudo, papeles de importancia en la historia de la cultura un poco en todas partes, pero especialmente en los países ibéricos, en los del Danubio, en los balcánicos y en varias zonas musulmanas.

Mucho más accidentado que el panorama religioso ha sido y es el político, especialmente desde que, con la desmembración del Imperio Otomano y con la descolonización, han desaparecido los últimos grandes factores de unión de amplios sectores de la cuenca mediterránea bajo el dominio de una única potencia. La división simplista entre potencias cristianas y potencias musulmanas ha durado mucho tiempo, desde el siglo VII al XVIII, pero ya entonces esta división desde hacía mucho que no contaba como factor político importante. La gran difusión de las ideas nacionales, liberales, democráticas, socialistas, fascistas, conservadoras y autoritarias durante el siglo XX se ha ido sintiendo ya sea en el ámbito cristiano como en el musulmán, mientras que la resurrección, tras casi veinte siglos, de un Estado de Israel en Palestina ha obedecido, por una parte, a la inspiración de esas ideas, y por otra, ha articulado de otra forma el panorama político mediterráneo.

Sin embargo, constatar sólo la fuerte diferenciación que hay que reconocer como dato constante y fundamental de la historia política, cultural y civil del *mare internum* no conseguiría captar plenamente las características fundamentales sin el agregado de, por lo menos, otras cuatro observaciones.

La primera es que, aparte de los limitados periodos de unidad parcial o total, en ninguna época las diferencias políticas y religiosas del Mediterráneo han impedido una profunda simbiosis de elementos morales y materiales entre los pueblos y las civilizaciones ribereñas. Aquí el aspecto del mar que une, del mar-puente, siempre ha predominado netamente sobre el aspecto del mar que divide, del

mar-barrera. Y es evidente que ha sido esta indudable y constante simbiosis la que ha constituido la parte fundamental de la idea de una efectiva unidad mediterránea, a la que la historia no puede aportar muchas otras pruebas.

La segunda es que la articulación mediterránea no se refiere sólo a la distinción en base a las grandes religiones o grandes áreas políticas, sino que se puede registrar con igual evidencia al interior de tales áreas. Las versiones en que el islam o el cristianismo, ortodoxo o católico, se presenta en cada región son, todavía hoy, muy diferentes entre sí. Aún más diferentes son las versiones de los modelos políticos que se han ido experimentando en los diversos países. Pensar que el punto de vista religioso es razón suficiente para considerar, por ejemplo, exactamente iguales entre sí, a causa de la común confesión islámica, a Marruecos, Turquía europea o Bosnia o bien Andalucía y Croacia por ser ambas católicas o las islas del Egeo y los campos búlgaros o serbios por la común confesión ortodoxa, claramente es elegir una ruta equivocada. Desde el punto de vista político la ejemplificación sería igualmente fácil. Y, por último, recordemos que en tiempos del Imperio, la unidad romana no era solamente una unidad político-jurídico-administrativa, sino también la unidad de una alta profesión de espíritu ético-político, o sea de una gran ética civil. El imperio de Roma no sólo conocía una variedad regional muy fuerte (como en su tiempo el imperio otomano y el español, el bizantino, el de los primeros califas musulmanes y, por último, el imperio colonial francés, que también reunieron bajo su soberanía una gran parte de las tierras mediterráneas), sino que presentaba también una bipartición lingüístico-cultural (lengua y cultura griega a oriente, latina a occidente) que ha constituido uno de los aspectos más relevantes de la historia mediterránea.

La tercera consideración es que en ninguna época el Mediterráneo ha sido un área cerrada, con un término en sí misma. Siempre ha permanecido abierto a una intensa comunicación y a importantes intercambios con las áreas adyacentes. Esta apertura se ha manifestado, en particular, hacia el Próximo Oriente, aquella gran forja iniciadora y promotora de civilización que durante milenios fue el área mesopotámica. Pero la apertura mediterránea ha sido igualmente fuerte en otras direcciones: del África subsahariana a la Europa central y septentrional, de las estepas euroasiáticas al Lejano Oriente, del mundo hindú al iranio. Una vez descubierta América la apertura ha sido igualmente importante en esa dirección y, como en los otros casos, también ese continente ha visto al

Mediterráneo tanto recibir (por ejemplo muchos de sus productos agrícolas) como dar (por ejemplo la gran emigración transoceánica entre 1870 y 1920).

La cuarta consideración —íntimamente ligada e interactiva con las anteriores— se refiere a la historicidad de todo lo que, valores o cultura, se puede entender como Mediterráneo y como civilización mediterránea. Ello no quiere significar que la magnitud de una larga duración no sea apropiada para esta historia. En algunos elementos se manifiesta con una inmediatez evidente: es suficiente pensar en los centros habitados, cuyos emplazamientos se han perpetuado en muchísimos casos desde la prehistoria presentando, de vez en cuando, una base urbanística que conserva la estructura primitiva. Tampoco significa que las permanencias, sedimentaciones, estratificaciones, condicionamientos culturales y de comportamiento hayan configurado la realidad mediterránea de modo tal que en su presente no se pueda leer entre líneas la trama de influencias y herencias plurimilenarias. Significa solamente que larga duración y permanencias, antiguas sedimentaciones y raíces profundas no han constituido nunca, y no constituyen hoy, un universo inalterado o inalterable. En realidad, duración y estratificación han obedecido y obedecen todavía a la imperiosa ley, nunca eludida, de una fuerte dialéctica entre fracturas y continuidad, entre catástrofes y supervivencia. El reloj del Mediterráneo es, en otras palabras, el de la historia y del cambio, como en cualquier otra historia humana. Los tiempos y las secciones del cambio pueden ser los más diversos, las líneas de falla las más escondidas. Pero un Mediterráneo inmóvil no ha existido nunca, excepto en el mito, en la leyenda romántica (frecuentemente alimentada por una “ciencia” engañosa) de una realidad que, si en verdad hubiese sido tan inmóvil, no se habría manifestado tan activa y rica como lo ha hecho y no habría consentido al Mediterráneo recibir y dar (entre Oriente y Europa) todo lo que ha dado y recibido.

Así pues, una cuádruple relación define la identidad cultural de las regiones mediterráneas: variedad, simbiosis, apertura, historicidad. Una relación completa —podríamos considerar— entre naturaleza e historia, ya que estos caracteres están implantados de un modo tan evidente en la geografía física del mundo mediterráneo que no es necesario describirlos bajo este aspecto. Pero debemos cuidar de no dejarnos seducir por injustas tipificaciones o hipóstasis de la especificidad mediterránea. A cada paso por estos recorridos hay que recordar las diferenciaciones regionales y las

aperturas al exterior. De la misma manera que sería inaceptable e injustificado negar una “mediterraneidad” que la perenne simbiosis entre las orillas que este mar no ha cesado jamás de alimentar, sería todavía mucho menos aceptable y justificado concebir una “mediterraneidad” desarticulada y cerrada, anclada para siempre y no profundamente dinámica, arquetipo existencial o filosófico y no fenómeno histórico múltiple y susceptible de datación.

Un análisis desde este punto de vista sería tan interesante cuanto extenso. Demostraría, entre otras cosas, lo fácil que es calificar como mediterráneos mentalidades y valores que tienen un cuadro de referencia mucho más amplio. Así, por ejemplo, es normal la atribución al Mediterráneo de elementos que se habrían de adjudicar, al contrario, a la más vasta (y también discutible) categoría de la “civilización campesina”; o bien a la “religiosidad mediterránea” creencias y rituales que muy a menudo son el destilado de superficiales y apresuradas asimilaciones entre praxis y mitos del mundo precristiano y praxis y mitos cristianos (o preislámicos e islámicos); o bien a una particular actitud mediterránea respecto de la política y la vida pública, tendencias que se tendrían que relacionar preferiblemente con aquella antítesis entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* y sus respectivos valores, que se ha demostrado propia de un contexto humano general.

La “mediterraneidad”, en conclusión, no es una entidad, sino una realidad histórica, dinámica, con su continuidad y sus fracturas, con sus características específicas y sus aperturas, con su unidad y su variedad. Debe tenerse esto presente, en especial a finales del siglo xx, cuando el Mediterráneo ya desde hace tiempo ha entrado decididamente en el proceso general de profunda asimilación y homologación cultural puesto en marcha por la civilización industrial y por sus enormes fuerzas unificadoras. Pensar que el mundo mediterráneo pueda quedarse fuera de tal proceso es pura utopía (admitiendo que sea deseable). Pensar que pueda participar en él como una unidad indiferenciada y definida es pura abstracción (también porque él mismo se resistiría a ello con toda la fuerza de su condición histórica y estructural). El Mediterráneo puede estar en la modernidad como siempre ha estado en su realidad de simbiosis y de articulación entre sus costas, de apertura a la historia y hacia el exterior.

En el fondo, su identidad cultural está definida por los grandes valores de civilización que ha manifestado en los siglos: el humanismo antiguo y moderno, el monoteísmo de sus tres almas religiosas,

la ética de la libertad y de la responsabilidad del hombre y del ciudadano, las filosofías del ser y de la historia, el sentido romano del derecho y del Estado, el sentido cristiano y laico de la persona, el ideal apolíneo y dionisiaco de la belleza y de los valores, la curiosidad racionalista y científica por la naturaleza, la idea de la justicia social además de moral, los principios de la economía moderna del mercado y de la ganancia, la ingeniosidad de una técnica hecha, a menudo, con pocos recursos, el sentimiento de la nobleza y del esfuerzo del trabajo... Una lista con el grave inconveniente de ser larga y, a la vez, sólo parcial. Pero la dimensión cultural del Mediterráneo —histórica, múltiple, dialéctica en su conjunto— no ofrece otras posibilidades para poder ser captada en su autenticidad y complejidad, que es lo que provoca, también, su constante fecundidad.

Traducción de Luisa Ibáñez Pelechá

PARA UNA HISTORIA DE LA CULTURA DE LA PAZ (CARTA DE FRANCIA)

POT Herbert LAMM
CRÍTICO FRANCÉS

LA HISTORIA no es una ciencia exacta, es un saber sobre el pasado. Ya en el momento en que se produce un acontecimiento, éste es percibido por cada observador de manera subjetiva. Cada día se producen numerosos acontecimientos en el mundo, y cada uno elige los que ese día le parecen más importantes. Luego, a medida que se alejan de nosotros, son tan numerosos que se siente la necesidad de poner un poco de orden en toda esta información, que no se pueden simplemente "contar" de cualquier manera. Pero siempre hay gente de hoy que habla de ayer. Y lo que dicen siempre corresponde a su elección, dictada por su "filosofía" de la historia. En ésta integran su visión del porvenir: hablan de un pasado cuyo porvenir conocen, un porvenir desconocido a los contemporáneos. Los que saben no van a copiar a los que ignoraban. Los historiadores no van a copiar los documentos de archivo. Pero de lo que los hombres inventan todos los días, no todo es comprendido y retenido por los contemporáneos, especialmente las ideas que están avanzadas para su tiempo. Hay siempre gente que produce ideas tales que quedan por mucho tiempo ignoradas por casi todos. La posteridad descubre a veces mucho tiempo después a estos inventores, gracias a la memoria de la humanidad que, si no siempre es equitativa, es por suerte vasta. Jamás se pierde el tiempo buscando lo que falta a nuestro conocimiento.

De este modo, lo que sabemos de nuestro pasado se enriquece todos los días con estos descubrimientos que arrojan resplandores siempre nuevos sobre el pasado. A medida que éste se aleja de nosotros se desprenden una o varias maneras de comprenderlo que son el resultado de una aclaración, la cual es también una simplificación del pasado que permite percibir un cierto orden en lo que no parece al principio sino el caos. El pasado entonces se convierte en historia.

Es éste un proceso permanente. La historia no es elaborada de una vez para siempre. Se escribe sin cesar, ya que el presente se transforma sin cesar en pasado. Entonces uno no puede dejar de preguntarse si ciertas visiones del pasado corresponden todavía o no a la nueva visión que el presente desencadena en nosotros por un saber hasta entonces ignorado. Hoy sabemos, por ejemplo, que la humanidad e incluso la tierra son mortales y que debemos prestar atención al mundo que dejaremos a nuestros hijos. En esta situación nuestra visión de la historia influirá mucho sobre nuestro pasado y sobre nuestro porvenir.

Es a partir de estas reflexiones que nos proponemos aquí esbozar una visión de la historia de la humanidad que, partiendo de la división y de sus bárbaras y obsoletas querellas —suponiendo que haya querellas que se puedan considerar legítimas— trazaría las etapas hacia una civilización de la unidad y de la solidaridad.

A veces nos referiremos al "año dos mil", como si en poco más de cuatro años debiera terminar una época de la historia de la humanidad y comenzar una época del todo diferente.

Pero ¿la evolución de las cosas coincide con el desarrollo del calendario gregoriano? Numerosos ejemplos ilustran más bien lo contrario. Tomemos el caso del siglo XVIII: ¿cuándo empezó realmente y cuándo terminó este "Siglo de las Luces"? El Tratado de Utrecht de 1713 puso fin a la Guerra de Sucesión española en detrimento de la posición de España en Europa (pero no en América) y también puso fin a los sueños hegemónicos de Luis XIV. Inglaterra y Austria fueron los grandes ganadores de esta paz.

En Utrecht pasó sin embargo algo que a nuestros ojos legítima realmente este año como el comienzo del Siglo de las Luces. Quizás esto no es mencionado en los manuales de historia, pero el plenipotenciario francés en las negociaciones era el abate de Polignac, que estaba acompañado del abate de Saint-Pierre, quien había llevado consigo una *Memoria para hacer la paz perpetua en Europa*, un texto al que su jefe habría prestado "algún interés".¹ Un diplomático no se asombraba pues por un proyecto que se situaba, diríamos hoy en la terminología de Umberto Campagnolo, en la política de la cultura.

Los mayores espíritus del siglo XVIII —con Voltaire a la cabeza— se han burlado del proyecto del abate de Saint-Pierre, pero para la historia de la idea de paz, para la historia de las relaciones

¹ Simone Goyard-Fabre, *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe*, París, 1981.

internacionales, y sobre todo para el derecho internacional público, este proyecto ocupa un lugar definido. No se enseñan esas disciplinas sin por lo menos mencionar, a propósito de los orígenes de la Sociedad de Naciones, de la Organización de las Naciones Unidas y, más en general, a propósito del reglamento pacífico de los diferentes internacionales, el proyecto del generoso abate. Quizás es osado pero no absurdo afirmar que si el siglo XVIII comenzó el año de la paz de Utrecht, 1713, este año fue también el de la publicación de los dos primeros volúmenes del *Proyecto de paz perpetua* del abate de Saint-Pierre.

Ese mismo siglo culmina pero también termina en agosto de 1789 con la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, que contiene un conjunto de principios en los cuales los grandes pensadores de este siglo habrían reconocido su sueño para la humanidad. Aunque del mismo modo, por desgracia, en la serie de acontecimientos revolucionarios, sobre todo en el Terror, habrían encontrado sus pesadillas. Quienes vivieron también esos años lo han testimoniado sin por ello subestimar la trascendencia histórica de la Revolución Francesa.

El siglo XVIII ha sido, pues, abreviado en su comienzo y su final. Ha sido un siglo corto.

El que le siguió uría, según los historiadores, del Congreso de Viena, que puso fin al imperio de Napoleón I y a su dominio en Europa, hasta la Gran Guerra (1914-1918). Pero también ahí dos años llaman la atención: 1899 y 1907, cuando tuvieron lugar las dos conferencias de La Haya que elaboraron un modesto aparato jurídico para resolver pacíficamente los conflictos internacionales, con el establecimiento de una Corte Permanente de Arbitraje y la adopción de reglas concernientes a la conducción de la guerra. El papel desempeñado por el siglo XIX aparece entonces bajo una nueva luz. En la historia de la paz las convenciones de La Haya y el nombre mismo de esta ciudad mítica han quedado como un símbolo de la aceptación por parte de los Estados de ciertas reglas de buena conducta en la sociedad internacional que antes sólo habrían osado reclamar las asociaciones de pacifistas. A pesar de los magros resultados de estas convenciones,² las mismas han estado presentes en el espíritu de los redactores del Pacto de la Sociedad de Naciones. Éstas inauguraron, pese a lo que se dice, una nueva orientación de las relaciones entre los Estados hacia esa comunidad internacional que

² Ervin Laszlo y Jong Youl Yoo, *World encyclopedia of peace*, Nueva York, Pergamon Press, 1986, vol. I.

se ha hecho realidad en nuestros días, incluso si se le reprocha todo lo que no ha logrado aquí y allá, porque se espera de ella lo que no se esperaba en otra época de nadie, ya que el estado de espíritu de los pueblos ha cambiado. Sus decepciones son tan grandes como lo fueron las esperanzas, que son una expresión de esta cultura de la paz que se abre fatigosamente camino en las conciencias y en la práctica que engendra.

Proponemos pues que nuestro siglo comenzó en 1907 en La Haya y terminó en 1989 en Berlín. Ha conocido lo mejor pero también lo peor, la esperanza pero también la desesperación, las mañanas que debían cantar pero también las que han decepcionado. Sería indecoroso querer establecer una jerarquía de las tragedias de nuestro tiempo, pero, en el conjunto, una ha sobrepasado todo lo que se había conocido antes: la nación que había dado al mundo los mejores compositores, los mayores científicos, filósofos, escritores, poetas, fue presa de una locura tal que creyó pertenecer a una "raza" superior a todas las otras "razas" y que debía dominar el mundo. Se puso a perseguir y luego a exterminar a la "raza" judía. La historia nunca podrá borrar esta vergüenza del rostro del género humano. Sin embargo fue en Berlín donde nació una esperanza cuando, en la noche del 9 al 10 de noviembre de 1989, los berlineses del Este franquearon el anacrónico muro para alcanzar a los berlineses del Oeste. Era en la primavera, en noviembre, como escribí *Le Monde* casi olvidando conmemorar el armisticio de la Primera Guerra mundial, fecha sin embargo prestigiosa en la historia de Francia. Si Goethe hubiera vivido ese día habría podido repetir las palabras de Valmy: "Aquí y en este día comienza una nueva época de la historia del mundo y usted podrá decir que estuvo allí".³ Esta vez fue Mstislav Rostropovich quien estaba allí e interpretaba junto al muro itres suites para violonchelo solo de Juan Sebastián Bach! La cultura alcanzaba la historia. Poco después Leonard Bernstein dirigió una orquesta internacional que interpretó la *Novena Sinfonía* de Beethoven con su célebre "Oda a la Libertad", sobre el texto de Schiller (oda convertida en el himno de Europa). Noviembre de 1989 marca realmente el final de un siglo corto y el comienzo de un siglo cuya duración aún no conocemos.

En el curso de nuestro siglo hemos conocido un muy largo periodo en el cual el sentimiento de nuestras certezas ha dominado a de nuestras incertidumbres. El mundo nos gustaba o no nos gustaba pero lo creíamos conocer, por lo menos tal como se nos presentaba

³ Johann Wolfgang von Goethe, *Ein Lesebuch für unsere Zeit*, Erfurt, 1952.

de acuerdo con nuestras convicciones. Desde noviembre de 1989 la relación se ha invertido; el sentimiento de nuestras incertidumbres se ha hecho mucho más fuerte, situación difícil de soportar, sobre todo para los intelectuales que recubren demasiado a menudo con su *corpus* de ideas la realidad ¡aunque ésta deba sufrir! Las incertidumbres posteriores a 1989 los han perturbado a tal punto que hay entre ellos algunos que extrañan —en la calma de sus cubículos de trabajo— su comodidad intelectual de los tiempos de la guerra fría, cuando la teoría estaba fijada y se podía por así decir deducir la realidad a partir de la teoría en lugar de elaborar la teoría a partir del análisis de la realidad. No hay que olvidar sin embargo que la gran incertidumbre deriva también del malestar inducido en los espíritus por la introducción en la sociedad de ese poderoso instrumento técnico que es la computadora y que son las redes mundiales informatizadas, que están por transformar completamente el modo de producción y más en general el modo de existencia de las sociedades humanas. Esta técnica es un factor de unificación del mundo que, confiamos, favorecerá la paz por la fuerza de las cosas y no más por la fuerza a secas, haciendo caduco el adagio de los romanos que, en nombre de la paz, ha provocado tan a menudo la guerra.

La inmensidad de los datos que estas redes han almacenado ya, y almacenan a cada instante gracias a la participación de millones de personas en toda la tierra, hace que los investigadores estén obligados, o crean estarlo, a conocer todas estas informaciones antes de osar expresar la menor opinión personal. Se transforman así en comentaristas eternos de lo que piensan los otros y la unificación del mundo corre el riesgo de conducir a una homogeneización del pensamiento. A fin de cuentas el investigador deja a la computadora el cuidado de pensar en su lugar.

A causa de la inversión de la relación certeza/incertidumbre se difunde la costumbre de plantear cuestiones sin aportar respuestas. Algunos politólogos, tras haberse atrevido a emitir una opinión, emprenden en seguida la retirada y se apresuran a añadir que es necesario ser "prudentes". Pero a fuerza de ser prudente uno deja de ser lúcido. Ahora bien, un verdadero debate supone que cada uno exprese su pensamiento arriesgándose a equivocarse.

Debe reconocerse que la abundancia de información de la que se dispone no facilita forzosamente la comprensión de los fenómenos. Es útil hacer un inventario de lo que se puede constatar con alguna certeza y de lo que se puede imaginar razonablemente. El Muro de Berlín ya no existe y, si uno no es berlinés, no sabe ya incluso por dónde pasaba. Quedan secuelas de aquellas divisiones en los

espíritus, y no sólo en los de los alemanes... Los países de Europa del Este quieren sumarse a la Unión Europea. En el marco institucional de ésta, las naciones europeas conservarán sus tradiciones y sus culturas. Incluso puede que algunas culturas, por mucho tiempo sofocadas por los Estados, vayan a renacer. Los Estados gastarán menos en sus ejércitos porque, habiéndose descartado el peligro de una guerra mundial, ya no hay en absoluto por qué arruinarse. Las experiencias nucleares cesarán completamente, las armas de exterminio masivo serán puestas fuera de uso y su fabricación prohibida. Paralelamente a la constitución de los grandes conjuntos continentales se abrirá camino una tendencia a la descentralización política y administrativa (por ejemplo, según el principio de subsidiaridad aplicado a la Unión Europea); esto no dejará de presentar peligros, como lo ilustra el caso de la antigua Yugoslavia, pero la autoridad creciente de la ONU, organización inevitable en la escena internacional y que dispone de una fuerza internacional propia, hará que las guerras locales tientes cada vez menos a los amantes de aventuras belicosas y a los ambiciosos de todo tipo. Por el contrario, es de temer que la violencia extremista subsistirá por más tiempo que las guerras locales. Sería inútil taparse el rostro: existe un potencial de violencia en el seno de las sociedades humanas, debido a múltiples factores duraderos o pasajeros, violencia que hay que canalizar hacia diversas fórmulas que permitan a la gente expresarse sin agredirse. Es posible que una moneda común o única sirva a los intercambios económicos y sea quizás una síntesis progresiva de varias monedas admitidas por una mayoría de países. Esta moneda permitiría reducir los movimientos especulativos de los capitales y aseguraría una mayor estabilidad a las corrientes comerciales. Las intolerables diferencias entre los niveles de vida de los pueblos tenderán a atenuarse. Existe el peligro que las grandes compañías mundiales industriales y financieras sustituyan a los Estados como pretendientes de dominio sin tener en cuenta los intereses de los pueblos, pero estas compañías también necesitan la paz. De cualquier modo, el reforzamiento de la ONU se impone también bajo este ángulo. En cuanto a la sociedad liberal, podría no aparecer ya como el único modelo posible de sociedad, incluso si el comunismo, tal como lo ha conocido el siglo XX, ha sido a la vez un fracaso y una tragedia, porque no se puede imponer a los pueblos vivir en un sistema que no han elegido; hay que dejar la posibilidad de elegir el sistema societal en el cual quieren vivir. Se trataría quizás de la unión de la democracia política con una democracia social y económica, en la cual todos podrán elegir el tipo de sociedad correspondiente a sus

aspiraciones. Podría pues haber sociedades que impliquen diversos tipos de modos de producción y de consumo, como hay una pluralidad de partidos políticos por los cuales se vota libremente. Los intereses comunes de la humanidad, la paz ante todo, la detención de la carrera armamentista, la interdicción eficaz de la fabricación y del tráfico de drogas, la lucha contra las epidemias y otras tareas de interés general de los pueblos estarán a cargo de la ONU y de sus agencias especializadas, cuando todas estas instituciones conozcan probablemente reformas que les permitirán cumplir las nuevas funciones confiadas por la comunidad internacional.

Permanece sin embargo una gran incertidumbre: el progreso científico y técnico que ha conocido nuestra época ¿va a servir por fin a esta cultura de la paz de la que la humanidad tiene tanta necesidad para realizar aunque más no sea una parte de este programa algunas de cuyas pistas se acaban de indicar? Hay que pensar en una cultura de la paz donde la paz no reinará a causa de una relación de fuerzas sino porque todos habrán por fin entendido que "no se elabora una sociedad humana sobre montones de cadáveres".⁴

¿El progreso científico y técnico perpetuará, por el contrario, lo que algunas personas a menudo bien intencionadas llaman la "cultura de la guerra"?⁵ Las pocas reflexiones aquí expuestas han querido favorecer la tesis contraria sin caer en la candidez. Se puede concluir que la cultura de la paz habrá triunfado cuando pensemos de una manera de tal modo nueva que la historia de la cultura de la paz forme parte de los manuales escolares y que los niños digan, si se les pregunta lo que piensan de la "cultura de la guerra", que "cultura" y "guerra" son dos palabras que no quedan muy bien juntas. El centro de gravedad del análisis histórico habrá sido entonces desplazado hacia los esfuerzos de los hombres de buena voluntad en favor de la idea de paz, el relato de los éxitos logrados pero también de las derrotas sufridas, más numerosas pero menos significativas en la perspectiva de una historia convertida en la historia de la cultura de la paz.

Traducción de Hernán G. H. Taboada

⁴ Louis Lecoin, en un texto que figura de manera destacada en la publicación mensual de la Unión Pacifista de Francia.

⁵ Carta del autor a la revista *Sources* de la UNESCO, núm. 65 (enero de 1995).

Desde el mirador
de
Cuadernos Americanos

EJERCICIO BARROCO
Y ESPÍRITU MODERNO
(BAUDELAIRE Y GAUTIER,
LAFORGUE Y SEGUIDORES)

Por *Emilio* BARÓN
UNIVERSIDAD DE ALMERÍA, ESPAÑA

EN EL POEMA número LXXXV de *Les fleurs du mal*, titulado "L'horloge", tono, composición y tema evocan de inmediato otro célebre poema: "El reloj de arena", de Quevedo.¹ Un reloj desencadena la reflexión del sujeto y le da pie para exponer, en agitado monólogo, su sentir frente al paso del tiempo que a la muerte nos conduce. Más de dos siglos median entre ambas composiciones y, no obstante, presentan entre sí un innegable aire de familia. Quevedo se dirige al reloj reprochándole, al comienzo, su impertinente función recordatoria:

¿Qué tienes que contar, reloj molesto,
en un soplo de vida desdichada
que se pasa tan presto...?

Luego, en la siguiente mitad, al presentarse mentalmente sus penas e inquietudes, se calma y muda el tono:

Pero si acaso por oficio tienes
el contarme la vida,
presto descansarás, que los cuidados
mal acondicionados...

Para concluir invirtiendo la situación inicial: abrumado por la anterior representación, el poeta acoge menos airadamente el sermón del reloj, transige con su destino mortal:

¹ Francisco de Quevedo, *Poemas escogidos*, J. M. Blecua, ed., Madrid, Castalia, 1972, pp. 98-99 y Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes*, M. Jamet, ed., Paris, Laffont, 1980, p. 59.

Bien sé que soy aliento fugitivo;
ya sé, ya temo, ya también espero
que he de ser polvo, como tú, si muero,
y que soy vidrio, como tú, si vivo.

No pretendo adentrarme ahora en la trillada senda crítica que conduce a establecer variantes históricas e invariantes formales. Diferencia implica semejanza previa, así como el color blanco (suma de colores del espectro) presupone el negro (ausencia de color), o la eternidad, el tiempo. El poema de Quevedo y el poema de Baudelaire pertenecen a sensibilidades históricas muy diferentes. Y, por otra parte, sería inútil rastrear presencias quevedescas en "L'horloge". No, mi propósito es otro: señalar la aparición en Baudelaire de un tipo de poema que tendrá notable descendencia en la poesía moderna, cuyas raíces se hincan en el pasado barroco y contrarreformista. En él, el poeta (hablante o sujeto poemático), recogido en la soledad de su cuarto, revisa, antes de dormir, su actividad de la jornada que ahora concluye. Además de esos tres elementos (sujeto a solas en su cuarto, hora crepuscular o nocturna, examen de la jornada vivida), suele aparecer un cuarto la presencia de un reloj. Y un quinto elemento, invariable en los finales: un dístico (o un solo verso), lapidario, que resume —a veces bruscamente— la reacción del sujeto tras su atormentada meditación.

Se trata, como en seguida salta a la vista, de un poema diseñado a partir de determinado ejercicio de meditación elaborado y puesto en boga por los jesuitas a finales del siglo xvi. En este sentido, pertenece a esa tradición o corriente de la poesía meditativa, analizada por Louis L. Martz en su clásico estudio *The poetry of meditation*, a la que también se refiere Luis Cernuda al señalar semejanzas entre los poetas metafísicos ingleses (Donne, Marvell, Crashaw) y los místicos españoles.² Poesía meditativa surgida en Europa al calor de la Contrarreforma, que pasa a Inglaterra y que se continúa hasta nuestro siglo gracias a la obra de Blake, Wordsworth, Hopkins,

² Louis L. Martz, *The poetry of meditation*, Yale University Press, 1955; Luis Cernuda, "Tres poetas metafísicos" (1946), recogido en *Prosa completa*, Maristany y Harris, eds., Madrid, Barral 1975, pp. 761-776; J. A. Valente señaló (en 1950) cómo el propio Cernuda incorpora dicha corriente meditativa de la poesía inglesa (desde Donne hasta Eliot): "Esa presencia del pensamiento-pasión en poemas cuya estructura responde por entero a la técnica de la poesía meditativa es la característica central de la obra de Cernuda", *Las palabras de la tribu*, México, Siglo XXI, 1971, p. 137; véase así mismo "T. S. Eliot en Cernuda" (1984), de Fernando Ortiz, recogido en *La caja china*, Valencia, Pre-textos, 1984.

Yeats, Unamuno, Eliot o Rilke. Poesía que aúna análisis mental y volición afectiva —fusión clave de la práctica meditativa.

Como más adelante se irá viendo, lo que distingue a los poemas derivados de "L'examen de minuit", y los singulariza dentro de esta corriente es que en ellos la anterior combinación se realiza en un marco o decorado circunstanciado y explícito: la voz discursiva del hablante se torna aquí sujeto determinado, situado en lugar concreto (el cuarto o dormitorio), a solas, sin otra compañía que un reloj, y donde desarrolla su meditación. El punto de partida suele ser el examen de los hechos vividos durante esa jornada. Y su conclusión, un movimiento mental brusco e inesperado del sujeto. Poesía meditativa, sí; pero también examen de conciencia circunstanciado. No todos los poemas meditativos pertenecen al nuevo subgénero o motivo inaugurado por Baudelaire; aunque estos últimos sí podrían entrar en aquella categoría.

El sujeto poemático reproduce, pues, las pautas originalmente destinadas a facilitar al creyente su diario examen de conciencia. De aquí la hora y lugar en que transcurre el poema, así como la presencia del reloj, que actúa a modo de recordatorio de la fugacidad de la vida terrena:

Horloge! dieu sinistre, effrayant, impassible,
dont le doigt nous menace et nous dit: "Souviens-toi"!

El trasfondo religioso de Baudelaire explica, en parte, la pervivencia del decorado barroco y la actitud predicadora del poeta. Para éste, como para el cristiano, debemos aprovechar el tiempo que se nos da de vida:

Les minutes, mortel folâtre, sont des gangues
Qu'il ne faut pas lâcher sans en extraire l'or!

Tiempo y espacio son *reales* por ser ineluctables. El tiempo es condición de lo finito de nuestra existencia. Conocemos la realidad en tanto vivimos en ella y la experimentamos. Conocimiento y experiencia que son forzosamente limitados: cada sujeto interioriza su parte de realidad. Asimismo, para transformar en conciencia las propias vivencias, para convertirlas en experiencias, es preciso distanciarse de la realidad sin salirse de ella. No negarla, sino ponerla entre paréntesis momentáneamente. Tal es la función del artista y el modo en que éste trasciende sus límites.

Alquimista de sí mismo, Baudelaire persigue el oro de la experiencia poética: la realidad trascendida en el poema, único lugar donde puede ser vivida placenteramente. El arte no cambia la vida, pero puede hacerla tolerable. Su misión consiste en infundir serenidad y belleza a lo trágico ineluctable, según palabras de un moderno descendiente del sentir baudelaírano (Fernando Ortiz). El poema es y no es de este mundo; se nutre de vivencias reales y las trasciende, las hace soportables gracias al placer estético que nos procura. Es la verdad de las mentiras, como dice Mario Vargas Llosa refiriéndose a las novelas. Algo que J.C. Renard explica: "C'est également pourquoi le poème peut se présenter à la fois comme 'mensonge' parce qu'il invente une autre réalité et comme 'vérité' parce que cette autre réalité est aussi une manière de parler autrement du réel".³

Trascendencia: nota común entre religión y poesía. La experiencia estética conduce, una vez más, a la experiencia religiosa. ¿Cómo distinguir entre amor erótico y amor místico en la poesía, digamos, de san Juan de la Cruz? Pero, ¿es preciso establecer tal distinción? La poesía cumple también esa función trascendente reservada a la religión. Y si el vocabulario amoroso puede ser utilizado para expresar éxtasis místicos, ¿por qué extrañarnos de que ejercicios de meditación religiosa puedan prestar su estructura al poema?

Para distanciarse de la realidad sin salirse de ella, conviene, ante todo, recogerse en lugar apartado, estar a solas consigo mismo, con la propia conciencia, donde Dios se revela. Así también el poeta se aparta y se recoge. En "L'horloge", aunque no se describe lugar alguno, sentimos que el poeta está a solas en su cuarto, como el cenobita cristiano. Hay, sin embargo, otro poema de Baudelaire, "L'examen de minuit" (número II de *Nouvelles fleurs du mal*), cuyo decorado se hace explícito. Y con él, los mecanismos psicológicos, las técnicas propias del examen de conciencia:

La pendule, sonnante minuit,
ironiquement nous engage
à nous rappeler quel usage
nous fîmes du jour qui s'enfuit...⁴

³ *Notes sur la poésie*, París, Éditions du Seuil, 1970, p. 60, citado por E. Adatte en *Les fleurs du Mal et le Spleen de Paris. Essai sur le dépassement du réel*, París, Corti, 1986, p. 17.

⁴ Charles Baudelaire, *op. cit.*, p. 129.

Así comienza. Con el reloj, burlón en su oficio recordatorio. Primera semejanza y primera diferencia con el poema anterior: presencia del reloj, sí; pero también, dimensión irónica que redime al poema de su pasado barroco. No actúa el reloj como predicador inmisericorde y solemne, sino oblicuamente: predica sin hablar, tácito, con sólo su presencia, mundano e irónico. El mismo título, "L'examen de minuit", es elipsis de "examen de conciencia a medianoche"; pero estamos ante un poema definitivamente moderno, más que "L'horloge"; y en ningún caso nos recuerda a poetas del pasado. Baudelaire ha dado un paso adelante. ¿Y el decorado? ¿Y el cuarto? Al final, tras repasar los hechos de su jornada, abrumado por el disgusto, se interrumpe el poeta y exclama:

Vite soufflons la lampe, afin
de nous cacher dans les ténèbres!

Este elemento faltaba en "L'horloge". Lo que allí era monólogo de conciencia atormentada y predicadora frente al reloj, aquí se convierte en situación concreta y familiar: el poeta, al sonar medianoche, revive su jornada, para acabar apagando la lámpara del (implícito) cuarto o estancia. "L'examen de minuit" supone una segunda versión, más moderna, de "L'horloge". Baudelaire es aún más explícito en un tercer poema, recogido en *Le spleen de Paris*: "À une heure du matin", que comienza: "Enfin! seul! On n'entend plus que le roulement de quelques fiacres attardés et éreintés".⁵ El segundo párrafo detalla elementos concretos: "Enfin! Il m'est donné donc permis de me délasser dans un bain de ténèbres!". He aquí las tinieblas en que el poeta —"L'examen de minuit"— se refugiaba de su disgusto consigo mismo. Prosigue: "D'abord, un double tour à la serrure. Il me semble que ce tour de clef augmentera ma solitude et fortifiera les barricades qui me séparent actuellement du monde".

Ya está el sujeto a solas, apartado de lo real, aunque sin salirse de él. Primer paso. Recomendado por san Juan de la Cruz y también por san Ignacio de Loyola. "Horrible vie! Horrible ville! Récapitulons la journée". Comienza el examen de conciencia. Lo que sigue —encuentros y frecuentaciones, gentes necias o malvadas, o malvadas y necias, actos viles, etc.— en poco difiere del informe relatado a sí mismo en "L'examen de minuit". Pero aquí, al término de la lista, la reacción es otra:

⁵ Charles Baudelaire, *Petits poèmes en prose*, OC, p. 168.

Mécontent de tous et mécontent de moi, je voudrais bien me racheter et m'enorgueillir un peu dans le silence et la solitude de la nuit. Âmes de ceux que j'ai aimés, âmes de ceux que j'ai chantés, fortifiez-moi, soutenez-moi, éloignez de moi le mensonge et les vapeurs corruptrices du monde, et vous, Seigneur, mon Dieu! Accordez-moi la grâce de produire quelques beaux vers qui me prouvent a moi-même que je ne suis pas le dernier des hommes, que je ne suis pas inférieur a ceux que je méprise!

Lo que en "L'horloge" era admonición ("en extraire l'or") dirigida al ser humano en general, y provocada por el reloj, aquí pasa a ser oración personal a Dios: el poeta pide la gracia de producir algunos bellos versos.

Tres poemas, tres momentos de una misma actitud. Abstracto y despersonalizado el primero: barroco. Situado en circunstancias familiares y centrado en el hablante el segundo: moderno. Solemne como sermón aquél; irónico éste, sin excluir el patetismo. Finalmente, más circunstanciado aún, soliloquio consigo mismo, y dando paso a la oración a Dios, el poema en prosa.

Fusión de lenguaje familiar, elementos religiosos y análisis psicológico: "À une heure du matin". Junto con "L'examen de minuit", primera muestra de un nuevo tipo de poema basado en la adaptación de técnicas de meditación religiosa.

I. Un heredero: Laforgue

TIPO de poema o, si se prefiere, motivo (y esquema) que no aparece en Mallarmé, pese a tantas alcobas y *boudoirs* —ámbitos de soledad y meditación— donde transcurre buena parte de su poesía. Tampoco en Corbière, pese a ser el insomnio base de algunas célebres composiciones de *Les amours jaunes*; y pese a que el París nocturno (del que se refugia en su cuarto Baudelaire) también halla cabida en algún poema: "Paris nocturne".⁶ Sin embargo, su "Litanie du sommeil" sí enlaza con otro poema de Quevedo: "El sueño", que comienza:

¿Con qué culpa tan grave,
sueño blando y suave,
pude en largo destierro merecerte
que se aparte de mí tu olvido manso?

⁶ Tristan Corbière, *Les amours jaunes*, J. L. Lalanne, ed., París, Gallimard, 1973, pp. 243-244.

Pues no te busco yo por ser descanso,
sino por muda imagen de la muerte.⁷

Eco futuro, el de Corbière se inicia así:

Vous qui ronflez au coin d'une épouse endormie,
RUMINANT! savez-vous ce soupir: L'INSOMNIE?
Avez-vous vu de la Nuit, et le Sommeil ailé,
papillon de minuit dans la lune envolé.
Sans un coup d'aile ami, vous laissant sur le seuil,
seul, dans le pot-au-noir au couvercle sans oeil!⁸

Tiempo del sueño, ocupado por el insomnio, sí. Pero tampoco el moderno Quevedo bretón recoge esta particular herencia de Baudelaire: el examen de medianoche.

Laforgue sí. En su poesía encontramos varios poemas del tipo inaugurado por el padre de la lírica moderna. "Complainte des débats mélancoliques et littéraires", por ejemplo, donde el poeta, a la hora del atardecer ("Une cloche angéluse en paix") recogido en su cuarto y protegido de "L'air exilescent et marâtre", repasa, no su jornada, sino su pasado amoroso, tema que ocupa todas sus jornadas:

Qui m'aima jamais? Je m'entête
sur ce refrain bien impuissant,
sans songer que je suis bien bête
de me faire du mauvais sang.⁹

Perdido en sus consideraciones, el poeta busca ayuda, respues-ta: "Hélas, qui peut m'en répondre!" —no hay Dios en Laforgue. Y así, quien aflora es la damisela que —sospechamos— fue causa de su actual soliloquio: "Oh Hélène, j'erre en ma chambre". Indicación temporal (la campana del Ángelus) y marco espacial ("en ma chambre"): contexto donde la conciencia atormentada del poeta da vueltas a su situación presente. "Complainte d'une convalescence en mai", el siguiente poema, reproduce este marco e intensifica la ironía:

⁷ Francisco de Quevedo, *op. cit.*, pp. 159-162.

⁸ Tristan Corbière, *op. cit.*, pp. 103-108.

⁹ Jules Laforgue, *Poésies complètes*, P. Pia, ed., París, Gallimard, 1970, pp. 122-123.

Convalescent au lit, ancré de courbatures,
je me plais aux dessins bleus de ma couverture.¹⁰

Aparece la muerte en su horizonte: “Si la Mort, de son van, avait choisi mon être”, lo que —como enseñaba Lucrecio— arranca deseos de morir pronto y —se defiende Laforgue— la burla consiguiente: “Et voilà que mon Âme est toute hallucinée!”. Para volver a hincar el diente en la misma obsesión: “Qui m’a jamais revé? Je voudrais le savoir”. Una vez más, el poeta termina repasando su pasado:

Primo: mes grands angoisses métaphysiques
sont passées à l’état de chagrins domestiques.

Y se propone viajar, imaginariamente, se entiende. Tras lo cual, el poema termina con final que ya nos resulta familiar:

Voici l’oeuf à la coque et la lampe du soir.
Convalescence bien folle, comme on peut voir.

Eco paródico del final de “L’examen de minuit”, desde luego. Laforgue sigue a Baudelaire en el diseño de su poema; pero no espera nada de ningún Dios, y su solo refugio radica en adoptar una actitud irónica, más ligera y, a la vez, más devastadora que la ironía sarcástica del maestro. Laforgue no se cansa de repetirlo: “Tout est endurci et sans merci”.¹¹ El número XII de sus *Derniers vers* —que es también el último— reproduce el mismo esquema: noche oscura y hostil afuera, mientras el poeta, protegido en su cuarto, se inquieta por “ella”, a quien quisiera ver a salvo de todo riesgo, en un convento, como Hamlet a Ofelia o, como más tarde, Ramón López Velarde a sus jerezanas de la provincia:

Nuit noire, maisons closes, grand vent,
oh, dans un couvent, dans un couvent!¹²

El personaje poemático creado por Laforgue no tiene más obsesión que ella; y así, no otro es el contenido de su examen de conciencia:

¹⁰ *Ibid.*, pp. 124-125.

¹¹ *Ibid.*, p. 309 (es el núm. IX de los *Derniers vers*).

¹² *Ibid.*, pp. 310-312.

Oh qu’elle est là-bas, que la nuit est noire!
Que la vie est une étourdissante foire!
Que toutes sont créature, et que tout est routine!
Oh, que nous mourrons!

Cierra enseguida con nueva parodia, esta vez del famoso final de “Un voyage à Cythère” (núm. CXVI). Allí donde Baudelaire había escrito:

Ah! Seigneur! Donnez-moi la force et le courage
de contempler mon cœur et mon corps sans dégoût!¹³

Su discípulo, menos creyente, reproduce la oración, aunque cambiando el destinatario de la misma:

O Nature, donne-moi la force et le courage
de me croire en âge,
o Nature, relève-moi le front!
Puisque, tôt ou tard, nous mourrons...

“Soir de Carnaval” —uno de los “Poèmes posthumes divers” — también reitera el esquema baudelaireano:

Paris chahute au gaz. L’horloge comme un glas
sonne une heure. Chantez! Dansez! La vie est brève,
tout est vaine.¹⁴

Así como “Veillée d’Avril”, que se inicia:

Il doit être minuit. Minuit moins cinq. On dort.
Chacun cueille sa fleur au vert jardin des rêves.
Et moi, las de subir mes vieux remords sans rêves
je tords mon cœur pour qu’il s’égoutte en rimes d’or.¹⁵

Reaparece el oro de Baudelaire, con idéntico sentido: transmutar la propia experiencia en poesía, retorcer el propio corazón para

¹³ Charles Baudelaire, *op. cit.*, p. 88. Para la relación de Laforgue con Baudelaire, véase mi ensayo “Laforgue, cien años después”, *Cuadernos Americanos*, núm. 19 (enero-febrero 1990), pp. 50-82, recogido en *Lirismo y humor*, Sevilla, Alfar Universidad, 1992.

¹⁴ Jules Laforgue, *op. cit.*, p. 353.

¹⁵ *Ibid.*, p. 414.

que escurra sus rimas doradas. Explicito está asimismo el acto de escribir: "Et j'ai posé ma plume. Et je fouille ma vie" —perplejo frente a la vida, examinando su pasado ("où j'étais simple et pur, et doux, et croyant encore"), en medio de la noche, como señalan los versos finales:

Écoutant vaguement dans la nuit solitaire
le roulement impur d'un vieux fiacre attardé.

II. Un precedente: Gautier

LA dedicatoria de *Les fleurs du mal*, como es sabido, va dirigida a Théophile Gautier, a quien Baudelaire llama "maître et ami". "Maestro", en efecto: un poema de *Émaux et Camées* lleva por título "La montre".¹⁶ El sujeto del poema advierte que su reloj de bolsillo marca la misma hora en dos momentos distintos ("Il est une heure... une heure après"). El reloj de salón, burlón, modula "deux coups vibrant comme un tocsin". Por su parte, el cuadrante solar se suma a esta chanza. Finalmente, "Le clocher avec ironie" confirma con sus campanadas lo que sus dos compañeros denuncian: el reloj del poeta está parado ("Tiens! La petite bête est morte"); éste olvidó darle cuerda. A nadie, sino a su propio descuido, acusa el poeta. Pero, entretanto, el tiempo sigue su curso, aunque no lo señale ese "coeur qui remuait", ese:

Coeur que l'enfant croit en vie,
et dont chaque pulsation
dans notre poitrine est suivie
d'un égale vibration.

Il ne bat plus, mais son grand frère
toujours palpitait à mon côté.
Celui que rien ne peut distraire,
quand je dormais, l'a remonté!

Así, delicado y ligero, dieciochesco casi, el poeta compara el corazón mecánico del reloj —inerte— y el corazón humano—vivo y palpitante—; para terminar agradeciendo tácitamente a Dios —Aquél a quien nada puede distraer— que no se olvidara de dar cuerda a su propio corazón humano. ¡Cuán lejos aquí del ambiente

¹⁶ Théophile Gautier, *Émaux et Camées*, C. Gothot-Mersch, ed., París, Gallimard, 1981, pp. 103-104.

barroco, del grave sermón y *memento mori* suscitados por el sujeto de "L'horloge"! Y sin embargo... ¿cómo no ver en el poema de Gautier un antecedente directo para el de su amigo y discípulo? La cuarta estrofa de "L'horloge" confirma nuestra impresión:

Remember souviens-toi, prodigue! *Esto memor!*
(Mon gosier de métal parle toutes les langues).
Les minutes, mortel folâtre, sont des gangues
qu'il ne faut pas lâcher sans en extraire l'or!

¿Qué hace en decorado sombrío ese verso mundano y casi irónico, necesitado de disfraz —el paréntesis— para no desentonar estrepitosamente? Sólo si aceptamos la hipotética presencia de "Le montre" en la concepción de "L'horloge" podremos explicar esta disonancia. Mas vayamos a otro poema de Gautier, "La bonne soirée", trampolín utilizado por Baudelaire para saltar hasta "L'examen de minuit", sin duda. El sujeto poemático de Gautier observa, desde su cuarto, la calle:

Quel temps de chien!- il pleut, il neige;
...
Par ce vilain soir de décembre,
qu'il ferait bon de garder la chambre,
devant son feu!¹⁷

La estancia —cálida, confortable, acariciadora como amante complaciente— le invita a permanecer en ella, a no ir al baile de la embajada. A solas,

on n'entende rien dans le silence
que le pendule qui balance
son disque d'or.

El reloj, nuestro viejo conocido. Y su disco dorado... ('en extraire l'or'). Contempla, pues, el sujeto su traje de gala y anticipa, paso a paso, la velada que le aguarda: salir con mal tiempo; guardar fila en su carruaje; ver pasar los invitados al baile (espaldas cubiertas de tules para ocultar pústulas; rostros inexpressivos de *dandys* y diplomáticos); no poder acercarse discretamente a la única persona que allí quiere ver... Visión anticipada, examen de medianoche en

¹⁷ *Ibid.*, pp. 145-147.

germen, examen no de lo vivido esa jornada, sino de lo que teme habrá de vivir si sale... Como Tiresias, el personaje poemático anticipa lo que ya ocurrió, lo que ya conoce de otras ocasiones así. Y, preso del disgusto, exclama en su pecho: "Je n'irai pas!". Antes bien, enviará un ramo de violetas con billete galante para que la bella, terminado el baile, venga a reunirse aquí en su cuarto, donde él tiene con qué ocuparse durante la espera:

J'ai là l'Intermezzo de Heine,
le Thomas Grain-d'Orge de Taine,
les deux Goncourt;
le temps, jusqu'à l'heure où s'achève
sur l'oreiller l'idée en rêve
me sera court.

Fin del poema. ¿No resulta evidente su simetría con "L'examen de minuit"? Alguien, de noche, a solas en su cuarto, que oye el reloj, que revisa (o anticipa) los hechos de su jornada y que, presa del fastidio o disgusto, busca refugio contra él (sumiéndose en la oscuridad, o en la lectura): los cinco elementos señalados en el poema de Baudelaire.

El antecedente directo del tipo de poema que estudiamos se halla, pues, en esta composición mundana de Gautier tanto como en los ejercicios religiosos de meditación y examen de conciencia. Baudelaire se nutre de la tradición religiosa y de la tradición poética para dar fruto a un nuevo motivo y esquema (temático y estructural; no métrico, claro está). Laforgue, como hemos visto, utilizará motivo y esquema, e incluso lo parodiará al introducir en él su peculiar ironía. De meditación atormentada ("L'examen de minuit") u oración a Dios ("À une heure du matin"), pasamos a meditación transida de lirismo y humor propia del montevideano. Es decir, regresamos al aire mundano de "La bonne soirée", al precedente, a Gautier (aunque nunca se regresa a lo mismo de antes).

III. Descendencia: Cavafis, Eliot, Lugones, López Velarde, Machado, Cernuda

GAUTIER, precursor, Baudelaire, inventor, Laforgue, continuador original. Pero el nuevo motivo no quedará confinado a la poesía francesa. Salta fronteras y lenguas. Reaparece en el alejandrino Constantino Cavafis; su poema "Desde las nueve" (núm. LXXXI), comienza:

Doce y media. Rápidamente el tiempo ha pasado
desde las nueve cuando encendí la lámpara
y me senté aquí. Estoy sentado sin leer
ni hablar. A quién podría hablar
en la casa vacía.¹⁸

Al evocar su cuerpo joven, rememora el poeta pasados placeres, así como los decorados, ya idos, en que se desarrollaron ("teatros y cafés que una vez fueron"). Imagen que arrastra consigo "memorias tristes", emociones del círculo familiar, separaciones, así como "los sentimientos/apenas atendidos de los muertos". Examen de conciencia no limitado a la jornada presente o jornada arquetípica —como en Baudelaire—, sino que abarca el tiempo todo de su vida —como en Laforgue. El final, un dístico conciso y expeditivo, como establece el esquema:

Doce y media. Cómo pasan las horas.
Doce y media. Cómo pasan los años.

T. S. Eliot se apropia del motivo, aprendido en Baudelaire y en Laforgue (también leyó con atención a Gautier, no lo olvidemos). Su célebre "The Love Song of J. Alfred Prufrock" lo adapta, con leves variantes: si admitimos que el paseo que propone el sujeto no pasa de ser una anticipación (como el baile en la embajada, previsto en el poema de Gautier), hallaremos más semejanzas que diferencias.

Versos iniciales: indicación temporal; anochecer, momento para el recogimiento mental ("When the evening is spread out against the sky").¹⁹ Examen de conciencia: al par que el sujeto conduce a su hipotético acompañante por decorados urbanos (calles del suburbio, salón de pintura, terrenos baldíos, etc.), él mismo va repasando su jornada de todos los días (o arquetípica) y reflexionando sobre los seres que frecuenta:

For I have known them all already, known them all.
Have known the evenings, mornings, afternoons.

También este hablante, asqueado, busca consuelo en la suavidad de la noche (como el personaje de Gautier lo busca en su cómoda estancia, Baudelaire en la oscuridad o Laforgue, convaleciente,

¹⁸ Constantino Cavafis, *Poesías completas*, trad. de J. Ma. Álvarez, Madrid, Hipéridon, 1976, p. 100.

¹⁹ T. S. Eliot, *Collected poems*, Londres, Faber and Faber, 1980, pp. 13-17.

en fantasías viajeras): "And the afternoon, the evening, sleeps so peacefully!". Angustiado por sus divagaciones, vacilante:

And would it have been worth it, after all,
would it have been worth while,
after the sunsets and the dooryards and the sprinkled streets,
after the novels, after the teacups, after the skirts that trail
along the floor.
And this, and so much more?
It is impossible to say just what I mean!

Presión insoportable, como sucede en sus modelos, al término del examen de conciencia; y final sorprendente: nunca hubo salida, ni paseo ni acompañante alguno (sino el lector, que ahora reconocemos explícitamente interpelado en ese "Let us you and I..." inicial): todo lo anterior transcurría en la mente del sujeto, divagación o fantasía:

We have lingered in the chambers of the sea
by sea-girls wreathed with seaweed red and brown
till human voices wake us, and we drown.

Idéntico esquema siguen los "Preludes".²⁰ Marco temporal ("The winter evening settles down"). Diálogo consigo mismo del hablante, a solas en su cuarto:

You dozed, and watched the night revealing
the thousand sordid images
of which your soul was constituted.

Emoción contenida ante el desfile del sórdido mundo cotidiano interiorizado en su conciencia, que estalla en risa liberadora e imagen sintetizadora:

Wipe your hand across your mouth, and laugh;
the worlds revolve like ancient women
gathering fuel in vacant lots.

Eliot muestra predilección por el nuevo esquema, aunque no sea éste lugar para analizar sus múltiples recreaciones y variantes.

²⁰ *Ibid.*, pp. 23-25.

De hecho, reaparece incluso en partes de *The waste land*. Un estudio de su poesía revelaría la importancia que en ella halló el poema inventado por Baudelaire: la situación o punto de partida es con frecuencia un hablante —o conciencia aislada—, que revisa pasadas acciones (personales o humanas en general, como en los *Four Quartets*), examina móviles, juzga, sentencia, y halla alguna salida (la oración a Dios, a partir de *Ash Wednesday*) para tan intolerable presión. Veamos un ejemplo: "Gerontion",²¹ divagación circular de un viejo en una "decayed house" atestada de vecinos.

El verso inicial ("Here I am, an old man in a dry month"), resuena en el verso final ("Thoughts of a dry brain in a dry season") como para subrayar el círculo cerrado en que se mueven los pensamientos desesperanzados del viejo: "After such knowledge, what forgiveness?". Divagación siempre inacabada, que remite a la casa decrepita en que se encuentra:

We have not reached conclusion, when I
stiffen in a rented house. Think at last
I have not made this show purposelessly
and it is now by any concitation
of the backward devils.

La obsesión del viejo es su vejez: pérdida de los sentidos ("I have lost my sight, smell, hearing, taste and touch").²² Gerontion podría ser, ahora cargado de años, el personaje de Laforgue, que ha sustituido una manía ("ella") por otra (la vejez). Y como el joven convalciente del montevidiano, Gerontion prosigue dando vueltas al tema en su cama:

²¹ *Ibid.*, pp. 39-41.

²² Eliot parece tener presente la peculiar versión que Alexander Pope hizo del pasaje homérico "... ancianos del pueblo los cuales, a causa de su vejez, no combatían; pero eran buenos arengadores, semejantes a las cigarras que, posadas en los árboles de la selva, dejan oír su aguda voz" (*Iliada*, III, 146 ss., trad. de Luis Segalá). Pope acentúa la pérdida de sentidos: "But wise through time, and narrative with age, / in summer days like grasshoppers rejoice, / a bloodless race, that send a feeble voice"; "una raza exangüe" —dice Pope. Recuérdese que cuando Eliot compone "Gerontion" (publicado en 1920), su amigo y maestro Ezra Pound publica varias notas, que luego recopila bajo el título "Traducciones del griego. Los primeros traductores de Homero" (1920), en *Literary essays of Ezra Pound*, selección y prólogo de T. S. Eliot, Londres, Faber and Faber, 1954, recogido en *Ensayos literarios*, trad. de J. J. de Natino, Caracas, Monte Ávila, 1968, p. 197.

These with a thousand small deliberations
protract the profit of their chilled delirium,
excite the membrane, when the sense has cooled.

También en la poesía de lengua española arraiga el nuevo motivo. El argentino Leopoldo Lugones lo descubre en Laforgue: léase su excelente poema "El solterón".²³ El tema (nostalgia y remordimiento por haber dejado pasar el tiempo del amor sin buscar una compañera) nos conduce directamente a "Solo de lune", espléndido poema de Laforgue —meditación y examen de conciencia en la noche, en la soledad del coche de línea; variante del esquema. Sin embargo, en la morosa descripción de los enseres de la casa donde habita el solterón, reconocemos también el estilo plástico de Gautier, su minuciosa enumeración de prendas de vestir, muebles y ornamentos propia de "La bonne soirée". ¿Superposición de estilos? Me inclino a creerlo: en Lugones —como en Manuel Machado— fluye, poderosa, veta parnasiana, regusto pictórico que lo acerca a Gautier tanto casi como a su principal modelo y educador sentimental, Julio Laforgue.

El mexicano Ramón López Velarde, por su parte, se acerca en algún poema ("Tierra mojada", de *Zozobra*) al esquema baudelairiano, pero, curiosamente, nunca hasta el punto de permitirnos incluirlo entre sus cultivadores. Leído en francés o, más probablemente, sólo en las traducciones de Díez-Canedo y Fernando Fortún, Laforgue es central en López Velarde; no así Baudelaire (como él mismo confiesa, "seminarista sin Baudelaire, sin rima y sin olfato"). Curiosamente digo, porque, como también señala Octavio Paz, hay cierta semejanza entre el primer Eliot y López Velarde: "Puede decirse que Eliot termina donde empieza López Velarde".²⁴ Y sin embargo...

Acaso en quien más hondo cala el nuevo esquema sea en el andaluz Antonio Machado, proclive a meditaciones y ensoñaciones. ¿Recuerda el lector su composición CXXVIII: "(Poema de un día) Meditaciones rurales"?²⁵ En la soledad de su cuarto, hundido "en un pueblo húmedo y frío", medita el poeta: "Heme aquí ya, profesor/de lenguas vivas...". La lluvia desata reflexiones. Tras pensar

²³ Leopoldo Lugones, *Antología poética*, Jorge Luis Borges, ed., Madrid, Alianza, 1982, pp. 23-28.

²⁴ Cf. Octavio Paz, *Cuadrivio*, 2a. ed., Seix-Barral, 1991, p. 56.

²⁵ Antonio Machado, *Poesía y prosa*. Tomo II, *Poesías completas*, O. Macri, ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 552-558.

compasivamente en cuantos viven del campo, describe su circuns-tancia:

En mi estancia iluminada
por esta lluvia invernal
—la tarde gris tamizada
por la lluvia y el cristal—,
sueño y medito.

Clarea el reloj arrinconado,
y su tic-tac, olvidado
por repetido, golpea.
Tic-tic, tic-tic... Ya te he oído.
tic-tic, tic-tic... Siempre igual,
monótono y aburrido.
Tic-tic, tic-tic, el latido
de un corazón de metal.

Comparación tópica, y ya vista en el poema de Gautier. El reloj provoca nueva serie de divagaciones, preguntas y reflexiones, que corta el repiqueteo de la lluvia. Luego, "Anochece", y el poeta —como el sujeto de "La bonne soirée"— se entrega a sus libros: Unamuno, Bergson. Al fin, presa del fastidio, exclama:

¡Oh, estos pueblos! Reflexiones,
lecturas y acotaciones
pronto dan en lo que son:
bostezos de Salomón.

Luego de recordar el Eclesiastés, coge paraguas, gabán y sombrero, y sale a la calle. Entra en la tertulia de una botica: conversaciones triviales y tediosas. "Hasta mañana, señores", se despide presumiblemente aburrido ante tamaña angostura mental. Sin transición, el verso siguiente nos devuelve a la estancia:

Tic-tic, tic-tic... Ya pasó
un día como otro día
dice la monotonía
del reló.

¿Ha salido en realidad a la calle? ¿O la visita a la botica es anticipación, como el baile de Gautier o el paseo de Pruffrock, en Eliot? Real o anticipada, es lo mismo: el poeta vuelve a estar a solas,

como antes (también lo estaba entre los contertulios de la botica); a solas con su examen de conciencia, que termina con juicio burlón sobre el yo de Bergson —juicio que revierte sobre el soliloquio o examen de conciencia, materia del poema:

No está mal
este yo fundamental,
contingente y libre, a ratos,
creativo y original;
este yo que vive y siente
dentro la carne mortal
¡ay! por saltar impaciente
las bardas de su corral.

Fue Luis Cernuda, otro sevillano, quien primero señaló la deuda de este poema con las *Coplas a la muerte de su padre*, de Jorge Manrique: "En su fluir espontáneo de conciencia e inconciencia es un anticipo de lo que años más tarde se llamaría 'monólogo interior': su tono coloquial, su prosaísmo deliberado, que se levanta así más efectivamente en ciertos momentos, la ironía que corre bajo los versos..."²⁶ Lo cierto es que cuantos elementos enumera Cernuda en el poema de su paisano se encontraban ya en Laforgue: compárese el "Poema de un día" con "Solo de lune", por ejemplo. A decir verdad, lo que Machado lleva a cabo es adaptación del nuevo motivo (leído en Baudelaire y en Laforgue) sobre base métrica inspirada en Manrique. Filiación esta última en que no yerra Cernuda: "El ritmo tomado de las *Coplas* de Manrique y que con destreza se adapta a tema bien distinto". No tan distinto: el poema manriqueño es meditación o examen de la vida y su sentido (la vida de don Rodrigo y la vida en general). El de Machado es, asimismo, meditación o examen de su vida actual. Lo distinto es el tono, dictado por las respectivas circunstancias: solemne y trascendente en Manrique, trivial o cotidiano —e irónico— en Machado.

Las *Coplas*, en realidad, guardan un fondo de semejanza con "L'examen de minuit" y con cuantos poemas derivarán del tipo inaugurado por Baudelaire. Desde los ya mencionados, hasta otros debidos a Pessoa ("Ao volante do Chevrolet pela estrada de Sintra" —de 1925, directo descendiente de "Solo de lune", como el extenso "Prose du transibérien", de Blaise Cendrars),²⁷ Cernuda o,

²⁶ Luis Cernuda, *Prosa completa, op. cit.*, p. 367.

²⁷ También aquí Gautier es el pionero, cf. *mi lirismo y humor*, p. 84.

más recientemente, Gil de Biedma, quien respeta en lo esencial el diseño, aunque introduce variaciones menores ("Pandémica y celeste", "Después de la muerte de Jaime Gil de Biedma").

Del propio Cernuda es el "Nocturno yanqui" (del libro o sección *Con las horas contadas*), construido a partir del fluir conversacional y dubitativo, entrecortado a veces, característico de Laforgue (y Corbière), en su versión española de Antonio Machado.²⁸ Ejemplo excelente del éxito alcanzado por "L'examen de minuit". Y ejemplo absolutamente "ortodoxo" —en relación al esquema diseñado por Baudelaire—, con cuyo análisis terminaremos este ensayo. Comienza el autor —como es de rigor— situando espacial y temporalmente al sujeto, incitándole (incitándose a sí mismo) a la reflexión y el ensueño:

La lámpara y la cortina
al pueblo en su sombra excluyen.
Sueña ahora,
si puedes, si te contentas
con sueños, cuando te faltan
realidades.

Lugar y hora. Inicio de la meditación. Se explicita también la soledad:

Callas y escuchas. No. Nada
oyes, excepto tu sangre,
su latido
incansable, temeroso.

Un reloj humano, y no mecánico: late la sangre, como en Gautier late el corazón de metal (luego comparado al corazón del propio poeta; en Cernuda —más moderno— no hay comparación explícita entre reloj y víscera)... También aquí la conciencia se demora en objetos circundantes:

Es la madera, que cruje;
es el radiador, que silba.

²⁸ Luis Cernuda, *La realidad y el deseo*, México, FCE, 1970, pp. 284-288; ya apunté la deuda de este poema con "L'examen de minuit" en Luis Cernuda, *Vida y obra*, Editoriales Andaluzas Unidas, 1990, p. 164.

Aburrimiento del solitario ("Un bostezo"). Y aparición, tras el reloj corporal, del otro: "Pausa. Y el reloj consultas" —cuarto elemento del esquema. Como Gautier, como Machado, el poeta se distrae (o intenta distraerse) leyendo: "Tomas un libro". Que suelta enseguida, pues piensa que ya ha leído mucho. Consideración que impulsa su examen de conciencia:

La vida en tiempo se vive,
tu eternidad es ahora,
porque luego
no habrá tiempo para nada
tuyo. Gana tiempo. ¿Y cuándo?

Y le conduce —como vemos— al tema baudelairiano (de "L'horloge" y de "À une heure du matin"): extraer el oro del tiempo, aprovechar la vida: transmutar experiencias en poesía, hacerlas soportables. No en vano, en 1957, con ocasión del centenario de la publicación de *Les fleurs du mal*, escribió el poeta sevillano: "Porque Baudelaire no es sólo un gran poeta, sino un gran poeta que además es el poeta moderno, el primer poeta moderno que tuvo la vida moderna; y todos cuantos después de él hemos tratado de escribir versos, seamos del país que seamos, si tenemos conciencia de nuestra tarea, reconoceremos para con él una deuda considerable".²⁹

Prosigue el soliloquio, desgranando obsesiones, revisando el propio quehacer vital y poético, acallando dudas sobre la vocación seguida. Examen de conciencia que termina, fiel al modelo original, con lapidario verso final —que remite a "L'examen de minuit"— precedido de irónica reflexión sobre la condición circular de su meditación —algo que remite a su vez al final de "Gerontion", el poema eliotiano:

Y piensas
que así vuelves
donde estabas al comienzo
del soliloquio: contigo
y sin nadie.
Mata la luz, y a la cama.

²⁹ Luis Cernuda, *Prosa completa*, p. 1037.

NUEVAS FRONTERAS EN EL FIN DEL MILENIO

Por María Rosa LOJO
CONICET, ARGENTINA

1. Significado de la "frontera" en América

LA PRIMERA MIRADA sobre la importancia de la *frontera* como concepto clave en la constitución de la nacionalidad viene desde América del Norte. A partir de la tesis de Frederick Jackson Turner,¹ los norteamericanos comenzaron a leer su frontera como la perpetua motivación para el avance que les permitió erigir sus hogares en la intemperie —la llamada *wilderness*—, establecer un cosmos en lugar del caos, formar una sociedad dinámica, libre y competitiva donde los derechos individuales se ejercieran creativamente. Un verdadero mito nacional se formula en torno de esta línea móvil que supone el predominio de la "civilización" sobre la "barbarie" y de la actividad humana sobre la pasividad y la resistencia de lo natural.

Investigaciones posteriores fueron desarticulando y discutiendo este mito poderoso. Así, William McNeill² destaca el lado negativo de la expansión europea, esto es, la desaparición o la esclavitud para las culturas nativas. Indudablemente, las culturas dominantes utilizan el concepto de frontera en forma ideológica, en tanto y en cuanto se considere como *wilderness* o "desierto" (así elegimos llamarlo en Argentina) a la zona donde se halla, no la mera "nada", el espacio "salvaje" a cubrir o dominar, sino la forma de vida de un "otro" demonizado o negado por el conquistador. Señala Hebe Clementi:

¹ Cf. la exposición de esta tesis en *Where cultures meet. Frontiers in Latin American history*, de David Weber y Jane Rausch, comps., Wilmington, Jaguar Books, 1994 (*Jaguar Books on Latin America*, núm. 6), pp. 1-18 (texto, "The Significance of the Frontier in American History", por Frederick Jackson Turner).

² Cf. en el libro citado *supra*: "The great frontier: freedom and hierarchy", pp. 64-71.

No hay espacio vacío en América: fue siempre un hábitat del indio, en su infinita variedad antropológico-cultural. Nunca es un espacio totalmente deshabitado, aunque haya parecido serlo en algún momento lejano de la conquista, y aunque ciertamente fue escasamente poblado, salvo pocas excepciones... pero en todos los casos se concibió al espacio como vacío, lícito para la ocupación del pionero, el colono, el fortinero, el soldado, la nación, el estado.³

Lejos de la visión optimista de un Turner, los intelectuales latinoamericanos han contemplado más bien las aristas problemáticas del concepto de "frontera". Señalan Weber y Rausch que las fronteras en Latinoamérica han engendrado sobre todo mitos negativos, tanto en la literatura culta como en la imaginaria popular.⁴ Antes que un lugar de regeneración o de escape a las limitaciones de una sociedad civilizada rígida, para fundar otro orden más pujante y flexible, la frontera es vista preferentemente como un trágico confín de la tierra, una zona infernal donde el más débil queda inerme ante el más fuerte, y la violencia es la ley. En general, pensadores y escritores hispanoamericanos del siglo pasado consideraron la vida en las fronteras como un remanente brutal y primitivo que debía ser eliminado mientras que la fuente del progreso se colocaba en la vieja Europa.⁵

Dentro de la evaluación latinoamericana de la frontera, que, o bien la minimiza, o bien la adscribe a la negatividad, Argentina y Brasil, precisamente los socios más poderosos del actual Mercosur, configuran dos casos excepcionales. Tanto el *gaucho* como el *bandeirante*, habitantes de esa tierra de nadie que los sectores intelectuales de su tiempo asociaron con el anatema político y los terrores del vacío, concluyen su periplo histórico como representantes del carácter nacional, canonizados por las clases dirigentes y por el imaginario colectivo.

2. La frontera en la literatura argentina. De la persecución a la canonización del gaucho

Si nos remitimos a nuestro país, desde el *Facundo*, gran libro fundador, se instala una inquietante ambivalencia en las raíces mismas

³ Cf. Hebe Clementi, *La Frontera en América. I. Una clave interpretativa de la historia americana*, Buenos Aires, Leviatán, 1987, p. 46.

⁴ *Op. cit.*, introduction.

⁵ Cf. V. E. Bradford Burns, *The poverty of progress. Latin America in the nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1980 y Tom R. Sullivan, *Cowboys and Caudillos: frontier ideology of the Americas*, Bowling Green, OH, Bowling Green State University Popular Press, 1990.

de la identidad sociocultural argentina en su relación con la frontera, entendida como margen a donde la civilización aún no llega. Sarmiento criticará, políticamente, la "barbarie" que Facundo representa. Sueña, en teoría, con un país ilustrado cuyos modelos serían, primero, la civilización europea, y luego la sociedad estadounidense, donde encuentra las pautas más progresistas de crecimiento y desarrollo. Poblar el desierto, trasladar a él las ciudades, revertir lo que considera como un movimiento aniquilador que parte desde la "bárbara" campaña al oasis "culto" de la ciudad: ésos son los proyectos explícitos de su generación, la de los proscritos, la del treinta y siete. Sin embargo, es el mismo Sarmiento quien construye una poética del vacío y una antropología literaria que coloca al gaucho como imagen modélica argentina, desde una visión estética romántica y desde un afinamiento profundo en esa "tierra adentro" de la que él mismo proviene. Así, sostiene Sarmiento que la poesía nace de la "extensión, de lo vago, de lo incomprensible, porque sólo en donde acaba lo palpable y vulgar, empiezan las mentiras de la imaginación, el mundo ideal";⁶ hay una vigorosa "poesía de la barbarie" que deriva de la seducción y la fascinación de lo desconocido como riesgo permanente. El viajero que atraviesa las pampas desmesuradas se encuentra ante un horizonte "incierto, vaporoso, indefinido" que "lo fascina, lo confunde, lo sume" en un estado de contemplación y duda, introduciéndolo en otra clase de frontera: la que separa, tenuemente, el sueño de la realidad. La emoción poética surgida de estas llanuras donde se toca el Origen se confunde con el sentimiento religioso como desnudez de la criatura ante el misterio maravilloso y abrumador de la creación: "Un poder terrible, incontrastable, le ha hecho en un momento reconcentrarse en sí mismo, i sentir su nada en medio de aquella naturaleza irritada; sentir a Dios, por decirlo de una vez, en la aterrate magnificencia de sus obras". Facundo es la personificación antropológica que corresponde, cabalmente, a este grandioso ámbito natural. Es el ser original, porque representa estéticamente la singularidad, la peculiaridad de la llanura sureña y porque es la encarnación de lo originario, el *Urmensch*, el hombre primigenio, el hombre arcaico que no se inclina ante las leyes sociales sino que crea él mismo su propia ley que es la ley de sus pasiones desencadenadas como fenómenos naturales:

⁶ He utilizado la edición de Alberto Palcos en *Obras Completas*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1961. Todas las citas son de esta edición. Esta cita y la que sigue inmediatamente son de la página 43.

Es el hombre de la naturaleza que no ha aprendido aún a contener o a disfrazar sus pasiones; que las muestra en toda su energía, entregándose a toda su impetuosidad. Éste es el carácter original del género humano (89).

Facundo es tipo de la barbarie primitiva; no conoció sujeción de ningún género: su cólera era la de las fieras (p. 89).

Sarmiento, por supuesto, obedece aquí a un mito romántico, apoyado en la idea rousseauniana de un individuo que precede al contrato social, ignorando, como lo prueba la moderna antropología, que se nace en sociedad, y que difícilmente puedan hallarse comunidades más estrictamente controladas y reglamentadas que las arcaicas o primitivas. Pero su figura facúndica vale como arquetipo y estilización de un fantasma colectivo, mucho más allá de las teorías científicas, las comprobaciones empíricas, y del sujeto real histórico —el caudillo de la alta sociedad riojana capaz de leer a Plutarco. El Facundo Quiroga sarmientino, que lleva poncho y no *frac*, que desdeña mansiones para quedarse en su tienda de campaña, que ostenta melena y barbas frondosas (rasgo que se repetirá en el Martín Fierro de Hernández y de Borges y en el Juan Moreira de Gutiérrez), es el “grandioso espejo” de “la manera de ser de un pueblo”, es el Espíritu de la Pampa que constituye la naturaleza misma de lo argentino “pues si solevantáis las solapas del *frac* con que el argentino se disfraza, hallaréis siempre el gaucha más o menos civilizado, pero siempre el gaucha” (p. 177).

Pero lo más interesante de todo es, tal vez, que en este hombre arcaico cuyo mundo precede a la cultura, ve Sarmiento un verdadero “prócer malogrado” que se redime, hacia el final de su vida, por el apoyo que presta a la posibilidad de un orden, a la idea de la constitución nacional que unificará al país. Entonces baja a Buenos Aires, y se opone, en este sentido, a Rosas, presentado como un ser de maquiavélica inteligencia, que explota su imagen gauchesca como una pose para conseguir la adhesión ciega del pueblo. Facundo pagará con la muerte su postura constitucionalista y se convertirá en una suerte de “chivo expiatorio” sobre cuyas cenizas se ha constituido por fin la unidad nacional. Así reza la meditación elaborada cuarenta años más tarde, luego de una visita a la tumba del caudillo riojano, en el Día de los Muertos.

Otros textos fundadores, como *Amalia*, de José Mármol, y *El Matadero*, de Echeverría, también vuelven sobre el tema de la frontera. En *Amalia* existe un ámbito central, que es el urbano, donde se focaliza la tensión dramática, y dos ámbitos periféricos: uno interior, la naturaleza domesticada y cultivada, afín a la casa humana, y

otro exterior, la naturaleza salvaje, la *intemperie*, el paisaje pampeano, territorio del gaucha. Entre estas zonas se establece una frontera que no debe ser sobrepasada. El gaucha es tolerado mientras se quede en su lugar, en el abierto despojo de la Pampa, definida por la inmensidad inabarcable y la ausencia de todo lujo, que la distingue, decididamente, de los ubérrimos escenaríos tropicales. El hombre de la llanura es un poder amenazante identificado con lo incontenible y caótico de la naturaleza: “Está rodeando siempre, como una tempestad, las orillas de las ciudades”.⁷ Y la tempestad se desencadena, por fin, cuando los hombres de la Mazorca entran a sangre y fuego en el salón de Amalia, quebrando los límites, desnudando la verdad estética de la violencia y logrando, acaso, la mejor escena del libro.

El relato de Esteban Echeverría se desarrolla en una periferia brutal: las afueras en el sur de la ciudad, donde se halla el Matadero de la Convalescencia. En esa zona de límites impermanentes, la confusión, la mezcla, y el orden de lo escatológico, que invierte y parodia las categorías del mundo urbano, de la civilidad. Allí se aventura el joven unitario, presunto apóstol de la civilización, pero que morirá copiando con su furia la figura del toro salvaje. El candente drama del país, las fuerzas en pugna, los “hermanos enemigos” parecen encontrar en este borde exacerbado su expresión visceral.

Este “Sur” marcará una frontera de intensa vitalidad y fascinación en el imaginario colectivo, que recorre, una y otra vez en las ficciones. El cuento homónimo de Borges destaca el tránsito al Sur como un pasaje casi iniciático a la dimensión profunda y arcaica de la memoria común: “Nadie ignora que el Sur empieza del otro lado de Rivadavia. Dahlmann solía repetir que ello no es una convención y que quien atraviesa esa calle entra en un mundo más antiguo y más firme”.⁸ El viejo gaucha que de algún modo decide el duelo de Dahlmann es el símbolo humano, la personificación de ese Sur inmemorial, donde Dahlmann y la comunidad ven su propio rostro olvidado: “Era oscuro, chico y reseco, y estaba como fuera del tiempo, en una eternidad. Dahlmann registró con satisfacción la vincha, el poncho de bayeta, el largo chiripá y la bota de potro y se dijo, recordando inútiles discusiones con gente de los partidos del Norte o con entrerrianos, que gauchos de esos ya no quedan más que en el

⁷ Utilizo la edición de Alfredo Veiravé, Buenos Aires, Kapelusz, 1960, p. 495. En adelante, se cita de acuerdo con esta edición.

⁸ “El Sur”, en *Ficciones, Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 526.

Sur'' (p. 528). También reaparece el Sur en *Sobre héroes y tumbas*, de Ernesto Sábato, como el sur urbano de Buenos Aires (el mismo sur de *El Matadero*),⁹ focalizado en la vieja casa de Barracas donde se deposita la memoria histórica argentina, desde las guerras de la Independencia a las guerras civiles, desde las pampas bonaerenses a otra frontera, la del montañoso Noroeste donde muere Lavalle, y como el Sur patagónico, en tanto *tabula rasa* donde la historia parece iniciarse recién, promisorio frontera en movimiento que ofrece olvido, purificación y posibilidad de crecimiento.

Si volvemos al siglo XIX, otras obras nos parecen insoslayables para definir el mundo semántico instalado alrededor de la frontera. Por un lado, tenemos *Una excursión a los indios ranqueles*,¹⁰ de Lucio V. Mansilla, libro transgresor en muchos sentidos, porque presenta un múltiple cruce de umbrales y transposición de límites. El límite físico de la frontera con el Imperio ranquel, que pone a su autor en inédito contacto con el corazón de la Tierra Adentro y de las culturas que habitan el supuesto Desierto, y el límite del prejuicio, tránsito que permite a Mansilla salir de los estereotipos ideológicos de su tiempo, reconocer en el "otro" demoníaco, en el salvaje, a un prójimo, y un sujeto cultural, y en el tráfuga criollo, en el gaucho perseguido, en el desertor que se refugia en las tolderías, a un representante genuino de ciertas virtudes nacionales. En este sentido Mansilla es, como bien se ha dicho, un precursor del *Martín Fierro*. Su libro heterodoxo da respuestas, a menudo irónicas y mordaces, al fanatismo sarmientino por la inmigración en detrimento del paisano, del elemento nativo al que se desprecia; se escribe una nueva topología de la "barbarie" que modifica la valoración de la campaña respecto de la ciudad, y avienta lugares comunes de la retórica que se han utilizado —dice Mansilla— con palmario desconocimiento, para describir la variedad de las pampas. Se postulan otras dicotomías que oponen el orden de la naturaleza, concebida como *realidad, libertad y placer*, a la *utopía* (la mentira, que termina en el derramamiento de sangre), la *opresión* y la *represión* (las leyes, en suma, de las convenciones sociales vinculadas al *statu quo* civilizado). El cruce de la frontera, más que llevar a un margen, a una exterioridad desoladora, ha conducido al *más acá*: lo interior, lo primero y primitivo, lo elemental (el cuerpo y el

⁹ Cf. Blas Matamoro, "En la tumba de los héroes", Homenaje a Ernesto Sábato, *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol. CXXXI, núm. 391-393 (1983), pp. 485-497.

¹⁰ Utilizo la edición de Guillermo Ara, Buenos Aires, Kapelusz, 1966.

juego), lo *propio*, que es la Tierra Adentro con sus criaturas (el verdadero núcleo del país, no la centrífuga ciudad porteña); el sujeto del viaje, y el país mismo, reconocerán, en este periplo, su propia cara escondida y desconocida.

De estas imágenes mansillanas, la comunidad rescatará al gaucho y descartará al indio. El *Martín Fierro* primero, y el *Juan Moreira* después, consolidarán modelos identificatorios de rotundo atractivo, frente al peligro de otra frontera que no es ya la frontera interior entre lo urbano y lo salvaje. La deseada inmigración llega por fin, abrumadoramente; no sólo, y no ya, puebla el campo, sino que se concentra en las grandes ciudades donde las duras condiciones de vida promueven la agitación política. La clase dirigente reacciona por lo general con rechazo y temor frente a esta avalancha extranjera que proviene de los niveles más humildes de la sociedad y que está cambiando aceleradamente la cultura argentina, desde las costumbres hasta el idioma (de esto se quejan muchos hombres de la Generación del 80). Tal rechazo produce novelas como *En la sangre*, de Cambaceres, donde el hijo de modestísimos inmigrantes italianos que han hecho cierta fortuna aparece como un trepador voraz y mezquino, que contamina con su "mala sangre" las altas esferas de la sociedad tradicional argentina. Por otro lado, se produce en las últimas décadas del XIX y la primera del siglo XX un florecimiento de la ficción criollista popular y folletinesca que recrea las imágenes de Moreira —llevado a la celebridad por Gutiérrez y por el circo criollo— y de otros héroes afines. Fierro, Moreira, Santos Vega, se codean en esta literatura de cordel que cumple, como observa Adolfo Prieto, una importante función aglutinadora y representativa, tanto para el campesinado autóctono que se afina en la ciudad, desarraigándose, como para los mismos hijos de inmigrantes en busca de símbolos de argentinidad que los integrasen mejor en la vida nacional.¹¹

Por fin, Leopoldo Lugones, a través de la serie de conferencias reunidas en el libro *El Payador*,¹² lleva a cabo la decidida glorificación del gaucho por parte de las élites cultas. El antiguo marginal hernandiano, el "bárbaro" de la montonera, cuya sangre era lo único que tenía de humano, como llegó a decir Sarmiento en su célebre carta a Bartolomé Mitre, se ha convertido en un héroe civiliza-

¹¹ Tal es la tesis de Adolfo Prieto en *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.

¹² Utilizo la edición de Huemul, Buenos Aires, 1972. En adelante, se cita de acuerdo con esta edición.

dor, el único elemento que podía contener con eficacia a la barbarie indígena —dice Lugones— a la que describe como un estado de inhumanidad repugnante y bestial (“sus satisfacciones asemejábanse a la hartura taimada de la fiera. Todo en ellos era horrible, física y moralmente hablando”, p. 52). Para Lugones, en el gaucho prepondera la “sangre hidalga” española; él posee todos los “matices psicológicos” que le faltan al “salvaje”, aunque de su antepasado indígena derive cierta tendencia al ocio y al pesimismo; a él debemos, en suma, nuestras “virtudes nacionales”, y también el elemento que nos independizó de España. *Martín Fierro* es alabado como el gran poema épico argentino que sabe expresar genuinamente tanto la lengua como la idiosincrasia y las vicisitudes del hijo de la tierra, donde se articula “la vida heroica de la raza: su lucha por la libertad, contra las adversidades y la injusticia” (p. 167).

Es largo el camino recorrido por la imagen gauchesca: desde la criatura de la Naturaleza que se dibuja en *Facundo*, desmesurada y sin otra ley que la de la propia pasión, hasta la del héroe lugoniano, paladín de la civilización y la libertad. Pero esta imagen, asociada siempre al espacio a recorrer, al espacio por conquistar donde se halla a la vez lo nuevo y lo originario, perdura en la comunidad y en sus ficciones y nos identifica.

3. Las fronteras argentinas en su relación con Latinoamérica y con Europa. Centros y márgenes internos

LA elección del gaucho como paradigma nacional no nos sirvió para sentirnos más unidos al resto de Latinoamérica. Más allá de cierta retórica bolivariana y de nominales lazos de fraternidad y amistad (lo que no pudo impedir muchos incidentes por cuestiones de límites), nuestro país se sintió, por mucho tiempo, distante y distinto de los demás países iberoamericanos. No sólo Buenos Aires se creyó la “París” o la “Atenas” del Plata, no sólo nuestras clases dirigentes —como las de otros países de Hispanoamérica al fin de cuentas— se educaron a la europea. En la Argentina, la enorme incidencia de la inmigración foránea y la aniquilación de los aborígenes que en la vasta frontera sur presentaron batalla hasta el fin, determinó que el componente indígena fuera relativamente escaso, y, más que escaso, negado o desconocido: “Ni que quieras llevarle la contra al país. No tenemos indios. Somos un país blanco, progresista. Y ahí te la pasas juntando esas porquerías. Es una vergüenza. Mira, mira todo

eso”, así le dice a su marido, profesor de historia y etnógrafo aficionado, Maruja, hija de “una de esas familias criollas de Buenos Aires que se creen distinguidas” y que “se había educado leyendo revistas norteamericanas”. El personaje —claro reflejo de cierta clase media argentina— pertenece a un irónico cuento de Enrique Anderson Imbert.¹³

No obstante, y más allá de esta superficial autocomplacencia, los intelectuales argentinos experimentan con respecto a Europa una perpetua minusvalía, una insatisfacción mordiente. *Sur* nace como el intento de reforzar los vínculos entre ambos mundos, y al mismo tiempo de consolidar —o de encontrar— la peculiaridad latinoamericana y argentina.¹⁴ La mayoría de los intelectuales conspicuos de esta revista —que fue también un movimiento cultural— profesan, más que la afirmación, la vigilancia y la sospecha. Son conscientes de la distancia entre la realidad y el deseo, el ideal inteligible y el mundo oscuro que se resiste a sus pautas de comprensión. Retornan con fuerza las imágenes del vacío. Una fundación que no existió en realidad, una tierra soñada como fabulosa Trapalanda o áurea Ciudad de los Césares que no pudo ofrecer esas riquezas al conquistador o al inmigrante, sino sólo la inmensidad desnuda que entregaría algo únicamente a cambio de trabajo. Una tierra que defraudó y por ello nunca fue realmente habitada ni querida, condenándonos al cíclico retorno de la “barbarie” caótica bajo el barniz europeo: tal es la visión sombría de un Martínez Estrada,¹⁵ que alcanza dilatada influencia sobre su generación y las posteriores. Héctor Álvarez Murena, en cierta medida su discípulo, añade a esa intemperie barrida por los vientos la calificación de *des-tierr*. América es el *Finis terrae* y la tierra de nadie, sin nombres y sin límites, donde el Dios vivo, aterrador y fascinante, no ha sido conjurado aún. La fractura de la Historia que determina una segunda expulsión del Paraíso: esto es, la expulsión de Europa, aparece antes que como caída, como separación, desplazamiento, desviación del Centro; el Mal no es ya sustancia, sino *distancia*. El europeo conquistador se ha separado de una cultura que no le sirve en América, para América, pese a que se obstine en remedar sus formas vacías, y tampoco ha sido capaz de entablar un diálogo fecundo con las culturas aborígenes y

¹³ *El grumorio*, Buenos Aires, Losada, 1961, p. 185.

¹⁴ Cf. el libro de Oscar Hermes Villordo, *El grupo Sur. Una biografía colectiva*, Buenos Aires, Planeta, 1994.

¹⁵ Cf. Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa*, Buenos Aires, Losada, 1957.

hacerse propicios sus númenes. Ha matado al hermano como Caín, sin escucharlo ni entenderlo, y pagará este pecado con un errar insaciable que nunca desemboca en la verdadera constitución de una morada.¹⁶ Pero de estas culturas aborígenes se ocupará sagazmente un filósofo argentino que no perteneció a *Sur*: Rodolfo Kusch,¹⁷ contemporáneo de Murena, que encuentra la posibilidad de pensar nuestra realidad desde el pensamiento indígena sólo en apariencia olvidado. Hay dos conceptos fundamentales a tener en cuenta: el de *mestizaje* —interpenetración de culturas que no se limita de ninguna manera a la mezcla racial, y puede existir incluso sin ella—, y el de *fagocitación*, que implica el trabajo constante de ese pensamiento precolombino residual sobre los esquematismos europeos que actúan sólo en la superficie. Por este trabajo persistente y secreto, no sólo la Argentina presuntamente blanca se diferencia de Europa, sino que se une por fuertes corrientes subterráneas a los demás países latinoamericanos a través del sustrato indígena operante. Ya antes que Rodolfo Kusch, el santiagueño Bernardo Canal Feijóo, ajeno asimismo a *Sur* y a la visión metropolitana del país, había señalado las bases mestizas de nuestra estructura poblacional y cultural; la influencia del radio de las “tonadas” indígenas en la etapa fundacional de las ciudades, la falsedad de identificar a las campañas con el desierto y la barbarie (en las campañas, dice, se hallaba el grueso de la población nacional, y la fuente de recursos básicos para las urbes).¹⁸ El ensayista santiagueño destaca, como una suerte de excepción aberrante, ese “extraordinario estado de espíritu argentino” que “sólo admite como forma válida de cultura la que ‘llega’ o viene y no concibe la que ‘nace’, la que puede nacer, la cultura en tiempo natural, con naturaleza histórico-geográfica argentina”.¹⁹ Señala por ello que el indio “no puede dejar de estar en el fondo del ser americano y argentino” (p. 79). Crítica

¹⁶ Cf. para la primera etapa de Murena, su famoso libro *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sur, 1954. Su posición evolucionará luego, al tomar en cuenta el problema de las culturas indígenas dominadas; cf. *El nombre secreto*, Caracas, Monte Ávila, 1969.

¹⁷ Cf. de Rodolfo G. Kusch, *La seducción de la barbarie*, Buenos Aires, Raigal, 1953; *América profunda*, Buenos Aires, Hachette, 1962; *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, Hachette, 1970.

¹⁸ Cf. *Teoría de la ciudad argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1952.

¹⁹ Del mismo autor, *Proposiciones en torno al problema de una cultura nacional argentina*, Buenos Aires, Institución Cultural Española, 1944; la presente cita corresponde a las páginas 58 y 59. Todas las siguientes son de esta edición.

la concepción del gaucho como “imagen nativa concebida desde el lado español de la mitología antropológica” vernácula, y concluye —contra la exclusión del mestizo respecto de esta “mítica y a veces épica categoría”— que “sus rasgos aparentes parecen trasuntar al menos tanto la imagen interior del indio levantado e inmerso en la naturaleza como la del conquistador detenido y recobrado ante ella” (p. 80). En suma, insiste Canal Feijóo, el destino de esta cultura hispanoamericana de múltiple raíz, a la cual pertenecemos, no puede ser otro que el de una “progresiva americanización”.

La frontera interior, y el elemento indígena subsumido en el criollo se hicieron claramente visibles produciendo reacciones de muy variado tenor entre los intelectuales, durante la gran migración interna y la agitación social de los años peronistas. El “cabecita negra” es visto a menudo como el sucesor de la montonera federal, “bárbaro” invasor que se cierne otra vez, como una tempestad, a las orillas de las ciudades (baste leer ciertos textos de Martínez Estrada, Julio Cortázar, Bustos Domecq, entre otros). Pero los años sesenta, que marcan una progresiva latinoamericanización de la conciencia argentina y un hacerse cargo del interior, de la periferia, por parte del centro metropolitano, van a recuperar esta imagen con interés, simpatía, y también con inteligencia. Las obras de Moyano, Tizón, Juan José Hernández, el mismo Ernesto Sábato, Germán Rozenmacher, Haroldo Conti, Di Benedetto, nos recuerdan al aborigen sepultado en las raíces y nos remiten al común destino sudamericano que Borges, más allá de sus opiniones políticas —lo menos perdurable de un hombre como bien dijo él mismo— supo ver con extraordinaria lucidez estética.

4. Nuestra peculiar “posmodernidad” latinoamericana y argentina

No es casual que estos años sesenta coincidan con los comienzos de la irradiación de lo que podemos llamar hoy pensamiento posmoderno. El posmodernismo supone reintroducir “dimensiones simbólicas ambivalentes, mezcla de códigos y reapropiación de tradiciones locales y regionales”, señala el filósofo Andréas Huyssen.²⁰ Comienza la era —para algunos como el francés Finkielkraut, el alemán Habermas o el vernáculo Sebrelí, nefasta— de un anti-etnocentrismo que desemboca en la relatividad de los valores y de las

²⁰ Cf. “Guía del posmodernismo” en *El debate modernidad/posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1991, p. 276.

culturas, en la quiebra de un ideal universal de civilización impuesto por la modernidad europea.

Se crea así un clima propicio para la emergencia hacia lo visible de *los otros* (los condenados de la tierra, los negados, los marginales, los periféricos, los diferentes) y de *lo Otro* (el oscuro mundo fluyente del deseo, la locura, la muerte, más allá de la estética de la representación y el formalismo).

En la Argentina de los años sesenta en adelante, señala Victoria Cohen Imach,²¹ se produce un rescate de lo tradicional, paralelo a una revitalización de la cultura *folk* en los Estados Unidos. Comienza también un interés del mercado interno por los autores nacionales (que las grandes casas no solían publicar antes de 1955), y en particular de los que provienen de las provincias o hablan sobre ellas. El centro capitalino está en proceso de revisión de su antiguo papel; la ex-centricidad, los márgenes, se convierten en elemento valorizado. Crece la conciencia de que toda labor cultural humana se hace en la *frontera*. Cohen Imach recuerda las palabras de Bajtín: "El hombre no dispone de un territorio soberano interno sino que está, todo él y siempre, sobre la frontera; mirando al fondo de sí mismo el hombre encuentra los ojos del otro o ve con los ojos del otro" (p. 122). Así, narradores como Conti y Rozenmacher se trasvasan hacia el Interior e invierten la mirada respecto de la propia cultura, cruzando esa frontera que "durante un largo trecho de la literatura argentina ha vedado a los escritores admitir como propios a los indígenas y el desierto, las selvas y el sur" (p. 305). El Interior ya no es un mero tema, sino "un lugar simbólico donde ambos depositan la posibilidad de consecución de la identidad nacional o continental y aún más, de la personal" (p. 306). Se exaltan la heterogeneidad y el nomadismo, la capacidad de trascender límites, de viajar por el tiempo y el espacio reconociendo y pronunciando la voz de los otros.

Hoy, en los años noventa, se han agudizado y definido, en nuestro país y en el mundo, muchos rasgos que en los sesenta eran incipientes, y se han borrado otros. Nos encontramos en un contexto donde han caído o se han debilitado las utopías de la sociedad igualitaria, que no tuvieron éxito cuando se intentó encarnarlas. El neoliberalismo se impone como sistema económico dominante

²¹ Victoria Cohen Imach, *De utopías y desencantos. Campo intelectual y periferia en la Argentina de los sesenta*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1994. En adelante, se cita de acuerdo con esta edición.

conformando el tan mentado fenómeno de la "globalización" de la economía mundial. Se crean fuertes relaciones de interdependencia entre los países más distantes unos de otros; el poder de los capitales transnacionales hace tambalear la consistencia y los alcances del concepto de nación; todo se vuelve visible —pero no necesariamente inteligible— a través de la compleja cadena de imágenes que nos conecta, a cualquier hora del día y de la noche, con todos los puntos del planeta y aun con el espacio exterior; se fracturan los grandes relatos emancipatorios y la idea de una realidad "autorizada"; todo es ángulo, escorzo, confluencia de miradas y perspectivas múltiples en un punto azaroso. Por otro lado, esta sociedad planetaria unificada por la tecnología y la macroeconomía, intercomunicada y aproximada, es también la sociedad de la fragmentación étnica y cultural, la de las pluralidades y parcialidades. Ahora, se dice en el libro *Las culturas de fin de siglo en América Latina*.

las fronteras de las naciones metropolitanas se cruzan y caen las viejas metáforas de los "espacios alternativos" (geográficos o personales), fuera de la sociedad o del capitalismo. Caen los sesenta... No hay huida porque el flujo global no tiene afuera, sólo tiene intersticios ocupados por mujeres, gays, indígenas, marginales. Cómo pensar sin naciones. Hoy, las fronteras proliferan al infinito y los desplazamientos no sólo ocurren en el espacio "real" sino también en el espacio cibernético y también en el psicológico, interno. Y emerge un vocabulario diferente, una máquina de leer diferente: flujo, velocidad, intersecciones, posicionalidades, cruces, márgenes, exceso y caos... esta proliferación de espacios que produce la borradura de "la nación" y de los estados naciones se acompaña de una redistribución de los espacios políticos y culturales en el interior de las naciones.²²

En Latinoamérica la situación reviste una complejidad especial. Se trata de un mundo que siempre fue frontera, entre Europa y lo precolombino, entre Europa y lo desconocido, entre lo viejo y lo nuevo, un mundo que osciló y oscila entre límites dudosos, tembladeral que participa tanto de lo premoderno como de lo posmoderno. ¿Cabría hablar, en rigor, de sociedades poscapitalistas y postindustriales en un Tercer Mundo cuyas megalópolis participan de algunas características de la posmodernidad de los países

²² Cf. Josefina Ludmer, ed., *Las culturas de fin de siglo en América Latina*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora, 1994, p. 10. En adelante, se cita de acuerdo con esta edición.

desarrollados, mientras que muchas zonas —habitadas, en número no despreciable por comunidades indígenas— dependen de economías regionales de subsistencia, sumidas en el atraso?²³ García Canclini halla el concepto, a mi juicio feliz, de “culturas híbridas” para englobar esta coexistencia indefinida y fluyente de lo premoderno, lo moderno y lo posmoderno, de lo tradicional y lo nuevo, de lo culto, lo popular y lo masivo, de la democracia representativa con relaciones arcaicas de poder, todo lo que constituye, en fin, la heterogeneidad *multitemporal* y *multicultural* de nuestras naciones.²⁴ Las teorías poscoloniales que menciona Wálter Mignolo²⁵ no abandonan, por otra parte, la búsqueda de una postura latinoamericana resistente a “la occidentalización y la globalización, producción creativa de estilos de pensar que marquen constantemente la diferencia en el proceso” (p. 32). Pensar nuestra originalidad con respecto a Occidente implica, por cierto, ante todo; mirarnos entre nosotros, derrumbar viejos muros impuestos por la historia oficial, superar barreras idiomáticas, terminar con la incomunicación entre Hispanoamérica, Brasil y las islas del Caribe, cuestionar las divisiones dicotómicas entre Oriente y Occidente, Primer y Tercer Mundo, centro y periferia, salvajes y civilizados.

¿Y qué ocurre en particular con “el caso argentino”, nuestro caso? Hace mucho tiempo que los antropólogos nos vienen hablando de la pluralidad cultural y étnica en nuestro país, hace tiempo también que estudiosos de la literatura más o menos desoídos por la metrópoli están *pensando por regiones* para entender nuestra escritura y nuestro imaginario —baste citar dos nombres tan importantes como el de la salteña Zulma Palermo y el santafesino José Luis Vítтори. Y en este momento, como consecuencia por un lado de la globalización económica, nos llega el Mercosur, que puede ser por cierto muchísimo más que un paraíso economicista o una solución para los exportadores. Es el mejor momento para reconocer que las fronteras culturales no empiezan ni acaban con las de la nación; que resonancias afines, desde la región geográfica y antropológica, unen a Corrientes y Misiones con Paraguay y con Brasil, y al Nor-

²³ Cf. Julián Pérez, “Posmodernidad y sociedad latinoamericana”, *Alba de América*, vol. 12, núms. 22 y 23 (1993), pp. 141-153.

²⁴ Cf. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992.

²⁵ Wálter Mignolo, “Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales”, *Revista Iberoamericana, Literatura Colonial I. Identidades y conquista de América*, núms. 170-171 (1995).

oeste con Perú y con Bolivia, y al Sur patagónico con Chile, y que la denominación “Río de la Plata” engloba hace tiempo, para los estudios literarios, a la Argentina y a la antigua “Banda Oriental” que hoy es el Uruguay —excelente testimonio es la revista del mismo nombre dirigida por el profesor Paul Verdevoe.

Por un lado, se trata de reconocer una realidad ya conformada; por el otro, de aprender sobre esa realidad. Y tal vez en este sentido, los centros como Buenos Aires, los que desconocen la pluralidad de las fronteras porque se constituyen en Ombligo del Mundo, acusen el mayor desvalimiento frente a este desafío. El peor mal, estimo, es seguir pensando el mapa de nuestro país, y el mapa de Latinoamérica, desde la categoría de centro(s) y periferia(s). Esta categoría es la que nos ha llevado a seleccionar como paradigma antropológico argentino sólo al gaucho pampeano, ignorando la peculiaridad de otras áreas humanas y geográficas. Esto explica que, pese a encontrarse ya en uno de nuestros poemas fundadores —*La Argentina*, de Martín del Barco Centenera— en nuestras imágenes representativas no haya predominado el mito fluvial sino la llanura, como recuerda en su magnífico libro sobre este poeta José Luis Vítтори.²⁶ Hoy no podemos considerar la literatura llamada “regional” como el extramuros de un centro que sigue estando a las orillas del Plata y desde allí imparte un discurso teórico con pretensiones hegemónicas de validez intelectual. Necesitamos —bien lo ha reclamado Zulma Palermo— “redefinir el sistema literario argentino”,²⁷ y con él, todo nuestro sistema cultural y hasta nuestra misma estructura de servicios, hecha para comunicar a las provincias con Buenos Aires, más que a las provincias entre sí, o con otros sectores de este Mercosur flamante que se plantea como el gran desafío para reubicarnos otra vez, no sólo dentro de Latinoamérica, sino dentro de nuestro propio país.

Se ha dicho con justicia que en esta encrucijada finisecular los intelectuales deben aprender el nomadismo, y convertir el pensamiento en flujo, más allá de las estructuras rígidas. Añadiría, personalmente, que los intelectuales argentinos debemos dejar de mirar la frontera en tanto periferia respecto de un Centro que parece revestir, todavía, cierto carácter sagrado como los centros míticos de

²⁶ *Del Barco Centenera y “La Argentina”. Orígenes del realismo mágico en América*, Santa Fe, Colmegna, 1991.

²⁷ Zulma Palermo, “Sistema literario argentino. Teorías y modelos”, en *Escritos al margen. Notas para una crítica literaria hispanoamericana*, Buenos Aires, Marymar, 1987.

las sociedades arcaicas. Antes bien, el presunto centro necesita reconocer en sí mismo sus propias áreas fronterizas y su pluralidad de sujetos culturales. Hoy día, desde la perspectiva del diálogo de las culturas y de la aceptación de la mezcla, lo híbrido, lo mestizo, como rasgo ineludible de nuestra peculiaridad, son las fronteras las que pasan a ser los centros. De estos resquicios intersticiales, de estos viejos márgenes antes depreciados, esperamos, ahora más que nunca, el advenimiento de lo nuevo, la interacción dinámica de la vida.

LAS MULTITUDES ARGENTINAS: LOS LÍMITES DEL ANÁLISIS POSITIVISTA EN LA OBRA DE JOSÉ MARÍA RAMOS MEJÍA

Por Luciano DE PRIVITELLIO

PEHESA, UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

La campaña de los ejércitos libertadores es uno de los episodios más bellos de la gran guerra: es un drama de la escuela impresionista, un cuadro con colores excesivos de Fortuny y de las extravagancias vesánicas de los aguafuertes de Goya.

Las multitudes argentinas (1899)

CUANDO EL SIGLO XIX llega a su fin, José María Ramos Mejía publica en forma independiente la extensa introducción de lo que a la larga sería *Rosas y su tiempo*, su máxima obra historiográfica. El trabajo, al que titula *Las multitudes argentinas*,¹ ha sido leído siguiendo una clave previsible: la sociedad de masas y su correlato político, la democracia, impulsa a los intelectuales a dirigir su atención hacia los actores colectivos de la sociedad y, en el conjunto de miradas posibles, Ramos Mejía encuentra en un positivismo largamente cultivado la herramienta capaz de hacer inteligible este fenómeno.² Sin embargo, en cuanto se accede a sus páginas, *Las multitudes* se presenta como un texto extraño y profundamente contradictorio: bajo el manto casi ritual de los tópicos y las certidumbres positivistas se oculta una serie de interrogantes fundamentales sobre el destino de la Argentina finisecular que no parece encontrar respuestas en el rígido marco de la ciencia positiva.

¹ Se utiliza la edición de 1956 de la Editorial Tor. Cada una de las citas es seguida por el número de página correspondiente a esta edición.

² Entre los textos sobre Ramos Mejía que leen su obra en esta clave, Halperín Donghi (1954), Terán (1986), Clementi (1985), Ricaurte Soler (1968).

En el prefacio de la obra Ramos Mejía declara que, dado que su objetivo fundamental es —refiriéndose al gobierno de Juan Manuel de Rosas (1835-1852)— “conocer a fondo la tiranía”, resulta absolutamente necesario “estudiar las muchedumbres de donde salió” (p. 5). Recurriendo al típico argumento que mixtura organicismo y evolucionismo, adelanta que su método consistirá en analizar a estas multitudes “de cuerpo entero... desde que se delinear en la colonia y el virreinato hasta nuestros días, que cobran un nuevo aspecto”; el punto de llegada de esta evolución “es la razón de los capítulos finales, complemento necesario para conseguir la impresión del conjunto” (p. 5). Sin embargo, los dos capítulos finales, dedicados al estudio de su realidad contemporánea, contradicen esta declaración de intenciones: lejos de ser el simple complemento de una línea argumentativa que encuentra en la tiranía rosista (o tal vez antes) sus instrumentos de comprensión analíticos y sus principios de desarrollo histórico, es en ellos donde se elaboran las claves que estructuran los interrogantes, los valores y las respuestas que van tramando su lectura del pasado.³ Esta operación, nunca asumida como tal, instala en el texto (en la narración del presente y del pasado) una serie de tensiones y ambigüedades derivadas de las inquietudes de Ramos Mejía ante la situación que lo rodea. Nos coloca, además, ante una evidencia que provoca perplejidad: si el presente organiza la mirada sobre la historia argentina, es precisamente en este presente donde la multitud, objeto fundamental del estudio, está ausente. Invertiendo la tesis (y las preocupaciones) de Le Bon —su referente europeo— para Ramos Mejía “la era de las multitudes”, cierta en el pasado argentino, no parece ser la característica de los años que le toca vivir.⁴ Mientras que la perspectiva organicista y evolucionista asumida a viva voz, junto a la mención explícita de la influencia de Le Bon, parecerían corroborar la hipótesis de que los interrogantes de Ramos Mejía tienen

³ Esta afirmación no debe entenderse como una constatación del hecho tantas veces repetido de que toda obra de historia es un trabajo sobre el presente, sino como la constatación de una operación interna al texto que estructura toda su argumentación.

⁴ En el prólogo de su obra, *Le Bon* (1911) afirma que “Las muchedumbres organizadas han representado siempre un papel importante en la vida de los pueblos; pero este papel nunca ha sido tan importante como lo es en la actualidad”. Ramos Mejía, por su parte, asegura que “Propiamente hablando, no hay ahora en nuestro escenario político espontánea formación de multitudes... A ese respecto hemos retrocedido a la época del grupo nuevamente” (p. 201).

su origen en la presencia hacia fines del siglo de una multitud ya madura (cuya infancia y juventud se iría a descubrir en el pasado), sorpresivamente el texto defrauda esta expectativa. Sus preguntas surgen, entonces, de la inconformidad por una ausencia y no de la preocupación (o el temor) por una presencia.

En un extenso comentario bibliográfico aparecido en el mismo año de edición del texto, José Ingenieros (1899) resalta su falta de rigor científico: la crítica tal vez pueda ser válida, pero lo que el entonces joven y entusiasta adherente al positivismo no podía advertir es que justamente lo que él ve como falla es lo que hace de la obra un trabajo interesante para una lectura menos inmediata y contemporánea que la suya. Las ambigüedades, las incongruencias, los quiebres y los desplazamientos pueden responder en parte a una escritura apresurada; pero su importancia radica en el modo en que desnudan las inquietudes de un intelectual que encuentra en reiteradas ocasiones un límite a la posibilidad de dar cuenta de sus preocupaciones a partir del uso exclusivo de los rígidos moldes de la ciencia positiva. *Las multitudes* permite observar entonces a un Ramos Mejía menos definitivamente positivista, no tanto porque asuma conscientemente una postura crítica frente a sus viejas convicciones (por el contrario, como advierte Ingenieros, su reiterada profesión de fe contrasta con el uso poco riguroso de los principios), sino porque se ve obligado a recurrir a otras ideas y conceptos para poder dar cuenta de la situación que lo circunda y del rol que atribuye a los intelectuales en ella.

Las multitudes y los ‘hombres carbono’

MIENTRAS transcurre ese año clave que para la historia argentina es 1880,⁵ Ramos Mejía redacta la obra que poco después publica bajo el título de *La neurosis de los hombres célebres* (1883), su primer aporte significativo a la reflexión sobre el pasado de la Argentina. Este particular recorrido por la historia se apoya en dos supuestos:

⁵ En 1880 se elimina por medio de las armas el último obstáculo para la consolidación del Estado nacional, obstáculo representado por la provincia de Buenos Aires. El general vencedor, Julio A. Roca, asume como presidente inaugurando un nuevo régimen político. La importancia de este hito en la historia argentina puede advertirse, por ejemplo, en la denominación de un conjunto de intelectuales (signados por el poder roquista) como la “Generación del 80”, de la cual Ramos Mejía forma parte. Una excelente mirada sobre este clima de ideas en Halperín Donghi (1987).

en primer lugar, la noción de que los individuos son los actores privilegiados de la escena histórica y que, por lo tanto, la magnitud de la importancia de un personaje se encuentra en relación directa con sus aptitudes personales (incluyendo en ellas su grado de locura); en segunda instancia la idea de que la ciencia positiva, y en particular su variante médico-biológica, representa una herramienta adecuada y suficiente para poder explicar la suma de comportamientos individuales que constituyen la dinámica histórica. En este marco, el tejido de la trama del pasado argentino es reducido a las acciones de un conjunto de personalidades patológicas.

En el capítulo dedicado al pueblo de Buenos Aires durante el gobierno de Rosas hace su aparición la sociedad construida como la yuxtaposición de sus componentes singulares: la patología "social" es resultado de la suma de las patologías individuales. Para hacer comprensible este pasaje de lo singular a lo plural, Ramos Mejía apela a la categoría médica del "contagio" transformada en teoría e hipótesis histórica. Un fenómeno social definido en términos de contagio permite ofrecer una imagen colectiva con un alto grado de homogeneidad, pero tiene a su vez como premisa no trascender la noción individualista de la historia. La patología (neurosis o locura) implica, en cada una de las personas que se suma para dar lugar a la sociedad, la pérdida de las propiedades racionales del hombre tal como las ha cristalizado la concepción iluminista; la ausencia de la razón no atenta contra el dogma, sino que es signo de una desviación anormal del ser físico y psíquico natural del ser humano.

Nada hay más alejado de lo metafórico que estas categorías de "neurosis" y "contagio". El uso de la medicina le permite a Ramos Mejía ofrecer una explicación de la realidad histórica que, más allá de su simpleza y sus debilidades intrínsecas, se manifiesta como muy segura de sí misma y de su correspondencia con la realidad. Posiblemente esta seguridad se vincula con la que ofrece la percepción del escenario que lo circunda: si ya por entonces eleva su mirada hacia aquellas zonas de la sociedad que se resisten a adecuarse al sistema, estas desviaciones todavía son comprendidas con las herramientas de la ciencia positiva como anomalías o patologías sin que alcancen a cuestionar el cuadro global.⁶ En su obra de fin

⁶ La década del ochenta (por lo menos hasta la crisis económica y política de 1890), se caracteriza por un entusiasmo general por el rumbo de la sociedad, optimismo vinculado con la estabilidad política impuesta por el roquismo y con el alza económica resultado de un ciclo ascendente del modelo agroexportador.

de siglo, Ramos Mejía no sólo considera necesario seguir prestando atención a las cada vez más evidentes fisuras del proceso que veinte años antes despertaba un entusiasmo menos propenso a las críticas, sino que los instrumentos un tanto toscos de su positivismo médico ya no le resultan suficientes a la hora de comprenderlas y diseñar alternativas.

Un primer signo de este viraje es la dificultad de ofrecer un cuadro coherente sosteniendo como único punto de partida la interacción entre individuos: los actores de la historia ya no pueden ser definidos en relación a la yuxtaposición de microcosmos singulares; del mismo modo, la noción médica de lo "social" deja paso a una concepción más claramente cultural y moral. *Las multitudes* representa una particular vuelta de tuerca que acerca el pensamiento de Ramos Mejía a una visión más específicamente histórica o sociológica de la realidad, concepción que —y es éste probablemente el punto más destacado— difícilmente pueda describirse como la aplicación mecánica de los postulados del positivismo. En efecto, la obra de Le Bon influye en Ramos Mejía y, fruto de este entusiasmo, invierte por completo su anterior modo de observar la realidad:

Hemos vivido creyendo más en la acción personal de los grandes hombres, que en la de las multitudes, cuyo perfil, por cierto bien vago y difuso en nuestros libros y leyendas, apenas se dibuja en las raras obras de algunos historiadores; sin embargo, de que en ciertas épocas, como en los primeros días del período revolucionario, fué soberana y omnipotente (p. 8).

La idea que Ramos Mejía tiene de la originalidad de su descubrimiento es algo exagerada. Autores como Mitre, Sarmiento o Alberdi, a pesar de sus diferencias, coincidían en sostener que la historia argentina supone un protagonismo ineludible de las masas populares como resultado de un particular ambiente local, a su vez derivado de la vinculación marginal con la metrópoli española o de la obra movilizadora de la Revolución. La clave democrática (en el sentido tocquevilleano de la palabra) opera como la llave de visiones del pasado y del presente que hacen del descubrimiento de Ramos Mejía un hecho menos original de lo que él mismo creía. En rigor, lo que aporta su nueva categorización es que esta definición del devenir histórico motorizada por un actor colectivo se apoya en la oposición tajante entre las características de ese conjunto plural y la noción de individuo que desde el iluminismo se ha transformado en lugar común. Ramos Mejía no sólo advierte la necesidad de

pensar en términos de actores colectivos, sino que también postula cómo los atributos de este actor se oponen por completo a los del individuo racional, sin que la desviación "neurótica" o "patológica" tranquilice su visión general de la sociedad y de la historia.

Su uso de la categoría de multitud responde sólo en parte al modelo de Le Bon: si para éste la multitud es pensada como un particular estado psicológico colectivo al que puede ingresar cualquier persona, para Ramos Mejía el acceso a este estado no es patrimonio de todos los individuos, sino sólo de un conjunto específico de personas. Por esta razón su noción de multitud se va deslizando de la definición de un estado a la de un sujeto, impresión que se confirma cuando se constata la presencia de un recorte social (incluso clasista) de quienes se encuentran especialmente predispuestos a formar multitud:

En determinadas circunstancias, una reunión de hombres posee caracteres nuevos y distintos de los que individual y aisladamente tiene cada uno de ellos. Por una especie de abdicación de la personalidad consciente, que desaparece, diremos así, diluida y transformada, los sentimientos y las ideas de todos tienden a ponerse a un mismo nivel y diapason, a caminar en una misma dirección (p. 8).

En este párrafo (no casualmente seguido por una extensa cita de Le Bon) se expone la teoría de la multitud como estado; se trata de la descripción de una situación psicológica especial, estrechamente relacionada con la presencia de circunstancias particulares y, en consecuencia, transitoria. El objetivo es dar cuenta de ciertos comportamientos puntuales asociados con la presencia de un grupo de individuos que se convierte en un conjunto imposible de ser observado como la mera yuxtaposición de sus componentes. El colectivo adquiere un carácter homogéneo por medio de la imposición de un espíritu o alma común, que supone el necesario abandono de los atributos que distinguen a cada uno de los miembros en tanto sujetos individuales. Las multitudes no se estructuran con base en la razón particular, ni tampoco de acuerdo con la suma de intereses privados: sus elementos constitutivos son las intuiciones, las pasiones, los sentimientos, el ímpetu, condensados en la "idea fuerza", expresión de todos estos contenidos en una figura ideal única, sencilla y contundente, capaz de motorizar la formación de la multitud y llevarla detrás de las empresas más arriesgadas. Su carácter heroico o siniestro determina la naturaleza ética de la multitud: se trata de

la única vía mediante la cual es posible definir una moral de la multitud que es, en sí misma, absolutamente amoral. Cuando la idea-fuerza es la independencia, da lugar a las multitudes "positivas" que hacen la revolución; cuando es la tiranía, a las "negativas" que hacen a Rosas. La inexistencia de una idea-fuerza es la causa de la ausencia de multitudes en el presente de Ramos Mejía.

Según este esquema, la noción de contrato, que desde el siglo XVIII es la clave para pensar al mismo tiempo un universo de individuos atomizados y una sociedad —sin prescindir de la actitud racional de sus componentes—, desaparece para dar paso a la idea-fuerza como causa inconsciente e irracional de un amplio espectro de comportamientos sociales. La naturaleza de un colectivo así conformado responde a los caracteres que hacia fines de siglo Ramos Mejía —entre otros— atribuye al espíritu femenino: es impresionable, veleidosa, inconsciente, fogosa, amante de las sensaciones violentas; la multitud "es poco inteligente, razona mal, pero imagina mucho y deforme" (p. 12).

Pero no sólo la multitud en tanto colectivo indivisible reúne estos caracteres:

El verdadero hombre de la multitud ha sido entre nosotros el individuo humilde, de conciencia equívoca, de inteligencia vaga y poco aguda, de sistema nervioso relativamente rudimentario e inadecuado, que percibe por el sentimiento, que piensa con el corazón y a veces con el vientre: en suma, el hombre cuya mentalidad superior evoluciona lentamente, quedando reducida su vida cerebral a las facultades sensitivas (p. 13).

Es a partir de esta fórmula que Ramos Mejía se distancia del modelo avanzado por Le Bon, en tanto considera que los potenciales miembros de la multitud no alcanzan a la totalidad de los individuos. Por el contrario, al afirmar que sólo lo son aquellos que ya llevan en sí algunas de las características de la multitud formada, transgrede por completo el mecanismo de razonamiento de su mentor europeo: si éste intentaba explicar ciertos comportamientos sin quebrar definitivamente el paradigma individualista del hombre racional,⁷ Ramos Mejía postula la existencia de personas cuyas ca-

⁷ Para Le Bon, los salvajes, las mujeres y los niños quedan fuera del cuadro ideal de la evolución: por esa razón cuando se sostiene que su reflexión sobre la multitud no lo lleva a conformar una noción diferente del ser humano, la referencia alude al varón adulto y occidental. Una vez realizada esta advertencia, puede recordarse que esta afirmación de Le Bon debe mucho a los avances de la psicología en el es-

racterísticas difieren por completo de este modelo. No se trata ya de entender las conductas desviadas en términos de patologías (dejando entonces incólume al individuo en el espacio de la normalidad), sino de elaborar un cuadro en el cual la noción abstracta de "el hombre" deja paso a una distinción en términos de grupos naturalmente diversos.

Estos grupos, aunque de un modo muy vago e impreciso, son también identificables desde un punto de vista social: los humildes, dice en esta cita; más adelante dirá el pueblo, la masa popular, la clase social pobre. Puesta en estos términos, la multitud deja de ser considerada como un estado psicológico para remitir a un ser social cuyas características, entre las cuales se encuentra una particular predisposición para la vida y la acción colectiva, se destacan frente a las de otro sector. Ya no se trata de un estado transitorio sino de la descripción de una característica constante. Mientras que para Le Bon el mecanismo evolutivo normal (el que da lugar al varón adulto occidental) no es quebrado por la presencia de multitudes, los potenciales componentes de la multitud argentina, según la visión de Ramos Mejía, lo son precisamente por el modo en que se asocian con la animalidad al tiempo que se alejan del umbral evolutivo de la civilización. La metáfora del "hombre carbono" encuentra así su sentido más profundo: al igual que este elemento básico de la química orgánica, estos hombres, ajenos a la razón y socialmente definidos, arrastran la ineludible necesidad de combinarse entre sí. El hombre carbono, irracional y gregario es, en definitiva, la antítesis del solitario hombre microcosmos.

Las multitudes y la historia: hipótesis y sentidos

EL uso del tiempo histórico en *Las multitudes* es siempre ambiguo: si por un lado el principio evolutivo lleva a exponer el paso de la multitud desde el estado "infantil" a su versión madura y acabada como un progresivo acercamiento a los rasgos que la definen como tal, los procedimientos narrativos transforman a la multitud

tudio del inconsciente a partir de los cuales puede postular la existencia de perfiles humanos que no se ajusten a una racionalidad estricta. No es casual que Le Bon utilice la hipnosis (otra moda de la época) como metáfora del estado de multitud: si lo ayuda a pensar una instancia donde el control racional se pierde, también le permite explicar su carácter transitorio y acotado frente a la matriz racional del individuo.

en un factor omnipresente y siempre igual a sí mismo.⁸ En efecto, Ramos Mejía recurre a características formales que evocan el relato de la picaresca clásica a partir de las cuales esta multitud invariable funciona como el único vínculo de unión e identidad a lo largo de una historia construida como la sucesión de episodios distintos, cerrados en sí mismos. En esta estructura, que deja entrever una visión de la historia como sucesión de momentos inconexos, sin relación directa entre sí, la explicación evolutiva desaparece o (como sucede en el primer episodio titulado "La revolución")⁹ sólo se aplica en el interior de una de sus etapas. Esta visión de la historia torna comprensible que Ramos Mejía no vea como un problema de la obra los saltos abruptos que se producen entre cada una de las etapas, particularmente profundo en el caso del pasaje de la tiranía (segundo episodio) al fin de siglo (tercer episodio). En tanto adolece de cualquier preocupación por los pasajes, por el acontecer —aun de un acontecer concebido dentro del paradigma evolutivo del progreso— la construye sin continuidades o rupturas.

La sucesión de hechos no es para Ramos Mejía una narración inteligible en el interior de un tejido temporal tramado a partir de alguna concepción causal sino que es la manifestación puntual de momentos saturados de sentido: cada dato relevado se ubica en un cuadro donde, más que acontecer, significa. Esto no es óbice para que Ramos Mejía se entretenga en largas narraciones de anécdotas que muchas veces no eluden el gusto por el pequeño acontecimiento y el detalle (el más claro ejemplo es, sin duda, la extensa descripción de los acontecimientos de la segunda invasión inglesa). Sin embargo, la narración histórica tiene siempre un único fin: operar como una puesta en escena enfática, cargada de imágenes y rica en metáforas y adjetivos de inspiración modernista, de las grandezas y miserias —en fin, del protagonismo— de la multitud. Si la multitud es el eje de la historia, la narración es el marco, más épico que novelesco, de sus acciones. Esta actitud explica no sólo la

⁸ "Mueren los hombres, se transforman los sistemas, surgen y desaparecen las formas de gobierno, pero la revolución no sigue ningún paralelismo con ellos: la multitud argentina es quien la representa y la encarna, y la realiza hasta desagotarse en el primer periodo de su misma vida que realiza otra obra de grandeza brutal e infecunda: la anarquía, Rosas, y las tiranías satélites" (p. 101).

⁹ *Las multitudes* estructura su relato a través de tres episodios: la revolución (centrada en la ruptura revolucionaria de 1810 y las guerras de independencia), la tiranía rosista y el fin de siglo (momento contemporáneo de la escritura).

precaria relación de Ramos Mejía con las fuentes (cuyos rasgos ha marcado y contextualizado Halperín Donghi 1954), sino también cierta despreocupación manifiesta por verificar la fidelidad de algunos datos concretos: "Un día del año 1840 (no recuerdo fijamente cuál), un juez..." (p. 148). "De dónde venía o a dónde iba, no lo recuerdo bien, ni hace al cuento..." (p. 159).¹⁰

No se trata sólo de advertir que Ramos Mejía desconoce algunos hechos, sino fundamentalmente de mostrar la forma en que pone en escena estas ausencias. Lo que "no hace al cuento" es aquello que nos sirve para cambiar el énfasis sobre el protagonismo de la multitud. El relato histórico sólo tiene sentido en tanto cumple con este objetivo y, por lo tanto, se trata de un relato disparaje: a la atención detallada por un acontecimiento determinado, sucede la resolución elíptica de muchos otros que, según parámetros muy difundidos en la época, podrían ser considerados de mayor importancia. Arrastrado por la fuerza de una hipótesis que sostiene que son las multitudes las que hacen la historia que vale la pena recordar y narrar, configura un actor que, como el pícaro clásico, se transforma en el único elemento de continuidad temática de una historia que, de otro modo, sería sólo una suma de relatos sin sentido. Tal vez es por esta razón que resulta sorprendente advertir que el tercer episodio se define por la ausencia —ausencia sentida, por cierto— del protagonista; sin embargo, incluso ausente, la multitud sigue siendo protagonista.¹¹ Volveremos sobre este punto.

Junto al protagonismo de las multitudes, Ramos Mejía encuentra otros dos elementos creadores de sentido histórico: la nación —que también será analizado más adelante—, y la ya tradicional dicotomía campo/ciudad, cuya importancia, en este caso, se traduce en ser la única descripción del origen concreto de los componen-

¹⁰ La anécdota se refiere a un fenómeno de ilusión colectiva sucedido a bordo de la fragata *La Belle Poule* mientras realizaba la búsqueda de la corbeta *Le Berceau*, perdida en el mar durante una travesía. El episodio es extraído por Ramos Mejía del libro de *Le Bon* (que a su vez lo toma de una revista francesa), sin embargo, mientras que *Le Bon* en ningún momento da importancia a las lagunas de su relato, Ramos Mejía, que podría haber imitado su actitud, prefiere en cambio exhibir su desconocimiento del dato.

¹¹ "La multitud argentina poseía la naturaleza del protoplasma; muerta y consumida, cualquiera de las partes que quedaba, tenía el depósito de la vida y seguía funcionando y representando la encarnación del pensamiento o del sentimiento matriz de la emancipación" (p. 132).

tes sociales de las multitudes¹² y que funciona como explicación del salto del periodo revolucionario al de las tiranías.¹³ En efecto, mientras que las multitudes de las ciudades mueren o pierden su carácter de tales disciplinadas por los ejércitos libertadores, las rurales, ajenas por completo a la guerra de independencia, pasan a ocupar el primer plano de la política local. Mediante este desplazamiento, Ramos Mejía introduce en su relato la problemática de los caudillos y la anarquía inaugurada en el año veinte.

El paisaje rural pampeano es la manifestación extrema del vacío cultural: si en general la multitud es vista como lo opuesto al hombre evolucionado, en ningún momento esto se hace más evidente que al referirse a la multitud rural. El antecedente sarmientino le ofrece la seguridad de una idea que ya es tópico, a la que Ramos Mejía adorna con su lenguaje "científico-evolucionista":

La naturaleza reclama al hombre y lo restituye a su seno, por ese vivir fraternal con sus inferiores zoológicos, de cuyos desenvueltos instintos, toma su estrategia contra la civilización hostil, y cuyo sentimiento de libertad sin control, se asimila pronto por una tendencia animal, que domina en su ser (p. 167).

El ambiente rural retrotrae al ser humano a una lógica cercana a la naturaleza: por un lado gana en vigor físico y resistencia (que a su vez se acentúa por efectos de la selección natural), en espíritu aventurero y en libertad; por otro, pierde toda vinculación con la sociabilidad civilizada, con la cultura:

No habiendo costumbres, en el sentido civilizado de la palabra, ni control social ni nada que se le pareciera, la promiscuidad y el desorden, no por libertinaje, sino por ignorancia, debía ser grande necesariamente (p. 138).

En el emmarañado suelo de las cuales no había penetrado jamás las leyes ni las autoridades civiles del régimen colonial... bajo esa atmósfera depresiva, degradada de costumbres, incierta la propiedad, temblorosa e inerme la

¹² De cualquier modo la referencia es muy vaga, pero, más allá del evidente uso de un tópico que es más ideológico que descriptivo, es la única que alude a un elemento social concreto en el origen de la multitud. Ramos Mejía no traslada a su obra la preocupación de *Le Bon* por compatibilizar su categoría de multitud con otra típicamente positivista como la de raza, como así tampoco la categorización de "homogéneas y heterogéneas" que el francés utiliza para distinguir a las multitudes cuyos orígenes sociales son más o menos similares.

¹³ Obsérvese que el pasaje de la revolución a la tiranía no supone la variación del elemento de continuidad "multitud", sino la aparición de una nueva cuya evolución había sido simultánea a la de la multitud urbana, pero nunca se había cruzado con ella.

familia, si familia podía llamarse aquel vivir irregular de la poligamia pampeana, se había extinguido, poco a poco, todo destello de civilización y de orden (p. 136).

Su vigor animal explica la fácil victoria sobre las multitudes urbanas agotadas por el esfuerzo de la revolución y la guerra de independencia. La habilidad de Rosas para sintetizar ambas multitudes, por una parte explica su permanencia en el poder durante largos años y, por la otra, es —para Ramos Mejía— su principal virtud. En efecto, a través de esta operación Rosas introduce a las multitudes rurales, que hasta ese momento evolucionaban paralelamente a las urbanas ya que “eran como otro país, como dos razas distintas que se ignoraban las unas a las otras” (p. 137), en el espíritu de la nación. De este modo, acaba con el vacío cultural para potenciar el factor clave para el desarrollo global de la Argentina: como en el caso de las multitudes, el régimen rosista es contemplado de un modo que no se limita a enumerar sus aspectos negativos, por el contrario, cumple una función fundamental para la conformación de la nación.¹⁴

Los otros hombres

A PESAR de la saturación de la historia por las acciones de la multitud, Ramos Mejía reserva zonas de su esquema en las cuales puede exhibir una más clásica concepción individualista. En efecto, junto a la multitud, define otro tipo de actor colectivo, al que llama “grupo”, cuya importancia radica en que se trata del sujeto que, con su presencia, caracteriza la apertura y el cierre del ciclo narrado:

El hecho fundamental de la psicología de *grupo*, es que el individuo conserva su personalidad, no se ha verificado todavía la operación mental que funde su voluntad dentro de la masa colectiva. El grupo tiene algo de contrato bilateral por las recíprocas y voluntarias concesiones que se hacen sus asociados para un objetivo fijado de antemano, y sin abdicar su autonomía. El *grupo* delibera y la *multitud* no; porque procede por impresiones y reflejos. En el primero, la mutua desconfianza pone vigilante la voluntad y la enardece, por eso el individuo conserva su relativa independencia... En el *grupo*, la vinculación está en la analogía de propósito, cualquiera que sea la heterogeneidad de su

¹⁴ “Este periodo de nuestra evolución tiene ese *mérito*, o mejor dicho, esa característica política: incorpora considerables masas al sentimiento de la nacionalidad a que eran ajenas hasta entonces”.

organización moral, mientras que en la multitud es la semejanza de estructura mental más que la mancomunidad de los fines lo que los atrae entre sí (p. 37).

El grupo no constituye un sujeto por oposición al individuo; por el contrario, es resultado del mecanismo de razonamiento mediante el cual, y según diferentes variantes, el pensamiento moderno concibe la sociedad a partir y a favor del individuo. En este sentido, es reveladora la claridad con que se despliega la noción contractual como explicación del origen del grupo en la cual el contrato supone la delegación de una parte de la libertad personal como acto voluntario, racional y sujeto a fines que permiten la aparición y subsistencia del grupo. La desconfianza y el estado deliberativo suponen la extensión de estas características a la vida misma del actor colectivo: el individuo al formar el grupo, lejos de enajenarse y modificar sus cualidades, las potencia y mejora su desarrollo. La actitud vigilante es la prueba del “egoísmo”, elemento central de una de las variantes de la imagen de una sociedad contractual. Sin embargo, en *Las multitudes* se desliza un problema que anticipa una desviación de este modelo: el grupo es al mismo tiempo una entidad en sí y una etapa en la evolución de los comportamientos hacia un estado de multitud. Este doble papel es importante ya que para Ramos Mejía el estado de “grupo” es el que caracteriza a su propio tiempo y, en tanto el “alma” de la multitud no se encuentra constituida, queda habilitada la posibilidad de “dirigir” este proceso en un sentido positivo.

En un texto que postula la centralidad de la multitud como agente de la historia, cabe interrogarse acerca del modo mediante el cual se describe el lugar de los individuos destacados que, si bien han dejado de ser el eje, no desaparecen del relato. Ramos Mejía transita por diferentes alternativas que buscan siempre vincular el papel de los individuos “destacados” con las acciones de la multitud. Un primer conjunto lo forman personajes como Liniers o Belgrano que, aunque han sobresalido en determinados momentos de la historia, son figuras más bien débiles, en tanto no provienen de la multitud ni son capaces de dominarla desde afuera. Un segundo grupo está compuesto por “los hombres que proceden de ella, y son en toda su psicología, su expresión genuina, una proyección individual de su alma y de su genio” (p. 8), al cual pertenecen personajes como Berutti, Castelli o Güemes. Un tercer conjunto es el de “los dominadores de la multitud, los que, surgidos o no de ella, han tenido calidades de cierto orden que les ha permitido dominarlas, dirigir las y a veces transformarlas” (p. 8), en el cual el

caso más significativo de caudillo dominador surgido de la multitud es el de Rosas; otro, truncado por la muerte, podría haber sido el de Moreno.

Sin embargo, en el esquema global del texto es importante destacar la posible existencia de un dominador exterior. La importancia de la concepción de los "hombres carbono" puede inferirse tanto por lo que incluye como por lo que excluye. En efecto: si en este razonamiento pueden describirse personas cuyo ingreso en la multitud se ve anticipado por la posesión de caracteres similares a aquellos que desarrollará en su condición de miembro del colectivo, se abre al mismo tiempo la posibilidad de postular la existencia de otros que, por oposición, se encuentran fuera de esta categoría. La importancia de esta especulación reside en que el mismo Ramos Mejía se ubica en este segundo grupo, y en que la propuesta de intervención sobre la realidad que contiene su texto se desprende de este posicionamiento inicial:

Los apáticos, los temperamentos apagados, o los que con razón suficiente para asegurarse la independencia del espíritu no dejan predominar al sentimiento, los que viven del pensamiento y bajo el influjo de propias o ajenas convicciones intelectuales, no son por lo general sujetos de multitud (p. 80).

Este grupo de personas ajenas a las multitudes (eje dinámico de la historia), que al mismo tiempo puede dominarlas, ofrece a Ramos Mejía el camino para pensar su propio papel en la sociedad. Antes de desarrollar este punto, resulta necesario detenerse en los mecanismos de análisis que permiten observar esa realidad social.

Los límites de la razón positiva

DECLARATIVAMENTE, para Ramos Mejía la ciencia positiva sigue siendo la herramienta fundamental para describir y comprender la realidad. En *Las multitudes* esta devoción se manifiesta no sólo en algunos intentos por aplicar sus conceptos, categorías y modos de razonar, sino también en un curioso uso de la ciencia como recurso de estilo. En efecto: si es previsible toparse con herramientas conceptuales que remiten al evolucionismo o al organicismo (cuyos límites explicativos ya hemos avanzado), es sorprendente el uso metafórico que Ramos Mejía realiza de la mayor parte de sus referencias científicas. El mecanismo habitual consiste en comparar una afirmación específica sobre la multitud o la historia argentina

con algún aspecto de la física, la química o la biología, que puede incluir (y por lo general lo hace) una cita erudita. Lo verdaderamente notable es que estas comparaciones tienen una función ilustrativa más o menos eficaz, pero no agregan absolutamente nada al razonamiento explicativo, a punto tal que el texto podría prescindir de ellas sin pérdida.

Sin embargo, esto último es verdad sólo en parte. Si es cierto que no sirven como explicación, la saturación de referencias científicas (que no son ni tan abundantes ni tan "metafóricas" en sus textos anteriores) cumple otras funciones fundamentales. En primer lugar, estas figuras saldan en parte un debate importante, puesto en el orden del día por el positivismo, como es el *status* científico de las ciencias sociales, y en particular de la historia. Dado que Ramos Mejía sostiene explícitamente que no existe una distancia estructural entre las ciencias biológicas y la historia, una forma de demostrar esta correspondencia es la posibilidad de comparar razonamientos que provienen de ambas disciplinas: si resiste la comparación, la historia es ciencia. La segunda función apunta a construir un efecto de reconocimiento: para un lector (y ¿por qué no? para el mismo autor) habituado a las formas del pensamiento positivista, el juego de metáforas tranquiliza la relación con un texto que viola estos principios y se interna en tramas poco afines a ellos. Las recurrentes metáforas científicas reinstalan al libro en un universo habitual y conocido; sin importar su contenido, generan un efecto de verosimilitud que no sólo remite a la historia como ciencia, sino también al razonamiento de Ramos Mejía sobre ella.

El uso metafórico marca un cambio con respecto a las obras anteriores donde, en tanto la racionalidad positiva alcanzaba por sí misma para explicar la realidad, no parecía necesario saturar los textos con figuras retóricas: en su obra de 1880, la patología neurótica opera como una explicación y no como una metáfora. Esta actitud explícita la perplejidad que genera en Ramos Mejía el uso de nuevas categorías y modos de concebir la realidad, perplejidad que no alcanza para destronar de un modo explícito y consciente sus convicciones positivistas. En efecto, de la lectura de *Las multitudes* se desprende un universo donde las reglas de la razón ya no imperan o, por lo menos, donde su imperio es compartido con elementos antitéticos. Ya no se trata de considerar lo diferente como el resultado de una simple patología, como sucede en *Las neurosis*; en este caso lo diferente ha sido naturalizado.

Este registro es significativo en cuanto se advierte la magnitud de la diferencia:

[Las multitudes son] impresionables y veleidosas como las mujeres apasionadas, puro *inconsciente*; fogosas, pero llenas de luz fugaz; amantes ante todo de la sensación violenta, del color vivo, de la música ruidosa, del hombre bello y de las grandes estaturas; porque la multitud es sensual, arrebatada y llena de lujuria para el placer de los sentidos. No raciocinia, siente. Es poco inteligente, razona mal, pero imagina mucho y deforme; todo lo quiere grande, ampuloso, porque vive en un completo gongorismo moral (p. 12).

Las cualidades, tanto de la multitud como de cada uno de sus miembros, se definen a partir de un grupo de giros absolutamente significativos: impresionables, veleidosas, fogosas, sensitivas, belleza, colores vivos, música ruidosa. Estas categorías, que rigen el comportamiento de un alto número de personas, se vinculan estrechamente con los movimientos estéticos y filosóficos que surgen de la crisis —y en contra— del naturalismo y el positivismo; en efecto, no es difícil reconocer en ellos los gritos de batalla del espiritualismo, el impresionismo, el modernismo y el decadentismo. Los sentidos y las percepciones son creadores de convicciones y comportamientos por su capacidad de materializar ideas que, en su versión abstracta o racional, nunca podrían ser conocidas por los hombres carbono:

Los hombres altos y esbeltos como Rosas, producen en la imaginación popular una idea más completa de la magnitud y de la grandeza. En este caso la percepción de formas, como la suya, más que emociones estéticas [para Ramos Mejía artísticas en un sentido restringido] les sugiere la idea de lo grandioso, del vigor, de lo sublime (p. 173).

Para las multitudes (nuevamente asimiladas a lo popular) las ideas no son sino una reacción de los sentidos ante experiencias perceptivas intensas. Se llega a conocer lo grandioso o lo sublime no como manifestación de un acto de racionalidad y transmisión simbólica, sino como un acto de intuición y percepción impresionista:

No es cuestión de inteligencia; nada tienen que ver en ellos las facultades superiores del pensamiento; es el instinto de las cosas el que los hace ir en un sentido o en otro, obedeciendo más pronto que los otros, al impulso de las fuerzas que los lleva a su destino, porque falta la inteligencia directora y sobra la sensibilidad, que es ciega y dominadora; porque sobra el *instinto* y falta la conciencia (p. 80).

No debéis buscar ni inteligencia, ni razón, ni nada que tenga algo que ver con el quieto y sereno raciocinio, que es el privilegio del hombre reflexivo: es puro instinto, impulso vivo y agresivo... (p. 9).

Ramos Mejía, considerado el más claro exponente local del saber positivo, apoya una teoría según la cual un grupo amplio de la población conoce a partir de conceptos que no derivan de la razón sino del instinto.¹⁵ La atención que pone en este conjunto de tópicos —manifestación de la crisis de las convicciones positivas— que circula con fuerza hacia fines de siglo, le permite prestar atención a una problemática que, como señala Halperín Donghi (1954), representa una de sus observaciones más perspicaces y originales sobre el régimen rosista. En efecto, la importancia que el Rosas de Ramos Mejía otorga a la teatralidad de su imagen (lo que compondría una versión casi decadentista de la preocupación por el efecto visual), lleva al autor a analizar el papel de la propaganda como forma de creación y recreación de un consenso que, por esta razón, no parece *a priori* del todo garantizado. En *Los simuladores del talento* (1904) un Ramos Mejía bastante más pesimista terminará ofreciendo una versión absolutamente negativa de la publicidad y del saber derivado de la sensualidad de la imagen, en una impugnación que alcanzará en parte a la construcción de un campo periodístico comercial y moderno. En cambio, en *Las multitudes*, se hace cargo de lo extraño que pueden sonar estas hipótesis para sus propias convicciones positivas, pero sin renunciar a ellas:

Diríase tal vez que doy demasiada influencia al físico y a las cosas de pura impresión sensorial, como elemento de sugestión, pero la verdad es que en la psicología colectiva ese factor es indudablemente de trascendental importancia... todo lo que sea materialización grandiosa de una idea, un sentimiento o un instinto, es de una viabilidad sorprendente en la imaginación artera de las muchedumbres meridionales (p. 175).

Más allá de una filiación con el positivismo que nunca es explícitamente abandonada, Ramos Mejía reconoce que amplias zonas de lo real no se ajustan a los postulados de esta razón y, en diferentes momentos, la lógica de los sentidos se desliza imperceptiblemente de la realidad observada a su propio cuadro explicativo. Un ejemplo es lo que podría llamarse la tesis estética de la popularidad de Rosas: la capacidad de este caudillo para transformarse en el máximo dirigente, además de residir en su vinculación simultánea con

¹⁵ Ramos Mejía retoma en este punto una idea que se está transformando en la mayor impugnación al conocimiento positivo y que tiene en Nietzsche y tendrá en Bergson a dos de sus máximos exponentes.

el campo y la ciudad, se apoya en la belleza de sus rasgos físicos. Señala:

La apostura estatutaria de gran histrión, caballero en sus magníficos corceles de sangre indígena y elegidos con hermenéutica impresionista; la cara ligeramente tostada, puesto que según una que llamaremos *paradoja* dermatológica, las pieles albas se queman difícilmente; los ojos claros, bellísimos, pero de una mirada penetrante e inquisidora, resaltando vivamente bajo la sombra suave de unas arcadas superficiales prominentes, como las de Apolo de Belvedere (p. 174).

Poco importa la mayor o menor precisión de la hipótesis que relaciona la debilidad política de Facundo Quiroga con su aspecto físico poco agradable;¹⁶ interesa, en cambio, que Ramos Mejía cree posible que esta cualidad estético-impresionista resulta suficiente para explicar un fenómeno sociopolítico.

*A la búsqueda de una nueva "idea-fuerza":
la nación como sentido moral*

LA existencia de una realidad diferente, que debe ser explicada con nuevas herramientas, no se traduce como un dato intrínsecamente negativo. Por el contrario, la multitud aparece no sólo como el actor central de cualquier historia que merezca ser contada, sino también, por ausencia, como la causa de buena parte de los males contemporáneos que preocupan a Ramos Mejía. La multitud es objeto de deseo de quien se siente naturalmente excluido de ella y que, sin embargo, sabe que sin su presencia es imposible pensar en grandes causas. A partir de esta paradoja se desprende su visión sobre los mecanismos adecuados de intervención en la sociedad y el papel que debe desempeñar como miembro de una nueva élite.

El diagnóstico de los males contemporáneos se condensa en el lugar central que el *burgués aureus* ocupa en la sociedad argentina finisecular: este tipo humano, expresión acabada del retraimiento individualista sobre el interés particular, estructura una sociedad fenicia y carente de virtud. No es necesario recordar cuánto debe esta imagen a las perplejidades derivadas de la experiencia de la inmigración y del ascenso social; más importante resulta advertir que se trata de una problemática asumida a lo largo del siglo XIX tanto

¹⁶ "Porque Quiroga, con todo el prestigio de su valor y de su vitalidad prehistórica, era grueso, con poca estatura y peludo en proporciones casi simiescas" (p. 174).

por el liberalismo como por el pensamiento de matriz romántica y conservadora. En la Argentina, esta preocupación muestra hasta qué punto muchos intelectuales de fin de siglo se apartan aceleradamente de la confianza que cincuenta años atrás Juan B. Alberdi depositara en la construcción de una sociedad a partir de un sistema normativo que, mientras ofrecía un sinnúmero de libertades en el ámbito de la sociedad civil, apartaba a estos mismos individuos de la vida política. En efecto, quienes se identifican como reformistas —y otros que sin necesidad de identificarse como tales advierten la necesidad urgente de implementar cambios— coinciden en determinar que una de las causas fundamentales de las sucesivas crisis del sistema político responde a la escasa relación existente entre los mecanismos formales de representación y los sectores de la sociedad con intereses concretos que defender. En el marco de un sistema electoral que desde 1853 reconoce el sufragio universal optativo, la cuestión es cómo hacer para que un amplio universo de sectores medios propietarios se incorporen a las prácticas electorales, hecho que redundaría no sólo en una mayor legitimidad de los sucesivos gobiernos y en una posible renovación de las élites políticas, sino fundamentalmente en el factor moralizador por excelencia de una política a la cual la clase dirigente y sus clientelas plebeyas han transformado en una práctica violenta y facciosa.¹⁷ El reformismo aportará sucesivas respuestas, entre las cuales no se excluye la apertura de los derechos políticos a los extranjeros con propiedades consolidadas, tendencia que es coronada con la sanción de la obligatoriedad y el secreto del voto en 1912. Si el secreto apunta a limar las aristas de un sistema que se reconoce a sí mismo como excesivamente venal, la obligatoriedad supone la implantación de la virtud por una vía compulsiva. En *Las multitudes* Ramos Mejía ofrece su propia solución: alejado de toda preocupación por el diseño del régimen político, propone recrear un estado de multitud (en el cual, por definición, se abandona el interés particular) en función de una nueva idea-fuerza que ineludiblemente debe ser "la nación". La multitud nacional es la contracara del *burgués aureus*.

¹⁷ La sintonía de Ramos Mejía con estas preocupaciones generales del momento, se expresan fundamentalmente en el capítulo final: "La patria, está hasta cierto punto dirigida por fuerzas artificiales, por tres o cuatro hombres, que representan sus propios intereses (nobles y levantados en alguno), pero pocas veces tendencias políticas, económicas o intelectuales de la masa" (p. 201). La artificiosidad, que se materializa en la política de comité, sólo puede ser superada por la consolidación de una nueva idea-fuerza.

Esta nueva *virtus*, la nación como idea-fuerza, constituye una instancia esencialmente emocional que debe ser difundida y asimilada a través de los mecanismos sentimentales e intuitivos que dan forma al estado de multitud. Ramos Mejía comparte con el reformismo el optimismo sobre la posibilidad de llegar a este objetivo final y la convicción de que toca a los sectores más ilustrados y dirigentes el liderazgo de estos cambios; sin embargo, se separa de él por los contenidos irracionales que atribuye a los sectores objeto de su apelación. Aun cuando forma parte de su diagnóstico negativo, la mejora del sistema político no constituye la preocupación central de Ramos Mejía; la política aparece sólo como el escenario donde deben expresarse los valores y sentimientos vigorosos de una nacionalidad que es anterior al voto. La consecuencia de estas diferencias es la certeza de que la renovación no devendrá de una reforma electoral, sino de una mixtura donde, a la influencia del medio, se suma la educación:

Este *burgués aureus*, en multitud, será temible si la educación nacional no lo modifica con el cepillo de la cultura y la infiltración de otros ideales que lo contengan en su ascensión precipitada hacia el Capitolio... Felizmente el medio es vigoroso y el *plasma germinativo* conservador. Bastaría ayudarlo un poco con una educación *nacional* atinada y estable; limpiar el molde donde ha de darse forma a las tendencias que deberán fijar el temperamento nacional (pp. 200 y 207).

La influencia del medio es un tema clásico que se adapta perfectamente al determinismo positivista; la educación, en cambio, ofrece un campo abierto a la voluntad y la acción humanas a través de la figura del educador. ¿Quién es este educador? La existencia de individuos que por su composición moral, racional y psicológica escapan a la categoría de potencial hombre de la multitud cobra aquí todo su significado: ellos son, precisamente, quienes deben lograr que la nueva idea-fuerza —el alma de la multitud del futuro— se construya positivamente a partir de la educación nacional. *Las multitudes*, al depositar en determinados personajes la capacidad de mantener su raciocinio y asegurar que éstos pueden dirigir a la multitud, rompe el origen azaroso que, según el esquema de Le Bon, caracteriza al conjunto de sentimientos y actitudes que conforma una idea-fuerza. El hombre que conserva naturalmente su ser racional, el intelectual, puede y debe guiar el alma de la multitud hacia el

espíritu nacional: este papel que Ramos Mejía reserva para sí mismo es una de las razones que explica su actividad como funcionario en favor de la "educación patriótica".¹⁸

Esta confianza en la función central de la educación para la construcción de una sociedad ideal podría emparentar a Ramos Mejía con la tradición sarmientina; sin embargo, en cuanto se observan detalladamente los elementos constitutivos de esta sociedad, las diferencias resultan substanciales y significativas dado que, en tanto los "hombres carbono" son distintos de la plebe sarmientina, el proceso de su educación es también diferente. La versión clásica de Sarmiento (expuesta en la introducción de un informe encargado por el gobierno chileno) se corresponde con la conocida postura contemporánea del republicanismo francés¹⁹ en la cual el descubrimiento de la necesidad de una educación masiva y popular se origina de la abrupta apertura de los derechos políticos a todos los varones adultos implementada como consecuencia de la revolución de febrero de 1848. Si en el imaginario republicano el derecho electoral supone la presencia anterior de un individuo racional e ilustrado, el bonapartismo se transforma en la prueba contundente de las consecuencias negativas de la inversión de esta ecuación: siendo imposible la vuelta atrás en favor de una restricción de los derechos electorales, la solución planteada es una rápida y amplia educación en favor de la construcción del ciudadano ilustrado. Esta situación de inversión del mecanismo ideal de ampliación de los derechos políticos es, para Sarmiento, la misma en los países hispanos de América luego de la crisis revolucionaria. Su visión optimista del papel de la educación responde a una certidumbre típicamente iluminista según la cual un conjunto de saberes impartidos desde una élite ilustrada hacia los sectores bajos de la sociedad llevará, tarde o temprano, a una igualación de todos los individuos en lo que constituye su atributo fundamental: el uso adecuado de la razón. Aunque puedan postularse diferencias de grado, la educación tiene como finalidad la igualación de todos los individuos, hecho que legitima, entre otras cosas, el acceso común a la ciudadanía. La

¹⁸ Ramos Mejía realiza una intensa labor como Presidente del Consejo Nacional de Educación entre 1908 y 1913. Cabe señalar que se trata de la misma administración nacional que reformará la ley electoral: incluso en este sentido su "educación patriótica" opera como una contracara del reformismo político.

¹⁹ Rosanvallón (1992). El viaje de Sarmiento, que se inició a fines de 1845 como delegado del gobierno chileno, incluyó varias ciudades de Francia; a su regreso Sarmiento compiló el informe (1849).

metáfora de la luz de la razón descendiendo siempre igual a sí misma a través de la trama vertical de la sociedad se ajusta en este caso a la imagen de la praxis educativa.

Ramos Mejía, en cambio, al definir a los hombres carbono como a seres naturalmente irracionales, considera que ninguna educación puede modificar esta situación ya que el saber racional es inaprehensible para el hombre de la multitud. Se trata, por el contrario, de controlar y transmitir (en un sentido moderno, manipular) un conjunto de prácticas y símbolos que comprendidos racionalmente por los emisores, sólo serán internalizados por los educandos en tanto impulsos sentimentales. Los saberes son diametralmente opuestos:

Es muy curiosa la manera como sabe las cosas de la vida, la ciencia de esa multitud; qué concepto alquimista y medieval posee de sus achaques, circunstancia que hace bizco su juicio elemental en la mayoría de las cosas. Más que nociones son supersticiones, que toma como verdades científicas. Peculiar ingenuidad que fácilmente prospera en el espíritu simple, cualquiera que sea su jerarquía social (p. 206).

El objetivo de esta educación es la internalización de la nación en tanto idea-fuerza: ya no se trata de equiparar a quienes sólo en principio se observa desde arriba, sino de estimular su limitada capacidad cerebral en favor de un conjunto de sentimientos que definen la nueva *virtus*. Mientras que la nacionalidad puede ser comprendida por los intelectuales (posibilidad que se pone en escena en la "comprensión" que de la historia pasada de la nación ofrece Ramos Mejía en el texto) para los hombres carbono es una emoción que los aparta de su condición de *burgués aureus* y los transforma en multitud. La *virtus* racional de la ciudadanía sarmientina es diametralmente opuesta a la *virtus* irracional de Ramos Mejía; por lo tanto, si el objetivo es diferente, también lo son los medios: por sobre los saberes generales ilustrados que se inician con la escritura y la lectura, Ramos Mejía enfatiza la existencia de una serie de mecanismos impresionistas que apunta a consolidar en las escuelas una parafernalia de símbolos y liturgia.²⁰

²⁰ Lilia Ana Bertoni, sin negar el impulso a estas políticas que realiza Ramos Mejía durante su paso por el Consejo, ha mostrado que la implementación de este tipo de actividades escolares no es exactamente una novedad. Sin embargo, este dato no cambia los argumentos sobre las ideas de Ramos Mejía. La visión optimista sobre la posibilidad de utilizar los contenidos irracionales e impresionistas de la multitud para conformar el alma nacional es abandonada en *Los simuladores del*

La imagen sarmientina de una educación centrada en la ciudadanía política y en una idea amplia y universal de los alcances de la racionalidad humana supone, por extensión, la concepción de una élite abierta y de límites poco rígidos. Para Ramos Mejía, la élite, encarnada globalmente en la figura del dominador de la multitud y específicamente en la del intelectual racional, se define a partir de la posesión de un conjunto de rasgos a la que sólo unos pocos acceden. A la noción política ilustrada de una dirigencia que se legitima a la vez por un saber que deben transmitir y por el ejercicio electoral de la soberanía popular, se opone otra absolutamente diferente, que puede incluir al mismo Rosas en su condición de dominador de la multitud.

Las multitudes constituye, entonces, una concepción que se ofrece como una respuesta posible al problema de la crisis del sistema político inaugurado por el roquismo y a los problemas culturales que plantea el acelerado crecimiento de la sociedad argentina. Esta respuesta no se limita a un conformismo avalado por la ciencia positiva —tal como sucedía hacia 1880 cuando el rígido marco impuesto por el roquismo parecía difícil de quebrar (Halperín Donghi 1987)— sino que propone una fuerte intervención sobre la sociedad. Lejos del fatalismo propio de una visión extrema del positivismo, compartiendo el clima de ideas que da lugar al reformismo político, y seducido por los nuevos tópicos del espiritualismo, el modernismo, el impresionismo y el irracionalismo, *Las multitudes* ofrece una visión del pasado argentino que debe mucho más a las preocupaciones por el presente que a la moderada reflexión académica sobre la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Bertoni, Lilia Ana, 1992. "Construir la nacionalidad: héroes, estatuas y fiestas patrias, 1887-1891", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, núm. 5, 3a. serie.
- Clementi, Hebe, 1985. "José María Ramos Mejía (1849-1914)" en Hugo E. Biagini, comp., *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano.

talento, donde la circulación de la publicidad comercial que apela a los sentidos aparta irremediamente a los sectores populares del camino "sano".

- Halperín Donghi, Tulio, 1954. "Positivismo historiográfico de José María Ramos Mejía", *Imago Mundi, Revista de Historia de la Cultura* (Buenos Aires), núm. 5.
- , 1987. "1880. Un nuevo clima de ideas" en *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Hobsbawn, Eric, 1989. *La era del imperio (1875-1914)*, Barcelona, Labor.
- Ingenieros, José, 1957. "Las multitudes argentinas", en *Sociología argentina* (1899), Buenos Aires, Elmer.
- Le Bon, Gustave, 1911. *Psicología de las multitudes*, Madrid, Daniel Jorro.
- Ramos Mejía, José María, 1956. *Las multitudes argentinas* (1899), Buenos Aires, Tor.
- , 1915. *Las neurosis de los hombres célebres en la historia argentina* (1893), Buenos Aires, La cultura argentina.
- Rosanvallón, Pierre, 1992. *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, París, Gallimard.
- Sarmiento, Domingo Faustino, 1949. *Educación popular* (1849), Buenos Aires, Lautaro.
- Soler, Ricaurte, 1968. *El positivismo argentino*, Buenos Aires, Paidós.
- Terán, Óscar, 1986. *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos.
- , 1987. *Positivismo y nación en la Argentina*, Buenos Aires, Puntosur.
- Vezzetti, Hugo, 1985. *La locura en la Argentina*, Buenos Aires, Paidós.

EL EDUCADOR POPULAR, REVISTA PEDAGÓGICA DE EMIGRADOS HISPANOS EN NUEVA YORK, 1873-1878

Por Barry L. VELLEMAN
MARQUETTE UNIVERSITY

EN SU ESTUDIO SOBRE LOS PERIÓDICOS escritos en español en los Estados Unidos, James F. Shearer señaló que durante el siglo XIX aparecieron más de 250 publicaciones en esa lengua. Estas obras aparecieron en varias ciudades (Nueva York, Boston, Nueva Orleans, Filadelfia, Tampa) y versaban sobre una gran variedad de temas (la política, las instituciones sociales, la enseñanza de la literatura y lengua española e hispanoamericana).¹ Según Shearer, "este periodismo de que hablamos era predominantemente obra de cubanos".²

Ya en las primeras décadas del siglo emigrados cubanos fundaban publicaciones, como *El Habanero* (Filadelfia, 1824) de Félix Varela (1788-1853). No obstante, la Guerra de los Diez Años (1868-1878), época de la emigración de muchos cubanos a los Estados Unidos, dio ímpetu decisivo a una explosión de libros, folletos, revistas y periódicos, muchos de ellos de naturaleza política y de propaganda.³ También aparecieron muchas revistas de "artes y cien-

¹ "Periódicos españoles en los Estados Unidos", *Revista Hispánica Moderna*, XX, 1-2 (1954), p. 46.

² *Ibid.* Dice Manuel Pedro González: "Como consecuencia de su historia y su ubicación geográfica... Cuba, más que ningún otro país hispanoamericano, ha contribuido a la evolución de relaciones culturales entre las dos razas [sic]. Desde 1823 hasta el presente ha sido una especie de eslabón entre las dos culturas; ha hecho el papel doble de intérprete y propagandista de ambas culturas", "Intellectual relations between the United States and Spanish America", en *The civilization of the Americas*, Berkeley, University of California, 1938, p. 116.

³ Una enumeración y descripción de algunas de estas publicaciones cubanas aparece en Juan J. E. Casasús, *La emigración cubana y la independencia de la patria*,

cias'' o ''de familia''. Entre las publicaciones dirigidas por cubanos en este periodo sobresalen *La América Ilustrada* (antes, *La América*, 1871-1874, Juan Ignacio de Armas), que se fundió en 1874 con *El Mundo Nuevo* (Enrique Piñeyro y José Manuel Mestre); *El Amigo de los Niños* (1874-1875, Antonio Sellén); *El Ateneo* (1874-1877, Juan Ignacio de Armas); *El Correo de Nueva York* (1873-1875?, L. Lameda Díaz, J. G. Cadalso, José de Armas y Céspedes); *El Museo de las Familias* (1872-1873, Francisco Sellén). Durante la década de los ochenta se publicaron revistas educativas y recreativas para niños como *El Mentor Ilustrado de los Niños* (1880, Juan Bellido de Luna); *El Mentor Ilustrado* (1882, Juan Bellido de Luna); José Martí publicó su inmortal *La Edad de Oro* en 1889. El centro cultural de esta febril actividad fue Nueva York. Casasús enumera unas 59 publicaciones de la emigración cubana sólo en esa ciudad.⁴

Uno de los periódicos de mayor interés fue *El Educador Popular* (1873-1878), único tanto en su origen (fue fundado por el peruano José Arnaldo Márquez) como en su contenido (un curso completo de estudios, presentado en entregas). La génesis de la publicación se debe en parte a dos circunstancias: la cultura contemporánea política e intelectual del Perú y la situación de un grupo de intelectuales emigrados cubanos en Nueva York.

La Habana, Editorial Lex, 1953, pp. 455-466; Ivan A. Schulman y Erica Miles, ''A guide to the location of nineteenth-century Cuban magazines'', *Latin-American Research Review*, 12, 2 (1977), pp. 69-102; Lilia Castro, ''La prensa cubana en Estados Unidos durante el siglo XIX'', *Revista de la Biblioteca Nacional*, 1:2 (1950), pp. 37-58.

⁴ *Op. cit.*, pp. 455-459. Gerald E. Poyo afirma que durante los años setenta la colonia cubana de Nueva York era la más importante, tanto económica como políticamente; para 1875 había unos 4 500 cubanos en esa ciudad; véase ''Cuban communities in the United States: toward an overview of the 19th century experience'', en Miren Uriarte-Gastón y Jorge Cañas Martínez, eds., *Cubans in the United States*, Proceedings from the Seminar on Cuban American Studies, May 1984, Boston, Center for the Study of the Cuban Community, 1984 (Monograph núm. 1), pp. 44-64; también la tesis doctoral de Poyo, ''Cuban emigré communities in the United States and the independence of their homeland, 1852-1895'', University of Florida, 1983, p. 9. A fines del siglo aparecieron dos de las mejores revistas literarias y artísticas, ambas dirigidas por el venezolano Nicanor Bolet Peraza (1838-1906), *La Revista Ilustrada* (1882-1894) y *Las Tres Américas* (1893-1896), a las cuales contribuyeron unos cubanos emigrados, como Néstor Ponce de León y José Martí; véase Vernon A. Chamberlin e Ivan A. Schulman, *La Revista Ilustrada de Nueva York: history, anthology, and index of literary selections*, Columbia, University of Missouri Press, 1976.

José Arnaldo Márquez,
precursor de la pedagogía en el Perú

NACIÓ José Arnaldo Márquez en Lima el 10 de enero de 1832.⁵ Bohemio y viajero continuo con el objetivo de promocionar su invento, una especie de linotipo, también tenía dotes de poeta (*Notas perdidas*, 1862) y de dramaturgo (*El cordón sanitario*, 1887). Sin embargo, sus esfuerzos tenían dos orientaciones principales: el periodismo y la instrucción pública. Pasando por Chile, los Estados Unidos, Argentina y Francia, fundó escuelas (el Instituto de Valparaíso), editó o colaboró en periódicos literarios o políticos liberales (*El Diablo*, *La Semana*, *El Herald*, *La Actualidad*, *El Diario*, *El Cosmorama*, *La Libertad Electoral*, *La Tribuna*, etc.). Pobre, enfermo y frustrado por la falta de éxito de su componedor mecánico, y después de unos años en Barcelona, donde publicó traducciones de Shakespeare para ganarse la vida, y en el ambiente bohemio de París, Márquez murió en Lima el 6 de diciembre de 1903. Márquez viajó varias veces a los Estados Unidos, sirviendo de cónsul en Nueva York. Su libro, *Recuerdos de viaje a los Estados Unidos de la América del Norte (1857-1861)* es un estudio de las instituciones y costumbres estadounidenses desde el punto de vista de su posible aplicación a la república peruana.⁶ Su ''Prólogo'' afirma:

Al visitar los Estados-Unidos de la América del Norte, he creído deber procurar que mi viaje pudiese ser en alguna manera útil a mi país... Ojalá que la lectura del pequeño trabajo que doy a luz inspire a los hombres influyentes del Perú la idea de introducir en él algunas de las mejoras que tanto necesita para su progreso, y que son en la actualidad una exigencia imperiosa de la civilización.⁷

Márquez, como Sarmiento en sus *Viajes* (1849), encuentra en la sociedad norteamericana caracteres distintivos que ayudan a expli-

⁵ Seguimos la fecha documentada por F. Maurelio Arriola Grande, ''Vida y obra de José Arnaldo Márquez'', *Letras* (Lima), 1946, p. 499. Otras fuentes de datos sobre la vida y la obra del peruano son Teodomiro Gonzales Elejalde, *José Arnaldo Márquez: la época, su vida, sus obras*, Lima, Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 1915 y Martín García Mérou, *Recuerdos literarios*, Buenos Aires, 1891, pp. 53-73; cf. Pedro Pablo Figueroa, *Diccionario biográfico de extranjeros [sic] en Chile*, Santiago de Chile, Imprenta Moderna, 1900, pp. 134-135; José Domingo Cortés, *Diccionario biográfico americano*, París, Lahure, 1875, pp. 298-299.

⁶ Lima, Imprenta del ''Comercio'' pop [sic], José María Monterola, 1862. Para darl uniformidad al texto, hemos modernizado la ortografía de las citas.

⁷ *Ibid.*, pp. [iii-iv].

car el sorprendente desarrollo de esa nación: un sentido de dignidad personal, industria, movilidad, asociación.⁸ La base de estas características es la república, la forma de gobierno "más en armonía con la naturaleza humana, es decir, con la justicia y la libertad"; y la base de esta república es "la educación, esa única salva-guardia de las libertades públicas, ese *fiat lux* de los pueblos".⁹ Márquez considera que la educación universal iguala a las clases sociales y por eso tiende al orden social: "La bomba para apagar los incendios políticos es la enseñanza".¹⁰ Al mismo tiempo, el peruano se da cuenta de la pobreza general de las nuevas repúblicas latinoamericanas (además de la inercia de las "clases cultas"), situación que produce enormes obstáculos a la educación universal. La solución que encuentra Márquez es la prensa. Existe en los Estados Unidos una prensa periódica vasta—tanto "enciclopédica" como específica para casi todas las profesiones— por lo cual

la lectura atenta y constante de dos o tres periódicos bastaría por sí sola para dar al hombre del pueblo una instrucción que no se encuentra en nuestros países de Sud-América sino a costa de años de estudio en los colegios o de fuertes gastos en libros que muchas veces es difícil procurarse... Existe en todos los pueblos civilizados una proporción constante entre la prensa y la educación pública: ambas están en razón directa de la prosperidad de la nación y son, se puede decir, el termómetro que la mide.¹¹

⁸ *Ibid.*, pp. 55-60.

⁹ *Ibid.*, p. 58. Son muy similares los conceptos de Márquez y los de Sarmiento (y los del discípulo de éste, el uruguayo José Pedro Varela) en cuanto a muchos aspectos de la vida de los Estados Unidos (libertad personal, tolerancia religiosa, "lecturas" o conferencias públicas, rápido desarrollo de los pueblos y aldeas, beneficencia pública, condición de la mujer, educación pública); véase Varela, *Impresiones de viaje en Europa y América: correspondencia literaria y crítica (1867-1868)*. Recopilación y comentario de Nicolás Fusco Sansone, Montevideo, Ministerio de Instrucción Pública, Biblioteca "Cultura Uruguaya", 1945. También uno nota en estos escritores—cegados por su admiración general para los Estados Unidos y por su desilusión con los modelos europeos— la fuerte tendencia de pasar por alto los graves problemas sociales de la nación, tales como la esclavitud—peligro potencial heredado de la colonización inglesa para Sarmiento, cuestión "puramente local" para Márquez.

¹⁰ *Ibid.*, p. 72.

¹¹ *Ibid.*, pp. 78, 80. Se recordará la impresión que hizo en Sarmiento la prensa norteamericana, de "influencia civilizadora e irritante": *Obras completas*, V, *Viajes por Europa, África y América, 1845-1847*, Buenos Aires, Editorial Luz del Día, 1949, p. 398. Tanto Sarmiento como Tocqueville encontraron una proporción directa entre las asociaciones y la prensa periódica; véase Alexis de Tocqueville,

A diferencia de Europa, donde la instrucción se limita a las clases más cultas, en los Estados Unidos

el pueblo todo lee, sin distinción de clases ni individuos. Por esta causa los libros, que representan un precio elevado, no pueden llegar a manos de muchos habitantes de los campos y aun de las ciudades: al paso que los periódicos, enciclopedia diaria y barata, es accesible a todas las fortunas.¹²

La obra pedagógica de Márquez realizada en los Estados Unidos proviene, pues, de su deseo de promover en las repúblicas latinoamericanas la educación popular en forma barata, por medio de libros de precio módico y, especialmente, de la prensa. En 1859 Márquez había publicado, en Nueva York, un *Compendio de la Gramática castellana de Andrés Bello (1847)*.¹³ No obstante, su contribución principal a la educación latinoamericana se halla en sus obras de los años setenta, cuando, de vuelta a Nueva York bajo la protección del ingeniero y filántropo norteamericano en el Perú, don Enrique Meiggs (1811-1877) y con el apoyo del presidente Ma-

Democracy in America, tr. George Lawrence, Nueva York, Harper & Row, 1966, Part II, Chapter 6, pp. 489-491 (trad. esp., México, FCE, 1957, pp. 240ss). Dice Sarmiento: "El diario prepara el terreno para el libro; y ya éste es un síntoma favorable a América", *Obras completas*, XXX, *Las escuelas: Base de la prosperidad y de la república en los Estados Unidos*, Buenos Aires, Editorial Luz del Día, 1952, p. 353. Márquez, como Sarmiento, ilustra el rápido desarrollo de los pueblos pequeños con el establecimiento de "las escuelas para los niños, el periódico para los hombres, la iglesia para todos" (*Recuerdos de viaje*, p. 78). Tocqueville, cuya influencia sobre Sarmiento y Márquez es evidente, había descrito al habitante de las tierras salvajes de la frontera norteamericana, "con su Biblia, su hacha, sus periódicos" (*Democracy*, p. 279). El chileno Benjamín Vicuña Mackenna escribió en 1865 que la prensa estadounidense ya "había alcanzado el carácter de una verdadera institución pública, sin la cual la república no podía existir"; y refiriéndose al viajero francés Miguel Chevalier en el mismo sentido, añadió: "Se sabe que en sus viajes por los Estados Unidos, donde quiera que viese una aldea (hoy una gran ciudad) y aun cuando aquélla no tuviese sino tres casas, una de éstas era indispensablemente un banco, la otra una escuela y la tercera una imprenta", *Diez meses de misión a los Estados Unidos de Norte América como agente confidencial de Chile*, Santiago, Imprenta de la Libertad, 1867, I, p. 252.

¹² Arnaldo Márquez, *Recuerdos de viaje*, p. 80.

¹³ Véase *Compendio de la Gramática castellana de D. Andrés Bello, escrito para el uso de las escuelas de la América Española*, por T. [sic] Arnaldo Márquez, Nueva York, D. Appleton y Compañía, 549 y 551 Broadway, 1871, 165 pp. Hubo muchas ediciones y adaptaciones; véase Horacio Jorge Becco, *Bibliografía de Andrés Bello I: Obras: Bibliografía analítica*, Anexos a las *Obras completas de Andrés Bello*, 2, Caracas, La Casa de Bello, 1989, pp. 105, 109.

nuel Pardo y Lavalle (1834-1878), Márquez publicó los cinco tomos de su *Serie de instrucción primaria* (1872-1874).¹⁴ Márquez dedica el primer tomo de la serie, *El alfabeto*, a Meiggs y también anuncia su propósito:

Al Señor D. Enrique Meiggs.

Señor: A la profunda simpatía de Vd. por la educación y bienestar del pueblo, debo la satisfacción de poner en manos de éste la presente serie de "Instrucción Primaria". En ella he procurado reunir las principales ventajas del método, generalizado en los Estados-Unidos y Europa, que con tan felices resultados ha reemplazado en estos países a la antigua rutina, arraigada todavía en la América española.¹⁵

Desde la perspectiva teórica, el más interesante de los tomos es el quinto, *Manual de escuela* (1874), en el cual Márquez juzga con

¹⁴ Gonzales Elejalde (*op. cit.*, p. 38) afirma que Márquez fue "enviado... a Estados Unidos por D. Enrique Meiggs, que le proporcionó los medios para imprimir sus libros de enseñanza". En *El Museo de las Familias* (Nueva York), II:7, 15 de julio de 1873, apareció una reseña del primer tomo de la *Serie*, en la cual se explica que Márquez fue a los Estados Unidos "con el propósito que patrocina Don E. Meiggs, de estudiar los mejores sistemas de instrucción allí observados, y transmitir para el uso de su país y en provecho de sus clases más numerosas el resultado de aquel estudio" (p. 109). Un resumen de las actividades de Meiggs en el Perú se puede encontrar en Watt Stewart, *Henry Meiggs: Yankee Pizarro*, Nueva York, AMS Press, 1968; Duke University Press, 1946, especialmente el Capítulo XIII, "Meiggs in Peruvian society", pp. 242-262; Estuardo Núñez, *A. de Humboldt. Enrique Meiggs*, Lima, Editorial Universitaria, 1966 (Biblioteca Hombres del Perú, vol. XXXIV, Cuarta serie); Esperanza Valdez de la Torre, "Enrique Meiggs: Su vida y actuación en el Perú", *Cuadernos de Estudios* (Lima, Universidad Católica del Perú), II, 4 (1942), pp. 105-150; J. Fred Rippey, "Henry Meiggs, Yankee Pizarro" en Lewis Hanke, comp., *History of Latin American civilization: sources and interpretations*, Boston, Little, Brown and Company, 1967, II, pp. 148-154. Estos estudios, sin embargo, se concentran en los ferrocarriles peruanos contratados por Meiggs, pasando por alto su contribución a la enseñanza pública mediante la actuación de Márquez. Un buen resumen de la presidencia de Pardo se puede encontrar en Fredrick B. Pike, *The modern history of Peru*, Nueva York, Frederick A. Praeger, 1967, pp. 126-139.

¹⁵ *Serie de Instrucción Primaria, Tomo I. El alfabeto*, Nueva York, Librería e imprenta de N. Ponce de León, 17 East 16th Street, 1872, p. [i]. Los otros tomos de esta serie son: II: *Sílabas y palabras*, 1873; III: *Historia universal, Historia de América, Geografía universal*, 1874; IV: *Historia natural*, 1874; V: *Manual de escuela*, 1874. Colaboraron en los tomos III y IV dos cubanos en Nueva York, Antonio Bachiller y Morales (1812-1889) y Luis Felipe Mantilla (1833-1878). Todos los volúmenes fueron publicados en la imprenta de otro emigrado cubano, Néstor Ponce de León (1837-1899).

optimismo la situación de la educación hispanoamericana, mencionando a Sarmiento, Lastarria, Pardo y José de la Luz Caballero como figuras importantes en un "movimiento [que] tiene suficiente título a ser considerado hoy como un elemento permanente de la situación a que han llegado en la vida intelectual y moral los pueblos hispanoamericanos"; movimiento que, a pesar de lo dicho, "se encuentra todavía en su principio".¹⁶ El *Manual* parte de una visión de la enseñanza derivada de Herbert Spencer (ciencias aplicadas, a base de las observaciones hechas por medio de los sentidos) y los partidarios de las "lecciones sobre objetos", como los norteamericanos Edward A. Sheldon (1823-1897) y Norman A. Calkins (1822-1895). En su totalidad, la *Serie de instrucción primaria* representa un noble esfuerzo dirigido a la enseñanza de las repúblicas hispanoamericanas. Gonzales Elejalde escribió a los cuarenta años de su publicación: "Algunos de los tomos de esta serie han servido muchos años de texto en nuestras escuelas [peruanas] y otros países de América", por lo cual Márquez merece ser considerado el "precursor de la pedagogía del Perú".¹⁷ Sin embargo, la obra que mejor combina los intereses de Márquez es *El Educador Popular*, excelente ejemplo de la prensa periódica pedagógica y en la elaboración del cual participaron los cubanos emigrados mencionados (Ponce de León, Bachiller, Mantilla) y muchos otros.

Néstor Ponce de León
y la Imprenta de la Revolución

EL editor de la *Serie de instrucción primaria* fue Néstor Ponce de León Laguardia. Ponce nació el 26 de febrero de 1837 en Cárdenas, Matanzas, Cuba.¹⁸ Abogado de profesión, Ponce de León se vio obligado a salir de Cuba por razones políticas en enero de 1869, trasladándose a Nueva York, donde para abril de ese año comenzó a

¹⁶ "Introducción", p. ii.

¹⁷ *Op. cit.*, pp. 42, 37. Bajo una recomendación del presidente del Perú, Manuel Pardo (6 de abril de 1873), la serie fue adoptada como texto de enseñanza; véase David Cornejo Foronda, *Don Manuel Pardo y la educación nacional*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1953 (*Contribuciones al estudio de la educación peruana*, Primera serie, núm. 2), p. 30.

¹⁸ Véase Barry L. Velleman, "The Cuban Emigrado and the cultural unity of the Americas: the work of Néstor Ponce de León (1837-1899)", *Inter-American Review of Bibliography*, XLIII, 1 (1993), pp. 103-115; José Álvarez Conde, *Home-aje del Archivo Nacional a su primer director: Néstor Ponce de León, el emigrado intransigente*, La Habana, Publicaciones del Archivo Nacional de Cuba, 41, 1955.

publicar *La Revolución*, el periódico oficial de la "Junta Revolucionaria" de la que era secretario y tesorero. Ya en Cuba había colaborado en varias revistas literarias y políticas, entre ellas *Brisas de Cuba* (1855), la *Revista Crítica de Ciencias, Artes y Literatura* (1868) y *La Verdad* (1868). A poco de llegar a Nueva York, Ponce abrió una librería que sirvió para atraer a los revolucionarios cubanos en busca de apoyo legal o financiero.¹⁹ Para 1871, la Imprenta de la Revolución, ubicada en la ciudad de Nueva York, Broadway 40 y 42, Cuarto 59, tuvo un nombre nuevo: Imprenta de N. Ponce de León. Allí se editaron varias obras de índole política, histórica y literaria.²⁰ También publicó Ponce *El Educador Popular* (1873-1878), fundado por José Arnaldo Márquez, sin duda basándose en el éxito probable de la *Serie de instrucción*. Lo seguro es que el ambiente de Nueva York era apropiado para tal proyecto. Márquez contaba con el apoyo económico del presidente peruano, Manuel Pardo. Además contribuyeron a ello su interés, y el de Ponce, en la promulgación de ideas pedagógicas entonces corrientes en los Estados Unidos, la presencia de tantos ilustres emigrados cubanos en el país (los hermanos Sellén, Mantilla, Bachiller y otros), y el hecho de tener acceso a muchos libros de literatura y de pedagogía por ser dueño Ponce de una librería que regularmente importaba las mejores ediciones de Francia, Alemania y España. En términos generales, el periodo favorecía la extensión de la prensa pedagógica. Entre otros factores, esto se debe al rápido desarrollo de las universidades y del jardín de niños (*kindergarten*) durante los años setenta y el interés creciente en la educación pública (manifestado, con éxito según la mayoría de los hispanos, en el movimiento de educar a

¹⁹ Véase Vidal Morales y Morales, "Néstor Ponce de León y de la Guardia: recuerdos", *Cuba y América*, 4:91 (20 de septiembre de 1900), pp. 6-7; Willis Fletcher Johnson, *The history of Cuba*, Nueva York, B. F. Buck & Co., 1920, IV, p. 13.

²⁰ Ponce de León publicó, entre otros libros, las *Obras poéticas* de Heredia (1875), el *Diccionario biográfico cubano* de Francisco Calcagno (1878-1886), la *Vida de don José de la Luz y Caballero* de José Ignacio Rodríguez (segunda edición, 1879), el *Intermezzo* de Heine (en la traducción del poeta cubano Francisco Sellén, 1875), el *Compendio histórico del pasado, presente y porvenir de Cuba* de Francisco Acosta y Albear (1875), una *Guía de la Ciudad de Nueva York* (1872, 1876) de su padre político y colaborador, Antonio Bachiller y Morales —quien había huido con Ponce a los Estados Unidos a principios de 1869— y una *Colección de poesías originales* de Andrés Bello (1873, basada en la edición de París de 1870). En 1883, Ponce editó la primera edición de su *Diccionario tecnológico inglés-español y español-inglés*, que salió en segunda edición diez años más tarde, y que volvió a publicarse en versión revisada en 1939 y 1943.

los ex esclavos y a los numerosos inmigrantes europeos que vivían y continuaban llegando a Nueva York). Semejantes factores ayudan a explicar la explosión de revistas educativas norteamericanas durante la época, principalmente como resultado de las organizaciones estatales y federales de maestros.²¹

El Museo de las Familias

UNA especie típica de publicaciones del periodo de que hablamos, en especial en la prensa de los emigrados, era la revista "de familias", que James F. Shearer describe como

de carácter enciclopédico y de intereses muy variados: literatura (poesías, cuentos, novelas por entregas, viajes, originales o traducidos al español); arte (reproducciones de cuadros clásicos y, en su aspecto popular, un sinnúmero de grabados en acero de escenas locales o de los Estados Unidos en general); ciencia (descubrimientos científicos, ilustraciones de máquinas recién inventadas, expediciones científicas, astronomía); y noticias (exposiciones, congresos, crónica extranjera y doméstica), variando esta clase de revista de unas veinte a treinta páginas y saliendo semanal, bimestral, o mensualmente.²²

Como ejemplos de esta clase de publicación Shearer menciona dos revistas editadas en Nueva York: *El Museo de las Familias* (1872-1873) y *El Ateneo* (1874-1877).²³ La primera de dichas revistas, publicada en la imprenta de Néstor Ponce de León, salió bimestralmente en dos tomos de 12 números cada uno, desde el 15 de octubre de 1872 hasta el 30 de septiembre de 1873. Tiene como subtítulo: "Ciencias, artes, literatura, variedades". Su director principal fue Francisco Sellén (Cuba, 1836-1907). Como se puede observar en su "Índice" (véase el Apéndice), su contenido varía: ficción original y traducida, poesías de los hermanos Sellén, Francisco y Antonio (Cuba, 1838-1889), Rafael María Mendive (Cuba, 1821-1886) y otros, noticias científicas y artísticas, geografía y viajes, necrologías de figuras culturales importantes, juegos de ajedrez, cuentos infantiles de Grimm. También aparecen en entregas porciones de textos

²¹ En los quince años entre 1858 y 1873 se fundaron en los Estados Unidos unas 58 revistas educacionales, según Sheldon Emmor Davis, *Educational periodicals during the nineteenth Century* (1919), Metuchen, NJ, Scarecrow Reprint Corporation, 1970, pp. 98-101.

²² *Op. cit.*, p. 48.

²³ *Ibid.*, n. 13.

pedagógicos de ciencias traducidos del francés, como el del abate Moigno (1804-1884) y varios escritos de Élie Margollé (1816-1884). Ocupan el primer lugar en el contenido de *El Museo* las poesías de unos cubanos emigrados, como Mendive y los hermanos Sellén, y las traducciones, hechas por éstos, de numerosas poesías y obras en prosa del romanticismo alemán (Rau, Storm, Zschokke, Heyse en prosa; imitaciones o traducciones de Rückert, Beck, Heine, Lenau, Uhland en verso). Por las fechas se puede suponer que en muchos casos se trata de la primera publicación de estas obras. En su totalidad, la revista, sin que le falten objetivos pedagógicos, fue más bien una publicación de literatura y de recreo, destinada, como señala Shearer, a las "familias".

El Educador Popular, periódico dedicado
a la difusión de la instrucción primaria y secundaria

EN el número 12 del primer tomo del *Museo de las Familias* (31 de marzo de 1873) se lee lo siguiente:

"El Educador Popular". / Periódico ilustrado, / publicado bajo la protección del Excmo. Sr. D. Manuel Pardo, / Presidente de la República del Perú. / Fundador, José Arnaldo Márquez. Editor, Néstor Ponce de León. / Dentro de pocos días verá la luz pública el primer número de este periódico ilustrado, cuyo objeto será poner al alcance de las masas los más importantes ramos de las ciencias. / Se compondrá de cuatro diferentes secciones. / 1a. Artículos, noticias y estadísticas importantes relativos a la educación. / 2a. Un curso práctico de Enseñanza primaria, dividido por materias. 3. Enseñanza secundaria en todos sus ramos. 4a. Variedades. Lecturas instructivas al par que amenas, relativas todas a inventos, descubrimientos y asuntos relacionados con la enseñanza. En uno de los próximos números publicaremos más pequeños y las condiciones de la suscripción.²⁴

²⁴ P 197. Se firmó el contrato entre Ponce de León y el administrador del periódico, Hilario Cisneros (Cuba, 1826-1893) el 15 de noviembre de 1873; véase Aleida Plasencia, *Bibliografía de la Guerra de los Diez Años*, La Habana, Biblioteca Nacional José Martí, Departamento Colección Cubana, 1968, p. 219. En una resolución firmada el 28 de agosto de 1873, el gobierno peruano puso 6 800 dólares a disposición del cónsul en Nueva York, a fin de que se suscribiese en 2 000 ejemplares del periódico (David Cornejo Foronda, *op. cit.*, pp. 92, 156). Márquez le escribió a Cisneros desde Lima, 26 de mayo de 1874, que Pardo había prometido 12 000 soles para *El Educador Popular* (Aleida Plasencia, *op. cit.*, p. 249). Esto fue dos semanas después de que Pardo le describió a José Antonio Echeverría "la crisis que atraviesa [el] país tanto en su crédito como en su economía", *ibid.*

Mariano Felipe Paz Soldán describe *El Educador* así: "Bisemanal, instructivo, de 248 por 172: de diez y seis páginas cada número. Publicado en Nueva York desde el núm. 1 de mayo 15 de 1873 hasta el número 110 que salió a luz el 30 de noviembre de 1877".²⁵ En todo salvo las fechas esta descripción es igual a la del *Museo de las Familias*. Las dos publicaciones emplean el mismo formato y el mismo estilo tipográfico y, en unos casos, como veremos, materiales idénticos. Varios autores, como Cornejo Foronda y Gonzales Elejalde, posiblemente siguiendo a Paz Soldán, dan como fecha del último número el 30 de noviembre de 1877. Sin embargo, he examinado el tomo V, que terminó de publicarse con el número 120, fechado el 30 de abril de 1878.

El contenido del *Educador* revela que, además del objeto de dar "lecturas amenas" y recreo familiar, y muy superior a él, los redactores tenían como meta la difusión de 1) materiales pedagógicos para los alumnos de las escuelas primarias y secundarias, formando un curso completo de estudio, y 2) materiales destinados a los profesores para educar al maestro en los últimos métodos. Esta segunda meta parece ser la base de la siguiente declaración, hecha en el primer número del tomo V: "Su objeto es difundir los métodos de enseñanza más modernos en todos los países en que se hable español".²⁶ No es, pues, únicamente una revista de recreo, para familias, sino una colección de materiales para maestros, padres y estudiantes, reflejando el estado de la pedagogía de la época: a quince centavos la copia, "enciclopedia barata", según los términos de su fundador peruano Márquez, dedicada a ofrecerles a las repúblicas latinoamericanas la educación, supuesto núcleo de la libertad y de la prosperidad de la república, ejemplificada por los Estados Unidos.

Educando al maestro

APARECIERON en las páginas de *El Educador* varias obras destinadas a los maestros. Unas, como "Métodos de instrucción" de James Pyle Wickersham (Estados Unidos, 1825-1891), promulgaban las "lecciones de objetos" y trataban de la organización del salón de clase, dando énfasis a la continuidad de los estudios. Wickersham, director de las escuelas del estado de Pensilvania, fue amigo

²⁵ *Biblioteca peruana*, Lima, Imprenta Liberal, 1879, obra 188, p. 24; obra 198, p. 25.

²⁶ *El Educador Popular*, V, 1 (15 de mayo de 1877), p. 16.

de Sarmiento durante el segundo viaje de éste a los Estados Unidos. Sarmiento quiso llevarlo a la Argentina para organizar y dirigir las escuelas.²⁷ Otro texto de "métodos" traducido —en este caso por Néstor Ponce de León— fue el "Manual de lecciones sobre objetos" de Norman Allison Calkins (Estados Unidos, 1822-1895), director de las escuelas primarias de la ciudad de Nueva York y una figura importante, como Wickersham, en los "institutos para maestros" que durante la época avanzaban de una manera decisiva el concepto del profesionalismo del maestro. Este libro, originalmente publicado con el título de *Primary object lessons* (1861), ganó el respeto de Henry Barnard (1811-1900), uno de los educadores más importantes de su tiempo y redactor del monumental *American Journal of Education*.²⁸ Calkins también tuvo influencia en el periodismo educativo, habiendo dirigido *The Student and Schoolmate*, revista cuyo prospecto sugiere el género de que *El Educador* también forma parte: "Un libro de lecturas mensual para la instrucción en la escuela y en la casa, conteniendo diálogos originales, discursos, biografía, historia, viajes, poesía, música, ciencia, anécdotas, problemas, rompecabezas, etc."²⁹

²⁷ Domingo Faustino Sarmiento, *Obras completas*, XXIX, Buenos Aires, Editorial Luz del Día, 1952, p. 203; James Pyle Wickersham, *A history of education in Pennsylvania* (1886), Nueva York, Arno Press & The New York Times, 1969, p. 582; Allison Williams Bunkley, *The life of Sarmiento*, Princeton University Press, 1952, pp. 434-437. El texto de Wickersham se publicó como *Methods of instruction*, Philadelphia, J. B. Lippincott & Co., 1865.

²⁸ Véase Richard Emmons Thursfield, *Henry Barnard's American Journal of Education*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1945, p. 206. Según Thursfield, Calkins fue "un hábil propagandista" del método objetivo (*op. cit.*, p. 139). En su autobiografía, Sheldon señala que el libro de Calkins hizo mucho para "avanzar el movimiento" objetivo y que el texto gozó de "ventas extensas", Mary Sheldon Barnes, ed., *Autobiography of Edward Austin Sheldon*, Nueva York, Ives-Butler, 1911, p. 156.

²⁹ Citado en Davis, *op. cit.*, p. 57. Davis da la siguiente descripción de *El Educador Popular*: "Fue una revista típica de escuela de la época, diferente principalmente en estar dirigida en español" (p. 60). La traducción de Ponce fue publicada como libro en 1879 con el título *Manual de enseñanza objetiva o instrucción elemental para padres y maestros*, Nueva York, D. Appleton; Telmo Manacorda, en su biografía *José Pedro Varela*, Montevideo, Impresora Uruguaya, 1948, declara que éste "ayuda a Arnaldo Márquez a editar *El Educador Popular*" (p. 109). Siendo así, es raro que *El Educador* no empleara la traducción de Calkins que Varela ya había hecho con Emilio Romero, publicada en la revista *La Educación Popular* (Montevideo, números 3 y 4, 1869); y en forma de libro (Montevideo, 1872). Es posible que Ponce no conociera esa traducción uruguaya, lo cual sugiere —sin

Entre las obras francesas traducidas para *El Educador*, merece mención el libro de Claude Marcel, cónsul francés en Londres, *El estudio de las lenguas reducido a sus verdaderos principios*, un análisis algo abstracto de lo que es la lengua y la secuencia "natural" de presentársela al alumno.³⁰

Dos cubanos también insertaron artículos y estudios sobre la enseñanza y la estructura de los sistemas educativos. Luis Felipe Mantilla, profesor de lengua y literatura española en New York University, contribuyó con una "Gramática infantil para los niños americanos" (también publicada como separata por Ponce) y varios artículos sobre los jardines de niños. De más importancia es la serie de 42 capítulos titulados "De la educación pública de los Estados Unidos" por Antonio Bachiller y Morales, quien en la Habana ya había sido catedrático universitario y presidente de una "Sección de Educación". Este estudio describe muchos aspectos del tema: edificios, materiales, horarios y secuencia de clases, contenido de cursos, las contribuciones de los filántropos, la enseñanza de las minorías (incluso las mujeres y los incapacitados), la disciplina, el entrenamiento de maestros, las universidades, etc. Bachiller basa su estudio en una gran variedad de fuentes: informes del jefe del Departamento de Educación, informes de varias juntas (*boards*) de educación, revistas profesionales, libros recién publicados, etc. Como Sarmiento, cuya obra Bachiller considera insuperable, el cubano cree que la escuela es "la institución como elemento popular, como base de la futura dignidad".³¹ Bachiller señala las dificultades de los pobres y los negros: "En ningún país del mundo ha sido más injustamente tratada la raza africana negra que en la República de los Estados Unidos".³² La universidad norteamericana "no es el sitio semi-monacal de una enseñanza esterilizada por la sombra del despotismo autoritativo".³³ En el primer número de la revista Bachiller insertó un breve artículo denominado "La educación en los

prueba definitiva sobre el particular— que la contribución de Varela a la revista de Ponce, si la hubo, fue tardía.

³⁰ *L'étude des langues ramenée à ses véritables principes, ou l'Art de penser dans une langue étrangère* (París, 1867); hubo traducción inglesa, Nueva York, Appleton, 1869. Trozos de otra obra de Marcel, *Language as a means of mental culture*, Londres, 1853, aparecieron en el *American Journal of Education* en 1862 y partes del libro fueron traducidas al español por José Pedro Varela en su *Enciclopedia de educación* (Montevideo), I, 1, 30 de septiembre de 1878.

³¹ *El Educador Popular*, I, 1 (15 de mayo de 1873), p. 3.

³² *Ibid.*, I, 17 (15 de enero de 1874), p. 257.

³³ *Ibid.*, I, 1, p. 4.

Estados Unidos considerada como industria', que traza la importancia económica del ramo en cuanto a la producción y venta de libros y aparatos modernos destinados a la enseñanza.³⁴

También de interés es la serie de cartas escritas en Francia por "El Corresponsal" con el título de "Revista de instrucción" (1874-1875). Estas observaciones sobre los sistemas educativos de varios países europeos son del cubano Francisco de Frías y Jacott, Conde de Pozos Dulces (1809-1877).

Textos de ciencia

DURANTE los años 1860-1870, principió a observarse en la pedagogía inglesa la influencia del filósofo Herbert Spencer (1820-1903) y de Thomas H. Huxley (1825-1895), quienes promovieron la introducción de las ciencias naturales en el curso de estudios de la escuela primaria. Spencer y Huxley creían que la enseñanza científica debía ser la base de una educación práctica y útil para la vida moderna. En su modelo, los estudios clásicos hacían un papel reducido.³⁵

Huxley, que era "gobernador" de Owens College, Manchester, Inglaterra, editó, con dos profesores de la misma institución, Balfour Stewart (1828-1887) y Henry Enfield Roscoe (1833-1915), una serie llamada *Science Primers* (Londres, Macmillan, 1872-1875; el *Volumen Introductorio*, escrito por Huxley, no apareció hasta 1880).³⁶

Los volúmenes de los *Science Primers* tuvieron gran éxito en Inglaterra, y a mediados de la década fueron publicados en los Estados Unidos por Appleton, compañía que, a fines de los años setenta, comenzó a publicar diferentes traducciones castellanas de estas obras en la serie *Cartillas científicas*, con el título general de *Nociones*. El traductor de las *Cartillas* fue el puertorriqueño nacido en

³⁴ *Ibid.*, p. 1.

³⁵ Véase George E. DeBoer, *A history of ideas in science education: implications for practice*, Nueva York y Londres, Teachers' College Press, 1991, pp. 8-17; Huxley contribuyó a la aprobación de la ley de educación de 1870, la que dio gran impulso al estudio de las ciencias naturales en Inglaterra; véase Cyril Bibby, *T. H. Huxley on Education*, Cambridge University Press, 1971, pp. 215-216.

³⁶ Sobre esta importante serie de libros se puede consultar Leonard Huxley, *Life and letters of Thomas Henry Huxley*, Londres, Macmillan and Co., 1903, II, pp. 57, 88-90, 264. *El Educador Popular* publicó traducciones españolas de estos tomos de la serie, dándoles en la mayoría de los casos el título común de "Tratados elementales": A. Geikie, *Geografía física y Geología*; J. D. Hooker, *Botánica*; N. L. Lockyer, *Astronomía*; H. E. Roscoe, *Química*; B. Stewart, *Física*.

España Eugenio María de Hostos (1839-1903).³⁷ Parece que Appleton no tenía conocimiento de las traducciones ya aparecidas en *El Educador*, a juzgar por la carta dirigida al doctor Guillermo Rawson, Nueva York, el 28 de octubre de 1876: "Muchos profesores, de los países hispano-americanos, nos han manifestado el deseo de ver publicados en castellano las obritas que forman la colección de los *Science Primers* (Cartillas Científicas), tan populares en este país y en Inglaterra".³⁸ *El Educador Popular* parece haber publicado primero en los Estados Unidos unos de estos importantes textos pedagógicos, ya que la fecha de sus traducciones es anterior a la de las ediciones (en inglés) de Appleton.

Otro texto inglés cuya traducción apareció en *El Educador* es el de Edward Clodd (1840-1930), *Childhood of the world* ("La infancia del mundo: Introducción a la historia universal"). El librito es una historia de los primeros tiempos del hombre: sus instrumentos, el descubrimiento del fuego, el uso de metales, sus "mitos" y creencias, etc. El libro de Clodd tuvo aceptación enorme, pasando por tres ediciones entre 1873 y 1875, con muchas más durante el siglo. De su libro dice Clodd:

Así que ganó fama. Encontró un público grande, no solamente aquí [en Inglaterra] sino en América, donde varios editores piratas lo capturaron. Luego hubo solicitudes de permiso para traducirlo a lenguas continentales —francés, alemán, italiano, holandés, sueco, finlandés; luego a unas lenguas "paganas" (*heathen tongues*).³⁹

Proviene de la tradición científica norteamericana —reflejo de la británica en lo tocante a su manifestación pedagógica en el siglo XIX— un solo texto pedagógico traducido en *El Educador*. "La naturaleza al alcance de los niños", una introducción a la física, apareció en el tomo I de la revista. Es una traducción del tercer libro de la obra del médico, y profesor de Yale, Worthington Hooker (*Estados Unidos, 1806-1867*). Esta descripción elemental del aire, del

³⁷ Véase James F. Shearer, "Pioneer publishers of textbooks for Hispanic America: the house of Appleton", *Hispania*, XXVII (1944), p. 24.

³⁸ J. D. Hooker, *Nociones de botánica*, Nueva York, D. Appleton y Compañía, 1881, p. [v]. Manuel R. García, Ministro Plenipotenciario de la Argentina cerca del gobierno de los Estados Unidos, recomendó la serie a O. Leguizamón, Ministro de Instrucción; véanse sus *Informes sobre la educación en los Estados Unidos*, Buenos Aires, La Tribuna, 1879, Amiens, 25 de julio de 1877, p. 163.

³⁹ Edward Clodd, *Memories*, Londres, Watts & Co., 1926, p. 19. Véase *Childhood of the world: a simple account of man in early times*, Londres, Macmillan, 1873.

agua, del calor, de la electricidad, etc., fue traducida al español por el emigrado cubano en Washington José Ignacio Rodríguez (1831-1907).⁴⁰

En la categoría de "ciencias aplicadas" —en este caso la agricultura, tema predilecto de Sarmiento— merecen mención unos trozos sobre la "Química agrícola y geología" del químico escocés James Finlay Weir Johnston (1796-1855), cuyos textos eran los más importantes del ramo desde su publicación en 1842 (*Elements of agricultural chemistry and geology*). Otros textos científicos publicados en la revista incluyen "Mi casa: historia familiar de mi cuerpo", de William Hughes, una introducción a la fisiología y a la anatomía⁴¹ y la "Clave de las ciencias", por el abate Moigno (1804-1884), de la cual partes habían sido traducidas ya en *El Museo de las Familias*.⁴²

Además de dos largos textos de "historia universal" arreglados para los niños, apareció en el primer tomo de *El Educador* un curso de "Aritmética primaria" que parece ser traducción de Horatio Nelson Robinson (Estados Unidos, 1806-1867). Los textos de Nelson gozaron de gran prestigio durante todo el siglo, especialmente en los años de la Guerra Civil Norteamericana (en 1863 se vendieron más de 200 000 copias).⁴³ También la revista publicó una serie de "Lecciones de aritmética" para la segunda enseñanza, y unos juegos matemáticos del escritor colombiano Ricardo Carrasquilla (1827-1886). El cubano emigrado Juan Ignacio de Armas (1842-1889) contribuyó con una

⁴⁰ Worthington Hooker, M. D., *The child's book of nature: for the use of families and schools. Intended to aid mothers and teachers in training children in the observation of nature*, Nueva York, Harper & Brothers, 1857, con muchas ediciones posteriores. Rodríguez condensa el texto en varios puntos; también sustituye una introducción original (fechada en julio de 1869) a la del texto. La de Hooker había relacionado el tercer libro con los primeros dos (no traducidos por Rodríguez).

⁴¹ *Ma maison: histoire familière de mon corps*. Imité de l'anglais, París, P. Brunet, 1868. La librería de Ponce de León vendía una traducción española de la obra que no hemos podido encontrar (Imitada del inglés, traducción de G. R. I. M., 1 vol. 12o. papel. grabados. Madrid: [s. f.]).

⁴² En el tomo III de *El Educador* comienza la traducción de la tercera edición de *La clef de la science, ou les phénomènes de tous les jours expliqués*, París, Renouard, 1858. En el número del 30 de septiembre de 1876 (IV, 10) principia otra traducción de la quinta edición (1874), aumentada con nociones de mecánica, astronomía, acústica e historia natural. El autor original de la obra fue Ebenezer Cobham Brewer (Inglaterra, 1810-1897).

⁴³ S. Austin Allibone, *A critical dictionary of English literature and British and American authors*, Philadelphia, J. B. Lippincott, 1908, II, p. 1837.

"Geometría de los niños", publicada en forma de libro por Ponce de León en 1875.

Una de las innovaciones del siglo XIX fue la introducción de la música al curso de estudios elemental, tendencia reflejada en el texto de J. B. Muñoz, "Tratado elemental de música, arreglado para el uso de las escuelas", que apareció en los tomos III y IV de *El Educador*. Muñoz había dirigido la columna sobre el ajedrez en *El Museo de las Familias*.

El estudio de las lenguas

SOBRE la gramática castellana, *El Educador* publicó textos para varios niveles de estudio. El de Luis Felipe Mantilla se destinaba a la escuela primaria ("Gramática infantil para los niños americanos"). A partir del tomo III, número 2, encontramos una serie de lecciones tituladas "Compendio de la gramática castellana, dispuesto por la Academia Española para la segunda enseñanza". Una nota introductoria indica que "muchos directores de establecimientos de educación" habían pedido unos materiales para ese nivel.⁴⁴ También apareció un "Prontuario de ortografía" de la Academia.

En los materiales sobre idiomas extranjeros, predominan los basados en los métodos del lingüista alemán Johann Franz Ahn (1796-1865), profesor en la Universidad de Neuss. El "Sistema de Ahn" se aplicaba a varias lenguas: francés, inglés, italiano, latín y, en una adaptación de Emil Otto, alemán. Este método parte de listas de formas —vocabulario, frases cortas o paradigmas verbales— seguidas de traducciones, primero de oraciones aisladas, y luego de párrafos, en ambas direcciones. Las obras de Ahn gozaron de gran popularidad en Inglaterra, y después en los Estados Unidos.⁴⁵

También de interés, aunque su aparición se limitó a dos números del tomo V, es el texto de Quintín Blas, "Principios de taquigrafía española", tomado del libro del mismo título publicado en Valencia en 1875.⁴⁶

⁴⁴ *El Educador Popular*, III, 2 (31 de mayo de 1875), p. 22.

⁴⁵ John A. Nietz, *The evolution of American secondary school textbooks*, Rutland, Vermont, Charles E. Tuttle Company, 1966, pp. 214, 225-226. Durante los años 50 aparecieron en Madrid numerosas traducciones de las obras de Ahn: en 1858, el tomo del francés; en 1859, los de inglés e italiano; véase Antonio Palau y Dulcet, *Manual del librero hispano-americano*, Barcelona, Palau, 1948, I, p. 120.

⁴⁶ Véase Antonio Palau y Dulcet, *op. cit.*, XIV, p. 437.

Lecturas

LA enseñanza de la lectura es "el principal camino" por el que se logra la educación del pueblo, según Sarmiento y muchos otros.⁴⁷ Es lógico que *El Educador Popular* ofrezca a sus jóvenes lectores gran cantidad de lecturas instructivas y de recreo, siguiendo el modelo de otras revistas de esta clase, como el de Macé y Stahl en Francia, el *Magasin d'Éducation et Récréation*. En efecto, se encuentran en sus páginas cuentos de P. J. Stahl (seudónimo de Pierre Jules Hetzel, Francia, 1814-1886) y de Louis Jourdan (Francia, 1810-1881). Los de Jourdan provienen de una colección llamada "Misterios de la industria", originalmente *Comtes industriels* (París, 1859), traducida en una edición madrileña de 1869 que vendía Ponce. En 1873 *El Museo de las Familias* ya había publicado nueve de estos cuentos cortos, caracterizados por la personificación de objetos comunes, como lo indican títulos como "Interesante historia de la familia Jabón", "El señor Chocolate y la señorita Canela" e "Impresiones de un periódico viejo". Se encuentran también selecciones de Grimm, "Cien cuentos morales para los niños" del canónigo alemán Cristóbal Schmidt (1768-1854), autor traducido por Sarmiento, una larga serie de "Parábolas alemanas", de índole moral y religiosa, otra de "Narraciones bíblicas" y "La mitología contada a los niños" de Fernán Caballero (seudónimo de Cecilia Böhl de Faber, España, 1796-1877).

A partir del tomo II, número 23 de *El Educador* aparecen trozos de una larga obra llamada "Libro de lectura, por Guillermo D. Swan, traducido y arreglado para los niños latino-americanos por A B". El escritor fue William Draper Swan (Estados Unidos, 1809-1864), supervisor de la escuela Mayhew de Boston y autor de numerosas *Readers* desde mediados del siglo.⁴⁸ El traductor fue Antonio Bachiller, pero, además de traducir los pasajes en prosa, el cubano sustituyó las poesías inglesas originales —especialmente fábulas— por otras en castellano. Así se creó una antología de algunos de los mejores poetas jóvenes de América Latina, como Gertrudis Gómez de Avellaneda, Heredia, Eduardo de la Barra, Ricardo Palma, Guillermo Blest Gana, Rafael Pombo, Juan Valle y Adolfo Berro. Los

⁴⁷ Véase Juan E. Cassani, "Doctrinas pedagógicas de Sarmiento", *Humanidades* (La Plata), XXVI (1939), p. 64; cf. Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, "The autodidact and the learning machine", en Tulio Halperin Donghi, et al., *Sarmiento: author of a nation*, Berkeley, University of California Press, 1994, pp. 157, 159-162.

⁴⁸ Véanse John A. Nietz, *Old textbooks*, University of Pittsburgh Press, 1961, pp. 85-86; y S. Austin Allibone, *op. cit.*, II, p. 2309.

poemas no firmados, Bachiller nos advierte, son originales suyos. A diferencia de *El Museo*, que publicó muchas poesías de Bécquer, el influjo español apenas se observa en esta colección.

Otras lecturas cortas, insertadas como sueltas por los cinco tomos de la revista, tienen la preocupación general de inculcar normas morales. Así se hallan unas "Máximas" de Martínez de la Rosa (España, 1782-1862) o de la Condesa de Segur (Rusia, 1799-1874), aforismos de Benjamin Franklin (Estados Unidos, 1706-1790) y extractos del famoso ensayo *Self-Culture* de William Ellery Channing (Estados Unidos, 1780-1842). No debemos olvidar a José de la Luz Caballero (1800-1862), figura importante de la historia pedagógica cubana, cuyos "Pensamientos" aparecen en el tomo V. Un trozo de sus "Instrucciones a los maestros para practicar el método explicativo" (1833) se publicó por primera vez en *El Educador* en 1874.⁴⁹

Noticias científicas y bibliográficas

SIGUIENDO la tradición de las revistas "de familia", *El Educador* ofreció un sinnúmero de noticias breves, relatando noticias de estadística escolar, libros nuevos, decretos sobre instrucción primaria e inventos. Se anunció la inauguración del Colegio de Wellesley, en Massachusetts, universidad para mujeres que iba a abrirse en 1874; aparecieron breves historias de la primera biblioteca pública popular, la de Franklin, y del primer buque de vapor. Encontramos un relato sobre James Lick (1796-1876), millonario de San Francisco, California, quien había hecho grandes contribuciones a las organizaciones de caridad, las bibliotecas y las escuelas de la nación. Hay reseñas de unas obras pedagógicas escritas o traducidas por los emigrados, como los *Elementos de fisiología* de Griscom (1809-1874), traducidos por Mantilla en 1874. Estímulo de varios artículos, y de unos grabados, fue la Exposición de Filadelfia de 1876. Esta celebración del centenario de la independencia de los Estados Unidos tenía exhibiciones que ofrecían documentación del desarrollo norteamericano en muchos aspectos, pero *El Educador* pone énfasis en los dos que más les interesaban a sus lectores (y a José Ar-

⁴⁹ Sobre Luz Caballero y el "método explicativo", en el que predominaban la observación directa de la naturaleza y el estudio de las ciencias naturales, véanse sus *Escritos educativos*, La Habana, Editorial de la Universidad, 1952, I, p. 86; II, p. 193; también Emma Pérez, *Historia de la pedagogía en Cuba desde los orígenes hasta la Guerra de Independencia*, La Habana, Cultural, 1945, pp. 197-198; José F. Martínez y Díaz, *Historia de la educación pública en Cuba desde el descubrimiento hasta nuestros días y causas de su fracaso*, Pinar del Río, Villalba, 1943, p. 57.

naldo Márquez): la prensa y la educación. Hay un artículo sobre el "Edificio de periódicos" de George Rowell y descripciones y grabados de otros edificios; Luis Felipe Mantilla insertó una descripción de la importante exposición del *kindergarten* de la señorita Ruth Burritt.⁵⁰

Los anuncios comerciales

CADA uno de los números de *El Educador* termina con dos páginas de anuncios comerciales. Éstos documentan la asombrosa actividad escolar y comercial de los hispanos en Nueva York y en otras ciudades estadounidenses durante la época. Ponce publicaba el "Catálogo" de las obras en venta en su librería, con paginación aparte. Este inventario incluía los títulos de obras publicadas en su periódico y disponibles en ediciones separadas. Entre las numerosas obras pedagógicas norteamericanas traducidas por latinoamericanos se cuentan *Peter Parley's Universal History* (primera edición, 1837) y la *Historia de los Estados Unidos* de Emma Hart Willard (1787-1870) traducida por el cubano emigrado Miguel Teúrbe Tolón (1820-1858).⁵¹ La traducción de textos pedagógicos era una preocupación de muchos educadores latinoamericanos, notablemente de Domingo Faustino Sarmiento. También se deseaba la importación de muebles, globos, ábacos, anaqueles portátiles,

⁵⁰ Sobre la importancia de las exhibiciones sobre la educación en el Centenario de Filadelfia, véanse Merle Curti, "America at the World Fairs 1851-1893", en *Probing the Past*, Gloucester, Massachusetts, Peter Smith, 1962, pp. 273-275; Diane Ravitch, *The great school wars: New York City, 1805-1973: A history of the public schools as battlefield of social change*, Nueva York, Basic Books, 1974, p. 111; Agnes Snyder, *Dauntless women in childhood education*, Washington, Association for Childhood Education International, 1972, p. 51. Hay otra descripción de la importante exhibición de la señorita Burritt en Manuel R. García, *Informes sobre la Educación en los Estados-Unidos*, Buenos Aires, La Tribuna, 1879, pp. 30-32.

⁵¹ La traducción es de Luis Felipe Mantilla, Nueva York, Ivison, Blakeman, Taylor y Cia., Editores [1874]. Aunque Peter Parley era el seudónimo de Samuel Griswold Goodrich (1793-1860), el autor de la *Historia* fue Nathaniel Hawthorne (1804-1864), según Daniel Roselle, *Samuel Griswold Goodrich, creator of Peter Parley: a study of his life and work*, Albany, NY, State University of New York Press [1968], pp. 76-77. Se vendieron más de un millón de ejemplares de este texto, a pesar de distorsiones y exageraciones basadas en fuertes prejuicios culturales (*ibid.*, p. 77). Sin embargo, Mantilla intentó suprimir los pasajes ofensivos y "alterar los capítulos en que predominaba el espíritu de secta religiosa" (Prólogo, p. [iii]). A[ntonio] S[ellén] publicó una reseña de la traducción en *El Educador*, II, 1, p. 14.

varios aparatos y otro equipo pedagógico —materiales en rápida evolución durante el período y estimulados por la popularidad del método "objetivo". Escribió Antonio Bachiller:

La agradable impresión que se experimenta al examinar un establecimiento de progreso social no puede menos de inspirar el deseo de que la América neo-latina aproveche ese ejemplo hasta donde es posible. Desde luego he procurado fijar la atención sobre los objetos y material de enseñanza de inmediata aplicación y que pueden ser fácilmente transportados. Los libros escritos en inglés no tienen la misma ventaja; ni tampoco los maestros que tanto han adelantado aquí podrían enseñar en castellano; el proyecto de la Escuela Normal de Mantilla viene a satisfacer una necesidad que completa el apostolado de Horace Mann y de Domingo Sarmiento: Escuelas! Escuelas!⁵²

Una de las contribuciones de *El Educador Popular* fue propagar el conocimiento de libros y materiales en las naciones de la América Latina, procurando cumplir este "apostolado" de los dos eminentes educadores referidos.

Dificultades económicas del periódico: la censura en el Perú

EN 1877 el mexicano Guillermo Prieto, pasando por Nueva York, conoció a Néstor Ponce de León y se familiarizó con *El Educador*. En su libro *Viaje a los Estados Unidos* Prieto escribió:

Mi suerte quiso que una de mis primeras amistades aquí, fuese la de Néstor Ponce de León, habanero de nacimiento, abogado distinguido, aquí impresor y librero, hombre que vive dedicado a honrosos trabajos. Publica Néstor Ponce el periódico más interesante, más precioso, más fecundo en bienes para todos los pueblos que hablan la lengua de Cervantes: llámase este periódico *El Educador Popular*, y se debería llamar *La Luz*. En sus páginas de oro resplandecen los ramos todos de instrucción, transmitidos a los maestros y al alcance de la inteligencia de los niños. Coopera a sus tareas Antonio Bachiller, y se publica bajo la protección del Sr. D. Manuel Perdo, presidente de la República del Perú, quien, aunque no tuviera más título que éste, por él sería acreedor a la estimación universal. Todo lo que el talento puede tener de más entendido en la elección de materias; todo lo que la sagacidad del amor al bien puede acumular de mejor para la enseñanza, se encuentra en ese periódico, que debería ser como el pan del alma en los países hispano-americanos. Sin embargo, el periódico se costea con trabajo, y en nuestra patria infeliz apenas es conocido.⁵³

⁵² *El Educador Popular*, I, 2 (31 de mayo de 1873), p. 20.

⁵³ *Viaje a los Estados-Unidos por Fidel (1877)*, México, Imprenta del Comercio, de Dublan y Chávez, 1877-78, II, pp. 547-548.

Las cifras de circulación del *American Newspaper Directory* de George Rowell para *El Educador* varían entre 5 333 copias en 1875 y menos de 5 000 en 1879; para 1880 el editor no pudo conseguir ningún número reciente.⁵⁴ Revela una sorprendente falta de información de la investigación de las referencias hechas sobre el periódico. Como hemos dicho, el tomo quinto falta en varias de las descripciones bibliográficas existentes. Lilia Castro no menciona el periódico en su enumeración de las publicaciones de los emigrados cubanos en Estados Unidos durante el siglo XIX.⁵⁵ Álvarez Conde, en la biografía de Ponce más inclusiva encontrada en la presente investigación, dice que éste "fue fundador de la *Revista [sic] Popular* en 1876 [sic]".⁵⁶ El historiador peruano Evaristo San Cristóbal, en su biografía de Manuel Pardo, declara lo siguiente:

⁵⁴ George P. Rowell and Co., *American Newspaper Directory*, Nueva York, George P. Rowell and Co., varios años. Es probable que muchas de las copias se mandaran al Perú, ya que, como hemos dicho, el presidente Pardo pedía 2 000 copias para las escuelas del país. Véase David Cornejo Foronda, *op. cit.*, pp. 92, 156. Álvarez Conde observa que para Ponce las pérdidas monetarias de *El Educador* fueron parcialmente compensadas por el éxito comercial de su *Diccionario tecnológico* durante los años ochenta (*op. cit.*, p. 51). El periódico tenía el problema de encontrar un público apropiado, según Gonzáles Elejalde: "*El Educador Popular* era una publicación notable que difundía las doctrinas pedagógicas más recientes, muy superior al público escolar sudamericano a que estaba destinado" (*op. cit.*, p. 38). Hay que recordar que la monumental revista de Henry Barnard, *The American Journal of Education* (1855-1882), sufrió del mismo problema; véase Donald R. Warren, *To enforce education: a history of the founding years of the United States Office of Education*, Detroit, Wayne State University Press, 1974, p. 100; Richard E. Thursfield, *op. cit.*, pp. 75-77.

⁵⁵ "La prensa cubana en Estados Unidos durante el siglo XIX", *Revista de la Biblioteca Nacional*, 1, 2 (1950), 37-58. Schulman y Miles indican la existencia de seis volúmenes, documentando la presencia de todos los números hasta el del 30 de abril de 1878 en la Biblioteca Nacional José Martí; hay colecciones parciales en las bibliotecas del Estado de Nueva York en Albany, en la Pública de la ciudad de Nueva York, en la de la Sociedad Histórica de Nueva York y en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos. En esta última colección falta sólo el número del 31 de octubre de 1878 (*op. cit.*, p. 87). Las copias examinadas para el presente estudio —el tomo V en forma de microfilm— provinieron de la Washington University, St. Louis, donde enseñó el doctor Schulman por muchos años. El ilustre bibliógrafo cubano Carlos M. Trelles afirma que *El Educador* "fue premiado con medalla de oro en la Exposición de Matanzas de 1881" en su utilísima "Bibliografía de la prensa cubana (de 1764 a 1900) y de los periódicos publicados por cubanos en el extranjero", *Revista Bibliográfica Cubana*, II, 10-12 (julio-diciembre, 1938), p. 245.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 51. En su artículo "La prensa en Cuba, desde sus orígenes a 1940", José M. Labraña describe con más exactitud la publicación: "Cinco vols. de unas 400 págs. cada uno. 1.600 grabados y 26 mapas". Labraña identifica a los

En Estados Unidos donde se instruíra al pueblo de conformidad con las más avanzadas y adaptables doctrinas pedagógicas de la época, José Arnaldo Márquez... editaba *El Educador Popular*, que publicado en inglés [sic] y en castellano, aún hoy mismo revela cuán grandioso resultó el esfuerzo desplegado por el escritor [Márquez] que se esmeraba en recoger las enseñanzas elevadas de la gran democracia americana, para ofrecerlas a su país a manera de ricos y óptimos frutos.⁵⁷

Habrà que hacer dos rectificaciones a este análisis. Primero, no hemos encontrado ninguna versión inglesa del periódico, ni otra referencia a su supuesta existencia. Segundo, es erróneo atribuir los materiales contenidos en *El Educador* exclusivamente —ni siquiera principalmente— a la tradición pedagógica norteamericana. Con la excepción de los tratados destinados a los profesores (los de Wickersham y Calkins), casi todos los libros de texto traducidos o reproducidos en el periódico provienen de la tradición británica y europea. No obstante, debemos señalar la gran popularidad de estos textos en los Estados Unidos. Hasta en el Perú, donde tenía el periódico el apoyo (económico y legal) del presidente Manuel Pardo, hubo problemas, principalmente por la intervención del clero. La figura central de esta controversia fue el padre franciscano José María Masiá (1815-1902). El padre Masiá había nacido en Cataluña. Después de unos años en Italia, llegó a Arequipa, donde ejerció una influencia considerable. En los primeros días de mayo de 1874, el padre Masiá organizó una manifestación contra *El Educador*, considerando que la enseñanza que inculcaba era, en las palabras del padre José María Cervera, "no sólo protestante, sino completamente racionalista".⁵⁸ En su biografía del padre Masiá, Izaguirre resume esta posición así:

Enaltecer las ciencias naturales y reducir a la categoría de quimera toda religión sobrenatural, he aquí el estudio constante que se deja ver en las páginas del "Educador Popular". Allí se hace a un lado la revelación divina como superchería, se niega los fundamentos de la fé histórica y de lo sobrenatural al

redactores como "Antonio Bachiller y Hermanos Sellén"; véase *Cuba en la mano: Enciclopedia Popular Ilustrada*, La Habana, Ucar, García y Cía., 1940, p. 709.

⁵⁷ Evaristo San Cristóbal, *Manuel Pardo y Lavalle: su vida y su obra*, Lima, Gil, 1945, p. 127.

⁵⁸ Citado en P. Fr. Bernardino Izaguirre, *Biografía del Ilmo. y Rdmo. Padre Fr. José Ma. Masiá*, Barcelona, Librería y Tipografía Católica, 1904, p. 165; véase también Pike, *Modern history*, p. 136; Rolland G. Paulston, *Society, schools and progress in Peru*, Oxford, Pergamon Press, 1971, p. 45.

estado primero del hombre, se cohonestaba la idolatría de los pueblos bárbaros y se propende a negar aún la posibilidad de una verdadera religión.⁵⁹

Según el padre Masiá, el periódico contenía "rasgos desdeñosos que arrojaban al fango los dogmas cristianos y los misterios de la Religión revelada".⁶⁰ Un ejemplo de la "propaganda anticatólica" de la publicación era un artículo de Antonio Bachiller en el que el cubano se refería a "la palabra de Dios hecha carne para que sea a todos sensible".⁶¹ Masiá, con "segura conciencia" según su biógrafo, mantenía que por el carácter del periódico "no se podía permitir su libre circulación en los colegios, ni ningún padre de familia podía lícitamente enviar sus hijos a los colegios donde se enseñasen las doctrinas que defendía el *Educador*".⁶² El resultado del discurso del padre Masiá fue una manifestación en la cual fueron quemados todos los ejemplares de la publicación que se pudieron recoger en Arequipa. Gonzales Elejalde describe el evento así:

La ciudad de Arequipa que siempre fue acendradamente católica, declaró la guerra al periódico y las más distinguidas señoras en pacífica manifestación pidieron al obispo como juez competente en la materia, prohibiese la circulación, lectura y enseñanza de las máximas y lecturas contenidas en el mencionado periódico. Pero no se contentaron con lo hecho; en un gran tumulto llevaron a una plaza pública los ejemplares del periódico y hasta se nos ha asegurado que el retrato de Márquez, y fueron quemados en inquisitorial hoguera.⁶³

⁵⁹ Citado en Gonzales Elejalde, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁰ Bernardino Izaguirre, *op. cit.*, p. 166.

⁶¹ *Ibid.*, p. 167. El artículo de Bachiller —a quien no nombró Izaguirre— aparece en *El Educador Popular*, II, 7 (15 de agosto de 1874), p. 97.

⁶² *Ibid.*, p. 168.

⁶³ *Op. cit.*, p. 40. Cornejo Foronda, *op. cit.*, p. 93, indica que "en las noches se reunían el sacerdote y los católicos en el templo y salían por grupos a buscar la revista citada reuniendo gran cantidad de ejemplares"; Paz Soldán hizo referencia a estos incidentes en su *Biblioteca peruana* de 1879: "Este utilísimo periódico destinado a generalizar la instrucción del pueblo, fue perseguido tenazmente por algunos fanáticos pero sin la menor razón" (p. 24). Plasencia (*op. cit.*, p. 249) cita el contenido de una carta de Miguel Machado a Hilario Cisneros, administrador del periódico (Lima, julio 20, 1874): "En respuesta a su carta de mayo 8. Le informa que *El Educador Popular*, no pudo circular en Arequipa, por la oposición del clero, 'todo, o casi todo, español' que tachó 'de heréticas sus tendencias y doctrinas'. De este asunto se ocupó la prensa de Lima: *La Sociedad*, a favor del clero; los demás periódicos sostuvieron al *Educador Popular*". El periódico de-

En junio de 1874 el Ministro José Eusebio Sánchez

se dirigió al obispo de Arequipa sobre la actitud de algunos sacerdotes que obstaculizaban la circulación del periódico *El Educador Popular*, auspiciado por el gobierno y desterró de Arequipa y luego hizo embarcar a Panamá al P. franciscano descalzo José Maciá [sic]. Una procesión de mujeres que fue a pedir al Presidente Pardo la libertad del P. Maciá no obtuvo favorable resultado para sus gestiones.⁶⁴

Sánchez había acusado al padre Masiá de "amotinar al pueblo contra el gobierno".⁶⁵ El 27 de agosto de 1874, a pesar de las protestas de sus partidarios, el padre Masiá fue expulsado a Guayaquil, de donde procedió a Panamá. Veinte y ocho años después, en una carta a Izaguirre (Lima, 10 de mayo de 1902), José Antonio Roca y Boloña recordaba estos incidentes: "El reverendísimo Padre había condenado el periódico *Educador Popular*, sin considerar que se distribuía por orden del Supremo Gobierno".⁶⁶

En 1878 *El Educador* cesó de existir, no sólo por falta de apoyo económico y dificultades de circulación —la presidencia de Pardo había terminado en 1876—, sino también por el regreso de muchos cubanos a la isla con el Pacto de Zanjón —entre ellos, Antonio Bachiller y Antonio Sellén.

Los anuncios comerciales: perfil del intercambio cultural

EL EDUCADOR POPULAR publicó, en las últimas páginas de cada uno de sus números, una serie de anuncios comerciales para libros, revistas, artículos de escritorio y hasta de productos medicinales y

nominado *La Sociedad*, fuertemente anti-Pardo, fue fundado en 1870 por Manuel Tovar (1844-1907), Manuel Jesús Obín (1843-1905) y José Antonio Roca y Boloña (1834-1914); véase también Basadre, *Historia de la República del Perú (1822-1933)*, sexta edición aumentada y corregida, Lima, 1968-1969, VII, pp. 87, 137.

⁶⁴ Basadre, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁵ Bernardino Izaguirre, *op. cit.*, p. 169.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 188. El padre Masiá regresó más tarde al Perú. Fue nombrado obispo de Loja y murió en Lima en 1902. Según Rolland G. Paulston, el fracaso de los proyectos educativos de Pardo y de los "civilistas" se debe a varios factores, entre ellos la falta de apoyo legislativo y económico, y a que "prevalecieron tanto los esfuerzos [de la Iglesia] por mantener a los indígenas aislados de la vida moderna, como su oposición a la educación primaria universal", *Society, schools and progress in Peru*, p. 45; véase también el análisis de Martin Carnoy, *Education as cultural imperialism*, Nueva York, David McKay Company, 1974, pp. 207-208; Roberto Mac-Lean y Estenós, *Sociología educacional del Perú*, Lima, Gil, 1944, pp. 266-270.

cosméticos. Estos anuncios dan testimonio de la impresionante actividad académica de parte de los muchos emigrados hispanos en los Estados Unidos y en Europa. Se anunciaban revistas como *El Mundo Americano*, que publicaba en París el venezolano Miguel Tejera (1848-1902), y obras útiles como el *Manual de la constitución de los Estados Unidos*, de J. Carlos Mexía, secretario de la comisión mixta de reclamaciones entre México y los Estados Unidos. La enseñanza también era un negocio serio. Las compañías de N. H. Edgerton de Nueva York, S. J. Wheeler de Chicago y T. Elwood Zell de Filadelfia anunciaban en estas páginas los "aparatos físicos y científicos", las "planchas zoológicas" o de anatomía y los mapas y libros de textos que vendían. Otros libros versaban sobre la revolución cubana y la historia de la isla, como *La República de Cuba* de Antonio Zambrana (1846-1922), y el *Compendio histórico del pasado, presente y porvenir de Cuba, y de su guerra insurreccional* de Francisco de Acosta y Albear (Cuba, m. 1889), publicado por Néstor Ponce de León.⁶⁷

Otros anuncios dan la impresión de una colonia bastante adinerada. Así, por ejemplo, los emigrados podían enviar a sus hijas al Colegio de Mademoiselle Tardivel para señoritas y niñas, el que ofrecía "todas las garantías del mejor éxito en la educación de [las] niñas" de los señores padres de familia de la América Española, y cuyo idioma era el francés.⁶⁸ Mientras tanto, estos mismos padres de familia podían comprar el "maravilloso invento" llamado "tintura de Laucorina" para darles a los cigarros el color y la fragancia deseados al precio de dos dólares la libra; el único agente era Néstor Ponce de León.⁶⁹ Mientras fumaban sus fragantes cigarros, los padres podían llevar ropa comprada en Devlin y Compañía, "la principal casa de ropa hecha en Nueva York", en cuyos dos establecimientos se hablaba español.⁷⁰

Los anuncios enumeraban también las numerosas obras impresas por Néstor Ponce de León, muchas de las cuales eran separatas de textos publicados en su periódico. Estas ediciones aparte tenían

⁶⁷ Según Aleida Plasencia, "Ponce de León editó este folleto, a pesar de haber sido escrito por un enemigo, porque beneficiaba a los cubanos la exposición por un cubano españolizado de las ventajas obtenidas por los revolucionarios y los errores cometidos por los peninsulares", *Bibliografía*, p. 25.

⁶⁸ *El Educador Popular*, V, 18, p. 286.

⁶⁹ *El Educador Popular*, I, 4, p. 62.

⁷⁰ *El Educador Popular*, IV, 24, p. 384.

varias ventajas, entre ellas la posibilidad de que las escuelas adoptaran ediciones completas de los textos pedagógicos y, para el editor, la oportunidad de realizar más ingresos. Los textos de Worthington Hooker, de Robinson, de Clodd, de Marcel, y la gramática del inglés de Ahn se ofrecían a precios entre 25 y 60 centavos el ejemplar. Cada número también enumeraba libros que vendía Ponce en su librería: las *Obras* de Heredia, la traducción del *Intermezzo* de Heine hecha por Francisco Sellén; las *Melodías* de Thomas Moore en su traducción de Mendive; *La muerte de Plácido*, drama de Diego Vicente Tejera (Cuba, 1848-1903); la *Serie de instrucción primaria* de Márquez, Bachiller y Mantilla, y otros. El "Catálogo de la librería de N. Ponce de León" aparecía, en orden alfabético y con paginación distinta, en la penúltima página de cada número. Allí se encuentran muchas ediciones de Madrid, de Nueva York y de París, algunas de las cuales servían de fuente para las entregas de *El Educador*. En el primer tomo del periódico este catálogo consistía en 22 páginas de obras de ficción, traducciones, textos de lengua y diccionarios.

La revista de familia y la revista de instrucción

EL MUSEO DE LAS FAMILIAS y *El Educador Popular* representan la gran obra de muchos hispanos en los Estados Unidos durante el período 1872-1878. Las dos revistas son resultado de un esfuerzo americano, en el sentido de que hay contribuciones de hispanoamericanos de muchos países. Sin el patrocinio del peruano Manuel Pardo, puesto en acción por José Arnaldo Márquez, no habría existido *El Educador Popular*; no obstante, las dos publicaciones deben su existencia también a la notable obra de los intelectuales, eruditos y maestros cubanos, quienes se encontraban por razones políticas en Nueva York, centro cultural y comercial de un país modelo cuyo rápido desarrollo se debía, según los hispanos, a la extensión de la instrucción gratuita y universal.

El Museo de la Familias era sobre todo un periódico literario. En él encontramos documentado, mediante las traducciones e imitaciones de los hermanos Sellén, el romanticismo alemán y, en menor grado, el francés. Era, pues, una publicación para una élite. Con el impulso dado por los peruanos, interesados principalmente en la propagación de modelos pedagógicos europeos y estadounidenses en las repúblicas americanas, *El Educador Popular* representa la democratización de los materiales y una aplicación intencional a la pedagogía. Como sugieren los respectivos títulos, el *Museo*

se destinaba a la familia, *El Educador* al pueblo. Refleja esta última publicación la influencia del gran educador Sarmiento, quien había puesto el sistema norteamericano como modelo, pidiendo a los hispanoamericanos que tradujesen todo lo que pudieran de los materiales pedagógicos publicados en otras lenguas en su revista *Ambas Américas*, que a partir de su segundo número fue publicada por Juan Manuel Macías en el mismo cuarto en que dos años después se encontraría la editorial de Néstor Ponce de León.⁷¹

La aplicación de la intelectualidad emigrada al problema de la educación del pueblo, aplicación reflejada en *El Educador Popular*, representa un desarrollo típico de la época pero no por eso menos importante en la historia cultural de la América Latina. Como dijo el Conde de Pozos Dulces en su "Revista de instrucción", publicada en *El Educador* en marzo de 1875: "La instrucción primaria o elemental puesta al alcance de todos es el primer conato de su emancipación, y el distintivo más glorioso del siglo XIX".⁷²

⁷¹ Sobre la relación entre Sarmiento, Bachiller y Mantilla se pueden consultar estas obras de Emeterio S. Santovenia: *Sarmiento y su americanismo*, Buenos Aires, Americalee, 1949; *Sarmiento y sus amigos cubanos*, Habana, Dirección de Cultura, 1940, pp. 10-15.

⁷² Informe fechado el 20 de marzo de 1875, en *El Educador Popular*, II, 24, p. 367. La "educación" añade a la "instrucción" el entrenamiento moral, tan favorecido por Márquez y los otros seguidores de Herbert Spencer; y el lugar apropiado para este entrenamiento debe ser la escuela elemental, sin distinción de clases sociales. Como escribió Márquez en la "Introducción" a su *Manual de la escuela* (tomo V de la "Serie de Instrucción Primaria", 1874): "La enseñanza media y la superior, el colegio y la universidad, no ofrecen [la garantía de reformar a la juventud]; porque están demasiado cerca del teatro donde se agitan las pasiones y los intereses de una sociedad siempre más o menos desmoralizada. Ni el colegio ni la universidad forman el carácter" (pp. iii-iv).

APÉNDICE

EL MUSEO DE LAS FAMILIAS

ÍNDICE DE AUTORES

El Museo de las familias (Ciencias, artes, literatura, variedades), periódico quincenal, Nueva York. Se han podido documentar números desde el vol. I, núm. 1 (15 de octubre de 1872) hasta el vol. II, núm. 12 (30 de septiembre de 1873). Precio: 10 centavos. Cada número consiste de 16 páginas de 248 x 172.

A continuación se enumeran los artículos según su volumen y número. Se ha modernizado la ortografía.

A.B. y M. véase Bachiller y Morales, Antonio.

A.E. "Fin de la Grecia" II, 11; II, 12 [Sobre Filopemen y otras figuras de la historia de Grecia]. "Los hermanos Bandiera" II, 1 [Narración sobre Atilio y Emilio Bandiera, héroes italianos]. "Origen de la humanidad" II, 5. "¿Qué es la libertad?" II, 7.

A.P. "Dos inmortales" I, 10 [Sobre el primer encuentro entre Hayden y Mozart].

A.S. véase Sellén, Antonio.

Addison, [Joseph] (Inglaterra, 1672-1719) "Un advenedizo de 1712" II, 2 [Este artículo proviene del *Spectator*, núm. 299, martes, 12 de febrero de 1712. Sobre el matrimonio de Jack Anvil (Juan Yunque)].

Alarcón, Pedro A. (España, 1833-1891) "Las dos glorias" I, 5 [Cuento que proviene de las *Historietas nacionales*, 1858].

Anónimo "Los adioses" I, 8 [Escenas de la vida de Noruega]. "Ajedrez" [El "Índice" que se encuentra en la primera página de cada número a veces identifica al autor: Brown, Tho., Dells, T., Gilberg, o Reichhelm, q. v. El número II, 2 contiene un problema por J.B.M., el "editor" de esta sección, J. B. Muñoz. Unas secciones vienen del *London News*]. "Aparato de señales electro-automático" I, 4 [Sobre una tecnología nueva: las señales eléctricas para indicar el movimiento de los trenes]. "Bibliografía. Serie de Instrucción Primaria. Tomo I. El Alfabeto. Nueva York 1872" II, 7 [Sobre la serie de libros de texto dirigida por José Arnaldo Márquez y publica-

- da por Néstor Ponce de León. Comentario sacado del periódico *La Patria* de Lima. También se publicó en *El Educador Popular* (I, 4), "Correo y telégrafos" II, 9 [Basado en la "Memoria anual" (1872) de la dirección británica de correos]. "Descubrimiento de un continente polar" II, 12 [Del *London Times*. Noticia sobre la expedición de Octave Pavy (1844-1884) a "la tierra de Wrangel", en la Siberia del Norte]. "[D]escubrimientos de Livingstone" I, 5 [Del *Chambers' Journal*, Londres]. "El Educador Popular" I, 8 [Anuncio sobre la aparición del nuevo periódico]. "Un especulador" II, 4 [Cuento moral sobre Rogelio Harrison, arruinado por su materialismo]. "Expediciones al Polo Norte" I, 1 [Del *Daily News*, Londres]. "Expediciones geográficas" I, 7. "El hombre primitivo" I, 2 [Sobre los descubrimientos del hombre prehistórico. Tiene fuentes de información francesas, inglesas y alemanas]. "El hombre tímido" I, 8 [Cuento]. "Huyendo del perejil..." II, 2 [Cuento]. "Infancia de los hombres célebres. Mecio" II, 5. "Infancia de los hombres célebres. Vicencio Viviani" II, 4. "Un invento peruano" I, 10 [Sobre el linotipo inventado por José Arnaldo Márquez]. "El Mar Muerto" II, 8 [Notas históricas y geológicas]. "iMisterio!" II, 6 [Poema, firmado "México"]. "Necrología. Clemencia Robert" I, 7. "Necrología. La Condesa Dash" I, 2. "[Necrología]. Eduardo Bulwer Lytton" I, 8. "Necrología: Ignacio Agramonte" II, 4. "[Necrología: José A. Pérez]" II, 3. "Noticias literarias" I, 4; I, 5; I, 7 [Informes sobre publicaciones recientes]. "El planeta gigante" I, 2 [Sobre el tamaño de Júpiter]. "La primera biblioteca popular" II, 7 [Sobre la biblioteca de Benjamin Franklin. También publicado en *El Educador Popular*, I, 4]. "Proyecto utilísimo" I, 8 [Relación del plan de Luis Felipe Mantilla para establecer "una Escuela Normal de maestros para las escuelas primarias de la América española"]. "Revista científica" I, 1 [Sección sobre temas científicos: la elevación de los Andes, animales raros, fósiles, etc.]. "El Salto de Tequendama" I, 3 [Esbozo geológico]. "Sustancias empleadas primeramente para escribir" II, 5. "Telégrafos y Ferro-Carriles de Méjico" I, 7. "La tierra y los cometas" I, 1. "Variedades" [Sección publicada en doce números de cada tomo. Contiene noticias breves sobre figuras culturales de importancia, periódicos del mundo, descubrimientos científicos, etc.]. B[achiller?]" "La caridad moderna" II, 1 [Sobre las contribuciones de los filántropos]. B.E. "Los jugadores de ajedrez" II, 12 [Sobre unos jugadores famosos]. Bachiller y Morales, Antonio (Cuba, 1812-1889) "Desde los Estados Unidos a Europa. Viaje aéreo" II, 8 [Sobre la exploración del Profesor John Wise (1808-1879) y su ayudante, Washington Donaldson (n. 1840) en globo aerostático]. "En las Bahamas" [poema] II, 7 [firmado "Nassau Diciembre de 1870"]. "Tammany: Tradición india" I, 3; I, 4 [Cuento en forma de fábula].

- Barbarosa, Antonio "Casarse por interés" I, 4 [Cuento]. "Casarse por amor" I, 5. "Las coquetías de Julia" I, 6.
- Barthet, A[rmand] (Francia, 1820-74) "El nido de golondrinas" I, 4 [Una traducción de su cuento "Le nid d'hirondelles", publicado en 1852].
- Beck, K[arl] (Alemania, 1817-79) véase Sellén, F.
- Béquer, G[ustavo] A[dolfo] (España, 1836-1870) "El aderezo de esmeraldas" I, 11 [Cuento]. "Al brillar un relámpago" I, 12. "Rimas". "Alguna vez la encuentro" I, 5. "Besa el aura que gime blandamente" I, 9. "¿Cómo se arranca el hierro?" I, 7. "¿Cómo vive esa rosa?" I, 11. "Cuando miro el azul horizonte" II, 1. "Cuando volvemos las fugaces horas" I, 6. "Del salón en el ángulo oscuro" I, 9. "Las hojas secas" I, 10 [Cuento]. "Hoy la tierra y los cielos" I, 10. "Los invisibles átomos del aire" I, 9. "No digáis que agotado su tesoro" I, 8. "Olas gigantes" I, 4. "La pereza" I, 12 [Cuento]. "Porque son, niña, tus ojos" II, 2. "¿Qué es poesía? dices mientras clavas" I, 9. "Sabe, si alguna vez tus labios rojos" I, 8. "Te vi un punto" I, 11. "Volverán las oscuras golondrinas" I, 7. "Yo sé un himno gigante" I, 9. "Yo soy ardiente, yo soy morena" I, 6.
- Blair, [Hugh] (Inglaterra, 1718-1800) "La juventud es la época del adelanto" II, 6 [Este trozo proviene del Sermón XI, "On the duties of the young" ("De los deberes de los jóvenes"), *Sermons* (Boston, Thomas and Andrews, 1792), I, 195-6. Los sermones de Blair y su *Retórica* tuvieron gran influencia durante la época].
- Bolívar, Simón (Venezuela, 1783-1830) "Mi delirio sobre el Chimborazo" II, 10.
- Brown, Tho. M. "Ajedrez" II, 10 [Incluye una recapitulación del partido del 25 de julio, 1873, entre el Señor Bird y Herr Anderssen].
- Byron, [George Gordon, Lord] (Inglaterra, 1788-1824) véase Granados, D. D.
- C., Luisa, "Perdita" II, 7 [Sobre personajes de Shakespeare].
- Caldas, Francisco José de (Colombia, 1770-1816) "Vegetación de los Andes" II, 10.
- Caro, José Eusebio (Colombia, 1817-1853) "La necesidad de la expansión" II, 12 [Sobre el poder y el deleite del descubrimiento de lo nuevo].
- Carrillo, [Isaac] (Cuba, 1844-1901) "Poesía. ¡Oh! no turbeis á la mujer dormida..." I, 1 [Firmado "enero 23, 1872"].
- Cooper, [James Fenimore] (Estados Unidos, 1789-1851) "Pesca de una ballena" II, 9 [Un pasaje breve del Capítulo XVII de *The Pilot* (1823), pp. 96-8 de *Works*, III (Nueva York, P.F. Collier, 1891). Según Kay S. House, ésta fue la primera novela marítima (*Cooper's Americans*, Ohio State University Press, 1965, p. 181).
- Cosmes, F[rancisco G.] (México, 1850-1907) "Las dos olas" (poema) I, 7.
- Costanzo, S[alvador] (Sicilia, 1804-1866) "Enrique Cornelio Agripa y su poder mágico" II, 10. "Gilles de Laval. Conocido generalmente con

- el sobrenombre de Barba Azul" II, 8 [Costanzo nació en Palermo, Sicilia en 1804. Fue a Madrid en 1841. Escribió muchos libros de texto para los niños, sobre literatura italiana y clásica].
- D.P. "Miranda" I, 12 [Estudios sobre personajes de Shakespeare].
- D.S. "Lady Macbeth" II, 8 [Estudios sobre personajes de Shakespeare].
- Dells, T.U. o T.W. "Ajedrez" II, 6; II, 8.
- Dickens, C[harles] (Inglaterra, 1812-1870) "La espada rota" II, 1. "El paraguas" II, 6; II, 7.
- E.A.S. "La hija de Rappaccini" II, 3; II, 5.
- E.C. "Los grandes lagos de la América del Norte" II, 7.
- E.D. "Las ejecuciones en Londres en el siglo diez y siete" II, 7.
- E.F.S. véase Sellén, F.
- E.R. "El Amazonas" II, 8.
- Echeverría, José Antonio (Cuba, 1815-1855) "Antonelli" I, 7; I, 12 [Echeverría nació en Venezuela. Su *Antonelli* fue una novela histórica publicada originalmente en *La Cartera Cubana* en 1839].
- Everett, Edw[ard] (Estados Unidos, 1794-1865) "Recuerdos nacionales" II, 6 [Everett fue gobernador del estado de Massachusetts. Sus discursos tenían mucha influencia a mediados del siglo XIX].
- FA. "Porcia" II, 12 [Sobre personajes de Shakespeare].
- FF.V. "Infancia de los hombres célebres. Cánova" II, 2 [véase también L.F.V].
- G., Elisa "David Teniers" I, 2 [Resumen de la biografía del artista del siglo XVII].
- Gautier, T. (Francia, 1808-72) véase Sellén, A.
- Gibberg [sic] véase Gilberg.
- Gilberg, Carlos A. (Estados Unidos, n. 1835) "Ajedrez" II, 4; II, 5; II, 9; II, 11; II, 12 [Problemas de ajedrez y resúmenes de juegos, unos tomados de periódicos como *Brooklyn Prospect* y *London News*. Gilberg fue hombre de negocios y presidente de la Asociación de Ajedrez del estado de Nueva York].
- González, Ambrosio José "El Nuevo Sur" I, 5 [Reproducción de un artículo originalmente publicado en *New York Commercial Advertiser* el 22 de noviembre de 1872. Sobre el desarrollo del Sur de posguerra de los Estados Unidos].
- González Vigil, F[rancisco] de Paula (Perú, 1792-1875) "La patria. Lecciones de una madre a su hijo". Extracto del "Catecismo Político del D. F. de Paula González Vigil" I, 6 [Este trozo parece provenir del *Catecismo patriótico para el uso en las escuelas municipales en forma de diálogos* (Callao, 1859; Arequipa, 1860; Tacna, 1862; Huánuco, 1862, París, 1865). Basadre, en su *Introducción a las bases documentales para la historia de la República del Perú* (Lima, 1971), I, p. 356, obra 4626, dice que ésta es "obra escrita a petición del Municipio del Callao para fomentar el amor a la Patria en la juventud de las escuelas primarias.

- Está presentada en una serie de diálogos entre una madre y su hijo. Fue aprobada por la Dirección de Estudios y algunas escuelas municipales la adoptaron como texto de lectura. Sus cinco ediciones dan la impresión de que tuvo buena acogida". Es notable que José Arnaldo Márquez dedicó unas poesías a González Vigil y que publicó un estudio de su vida en *El Comercio* de Lima en 1903].
- Grahame, [¿James?] (Escocia, 1790-1842) "Los primeros colonos de la Nueva Inglaterra" II, 12.
- Granados, D.D. "Adiós (De Byron)" II, 11.
- Grimm, [Jacob, 1785-1863; Wilhelm, 1786-1859] (Alemania) "Cuentos para los niños": "Blancanieve y Roja-rosa" I, 6. "El doctor Sabelotodo" I, 5. "Hermanito y hermanita" I, 9 [También publicado en *El Educador Popular*, II, 13]. "Juan el fiel" I, 11. "Los músicos de Bremen" I, 1 [También publicado en *El Educador Popular*, II, 10]. "La Reina de las Abejas" I, 7. "El sastrecillo" I, 12. "Los seis compañeros" I, 3. "Los tres pelos de oro del diablo" II, 3.
- Halévy, L[udovic] (Francia, 1834-1908) "El insurgente" I, 6 [Traducción del cuento "L'insurgé" (1872)].
- Heine, H[einrich] (Alemania, 1797-1856) "Serafina" II, 8 [No se indica al traductor. Véase Sellén, A.; Sellén, F].
- Heyse, Paul [Johann G. Ludwig] (Alemania, 1830-1914) "Resurrección" I, 1-7.
- Hispano-americano*, *El* "Los parientes. Los hermanos" I, 6 [Sobre el valor de los hermanos].
- Hugo, Víctor (Francia, 1802-1885) véase Zuriclday, Nicanor.
- Irving, W[ashington] (Estados Unidos, 1783-1859) "Rip van Winkle" I, 1 [Firmado "L. F. Mantilla"].
- J.A. "Origen de la ópera italiana" II, 12.
- J.A., María de "Una tarde en el mar. A mi amigo A.S." II, 7 [Firmado "Habana, Octubre de 1868"].
- J.B.M. Véase Muñoz, J.B.
- J.B.S. Véase Suárez, José B.
- J.N. "Desdémona" II, 9 [Estudios sobre Shakespeare].
- J.S. "Aparato curioso" II, 12 [Informe sobre un hablador mecánico, operado por teclas, que simula la voz humana y que fue perfeccionado por el Sr. Kugel, de la Selva Negra].
- J[ourdan], L[ouis] (Francia, 1810-1881) "Aventuras de una corteza de pan" II, 5. "Conversación con un vaso de bohemia" II, 4. "Expansiones de un vaso de Burdeos" II, 11. "Expansiones de un zapato de baile" II, 6. "Historia de una taza de café" II, 9. "Historia de un espejo" II, 3. "Impresiones de un periódico viejo" II, 2 [Firmado "L.F."]. "Memorias de un grano de café" II, 10. "Recuerdos de un cañón antiguo" II, 7 [Cuentos basados en la personificación de materiales y sustancias industriales. Cf. *Comtes industriels* (París, 1859). Unos se reprodujeron en *El Educador Popular*].

- L.A. "La lámpara del ladrón" I, 10.
 L. de L. "Cordelia" III, 2 [Sobre el personaje de Shakespeare].
 L.F. Véase Jourdan, Luis.
 L.F.V. "Infancia de los hombres célebres. Cimabue" II, 6.
 L.H. "Ofelia" I, 11 [Sobre personajes de Shakespeare].
 L.J. Véase Jourdan, Louis.
 Laboulaye, E[d]. R.L. (Francia, 1811-1883) "Los libros" II, 7.
 Leopardi, [Giacomo] (Italia, 1798-1837) "A Italia" II, 6 [Firmado "A.S.", probablemente por el traductor, Antonio Sellén].
 Longfellow, [Henry Wadsworth] (Estados Unidos, 1807-1882) véase Sellén, A.
 Lork, Tomás "Aplicación de la fotografía a la astronomía" II, 8 [Sobre las fotografías astronómicas sacadas por Warren de la Rue y otros].
 Llana, Manuel G. "El genio de las montañas. Tradición india" I, 7. "La gruta de Cacahuamilpa" I, 6 [Sobre la excursión de Barlou y Mogue].
 Magariños Cervantes, A. (Uruguay, 1825-1893) "La predilección" II, 4.
 Mallet, [George]. "Mi primo" I, 3 [Traducción del cuento "Mon cousin", que proviene de la colección *Le Conteur Genevois* (París, Cherbulliez, 1851)].
 Mangin, [Arthur] (Francia, 1824-1887) "Astronomía" II, 6. "Duración posible de la vida humana" II, 9.
 Mantilla, [Luis] F[elipe] (Cuba, 1833-1878) "Cultivo de la inteligencia" I, 3.
 Marcel, É[tienne, seudónimo de Caroline Thuez, Mme. Malimuska] "Sobre un escollo" II, 1 [Cuento].
 Margollé, J. [sic] (Francia, 1816-1884) "Arco iris" I, 6. "La aurora boreal" I, 4. "La atmósfera" I, 10. "Ciclones. Huracanes" II, 6. "Coronas-Halos" I, 7. "Espejismo" I, 8. "Estrellas fugaces" II, 8; II, 9. "Fenómenos glaciales" II, 12. "Formas de las nubes" II, 3. "Geografía de las tempestades" II, 1. "Lluvias" I, 9. "Las nubes" II, 2. "Pronósticos del tiempo" II, 10; II, 11. "Tempestades" I, 11; I, 12. "Torbellinos" II, 4; II, 5. [El autor, Élie Margollé, escribió muchos textos de ciencia con Frédéric Zucher (1816-1890) para la *Bibliothèque des merveilles*, colección muy popular durante la época y en parte traducida en Latinoamérica].
 Martínez, Néstor "Flérida" I, 4 [Poema].
 Mendive, R[afael] M[aría] (Cuba, 1821-1886) "El adiós" II, 10. "Aislamiento" II, 2. "Amor en el dolor" II, 3. "Armonías del alma. A Micaela, en la muerte de Miguel Ángel" II, 1 [Firmado "Marzo: 1868"]. "El arpa de Tara" II, 9. "A su memoria" II, 8. "A una niña" II, 5. "La Bella Catalina (de T. Moore)" II, 3. "Sonetos: El beso de la noche" I, 5 [Firmado "Cementerio del Calvario, Nueva York, 1870"]. "Brien el Bravo. Canto Guerrero" II, 4. "Canto de guerra" II, 8. "Canto nacional" II, 12. "En el álbum. De una joven desposada" I, 11. "La excusa del bardo" II, 10. "La espada de

- Brefni" II, 6. "Es una sombra" II, 12. "Evelina" II, 4. "Lágrima por lágrima (de T. Moore)" II, 7. "A la luz de la luna" I, 5 [Firmado "Castillo del Príncipe"]. "Lloraré mis esperanzas" II, 7. "Media noche" II, 2. "Nocturno (de T. Moore)" II, 8. "No te olvidó" II, 6. "La partida" II, 10. "Un pensamiento (de T. Moore)" II, 6. "El primer sueño de amor" II, 7. "Sobre el mar. Barcarola" II, 9. "Un socialista hambriento" I, 5. [Firmado "1871"]. "La tarde de la vida (de T. Moore)" II, 2. "El trovador (de Moore)" II, 3. "La última rosa de verano" II, 11. [En 1875 Ponce de León publicó las *Melodías irlandesas* de Tomas Moore, en la traducción de Mendive (primera edición, 1863). Ponce también tenía la intención de publicar una *Antología de poetas cubanos de la guerra*, bajo la dirección de Mendive, pero esto no se llevó a cabo sino cuando dirigió la edición José Martí; véase Félix Lizaso, *Rafael Ma. de Mendive, el maestro de Martí*, La Habana, Imprenta Molina y Cía, 1937, p. 9].
 Meunier, V[ictor] (Francia, 1817-1903) "Escenas de caza. El león del África Austral" I, 1; 1.3. [*Les grandes chasses* (París, Hachette, 1866) se publicó como parte de la *Bibliothèque des merveilles*].
 Moigno, el Abate [François Napoléon Marie] (Francia, 1804-1884) "Clave de las ciencias" I, 1-10; I, 12; II, 1-3 [Traducción de la tercera edición, París, 1858. Se publicó primero en 1854 la versión francesa de este texto pedagógico sobre la física y otras ciencias (*La clef de la science, ou les Phénomènes de tous les jours expliqués*). Basado en la obra del escritor inglés Ebenezer Cobham Brewer (1810-1897). *El Educador Popular* publicó trozos de la obra, tomados de esta tercera edición y de la quinta (París, 1874)].
 Moore, T[homas] (Inglaterra, 1779-1852) véase Mendive, R.M.; Sellén, F. Moraes, Mello [Alexandre José de] (Brasil, 1844-1919) "Es bella. Traducido por B." I, 9.
 Muñoz, J.B. "Ajedrez" II, 2, 30.
 Musset, Alfredo de (Francia, 1810-1857) véase Sellén, A.
 P.C. "Ana Bolena" II, 11 [Personajes de Shakespeare]. "Julietta" II, 5. [Personajes de Shakespeare].
 P.I. "Caza de caimanes en Nueva Granada" II, 5.
 Palma, R[icardo] (Perú, 1833-1919) "Brindis" II, 5. "En un álbum. Secreto" II, 6.
 Pombo, Rafael (Colombia, 1833-1912) "A la Sra. D. Ma. del Rosario de Asta Buruaga, al regresar con su esposo a Chile" I, 3 [Firmado "Nueva York, Junio 10. de 1867". El autor pasó unos años como emigrado en los Estados Unidos. El poema va dedicado a la esposa de Francisco Solano Astaburuaga (1817-1892), Encargado de Negocios de Chile en los Estados Unidos].
 R.D. "Los copistas en la edad media" II, 8.
 Rau, [Heribert] (Alemania, 1813-1876) "La expiación" II, 5-7 [Cuento].

- Reichhelm, G. "Ajedrez". Problema 5, II, 7.
- Reid, Mayne (Irlanda, 1818-1883) "Escenas americanas. XI. Los comandantes" I, 7. "Escenas americanas. *Los mondrocouos* o decapitadores" I, 8 [El autor pasó unos años en los Estados Unidos como soldado cuando el conflicto mexicano de los años cuarenta y regresó durante los sesenta. Sus novelas y libros de costumbres "raras" gozaron de gran fama como literatura juvenil durante la época. Cf. *Odd people, being a popular description of singular races of man* (Boston, 1872; primera edición, Londres, 1860), pp. 118-144, 268-289. Es irónico que los hispanoamericanos escogiesen estos pasajes, de escaso valor literario, en los que un extranjero interpreta los aspectos más "bárbaros" de la América indígena].
- Rosa, Luis de la (México, 1804-1856) "El bosque de Chapultepec" II, 9.
- Rückert, F[r]iedrich (Alemania, 1788-1866) véase Sellén, A.
- S. "Suerte de la raza india" II, 7 [Sobre la desaparición de los indios norteamericanos].
- S. "Tigres son triunfos" I, 5 [Cuento].
- Sand, G[e]orge (Francia, 1804-1876) "Las primeras lecturas" II, 6.
- Sellén, A[ntonio] (Cuba, 1838-1889) véase Leopardi. "¡Acuérdate de mí! (A Alfredo de Musset) II, 9. "Las aves de paso. Imitación" I, 12. "Campo de batalla" I, 3. "Canto del sepulcro. Imitación" II, 2 [Firmado "1873"]. "Cómo viven y mueren las mujeres" I, 9 [Sobre Corneille Schut, el pintor de Amberes (1597-1655)]. "Elegía. (De Teófilo Gautier)" I, 9. "Esperanzas ilusorias. A mi amigo Antonio Nattes" I, 2. "Estudios históricos. La guerra de los esclavos. Espartaco" I, 12. "Imitación (de F. Rückert)" I, 2. "Imitaciones. Decepción. La Joven y la Brisa" I, 1 [Firmado "Nueva York, 1872"]. "El Naufragio. Imitación de H. Heine. A mi buen amigo Néstor Ponce de León" I, 6 [Firmado "Nueva York, 1872"]. "Necrología. Alejandro Manzoni" II, 5 [Sobre el autor italiano, 1785-1873]. "Un pensamiento (de Longfellow)" II, 8. "La Primavera Desierta" I, 7 [Firmado "1872"]. "Retorno al Pasado. Imitación de Uhland" I, 8 [Firmado "1872"]. "Sombra adorada (Imitación)" I, 5 [Firmado "Nueva York 1872"]. "Las tres canciones. Imitación de Uhland" II, 1. "Los tres gitanos [Imitación de Lenau]" I, 10 [Imitación basada en el poema "Die drei Zigeuner" del poeta húngaro Nikolaus Lenau (Nikolaus Franz Niernbsch von Strehlenau, 1802-1850)].
- Sellén, F[r]ancisco (Cuba, 1836-1907) "A orillas del mar. (Poesías de H. Heine)" II, 5 [Firmado "1872"]. "El azra. (De Heine)" II, 8 [Firmado "1873"]. "Decepción. (Trad. de K. Beck)" I, 12 [Firmado "1872"]. "Déjame. (Poesías de H. Heine)" II, 12. "Deseo de olvidarlo" I, 2. "Drama. (De Heine)" II, 11. "Lore-Ley" I, 4. "Poesías de H. Heine" I, 4; II, 3; II, 5. "Secreto (de Heine)" II, 8. "¡Su nombre! (Melodía de T. Moore)" II, 6. "Tarde de otoño: A mi amigo Emilio Domínguez" I, 1. "El viaje. (De Heine)" II, 3 [Firmado "1872"].

- Storm, Th[eodor Woldsen] (Alemania, 1817-88) "Immen-see" I, 8; I, 12. [Cuento en que el autor considera la alegría de la juventud como recuerdo lejano. Se publicó originalmente en 1849 y tuvo gran acogida].
- Suárez, José B. (Chile, 1822-1912) "Amadeo Mozart" II, 12. "Celebridades americanas. El general Bernardo O'Higgins" I, 10 [De la obra *Biografías de hombres notables de Chile*]. En la segunda edición (Valparaíso y París, [¿1863?]), tratan de O'Higgins las pp. 42-51. No se reproducen en el *Museo* los poemas del libro de Suárez].
- Tassara, G[abriel] G[arcía] (España, 1817-1875) "A Laura" II, 10. [El autor de este poema fue ministro plenipotenciario de España en Washington. Su libro *Poestas* (Madrid, 1872) se vendía en la librería de Néstor Ponce de León].
- Tennyson, Alfred (Inglaterra, 1809-1892) "Dora" II, 9 [Firmado "Idilios ingleses"]. "La hija del jardinero" II, 11. "La muerte de Arturo" II, 10 [Firmado "Idilios ingleses"].
- Tovar, Pantaleón (México, 1828-1876) "Canta. A María" I, 12.
- Uhland, [Johann Ludwig] (Alemania, 1787-1862) véase Sellén, A.
- Vega, F[ederico] de la (España, 1831-1888) "Negocio redondo" II, 1 [El autor de este cuento, nativo de Jerez, redactó numerosos periódicos en París y en los Estados Unidos. Se suicidó en México. Ponce de León vendía en su librería la colección de artículos de costumbres llamada *Mesa revuelta* (París, 1865)].
- Vicuña Mackenna, Benjamín (Chile, 1831-1886) "Una visita a la casa de Lamartine" II, 4 [Este artículo, escrito en París el 15 de abril de 1870, se publicó en *El Mercurio* de Valparaíso el 27 de mayo del mismo año].
- Von Strehlenau, Nikolaus Franz Niernbsch (Hungría, 1802-50) véase Sellén, A.
- X "Un globo fácil de dirigir" II, 3.
- Zanné Unzia, Juan. "Las barajas o naipes" I, 4 [Sobre la historia de los naipes. Introducido por A. B. y Morales. Fechado "1859, Madrid"].
- Zschokke, [Johann Heinrich Daniel] (Alemania, 1771-1848) "Cartas de Islandia" II, 8-12.
- Zuricalday, Nicanor (España, siglo XIX) "Canción nueva. Sobre un aire antiguo (Traducción de Víctor Hugo)" I, 9.

*Cultura indígena
e
indigenismo*

Entre los días 11 y 29 de enero de 1996 se llevó a cabo en el edificio del Archivo General de la Nación, en la Ciudad de México, el ciclo de conferencias y mesa redonda "Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México". Publicamos a continuación algunas de las ponencias presentadas en dicho ciclo.

CULTURA Y DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO

Por *Patricia GALEANA*
DIRECTORA DEL ARCHIVO GENERAL
DE LA NACIÓN, MÉXICO

A LO LARGO DE LA HISTORIA de las naciones latinoamericanas la problemática de los habitantes originales de esta tierra ha sido abordada desde muy diversas políticas. A pesar de su diversidad y de la complejidad del tema, encontramos dos tendencias predominantes que han subsistido a lo largo de cinco siglos: una ha sido la línea proteccionista y otra la igualitaria liberacionista, la cual es cuestionada por la primera, que vislumbra que no se puede tratar igualmente a quienes tienen condiciones desiguales.

Después de haberse reconocido la calidad humana de los indígenas americanos y la obligatoriedad de evangelizarlos, surgió la posición proteccionista desde el propio siglo XVI, cuando para detener la violencia propia de la conquista, que sumió en la desolación a los dueños originales de estas tierras, surgió la voz de los misioneros defensores de los indígenas, como Bartolomé de Las Casas y Motolinía.

Una consecuencia de tal defensa fue que el Consejo de Indias, órgano establecido por la Corona española para ventilar los asuntos americanos, dictó leyes protectoras para los indígenas, las cuales los consideraban como menores de edad, así tuvieran ochenta años.

El régimen colonial creó las repúblicas de indios, en que se respetaba su organización comunal, pero se los segregaba a una especie de reservaciones donde se los controlaba mejor para la explotación de su trabajo.

Con la Independencia, los insurgentes buscaron precisamente suprimir a la sociedad estratificada de la época colonial. Miguel Hidalgo abolió la esclavitud, José María Morelos ratificó esta medida y suprimió las castas, con el expreso fin de terminar con cualquier diferencia entre los mexicanos por razón de su origen racial; se inició así la política liberacionista e igualitaria.

Posteriormente los liberales buscaron convertir a los indígenas en el paradigma que significa la figura de Benito Juárez; su propósito era cambiar su mentalidad, occidentalizarlos para que participaran de la concepción liberal del progreso, atendiendo a la idea de vivir para trabajar, en lugar de producir lo mínimo para subsistir. Para que se tornaran más productivos, pretendieron convertirlos en pequeños propietarios y acabar con la propiedad comunal. Se trataba de un enfoque no proteccionista, sino liberacionista, de liberar al indígena de su condición diferenciada anterior, bajo la óptica de convertirlo en ciudadano participativo en la construcción nacional.

Desde otro punto de vista, cabe recordar las medidas dictadas por el Segundo Imperio, cuando Maximiliano quiso específicamente mejorar las condiciones de los indígenas, a quienes consideraba los verdaderos dueños de estas tierras. Para tal propósito creó la Comisión para las Clases Menesterosas, donde en principio retomó la línea proteccionista, pero bajo la óptica liberal. Uno de los resultados más importantes de esta Comisión fue la ley de abolición del peonaje que había subsistido hasta ese momento.

Es evidente que el programa liberal del siglo XIX no logró lo que buscaba. Por el contrario, las comunidades indígenas fueron desposeídas nuevamente, sólo conocieron las leyes que los perjudicaban y no las que los defendían, se formaron a su costa grandes latifundios y no se les permitió incorporarse como actores al desarrollo nacional.

La revolución social de 1910 quiso saldar la deuda con los campesinos indígenas retribuyéndoles sus derechos y sus tierras, reasumiendo la posición proteccionista. Sin embargo, es evidente que no obstante todo lo avanzado, a pesar de que han transcurrido casi 500 años desde la consumación de la conquista hasta nuestros días, hay grandes rezagos en nuestras comunidades, las cuales siguen sufriendo de marginación, pobreza extrema y analfabetismo.

Ni los programas proteccionistas ni los liberacionistas han logrado el bienestar indígena; no se ha podido incorporar a estas comunidades en un plano de igualdad al desarrollo. La propia cohesión nacional requiere fortalecerse; como decía el maestro Justo Sierra, "siempre es necesario fortalecer a la Patria". La historia nos ha enseñado la complejidad del problema y que no bastan las leyes para darles solución.

En estos días, nuestro país y el mundo viven no sólo el fin de siglo y de milenio, sino la transición hacia una nueva época histórica. En esta coyuntura de cambio, en la que urge atender la problemáti-

ca social, la población indígena de nuestro país ocupa un lugar prioritario.

Cabe recordar la idea de Renan de que "la nación es el plebiscito de todos los días". En este sentido, es indispensable tener presente nuestra historia, los aciertos y fracasos en los diversos intentos de solución a la problemática de nuestros pueblos indígenas. Como decía el recién fallecido maestro don Edmundo O'Gorman: "La historia es un vigía que alerta la conciencia de lo que somos en trance permanente de lo que podemos ser".

En este fin de milenio, entre los diversos movimientos que dan testimonio de la crisis propia del fin de una época y del inicio de otra, que esperamos no sea la Nueva Edad Media que preconiza Alain Minc, ha surgido un neoindigenismo.

Esta corriente considera que el grave error del indigenismo de Alfonso Caso, Manuel Gamio y Aguirre Beltrán consistió en querer integrar al indígena a la cultura occidental y a su momento histórico. Esto significa, desde el punto de vista del neoindigenismo, una "imposición" que no respeta la cultura y derechos de los pueblos indígenas, que deben ser dejados a su propio ritmo de desarrollo.

Una de las tantas paradojas de nuestro momento histórico es la aparición de movimientos desintegradores y racistas. El V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, por una parte, y los procesos de globalización por otra, han tenido como contrapartida el surgimiento de movimientos localistas con tendencias autonómicas. El Estado Nacional, cuyo antecedente aparece en el Renacimiento y consolida el triunfo de la Revolución Francesa, está sufriendo todo tipo de embates.

El rechazo del neoliberalismo ha provocado también la condena del liberalismo decimonónico, con lo que se encierra en un mismo paquete a los postulados del Estado nacional. Por una parte las transnacionales con el mercado global, la interdependencia económica y la globalización generalizada han minado considerablemente la independencia de los Estados nacionales. Mientras, las organizaciones no gubernamentales proliferan y debilitan en el interior y exterior al Estado. Y ahora emergen las tendencias tribales, que trabajan en el mismo sentido.

Así resulta que no debemos integrar a todos los mexicanos a los bienes culturales y materiales de su tiempo. ¿Hay que respetar su medicina tradicional y no vacunarlos en las epidemias? ¿No darles agua potable? ¿Reconocer usos y costumbres, como cuando perdonan al homicida que mata al adúltero? ¿Que subsista la

poligamia?, etc. Ésta sería la mejor forma de que desaparezca el problema indígena y los propios indígenas. Pero tal hecho no parecen verlo quienes engolosinados por una falsa premisa se creen convertidos en los nuevos Motolinías o Las Casas.

El interés general debe tener leyes e instituciones que las hagan prevalecer. Hasta la fecha no se ha inventado ninguna organización mejor que el Estado nacional. Ojalá que entre la globalización y el neoindigenismo no sucumban leyes e instituciones que preservan el interés general, el de las minorías y también el de las mayorías.

Cabe recordar, en ocasión de conmemorarse el centenario de su nacimiento, los postulados de don Alfonso Caso relativos a la problemática indígena, los cuales son cuestionados por los neoindigenistas. Sin embargo, a pesar del tiempo transcurrido, muchos de sus conceptos siguen siendo vigentes y tienen una validez universal inobjetable. Decía el maestro:

Los grandes problemas del indio, por lo menos en México, no son sólo económicos, sino fundamentalmente culturales: falta de comunicaciones materiales y espirituales con el medio exterior; falta de conocimientos científicos y técnicos para la mejor utilización de la tierra; falta del sentimiento claro de que pertenecen a una nación y no sólo a una comunidad; falta de conocimientos adecuados para sustituir las viejas prácticas mágicas para la prevención y curación de las enfermedades, por el conocimiento científico, higiénico y terapéutico.

En el mismo sentido, el maestro Caso agregaba: "Política indigenista no significa ... ayuda como la que se le da al indigente, sino ayuda técnica, elementos para transformar su raquíta economía en una economía moderna; para proporcionarles el conocimiento del español". Si los indígenas mexicanos conocen la lengua mayoritaria del país podrán comunicarse con nosotros sin menoscabo de que sigan hablando su lengua. Con este conocimiento, tendrían la posibilidad de optar, elemento indispensable para poder ejercer cualquier derecho.

LOS DERECHOS DE LOS INDÍGENAS

Por *Sergio* GARCÍA RAMÍREZ
JURISTA MEXICANO, UNAM

LA RETÓRICA HA CABALGADO en los caminos del indigenismo. En el galope dejó unas cuantas conciencias agitadas, que no alcanzaron a remediar la explotación del indígena. El discurso tutelar de los indios ha tenido una magra traducción en la realidad escueta. Con la mayor frecuencia, sus resultados fueron modestos. De este género resultó el alcance de la legislación colonial dictada —como dijo Felipe II— "proveyendo que (los indios) sean bien tratados, amparados y favorecidos" por cédulas que "se deben ejecutar sin omisión, disimulación ni tolerancia".

En esa misma realidad estricta, los trabajos formidables de fray Bartolomé de Las Casas se vieron correspondidos con la única y verdadera leyenda negra: la que se urdió contra el propio Las Casas, para advertencia de misioneros inquietos y aguerridos.

Con lenguaje hechizo, los norteamericanos propusieron su propia iniciativa piadosa cuando se cerró la puerta de las reservaciones tras la espalda de los indios: "Mientras fluya el agua, o la hierba crezca sobre la tierra, o el sol se levante para mostrarnos el camino —dijo el senador Sam Houston en 1854—, os protegerá este gobierno y nunca se os volverá a expulsar de vuestros actuales asentamientos".

La dominación de los pobladores originales del continente se hizo por una doble y eficiente vía. Por una parte, el dominio del espíritu. Por la otra, el de la tierra. Alma y cuerpo: en ellos circula y se afianza el poderío. Lo que fue evangelización, hoy es integración, y lo que fue conquista, hoy es economía moderna. Hubo y hay resistencia, que persiste. Habrá que ver si esa dialéctica subsistirá, tan enconada. La reforma jurídica, una expresión de la reforma moral, debiera aliviarla. Eso por lo menos: aliviarla.

Desde hace relativamente poco tiempo —con respecto al tiempo absoluto de la "cuestión indígena"— miramos algunas novedades

des. Entre ellas figuran la tendencia a constituir un derecho indígena, fuente de derechos colectivos e individuales; y la decisión de los indígenas, asociada a la de otros grupos sociales que simpatizan con ellos, sobre la presencia que les corresponde en su propia vida: ser protagonistas, ya no sólo testigos o destinatarios, y ni siquiera beneficiarios de la filantropía.

Poco a poco se formaliza un rasgo del constitucionalismo iberoamericano. Es la emergencia de personajes remotos en textos actuales: los indios, detenidos en el umbral de las leyes y expulsados de esta víspera por el derecho del siglo XIX, con el alegato de la uniformidad de la ley nacional y la igualdad de los hombres ante el derecho. Ese mismo alegato frenó la equidad en las relaciones del trabajo y acudió a engendrar la Revolución Mexicana.

También en México tenemos hoy un artículo constitucional indígena. Por su contenido e intención, vino a integrarse, aunque fuese tardíamente, en la parte social de la ley suprema; la parte más innovadora, pero también la más asediada por una versión terrible de la modernidad. Esa novedad constitucional no trajo consigo las otras novedades que se esperaban: ni previno las explosiones indígenas, ni generó un nuevo derecho. En este sentido fue una especie de fuego fatuo que iluminó súbitamente y sólo por un momento, a pesar de diversos trabajos estimables que la precedieron. A cuatro años de aquella reforma, ya pensamos en otra que de veras aborde los problemas y de veras los resuelva.

En lo que toca a la emergencia indígena (quiero decir una emergencia determinante, que llegue más allá de su propia noticia), habría que acreditar a los acontecimientos de Chiapas un papel decisivo. Sin ellos —cualquiera que sea el valor que cada quien les asigne—, no sería fácil explicar sucesos posteriores que conmovieron a México y que todavía lo tienen inquieto. Si las cosas prosiguen como van, su huella será pronto una huella constitucional. Los sucesos de Chiapas nos llevaron mucho más lejos que la reforma constitucional de 1991 que, como dije, no sirvió para preverlos, no actuó para prevenirlos y no influyó en la creación del nuevo derecho que alborea.

En este punto podemos preguntarnos si los indígenas ya son un factor real de poder, además de ser nuestros hermanos o nuestros padres, los dueños originales de la tierra, el sustento más antiguo de la nación y muchas otras cosas que a cada paso repetimos. Podemos preguntarnos si cumplen la función que corresponde a ese género de factores, bajo la fórmula de Fernando Lasalle: hacer que las leyes

e instituciones de un país —el nuestro, por ejemplo— no puedan ser más que de cierta manera y no de otra; es decir, de la manera que están a punto de ser —si acierta el Constituyente— y no de la manera que han sido. Para que haya un auténtico derecho indígena, con garantías suficientes y concluyentes, se necesita ese factor de poder. El sucedáneo es la solidaridad, la benevolencia, la hombría de bien. Y nada de esto basta, como sabemos; aunque tampoco se requiere ni se quiere la violencia.

Uno de los signos más saludables del futuro derecho es la participación indígena en su formulación. No es posible recetar la felicidad a los destinatarios de una ley, como quien prescribe una medicina desde la cátedra infalible. No conviene que todo el mundo intervenga en la asamblea, menos el pueblo —o los pueblos— al que se dirigen sus ordenanzas. No es posible, no conviene, y tampoco es justo ni práctico. La vida nos invita a desconfiar —y más a los indígenas— de brevitorios que pretenden establecer toda la perfección practicable por voz de los beneficiarios y con su voto exclusivo.

Por otra parte, no debiéramos caer de nuevo en una persistente ilusión: creer que cambiando leyes —muchas, mucho y pronto— cambia la vida. Con frecuencia hemos incurrido en esta trivialidad impetuosa y en ella seguimos cayendo con obstinación. Hay varios factores para el cambio de las normas. Uno, la evolución natural de las instituciones, el más deseable. Otro, la crisis, que hoy nos agobia en este y en otros campos. Uno más el reformismo, la necesidad de dejar constancias en los diarios oficiales. Por no haber permitido lo que pudo ser una evolución natural de instituciones, ahora tenemos que administrar la crisis. Es necesaria la reforma, hay que subrayarlo. Pero no podemos encomendarle todo lo que queremos y necesitamos, también hay que subrayarlo.

El jurista que emprende —o asiste— la construcción de un nuevo derecho, esto es, de un sistema que establece deberes y facultades, coacciones y libertades, expectativas y restricciones, debe plantearse ciertas interrogantes inevitables para conocer determinadas respuestas indispensables. Me refiero al ámbito de aplicación de las futuras normas: sujetos y contenido, entre otros aspectos. Son las piezas del sistema.

Primero hay que precisar a quiénes se aplicará este derecho. Es indudable que aquí existe una doble vertiente: hay sujetos colectivos y sujetos individuales. En otros términos, los grupos, los pueblos, por una parte, y los individuos que los integran, por la otra. También es indudable que la solidez de los derechos colectivos es condición para la firmeza de los derechos individuales.

Para ilustrar este punto, invoquemos las relaciones laborales, un ejemplo a la mano. Si decayeran el sindicato, la negociación colectiva y la huelga, todo el derecho laboral entraría en decadencia y acabaría por replegarse a su antigua condición de derecho común, sujeto a los caprichos y atropellos del mercado. De manera semejante, si no son claros y fuertes los derechos colectivos indígenas, mucho menos lo serán los derechos de los indígenas dispersos.

Es obvio que así lo perciben los movimientos indígenas cuando destacan en la discusión, como asunto principal, sus derechos territoriales y sus facultades participativas y decisorias. Es obvio que también así lo entienden los adversarios del progreso indígena, o los amigos medrosos, indecisos: ha sido más fácil perfilar, aunque sea en las palabras de la ley, los derechos de los individuos que la identidad y los derechos de los pueblos.

Debemos esclarecer los elementos que identifican a un grupo o a un individuo como "indígenas". Obviamente, la operación de todo el sistema dependerá del acierto que se tenga al definir quiénes serán los destinatarios del nuevo derecho, sea en la norma constitucional, sea en la secundaria, pero probablemente mejor en aquella. Aludo a los destinatarios directos, porque es obvio que destinatarios seremos todos, en cuanto un nuevo derecho de este género traería novedades en el derecho nacional, del que somos sujetos todos los mexicanos, indígenas o no.

Para lo anterior, los datos a considerar son, conjuntamente: vínculo (por descendencia) con los pueblos que se hallaban en el actual territorio de México antes de la invasión española, elementos culturales (señaladamente el idioma), formas de organización y estructura social de la comunidad y autopercepción del pueblo y de sus integrantes.

En segundo término, hay que establecer la materia necesaria o preferente de los derechos indígenas. Aquí hay ciertas "asignaturas pendientes" y muy "sentidas" que es necesario atender con particular dedicación. Además, hay que hacerlo con espíritu innovador, sin excesiva atadura a tradiciones inflexibles (como precisaron Jorge Madrazo y Eduardo Andrade durante la comparecencia de aquél en la Cámara de Senadores), pero sin abandono —agrego yo— de principios fundamentales para la dignidad humana y la subsistencia de la nación y del Estado nacional.

Las reivindicaciones indígenas tienen su punto de referencia en el pretérito. Esencialmente —y sin perjuicio de su evolución interna— pretenden el reconocimiento y la vigencia de derechos

históricos que dieron perfil a los antiguos pueblos. En cambio, las típicas reivindicaciones "modernas" (quiero decir, a partir de las revoluciones que cierran el siglo XVIII) tienen su punto de referencia en el futuro: llegan huyendo del pasado y desean construir una realidad sustancialmente diversa y desconocida.

El núcleo de los derechos indígenas se halla en la pretensión de "ser". En seguida, en la de ser "diferente". Por último, y como consecuencia, en la de "perdurar". Ahora bien, esto mismo se observa en el núcleo de los derechos generales, que inicialmente no acentúan el tema de la "diferencia", porque en el principio no se advierte la necesidad de hacerlo. Esto sólo se verá más tarde. Desde ahí se construye el estatuto jurídico de los hombres y los Estados. Desde ahí, el régimen jurídico de las libertades personales y las soberanías nacionales. Desde ahí, la idea del desarrollo como desenvolvimiento de las potencialidades en un ámbito de decisiones propias.

Se han formulado varios catálogos de pretensiones indígenas que serían otros tantos espacios para la reflexión jurídica y la acción legislativa. En su propio tiempo y en su circunstancia característica, se asemejan a los catálogos de las pretensiones humanas que culminaron, andando los siglos, en derechos públicos subjetivos, estampados primero en las constituciones y, más tarde, en los instrumentos internacionales.

La relación comienza con el derecho del hombre a la vida, que tiene su correspondencia en el ya mencionado reconocimiento a la identidad y a la persistencia de los pueblos indígenas. Aquí figura la doble tensión histórica: contra el etnocidio, el etnodesarrollo. Sigue en la lista el derecho del hombre a la libertad, que coincide con la pretensión indígena de autonomía y participación en la vida política: en la suya, como un escudo, y en la nacional, como un ariete. Continúa la relación con el derecho humano a la seguridad, material y jurídica, al que corresponde la pretensión indígena de intangibilidad y respeto. Avanza ese catálogo con el derecho del hombre a la propiedad, que coincide, en sus trazos primordiales, con la reclamación de la propiedad material e inmaterial de los pueblos. Prosigue con el derecho humano a determinada calidad de vida, en constante desarrollo, que se corresponde con la exigencia indígena de educación, cultura y racionalidad económica.

Los derechos que los indígenas reclaman son de alguna manera la proyección de los que el hombre, en general, ha exigido siempre y obtenido algunas veces, aunque esa proyección revista formas y to-

nos distintos. La misma ruta, el mismo horizonte; pero no los mismos matices ni contenidos idénticos. También aquí se han superpuesto, para complementarse, varias generaciones de los derechos humanos. La obra de revisión jurídica que a partir de ahora se emprenda, si es que se emprende, deberá trabajar en cada uno de estos espacios. Menos, sería dejar la obra incompleta, trunca, con zonas oscuras y azarosas donde se agiten de nuevo los viejos problemas.

Entre los puntos que más alarman o serenar, figuran las autonomías (uso el plural deliberadamente porque no existe una sola forma, un arquetipo, de autonomía) y, con ellas, la regulación jurídica de la vida colectiva. En mi concepto, no debiéramos retroceder, prejuiciosamente, ante la noción de autonomía. Antes hay que indagar, para adoptar partido y asumir posiciones, de qué se trata y hasta dónde llega. El régimen federal, que tiene a su vez variedad de manifestaciones, y el sistema municipal son versiones del autonomismo. Lejos de constituir bombas centrífugas en el corazón de las naciones —y en todo caso, de la nación mexicana— son instancias de equilibrios y de congruencia: no han destruido al Estado nacional; por el contrario, han concurrido a preservarlo, no obstante las deficiencias y simulaciones que han proliferado en este campo.

Para abordar el asunto de las autonomías, parto del supuesto de que no se quiere —y en todo caso, muchos no queremos— dispersar a la nación y pulverizar a su Estado, el Estado nacional. Pero tampoco parece posible ni deseable dejar todo como se encuentra: volveríamos al punto de partida, agravado, extremado. Ya conocemos las consecuencias de esto.

El Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) advierte que el patrón del Estado moderno es insatisfactorio. Está desbordado, como lo están otros datos de nuestra tradición política. Hay que ver cómo se proyecta en él la declaración sobre la composición pluricultural de la nación mexicana, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. Si sólo se trata de un “hallazgo” antropológico, no tiene sentido alojarlo en la Constitución, a pesar del carácter heterodoxo de la ley fundamental mexicana. Se debe entender como un reconocimiento político y una advertencia jurídica. En tal virtud, desde ahí habrá que construir “algo” diferente.

Hace más de un siglo se habló de un derecho social, no ya como un régimen tutelar de los débiles —que es una de sus acepciones—, sino como un régimen jurídico espontáneo, idóneo para determinadas relaciones, acordado por los grupos, dotado de instituciones y autoridades propias. Ese derecho social opera dentro de un

marco de autorizaciones claras y delegaciones precisas del derecho público.

En el siglo transcurrido, el derecho social ha caminado de prisa. Se instaló en la industria y el comercio, la organización colectiva, los factores de la producción, las relaciones internacionales. Ya nadie podrá pensar que los órganos legislativos del Estado son la única fuente formal de las normas; que la autoridad de los funcionarios públicos es la única autoridad posible; que el federalismo y el municipalismo usuales son los únicos practicables. En la “reinvención” del Estado, o dicho más suavemente, en su reforma, hay que aceptar el flujo de corrientes como la realidad indígena, que viene de atrás para proponer el mundo de adelante.

El artículo 4o. de la Constitución Mexicana convocó varios temas cruciales. Algunos han estado en nuestra realidad desde siempre, más o menos soslayados, temidos, oscurecidos. Dice que la ley garantizará a los integrantes de los pueblos indígenas el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado, y que en los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres en los términos que la misma ley establezca. En mucho, esta fórmula es insatisfactoria, o por lo menos insuficiente, aunque reconozco que la Constitución no puede ser un exhaustivo catecismo.

No basta con que se prometan garantías a los integrantes de los pueblos. Es necesario que se ofrezcan y aseguren a estos mismos, lo cual es, por supuesto, mucho más espinoso que aquello, pero no menos necesario. El acceso a la jurisdicción del Estado (expresión que no se compromete con la justicia social, sino apenas con la justicia individual de los tribunales) no es construcción —o reconocimiento— de una jurisdicción indígena, ni siquiera en la medida en que ya opera, en muchos sectores de la relación jurídica, una justicia pactada que se desempeña con holgura y que no es propiamente jurisdicción del Estado. La “consideración” de prácticas y costumbres quiere decir mucho, y en realidad no dice nada. En efecto, no aclara qué son esas “prácticas” y deja pendiente el problema sobre las fronteras entre ambos derechos: el consuetudinario y el estatutario, además de que no hay razón alguna, como se ha dicho, para confinar en las controversias agrarias la eficacia jurídica —cuyo alcance tampoco está precisado por ninguna ley— de tales prácticas y costumbres.

Entre estos temas figura la cuestión agraria, que no es apenas, como puede ser para otros actores del campo, un problema de te-

nencia y aprovechamiento de bienes inmuebles. Su naturaleza fue bien apreciada en la Declaración de San José, de 1981: "Para los pueblos indios la tierra no es sólo un objeto de posesión y de producción. Constituye la base de su existencia en los aspectos físico y espiritual, en tanto que entidad autónoma. El espacio territorial es el fundamento y la razón de su relación con el universo y el sustento de su cosmovisión".

Si es así, habría que volver la mirada sobre la tenencia comunal de la tierra, y preguntarse si la regulación actual reconoce su insólito valor para los pueblos indígenas. La interrogante tiene sentido en el caso de que queramos —y esta sería la primera pregunta— respetar el valor que para esos pueblos tiene la tierra, o si llegó el momento de meter aquí el Caballo de Troya de cierta temible versión de la modernidad, para tomar de nuevo la plaza de los pueblos.

No es ése el designio explícito de la Constitución mexicana. Tanto el artículo 40, como el artículo 27, ya en sus términos actuales, marchan por otro derrotero: la preservación de la tierra de los indígenas. Parece quererlo su letra, y quizá también lo quiere su espíritu. Por ende, podríamos considerar la intangibilidad absoluta de las tierras comunales, que es una forma radical de entender la disposición del artículo 27: "La ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas".

Se ha emprendido un proceso de reflexión sobre el derecho indígena. Esto pone en movimiento a la opinión pública y anima la preocupación política. Tras ella acude el análisis jurídico, que no debe desentenderse, como a veces lo ha hecho, del origen y del destino reales de esos trajes a la medida que son las leyes. Quienes examinan las implicaciones jurídicas de este asunto también deben preguntarse: ¿existen los elementos que sacan a una ley del nicho declarativo y la ponen a trabajar en la vida diaria? La pertinencia de esta pregunta se acredita con los resultados —es una manera de hablar— de la reforma constitucional de 1991. No debe ocurrir ahora lo que aconteció entonces.

Es interesante e importante que suceda un vasto examen de este asunto mayor para la República. Pudiera plantearse aquí, como lo propuso en 1994 el documento *Veinte puntos por la democracia*, una gran consulta a la nación como primer paso en el camino de ciertas formas de democracia semidirecta y como medio para acentuar la legitimidad de una reforma constitucional. No debe repetirse la experiencia de la reforma judicial constitucional de 1994, hecha

con celeridad innecesaria y escasamente analizada. No necesitamos una reforma vistosa y grande, sino una gran reforma histórica. Son cosas diferentes. Hoy debemos tener una gran reforma histórica: su materia es, precisamente, una de las grandes cuestiones históricas de la nación mexicana.

LA ANTIGUA Y LA NUEVA PALABRA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Por Miguel LEÓN-PORTILLA
EL COLEGIO NACIONAL

FUE UNA SINGULAR EXPERIENCIA. Ocurrió en San Cristóbal de Las Casas el 12 de octubre de 1984. Estábamos reunidos varios lacasistas bajo el patrocinio de las universidades Nacional Autónoma de México y Autónoma de Chiapas. El tema de la reunión era "Fray Bartolomé de Las Casas: trascendencia de su obra y doctrina".

Mencionaré el trabajo que presenté allí porque en relación con él ocurrió la singular experiencia. Leí y comenté una carta escrita originalmente en náhuatl, el 2 de mayo de 1556, por prominentes personas, como don Pedro Motecuhzoma Tlacahuepantzin, don Juan Itztolinqui de Coyoacán, don Alonso Ixhuetzcatocatzin de Iztapalapa. La carta se dirigió a Felipe II, que acababa de suceder en el trono a Carlos V.

Su contenido es de queja y petición. Los que suscriben la carta manifiestan al soberano que "son muchos los agravios y molestias que recibimos de los españoles, por estar entre nosotros y nosotros entre ellos...". Añaden que "padece cada día tantas necesidades y somos tan agraviados que en breve tiempo nos acabaremos, según cada día nos vamos consumiendo y acabando porque nos echan de nuestras tierras y despojan de lo que es nuestro...". A esta relación de hechos acompaña la petición:

Tenemos muy gran necesidad de una persona que sea protector nuestro... la cual dé a Vuestra Majestad relación verdadera de todas nuestras necesidades... Por tanto, pedimos y suplicamos nos señale al Obispo de Chiapas don fray Bartolomé de Las Casas para que tome este cargo de ser nuestro protector... y si acaso el dicho Obispo estuviera impedido por muerte o enfermedad, suplicamos a Vuestra Majestad que nos señale entonces una principal persona de toda cristiandad y bondad a la cual recurramos...¹

¹ Carta en náhuatl con versión al español, conservada en el Archivo de Indias (Sevilla), incluida por Francisco del Paso y Troncoso en *Epistolario de la Nueva España*, t. XVI, México, 1942, pp. 64-66.

Éste es el meollo de la carta que leí y comenté ese 12 de octubre de 1984. Poco después, concluida otra intervención, entró un grupo de tzotziles que pidió ser escuchado. En el público hubo algunos que se oponían diciendo que "esos indios venían a molestar". Los que presidíamos les dimos la palabra.

Hablaron primeramente en tzotzil y después uno de ellos tradujo sus palabras al castellano. Manifestaron que se veían agobiados por múltiples problemas e injusticias. Entre otras cosas habían sido expulsados de sus tierras. Añadieron que sabían estábamos hablando de fray Bartolomé de Las Casas, que había sido defensor de los indígenas pero que tenían entendido hacía mucho tiempo que había muerto. Luego, hablando más directamente a quienes presidíamos la sesión, nos preguntaron a quién podían dirigirse ahora para que su palabra fuera escuchada y sus necesidades atendidas.

Lo que estábamos contemplando y oyendo ocurría en el mismo lugar en que vivió y actuó como obispo fray Bartolomé denunciando injusticias y crímenes en contra de los indígenas.

El hecho, más que anecdótico, fue singular experiencia precisamente por la coincidencia de expresiones a más de cuatro siglos de distancia. Desde otra perspectiva esa experiencia no es tan singular. Ejemplifica situaciones que por siglos se han repetido. La palabra de los indígenas una y otra vez ha expresado cuáles han sido y siguen siendo las expoliaciones, rechazos y toda suerte de agravios de que son víctimas.

Mucho es lo que podemos aprender de la antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas. Tal vez se pregunten algunos con desdén acerca de dichas palabras, ¿dónde podrán leerse o escucharse, si es que alguna vez han existido? Sin embargo, la palabra de hombres de estirpe náhuatl, maya, mixteca, zapoteca, mixe y de otros pueblos puede conocerse. Hoy, que se debaten temas cruciales relativos a la cultura, lengua y derechos de esos pueblos, no sólo es conveniente sino necesario y urgente escuchar su palabra.

Aduciré muestras elocuentes de ella. Para esto seguiré la secuencia natural de los tiempos. En cinco periodos, en algunos casos situaciones, distribuyo la presentación: en primer lugar citaré la palabra de nahuas, mayas y mixtecos, dichas o expresadas con caracteres y pinturas en los siglos anteriores al encuentro con los hombres de Castilla.

Enseguida atenderemos a algunos testimonios —de los muchos que se conservan— sobre lo que pensaron y dijeron los mesoamericanos acerca de lo que fue para ellos ese encuentro, choque, invasión, sojuzgamiento.

Corresponde el tercer lugar al gran número de escritos que se conservan en archivos de México y del extranjero con textos en lenguas indígenas provenientes de las tres centurias coloniales. Son palabras sobre litigios de tierras, abusos de las autoridades, cartas de súplica, testamentos y denuncias en procesos en los que no pocos pueblos indígenas obtuvieron la restitución de lo suyo.

Del período que se inicia con la independencia del país hasta la Revolución Mexicana provienen las palabras que integran un cuarto capítulo. Paradójicamente, la palabra de los pueblos indígenas se escucha ya menos. En realidad se ha proclamado que sólo hay mexicanos y se legisla suprimiendo la tenencia comunal de la tierra. Se actúa como si no hubiera indígenas.

Quinto lugar ocupan las palabras que resuenan a lo largo de la Revolución ya consumada ésta. Revelador es el hecho de que desde hace algunos años, y hoy más que nunca, se escucha una nueva palabra de los pueblos indígenas: la de los escritores y voceros suyos, no pocos profesionistas, intelectuales y también maestros en la poesía y la narrativa. Tema recurrente es el de su identidad, salvaguarda de su cultura, lenguas, derechos, tierras y territorios, incluso reclamos de autonomía.

Frente a esta realidad, encontramos que hay otros que hablan en nombre de los indígenas pero sin serlo. ¿Creen ellos que el hombre indígena no es capaz de expresarse por sí mismo? Tiempo es ya de escucharlo. Mi papel se reduce aquí a reunir unas muestras de esa antigua y rica palabra, tan rica a pesar de todo, que para hacerle cabal justicia, habría que presentarla en varios, tal vez muchos, volúmenes.

*La palabra de hombres y mujeres
de la antigua Mesoamérica*

NÚMEROSOS estudiosos, entre ellos hoy también algunos de stirpe indígena, se han ocupado, y continúan haciéndolo, en recoger, transcribir, traducir y apreciar textos portadores de esa antigua palabra. Atendamos a algunos conservados en náhuatl, provenientes, igual que varios códices o libros prehispánicos, de algunos siglos antes de la invasión europea.

En un *huehuehlahtolli*, antigua palabra, se conserva lo que repetía la madre a su hija. Le enseñaba, entre otras cosas, a respetar el valor de la palabra:

Yhuan huel xiccuica, huel xitlaho, huel xitenotza, huel xitenanquili, huel xiteltlatlahuti; ahmo tlacohualli in tlaholli...

Y bien canta, bien habla, bien conversa, bien responde, bien ruega; la palabra no es algo que se compre. No como muda, tonta, te vuelvas. Y el huso, la tablilla para tejer, hazte cargo de ellos; la labor, lo que eleva, asciende como el olor, lo que es la nobleza, el merecimiento, los libros de pintura, lo que es un modelo, color rojo [el saber]. Así bien, al lado y junto de la gente vivirán, así merecerás en alguna parte un poquito de bebida de maíz, una tortilla doblada, una verdurita, un nopalito...²

La palabra del pueblo "no es algo que se compre ni se venda". La lección es clara. La palabra es, como dice otro texto, "luz de antorcha que no ahúma; ella ilumina el camino de quienes han de ser dueños de su destino". Al igual que la mujer, también el hombre náhuatl comunicaba la antigua palabra a sus hijos. He aquí otro bello y profundo texto, reafirmación de su identidad:

Ca tictlapalanía, ca tictlapalaquia in amuxtili, in tlacuilolli...

Porque pintas, coloreas, los libros, lo que se escribe, porque dispones el color negro, el rojo, el modelo, la medida, el ejemplo, el dechado, la pauta. Como a la piedra, al madero se les pinta, tú das color. Nunca será olvidada, nunca se perderá tu fama, tu renombre.³

Y, sobre todo cuando la dejaron dicha los sabios, como el señor de Tezcoco, Nezahualcōyotl, la palabra es también bella:

Xochipetlatipan

tocan ya icuihloa in mocuic, in motlahol,
nopiltzin Nezahualcoyotzin...

Sobre la estera de flores
pintas tu canto, tu palabra,
mi príncipe Nezahualcōyotl.
Es la pintura de tu corazón.

² *Huehuehlahtolli, testimonios de la antigua palabra*, introducción de Miguel León-Portilla, transcripción y versión al castellano de Librado Silva Galeana, México, Comisión Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, 1988, pp. 314-315; existe nueva edición de 615 000 ejemplares coeditada por la SEP y el Fondo de Cultura Económica, 1992.

³ *Ibid.*, pp. 384-385.

Con flores de todos colores
pintas tu canto, tu palabra, mi príncipe
Nezahualcōyōtl.⁴

Hablar de libros de pinturas donde se conserva el renombre del pueblo, lleva a recordar que también los mayas, mixtecos y otros mesoamericanos dejaron el testimonio de lo que pensaban de sí mismos, lo que creían y sabían, lo que era su historia. No pudiendo entrar aquí en lecturas de esos antiguos manuscritos, en buena parte ya estudiados por maestros como Alfonso Caso y otros, aludiré sólo a su gran riqueza semántica. En los cinco códices mixtecos de origen prehispánico que hasta hoy se conservan y en otro número mucho más grande procedente del periodo colonial, perdura la memoria de lo que los sabios y escribanos creían acerca de sus dioses, el origen de sus linajes, las gestas de sus gobernantes, logros y padecimientos, en suma el meollo mismo de su historia, fundamento de su identidad. Como una sola muestra de perduración entre los mixtecos contemporáneos de algunas de esas creencias y formas de pensar, mencionaré aquí que hace algunos años dos mixtecos, hablando del origen de su pueblo, transmitieron una relación que casi parece una lectura de las páginas de dos códices en los que se ve al legendario árbol de Apoala del cual surgieron quienes dieron origen a los linajes más antiguos de este grupo étnico.⁵

Grande es el legado testimonial de los pueblos mayas. El considerable avance en el desciframiento de su antigua escritura ha permitido ya leer buen número de textos en estelas, códices y otros monumentos, incluyendo vasos de cerámica con pinturas y signos glíficos. La lectura del gran conjunto de inscripciones mayas abre las puertas para acercarnos a la historia y visión del mundo de ese

⁴ "Romances de los señores de la Nueva España", manuscrito en náhuatl conservado en la Colección Latinoamericana de la Universidad de Texas en Austin, fol. 18 V.

⁵ Son los Códices *Vindobonense* (p. 37) y *Selden* (p. 2) los que conservan con pinturas y glifos dicha creencia. A su vez fueron los señores Serapio Martínez Ramos, mixteco monolingüe de Santa Cruz Mixtepec, y Basilio Gómez Bautista de San Juan Mixtepec, Oaxaca, los que proporcionaron a Thomas J. Ibach el relato "comentario" de las citadas páginas de esos códices; véase Thomas J. Ibach, "The Man born of a tree: a Mixtec origin myth", *Tlalocan*, Revista de fuentes de la conocimiento de las culturas indígenas de México (México, UNAM), vol. VIII (1980), pp. 243-247.

pueblo extraordinario que edificó más de un centenar de ciudades en la vasta extensión donde floreció a lo largo de milenios.⁶

La antigua palabra de los mayas, como la de los otros pueblos mesoamericanos, no es mera poesía o narración. Las palabras son actos: enuncian, ordenan y encaminan a la acción. Fueron ellas para los mayas las que confirieron significación a cuanto realizaron. Hoy, por los cuatro rumbos del mundo se admira a ese pueblo extraordinario. Sus varios millones de descendientes en la península yucateca, Chiapas, Guatemala, Belice y otros lugares comienzan a tener también acceso a ese legado que más que a nadie a ellos pertenece. Aproximarse a la antigua palabra de todos estos pueblos lleva a vislumbrar siquiera un poco de lo que fue su grandeza.

La palabra indígena al ocurrir el encuentro

PENSARON algunos gratuitamente que no había o eran muy pocos los testimonios de los pueblos mesoamericanos acerca de lo que significó para ellos el encuentro, choque, confrontación, con los hombres venidos de más allá de las aguas inmensas. La verdad es que se conservan textos de gran fuerza que hablan acerca de esto. Muestran que no es verdad el dicho de que la historia la escriben sólo los vencedores.

Los mayas de Yucatán, que fueron los primeros con quienes entraron en contacto los invasores, consignaron su recuerdo en varios de esos libros que se conocen como de los *Chilam Balamob*, es decir de los sacerdotes del culto solar. Allí, unas veces en tono profético, otras haciendo recordación o tomando conciencia de su presente, expresaron palabras como éstas:

Entonces todo era bueno
y entonces [los dioses] fueron abatidos.
Había en ellos sabiduría.
No había entonces pecado...
No había entonces enfermedad,
no había dolor de huesos,
no había fiebre para ellos,
no había viruelas...
Rectamente erguido iba su cuerpo entonces.

⁶ Véase, por ejemplo, Linda Schele y David Freidel, *A forest of kings: the untold story of the ancient Maya*, Nueva York, William Morrow, 1990; y Michael D. Coe, *Breaking the Maya code*, Nueva York, Thames and Hudson, 1992.

No fue así lo que hicieron los que vinieron,
cuando llegaron aquí.
Ellos enseñaron el miedo,
vinieron a marchitar las flores.
Para que su flor viviese,
dañaron y sorbieron la flor de nosotros...

¡Castrar al sol!
Eso vinieron a hacer aquí ellos.
Quedaron los hijos de sus hijos,
aquí en medio del pueblo,
esos reciben su amargura...⁷

Juicio de dolor y condenación es el de los sacerdotes mayas que han contemplado lo ocurrido a su pueblo. Más grande aún es el conjunto de textos en náhuatl que permiten seguir, paso a paso, lo que fue la confrontación con Hernán Cortés y sus hombres. Entre los principales manuscritos que nos conservan el testimonio de la palabra indígena, sobresale el *Códice florentino* y el *Anónimo de Tlatelolco* de 1528. De este último procede la palabra que refiere lo que siguió a la caída de México-Tenochtitlan:

Y todo esto pasó con nosotros.
Nosotros lo vimos,
nosotros lo admiramos.
Con esta lamentosa y triste suerte
nos vimos angustiados.

En los caminos yacen dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros.

Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
y cuando las bebimos,
es como si bebiéramos agua de salitre.

⁷ Traducción de Antonio Mediz Bolio del *Chilam Balam de Chumayel*, México, UNAM, 1952 (*Biblioteca del Estudiante Universitario*), pp. 25-26.

Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe,
y era nuestra herencia una red de agujeros.
Con los escudos fue su resguardo,
pero ni con escudos puede ser sostenida su soledad.⁸

Otras muchas palabras de dolor, que a la vez son enunciación de la voluntad de actuar para salvar lo que aún es salvable, podría citar de zapotecos, mixes, otomíes... El inescapable límite de espacio me lleva a atender a otro género de palabras, las del hombre indígena en el periodo colonial.

Protesta y demanda reiteradas

SE conservan en el Archivo General de la Nación, en la ciudad de México y en otros muchos diversos lugares de la República y del extranjero, centenares de manuscritos en náhuatl y otras lenguas en los que los indígenas manifestaron en diversas formas la situación en que se encontraban y demandaron justicia, haciendo denuncia de atropellos o requiriendo se deslindaran sus tierras y reconocieran sus derechos ancestrales. Es muy interesante, a la luz de la problemática que actualmente se debate sobre cultura y derechos de los pueblos indígenas de México, percatarse de que en el periodo colonial perduraron en muchos lugares del país las que se conocieron como "repúblicas de indios". En muchos casos correspondieron ellas, en cuanto a su territorio y población, a las antiguas unidades conocidas en náhuatl como *altepetl*. Esta palabra, que originalmente significa "agua, monte", denota un concepto afín al de pueblo, no sólo en el sentido del lugar habitado sino también en el de conglomerado étnico que incluso puede abarcar varias villas, aldeas y otras unidades poblacionales. El norteamericano James Lockhart ha publicado una obra,⁹ en la que estudia la supervivencia y características de los *altepetl*. Apoyado en copiosa documentación en náhuatl, identifica los principios básicos de la estructura del *altepetl* prehispánico. Atiende luego a su reorganización a partir del siglo XVI. Analiza, con base en los testimonios reunidos, cómo se reestructuraron en esos *altepetl* las formas de gobierno indígena, en ocasiones

⁸ *Anales históricos de la nación mexicana*, véase Miguel León-Portilla, ed., *Visión de los vencidos*, México, UNAM, 1992 (*Biblioteca del Estudiante Universitario*), pp. 154-155.

⁹ James Lockhart, *The Nahuas after the Conquest. A social and cultural history of the Indians of Central Mexico, XVI through XVIII centuries*, Stanford, Stanford University Press 1992.

influidas ya por las instituciones españolas pero guardando siempre su autonomía. El texto muestra cómo hubo en los *altepetl* escribanos indígenas que fungían como notarios y llevaban el registro de la propiedad, los diversos géneros de transacciones y otros acontecimientos con connotaciones jurídicas. Correspondía también a esos escribanos redactar documentos tales como testamentos, solicitudes a las autoridades españolas, quejas y protestas, titulaciones de tierras. El estudio de lo que significó la perduración de las repúblicas de indios, los *altepetl*, arroja considerable luz acerca de temas como los de la autonomía de las comunidades indígenas, tenencia de la tierra en relación entre lo que puede describirse su antiguo derecho consuetudinario y el derecho español.

Otro género de manifestación de la palabra indígena lo encontramos en los manuscritos del siglo XVIII que se conocen como códices del grupo Techialoyan. Se trata de documentos que se elaboraron para responder a los requerimientos que se hacían a las comunidades indígenas respecto de la posesión de sus tierras y territorios.¹⁰ En tal sentido esos códices constituyeron una especie de títulos primordiales supletorios de gran importancia. En su elaboración se recogió el testimonio de los indígenas del correspondiente lugar para establecer un fundamento histórico que justificara la posesión de sus tierras.

La palabra indígena, que a lo largo de los tres siglos de la Colonia se hizo oír en miles de documentos redactados en sus lenguas, integra un *corpus* de primordial importancia para ver cómo, sin solución de continuidad, el hombre indígena elevó siempre su voz en defensa de sus derechos, y consciente de su identidad. Por mi parte he publicado buen número de esos documentos, algunos de ellos de contenidos en verdad dramáticos.¹¹ Queda aquí abierto un campo muy grande para los investigadores, tanto indígenas como no indígenas, que quieran acercarse al estudio de este periodo tres veces centenario. Contra lo que se ha pensado a veces, los indígenas no vivieron pasivamente sometidos a las Leyes de Indias sino que reaccionaron y se expresaron de diversas formas haciéndose escuchar y alcanzando en muchos casos la satisfacción de sus demandas.

¹⁰ Véase Donald Robertson "Techialoyan manuscripts and paintings with a catalog", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 14, Austin, University of Texas Press, 1975, pp. 253-280.

¹¹ "Carta de los indígenas de Iguala a don Luis de Velasco, hacia 1593", introducción y traducción de Miguel León-Portilla, *Tlalocan* (México, UNAM), vol. VIII, 1980, pp. 12-20.

La palabra indígena desde de la Independencia hasta la Revolución Mexicana

A DIFERENCIA de la situación prevalente en el periodo colonial, en el que tanto las Leyes de Indias como la perduración de los *altepetl* implicaron un reconocimiento de la pluralidad étnica del país, en el nuevo Estado independiente se partió de la idea de que todos los habitantes del país eran ciudadanos mexicanos y, por consiguiente, debían vivir dentro de un régimen jurídico único y de observancia universal. Ni en la Constitución de Apatzingán de 1814 ni en la de 1824 se habla de la existencia de indígenas o de pueblos con lenguas y culturas diferentes. En ambos ordenamientos subyace la idea de que, por ser mexicanos todos los habitantes del país, no debe haber diferencia alguna en los ordenamientos jurídicos de la Nación. Esto que en teoría podría considerarse como aportación de criterios justos y liberales, trajo consigo en la práctica el total desamparo y marginación de los pueblos indígenas.

La palabra indígena, a lo largo de los tres siglos de la Colonia, había hecho llegar a las correspondientes autoridades en su propia lengua sus quejas y demandas. Había procedido en función de ordenamientos que reconocían la personalidad jurídica de las repúblicas de indios, poseedoras de territorios ancestrales que se gobernaban en diversos aspectos en función de un derecho. Consumada la Independencia, la palabra de los indios se vio impedida puesto que no existía ya un marco jurídico en que pudiera situarse. Es doloroso reconocer que, a lo largo del primer siglo de vida independiente del país, esa palabra hubo de refugiarse en el seno de sus propias comunidades, ya que fuera de ellas no era tomada en cuenta como tal. Esto puede verse consultando en los principales archivos en los que se comprueba lo reducido o inexistente que llegó a ser el género de documentación que se produjo durante la época colonial.

La marginación de los pueblos indígenas se agravó mucho más al proclamarse y entrar en vigencia la nueva Constitución Política de la República en 1857. En ella se incluyó un artículo, el 27, que suprimía por completo la figura jurídica de la propiedad comunal. Concebido ese artículo para privar a la Iglesia, y de modo más específico a las distintas corporaciones religiosas, del considerable poder económico que tenían, afectó también a los pueblos y comunidades indígenas. El texto del artículo es bien claro a este respecto:

Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o admi-

nistrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución.¹²

Hasta antes de expedirse este nuevo ordenamiento los indígenas y sus pueblos tenían personalidad jurídica en cuanto que disponían de propios y ejidos, tierras, aguas y bosques para su aprovechamiento en forma comunal. Paradójicamente, en el pensamiento de los constituyentes, la supresión de la propiedad comunal debía resultar en beneficio de los indígenas. Así llegó a expresarse Ignacio L. Vallarta:

Puedo afirmar que nada estuvo más lejos en el ánimo del legislador que desconocer los derechos de los indígenas, pues por el contrario, fue su constante voluntad, su más decidido empeño, no sólo respetarlos, sino otorgarles otros nuevos que ellos mismos no pretendían; beneficiarlos, poniendo, para hacerla fructífera, bajo la vigilancia del interés individual la propiedad que tenían improductiva, amortizada en manos de la comunidad.¹³

Comentando las consecuencias que trajo consigo la aplicación de lo dispuesto por el artículo 27 de la Constitución de 1857, el licenciado Manuel Suárez Muñoz, en la introducción que preparó para la edición facsimilar náhuatl-español de dicha Constitución, nota lo siguiente:

Los indios, que siendo comuneros, vivían en casi una autarquía económica, se convirtieron en jornaleros, en proletarios rurales al servicio de los nuevos dueños, de los ricos. La Reforma, con ello, dejó fincadas las bases estructurales para el fortalecimiento y expansión de la hacienda en las postrimerías del siglo XIX...

El desenlace es bien conocido: el afianzamiento del hacendismo y el latifundismo porfiriano como vías de desarrollo del sistema capitalista... La paradoja consiste en que en nombre de la libertad se fraguó el artero despojo de los bienes de los indios...¹⁴

¹² Constitución de 1857 en *Las Constituciones de México*, México, H. Congreso de la Unión, 1989, p. 161.

¹³ Ignacio L. Vallarta, *Votos que como presidente de la Suprema Corte de Justicia...*, edición facsimilar, México, Porrúa, 1980, t. IV, p. 4.

¹⁴ Manuel Suárez Muñoz, Introducción a la *Constitución de 1857* (facsimile de la edición náhuatl-español, publicada por José Trinidad Palma, Puebla, 1888), Querétaro, Instituto de Estudios Constitucionales, 1994, pp. XVIII-XIX.

La palabra indígena no tuvo ya entonces marco legal alguno en el que pudiera o debiera ser escuchada. Irónico es en este contexto que tan sólo en el fallido imperio de Maximiliano se abriera un resquicio a esa palabra. En efecto, Maximiliano expidió el 26 de junio de 1866 y luego el 16 de septiembre del mismo año dos decretos "sobre terrenos de comunidad y de repartimiento" y "acerca del fundo legal de los pueblos indígenas". En uno y otro estableció procedimientos para que los pueblos indígenas recuperaran las tierras de que se habían visto privados. Irónico es también que uno y otro de esos decretos se publicaran tanto en español como en náhuatl.¹⁵

La plena restauración de la República invalidó, como es obvio, dichos decretos, dando vigencia al artículo 27 de la Constitución de 1857. El despojo y la marginación total de las comunidades indígenas perduró hasta los años de la Revolución Mexicana. En ese nuevo contexto Emiliano Zapata, que como muchos de sus seguidores hablaba la lengua náhuatl, inició el proceso de reivindicación. Un nuevo artículo 27 en la Constitución de 1917 iba a hacer posible que la palabra indígena pudiera ser escuchada.

La nueva palabra de los pueblos indígenas

COMO enunciación premonitoria podría tenerse la emisión de dos manifiestos en náhuatl suscritos por Emiliano Zapata el 17 de abril de 1918. Se dirigieron, uno, a un contingente revolucionario y el otro a los pueblos de la zona en que esas fuerzas operaban, en buena parte de Tlaxcala y regiones limítrofes de Puebla.

El meollo de dichos documentos consiste en invitar a sus destinatarios a unirse a los zapatistas. Redactados según se hablaba esta lengua en Tlaxcala, hay en ellos expresiones como la de "el gran trabajo que haremos ante nuestra madre tierra... propiedad nuestra será la tierra, propiedad de gentes, la que fue de nuestros abuelos nuestros, la que dedos de pata de piedra nos han arrebatado..."¹⁶

¹⁵ Véase "Un edicto de Maximiliano en náhuatl", introducción de Fernando Horcasitas, *Tlalocan* (México, UNAM), vol. IV (1963), pp. 230-235. Es de interés añadir que el general Gildardo Magaña había reproducido antes este edicto en *Emiliano Zapata y el agrarismo en México*, México, 1934.

¹⁶ Miguel León-Portilla, *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*, México, UNAM, 1978, p. 89.

El zapatismo y la participación de indígenas en el movimiento revolucionario empezaron a calar hondo en la vida del país. Comenzaría a escucharse su voz. Al proclamarse en 1917 una nueva Constitución, se reconoció de algún modo la presencia de comunidades indígenas y el derecho de éstas a sus tierras ancestrales. Así, sin emplear las palabras *indígena* o *indio*, sino la de *tribus*, en el inciso séptimo del nuevo artículo 27 se estableció lo siguiente:

Los condeñazgos, rancherías, pueblos, congregaciones, tribus y demás corporaciones de población, que de hecho o por derecho guarden el estado comunal, tendrán capacidad para disfrutar en común las tierras, bosques y que les pertenezcan o que se les haya restituido o restituyeren.¹⁷

En otros párrafos del mismo artículo se señalan luego los procedimientos para lograr esas restituciones, en particular en lo que concierne a los núcleos de población que guardan el estado comunal. Las tierras así restituidas serán en lo futuro inalienables.

A otro hecho, muy significativo, conviene ahora atender. El iniciador de la moderna antropología mexicana, Manuel Gamio, lo inició en 1917, antes de que se proclamara la nueva Constitución, la creación de una Dirección de Antropología, la primera en América. Ubicada en la Secretaría de Agricultura y Fomento, asumió como objetivos coadyuvar en el conocimiento del país en aspectos como su habitabilidad, posesión y producción de la tierra, así como en lo tocante a las distintas poblaciones que vivían en ella. En este último punto, como lo señaló Gamio, en los dichos habitantes existen "grandes divergencias en cuanto a civilización o cultura...". Ello incluye "la diversidad de idiomas y dialectos":

Existen cerca de cien idiomas y dialectos indígenas que son hablados por un gran sumando de la población, pues el resto habla el castellano... [y] no habiendo intercambio lingüístico, es decir no existiendo intercambio de ideas entre las agrupaciones mexicanas, es claro que tampoco pueden florecer relaciones sociales, comerciales, industriales, políticas, etcétera.

Añade luego que se investiga sobre "cuáles son y cómo son los idiomas indígenas y qué medios adecuados deben emplearse para hacer que el idioma español impere en todas las agrupaciones, sin

¹⁷ Artículo 127 de la Constitución de 1917, en *Constituciones de México, op. cit.*, p. 185.

perjuicio de que se estudien y se cultiven también las lenguas indígenas...".¹⁸

Por primera vez en el contexto gubernamental del México independiente se reconocía formalmente la pluralidad lingüística y cultural de su población. Sobre esta base, "había que identificar en cada caso los medios adecuados para fomentar el desarrollo económico, físico e intelectual de dichas poblaciones".¹⁹ La meta última era propiciar su acercamiento buscando su participación plena en la vida nacional.

Este punto, el del acercamiento e interrelación de los distintos grupos, es el que más tarde habría de ser tenido como argumento para criticar duramente el enfoque antropológico de Gamio. Quienes lo atacaron, le achacaron haber pretendido la desaparición de los grupos indígenas como tales. Como lo hemos visto, y podrá documentarse más ampliamente citando otros varios de sus trabajos, Gamio concebía el acercamiento interétnico como algo necesario para lograr la participación de los indígenas sobre todo en la vida económica y política del país. Expresamente afirmó así, como obvio, que ello no excluía, por ejemplo, "que se estudien y cultiven también las lenguas indígenas". Siempre con conciencia de la pluralidad cultural y lingüística de México, estructuró luego el estudio de las distintas poblaciones, seleccionando áreas principales habitadas por grupos representativos.

Con tal objeto propuso una delimitación de zonas, tomando en cuenta sus aspectos físicos, climatológicos, biológicos, así como los culturales, económicos y lingüísticos de la población de la República. Una fue la región central de México, y en ella el valle de Teotihuacán. En 1918 dio principio a sus investigaciones con un enfoque pluridisciplinario y diacrónico. Abarcó desde el pasado prehispánico hasta la época contemporánea en que él trabajaba. Ello implicó adoptar los enfoques de la prehistoria, arqueología, lingüística, filología, economía, sociología, etnología, antropología física, demografía y otras disciplinas, con miras a una comprensión integral del desarrollo histórico y cultural en el ámbito geográfico escogido. Aunque Gamio se vio forzado a interrumpir su proyecto, y no pudo aplicarlo en otras áreas, ello no impidió que, tanto

¹⁸ Manuel Gamio, *Programa de la Dirección de Antropología, para el estudio y mejoramiento de las poblaciones regionales de la República*, 2a. edición, México, Dirección de Talleres Gráficos, 1919, pp. 12-13.

¹⁹ Manuel Gamio, *Introducción, síntesis y conclusiones de la obra La población del Valle de Teotihuacán*, México, Secretaría de Educación Pública, 1922, pp. X-XI.

lo alcanzado como el marco conceptual que había formulado, dejaron profunda huella en el campo de las ciencias sociales del México posrevolucionario.

No es mi intención describir aquí las varias tendencias que surgieron luego dentro del indigenismo mexicano. Me limitaré a señalar que investigadores como Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán, Julio de la Fuente y Alfonso Villa Rojas, inspirados en el pensamiento de Gamio, instrumentaron diversos programas dirigidos a lograr lo que se describió como "desarrollo integral de los distintos grupos indígenas". Después de la creación del Instituto Indigenista Interamericano (1941), como consecuencia del congreso que se celebró en Pátzcuaro un año antes, bajo el patrocinio de Lázaro Cárdenas, fueron surgiendo varios organismos, en especial el Instituto Indigenista, cuyo objetivo fue hacer realidad ese desarrollo.²⁰ Es cierto que en ocasiones se habló de "asimilación" o "incorporación" de las minorías indígenas a la que se designó "cultura nacional". También es verdad que en algunos sectores floreció un indigenismo romántico. Igualmente hubo antropólogos y otros profesionales que se sintieron como dueños de la panacea que debía aplicarse a los pueblos indígenas para sacarlos del estado de postración en que estaban. En otras palabras, pensaban que correspondía a ellos, y no a los indígenas, decidir en última instancia cuál debía ser su destino. De forma inconsciente, parecían partir los dichos estudiosos de la idea de que los indígenas no eran capaces de percibir ni menos de expresar lo que realmente querían ser.

Ha sido sobre todo en las últimas dos décadas cuando, contra lo que a algunos pudo parecer imprevisible, los pueblos indígenas en forma decidida han vuelto a hacer escuchar su palabra. Es difícil establecer una fecha como la del momento preciso en que la nueva palabra indígena comenzó a resonar en diversos lugares del país. Los etnólogos y algunos lingüistas recogían los que llamaban "textos de sus informantes indígenas", que en muchos pueblos perduraban como un rescoldo de su antigua palabra. Ella iba a ser rica fuente de inspiración.

De dos formas principales comenzó a resonar la nueva palabra. Una ha sido en reuniones o congresos de varios pueblos indígenas

²⁰ Pueden consultarse: Alfonso Caso, *El Instituto Nacional Indigenista. Realidades y proyectos*, México, INI, 1964; asimismo: Alejandro Marroquín, *Balance del Indigenismo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1977; varios, *Instituto Nacional Indigenista. 40 Años*, México, 1988.

en los que éstos libremente han discutido la problemática a la que tienen que hacer frente y por cuya solución están dispuestos a luchar. Otra se ha manifestado en creaciones literarias que, sobre todo durante los últimos años, han comenzado a difundirse mucho más ampliamente a través de publicaciones, la radio y otros medios. Fue justamente en 1975 cuando se celebró en Pátzcuaro el Primer Congreso Nacional de Indígenas. A él concurren representantes de más de setenta grupos. Entre las varias conclusiones a que llegaron, están las siguientes: "Nosotros tenemos nuestras costumbres, los gobiernos tradicionales con mayordomos y jueces, o el tequio [tipo de trabajo comunal] y la faena que son instituciones, así como la sociedad mestiza tiene las suyas como el PRI..."²¹

En la Carta de los Indígenas se incluyeron específicamente varias demandas:

Que se reconozcan oficialmente, cuando menos a nivel estatal, las lenguas indígenas existentes en el país; que se incluya a indígenas en las legislaturas y en las directivas de organismos que se relacionen con planes de desarrollo o explotación de recursos en las regiones indígenas...

Lugar especial ocupó también lo relativo a la propiedad comunal de la tierra, sin que dejara de mencionarse, en algún caso, el derecho a restitución de los territorios ancestrales.²²

Las expresiones de la nueva palabra, calificables de creación literaria, se manifestaron a la par que las de queja y demanda. Citaré un poema del zapoteco Gabriel López Chiñas, bella afirmación de lo que significa para él y su pueblo la lengua en la que aprendieron hablar:

Dicen que se va el zapoteco,
ya nadie lo hablará.
Ha muerto, dicen,
la lengua de los zapotecas.

La lengua de los zapotecas,
se la llevará el diablo.
ahora los zapotecas cultos,
sólo hablan español.

²¹ Palabras citadas por Lourdes Arizpe en el Primer Congreso Nacional de Indígenas, Carlos García Mora y Andrés Medina, eds., *La quiebra política de la antropología social en México*, México, UNAM, 1986, p. 413.

²² *Ibid.*

¡Ay!, zapoteco, zapoteco,
quienes te desprecian
ignoran cuánto
sus madres te amaron.

¡Ay!, zapoteco, zapoteco,
lengua que me das la vida,
yo sé que morirás
el día que muera el Sol.²³

De la tierra de los totonacas, en la zona de Papantla, proviene un pequeño libro publicado en 1974 en la lengua vernácula de esa región. Lleva el título de *Narraciones de "El Soñador"*. En la introducción nos dice "El Soñador" por qué se empeña en escribir él en su idioma:

Al escribir estas historias o experiencias, el autor ha puesto todo su empeño. Y no habrá mayor satisfacción para él que el saber que el lector ha encontrado que su contenido es de interés y descubre que no hay por qué sentirse avergonzado por hablar una lengua autóctona. Este libro está dedicado con mucho orgullo a los totonacas de esta región de Totonacapan... El autor es un auténtico totonaca y trata de reflejar en estas historias el verdadero sentir del totonaco indígena...²⁴

Límites de espacio me impiden aducir otros ejemplos de la bella y nueva palabra en distintas lenguas vernáculas. Escuchando esas expresiones es posible enterarse de lo que, en forma decidida, quieren los pueblos indios sea su destino. Saben ellos, por ejemplo, acerca de la existencia de pronunciamientos internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas en el mundo. Así tienen conciencia del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989) sobre pueblos indígenas o tribales en países independientes; conocen asimismo la declaración del grupo de trabajo de las Naciones Unidas con motivo de la celebración en 1993 del Año de los Pueblos Indígenas. En reuniones como el Congreso Na-

²³ Gabriel López Chiñas, "Poemas zapotecos", *Nuestra Palabra*, suplemento de *El Nacional*, año 1, 10 de enero de 1990, p. 7.

²⁴ Xamanixma, *Tu lichihuinan Xamanixma. Narraciones de "El Soñador" en totonaco de Papantla y en español*, México, 1974.

cional Indígena de 1975, se habían adelantado ellos en algunas de esas formulaciones.

No puedo hacer aquí el elenco de los varios momentos y lugares en que se produjeron tales pronunciamientos. Importa al menos señalar que los indígenas de México conceden prioridad en sus demandas a los siguientes puntos: El derecho a ser reconocidos como pueblos con su propia identidad. La reforma al artículo cuarto constitucional ha sido ya un principio de respuesta al reconocimiento que México es un país pluricultural y plurilingüístico. Otro derecho, que insistentemente demandan, es el de su plena participación en cualquier programa tocante a su propio desarrollo. Y puesto que su propio desarrollo está estrechamente ligado al de la nación entera, piden se les deje también opinar en los foros correspondientes. El tema de las tierras y territorios, considerado vital para poder desarrollarse espiritual, cultural, económica y políticamente, es uno de los que más se reiteran. La demanda de autonomía, es decir de autogobierno y administración locales, conjuntamente con las posibilidades de acceder a la representación política en las cámaras de diputados y senadores, al igual que el reconocimiento de que están ellos en posesión de un derecho consuetudinario, son otros insistentes reclamos.²⁵

Una reflexión sobre estas demandas

HAY obviamente algunas demandas, como las de la salvaguarda de sus lenguas e identidad cultural, que conciernen a todos los grupos y constituyen un derecho primario. Hay, en cambio, otras proposiciones que deberán ser discutidas no en forma universal, puesto que las características y situaciones de los correspondientes pueblos indígenas son diferentes. De manera especial entran aquí los temas de la autonomía y la restitución de tierras y territorios. Es evidente que, en estos puntos, son muy distintas las situaciones de pueblos como los yaquis y mayos, comparados con grupos otomíes, mayas de Yucatán o nahuas de varios lugares del país. Los primeros, u otros, como sería el caso de tzotziles, tzeltales, tojolabales... de hecho han mantenido una cierta autonomía ejerciendo sus sis-

²⁵ Sobre el tema "¿Cuáles son las principales demandas indígenas?" ofrece concisa exposición Jorge Dandler en *Seminario Internacional Amerindia hacia el Tercer Milenio*, México, Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México, 1991, pp. 62-67.

temas tradicionales de autogobierno a partir de formas de elección por consenso de sus autoridades. Otro tanto puede decirse de la posesión de sus tierras en forma comunal.

En cambio, en el caso de los otros grupos mencionados, por hallarse entreverados muchas veces con gentes no indígenas, la posibilidad de su autonomía se torna problemática. Sería como pretender la existencia de dos distintas formas de autoridad en un mismo lugar. En lo que concierne a la posibilidad de restitución de territorios ancestrales, surgen de inmediato cuestiones de difícil respuesta. ¿Hay acaso territorios baldíos que puedan serles entregados? ¿Qué decir acerca de los territorios que determinados pueblos indígenas poblaron o conquistaron en el pasado y que hoy son ocupados por otros indígenas o no indígenas? ¿Habría que expulsar de dichos territorios a sus actuales habitantes para hacer posible la restitución? La problemática es en extremo grande.

Una sola cosa puede desprenderse con certeza de cara a la realidad contemporánea. Muchos son los pueblos indígenas que han dejado oír su nueva palabra. En ellos hay actualmente profesionales en diversas disciplinas. Entre esos mismos profesionales —ingenieros, abogados, lingüistas, antropólogos, historiadores, incluso doctores en física y otras ciencias— se han ido perfilando algunos de sus líderes. Corresponde al Estado mexicano y a la población no indígena prestar oídos a la nueva palabra de los pueblos originarios. Sólo dialogando con éstos —y no ya con intermediarios o manipuladores— podrán alcanzarse las tantas veces buscadas respuestas. Los indígenas lo saben. Uno de ellos, de estirpe nahua, Natalio Hernández, maestro normalista de profesión y funcionario público que se mantiene atento a las demandas de su pueblo, ha expresado bellamente en un poema la idea que aquí estamos considerando: corresponde al hombre indígena ser dueño de su destino. El poema del maestro Natalio Hernández se intitula “Necesitamos caminar solos”:

Algunas veces siento que los indios
esperamos la llegada de un hombre
que todo lo puede,
que todo lo sabe,
que nos ayudará a resolver
todos nuestros problemas.

Sin embargo, ese hombre que todo lo puede
y que todo lo sabe

nunca llegará;
porque vive en nosotros
se encuentra en nosotros
camina con nosotros;
dormía pero empieza ya a despertar.²⁶

²⁶ José Antonio [Hernández] *Xokoyotzin, Xochikoskatl, Collar de flores*, México, Kalpulli, 1985, pp. 43-44.

INDIGENISMO: PASADO Y PRESENTE

Por Eduardo MATOS MOCTEZUMA
DIRECTOR DEL MUSEO DEL TEMPLO
MAYOR, INAH, MÉXICO

EN MI INTERVENCIÓN voy a referirme a la situación que enfrentó el indígena a partir de la conquista de América por parte de los españoles y posteriormente a la situación que actualmente tiene en nuestro país. Para ello habremos de remontarnos al pasado tomando como base los escritos de fray Bartolomé de Las Casas que, como memoria histórica, aún repercuten en la conciencia de los pueblos.

El indígena ayer

UN domingo de Adviento del año de 1511, en la isla de La Española, hoy Santo Domingo, sube al púlpito fray Antón de Montesinos, quien a nombre de la comunidad dominica dirá el sermón correspondiente; *Ego vox clamantis in deserto* es el título asignado al sermón que está dirigido a los españoles de la isla. Bien se había prevenido a fray Pedro de Córdoba, superior de los dominicos, de escoger para dicho sermón al "principal predicador dellos" y quien tenía "gracia de predicador, era aspérrimo en reprender vicios, y... en sus sermones y palabras muy colérico, eficacísimo...", al decir del padre Las Casas. Y mejor se habían prevenido los frailes en invitar a todos los españoles para que no faltasen aquel domingo, pues el sermón "tocaba a todos". Presentes las autoridades españolas y los principales vecinos, fray Antón sube al púlpito y... veamos lo que nos relata fray Bartolomé de lo que allí aconteció:

Hecha su introducción y dicho algo de lo que tocaba a la materia del tiempo del Adviento, comenzó a encarecer la esterilidad del desierto de las conciencias de los españoles desta isla y la ceguedad en que vivían; con cuánto peligro andaban de su condenación, no advirtiendo los pecados gravísimos en que con tanta insensibilidad estaban continuamente zambullidos y en ellos morían. Luego torna sobre su tema, diciendo así: "Para os los dar a cognoscer

me he sobido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír". Esta voz encareció por buen rato con palabras muy pugnativas y terribles, que les hacía estremecer las carnes y que les parecía que ya estaban en el divino juicio. La voz, pues, en gran manera, en universal encarecida, declaróles cuál era o qué contenía en sí aquella voz: "Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurrir y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis con tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo". Finalmente, de tal manera se explicó la voz que antes había muy encarecido, que los dejó atónitos, a muchos como fuera de sentido, a otros más empedernidos y algunos algo compungidos, pero a ninguno, a lo que yo después entendí, convertido. Concluído su sermón, bájase del púlpito con la cabeza no muy baja, porque no era hombre que quisiese mostrar temor, así como no lo tenía, si se daba mucho por desagradar los oyentes, haciendo y diciendo lo que, según Dios, convenir parecía.¹

Cundió la indignación entre los presentes. Acordaron ir a comer —"no debiera ser tan gustosa la comida" añade fray Bartolomé— para después acudir con Diego Colón a presentar la queja por lo ocurrido. De ahí marchan todos al convento pidiendo hablar con el vicario y con el mismo Montesinos. Se llega al acuerdo de que el domingo siguiente el fraile hablará para que, según los agraviados, se desdiga de todo lo dicho que tanto les incomodaba. Es de suponer que, llegado el momento, la iglesia se encontraba abarrotada de gente ansiosa de oír la prédica de reconciliación, tal como lo señala Las Casas:

¹ Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, México, FCE, 1986.

Para oír este sermón segundo, no fue menester convidarlos, porque no quedó persona en toda la ciudad que en la iglesia no se hallase, unos a otros convidándose que se fuesen a oír aquel fraile, que se había de desdecir en todo lo que había dicho el domingo pasado.²

Llegado el día, fray Antón torna a subir al púlpito. ¡Nunca hubieran imaginado los asistentes lo que les esperaba! Nos sigue relatando Las Casas:

“Tornaré a referir desde su principio mi ciencia y verdad, que el domingo pasado os prediqué y aquellas mis palabras que así os amargaron, mostraré ser verdaderas”. Oído este su tema, ya vieron luego los más avisados adónde iba a parar, y fue harto sufrimiento dejalle de allí pasar. Comenzó a fundar su sermón y a referir todo lo que en el sermón pasado había predicado y a corroborar con más razones y autoridades lo que afirmó de tener injusta y tiránicamente aquellas gentes oprimas y fatigadas, tornando a repetir su ciencia, que tuviesen por cierto no poderse salvar en aquel estado; por eso, que con tiempo se remediasen, haciéndoles saber que a hombre dellos no confesarían, más que a los que andaban salteando, y aquello publicasen y escribiesen a quien quisiesen a Castilla en todo lo cual tenían por cierto que servían a Dios y no chico servicio hacían al rey. Acabado su sermón, fué a su casa, y todo el pueblo en la iglesia quedó alborotado, gruñendo y muy peor que antes indignado contra los frailes.³

Los presentes salen y escriben al rey de España y envían con todo su apoyo a un franciscano, fray Alonso de Espinal, para que presente la queja al rey. Espinal era, a los ojos de fray Bartolomé, “no letrado” y de “ignorancia no chica”. Los dominicos envían, por su parte, al mismo Montesinos, quien zarpa tan sólo con sus oraciones a cuestras, como he dicho en otra ocasión al tratar este asunto.⁴ Lo demás es historia. A partir de lo que vendrá después se presta atención al indígena, pese a lo cual los dominicos no están conformes pues ven que la explotación inhumana del indio seguirá adelante. Tenían razón. La inconformidad va a presentarse ahora de forma violenta. En efecto, en el año de 1519, en la misma isla de La Española, un joven indio llamado Enriquillo va a levantarse en armas en contra de los españoles. Permanecerá alzado con los suyos en la Sierra del Batoruco hasta 1533. El padre Las Casas ve en este

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Eduardo Matos Moctezuma, “La espada y la cruz en la conquista de América”, en *Colón en la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, 1992, pp. 52-60.

alzamiento tres aspectos importantes: que el levantamiento estaba movido por causas justas, que la guerra producto del levantamiento fue guerra justa para los indios, y que Enriquillo era representante legítimo de los indios.

Estos acontecimientos son, pues, memoria histórica que está presente con todo su significado. La voz áspera de Montesinos y la voz armada de Enriquillo son la respuesta que se da ante la incompreensión y explotación de que es sujeto el indígena en las Antillas. Será en el mismo año de 1519 cuando Cortés llegue a tierras de Mesoamérica...

El indígena hoy

EL 13 de septiembre de 1971, el presidente de la República preside una reunión extraordinaria del Consejo del Instituto Nacional Indigenista (INI). Están presentes varios secretarios de Estado y otros funcionarios titulares del Consejo. Me toca sentarme en una esquina de la mesa principal, pues también formo parte del Consejo en mi calidad de secretario de la Sociedad Mexicana de Antropología. Después de muchas intervenciones de corte oficial, pide la palabra el periodista Fernando Benítez y relata lo siguiente:

En el que había de ser el último viaje del general Cárdenas por el noroeste de México, un grupo de indios yaquis llegó hasta el hotel de Mexicali donde residía para rogarle que les hiciera una visita.

Los yaquis querían establecer un campamento en el mismo corredor del hotel frente a la puerta del general, con tal de no perderlo de vista. Cárdenas ordenó que se les diera alojamiento adecuado y dos días después tomaron un avión y llegaron a la tierra yaqui.

El Consejo de la tribu lo esperaba bajo la sombra de un árbol del pan y habló el gobernador:

—Tata Lázaro, ¿te acuerdas de los hospitales, de las escuelas, de las tierras que nos diste? Ya todo eso se acabó. Los hospitales son cantinas, las escuelas están ocupadas por soldados, las tierras pertenecen a los nuevos ricos.

A cada afirmación, los principales golpeaban suavemente el suelo con sus bastones de mando, cuajados de listones, asintiendo.

—No hay un solo panteón en la República donde no esté sepultado un yaqui y todavía esperamos justicia. Lo que nos diste hace muchos años nos lo han venido quitando pedazo a pedazo y nosotros queremos preguntarte: ¿Es esto la Revolución?

Cárdenas lloró. Luego de dominar su emoción, respondió:

—No, ésta no es la Revolución. Yo les prometo hablar a las autoridades para que se resuelvan sus problemas; para que se les haga justicia.

—Tú lo dices y quedamos tranquilos. Creemos en tu palabra, aunque hemos sufrido mucho y nadie oye nuestras quejas.

Esta escena resume lo que yo pudiera decir cinco años después de haber escrito el prólogo de mis libros de los indios. La situación ha empeorado. Para decirlo en pocas palabras, las aguas y las tierras, los bosques y las presas que se les dieron, hoy benefician, con pocas excepciones, a los nuevos latifundistas.⁵

Esta voz áspera vuelve a exponer ante las máximas autoridades de nuestro país la situación del indígena. Tal parece que la voz de Montesinos estuviera una vez más fustigando las conciencias. Habrán de pasar algunos años. La explotación continúa y entonces vuelve a escucharse la voz armada de Enriquillo, ahora en Los Altos de Chiapas. Han pasado cerca de cinco siglos y las voces siguen presentes. Pero, ¿es que existe alguna solución a esta situación? ¿Hasta cuándo estarán presentes estas voces que claman justicia?

Sabemos que el problema no es de fácil solución. Es una problemática compleja a la que se le ha tratado de ver desde diferentes ángulos. Veamos un poco de esto.

En nuestro siglo se han dado diferentes posiciones con respecto al indígena. Va a corresponder a don Manuel Gamio sentar las bases de la antropología desde una perspectiva que engloba a sus diferentes ramas. A él se debe, pues, esa concepción integral de la disciplina. Lo anterior lo pondrá en práctica en una investigación concreta: la población del Valle de Teotihuacan, la cual servirá como modelo de la región central de México, ya que había dividido el país en once regiones con base en sus características propias. La idea de integración del indígena tendrá en Gamio a su principal iniciador y exponente, si bien don Manuel planteaba el respeto a las principales características de los grupos indígenas.

Esta posición, con variantes, estará presente en los principales estudiosos del llamado "problema indígena" a lo largo de la primera mitad de este siglo y aún en años recientes. Otra corriente —con variantes— es aquella que plantea la solución con base en la autonomía de los grupos indígenas. La aceptación oficial de que México es un país pluricultural será un paso definitivo dentro de esta problemática.⁶

La fundación del Instituto Nacional Indigenista en 1949 por iniciativa de don Alfonso Caso será un paso importante para atender

⁵ *¿Ha fracasado el indigenismo?*, México, Sep-Setentas, 1976.

⁶ Puede consultarse el artículo "Autonomía regional y globalización neoliberal" de Alicia Castellanos y Gilberto López Rivas, *Nueva Antropología*, vol. XIII, núm. 44 (1993), p. 27, para ver algunos planteamientos recientes sobre este asunto.

determinados aspectos de los grupos indígenas. No cabe duda que con la presencia del INI se lograrán mejoras en diversos campos, pero no la solución definitiva en cuanto a la situación general del indio. Persiste la idea de la integración del indígena a la realidad nacional, tal como lo planteó don Manuel Gamio y como lo señaló el doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, quien fuera director de esta institución, y que podemos sintetizar en las siguientes palabras suyas:

En esta forma los programas de aculturación que desarrollan las distintas agencias de acción indigenista —particularmente el Instituto Nacional Indigenista— vienen propiciando integraciones regionales que, al mismo tiempo que permiten introducir elementos básicos de la cultura industrial en el aspecto tecnológico, conservan aquellos aspectos de la cultura indígena que dan a la integración regional sus características distintivas, su *ethos*, sin que la persistencia de esas características culturales impidan el mejoramiento de las condiciones generales de vida de los indígenas y mestizos que componen la situación intercultural.⁷

Más recientemente surgen planteamientos como el de Guillermo Bonfil en su *México profundo* que no deja de tener su buena dosis de utopía. Acerca de esto debo decir que, en el libro para conmemorar los cuarenta años de fundación del INI, tanto el doctor Aguirre Beltrán como el que escribe coincidieron, sin proponérselo, en el carácter utópico de la obra mencionada. Dice don Gonzalo en su artículo titulado "Formación de una teoría y una práctica indigenistas":

La utopía construida por Guillermo Bonfil es sumamente atractiva; lo es más en estos días de crisis económica y social que no parecen ofrecer caminos de salida viables a una situación empantanada. La vuelta al pasado mesoamericano, implícita en la salida que propone Bonfil, ¿será por ventura hacedera? El capitalismo en expansión que funda en Nueva España una colonia de explotación yugula, en 1570, la utopía franciscana al encerrar a la orden tercera en la quietud y sosiego de los monasterios. ¿La civilización industrial de nuestros días, eminentemente integrativa en sus modalidades capitalistas y socialistas será quizá más tolerante? Mucho lo dudo; sin embargo, el valimiento que le otorga, desde su inicio, la juventud anarco-estudiantil del 68 y de nuestros días, es sorprendente.⁸

⁷ Véase el escrito del doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, "INI treinta años después", incluido en el número especial de *México Indígena* (México), diciembre de 1978, pp. 87-93.

⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, "Formación de una teoría y una práctica indigenistas", *Instituto Nacional Indigenista 40 años*, México, INI, 1988, pp. 11-40.

Por mi parte, escribí en el mismo libro el artículo "Tres momentos en la historia del indio", en donde al final digo lo siguiente:

Muchas ideas han surgido para explicar y aun cambiar la situación del indio. Hay una muy reciente que expone el doctor Guillermo Bonfil en su libro *México profundo*. En ella se habla de procesos civilizatorios, de pluricultura, del México profundo y del México imaginario. Creemos que lo allí expresado es digno de tomarse en cuenta y de hacer un análisis más a fondo de su contenido. Sin embargo, vemos dos cosas que nos inquietan: por un lado se parte de que a raíz de la conquista empezaron todos los males para el indio. Pensamos que éstos se dan desde que sociedades estratificadas recurren a la explotación de grupos indígenas que quedan bajo su control. Y esto ocurre en Mesoamérica muchos siglos antes de la conquista europea. Segundo: lo que denomina proceso civilizatorio mesoamericano que considera como una constante en el proceso desde la época prehispánica hasta nuestros días (el México profundo), no deja de ser utópico, ya que se afirma que la civilización mesoamericana está presente y viva, como si el impacto brutal del Occidente no hubiese causado mella en las culturas autóctonas actuales. No es negando nuestra historia como se va a solucionar lo que acontece en el país. Ni el mundo prehispánico era el edén perdido ni el indígena actual se mantiene en una pureza total desde aquellas épocas.

Y mientras tanto, la explotación continúa en los umbrales del siglo XXI ...⁹

De lo anterior, podemos plantear, acerca de lo indígena, algunas ideas que consideramos pueden resultar interesantes, no sin antes volver a insistir en que, en tanto no existe una solución definitiva (y pienso que a lo mejor ésta también es una utopía), todo lo que se haga no dejará de ser un simple paliativo y que día a día la integración se está dando. Un ejemplo de esto lo constituye el censo de población de 1990, en el que se quiso poner atención especial en relación con los indios y que está planteado por Luz María Valdés, quien nos muestra que el número de hablantes de lenguas indígenas es de 5 282 347 para 1990, lo que comparado con otros censos nos indica una reducción en el número de habitantes y, por cierto, lo mal que estuvieron elaborados los censos, como el de 1970, en relación con el caso que nos ocupa.¹⁰

A continuación veremos algunas ideas que consideramos importantes:

⁹ Eduardo Matos Moctezuma, "Tres momentos en la historia del indio", *Instituto Nacional Indigenista 40 años*, México, INI, 1988, pp. 221-235.

¹⁰ Luz María Valdés, *Los indios en los censos de población*, México, UNAM, 1995.

1. No mitificar nuestra historia. El pretender que la explotación del indígena se dio a partir de la conquista española, sin aceptar que estaba presente en Mesoamérica desde 2 500 años antes, nos lleva a mitificar el mundo prehispánico convirtiéndolo en un edén perdido que está muy lejos de la realidad que la arqueología nos enseña. Sobrada información existe en el sentido de que desde la presencia de sociedades complejas hay explotación de un grupo por otro, expansión militar para conseguir tributo de los pueblos conquistados, control de áreas con yacimientos importantes, etcétera... Por lo tanto, el mitificar no nos va a conducir a nada y se presta a soslayar una realidad histórica y a caer en planteamientos utópicos que en nada ayudan a la comprensión del problema.

2. Realizar un estudio actualizado de los diversos grupos indígenas. Existen cientos y quizá miles de estudios hechos por diferentes instituciones. Sin embargo, pienso que hace falta un análisis interdisciplinario y multidisciplinario con la participación de antropólogos, sociólogos, agrónomos, médicos, economistas, etc., enfocados a las características propias de estos pueblos en relación con la mayoría nacional, en donde el motivo central sea el estudiar el problema integración-autonomía.

3. No ver a los grupos indígenas como si éstos fueran homogéneos, siendo que en realidad ocupan regiones muy diferentes (selva, desierto, costas), con mayor o menor grado de integración y con economías y tecnologías diferentes. Hay que tener muy claro que cada uno de estos grupos debe ser entendido en su propio medio, con sus propias características. No se debe tratar de hacer lo que hizo el conquistador español: hacer tabla rasa y unificar a los indios bajo un mismo rubro.

4. De lo anterior habrá de derivarse lo que es genuinamente indio. Uno de los elementos distintivos es la lengua. Y acerca de esto quisiera decir que los programas bilingües tienden a llevar la castellanización a los grupos indígenas. Siempre es llevar el castellano y tratar de preservar la lengua indígena. Pienso que una de las mejores formas de ayudar a esta preservación es que, según la zona, en las escuelas mestizas (incluido el Distrito Federal) se dieran clases de la lengua indígena que predomina en la región. Así, la población mestiza tendría nociones, por lo menos, de la lengua indígena regional. ¡Qué útil hubiera sido el haber llevado cursos de nahua en la secundaria en donde estudié!

5. Estar alerta al hecho que en los últimos años se han incrementado grupos de supuestos "indios" que danzan, hacen sus

propias coreografías y hasta tienen su propia interpretación de la historia, la cual cambian sin el menor pudor. Es lo que llamamos "indios de plástico", que se han incrementado especialmente en la ciudad de México. Se refugian en supuestas "verdades" no exentas de esoterismos y acuden a las pirámides para recibir "energía". Resulta importante deslindar estos grupos del verdadero indígena, ya que para muchas personas son verdaderos representantes indígenas y sus manifestaciones (danzas, creencias) son genuinas, pero en realidad se trata de mestizos misticadores que están muy lejos del indígena verdadero.

6. Un aspecto importante es estudiar con atención lo que ha ocurrido en otros países en lo relativo a las minorías nacionales. En este aspecto y a lo largo de este siglo tenemos ejemplos de soluciones que se han querido dar bajo distintos enfoques. Es necesario, entonces, ver qué experiencias ha habido (algunas fallidas) en relación con estos grupos y las pretendidas soluciones a la problemática.

7. En todo lo anterior debe estar presente la voz del indio. Él mejor que nadie conoce su propia realidad, la explotación a que ha estado sujeto y lo que desea para sí mismo. Actuar de otra manera nos conducirá, inevitablemente, a un callejón sin salida.

Para finalizar, sólo agregaré que esta problemática añeja y actual debe ser atendida a partir del conocimiento de ella misma. Las diversas experiencias internacionales sobre el particular pueden enriquecer el tema a partir del profundo conocimiento de nuestra realidad nacional. Actuar con precipitación optando por tal o cual tendencia no conducirá a nada. Serán paliativos momentáneos que al poco tiempo volverán a provocar inconformidad como la que ahora estamos viviendo.

... Las voces de Montesinos y de Enriqueillo siguen presentes. Y la explotación continúa en los umbrales del siglo XXI...

LOS ORÍGENES CIENTÍFICOS DEL INDIGENISMO ACTUAL

POT *Elías* TRABULSE
EL COLEGIO DE MÉXICO

HE TITULADO la conferencia de hoy "Los orígenes científicos del indigenismo actual", precisamente porque mi enfoque va a ser al mismo tiempo histórico y científico. Antes de iniciar mi exposición quisiera plantear varias hipótesis básicas a efecto de que podamos, partiendo de éstas, sacar algunas conclusiones.

La primera hipótesis que manejaré es la de que existe una relación íntima entre la concepción científica del indio mexicano, y americano por extensión, y las soluciones que se han propuesto desde el siglo XVIII para incorporarlo a la civilización occidental europea. Esa visión científica está íntimamente vinculada a la interpretación histórica sobre el pasado indígena anterior y posterior a la conquista. De esta forma, las teorías científicas, sean biológicas o antropológicas, han condicionado la interpretación histórica y han proporcionado las respuestas sociológicas a la situación del indio desde el siglo XVIII. Es evidente que existe una importante interacción —y quiero señalar este punto porque es la base de mi exposición— entre los conceptos de las ciencias sociales y los de las ciencias naturales; es decir, hay una íntima vinculación entre las leyes expuestas por los científicos para determinar el modo en que se comporta el mundo físico y el modo en que se comportan los seres humanos en sociedad.

Como segunda hipótesis quisiera mencionar que esta tesis previa ha dado origen a dos concepciones paralelas sobre el indígena: la primera es científica y plantea una tesis acerca de su evolución biológica. La segunda es histórica y plantea una tesis acerca de su evolución social. Obviamente, cada una de ellas, tanto la tesis biológica como la tesis histórica, proponen dos soluciones al problema indígena. Esas soluciones son diferentes y a veces, incluso, opuestas.

Por otro lado, quiero mencionar que los argumentos que aparecen tanto en las teorías científicas como en las teorías históricas han sido a lo largo de doscientos años —porque voy a partir del siglo XVIII para mi exposición— enormemente reiterativas e incluso repetitivas, como ustedes lo podrán percibir después. El problema indígena cae, entonces, dentro del área de dos disciplinas: por una parte la historia de la ciencia y, por otro lado, la historia de la historiografía.

A efecto de hacer un poco más inteligible el tema, he escogido sólo y únicamente tres momentos, en los que se dieron tanto una visión científica como una visión histórica de los últimos doscientos años; solamente tres momentos, aunque es evidente que hay más, pues es obvio que en este largo proceso de doscientos años existen diversas teorías científicas sobre el indio, que estuvieron acompañadas de sus correlativas teorías históricas, pero, como dije, solamente he escogido tres de todo ese grupo.

Por otra parte, en cada uno de esos tres momentos se dieron tanto una solución científica al problema del indígena como una solución histórica. Entonces, voy a dividir mi exposición en tres partes, cada una con dos postulados: la visión científica y la visión histórica y las soluciones que se dieron desde esas dos perspectivas.

La primera visión científica

PARA la historia de la ciencia el punto de partida de la polémica sobre el indio americano, y por extensión el mexicano, se dio en el siglo XVIII con la obra de Buffon. Este científico sostuvo en su célebre *Historia natural* la tesis de la inferioridad de la naturaleza, el clima y los habitantes de América. En poco tiempo los datos que aportó en esa obra para probar su teoría se difundieron por toda Europa. La tesis de la “degeneración” americana fue adoptada en muchos círculos intelectuales europeos y difundida por escritores como Cornelius de Pauw y William Robertson. Ellos presentaron un cuadro donde el Nuevo Mundo aparecía como notoriamente inferior a Europa, ya que estaba habitado por nativos degenerados, envilecidos, débiles y afeminados. Su clima era frío y húmedo y todo el continente estaba sumergido en marismas, cubierto de pantanos que revelaban que sólo en fechas recientes había emergido de las aguas.

Esta teoría, apoyada en el enorme prestigio intelectual de Buffon, armonizaba bien con la creencia en la superioridad de la civilización europea sobre cualquier otra y, con mayor razón, sobre todo

tipo de cultura primitiva, como era la de los pueblos de América. Para darnos una idea de la magnitud de esta tesis, voy a citar solamente un fragmento de la *Historia natural* de Buffon, donde alude expresamente a los indios americanos. Dice así, y por extraño y exagerado que les pueda parecer, así fue publicado:

Al indio americano le falta cabello y barba y ardor sexual hacia su hembra. Es más ligero de pies que el europeo, pero mucho más débil de cuerpo; es menos sensible, pero al mismo tiempo más temeroso y cobarde. Si le quitan el hambre y la sed, se le habrá suprimido el principio activo de todos sus movimientos... Permanecerá estúpidamente en reposo de pie o dormido durante dos días enteros. La naturaleza le ha negado la más preciosa chispa del fuego natural. A los indios les falta ardor por sus mujeres y por consiguiente amor a sus prójimos. Como no conocen la más tierna y viva de todas las pasiones, sus otros sentimientos de esta índole son fríos y lánguidos. Su amor a sus padres e hijos es débil.

Esta indiferencia ante el sexo femenino es el mal original que marchita la naturaleza, le impide florecer, y al destruir los gérmenes de la vida, simultáneamente socava las raíces de la sociedad.

Esta tesis de la degeneración del indio americano y del continente en el cual él habitaba es la primera visión rigurosamente científica sobre el indio. Pero Buffon era un hombre de la Ilustración y él también planteó una solución científica, la primera, al problema del indio americano. Cabe añadir que los sucesores de Buffon tomaron su teoría sin su generosidad ilustrada. ¿Por qué? Porque él, como hombre de la Ilustración, creía en el progreso; creía en que, por virtud de las ciencias, la raza humana progresaría indefinidamente hasta lograr un paraíso en este mundo, de tal forma que no excluyó al indio de la redención final: “No estaba condenado —dice Buffon—, ni está condenado a una inferioridad perpetua”.

Quiero insistir sobre este punto, porque muchas veces se ha pensado que Buffon es el padre de la condena de América. Él concibió a un continente, y lo dice literalmente, “fértil, saludable y rico en el futuro, donde el indio ya no está condenado a ser el último eslabón en la cadena humana”.

Plantea entonces una tesis a la vez —y menciono esto con insistencia— evolucionista y progresista. Buffon fue uno de los que podríamos llamar indebidamente precursores del evolucionismo darwiniano del siglo XIX; planteó una tesis evolucionista —favorable, finalmente— al indio y rechazó el determinismo climático de América como el condicionante de su inferioridad.

Desafortunadamente sus sucesores no opinaron igual que él. Los que lo utilizaron, sobre todo en Europa, fueron básicamente los historiadores, que no tuvieron, repito, su generosidad de miras. Sin embargo, aquí conviene mencionar que la tesis redentora —si es que así se la puede llamar— de Buffon sobre el indio americano es finalmente una tesis donde el elemento básico es el libre albedrío, y él lo dice con claridad: “Solamente dejándolo en libertad finalmente él podrá, por efecto de la lucha con la naturaleza, salir adelante y redimirse del estado de postración en el que se encuentra”. Es la primera tesis liberacionista que aparece en la historia respecto del indio americano, y tiene raíces evolucionistas y biológicas.

Entremos ahora a la primera visión histórica. Quien armó todas estas tesis en un vasto *corpus* histórico y científico acerca de la degeneración de América fue el prusiano Cornelius de Pauw, en sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos*. En esta obra, y a través de un preciso léxico degenerativo, mostró que la inferioridad de los habitantes del Nuevo Mundo, sean indígenas, europeos emigrados o criollos, todos por igual, no se restringía a las características físicas, sino también a las intelectuales y espirituales. Cuando se leen las páginas de las *Investigaciones*, saturadas de términos peyorativos, argumentos falaces e ideas extravagantes, presentadas con el lenguaje pretendidamente aséptico de un hombre culto del Siglo de las Luces, se entiende la reacción de sus lectores americanos y se ve que estuvo plenamente justificada e, incluso, en ciertos casos se diría que fue moderada frente a la magnitud de la vejación.

Pero De Pauw no se detuvo en pintar con colores oscuros a un continente y sus habitantes, que según él no podrían salir nunca del deplorable estado en que se encontraban, sino que extendió su argumento hasta incluir como una calamidad más, que se abatió contra el infortunado continente, a la conquista española de las Indias. En un célebre párrafo, con el que abre su obra, escribió:

Ya sea que haya sido una combinación funesta de nuestros destinos o un escape necesario de tantos crímenes y tantas faltas, es cierto que la conquista del Nuevo Mundo, tan famosa como injusta, ha sido la más grande de las desgracias que la humanidad ha experimentado.

La conclusión obvia de esta desgracia —dice De Pauw— fue la aniquilación de los indios. Vuelvo a citarlo: “Su comercio con los europeos les ha asestado un golpe mortal a los indígenas, como si

ése fuera el destino de todos los pueblos salvajes cuando las naciones civilizadas vienen a mezclarse y a establecerse entre ellos”.

La respuesta a estos detractores de América y del indio mexicano y americano no se hizo esperar. Las obras de Clavijero, Alzate, Moxó, los impugnaron duramente. No hubo argumento que no atacaran; su tesis final era obvia; sostenían que América no era el continente que ellos describían y que con sus argumentos probaban que jamás habían visto el Nuevo Mundo y que sus obras eran “trabajos de gabinete”.

Probablemente una de las páginas más violentas en la defensa del Nuevo Mundo fue la destinada por los defensores de América a refutar a William Robertson y su idea del indio mexicano y americano. En la *Historia de América* de este autor se encuentran algunos de los capítulos más profundos, críticos y documentados acerca de la capacidad intelectual del indio americano, y ninguno de los detractores se llamó engañado, pues supieron perfectamente cuál era el polemista realmente peligroso que había que abatir. Es por eso que se apresuraron a declarar que Robertson distaba mucho de parecerse a De Pauw. Así lo dice claramente Clavijero: que sus ideas y propósitos eran distintos y que en su obra estaban ausentes las extravagancias y falsedades que se leían en las *Investigaciones* de De Pauw.

Robertson podría ser ingenuo al hablar del indio, dice Clavijero, pero no era hombre de sectas o de partidos. En su obra Robertson había expuesto con argumentos científicos y filosóficos que los indios americanos en general, y mexicanos en particular, eran incapaces de formar ideas generales y abstractas. Sus detractores afirmaron, como primer argumento contra dicha tesis, el hecho de que los indios poseían leyes, instituciones y un código moral que revelaban que sí eran capaces de formar ideas generales. Pero este argumento resultaba insuficiente, ya que el punto básico de la tesis de Robertson era de carácter científico: los indios no eran capaces de poseer ideas abstractas por la sencilla razón de que nunca pudieron desarrollar conocimientos científicos profundos.

La respuesta de los criollos se basó en su revaloración de la ciencia prehispánica. Y fue contra Robertson cuando sacaron a relucir todo lo que se había investigado acerca de este asunto. Ahí afirmaron que “los indios habían conocido de tiempos muy antiguos —dice León y Gama— la geometría y la astronomía, y esto no lo hubieran podido lograr sin el auxilio de ideas generales y abstractas... Eso no quiere decir que hubieran podido comprender las

sublimes lecciones de un Newton o de un Lalande''. Pero sí lograron avances notables. Después de 1792 los historiadores sacaron a relucir el descubrimiento, realizado en 1790, del Calendario Azteca, que era un documento original ''de los aventajados conocimientos astronómicos y geométricos que poseían en otros tiempos los mexicanos... Esto les permitió tener una precisa cronología, con grandes períodos que formaban de 52 años cada uno, así como un exacto conocimiento de los solsticios, los equinoccios y los dos polos del norte y del sur''. Además, sabían calcular por medio de relojes de sol las estaciones del año y el medio día. En su obra, un autor como León y Gama concluyó afirmando que los conocimientos astronómicos de los indios fueron muy avanzados. Ya Clavijero había aducido otro elemento: el del cultivo de la aritmética entre los antiguos mexicanos. Afirmaron que ésta es la ciencia que conduce a los pueblos salvajes a la civilización. La aritmética es la medida de la civilización de un pueblo, y entonces los aztecas fueron un pueblo altamente civilizado. Esgrimieron también un argumento que resultaba concluyente: la lengua de una nación es la mayor prueba para saber si es capaz de formar ideas abstractas, ya que es obvio que todo idioma tiene ''siempre un considerable cúmulo de ideas generales y abstractas, y el idioma náhuatl, abundante, dulce y armonioso —dice Moxó— da muestras copiosas de poseer esos vocablos... A Robertson le hubiera bastado hacerse recitar y explicar algunas poesías compuestas en mexicano para que cambiara de parecer sobre la capacidad intelectual de los indios''.

Esta tesis de los historiadores sobre la naturaleza del indio americano encontró una solución, que es a la vez una justificación del orden colonial del dominio de España sobre América y la primera tesis proteccionista que aparece en el siglo XVIII, derivada de los historiadores.

Voy a leer un texto de las *Cartas Mejicanas* de Benito María de Moxó. Dice así Moxó en este texto de 1804:

Faltar a la verdad quien trabaja o afecta trabajar para la instrucción pública es ya seguramente un delito grande, pero faltar a ella en daño de tercero, querer lucir su ingenio a costa de la reputación ajena y por no perder un dicho agudo, una sentencia brillante y acaso una pura bufonada, infamar a toda una nación es un crimen que no debe por ningún caso disimularse.

Está hablando de los indios mexicanos y de sus impugnadores europeos. Continúa así:

Y no es buena disculpa decir que sólo se trata de un pueblo que por su distancia, por su abandono y por sus toscos modales, no merece ningún particular miramiento...

Éste es el idioma de la soberbia y del egoísmo, pero la honradez y buena fe inspiran ideas contrarias y hacen que se toque con más escrupuloso cuidado en lo que mira a una tribu medio salvaje, que en lo que respecta a una nación del todo culta y civilizada; porque ésta sabrá, si se le injuria, vindicar su honor y rebatir un libro con otro libro. Cuando la primera, al contrario, no teniendo a mano arma alguna para volver por su reputación no podrá nunca derribar o disipar la calumnia...

No prueba, por cierto, gran valor el atreverse a escribir en Londres, en París o en Berlín todo lo que se quiera contra el carácter moral de los indios mexicanos, despojándoles hasta de aquellos sentimientos de gratitud que son como distintivos de la especie humana.

El escritor europeo sabe muy bien que estos naturales no desplegarán nunca los labios para responderle y que, además, no es fácil que algún literato tome a su cargo esta defensa.

Esta sola consideración debería arreararle. Le hace, sin embargo, más atrevido.

¿Qué concepto, pues, deberemos formar de su generosidad y hombría de bien?

Pero dejemos a tan despreciables detractores y volvamos a nuestros indios.

Es evidente que este texto muestra de alguna manera lo que los historiadores ilustrados, sean criollos o peninsulares, pensaban sobre la naturaleza del indio. Es evidente que todavía está presente esta idea protectora, paternalista, del Imperio Español, que supone que, a través de las *Leyes de Indias*, los había protegido definitivamente.

Guardemos por lo pronto esto en mente: la tesis científica dio origen a una solución liberadora; la tesis histórica dio origen a una solución proteccionista; ambas son excluyentes.

La segunda visión científica

Los progresos realizados en los estudios biológicos durante el siglo XIX permitieron que México no fuera ajeno a la influencia de la teoría más importante de la centuria: el evolucionismo. Varios factores coadyuvaron a este acontecimiento: por una parte, es evidente que las investigaciones morfológicas y taxonómicas realizadas por nuestros científicos sobre muchas de las especies animales que moraban en el vasto territorio mexicano, así como la gran cantidad

de estudios geológicos, fueron un poderoso acicate para la recepción, asimilación y aprobación de las tesis darwinistas. Por otro lado, la rica tradición mexicana de los estudios antropológicos no podía menos que sentirse afectada por dichas teorías. Ello explica quizá que la difusión del darwinismo en México en el último tercio del siglo XIX posea dos vertientes, no siempre bien diferenciadas: la que la sostiene a partir de la acumulación de datos tomados del estudio de las especies animales y la que extrapola sus resultados a la evolución del hombre.

La pretensión de los antropólogos e historiadores evolucionistas mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX fue la de fijar, entre otras cosas, la antigüedad y carácter autóctono de las razas primitivas de América, así como su grado de progreso. En este empeño no es raro encontrarnos con valiosos estudios de paleontología que tendían a determinar la antigüedad de los restos hallados y sus características, así como las peculiaridades del terreno y la posición de los diversos estratos geológicos del mismo. No a otro fin tendieron los textos antropológicos de tintes evolucionistas publicados en el último cuarto del siglo. Así, las investigaciones de Mariano Bárcena y Antonio del Castillo acerca del hombre fósil del Valle de México, también conocido como Hombre del Peñón, sirvieron a Vicente Riva Palacio en su obra clásica *México a través de los siglos*, para afirmar en un célebre capítulo de su obra "el carácter autóctono de las razas americanas y su alto estado de progreso". El primer efecto del evolucionismo darwinista en los estudios históricos y científicos fue precisamente determinar la gran antigüedad del hombre americano. Y a esta tesis se dedicó Riva Palacio con un gran empeño. Sus conclusiones en este sentido son muy significativas:

Queda, pues, el extremo de decir, aunque sin poderlo afirmar definitivamente, que las razas americanas son autóctonas y en un grado de progreso superior al de otras razas; pues si por progreso debe entenderse la acumulación de los caracteres que en un organismo son útiles y necesarios para sostener la lucha por la existencia y la desaparición más o menos completa de los inútiles y perjudiciales poseídos por anteriores generaciones, es indudable que los indios estaban en una evolución más avanzada, pues conservando en estado ya rudimentario los mismos órganos que en estado rudimentario tienen los individuos de las otras razas, como las mamilas en el sexo masculino, habían perdido la barba y el pelo en el cuerpo, la muela del juicio y adquirido un molar nuevo, sustituyendo al canino que en las razas más avanzadas en Europa todavía subsiste en estado rudimentario.

Aunque las tesis de Riva Palacio estaban ampliamente fundamentadas en varios escritos de Darwin, tales como *La descendencia del hombre* y *Las variaciones de los animales*, y a pesar de que se mostró buen conocedor de los principios embriológicos de Von Baër y de los fisiológicos de Claudio Bernard, sus tesis parecieron precipitadas a algunos de sus comentadores o críticos, por ejemplo Justo Sierra.

Sin embargo, el asunto que Riva Palacio discutía no era otro que el de la presunta y tantas veces repetida inferioridad del indio americano. Y desde este punto de vista, el problema concernía a todos los antropólogos e historiadores preocupados por estos temas. No a otro afán son debidos los comentarios de Ignacio Ramírez, *El Nigromante*, aparecidos en 1872, que llevan por título "Los habitantes primitivos del continente americano", así como las reflexiones de José Ramírez presentadas en el Congreso Internacional de Americanistas en 1895, y que fueron resumidas por él en los siguientes términos:

Los paleontólogos nos han demostrado que grupos que en Europa o en el Asia todavía sufren su evolución natural, en América ya desaparecieron, dejando sus despojos petrificados como una página de antiquísima historia. Tal sucede con el caballo, el toro y el elefante.

El grupo de los cuadrumanos, precursor del hombre, está representado por múltiples formas que nos demuestran que el medio ha sido favorable a su variación.

Por último, llegamos al hombre, y en el momento del descubrimiento de América ¿qué fue lo que encontraron los audaces aventureros que la conquistaron? Razas múltiples, cuyos caracteres étnicos o sociológicos establecían profundas diferencias que aún eran perceptibles para los primeros españoles que las conocieron.

Con esta cita de Ignacio Ramírez creo que podemos determinar el momento en que el evolucionismo darwinista sirvió como punto de apoyo a la tesis sobre el alto grado de progreso de las razas americanas. Sin embargo, los biólogos y los científicos darwinistas del último tercio del siglo XIX no compartían estas apreciaciones. Los trabajos de Morgan y de Bandelier en Estados Unidos mostraron que precisamente era todo lo contrario de lo que estos historiadores nacionalistas y algunos biólogos habían sostenido.

El interés del tema hizo que el mismo Spencer se sintiera obligado a incluir en su *Sociología descriptiva* una buena cantidad de documentos y testimonios históricos acerca de los indios mexicanos.

Aquí empezó el proceso inverso. El resultado final resulta alejado y aun contrapuesto a la tesis progresista de Riva Palacio. Genaro García y su hermano Daniel tradujeron gran parte de los textos de la *Sociología descriptiva* de Spencer y reprodujeron en un texto que se llama *Los antiguos mexicanos* lo que vendría a ser la definición del indio mexicano:

Hombres vigorosos y de estatura media, rara vez altos, mujeres bajas y gordas; piel gruesa que encubre los músculos y las venas; color moreno rojizo. Las palmas de las manos y las plantas de los pies blancos. Frente estrecha, la parte posterior grande y como oprimida hacia arriba.

Pelo negro carbón, grueso y lacio; el cráneo nunca calvo, el pelo rara vez encanecido. Ojos negros grandes con el blanco amarillento, colocados horizontalmente y muy apartados.

La nariz ligeramente doblada y ancha en la parte baja; boca espaciosa con preciosos dientes; barba redonda y llena; bigote escaso.

La cara oval, cuello corto, piernas más musculosas que los brazos; manos y pies pequeños; grado inferior de sensibilidad. No impulsivos, pocas pasiones, pero por lo mismo intensamente excitables. Muy sumisos y aun serviciales; no muy vengativos; crueles para sus enemigos, desconfiados y calculistas.

Muy alegres cuando se reúnen entre sí, no obstante su expresión melancólica; no inventivos pero muy inteligentes para imitar pequeñas invenciones.

Hasta aquí el texto de Spencer y de Genaro García.

Las consecuencias lógicas de semejante cuadro fueron sacadas en 1898 y en 1899 por el doctor Jesús Sánchez, uno de los zoólogos de tendencias darwinistas más destacados, colaborador de *La Naturaleza*, una gran revista de historia natural del siglo XIX, en dos artículos sobre las relaciones de la antropología y la medicina en los cuales sostenía —y ése es el *dictum* final de los científicos— que los indios mexicanos se iban extinguiendo paulatinamente por ser menos aptos en la lucha por la vida.

La segunda solución científica, que parte de estas premisas evolucionistas y darwinianas, es la que durante el porfirismo sentó las bases de la sociedad. Cito: “Las desigualdades sociales tienen una base biológica”. Esta tesis allanó el camino al darwinismo social. “El orden social es el resultado de la lucha por la existencia”. Ésta es la conclusión de los científicos de la última parte del siglo XIX y principios del XX.

Los individuos más aptos obtienen los mejores puestos en la sociedad, y el Estado debe protegerlos porque son los más capaces de

acuerdo con la selección natural. Y dentro de este grupo los menos capaces son los indios. Estos últimos tenderán gradualmente a desaparecer por efecto de la colonización de los blancos en las zonas tradicionalmente habitadas por los indios. Ésta es la tesis de Emilio Rabasa, y la de Justo Sierra, que cito a continuación, es la siguiente:

Los pueblos, aunque sean colectividades de seres individualmente libres, están sometidos a leyes que rigen su marcha.

Es una verdad que ha entrado ya sin reservas en el dominio y en el capital de la ciencia. La marcha política de los pueblos sigue líneas comunes a todos.

De esta forma, dejada la sociedad en libertad, los subgrupos étnicos menos aptos desaparecerán por una ley biológica y social ineluctable; esto es lo que se conoce como darwinismo social. Sin embargo, estos científicos no se detuvieron ahí. Existe una explicación al hecho de que quinientos años después de la conquista los pueblos indígenas no hayan sido exterminados en su lucha por la vida de acuerdo con la tesis de Darwin y de Spencer.

Esta explicación es una especie de compromiso entre las tesis defensoras de Riva Palacio y de Ramírez y las impugnadoras de Sánchez y de Rabasa. Andrés Molina Enríquez, en su obra *Los grandes problemas nacionales*, escribió:

Las razas blancas podrían considerarse como superiores a las indígenas por la mayor eficacia de su acción, consecuencia lógica de su más adelantada evolución... Y las razas indígenas podrían considerarse como superiores a las blancas por la mayor eficacia de su resistencia, consecuencia lógica de su más adelantada selección de acuerdo con la teoría de la selección natural de Darwin.

La mayor resistencia de las razas indígenas era la característica que había determinado su supervivencia después de la conquista y no el grado de evolución al que habían llegado.

Esta tesis, de Molina Enríquez, que es enormemente novedosa para su momento —por lo que vamos a ver después— también plantea la tesis de la selección natural como forma de comportamiento social; es decir, los indígenas, en un juego libre dentro de la sociedad, podrán salir de este grado inferior de evolución en el que se hallan y triunfar.

Finalmente la tesis biológica de los darwinistas también es una tesis liberacionista, porque repite de alguna forma un argumento que ya habíamos escuchado, de Buffon, en el siglo XVIII.

Junto a esta segunda tesis o visión científica y su solución —si es que solución se le puede llamar— existe también una segunda visión histórica. El historiador y sociólogo que mejor encarna la actitud del nuevo científicismo fue, en la segunda mitad del siglo XIX, Francisco Pimentel. En 1864 publica su obra *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*, que es un texto extraordinario. Lo publica por los meses en que Maximiliano llega a México. Y aunque es cinco años posterior al *Origen de las especies* de Darwin y unos diez años anterior a la difusión del darwinismo en México, de alguna forma todas las tesis históricas de Francisco Pimentel fueron retomadas por los historiadores influidos por las tesis evolucionistas de Darwin, tales como Justo Sierra, Alfredo Chavero, Genaro García y, sobre todo, Francisco Cosmes (éste utiliza expresamente términos evolucionistas y biológicos para mostrar la inferioridad del indio americano).

Pimentel, en su *Memoria* sobre los indios, se propuso investigar la causa de la degradación de los indios mexicanos en su época. El método que adoptó —por eso digo que es repetitivo— fue el de la historiografía criolla tradicional del XIX. Dice Pimentel: “Sólo comparando al indio antiguo con el moderno podemos conocer su diferencia; sólo su historia nos indicará las causas de su abatimiento”.

Pimentel sostenía que las causas de la inferioridad del indio no son geográficas o climáticas, como decía Buffon, sino históricas, y divide en tres épocas el estudio de las causas de esta inferioridad. Dice: “Las causas de su inferioridad provienen tanto de su antigua civilización, como de la época en que fueron colonizados por España, como de la época posterior a la independencia”. En su antigua civilización tenían una religión salvaje e inhumana; gobiernos despóticos estaban sometidos a la esclavitud. Después de la conquista recibieron un maltrato sistemático y la explotación desmedida de los españoles. Fracasó la evangelización que intentaba erradicar estos males. La legislación colonial fue insuficiente y básicamente segregacionista; las Leyes de Indias y además el gobierno virreinal cometieron el error de permitirles que conservaran sus tradiciones, que eran diferentes y aun opuestas a las de la cultura occidental. Después de la independencia los indios mostraron su abatimiento por el desprecio que padecieron de los gobiernos y por ser considerados inferiores por el resto de la sociedad.

Es evidente que la solución histórica tendrá que ser congruente con todo este planteamiento de Pimentel, al que después retomarán

los demás historiadores de la segunda mitad del siglo XIX. Pimentel propone algunas hipótesis acerca del desarrollo histórico, que lo llevarán a admitir que no existe ninguna solución precisamente porque el indígena se rehúsa terminantemente a incorporarse a la civilización occidental. Si se le da poder político se vuelve arrogante y despótico, y se vuelve contra las otras razas violentamente, sobre todo contra los criollos, a los que considera sus explotadores. Rechaza la propuesta genocida, o sea, el exterminarlos, y se pregunta: “¿Será preciso que degollemos a los indios, como lo han hecho los norteamericanos?”. Ésta es, indudablemente, la tesis final propuesta por el darwinismo social, la supervivencia del más apto, que propalaban los biólogos del porfirismo. Para evitar esta atrocidad —dice Pimentel— existe una solución más humana: el mestizaje con europeos, que gradualmente eliminará los elementos nocivos de los indígenas. Con la llegada creciente de inmigrantes desaparecerán todos los restos dañinos de la cultura indígena.

El darwinismo social de Pimentel es mitigado y rechaza las consecuencias extremas de sus teorías, pero su solución es sin duda racista. Lo más importante, que cabe señalar aquí, es que esta tesis histórica de Pimentel, compartida por otros historiadores de este momento, como Orozco y Berra, pretende ser humanitaria, pero en el fondo es tan proteccionista como la de las Leyes de Indias de la Nueva España.

Nuevamente la solución propuesta por los historiadores es una solución paternalista y proteccionista. Es una solución que intenta justificar el *status* social de los hacendados y de los ricos del porfirismo y el *status* social del indio en ese momento, del mismo modo que el texto de Moxó era una justificación del orden colonial. Éste es el orden social del porfirismo que los historiadores, mediante su política proteccionista, intentaron establecer.

La tercera visión científica

LA tercera visión está caracterizada por el nacimiento en el siglo XX del neodarwinismo, y en los últimos treinta años por el desarrollo de lo que se ha conocido como sociobiología. Es evidente que las tesis darwinistas del siglo XIX —la supervivencia del más apto, la lucha por la existencia, la selección natural— y las tesis biológicas de fines de nuestro siglo sobre la evolución biológica, tienen muchos puntos en común. Por eso esta nueva disciplina se conoce como neodarwinismo.

Pero aquí ya no se trata de un darwinismo social como el del siglo XIX, caracterizado por la lucha por la existencia y la supervivencia del más apto. No. Aquí el determinante es un personaje extraño que Darwin no conoció y que ha dado origen a una ciencia y a una disciplina enormemente rica, que es la genética, es decir, la ciencia de los genes. El nuevo determinismo no quedará establecido en relación al comportamiento social y las fuerzas que lo determinan, sino por la estructura genética de los grupos humanos.

Tanto el neodarwinismo como la sociobiología, que es su heredera, proponen diversos mecanismos en la transmisión de los genes de una generación humana o animal a la siguiente. Ambos proponen la existencia de factores determinantes en el medio en que se desenvuelven el hombre y los animales. Los elementos básicos de este nuevo evolucionismo son los genes, las variaciones genéticas de los grupos humanos, la transmisión genética y la selección natural. Es decir, finalmente, también la selección natural darwiniana.

La interacción de estas fuerzas es permanente, y se considera que es la adecuada para explicar el origen y la presencia de todos y cada uno de los rasgos peculiares de los seres vivos, entre los que está el hombre. Es, también sin duda, un determinismo científico, pero al fin y al cabo un determinismo. La conducta social de los grupos humanos se explica por este condicionamiento genético que los diferencia a unos de otros. Este hecho explica el comportamiento peculiar de los grupos étnicos en una sociedad determinada, y éste es el caso de los indios; el determinante genético, dicen estos sociobiólogos, no es total, ni absoluto. Es decir, dentro de ciertos límites la cultura humana permite alterar o modificar diversos aspectos morfológicos, fisiológicos o de conducta social, sin cambio genético previo; o sea, los elementos culturales pueden modificar la herencia genética.

Los antropólogos, desde hace tiempo, señalaron que los procesos no biológicos estaban a menudo asociados a cambios de comportamiento en los grupos humanos y en su cultura. O sea, era inexplicable cómo, de acuerdo con una tradición genética, los grupos humanos se habían comportado de otra manera por efecto de la influencia cultural del medio en que se hallaban. Esta capacidad de adaptación —dicen los darwinistas— no es casual, es provocada por la necesidad de supervivencia de estos grupos amenazados, de estos grupos humanos que existen en un ambiente que les resulta ajeno y hostil. Esta capacidad de supervivencia genética y cultural es lo

que permite que los grupos indígenas —dicen los neodarwinistas— hayan sobrevivido, a pesar de su tradición genética contraria, dentro de un ambiente social que les era hostil. La solución que proponen es idéntica a la de los biólogos de los dos siglos anteriores. Dejándolos a su libre albedrío, a pesar de la carga genética que los condiciona, estos grupos humanos podrán adaptarse a la sociedad en la que existen.

Los factores biológicos y culturales interactuarán y los liberarán. Ésta es la última tesis. La interacción de los genes y de la cultura los conducirá a un estado homogéneo superior que les permitirá asimilarse al mundo social en el que están. Este fenómeno no puede forzarse, tiene que ser espontáneo y libre. Y dentro de este fenómeno espontáneo y libre este grupo étnico, condicionado genética y culturalmente, podrá integrarse al otro grupo.

Es evidente que detrás de todo esto existe un fenómeno enmascarado de darwinismo social, más sofisticado y evidentemente más profundo: solamente el grupo más apto, aquel que puede condicionar genéticamente y culturalmente su comportamiento sobrevivirá.

No es extraño que las tesis del neocapitalismo y neoliberalismo poskeynesiano hayan nacido simultáneamente a estas teorías neoliberales y neodarwinistas. Y existe un paralelo profundo entre las tesis económicas del siglo XIX y el darwinismo, por un lado, y las tesis económicas neoliberales y el neodarwinismo del siglo XX, por el otro: son hermanas. Es evidente que estas tesis neoevolucionistas iban a influir de alguna manera en la tercera visión histórica. Y con ésta terminaremos nuestra exposición.

La corriente historiográfica que ha corrido paralela en el siglo XX a las tesis científicas neodarwinistas es la llamada "indigenismo científico". En ella se incluyen antropólogos y hombres de ciencia interesados en los problemas indígenas más allá de las pugnas entre indigenistas e hispanistas de la primera mitad del siglo XX en México. Todos ellos continúan la tradición de Manuel Gamio, quien expresó que la antropología y la historia tenían la obligación "de combinar el estudio del pasado indígena con esfuerzos prácticos por incorporar a los indios de hoy a la civilización moderna". Estos indigenistas científicos reconocen la importancia del mestizaje y la aculturación en este complejo proceso, y son, ante todo, realistas sobre las antiguas culturas indias.

Sus aportaciones han sido muy grandes, nadie lo puede negar; han revalorado las grandes realizaciones de las civilizaciones del México antiguo; no omiten hablar de las fallas y limitaciones de los

antiguos mexicanos, pero no dejan —y aquí sí cabe mencionarlo— de idealizarlos en cierta manera. El fundador de esta escuela, Gamio, en 1907 —tres años antes de la revolución—, proclamó la igualdad intelectual del indio como respuesta a los excesos científicos de los evolucionistas del porfirismo, de esos hombres de ciencia que habían propalado la tesis del darwinismo social. En un libro pionero, publicado en 1916, *Forjando patria*, escribió que México no constituía una nación en el sentido europeo, sino que “estaba compuesto por muchas naciones pequeñas, diferentes en habla, economía, organización social y psicología”.

Con el indigenismo científico, los antropólogos e historiadores del siglo xix dieron una tercera solución al problema indígena. El primero que la propuso fue el mismo Gamio. Afirmó que sólo incorporando al indio al medio moderno, es decir, “al otro México, se podría forjar una nación verdadera, un pueblo unido... Esto requería ante todo un conocimiento y comprensión del pasado del indio y de sus actuales condiciones de vida”. Con esto Gamio realizó un cambio radical en los estudios de antropología en México, ya que exigió que se convirtiera en “una disciplina funcional que debía interesarse en resolver los problemas del indio contemporáneo”. Y el mismo Gamio aplicó sus tesis en su libro sobre *La población del Valle de Teotihuacan*, que es también un duro ataque a la herencia colonial española.

Tesis semejantes encontramos en Miguel Othón de Mendizábal, en Chávez Orozco, en Alfonso Caso, en Manuel Moreno, en Gonzalo Aguirre Beltrán y en otros autores. Todos ellos le han dado a la antropología mexicana un puesto relevante dentro de la cultura del siglo xx, como elemento de reconstrucción social. Quiero mencionar particularmente al más destacado quizá, desde mi punto de vista, de todos ellos: Othón de Mendizábal. Él resumió la finalidad de la antropología de la siguiente manera: “Formarse un juicio integral de lo que fueron los pueblos de América, para saber lo que son y hacia dónde se dirigen”.

Como Gamio y muchos de los indigenistas del siglo xx, Othón de Mendizábal tendió a idealizar la situación del indio. Elogió el trato que la Unión Soviética, en los años treinta y cuarenta, bajo Stalin, había dado a las pequeñas naciones y a los diversos grupos étnicos de su territorio, y escribió un largo artículo sobre el tema. Se opuso, con toda razón, apoyado en las tesis marxistas, a los excesos científicos del neoevolucionismo, es decir, del neodarwinismo, al que calificó de “racismo imperialista”. En este enfoque fue seguido por Luis Chávez Orozco.

Sin embargo, toda esta teoría del indigenismo científico posrevolucionario, desde *Forjando patria* hasta *Pueblo del Sol* de Alfonso Caso, vuelve a caer en la vieja tesis proteccionista, pero ahora revestida con la tesis de la protección social y de la comprensión a los grupos étnicos de México.

Conclusiones

¿QUÉ conclusión podemos sacar del estudio de estos tres momentos científicos e históricos de nuestro pasado? Como todas las conclusiones, las nuestras tendrán bastante de hipotético y bastante de tentativo, y solamente me atreveré a mencionarlas en forma superficial. Las tres revisiones científicas del indio que hemos visto (la del xviii, de Buffon, la del xix, de los darwinistas, y las del xx, de los neodarwinistas), han tenido influencia directa o indirecta en la interpretación histórica, sea en la historiografía criolla del xix, o en la historiografía del indigenismo científico del xx.

Pero en todos los casos que hemos estudiado y analizado aquí, que se pueden multiplicar, aparecen problemas insolubles: a) se han analizado los fenómenos históricos y sociales con teorías surgidas para explicar fenómenos naturales; b) se han utilizado teorías biológicas para mostrar cómo las condiciones sociales y la evolución histórica de un grupo humano —en este caso los indios— son producto de leyes naturales invariables; c) se olvida así que los fenómenos históricos no están sujetos a leyes, por ser transitorios e irrepetibles; d) se olvida que la realidad social no está sujeta a leyes biológicas, pues puede ser transformada por la acción humana.

Las consecuencias obvias son. Primera —y esto ya lo habremos percibido—, siempre que se ha propuesto una teoría biológica, la solución al problema indígena ha sido de carácter igualitario y liberacionista, como en algún momento sugirió la maestra Patricia Galeana. Segunda, siempre que se ha propuesto una teoría histórico-social, la solución al problema indígena ha sido de carácter proteccionista y paternalista. Es evidente que todas estas soluciones son artificiales, pues parten de consideraciones científicas, históricas y sociales cuya premisa fundamental es la “exclusión”; es decir, siempre consideran al indígena, sin importar su grado de aculturación, a quinientos años del descubrimiento de América por los europeos, como ajeno a la civilización occidental. Con esto se desconoce que a lo largo de la historia humana en que se han presentado fenómenos

históricos semejantes en todo tipo de latitudes, climas y culturas, los procesos de operación e inclusión han sido los que finalmente han prevalecido. Ninguna autonomía ha logrado sobrevivir al proceso histórico, ya que —como decía fray Bartolomé de Las Casas— “la humanidad es sólo una”.

EN TORNO AL DERECHO DE AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Por *Luis VILLORO*
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS, UNAM

EN ESTOS MOMENTOS estamos viviendo un despertar de los pueblos indígenas en nuestro país y una conciencia de estos pueblos de que son sujetos de la historia y no sólo objeto de las propuestas para su mejora por parte de los no indígenas.

Este paso de los pueblos indígenas a una plena conciencia de su carácter de sujetos de la historia nos ha llevado al problema nacional de plantear los alcances, los límites de lo que pudiéramos llamar un derecho a la libre determinación de los pueblos.

Empezaré esta contribución, por lo tanto, refiriéndome al concepto mismo de derecho de la libre determinación de los pueblos y su concepto afín, el derecho a la autonomía, para después tratar de aplicar estos conceptos a nuestra realidad actual, referente a los pueblos indígenas, y tratar de ver sus límites, sus alcances, los problemas que plantea.

El derecho a la libre determinación de los pueblos fue establecido después de la Segunda Guerra mundial en la Carta de las Naciones Unidas, que habla del derecho de todos los pueblos a la libre determinación; esto se encuentra en el artículo primero de la Carta y es repetido en el artículo 55. Es el producto de un consenso que se da en ese momento en el ámbito de la comunidad de las naciones.

Este concepto pasa después a muchas otras organizaciones de las Naciones Unidas y es repetido una y otra vez en muchas conferencias, en múltiples convenios; por ejemplo, el Convenio de las Naciones Africanas de Nairobi, de 1981; en fin, sería muy largo y aburrido mencionar todos los convenios en que aparece.

Desde entonces hay en todo el derecho internacional un problema que permanece sin resolver adecuadamente: el de la relación entre los derechos individuales, que competen a la persona, y

los derechos de los pueblos que son, obviamente, derechos de un sujeto colectivo.

Este problema tiene, creo yo, para resumirlo brevemente, dos aspectos. El primero es ¿cuál es ese "pueblo" que sería el sujeto del derecho de autodeterminación?

A propósito, los convenios de las Naciones Unidas y la Carta Magna dejan sin definir el concepto de pueblo, lo cual da lugar a muchas ambigüedades y discusiones. Hay una interpretación favorita de los Estados nacionales: que el derecho de autodeterminación compete a los Estados ya constituidos; éstos serían los "pueblos". En este sentido, el derecho de autodeterminación se equipara al derecho de soberanía de los Estados.

Esta interpretación es la que conviene más a los Estados ya constituidos. ¿Por qué? Porque en los Estados ya constituidos, que son pluriculturales o plurinacionales (por ejemplo la antigua Unión Soviética, el Iraq actual, que tiene una nación curda en su seno, la India, que tiene varias nacionalidades, etc., incluso naciones europeas como España), les conviene no tomar el derecho de autodeterminación de los pueblos como un derecho de las nacionalidades, naciones, etnias o pueblos que formarían parte del Estado nacional.

Esto restaría poder unitario al Estado nacional sobre sus pueblos y les crearía el conflicto de tener que reconocer ciertos derechos a los pueblos o nacionalidades que integran el Estado. Por ejemplo, los iraquíes tendrían que conceder derecho a los kurdos, los turcos a las minorías búlgaras, y así sucesivamente.

Conviene también, incluso, a los nuevos Estados descolonizados que aparecen, por ejemplo, en África o en Asia. En África —como ustedes saben— las fronteras de los Estados nacionales actuales corresponden a las delimitaciones coloniales, las que establecieron los poderes coloniales en África, los ingleses, los franceses, los alemanes, los portugueses, pero son fronteras completamente artificiales, porque hay pueblos con unidad de cultura que están en dos países diferentes, por ejemplo, en Nigeria y en Benin. Y a la inversa, hay naciones en cuya frontera se encuentran varios pueblos delimitados.

Pero las naciones africanas, cuando tuvieron su independencia, hicieron una especie de pacto: no vamos a cambiar las fronteras nacionales porque esto nos traería problemas muy fuertes, de conflictos entre unos y otros, que queremos evitar. Han evitado estos conflictos, pero no han evitado otros. Piensen ustedes en Uganda, por ejemplo. No han evitado los conflictos justamente entre los

distintos pueblos, tribus, nacionalidades que habitan en un mismo Estado nacional.

Por otra parte, la interpretación de los pueblos con derecho a la autodeterminación como Estados nacionales ha servido fundamentalmente a los Estados autoritarios para negar a las minorías que reclaman derechos en su seno sus libertades.

Yo tuve el privilegio de estar en la UNESCO algunos años y ahí realmente parecía una cosa terrible cómo los Estados nacionales autoritarios, la Unión Soviética de aquella época, anterior desde luego a la caída del Muro de Berlín y el Estado chileno de Pinochet o los Estados autoritarios de cualquier parte del mundo, alegaban constantemente sus derechos y soberanía para negarles todo derecho a las minorías oprimidas en su seno. Y claro, las Naciones Unidas con esta interpretación no podían hacer nada en defensa de éstas.

Bien, ésta es una interpretación que conviene a los Estados nacionales, pero en mi opinión, y en la de muchos juristas internacionales, no corresponde al espíritu de la Carta. Ésta habla del derecho de autodeterminación de los pueblos y los juristas internacionales, como por ejemplo Héctor Gros-Espiell, que es quizás el mejor experto en derecho internacional moderno, consideran que por "pueblo" debe entenderse una entidad que ha sido definida desde hace mucho tiempo por los antropólogos, como caracterizada por tres notas fundamentales.

En primer lugar, es una comunidad con una cultura diferenciada —el concepto de cultura es muy importante—, es una unidad cultural. Esta unidad cultural se manifiesta de muchas maneras. La lengua suele ser una de las manifestaciones más importantes de una cultura, pero se manifiesta también en las costumbres aceptadas tradicionalmente y que perseveran en el seno de la cultura, en los modos de vida, en las instituciones sociales, en las reglas sobre las relaciones humanas. Se manifiesta, por último, en las formas superiores de cultura, en la cosmovisión: una manera de ver el mundo, una manera de practicar las relaciones humanas, una manera de concebir la relación del hombre con la naturaleza. Unidad de cultura, primera nota.

Segunda nota: conciencia de los miembros de esa comunidad de que pertenecen realmente a un pueblo. Es decir que hace falta añadir la conciencia de cada individuo de que es parte de él. Tener conciencia de pertenecer a un pueblo quiere decir también participar en un proyecto común. Recuerden ustedes la famosa definición

de Renan, que podría aplicarse a esta noción de pueblo, porque toda nación es un pueblo. La definición de *nación* dada por Renan, como recuerdan ustedes, es “un plebiscito cotidiano”, es decir, un proyecto de vida compartido cotidiano.

Nosotros nos sentimos mexicanos en la medida en que compartimos una cultura común, que tiene naturalmente muchos rasgos semejantes a otras culturas. Hay una cultura mexicana; todos lo reconocemos, aunque tenga raíces varias. Y segundo, nos sentimos mexicanos, es decir, queremos ser mexicanos. Es un plebiscito confirmado. Nos reconocemos como mexicanos y tenemos por lo tanto un proyecto común, segunda nota.

Tercera nota: un pueblo tiene que tener una relación con un territorio geográfico, natural. Esta relación puede ser de ocupación; por ejemplo, en el caso de la nación mexicana, ocupamos un territorio determinado, delimitado por ciertas fronteras. Pero puede ser también una relación de tipo cultural o espiritual. Hay pueblos que se han exiliado de sus territorios originales, pero que siguen teniendo una relación espiritual con ellos. En fin, es una relación que puede ser de muchos tipos.

Bien, un pueblo es una comunidad de este tipo. Según algunos convenios internacionales se reconoce este carácter de pueblo. Por ejemplo, el famoso Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, al que las poblaciones indígenas de nuestro país constantemente ponen por delante, porque es un convenio que concede muchos derechos a los pueblos indígenas y que ha sido ratificado por el gobierno mexicano y que, por lo tanto, tiene carácter de ley para México.

El Convenio 169 de la OIT define al pueblo indígena —más o menos, no a la letra— con estas tres características. Y si se le califica de “indígena”, se añade la característica de que esta comunidad tiene una cultura definida, una voluntad de pertenecer a una unidad, un proyecto común y una relación con un territorio, que descende de los pobladores originales del territorio mexicano antes de la colonización; por eso son “indígenas”.

Hay también disposiciones muy claras de las Naciones Unidas donde se hace nítidamente la distinción entre “pueblo” y “Estado”. La prueba es que muchas disposiciones de las Naciones Unidas y dictámenes circunstanciales que se han tomado en el Consejo de Seguridad hablan del derecho de ciertos pueblos que no son Estado. Un caso destacado es el del pueblo palestino. Desde los principios del conflicto Israel-Palestina ha habido muchas dispo-

siciones de Naciones Unidas en las cuales se habla del pueblo palestino como sujeto al derecho de autodeterminación y, sin embargo, no es Estado, aunque quiera serlo, como tampoco los pueblos de Sudáfrica en la época del *apartheid*.

En esta interpretación, entonces, los pueblos indígenas de México, que tienen unidad de cultura, manifestada en lengua, instituciones propias, voluntad de permanecer como pueblos, proyectos comunes y relación con un territorio, según las normas del derecho internacional, serían sujetos de la libre determinación.

Éste es el argumento del derecho internacional. Hay un argumento histórico: México fue constituido como Estado nacional a partir del proyecto de una minoría, a principios del siglo XIX: una minoría criollo-mestiza que quiso constituir desde cero la nación, conforme al modelo de Estado nacional europeo que viene desde las revoluciones norteamericana y francesa. El Estado nacional se concibe como una entidad nueva que es el resultado de una serie de individuos que se reúnen, pactan entre sí y constituyen una nueva entidad que homogeneiza y unifica a esta totalidad de individuos. En la constitución de Apatzingán primero, luego en la Constitución de 1824 y las constituciones posteriores, la nación mexicana se constituye como una entidad nueva a partir del proyecto de un grupo criollo-mestizo.

Pero en este pacto del grupo criollo-mestizo no entran para nada los pueblos indígenas. Nadie le consulta a ningún pueblo indígena si quiere formar parte de este pacto o no. Los pueblos indios están excluidos en realidad de este pacto, que llevado a cabo por los mestizos y los criollos, es el que constituye la nación mexicana y el que se impone a los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas lo aceptan. Unos de mala gana, otros con las armas en la mano. Piensen ustedes en la guerra de castas de Yucatán, piensen en la guerra de los yaquis, piensen en las rebeliones de los zapotecos en Oaxaca, en el istmo, en tantas partes. Pero en fin, son vencidos y tienen que aceptar el pacto. Otros lo aceptan porque se dan cuenta de que no pueden oponerse a él; otros lo aceptan de buena gana y se integran al nuevo pacto. Acéptenlo de buena o de mala gana, con más o menos reticencias, el pacto no es libremente asumido por estos pueblos. Esto es un dato histórico.

Bien, ¿de qué se trata entonces? El segundo gran argumento en favor de la libre determinación de los pueblos indígenas es el que deriva de nuestra propia historia, de nuestra Constitución de Estado. Si queremos que el Estado nacional mexicano sea el resultado

del libre consentimiento de todos los pueblos que lo constituyen y no sólo de nosotros los mestizo-criollos, si queremos que sea un pacto libremente determinado por todos los integrantes de la nación, tiene que nacer de la libre decisión de todos los pueblos que constituyen la nación.

Cuando se habla de la libre determinación de los pueblos indígenas (y los que tengan contacto con pueblos indígenas no me desmentirán) se ve que no hay un solo pueblo indígena que piense en la libre determinación como algo que vaya a separarlos del Estado mexicano o que vaya a seccionar, escindir, al Estado nacional. Todo lo contrario.

Lo que piensan y quieren es que su pertenencia al Estado mexicano no les sea impuesta, que sea obra de ellos mismos, que ellos digan, "bueno, queremos ser mexicanos, y aquí está nuestro pacto con ustedes. Y para que esté pacto con ustedes sea realmente fncado en nuestra libertad, pues tienen ustedes que reconocernos nuestra libre posibilidad de pactar o no pactar. Pero nosotros vamos a pactar". Éste es, creo yo, el segundo gran argumento.

Luego está el segundo aspecto del problema entre derechos de los pueblos y derechos de los individuos. Hay una discusión también en el derecho internacional entre los que podemos llamar derechos colectivos y derechos individuales. El derecho de los pueblos es un derecho que se aplica a una colectividad; el derecho individual se aplica a cada uno de nosotros como ciudadanos. Yo creo que teóricamente no hay contradicción entre uno y otro concepto. Más aún, creo que un concepto es condición del otro. Me explico brevemente.

Los derechos individuales son los derechos que reconoce el Estado para que cada individuo tenga la capacidad de elegir su propio plan de vida y ejercerlo. Es decir, cada quien tiene el derecho de elegir lo que quiere ser en la vida y cómo ejercer eso que quiere ser en la vida. Para poder elegir mi propia vida tengo que tener libertad, igualdad con los demás, respeto por los demás, etcétera.

Pero hay una condición para elegir mi propio plan de vida: yo no puedo elegirlo en abstracto. No puedo elegir ser como es un esquimal en Alaska; no puedo elegir como plan de vida ser un monje del Tibet, a no ser que deje de ser mexicano y me haga tibetano. Para poder elegir mi plan de vida, lo que tengo que elegir en el abanico de posibilidades que me ofrece un pueblo, una cultura. Cada individuo, para ejercer su libertad personal, sus derechos individuales, tiene que poderlos ejercer en el seno de la cultura en la cual ha

nacido, se ha educado, a la cual elige y a la cual pertenece. El derecho a una cultura es el derecho de un pueblo. Entonces este derecho colectivo del pueblo es una condición para que se ejerzan adecuadamente los derechos individuales. No hay contradicción. Para que un purépecha o un tzotzil pueda ejercer realmente el derecho a elegir su propio plan de vida, tienen que respetarle las formas de vida en la comunidad purépecha o tzotzil. Si le quieren imponer a fuerza otra cultura que no es la suya, una forma de vida que no es la suya, no podría elegir libremente su plan de vida ni ejercerlo. No tendrá por lo tanto libertad. En síntesis, el derecho de los pueblos no puede verse como contradictorio ni opuesto a los derechos individuales, sino como condición para el ejercicio de los derechos individuales. En la medida en que un derecho de los pueblos no fuera condición para el ejercicio de los derechos individuales, ya no sería un derecho de los pueblos, estaría falseándolo.

Entonces, segundo equívoco: cuando los pueblos indígenas piden derecho a la libre determinación, no están oponiéndose a los derechos individuales, en modo alguno. Están pidiendo que puedan ejercer los derechos individuales que, además, como miembros del Estado mexicano que quieren ser, tienen que respetar y están dispuestos a hacerlo. Ejercer sus derechos individuales, pero en el marco de su propia cultura.

Pasemos ahora al segundo concepto, al concepto de autonomía. ¿Cómo se ejerce la libre determinación de un pueblo, en qué se traduce?

Puede traducirse en que ese pueblo quiera ser soberano, quiera tener la decisión última sobre su destino, sin estar supeditado a ninguna regla más alta que la del mismo pueblo. En ese caso, el ejercicio de libre determinación consiste en la defensa y garantía de la soberanía, que es el caso del Estado mexicano.

Nosotros, como miembros de la nación mexicana, ejercitamos nuestro derecho de libre determinación poniéndonos, constituyéndonos como Estado soberano. Pero hay otra manera de ejercer el derecho de libre determinación: aceptando formar parte de un Estado soberano, determinando libremente las facultades, funciones y ámbitos en que se van a ejercer los derechos propios. Y esto es autonomía.

Autonomía no es, pues, soberanía. Mucho cuidado, porque siempre hay estas confusiones y dicen: "Los pueblos indígenas están pidiendo autonomía; quieren entonces separarse del Estado mexicano y ser soberanos". No. Autonomía no es soberanía. Autonomía es el derecho de pactar, negociar, con el Estado mexicano

—al cual obedece y al cual se está dispuesto a pertenecer— funciones, facultades, derechos, que sean propios de este pueblo.

El concepto de autonomía se está usando todo el tiempo en todas partes. Como ustedes saben, desde la caída del franquismo y la democratización de España, el Estado español está dividido en regiones autónomas. Cataluña es una región autónoma. ¿Quiere esto decir que Cataluña está separada de España? No. Y salvo un pequeño grupo que quiere independencia, pero que es un grupo minoritario, que apenas saca cinco u ocho por ciento de votos en las elecciones, los catalanes quieren mantener su autonomía, quieren ampliar cada vez más sus derechos autonómicos, pero pertenecen al Estado español y le obedecen. En el Canadá, como ustedes saben, hay regiones autónomas indígenas. Estas regiones no se separaron de Canadá, forman parte de la Federación Canadiense. En Panamá hay una región indígena autónoma. En Nicaragua se firmó un *status* de autonomía con los pueblos indígenas de la Costa Atlántica; forman parte de Nicaragua. Y así sucesivamente.

Autonomía no es, pues, secesión —esto lo repito muchas veces, perdónenme, pero hay que hacer frente a este equívoco—, sino el ejercicio de la libre determinación en el seno del Estado mexicano.

Por lo tanto, no puede haber autonomía si no es pactada, negociada con el Estado mexicano; si no está determinada por las leyes federales. Ningún pueblo indígena en estos momentos quisiera estar fuera de las leyes de la República.

Entonces, las autonomías indígenas, si se dan y cuando se dan, tendrán que estar pactadas con el Estado y ser promulgadas en la Ley Federal, o sea en la Constitución, como derechos generales de los pueblos, y en las leyes de cada estado, promulgadas por las legislaturas estatales. Porque no se trata tampoco de romper el Pacto Federal. En cada estado se pueden establecer regímenes de autonomía.

Esto en cuanto a los conceptos generales. Pasemos ahora a cosas más concretas, si me lo permiten ustedes. Nos podemos preguntar: ¿pero cuáles serían los ámbitos de la autonomía? Porque aquí ya pasamos a problemas mucho más difíciles, tales como ¿cuáles serían los espacios en que se daría una autonomía? ¿Cuáles serían las facultades de estas entidades autónomas?

Bueno, pues entremos a estos temas no con demasiados detalles, porque no hay tiempo. Esto es lo que se está pactando por primera vez en San Andrés Larráinzar. Bueno, pero se está pactando —¡fíjense ustedes: pactando—, es una negociación; no se trata de imponer nada a nadie.

Ámbitos. Ustedes ya saben seguramente que hay, no diría dos tesis, pero sí dos corrientes o maneras de ver las cosas, que difieren un poco entre sí, aunque tienen relaciones comunes.

Una corriente consistiría en ver el problema de las autonomías aplicable a ámbitos regionales, establecidos desde el Pacto Federal, desde la Constitución. Es la tesis, por ejemplo, que han manejado muchas organizaciones indígenas en la Asamblea Nacional de Indígenas por la Autonomía —la ANIPA—, que ha tenido varias reuniones en muchas partes, y que plantea el problema de establecer regiones autónomas, un poco semejantes, por ejemplo, a las regiones autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua, a las regiones autónomas de Canadá, etc. En este proyecto habría cuatro niveles de entidades federales: la comunidad, el municipio, la región autónoma y el Estado Federal. La región autónoma sería, por lo tanto, una entidad distinta de derecho público.

Voy a decir con toda sinceridad y franqueza el pro y el contra que se puede ver en un proyecto semejante. El pro es que indudablemente los pueblos indígenas que constituyen una unidad real cultural, aunque pueda ser pluriétnica —por ejemplo en la región maya hay muchas etnias diferentes, pero todas ellas tienen un marco, un patrón cultural descendiente de los mayas y por lo tanto tienen una unión cultural— podrían formar una región pluriétnica; en esos casos no sería tan difícil delimitar una región, porque hay regiones más o menos delimitables por una cultura general. Pensemos también, por ejemplo, en los huicholes, que forman parte de varios estados de la república, pero que también integran una unidad territorial con varios municipios, que podrían formar una región, los yaquis, etc. Hay algunos lugares donde sí se podría, pero en otras partes sería difícil, obviamente, porque están muy mezcladas las etnias, porque hay mucha población mestiza, y por lo tanto ahí se empiezan a crear pequeños problemas multiétnicos, porque los mestizos son una etnia también, una nacionalidad. Sobre todo, el problema que más se plantea es práctico: ¿cómo llegar a esto? Porque es claro que en muchos casos las regiones que abarcan todo un ámbito cultural pertenecen a varios estados —les di a ustedes el ejemplo de los huicholes— y entonces aquí va a ser muy difícil que las legislaturas de los estados se pongan de acuerdo, pues habría competencias y discordancias entre ellas.

En segundo lugar, es evidente que esto supone una reforma constitucional muy fuerte. Por eso muchos pueblos indígenas ven que su problema no podrá solucionarse a la postre más que con una

nueva constitución. La Constitución actual tiene tantos parches y ha sido tan adulterada —digámoslo con franqueza— en tantos artículos, que muchos pensamos —yo me cuento entre ellos— que ya es urgente una nueva Constitución, que esté acoplada a nuestra realidad nacional.

Bueno, pero para hacer una nueva Constitución se requiere un nuevo Constituyente, y para un nuevo Constituyente se requiere un consenso legislativo. En fin, una situación política determinada. Entonces, un proyecto tan ambicioso como éste de las regiones autónomas, no digo que no se pueda realizar, pero es una meta que quizá se pueda lograr en una nueva Constitución y en ciertos ámbitos.

Pero la verdad es que la situación de los pueblos indígenas es tan diversa, es tan diferente de un caso a otro, que quizá la solución —y a esta solución se inclinan muchas otras comunidades indígenas— sea ir por etapas, gradualmente, lentamente, poco a poco y de abajo hacia arriba.

¿Qué quiere decir de abajo hacia arriba? Quiere decir, a partir de las comunidades. De hecho, las autonomías se ejercen ya en muchas comunidades. Piensen ustedes en Oaxaca, donde muchísimas comunidades de gran mayoría indígena se rigen de hecho por sus propias autoridades que eligen en asambleas sus consejos de ancianos, sus propios sistemas de cargos; de hecho, se rigen por sus reglas y participan en una vida comunitaria, que es diferente a la de los municipios y comunidades no indígenas. Piensen ustedes también en los huicholes, en los yaquis, en tantos grupos.

Entonces, en el nivel comunitario existe ya la autonomía. Muchos indígenas me dicen a mí, que no soy indígena: "Ustedes nos están queriendo hablar de nuestro derecho a la autonomía. Pues sí la autonomía la tenemos desde siempre. Nosotros nos estamos rigiendo desde siempre por nuestra cultura, por nuestros usos y costumbres. Lo que queremos es que se nos reconozca en la ley lo que estamos haciendo".

Pero la comunidad no es una entidad jurídicamente aceptada. Si ustedes ven el artículo 115 de la Constitución, no aparece como una entidad jurídica; sólo aparece en relación con el derecho agrario.

La comunidad, que es la unidad fundamental del pueblo indígena, debería ser aceptada como una entidad jurídica.

Segundo, las comunidades pueden congregarse entre sí, formando nuevos municipios de mayoría indígena o que podemos llamar "municipios indígenas", el nombre no importa. Pero en fin, se

pueden congregar en municipios, y los municipios a su vez congregarse entre sí en acciones comunes coordinadas en regiones.

Tendríamos la región autónoma, pero la tendríamos como resultado de las acciones concertadas y libres de las propias comunidades que desde abajo se van congregando en entidades cada vez más amplias y van gozando de facultades de autodirigirse, de autogobernarse, de regirse por sus propias leyes, por sus propios usos y costumbres.

Ésta sería una segunda vía, flexible, que podrían seguir unos pueblos si lo quisieran y otros no. Se trata de que los pueblos mismos elijan cómo quieren ser. No se trata de que nosotros desde arriba, una vez más, como lo hemos estado haciendo desde la Independencia, les impongamos nuestros esquemas para que ellos los tomen o los dejen.

Entonces habría una vía abierta para llegar a regiones autónomas sin necesidad de reformas desde arriba, sino desde abajo, mediante asociaciones libres de las comunidades, pero las leyes nacionales deberían reconocer este derecho; ése es todo el punto.

Entonces, se está peleando simple y llanamente para que el Estado nacional les reconozca estas posibilidades a los indígenas y les abra la vía legal para que lo puedan hacer libremente, sin obstáculos por parte del gobierno federal o de los gobiernos estatales.

Esto naturalmente sería una manera de resolver, a mi modo de ver, el problema de las autonomías indígenas, lenta pero segura, porque es natural que esto no se va a hacer de hoy para mañana; tendría que ser en un proceso paulatino, lento, cuya sede, cuya dirección estaría en los mismos pueblos indígenas. Quizá no sería el mismo proceso de todos los pueblos indígenas de la nación; quizás algunos pueblos no seguirían este proceso, otros sí. Bueno, qué bien que se determinen como ellos quieran.

¿Qué reformas harían falta? Reformas legales, reformas a la Constitución de la República, mínimas. Pensamos todos en reformar el artículo cuarto, que habla del carácter pluricultural de la nación mexicana, pero que no especifica claramente cómo garantizarlo, o el artículo 115 sobre las comunidades, municipios, el derecho a que los municipios se asocien entre sí en acciones concertadas.

Claro está que los pueblos indígenas luchan, con toda razón, en mi opinión personal, por reformas al artículo 27. Para ellos es muy importante el concepto de territorio, no tanto el de tierra; tierra es lo que se puede comprar y vender; territorio abarca mucho más que

tierra, no es solamente la tierra que se posee y que es objeto de labranza, sino que incluye también los bosques, los ámbitos naturales, los montes, algunos de ellos lugares sagrados para muchos pueblos indígenas, los ríos, el ambiente ecológico.

Esto es el territorio. Y los pueblos indígenas no pueden vivir sin una relación con su territorio. El territorio es algo que forma parte de su cultura, la relación con el territorio es vital para el indígena. No es como nosotros los ciudadanos, que podemos vivir en las fumarolas y en una ciudad contaminada, sin tener ninguna relación con ningún territorio, más que por añoranza, quizás, de la tierra en que nacimos.

Entonces, para ellos es necesario modificar el artículo 27, y el Convenio 169 de la OIT, que es ley para el Estado mexicano, acepta el concepto de territorio indígena y lo define muy claramente.

Pero en fin. El Estado mexicano acaba de reformar el artículo 27 para permitir la privatización del campo. Forma parte de un proyecto económico neoliberal defendido por una minoría de tecnócratas con un enorme ahínco y no lo van a querer modificar. Ojalá y me equivoque.

Hemos hablado de los ámbitos. Pasemos al punto último, que es el de las facultades.

Si se crean estas autonomías, ya sea a nivel comunal, a nivel municipal o a nivel regional, ¿qué facultades tendrían?

Ya les he dicho qué y se los repito. No se trata de que las facultades de las regiones, municipios o comunidades autónomas se la autootorguen los propios pueblos indígenas, porque una autonomía está negociada con el gobierno federal, si es que los pueblos indígenas quieren pertenecer libremente al gobierno federal.

Entonces, estas facultades tendrían que estar determinadas, en lo muy general, quizá en la Constitución de la República, pero desde luego en lo local por las legislaturas de cada estado. Son las legislaturas de cada estado las que tendrían que abocarse al problema de la transferencia de facultades a las entidades autónomas.

No voy a entrar en detalles porque esto sería producto de negociaciones particulares de cada pueblo indígena con cada entidad federativa y variarían seguramente mucho de un contexto a otro.

Podría haber una ley de autonomía general o podría haber leyes de autonomía locales en cada estado; eso queda abierto y hay muchas posibilidades que habría que estudiar con cuidado.

Pero cualquiera sea la formulación legal, las facultades de una región autónoma son de varios tipos. Son derechos políticos, facultades políticas, pero naturalmente limitadas al ámbito que tiene esa

autonomía. Puesto que las autonomías forman parte del Estado nacional, estarán sujetas a la estructura política del Estado nacional.

De hecho, como ustedes saben, muchas comunidades eligen sus propias autoridades políticas. Estoy consciente, sé perfectamente que hay allí, como en todas partes, corrupción, cacicazgos y todo lo que ustedes quieran. Pero el ideal que tratan de realizar es un ideal de democracia directa más perfecta que la democracia de los partidos, porque es una democracia como la democracia griega.

En la democracia griega se reunían en el ágora todos los ciudadanos y con la mano alzada y después de oír los discursos correspondientes elegían a sus autoridades. Estas autoridades, en el momento en que no cumplían con lo que la Asamblea estaba determinando, eran inmediatamente destituidas o mandadas al exilio o el equivalente de la cárcel de Almoloya. Y había el equivalente, en Atenas, al Consejo de Ancianos. La idea de senadores, viene de "viejo", de anciano.

Bueno, en las comunidades indígenas hay consejos de ancianos que son como el senado y hay asambleas que eligen directamente a las autoridades. Y las autoridades mandan obedeciendo. Ésta no es una frase de Marcos, es una frase real de todos los indígenas; mandan obedeciendo, porque en el momento en que no obedecen se van para su casa. Además, les cuesta muchísimo; lejos de utilizar los cargos para enriquecerse, utilizan los cargos para empobrecerse.

Éste es un ideal. Ahora —repito— no digo que sea perfecto, no digo que no haya cacicazgos; claro que hay de todo eso, pero hay un ideal de democracia que está vivo. Entonces, no tengamos miedo de que si les damos autonomía a las sociedades indígenas para elegir a sus propias autoridades políticas, lo van a hacer peor que nosotros. No, lo van a hacer mejor y van a tener como modelo un modelo de democracia que es superior al modelo de democracia partidaria.

Entonces, derechos políticos: elegir sus propias autoridades.

¿Quiere esto decir que serían autoridades soberanas? Claro que no, puesto que en los pactos de autonomía estaría perfectamente determinado el ámbito de las funciones en que ejercerían su cargo; serían cargos dentro de su comunidad, dentro de su municipio, dentro de sus regiones. Pero no se daría el caso, como se da ahora, de la duplicidad y sustitución de autoridades, unas que vienen de afuera, generalmente organizadas por algún partido político —no menciono el nombre— y que tratan de manipularlos, y otras que son las autoridades locales.

Segundo, derechos sociales. Es decir, el respeto a sus instituciones propias, el reconocimiento de las instituciones que ya existen. Lo cual incluye, desde luego, los derechos culturales, no sólo respecto de su cultura, su lengua, sino también de dar a sus culturas y a su lengua el mismo régimen que se le da a la cultura mestizo-criolla. Esto permitiría un desarrollo de las propias culturas indígenas que enriquecería considerablemente la cultura nacional.

Tenemos mucho que aprender de ellos y ellos tienen mucho que aprender de nosotros. Hagamos intercambio de culturas, respetando sus derechos culturales. Derecho a que ellos mismos organicen su cultura y sus ámbitos educativos.

Miren ustedes, he conocido hace poco un intento maravilloso: los municipios huicholes están haciendo su propia escuela; es una escuela donde les enseñan también matemáticas, no crean que no, les enseñan geometría, historia nacional, pero les enseñan también cultura huichol, su propia cosmovisión, sus propias concepciones del mundo, sus propias reglas éticas, su propia moral, su lengua, por supuesto.

¿Por qué no hacer escuelas, universidades de los pueblos indígenas que pudieran desarrollar sus propias culturas como hasta ahora no han podido hacerlo, porque no han tenido los medios? Para eso obviamente necesitan recursos.

Entonces, los derechos políticos, sociales y culturales tendrían que incluir derechos económicos. Es decir, la participación constante en los programas económicos de desarrollo que les afectan y que muchas veces van en detrimento de sus propios deseos, de sus proyectos. Que no se haga una presa sin consultar con las comunidades que van a padecer o beneficiarse de sus efectos, que no se abra una carretera sin consultarles, que realmente sean los mismos pueblos los que participen en los programas de desarrollo.

Tendría que haber entonces una transferencia de recursos de las entidades federales a las entidades autónomas.

Y por último, el problema más delicado: derechos jurídicos. Existe un derecho indígena; existe, no lo podemos negar. En México no hay un solo derecho, un solo orden jurídico. Muchas comunidades indígenas se rigen por sus propias normas jurídicas. Y estas normas son las aceptadas, consensadas por toda la comunidad. Un derecho no tiene vigencia si no es consensado por la comunidad a la cual se aplica. Lo que llamamos "usos y costumbres", pero que podríamos llamar también "normas jurídicas indígenas" o incluso "derecho indígena", no por no estar escrito, no por no estar en códigos como el nuestro, no es derecho.

Miren ustedes, el derecho británico —como ustedes saben— tiene muy poco escrito. Los jueces se basan, fundamentalmente, para dictar sus sentencias, en el derecho consuetudinario, en normas no escritas que se basan en antecedentes y en usos y costumbres. Bueno, pues si esto sucede en una de las naciones más adelantadas de Occidente, ¿por qué no vamos a aceptarlo en los pueblos indígenas?

Hay un derecho indígena que hay que respetar. Realmente tienen ellos todo el derecho —perdóneme la redundancia— a regirse por sus propias normas consensadas.

Ahora bien, esto plantea problemas, obviamente. ¿Cuáles son los problemas que plantea? Primero, hay que establecer el ámbito de la jurisdicción de los derechos indígenas. Los derechos indígenas no pueden valer aquí, en el Distrito Federal, es obvio.

Entonces, hay que establecer ámbitos de aplicación, personas a las cuales se aplica, y entidades o temas, asuntos a los cuales se aplica ese derecho.

Porque los pueblos indígenas están absolutamente conscientes de que tienen que aceptar, y están dispuestos a hacerlo, el derecho nacional. En el marco de los principios generales del derecho nacional pueden establecerse ámbitos de jurisprudencia perfectamente marcados, donde rija el derecho indígena.

Éste es un problema serio para los juristas; es un problema de juristas fundamentalmente y de antropólogos, porque hay que ver también cómo de hecho actúa el derecho indígena.

Pero este problema está ya muy estudiado. Hay muchos estudios de juristas, de antropólogos, sobre estos temas; hay mucho material para avanzar en este sentido, pero les menciono uno: la Comisión Nacional de Derechos Humanos tiene un estudio muy bien hecho sobre los derechos indígenas, en el cual la conclusión es que es jurídicamente aceptable la vigencia de dos jurisdicciones diferentes, los derechos indígenas, por una parte, y el derecho nacional, por la otra.

Ahora bien, por más jurisdicciones que establezcamos, siempre habrá las posibilidades de conflicto. Entonces, tiene que haber un derecho conflictual, tiene que haber instancias que establezcan cuándo hay conflictos y quién tiene la razón en el conflicto.

Y fíjense, estas instancias de derecho conflictual serían superiores, estarían por encima del derecho indígena y el derecho nacional, porque sería una especie de arbitraje entre ambos.

Para terminar, dos palabras nada más. Me parece que estamos al borde de poder realizar la unificación de los dos proyectos de

nación que han atravesado nuestra historia desde el comienzo de la nación mexicana.

Por una parte, ha habido un proyecto que ha tratado de establecer una nación homogénea, igualitaria, donde todos los ciudadanos tengan los mismos derechos, con una legislación uniforme, con una cultura que pretende avanzar hacia la unidad, con una administración pública también homogénea, y que de algún modo tiene como proyecto la conversión paulatina del Estado mexicano en una nación moderna.

Los famosos proyectos de modernización de la nación no son del régimen pasado. Con distintas variantes era el proyecto liberal de crear una nación moderna, era el proyecto porfirista, el proyecto carrancista y el obregonista, ha sido el proyecto del México homogéneo, unitario, mestizo-criollo.

Pero ha habido otro proyecto de nación que proviene también de los inicios de nuestra vida nacional: el proyecto de las comunidades reales locales, que no se ha preocupado tanto por la realización de un Estado uniforme sino que ha buscado la disminución de injusticias dentro de su ámbito social, que ha buscado la realización de la justicia y de la libertad dentro de sus formas de vida propias; que ha buscado, sobre todo, el respeto a sus identidades propias.

Este proyecto es comunitario más que individualista. Mientras el proyecto del Estado nacional moderno concibe a la nación como una suma de individuos iguales y libres, que pactan en la Constitución de un Estado, este proyecto de las entidades locales, de las comunidades y culturas diversas es un proyecto comunitario que les da mucho más importancia a los valores de solidaridad comunitaria. Hay una lección moral en este modelo sobre los valores éticos que nuestra concepción individualista del Estado ha perdido: los valores de una auténtica comunidad, de una auténtica solidaridad.

En la historia mexicana, este segundo proyecto de nación es el de las grandes multitudes que siguen a Hidalgo y a Morelos. La gente que seguía a Hidalgo y a Morelos lo que quería era un ámbito de justicia, de menor opresión, de libertad propia y de reconocimiento de sus identidades como pueblos y como cultura. Es el proyecto de Villa y de Zapata como opuesto al proyecto de Carranza y de Obregón; es el proyecto actual de las comunidades indígenas.

Las comunidades indígenas actuales no están hablando de un proyecto sólo para ellas. Ésa es mi impresión, así lo veo yo; nos están llamando la atención sobre la existencia de un proyecto de nación real, alternativo a la nación que el grupo criollo-mestizo ha

forjado desde los comienzos de nuestra vida; un proyecto de nación de respeto a la multiplicidad, de respeto a las diferencias, a la diversidad del país, a las formas de vida de cada quien dentro de su ámbito particular y de solidaridad y de preeminencia de los valores comunitarios sobre los valores individuales.

Creo que estamos ante una oportunidad de poder por fin juntar estos dos proyectos. No les digo que vayamos a eliminar en modo alguno el proyecto de modernizar nuestro país, no lo vamos a hacer, pero hagámoslo compatible, hermanable con este otro proyecto multicultural que tiene muchos valores que ofrecernos.

Si pudiéramos avanzar en este sentido, el problema de resolver las demandas de los pueblos indígenas habría hecho que adelantara nuestro proyecto de nación, que se enriqueciera y que camináramos hacia una democracia real, porque democracia no es sólo elecciones limpias; democracia es participación real de las comunidades en su propia vida.

EL PROBLEMA INDÍGENA

Por Leopoldo ZEA
PUDEL, UNAM

EN VÍSPERAS DE UN NUEVO SIGLO y un nuevo milenio, se sigue hablando de indígenas o indios (o sea grupos de mexicanos, de hombres), como se habla desde hace 500 años: como de una especie natural que puede extinguirse y debe ser protegida, como se habla de delfines y otras especies que hay que impedir que desaparezcan. En 1492 Colón se tropezó con esta gente a la que llamó *indios*, confundiendo este territorio con el Asia de los grandes Khanes. Habló de ellos como de ángeles del paraíso o bien de bestezuelas. Juan Ginés de Sepúlveda, para justificar la conquista y la colonización les llamó *homúnculos*, hombrecillos, menos que hombres, que para su posible salvación deberían subordinarse a sus nuevos amos, pagando con trabajo esclavo su salvación.

Quinientos años después se sigue insistiendo en hablar de indígenas, subhombres, que generosamente deben ser salvados y preservados como especie. Se habla de sus espacios naturales como autonomías, como ayer piadosamente se habló de misiones y utopías indígenas o más brutalmente de reservas. Igualmente se habló de leyes especiales para ellos, como si fueran ajenas a ellos las de todos los mexicanos, todos los hombres ¿para qué?, ¿para mejor mantener la manipulación y el confinamiento?

¿Naciones dentro de la nación? Los estadounidenses, en su expansión sobre las llanuras del Oeste, hablaron de naciones indias y por ello distintas y ajenas a los Estados Unidos. Naciones con las cuales se pactaba, se hacían tratados rápidamente rotos cuando no servían ya a los intereses de la nación por excelencia. Así fueron arrinconados los indígenas hasta sus actuales reservas. Confinados en sus limitadas tierras y con el sello de la cultura que les distinguía de sus depredadores. El año pasado se trajo de Estados Unidos una exposición, en donde se mostraba cómo la poderosa nación cuidaba de que esas que fueron naciones indias no pudiesen

su identidad: sus atuendos, plumas, cuentas y antiguas costumbres, tal como se ve en el Museo del Hombre.

Se trata del ancestral empeño de una parte de la humanidad para impedir que otra le exija compartir lo que juntas están logrando, unos con su iniciativa, otros con su trabajo. El empeño por hacer de unos hombres instrumento de otros, con el fin de impedir que esos otros puedan ser parte usufructuaria del mundo que tan brutal y desequilibradamente han creado. Se trata de que los indígenas no dejen de ser indígenas con derechos distintos de los que son exclusivos de sus expoliadores.

El supuesto problema indígena es el viejo problema del hombre, de la humanidad como problema de identidad a preservar, cuando es un problema de justicia. No confundir identidades porque la confusión es una amenaza del subdesarrollo y la miseria. Que los ricos se mantengan en sus palacios y los pobres en sus chozas. Hay que impedir que el pobre cambie su identidad tratando de ser como el rico, que el colonizado pretenda ser como el colonizador, el siervo como el señor, el esclavo como el amo. Esto es, que los pueblos pobres sigan siendo el patio trasero del imperio manipulador.

Sin embargo los sucesos puestos en marcha en 1989 con el fin de la guerra fría originaron inusitadas demandas de gentes que no se consideraban insertadas en el mundo globalizado que se perfilaba y reclamaban su inclusión en él. Demandas de millones y millones de indígenas, de hombres, siempre marginados, que exigen ser parte del orden que se anunciaba y que con sus sacrificios también habían hecho posible. Indígenas por la diversidad de sus etnias, hábitos, costumbres, no sólo de Chiapas y el resto de México y el continente, sino de otros muchos rincones de la tierra y dentro del mismo mundo desarrollado.

Frente a estas demandas, y como respuesta, se habló del fin de la explotación de la naturaleza y de la posible catástrofe con la que ésta castigaría a su depredador. Fin también del desarrollo: lo que queda no podría ser compartido porque ello sería compartir la miseria. Que cada pueblo, cada hombre, se mantenga en su hábitat y dentro de su propia y peculiar identidad. Que los ricos sean ricos hasta el final de su riqueza, los pobres pobres, esperando su igualación con los ricos en la próxima miseria de éstos. Los colonizados se igualarían con sus colonizadores en la miseria que originaría el fin del desarrollo.

Dentro de este anunciado futuro, los indígenas, los naturales que habían sabido cómo vivir en la naturaleza sin explotarla, serán

modelo a seguir para los que fueran obligados a volver a ella. Por ello había que preservar la identidad de estos naturales, indígenas, ya que, por su capacidad de vivir dentro de la naturaleza sin explotarla, serían un ejemplo. En Brasil escuché el grito de un hombre negro: "¡No me manden a la selva! Tengo derecho a compartir lo que quede del desarrollo por lo mucho que con nuestro trabajo hemos contribuido a él". ¿Los confinados pieles rojas en sus reservas, hermoso modelo de futuro para sus confinadores? ¿Los explotados pueblos indígenas de México y el resto de la América, modelos a seguir por sus manipuladores?

Sería importante preguntarnos qué se quiere decir cuando se habla del indígena. "Indígena —dice el diccionario— es el originario de un determinado país". En este sentido son indígenas los alemanes, como originarios de Alemania, los franceses de Francia, los españoles de España, etc. Pero también se habla de indigenismo, como estudio de los indígenas. ¿De todos los indígenas, incluidos alemanes, franceses y españoles? No, el mismo diccionario lo aclara: "Indigenismo es el estudio de los pueblos indios que hoy forman parte de las naciones en las que predomina la civilización europea". Es decir, los pueblos que a partir de 1492 fueron siendo sometidos a los intereses de la civilización europea, al coloniaje. Pueblos cuyo estudio permitirá mantener el mismo. En este sentido surgieron en el mundo occidental estudiosos que se han denominado americanistas, orientalistas y africanistas. Los hombres de los pueblos no occidentales, los indígenas sometidos a dominación deberán ser estudiados como se estudian otras especies del mundo natural. Como lo hace la zoología y la antropología. Como se estudia el suelo, la florabreak y la fauna de la región conquistada y sometida a coloniaje. ¿Exageramos?

El filósofo británico de la historia Arnold Toynbee denuncia el sentido que tiene este calificativo para los civilizados occidentales: "Cuando nosotros los occidentales —escribe— llamamos a cierta gente *indígena*, borramos implícitamente el color cultural de nuestras percepciones sobre ellos. Son para nosotros parte de la flora y fauna local y no hombres con pasiones semejantes a las nuestras. Calificándolos así justificamos nuestro derecho a tratarlos como si no poseyeran los derechos humanos usuales". ¿Cómo podrán entonces ser tratadas estas gentes por quienes se consideran los civilizados señores de la creación? "Los tratarán, simplemente, como sabandijas por exterminar o como animales domesticables". "La palabra *indígena* —agrega— es el cristal ahumado que se colocan los observadores occidentales contemporáneos cuando miran

al resto del mundo, a fin de que la propia y halagadora superficie occidentalizada no sea agitada y rota por los fuegos indígenas que pese a todo aún arden bajo ella".

Distinguiendo a esta gente como espécimen se podrá evitar que traten de confundirse en un mundo que les debe ser ajeno, aunque con sus riquezas y trabajo lo hayan hecho posible. Esta gente deberá mantenerse en su agreste e inhóspito hábitat, mantener sus propios atuendos, lengua, hábitos y costumbres para que sus dominadores se puedan sentir seguros. Lo absurdo es que sea una pequeña pero agresiva región de la tierra la que imponga su manipulación y la segregación al resto de la humanidad. El rostro, el color de la piel, la cultura, la religión, el sexo y los diversos hábitos, por ser distintos a los de sus manipuladores, serán vistos como inferiores y por ello incapaces para cambiar su situación. "Hagas lo que hagas —dice Próspero a Calibán en la tragedia de Shakespeare— nunca serás mi semejante".

En el siglo XIX los mismos españoles que difundieron su lengua en la América por ellos conquistada la prohibieron a los filipinos, como también les prohibieron que usasen ropas semejantes a las de los españoles. En este siglo XX que termina, los ingleses prohibieron la enseñanza del inglés a los nativos africanos y el uso de ropas que sólo eran de sus colonizadores. En los democráticos Estados Unidos se ponían letreros diciendo: "Se prohíbe la entrada a perros, negros y mexicanos". Cada quien a lo que le es propio. Los indígenas en su miseria, los hombres por excelencia en su opulencia. En Filipinas surgió un hombre, José Rizal, que aprendió el español pese a la prohibición, y en el mismo idioma de sus colonizadores los combatió. En África Yomo Kenyatta aprendió el inglés y absorbió la misma civilización occidental y con ella enfrentó a sus colonizadores, vencidos. En Estados Unidos la gente ayer marginada es la que ahora exige ser considerada como norteamericana cien por ciento y como tal gozar del desarrollo en que también ha participado. El actor afroamericano Denzel Washington, cuando fue distinguido con un premio, lo rechazó porque se le daba como actor negro. "Dénmelo simplemente como actor, como a los otros actores, como actores y no por blanco o negro".

Los japoneses, que en tan graves apuros están poniendo a los estadounidenses y europeos en la economía de mercado, se visten como cualquier occidental, hablan su propio idioma, pero también el que les permite entenderse con el mundo occidental. Lo mismo están haciendo los chinos, los malayos y otros muchos indígenas de

esa gran región de la tierra, que sin renunciar a su peculiar identidad y lenguaje participan ya como iguales en una civilización que no es exclusiva de los occidentales. Los estadounidenses pudieron arrinconar, confinar a las naciones indias con las que se encontraron, pero no pueden hacer lo mismo con los africanos que ya no son esclavos, los latinos y los asiáticos que se niegan a ser considerados como gente fuera de esa nación de la que se consideraban ineludible parte.

Leí recientemente una importante entrevista a Luis Villoro en *La Jornada* y el texto publicado en *Nexos* sobre los indígenas y la autonomía. Sus palabras me afirmaron varios de los puntos de vista aquí expresados. Criollos, mestizos, no-indios —dice— han venido manipulando a los indígenas para justificar su explotación, esto hay que impedirlo. El problema del llamado indígena proviene de dos proyectos al parecer opuestos: el de la nación como Estado y el de la nación como comunidad. El empeño por un lado de modernizar al país y por el otro de mantener la diversidad de las comunidades de que está formado el país. La modernización impuesta por el Estado ha fracasado una y otra vez sin resolver los problemas de las diversas comunidades indígenas siempre explotadas. Fracaso de un proyecto ajeno a la múltiple expresión de la realidad del país, con sus diversas identidades y comunidades.

Guardando distancias, Luis Villoro habla de la semejanza entre la lucha de Gandhi en la India y la del zapatismo en Chiapas. Ambos, aunque de diversa forma, se hallan empeñados en preservar los valores de las diversas identidades y culturas indígenas. La diferencia más importante que yo encuentro es que Gandhi era hindú, como lo eran sus seguidores, y que su movimiento no partió ni de criollos ni de mestizos, ni tuvieron subcomandantes criollos que diesen órdenes a comandantes indios. Tampoco asesores extranjeros que aconsejasen cómo actuar. Gandhi no sólo conocía a su propio pueblo y sufrió con él, también conocía a sus colonizadores. A Gran Bretaña le tenía sin cuidado que los indios usasen calzones y mantos, adorasen a sus dioses mitológicos o venerasen a Buda o Mahoma. Lo que importaba era que millones y millones de indios les comprasen las telas para sus calzones y mantos, así como la sal de sus comidas y muchas otras cosas más. Lo que afectó a Gran Bretaña fue que Gandhi y sus seguidores se tejiesen las telas de su vestimenta y buscasen la sal de sus comidas. Esto es, que no consumiesen lo que controlaban sus colonizadores. Así se inició y alcanzó la independencia de la India. Después de la independencia

fue la pugna entre las diversas comunidades que formaban la India, pugna que sacrificó a su dirigente y también frenó la modernización, que siguió siendo preocupación central de esa nación en marcha.

A los Estados Unidos y Europa no les importa que los japoneses sigan usando sus kimonos, hablen diversos dialectos, usen sables de samurai, sino que hayan hecho suyos los instrumentos de la modernidad y con ello compitan en la fabricación de utensilios domésticos; y que sus ejecutivos, sin renunciar a sus hábitos y costumbres, se desparramen sobre la tierra para vender sus productos. Tampoco les importa que los chinos sigan o no usando sus viejos ropajes, usen coletas, sigan a Confucio, a Buda o a Mahoma; lo que les preocupa es que estén invadiendo mercados con mercancías que antes sólo hacían y vendían los pueblos occidentales, pero además que tengan armas atómicas para no dejarse intimidar. Algo semejante está sucediendo con el resto de los pueblos asiáticos, sin que ello implique anulación de la diversidad de sus expresiones étnicas, religiosas, culturales. África, aunque con dificultad, apunta hacia el mismo camino. Es el camino que ha intentado e intenta seguir la América de la que es parte México. No es la resistencia interna la que impide la modernización, sino la resistencia externa que piensa que menoscaba sus intereses como sucede con Asia.

Hablemos ahora del derecho a la diferencia. Los occidentales, para imponer su dominio y anular cualquier intento de negarlo, han venido sosteniendo antes que nadie este derecho, que ahora enarbolan los pueblos bajo dependencia para hacer patente, paradójicamente, la igualdad con sus opresores. Los reclamos del derecho a la diferencia tienen doble filo. Las grandes proclamas de los derechos del hombre parten de la afirmación de que todos los hombres, por serlo, son iguales y por ello con derechos semejantes entre sí. Sin embargo, el mismo hombre que partiendo de sí mismo proclama estos derechos, tanto en Estados Unidos en 1776 como en Francia en 1789, no se muestra dispuesto a reconocerlos a gente que considera no le es semejante: por su piel, ojos, cráneo, hábitos, costumbres, religión, inclinaciones y modo de vida distinto al propio. El reconocimiento de lo humano de otros hombres queda en suspenso por su ineludible diversidad. Este hombre no está dispuesto a aceptar su propia diversidad y a aceptar la de otros. Considera que la incapacidad de esos otros para hacer y vivir en el mundo que él ha hecho muestra la limitación de su humanidad. Por ello reclama su derecho a la diferencia, a no ser confundido con "homúnculos", hombrecillos, salvajes, bárbaros de muchas formas inferiores como

lo demuestra su marginación de la modernidad creada por el hombre por excelencia. Yo soy lo que soy y no estoy obligado a compartir lo que es propio de mi identidad con otros. No puedo ni debo ser confundido con esos otros. Esos que se queden en los márgenes de donde no debieron salir. Esos otros son los indígenas de la tierra.

El hombre por excelencia, graciosamente, como lo expuso Juan Ginés de Sepúlveda, puede enseñar a los homúnculos a salvar sus almas pagando con sus cuerpos. Para ello debieran mantenerse bajo su hegemonía o no volver al vacío de donde surgieron o ser exterminados. "Yo te enseñaré mi lengua", dice Próspero a Calibán, "para que sepas tu lugar en el mundo creado por mí". Calibán contesta: "Aprendí tu lengua y tu modo de ser para poder maldecirte, para decir lo contrario de lo que tú sostienes, que yo soy amo y señor de la tierra que ahora pisoteas y los bienes que me robas. Conozco tu lengua, tus costumbres, ciencia y técnica y con su uso te muestro que soy tu semejante. Soy tu semejante porque eres distinto de mí como yo lo soy de ti. Porque ambos somos individuos, hombres concretos y no copias los unos de los otros. Esto nos iguala, por ello ambos tenemos derechos que no son de tu exclusividad".

El derecho a ser distinto y no copia de otros es lo que iguala a los hombres entre sí y los convierte en titulares de derechos inherentes a todo hombre. Tal es lo que los llamados *indígenas* reclaman a lo largo de la tierra a sus manipuladores y depredadores. Para impedir la insistente presencia de esta indeseada gente es que se están levantando murallas en Europa y en los Estados Unidos. Impedir la entrada de más "indígenas", de gente distinta a ellos. "Fuera tercermundista" se lee en un muro en París; la respuesta abajo dice: "Nosotros estamos aquí porque antes ustedes estuvieron allá". "¡Que los extraños se queden en sus selvas, chozas, con sus trajes, sus cuentas, todo lo que les distingue. Ya son prescindibles!". La conversión de la materia desechable y el robotismo los hacen innecesarios. Fuera africanos, asiáticos, latinos, europeos del Este. Fuera los pobres, los que de alguna forma son distintos de los señores de la creación.

¿Pero qué hacer con los que ya están dentro del mundo del que es expresión la modernidad? ¿Exterminarlos? ¿Regresarlos a los hogares de sus antepasados? ¿Crear sus *ghettos*, reservaciones, campos de concentración? Es tan grande la presencia de estos indígenas en Europa y en los Estados Unidos que eso ya no es posible. También es grande el empuje de los que quieren participar en un mundo en el que de diversa forma han participado. ¿Qué hacer?

¡Aconsejarlos para que reclamen como nosotros su derecho a la autonomía individual y comunitaria! ¡Que reclamen su derecho a ser distintos de nosotros! ¡Su derecho al *ghetto*! La reservación, la confinación, como los occidentales reclaman sus derechos a vivir exclusivamente en las ciudades que han levantado. Los indígenas, dicen, son portadores de valores extraordinarios, que nosotros los occidentales somos incapaces de alcanzar. ¡Quédense en sus selvas, cañadas, desiertos, en la extraordinaria naturaleza que no han manipulado ni aniquilado. Ustedes a lo suyo, nosotros a lo nuestro!

El problema de México y de la América de la que es parte no está en la supuesta incompatibilidad del proyecto del Estado modernizador, de criollos y mestizos, no indios, y el proyecto llamado popular que se finca en los peculiares valores de las culturas indígenas. El primero se considera parte del afán inútil por ser lo que es imposible ser; por ello debe ser abandonado, asumiendo el milenarismo proyecto expreso en las viejas culturas indígenas. Desde el siglo xvi, inicio de la conquista y colonización, se han ponderado los valores de la cultura indígena. Pero no siempre: Juan Ginés de Sepúlveda y varios evangelistas españoles vieron en estas culturas expresión del demonio, de gente abandonada por Dios y por ello destinada a la perdición. Su descubrimiento y conquista permitiría su salvación pero para ello tendrían que pagar con subordinación y trabajo a sus salvadores. El puritanismo sólo verá a esta gente como parte de la flora y fauna para utilizar, exterminar o acorralar en reservaciones como lo expone Toynbee.

En esta región de nuestra América eran tan numerosos los pueblos indígenas y tan fuerte su cultura, que exterminarlos era imposible. Habría entonces que tolerarlos. Tolerarlos como gente cuyos valores deberían ser preservados, evitando la corrupción de los mismos y para ello confinarlos. Hacerlos aceptar su derecho a ser distintos y a mantener sus hábitos y costumbres. Ahora se les vuelve a aconsejar que acepten y reclamen sus reservaciones, que no intenten cruzar sus limitados espacios y menos aún sus fronteras, rebasando sus murallas de acero. Que acepten la confinación regional y la confinación nacional. Que nadie intente salvar sus fronteras y menos hacer suyos los instrumentos de la modernidad porque ello anularía sus propios y peculiares valores.

¿No es lo que quisieran los pueblos que forman el mundo euro-occidental para que no perturben sus peculiares derechos y no hagan suyas sus peculiares creaciones? Esto no sólo vale respecto de México y América Latina, sino también de Asia, África, Oceanía,

de los millones y millones de gentes a las que llaman indígenas. ¡Que no insistan en entrar en un mundo que no les es propio! ¡Que por el contrario defiendan y mantengan su valiosa identidad!

La peculiar identidad y valores de los pueblos no occidentales no tiene por qué estar reñida con el proyecto modernizador. La diversidad de sus culturas no es incompatible con el uso de los instrumentos de la civilización occidental. Fue un error de nuestros liberales en México y América Latina el pensar que para modernizarse tenían que renunciar a lo que les distinguía por su cultura e historia en el inútil afán por ser otros de lo que eran. Se puede ser moderno sin negarse a sí mismo. Así lo han comprendido los pueblos que en Asia están poniendo en jaque a los pueblos occidentales, fabricando, consumiendo, compitiendo y mejorando lo que se presentaba como exclusivo del Occidente.

Europa está formada también por diversas culturas. Es multiétnica y multirracial. No posee una lengua común ni un solo folklore. Ésta su diversidad es lo que ha desencadenado sangrientas guerras donde han tratado de imponerse unos sobre otros. Al expandirse sobre el resto de la tierra llevaron consigo este espíritu competitivo y volvieron a luchar entre sí para imponer su singular hegemonía, originando las dos grandes guerras mundiales.

En su encuentro con otros pueblos de la tierra sólo vieron en ellos a gente por dominar e imponerle sus intereses. Gente que por su raza, hábitos y cultura distintos, sólo habría que exterminar o acorralar y, cuando esto no era posible, tolerar.

En Estados Unidos se habló de naciones indias con las que supuestamente se pactaba para diezmarlas y acorralarlas. Pero tanto Estados Unidos como Europa Occidental al expandirse se involucraron con los pueblos llamados indígenas y mucha de la gente llevada a sus entrañas por necesidad o para hacer el trabajo sucio que ya no podían hacer quienes se consideraban señores y no siervos. A los indígenas que fueran dueños de las praderas se les acorraló como naciones indias. Crearon autonomías, reservaciones. Esto ya no pudieron hacer con los millones de afroamericanos, hispanoamericanos y asiáticos. Ahora tienen que assimilarlos, que aceptarlos como parte de la nueva nación, de los nuevos Estados Unidos de los que recientemente habló el presidente William Clinton. Pero la resistencia a esta asimilación sigue viva por parte de los estadounidenses que se consideran los creadores y dueños de la nación que al expandirse sobre esas tierras originaron.

Lo que está bien claro en Estados Unidos es que ahora ha de assimilar lo que ha ingerido, pero se resiste a que aumente la presencia de gente nueva para ser assimilada. No necesita ya de mano de obra barata. Pero lo que sí necesita, paradójicamente, es que esa misma gente que ya no quiere dentro sea capaz de consumir lo que en esa nación se tiene que producir para mantener su desarrollo. De esta necesidad hablan las tiendas estadounidenses vacías al otro lado de la frontera y las tiendas que en una mala conducción del TLC llegaron a México. Necesitan no de trabajadores, sino de consumidores que sólo el desarrollo de pueblos como el mexicano podrá hacer posible. Éste es, precisamente, el reto para México, para los mexicanos, hacer por sí mismos lo que no le será hecho por otros. Y para ello integrarse, no dividirse. Incorporar a los múltiples pueblos que forman la nación. Estimular su participación, no separarlos. Que sus culturas, sus originales modos de vida, enriquezcan los nacionales. Estimular su participación, no desalentarla en supuesta defensa de una identidad que es parte de la nación.

¿Qué es México? ¿Un abigarrado grupo de pueblos y culturas extraños entre sí? No, México es una nación que históricamente ha sido integrada con los instrumentos que, sin proponérselo, les dieron sus conquistadores y colonizadores: lengua, religión y capacidad para el mestizaje. Es la cultura, ya no indígena, ni criolla, ni mestiza, sino mexicana, que desde la Colonia se hizo expresa en muchas regiones de México, Tonaxintla, Puebla, Oaxaca, Zacatecas. La cultura nacional de la que son parte Juana Inés de la Cruz, Alarcón, Sigüenza y Góngora. La de los mexicanos de dimensión universal como el Benemérito de las Américas, Benito Juárez y como Rufino Tamayo. La de ese México que lleva, en el rostro descubierta de cada mexicano, el sello de su múltiple y rico origen.

Hace algún tiempo Alfonso Reyes dijo a los hombres de cultura europea: "Señores, hemos llegado a la mayoría de edad, ahora tendréis que aprender a contar con nosotros". Ahora podremos decir a quienes se empeñan en confinarnos por la diversidad de nuestro origen: "Señores, no insistan en confinarnos, en mandarnos a la selva; ustedes están dentro de nosotros como nosotros dentro de ustedes. Para marginarnos tendrían que hacer del orbe entero una sola y gran selva".

Documentos

Presentamos a continuación los discursos del Papa Juan Pablo II y del Presidente de la República Mexicana Ernesto Zedillo Ponce de León, que contienen interesantes puntos de vista sobre la cuestión indígena.

MENSAJE DEL PAPA JUAN PABLO II

EXCELENTÍSIMO señor:

1. Es para mí motivo de viva satisfacción recibir hoy al Presidente constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, acompañado de su ilustre séquito. Al expresarles mi profunda gratitud por esta visita, que pone de relieve su cercanía y respeto a la sede apostólica, me es grato dirigirles un deferente saludo, junto con mi más cordial bienvenida.

Este encuentro —que me hace recordar con complacencia los viajes pastorales a vuestra nación, en los que he podido conocer los valores morales y culturales, así como la profunda religiosidad de los mexicanos— es el primero que tiene lugar después de instaurarse las relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede. Su presencia aquí, señor Presidente, no sólo quiere expresar sus nobles sentimientos personales, sino que refleja ante todo el buen clima de estas relaciones, a la vez que evidencia la colaboración, respetuosa y leal, entre la Iglesia local y el Estado, para el bien espiritual del pueblo mexicano, que anhela el progreso y la plena inserción de su país en el concierto de las naciones.

2. A este respecto, he seguido con vivo interés los acontecimientos de la vida política y social de su país, en la que hay que reconocer y destacar una serie de cambios significativos que se han dado recientemente. Entre ellos sobresale la mejora de la ley electoral, los acuerdos entre grupos políticos y organizaciones sociales para fomentar un sistema político más democrático y de participación.

El camino emprendido debe afrontar muchos retos para poder consolidar un clima de pacífica y armoniosa convivencia entre todos, y de confianza de los ciudadanos en las diversas instituciones e instancias públicas. Éstas han de considerar y favorecer en todo momento el bien común como objetivo prioritario, porque aun en el sistema político vigente en México, la acción gubernamental ha de prevalecer sobre intereses particulares y quedar libre de cualquier influencia de parte, buscando siempre el bien de la patria.

En este sentido, la solución de las situaciones conflictivas se ha de buscar mediante el diálogo y el respeto de la idiosincrasia de las minorías étnicas, lo cual les permite gozar de un ambiente de paz y verdadera prosperidad, protegiéndolos de toda forma de violencia y de interferencias externas.

3. La Santa Sede sigue también de cerca el esfuerzo de los gobernantes mexicanos por promover un adecuado desarrollo económico y social con medidas que incrementen la calidad de vida de los ciudadanos. Éstas han de inspirarse siempre en los principios éticos, asegurando en particular una equitativa, aunque necesaria, aportación de esfuerzos y sacrificios por parte de todos.

Ante un programa de estabilidad económica, corresponde a los poderes públicos buscar soluciones a medio y largo plazos, procurando que los sectores más desprotegidos de la sociedad —como son los de menos recursos económicos, los campesinos, los indígenas, los jóvenes y los desempleados— no carguen con la parte más gravosa de los reajustes económicos y así puedan vivir de manera más digna.

En este contexto, se ve la necesidad de potenciar los valores fundamentales para la convivencia social, tales como la defensa de la vida, el respeto a la verdad, el decidido empeño por la justicia y la solidaridad, la honestidad, la capacidad de diálogo y la participación a todos los niveles. Se trata de promover y lograr aquellas condiciones de vida que permitan a los individuos y a las familias, así como a los grupos intermedios y asociativos, su plena realización y la consecución de sus legítimas aspiraciones.

Ante el serio problema de crecimiento demográfico, se imponen programas y soluciones que respeten ante todo la dignidad de la persona, la auténtica promoción de la mujer y los derechos de los niños. En este campo, sería deseable que el Estado y demás instancias públicas ofrecieran una colaboración concreta y eficaz a la importante obra que la Iglesia en México está llevando a cabo en los centros de enseñanza católicos, orientados a formar las conciencias sobre los verdaderos e irrenunciables valores espirituales y humanos.

4. Asimismo, deseo asegurarle, señor Presidente, la firme voluntad de la Iglesia, de seguir cooperando con las autoridades y las diversas instancias públicas en favor de las grandes causas del hombre, como ciudadano e hijo de Dios (*Cf. Gaudium et spes* 76). Es de desear que el diálogo constructivo y frecuente entre autoridades civiles y pastores de la Iglesia afiance las relaciones entre las dos

instituciones. Por su parte, el Episcopado, los sacerdotes y comunidades religiosas seguirán incansables en su labor evangelizadora, asistencial y educativa en favor de la sociedad. A ello les mueve su vocación de servicio a todos, especialmente los más necesitados, contribuyendo así a la elevación integral del hombre mexicano y a la tutela y promoción de los valores supremos.

Antes de concluir este encuentro, deseo reiterarle, señor Presidente, mi sincero agradecimiento por esta amable visita. Espero vivamente que su compromiso personal, así como el de su gobierno, alcance los objetivos previstos de fomentar el moderno desarrollo de México sobre la base de los valores éticos, tan arraigados en la tradición religiosa y cultural de la población. Espiritualmente postrado ante la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, madre y guía espiritual de los mexicanos, pido fervientemente al Todopoderoso que derrame abundantes dones y bendiciones sobre usted, señor Presidente, sobre su distinguida familia y colaboradores en la tarea de gobierno, y sobre los amadísimos hijos de ese noble país.

DISCURSO DEL PRESIDENTE DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, ERNESTO ZEDILLO PONCE DE LEÓN

Su Santidad Juan Pablo II:

Agradezco profundamente la invitación a realizar esta primera visita oficial de un jefe de Estado mexicano al Vaticano.

Con particular satisfacción expreso a usted el respeto y el entrañable afecto del pueblo de México.

Todos los mexicanos recordamos, con gratitud y cariño, las visitas pastorales que usted ha realizado a nuestro país, inspiradas por un profundo espíritu de paz y portadoras, siempre, de un mensaje de concordia y esperanza.

Sé que nada honraría y alegraría más a los mexicanos que recibirlo, nuevamente, en nuestra tierra; México ve en su incansable labor por la paz, una vocación distintiva de su pontificado y una preocupación que nos identifica y nos acerca.

Sabemos que el más vigoroso mensaje por la paz es el que se predica, como Su Santidad, con el ejemplo.

Nos conmueve y nos motiva su conocimiento claro y preciso de los problemas de México; nos identifican, nos acercan sus palabras de aliento a las tareas de transformación para cumplir la responsabilidad que tenemos de edificar un cabal desarrollo que incorpore con respeto y equidad a los más desprotegidos entre las comunidades indígenas, las mujeres y los niños.

En este sentido, es especialmente apreciada en México su iniciativa de dedicar este año a los niños del mundo y de trabajar para ofrecerles un futuro de paz.

Nos identifica y nos acerca la certeza de que una tarea esencial que debe hermanarnos a todos, consiste en procurar el mejoramiento del hombre y la sociedad a partir del fortalecimiento de la familia y del respeto a la dignidad humana.

Los mexicanos vemos en la familia el fundamento de la convivencia social, el núcleo básico de toda sociedad, donde se transmiten los valores morales y cívicos, donde se inculca el amor a la

patria y la solidaridad con los demás, donde se cultivan el afán de superación y la importancia de la unidad.

Los mexicanos sabemos que en gran medida la cohesión y la vitalidad de toda nación reside en la cohesión y la vitalidad de sus familias. Sabemos también que sociedad y gobierno deben sumar su esfuerzo para que cada hombre, cada familia, cada comunidad cuenten con las condiciones y los instrumentos para su prosperidad. De ahí que los mexicanos trabajemos arduamente para sentar sobre bases sólidas la eficaz atención a las necesidades básicas de la población. Ampliar sus horizontes de bienestar, fortalecer el estado de derecho, las libertades individuales y la participación social, garantizar a todos el acceso a la justicia, solucionar nuestros diferendos en la ley, el diálogo y la negociación, impulsar el ejercicio de la autoridad bajo una orientación ética y de genuino servicio a la ciudadanía.

Afrontemos con decisión nuestros retos, animados por la convicción de que nuestro esfuerzo cobra sentido si efectivamente contribuye a edificar una nación de justicia y equidad para todos. Una nación que brinde las oportunidades de superación que todos merecen. Una nación cuya grandeza está fincada en la vida digna de cada niño y cada joven, de cada mujer y cada hombre, de cada mexicano. Con ellos, con todos ellos es nuestra obligación; con ellos, con todos ellos es nuestro compromiso.

Su Santidad:

Esta visita pone de relieve el excelente nivel de nuestros vínculos diplomáticos. Estoy seguro de que las conversaciones que hoy hemos sostenido habrán de dar un renovado impulso a nuestra voluntad común de fomentar relaciones de respeto mutuo, entendimiento leal y cooperación fructífera.

Quiero reiterar a usted mi más sincera gratitud por su invitación y expresarle que en México pervive un sentimiento de profunda emoción por la permanente atención que usted dedica a nuestro país, y por el afecto especial que siempre ha brindado a los mexicanos.

Muchas gracias.

Reseñas

Ottmar Ette, *José Martí. Apóstol, poeta, revolucionario: una historia de su recepción*. México, UNAM, 1995, 507 págs.

1995 fue, entre otros hitos, el año del centenario de la caída en combate del escritor José Martí. Con tal motivo, desde entonces, o poco antes, han aparecido y es de esperar que aún sigan confluendo en el ámbito hispanohablante —puesto que también los ha habido en otras lenguas— estudios y reflexiones de muy diverso alcance dedicados a la actividad de esta ya simbólica figura. Entre todos ellos sobresale un documentado, serio y abarcador estudio que se centra, no en el análisis de los textos, intertextos, o acciones de otra naturaleza, de Martí, sino en la historia de esos análisis y lecturas, o lo que es decir, en la reconstrucción diacrónico-sincrónica de las maneras en que los textos e imagen martianos han sido leídos e interpretados, usados y actualizados, dentro y fuera de Cuba, desde hace unos cien años.

Este libro, publicado por vez primera en 1992, y ahora vertido al dominio de la lengua materna de Martí —gracias a una oportuna gestión de la Coordinación de Humanidades y el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL) de esa universidad—, mediante el cual también pasa a destacarse en esa historia Alemania, país que no había sobresalido por su interés en la obra martiana. Si bien, como se encarga de precisar ya desde el título el profesor Ottmar Ette, ésta es sólo una historia de la recepción martiana, no es menos cierto que, también entre esas otras que la preceden, se singulariza por la amplitud espaciotemporal del radio de proveniencia de sus materiales, por el sesgo más bien matizado que preside su revisión de las diferentes posturas hermenéutico-políticas entrecruzadas en la recepción martiana, por la fundamentación teórico-literaria que respalda su entramado argumentativo y por el declarado propósito de “abrir nuevas vías de acceso a la obra de Martí”, para cuyo cumplimiento mucho adelantan sus reiteradas llamadas de atención sobre algunas de las inconsistencias metodológicas que han signado las lecturas de Martí en el lapso comprendido entre finales del siglo XIX y finales del XX.

La amenidad y el sentido del humor que caracterizan el relato de esa historia no constituyen méritos menores para la tradición en que ella se inserta.

Dividida en siete capítulos correspondientes a las siete etapas en que subdivide ese lapso, más otros dos de observaciones sobre el marco teórico-metodológico y conclusiones propositivas, esta historia de la recepción martiana no se limita a los textos escritos u orales que la atestiguan, sino que hace objeto suyo asimismo la iconografía de Martí, los filmes, los carteles y otros soportes semi-discursivos que, dedicados a representar la imagen (“vida”, “obra”) de él, han contribuido no menos a su conformación y conservación renovada.

La angustia presumible del estudioso ante la vastedad de ese tapiz interdiscursivo se resuelve aquí mediante el delineamiento de modelos interpretativos que subyacerían a esa trama en toda su extensión —verdaderamente pocos si se tiene en cuenta la diversidad de intereses entreverados en esa centenaria historia. Tales modelos se concretan de muy diversos modos en dependencia de las coordenadas dialógicas (contextuales) de sus diferentes momentos de empleo.

La idea —constatable sin duda alguna en ese recorrido— de que la superabundancia documental de la recepción martiana contrasta con la “monotonía interpretativa” y el “transcurrir anecdótico” (p. 23) de una considerable porción, si podría —y puede— servir de aliciente al estudioso de cualquier otro aspecto de la actividad de José Martí, no funciona igual para el interesado en trazar una historia de su recepción. De ahí que en esta reconstrucción de la génesis de un símbolo sea pertinente la presencia de textos sin mayor relevancia desde el punto de vista del estado actual de los estudios martianos (anecdóticos, catecismos como el de Martínez-Fortún, biografías como la de Rodríguez-Embil, etc.), pero inexcusables en el curso de esa reconstrucción en cuanto indicadores de modelos interpretativos prevaletentes en una u otra etapa suya, o sintomáticos respecto de su funcionamiento histórico.

Interesado no sólo en describir tales modelos interpretativos, sino también en explicar cómo y por qué se concretan, parcial o totalmente, entremezclados o no, y a veces desde posiciones que se dirían irreconciliables, en las distintas etapas, y a través de todas ellas, el profesor Ette hace ver en ese aspecto cierto predominio de la continuidad por sobre la ruptura en su modelación de tal proceso, y aun de las comunidades por sobre las diferencias; rasgo que la caracterizará luego en conjunto.

Así, a lo largo de su historia de la recepción martiana van a tener especial relieve algunas constantes extensibles a toda ella; a saber: la división en un Martí “político” y otro “literario”, cada uno con sus propias trayectorias de estudio dentro y fuera de Cuba; la subordinación del Martí “literario” al Martí “político” dentro de Cuba; la relación inversamente proporcional entre el “culto a Martí” (su intangibilidad, su no-contradictoria interna) y la observación precisa de concepciones y proyecciones de sus escritos; y la funcionalización de Martí (sobre todo el “político”) desde las posiciones ideopolíticas más diversas, con la subsiguiente presencia suya como tópico legitimador en los discursos correspondientes; la jerarquización de ciertos textos y géneros literarios a expensas de los otros según el Martí privilegiado y la hipótesis interpretativa a demostrar en cada caso; la tendencia a una visión teleológica en la lectura del legado martiano; la pervivencia del modelo interpretativo hagiográfico, incluso en lecturas de orientación socialista ya desde la demarcativa proposición del comunista cubano Julio Antonio Mella en 1923, etcétera.

Aunque desde el momento en que el autor de esta voluminosa historia recepcional martiana opta por ordenar su información en periodos (aproximadamente 1880-1900, 1901-1925, 1925-1953, 1953-1958, 1958-1968, 1968-1980,

y 1980-1989), está teniendo ya muy en cuenta las diferencias y variaciones presentes en su transcurso, no es difícil advertir un prurito en resaltar la aparición en cada una de esas etapas de las referidas constantes, bajo una u otra modalidad. Desde luego, no es menos cierto que desde la perspectiva de alguien formado por el discurso político de la revolución cubana *in situ* (como es mi caso), o informado por él (aun cuando sea de lejos, como es, al parecer, el caso del profesor Ette), esta inclinación hacia el vector continuidad en esa historia tiene mayores posibilidades de tornarse notable, tanto en la modelación del proceso como en su lectura.

La afirmación, por ejemplo, de que “el año 1959 no constituyó, de manera alguna, una revolución en la literatura sobre Martí” (p. 228) no deja de mostrar, por su reverso, algunos de los discursos configuradores de la imagen de Martí con los que esta historia dialoga. Revolución no sería de esperar en ninguna de las etapas de esta historia de la recepción martiana. Si en ese año clave de los estudios martianos que fue 1953 no se habla de revolución, ¿cómo esperar entonces que en el año inicial de una revolución sociopolítica y económica como la que triunfa en Cuba en 1959, transcurrido entre tantas urgencias en otros ámbitos y de otros tipos, pueda haber “una revolución en la literatura sobre Martí”? Sin embargo, al no ser minoritaria la opinión de que el año 1959 significó en Cuba una especie de parteaguas en todos los ámbitos de la vida nacional, incluida la recepción de Martí —cuyas máximas aspiraciones, además, se habrían visto por fin realizadas en su patria—, se entiende mejor el sesgo replicante de afirmaciones como aquella.

Réplica también a esos discursos de marcado poder en la conformación e institucionalización de una imagen de Martí (cf. p. 228) la constituyen las comparaciones, explícitas o implícitas, entre ejemplos de funcionalización de Martí desde posiciones políticas no compatibles en la historia de la nación cubana sino por su inconfundible voluntad de recurrir a esta figura simbólica en aras de legitimar unos u otros intereses políticos, como son la amplísima edición en 1926 del artículo martiano “Vindicación de Cuba” por disposición presidencial, reeditado luego en 1982 como una respuesta a la salida al aire de la radioemisora contrarrevolucionaria Radio Martí; o la “estrategia iconográfica” empleada con respecto al héroe cubano por dos figuras de valores tan opuestos en el imaginario social cubano y en la historia como Fulgencio Batista y Fidel Castro. ¿Signos de una pervivencia de modelos interpretativos y estrategias de su empleo? ¿O meras coincidencias, sin más?

El año del triunfo de la Revolución Cubana forma parte de una etapa, antes que delimitarla, en la periodización de Ette. 1959, dentro de esa etapa, sólo le sirve para introducir un compartimento diferenciador más agregado a los “estudios martianos en Cuba” y los “estudios martianos en el extranjero” utilizados hasta esa fecha en el relato de la historia: los “estudios martianos en el exilio” que genera el proceso de revolución en la isla.

“Dentro de la Revolución” y “fuera de la Revolución” son los títulos que prefiere Ottmar Ette para presentar los estudios martianos correspondientes

a cada uno de esos espacios geopolíticos orientados en torno a la Revolución, no sin practicar una modificación considerable sobre un enunciado célebre de Fidel Castro en sus "Palabras a los intelectuales": "Dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución, nada". La identificación insinuada en esa fórmula, tal como la resemantiza el profesor Ette, entre espacio geopolítico y límites ideológicos de (y para) la interpretación martiana ilustra otro punto de deslizamiento, por cuanto, según puede derivarse de su propio estudio, ni en Cuba ni en el exilio cubano se da tal identificación.

Si sus ejemplos no bastaran, la existencia de alguno que otro significativo texto inédito sobre Martí, así como de versiones orales más bien desenfadadas de conocidos poemas martianos (en especial, provenientes de los *Versos Sencillos*) acorde con diferentes situaciones más o menos locales, en el espacio de la isla, mostraría otra vez la inconveniencia de aquella identificación: "dentro de la Revolución" estaría lo que publican y promueven sus instituciones, a tono con la "imagen de Martí propia de la Revolución"; dentro del espacio de la isla, en cualquier caso, habría (ha habido) mucho más, publíquese o no. Por otra parte, si esa imagen de Martí institucionalizada por la Revolución puede rastrear en algunos textos de cubanos residentes fuera de Cuba (por no mencionar ya el caso de algunos estudiosos extranjeros), resultaría igualmente matizable la posibilidad insinuada de tal identificación por lo que respecta al "fuera".

En el aspecto teórico-metodológico, se torna muy interesante el partido que saca el profesor Ette de la concepción de "campo intelectual" para el estudio del comportamiento de la literatura cubana. Ese concepto, junto con los de recepción, intertextualidad y "niveles de mediación", es uno de los que más provecho metodológico rinde a esta historia recepcional. Sin embargo, considerar, por ejemplo, que "la literatura de la isla y del exilio cubanos configuran desde la primera mitad del siglo XIX un campo homogéneo, caracterizado por un 'diálogo' constantemente pospuesto entre ambos sectores" (p. 292, n. 267; cf. también p. 293, n. 267; p. 358, n. 222; p. 369; p. 401; p. 405), supone, en mi interpretación, una aplicación muy laxa de la propuesta de Pierre Bourdieu, al pasar por alto la distinta configuración de los campos restantes con los que interactúa el campo intelectual (o literario) en cada uno de esos contextos socioculturales, y, en consecuencia, la muy distinta dinámica en que se constituye y opera el campo intelectual en cada uno de esos ámbitos durante todo ese lapso.

Es cierto que la presencia en el exilio (de Estados Unidos, de España, de Venezuela, de México, etc.) de intelectuales formados crecientemente por el sistema de enseñanza revolucionario de Cuba propicia un acercamiento entre el campo intelectual cubano y ellos (que, por supuesto, no representan el campo al que se integrarían); mas eso no es suficiente para contrarrestar la gravitación de las diferencias entre un campo intelectual y otro, siempre mayores.

Por otra parte, no sé hasta qué punto pueda resultar adecuada la elección del área de estudios martianos para representar el comportamiento del cam-

po intelectual en Cuba, dependiente en extremo como norma del campo de poder (político). Pues por lo mismo que en la historia de su recepción en este país, como lo concluye el propio estudio del profesor Ette, José Martí ha sido más reapropiado por el campo político que estudiado desde el intelectual, no se trataría, en términos históricos, de una figura asociada primeramente con el campo intelectual, sino, en el mejor de los casos, a horcajadas entre éste y el campo político.

En cambio, sí, como parece insinuarlo más de una vez el (pen)último lector (i.e., autor) de la historia comentada, se parte de considerar al héroe cubano a modo de un trofeo correspondiente "en propiedad" o "en esencia" al campo intelectual —concebido éste, además, de manera muy ortodoxa—, difícil será no concluir que se ha estado en presencia de una histórica usurpación de su legado por los agentes de otros campos al que él no correspondería. No creo que desde la perspectiva hoy alcanzada nadie albergue la menor duda sobre la condición de intelectual y acendrado humanista de José Martí; sin embargo, la jerarquización en su proyecto de tareas habitualmente no asociadas con las funciones de los agentes del campo intelectual, así como su sensibilización ante la problematización de la muy relativa autonomía de ese campo a finales del siglo XIX en Hispanoamérica, y sobre todo en Cuba, hacen que aquella condición siga un derrotero bastante peculiar, que, si no justifica los usos y actualizaciones simplistas de su legado acorde con las diversas coyunturas políticas atravesadas por una nación y a veces hasta por un mismo gobierno, explica al menos su "usabilidad" desde otros campos que el literario.

Es evidente que el profesor Ette no comparte algunas de las prácticas habituales en más de un siglo de lecturas y actualizaciones martianas, sobre todo por las desatenciones a la base textual, por las inconsistencias metodológicas y por el apoyo de la intangibilidad martiana de las que ellas han participado, o han favorecido, en mayor o menor medida. Redundantes, como norma, en el "culto a Martí", tales prácticas y usos han obstaculizado el conocimiento mejor de la obra de este clásico distinto.

Esa reserva ante semejantes prácticas y usos que, por lo demás, ni es desaprovechable, ni exclusiva de Ottmar Ette, si bien lo guía de manera acertada durante gran parte de su recorrido antes de la Revolución Cubana y durante ella, dentro de Cuba y en la literatura martiana del exilio, por momentos tiende a alejarlo de sus buenas prevenciones teórico-metodológicas respecto del comportamiento de la literatura (campo literario, estatuto del escritor y demás agentes/factores de ese circuito) en el caso de Hispanoamérica, y en especial de Cuba.

A pesar de sus prevenciones sobre el peculiar funcionamiento de ese campo en Cuba (sobre todo, comparado con el de algunos países europeos), el profesor Ette no parece conciliarse con esa realidad fatal; y así, regatea la condición de escritores a algunos por haberse desempeñado a la par como funcionarios (cf. p. 18) —caso distinto, valga aclarar, al de "escritores" improvisados para posiciones relevantes en ese campo en la década de los setenta, y todavía

después—; o sostiene que “los origenistas fueron el primer grupo de escritores en Cuba que tomó a José Martí como punto de referencia para la propia creación literaria” (p. 151), luego de haber afirmado que “puede ser considerado como un rasgo característico de los minoristas [acudir] a Martí para su propia actividad poética” (p. 104). ¿No son de escritores ambos grupos?

También a los origenistas atribuye la primicia en recuperar “posiciones que ya habían sido adoptadas muy tempranamente en el extranjero, pero no en la isla en todo el transcurso de la historia de la recepción” (p. 151), no obstante ser ése un aporte con el que distingue él mismo (cf. pp. 103-107) las indagaciones martianas de Juan Marinello, quien “a fines de los años treinta introdujera una nueva manera de ver al Martí literario en Cuba” (p. 276) a partir precisamente del aprovechamiento de los hallazgos sobre ese Martí en el extranjero. Tal vez en deslizamientos como éstos sea más notable cómo aflora la perspectiva del lector (Ette) que reconstruye esta historia de una lectura, incluso a pesar de estar prevenido contra algunos de los *a priori* a que lo haría propenso su formación y su horizonte de expectativas.

Del todo inesperada en un estudio con tales respaldo teórico y vigilancia hacia las cuestiones metodológicas es la afirmación de que “tanto los discursos de Martí como sus poemas *rompieron con todas las convenciones literarias vigentes* en aquel entonces para esos géneros” (p. 46, las cursivas son mías). Por otra parte, ya en esta cuerda argumentativa, ¿por qué conservar entonces la denominación de “poeta y revolucionario”, que además de reforzar la división rechazada entre el “político” y el “literario”, constriñe a la dimensión política la posibilidad revolucionaria?

Estudioso de la literatura hispanoamericana, el doctor Ette no oculta su preferencia por el análisis de la producción textual martiana, sin divisiones falseadoras, ni simplificadoras armonizaciones —“una comprensión orgánica del conjunto de la obra de Martí, que no subordine unilateralmente un aspecto al otro” (p. 408) es su meta— y prestando más atención a sus contextos de gestación y recepción inicial, a sus destinatarios, a los medios de publicación, a los géneros discursivos y a otros elementos mediadores en la conformación de las estrategias martianas. Observaciones todas muy valiosas para resumen de esa historia y para el adentramiento asimismo en las “nuevas vías de acceso” que el profesor Ette se propone ilustrar.

Es a esta luz que el autor explica la razón de ser de su estudio histórico-recepcional: el “lugar de la lectura” como premisa del estudio del “lugar de la escritura”. No se trata de que su historia recepcional no tenga valor y unidad en sí misma, sino de que ella constituye la avanzada de una investigación más amplia sobre los escritos de Martí: “La idea de que la imagen del autor influye de manera esencial sobre las expectativas de cada lector me llevó a iniciar la investigación sobre Martí con una historia de su recepción” (p. 14).

Idea ésta en la que abunda páginas más adelante al argumentar que un motivo de su preferencia por la secuencia investigativo-expositiva “historia de la recepción-estudio del conjunto textual” consiste “en que la historia

de la recepción de Martí se basó fundamentalmente —al menos hasta los años cuarenta— en José Martí como figura y símbolo, y no en su pensamiento propiamente dicho. El contenido de los escritos martianos permaneció, para la recepción en Cuba, en segundo plano durante muchas décadas” (p. 26, n. 23).

Sin embargo, cabría observar que por lo mismo que esa influyente imagen autoral es obra construida a conciencia por José Martí desde sus propios textos (textualizaciones), orales en principio, podría entonces haberse comenzado por un reconocimiento y desmontaje de las estrategias textuales, genéricas y de otra índole en que se asienta el delineamiento de esa imagen.

Muestra a pequeña escala de la orientación que podría seguir ese reconocimiento y desmontaje ofrece el apartado analítico dedicado a la “iconografía martiana”. Conclusiones del mismo, como que “Martí utilizaba sus fotografías con el fin de proyectar una determinada imagen de sí mismo”, “consciente de la importancia de tal imagen para el logro de sus objetivos” (p. 55), tienen validez metodológica también para esa otra forma presta a la modelación de una imagen personal en el espacio público que es la escritura.

Muy estimable resulta la importancia concedida por el profesor Ette a la interacción de los estudios martianos con “los procesos económicos, políticos y sociales” en cuyo seno se han ido configurando ellos. En ese reconocimiento se asienta su metáfora —ejemplificada en el recuento de un siglo de lecturas, y especialmente en el trayecto de la Revolución Cubana— de Martí como “sismógrafo” de las reorientaciones y modificaciones acaecidas en campos contiguos al literario.

A partir de esa consideración de carácter metodológico, en su estudio se va delineando, junto con el devenir de un proceso recepcional, la historia de un país, particularmente en su dimensión cultural. De este modo, si a Martí se llega por Cuba, también a Cuba puede llegarse por Martí. De ahí que esta historia recepcional de Martí, estimulante *per se*, devenga simultáneamente una historia cultural cubana.

Osmar SÁNCHEZ AGUILERA

José Luis Gómez-Martínez, *Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica*. Madrid, EGE, 1995, 232 págs.

La influencia de José Ortega y Gasset en América Latina se dio en vida del filósofo desde sus escritos tempranos. Pero esa influencia ha tenido un fluctuante recorrido que va desde la aceptación plena hasta el rechazo e, incluso, el desconocimiento. Y es precisamente hoy, cuando su influencia parece más menguante, que se revaloriza desde distintas fuentes el patrimonio que la filosofía orteguiana ofreció a la filosofía y a la cultura latinoamericana. Es de observarse que en esta labor de revaloración historiográfica no se busca recuperar la filosofía orteguiana como un bloque homogéneo sino como afluente subterráneo que alimenta el cauce del pensamiento filosófico latinoamericano. Ello muestra que la filosofía de Ortega ha recorrido completo el ciclo de las grandes filosofías: responder a los problemas primordiales de una época desde una visión individual orgánica; mas cuando esa época queda atrás convirtiéndose en historia, de igual modo la filosofía se transmuta en historia. Pero si esa filosofía era auténtica reflexión crítica, más allá de modas, entonces se transforma en pregunta viva que acaba trascendiendo su época para integrarse al torrente del pensamiento humano. Deja, pues, de ser la reflexión de un filósofo solitario para ser patrimonio humano. Con terminología del propio Ortega puede decirse que deja de ser idea para constituirse en creencia, en noble creencia. El libro que nos narra esa gesta es el aquí reseñado.

El libro de Gómez-Martínez es ejemplar en su cometido: historiar la proyección de la filosofía orteguiana en América Latina hasta su desembocadura en el pensamiento de la liberación. Esto a partir de un eje preciso, la consideración de un Ortega vivo: "El Ortega que aquí nos interesa es un Ortega histórico, es decir, dinámico, vivo; es un Ortega que se asume, que germina, que se supera y en la superación permanece" (p. 11).

Gómez-Martínez, cuya simpatía por Ortega es patente, comprende que la mejor exposición que se puede hacer de una filosofía de ese calibre es situarla dialécticamente, puesto que la exposición dialéctica de una filosofía parte de un supuesto básico: es una entidad intelectual viva cuyo movimiento consiste en la ascensión, germinación y superación. Este último paso significa precisamente el momento en que una filosofía transita de la dimensión inmanente —circunstancial— a la dimensión trascendente —histórica. Pero, a la vez, la superación representa el recomenzar dialéctico de una filosofía. Mas no ya como un todo, sino como savia que da vida a múltiples ramales filosóficos.

El Ortega vivo al que acuciosamente sigue los pasos Gómez-Martínez es, por tanto, el Ortega americano. Ese Ortega que ya en 1956 Leopoldo Zea estimaba como parte inalienable y fundamental de la cultura y el pensamiento de

nuestro continente en el memorable ensayo "Ortega el americano". El ensayo de Zea, como lo deja entrever el autor del libro, hace las veces de *leitmotiv* de sus pesquisas sobre la proyección latinoamericana del filósofo español. Por otra parte, Gómez-Martínez no reduce su indagación a la figura y filosofía de Ortega en América Latina. Al compás de la recepción, difusión y metamorfosis de su filosofía vemos cómo fue construyéndose la historia y la cultura de la región durante un periodo crucial. Lo cual queda asentado en la propia estructura temática de la obra. Así, en el primer capítulo, "Ortega en América", que de hecho es la introducción, se exponen sucintamente las etapas por las que cruzó la filosofía orteguiana desde el momento inicial de su recepción, lo cual significó un verdadero removenente filosófico-cultural, pasando por los posteriores cuestionamientos que se le hicieron hasta su final ascensión, pero desde una perspectiva donde las pasiones y controversias que despertaron las ideas centrales de esa filosofía se han serenado para apreciar y reivindicar su legado en una de las líneas centrales de la filosofía latinoamericana: la de la liberación.

El capítulo segundo, "Un panorama fragmentado", expone el contexto histórico latinoamericano en el que se implantó y germinó la obra del filósofo hispano. Esto por medio de la limitación de cuatro tiempos que van de lo sociohistórico a lo cultural y filosófico.

En el capítulo tercero, "Tres focos de irradiación", la atención está centrada en aquellos países en los que la influencia de Ortega alcanzó mayor profundidad. Esos países fueron principalmente Argentina y México. El primero recibió en tres ocasiones la visita personal del filósofo, por lo que su influencia fue más directa. En el segundo sus obras fueron leídas desde los albores del siglo, encontrando consonancia con la búsqueda de un pensamiento que diera respuesta y encauzara las fuerzas intelectuales despertadas por la Revolución de 1910.

El capítulo cuarto, "La forja de un programa iberoamericanista", es central en el libro, puesto que en él se expone el momento en que la filosofía orteguiana alcanza en la región su más amplia proyección e influencia. Ello gracias a su discípulo directo, José Gaos, pero también debido a dos discípulos indirectos: Samuel Ramos y Leopoldo Zea (discípulo dilecto de José Gaos). Diluidos los postulados centrales de la reflexión de Ortega en la filosofía de Zea, se constituyen en líneas importantes de apertura de lo que vino a ser el programa de una filosofía de la liberación.

Y es precisamente en el capítulo quinto, "El pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica", donde se explica el desenvolvimiento del pensamiento de la liberación, que adquiere su cabal consistencia a partir de la fecha crucial en 1968. Asimismo Gómez-Martínez nos puntualiza cómo es que en el pensamiento de la liberación latinoamericano se da ese momento dialéctico de absorción y plena superación de la filosofía orteguiana. Ahora bien, lo que se resiente en este último capítulo es su esquematismo y brevedad, que contrasta con los precedentes capítulos. Como si el gran esfuerzo de síntesis

realizado a lo largo del texto se hubiera angostado en la desembocadura final, precisamente en el momento que entronca con un cauce central de la filosofía latinoamericana contemporánea.

Por su claridad expositiva y estilo fluido este libro es una buena introducción para todos aquellos interesados en la filosofía de Ortega y su vertiente americana, así como en la filosofía latinoamericana.

Héctor Guillermo ALFARO LÓPEZ

Francisco Lizcano Fernández, *América Central en la segunda mitad del presente siglo. Estructura social y niveles de vida*. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1994, 106 págs.

Dentro de la numerosa bibliografía producida por el *boom* de los estudios centroamericanos a partir de la revolución sandinista y, aún antes, por los movimientos guerrilleros de los sesenta, el libro reseñado ocupa un meritorio lugar: con claridad expositiva y solidez académica presenta las vicisitudes de la vida social de los países centroamericanos, incluyendo a Panamá. La mitad del libro está dedicado a presentar los cuadros estadísticos que dan cuenta de los parámetros utilizados para medir la calidad de vida, el nivel de ingreso, la proporción de la población económicamente activa empleada en los diferentes sectores económicos, el efecto de la urbanización y la relativa industrialización, la explosión demográfica, la cobertura sanitaria y educativa, etcétera.

Detrás de las cifras manejadas —como corresponde a este tipo de estudios— se encuentran analizados los fenómenos económicos y sociales ocurridos en los países centroamericanos durante un periodo que abarca de 1950 a 1980, principalmente; se utilizan datos más actuales cuando ello es posible. Constatamos así las semejanzas y diferencias entre los países istmeños durante esta etapa y las consecuencias devastadoras en sus sociedades de la crisis de la deuda iniciada en 1980 (entre paréntesis, el entorno neoliberal no es precisamente el adecuado para satisfacer las demandas de las mayorías, postergadas ya por demasiado tiempo. Lo mismo sucedió en el último tercio del siglo pasado, cuando las reformas liberales no mejoraron la situación de aquéllas, sino todo lo contrario). Costa Rica y Panamá son las naciones que salen mejor libradas en lo que a calidad de vida se refiere o, si se considera exagerada y optimista esta expresión, en cuanto a la distribución del ingreso y expectativas de vida de su población. Cabe abrigar dudas sobre el privilegiado lugar de Panamá a partir de la entrega del canal por Estados Unidos, pues dejará de percibir ingentes recursos por la renta de las bases militares situadas en su territorio; eso sí, operará su principal recurso de forma independiente.

El libro reseñado hace especial hincapié en la situación de El Salvador y Nicaragua, asolados por largas guerras civiles que deterioraron la ya de por sí precaria situación de su población mayoritaria, cuando todavía no se ven resultados claros por la aplicación de medidas reivindicativas del bienestar popular. Como el mismo autor indica, no le fue posible estudiar con mayor detenimiento las medidas de los sandinistas en favor de la población nicaragüense.

En resumen, el libro de Francisco Lizcano es útil instrumento de consulta para un mejor y más amplio conocimiento de la realidad centroamericana de

la segunda mitad del siglo, faltando, quizá, un más amplio contexto histórico, pues muchas aseveraciones contenidas en su trabajo ameritan una más detallada explicación.

Felicitas LÓPEZ-PORTILLO T.

Este libro se terminó de imprimir el mes de mayo de 1996 en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031, 03100 México, D. F. Su tiro consta de 1 200 ejemplares.

CUADERNOS AMERICANOS EN CD-ROM

Se encuentra en elaboración una versión de la colección completa de *Cuadernos Americanos* en disco compacto CD-ROM, con sistema de recuperación directa del texto.

Esta nueva versión permitirá almacenar y distribuir grandes volúmenes de información con un significativo ahorro en el transporte y almacenamiento del material y mucha mayor rapidez en el rastreo de artículos, autores y temas.

La primera parte, que comprende los 50 números de la Nueva Época (desde 1987 hasta 1995), estará en venta a mediados de este año.



Informes: *Cuadernos Americanos*, Torre I de Humanidades, 2º piso, Ciudad Universitaria, México, D.F., Tel. 622-1902, Fax: 616-2515, e-mail: weinberg@servidor.unam.mx



CONVOCAN AL

2º ENCUENTRO NACIONAL SOBRE EL DESARROLLO REGIONAL EN MÉXICO DESARROLLO REGIONAL Y URBANO A FINALES DEL SIGLO XX: UNA AGENDA DE TEMAS PENDIENTES*

Toluca, Edo. de México

22, 23 y 24 de mayo de 1998

Biblioteca Central de la Universidad Autónoma del Estado de México
Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria

TEMAS:

- Tema I: TEORÍAS Y METODOLOGÍAS EN CIENCIAS REGIONALES Y URBANAS
Tema II: ANÁLISIS Y PLANEACIÓN DEL DESARROLLO URBANO, REGIONAL Y MUNICIPAL
Tema III: IMPACTO DE LA GLOBALIZACIÓN Y DEL DESARROLLO TECNOLÓGICO EN LA ESTRUCTURACIÓN TERRITORIAL
Tema IV: MEDIO AMBIENTE Y DESARROLLO REGIONAL SUSTENTABLE
Tema V: DEMOCRACIA Y NUEVO FEDERALISMO: ¿HACIA UNA NUEVA POLÍTICA TERRITORIAL?

FECHA LÍMITE PARA ENVIAR PONENCIAS:
31 de marzo de 1998.
Extensión 15 cuartillas, con resumen en una cuartilla a renglón cerrado o 270 palabras máximo, una impresión y en diskette (Word perfect 5.1, winword)

CUOTAS DE RECUPERACIÓN:
\$ 300.00 NO SOCIOS
\$ 200.00 SOCIOS DE AMECIDER
ENTRADA LIBRE A ESTUDIANTES
CON CREDENCIAL.

Recepción de ponencias e información:

M. en S. José Aranda Sánchez,
Facultad de Planeación Urbana y Regional,
UAEM, Matamoros s/n casi esq. Paseo Toluca,
Col. Universidad, Toluca, Edo. de Méx.
C.P. 50140. Teléfono y Fax, 91(72) 19-46-13
correo electrónico: rrl@coatepec.uaemex.mx

Dr. Salvador Rodríguez y Rodríguez,
Instituto de Investigaciones Económicas,
UNAM, Torre II de Humanidades, 5º piso,
Ciudad Universitaria, México, D.F. CP. 04510
Teléfono 623-01-05 y Telfax 623-00-97
correo electrónico: srr@servidor.unam.mx

Siglo Veintiuno Editores



LA EDUCACIÓN MÉDICA Y LA SALUD EN MÉXICO

Juan Ramón DE LA FUENTE/Rodolfo RODRÍGUEZ-CARRANZA (coords)

Ante la revisión que, por iniciativa de la Organización Mundial de la Salud, se está haciendo en todo el mundo sobre la formación de médicos y la enseñanza de la medicina, una treintena de eminentes médicos mexicanos reúnen en este interesantísimo volumen sus criterios sobre tema tan importante. El doctor Juan Ramón de la Fuente, uno de los coordinadores del libro, advierte en una nota inicial el papel fundamental representado por la Facultad de Medicina de la UNAM en el proceso de renovación del que este libro es inicio.



DICCIONARIO DE SOCIOLOGÍA

Luciano GALLINO

Se trata del Diccionario de Sociología de mayor actualidad y riqueza disponible en nuestra lengua. El profesor Gallino, catedrático de la Universidad de Turín, ha llevado a cabo en estas más de mil páginas, una obra admirable, verdadera summa conceptual de la sociología de nuestro tiempo. Cada entrada está dividida en cinco apartados: definición del concepto, variantes históricas de su significado, componentes y modalidades, factores o causas que lo influyen o modifican, y efectos e influencias en otros fenómenos. En el texto de cada artículo van indicándose las referencias cruzadas pertinentes. Un amplio índice analítico permite acudir al Diccionario siguiendo diversos itinerarios de lectura, para utilizarlo así como un verdadero tratado. Nutridas bibliografías completan cada entrada con referencias a textos extranjeros y en nuestra lengua.

De venta en Av. Cerro del Agua 248, col. Romero de Terreros,
tel. 658 75 55 y en librerías de prestigio

PAGINAS

Páginas 132, Abril 1995

Economía y pobreza en ruta a Copenhague Javier Iguíñiz
Echeverría Reconstrucción social más que compensación social.
Cuando la emergencia sirve para emerger Rosario Valdeavellano
Los excluidos, extraña criatura de una sociedad rica Nguyen
 Thai Hop, o.p. **Levántate, toma tu camilla y anda: el aporte de la
 Iglesia a la generación de nuevas relaciones sociales** Francisco Cham-
 berlain, s.j. **Con-vocación evangélica a la salud** Diego Irrarráz-
 val **Las secuelas de la violencia** Felipe Zegarra R. **La Vida
 Religiosa y la consolidación de las opciones** Gastón Garatea
 Yori, ss.cc. **Poesía escogida** Luis Espinal **XV Aniversario de
 Mons. Oscar Romero y Luis Espinal** Ana Gispert-Sauch **En
 nombre del pueblo de las sombras** Hubert Lanssiens ss.cc.
Entrega de premios de la CNDDHH **Un verdadero hombre
 de corazón sencillo: Vicente Aragón Soria (1936-1994)** Francisco
 Chamberlain, s.j. **Acción ciudadana por el desarrollo humano
 contra la pobreza** Julio Casas **La misión y el COMLA-5** **Sobre el
 Mensaje del episcopado peruano** **Declaración sobre el papel
 de la religión en la promoción de una cultura de paz**

SUSCRIPCIONES

6 números al año (incluido el I.G.V.)

Perú S/.36.00 + porte = S/.40, América Latina \$25 + porte vía aérea = \$60
 Estados Unidos - Canadá \$25 + porte vía aérea = \$70, Europa y otros \$25 +
 porte vía aérea = \$75

Cheques o giros a nombre de:
 CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES
 Camilo Carrillo 479 - Jesús María
 Apdo. 110107 - Lima 11 - Perú

La Gaceta

DEL FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

NUEVA ÉPOCA NÚMERO 304 ABRIL DE 1996

Guerra y diplomacia

HENRY KISSINGER: Diplomacia

FEDERICO GAMBOA: Nuestras relaciones con los Estados Unidos de América

ALFONSO REYES: Los literatos en el servicio exterior de México

JAIME TORRES BODET: Iniciación en la diplomacia

SAINT-JOHN PERSE: Cartas desde la Legación

MIGUEL ÁNGEL ECHEGARAY: El chango García Cabral

ERIC HERRÁN: Tres visiones de la guerra y la paz

JOSÉ FERNÁNDEZ SANTILLÁN: Política, "neomaquiavellismo" y neoluminismo

FRANCISCO GIL VILLEGAS: Popper

Poemas de:

RUPERT BROOKE, SALOMÓN DE LA SELVA, WILFRED OWEN, ROBERT DESNOS Y MAX JACOB





CONVOCATORIA

VIII Congreso de la Federación Internacional
de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC)

Universidad de Talca, Chile

5 al 8 de enero de 1997

Tema Central:

Modernización e identidad en América Latina y el Caribe en el marco de los procesos de globalización

Áreas temáticas:

- 1.- Relaciones entre países y regiones de América Latina y el Caribe con el mundo.
- 2.- América Latina y el Caribe en el nuevo milenio.
- 3.- La inteligencia latinoamericana y la globalización.
- 4.- Globalización y fin de siglo: centenario de 1898, globalización y regionalización.
- 5.- Modernización e identidad en el pensamiento latinoamericano.
- 6.- La conciencia de América Latina y el Caribe y sus expresiones en el arte y la cultura.

FIEALC VIII contará con diversas actividades culturales. Las ponencias podrán ser presentadas en español o portugués. Habrá mesa especial para ponencias en francés e inglés. La presentación de resúmenes (entre 15 y 30 líneas) será hasta el 31 de agosto de 1996. Las ponencias deberán tener un máximo de 15 cuartillas, formato A4 o carta incluyendo resumen, currículum vitae (una página), escrito en sistemas IBM o Macintosh (con Word, Wordperfect o WS). El costo de inscripción será de US \$80 para ponentes normales, US \$35 para ponentes egresados y estudiantes de posgrado y US \$20 para personas que deseen asistir sin presentación de ponencias.

Todas las consultas relativas al funcionamiento del Congreso deberán dirigirse a:

Dr. Javier Pinedo Castro, Director del Instituto de Estudios Humanísticos Abata Juan Ignacio Molina, Universidad de Talca, Av. Lircay s/n, Talca, Chile, Tel. 56-71-20 0391/0459, Fax 56-71-22 8054, e-mail: jpinedo@maude.uta.cl
Dr. Eduardo Devra Valdeón, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Román Díaz 89, Providencia, Santiago, Chile, Tel. 56-2-2360134, Fax 56-2-2358089, e-mail: edevra@lucica.usach.cl

CEP

SOLAR

Es el acrónimo que identifica a la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe. Esta es una asociación que surge en 1978, con el auspicio de la Universidad Nacional Autónoma de México y la Unión de Universidades de América Latina (UDUAL), por iniciativa de representantes de instituciones continentales que acordaron reunirse en una sociedad. En esa oportunidad se dispuso una presidencia rotativa y un centro coordinador permanente, con el fin de promover encuentros científicos e incentivar el estudio y la labor de los latinoamericanistas. Dentro de este marco se efectúa hoy la convocatoria al PREMIO SOLAR por entender que los estudios son una forma de lograr la integración latinoamericana. Se ha seleccionado para el año 1997 la disciplina:

HISTORIA DE LAS IDEAS

OBJETIVO

El objetivo de este premio es promover la investigación y el estudio de la Historia de las Ideas Latinoamericanas.

CONCURSANTES

Podrán participar en este concurso residentes de cualquier país de América Latina y el Caribe. El trabajo deberá ser individual.

PRESENTACIÓN

Los trabajos deberán ser inéditos, con una extensión mínima de 50 páginas y máxima de 80, mecanografiadas a doble espacio en hojas tamaño carta y en un solo lado de las mismas, incluyendo anexos y bibliografía. Los trabajos deberán ser identificados con un seudónimo y acompañados de un sobre cerrado en el que se colocará en su parte externa el seudónimo y en su interior contendrá el seudónimo, con las referencias del autor, domicilio, teléfono, currículum vitae abreviado. La inscripción será gratuita. El premio será de US \$100 y el ganador deberá cubrir gastos operativos de la institución. Deberán remitirse un original y cinco copias debidamente encapadas y carpetadas, con el título del trabajo y el seudónimo. SOLAR no devolverá los documentos presentados.

PREMIO

Ella autor/a recibirá el PREMIO SOLAR que consistirá en plaqueta, diploma y US\$ 1200. El premio no será compartido y podrá ser declarado desierto. El fallo del jurado será inapelable.

JURADO

El jurado que otorgará el premio estará compuesto de personalidades académicas latinoamericanas, seleccionadas para este fin por SOLAR.

DECISIÓN DEL JURADO

Se hará pública en el mes de marzo de 1997.

PUBLICACIÓN

SOLAR se reserva el derecho de publicar el trabajo premiado por el término de seis meses a partir de la entrega formal del premio. La persona galardonada cederá a SOLAR los derechos para la publicación sin restricción alguna. Los concursantes, por el hecho de presentarse, aceptarán las condiciones establecidas en estas Bases.

COLABORA

Instituto de Filosofía Argentina y Americana,
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS - UNICUYO

CIERRE DEL CONCURSO

Los trabajos serán recibidos hasta el día 30 de noviembre de 1996 en horario de 8:30 a 12:00 o tendrán el sello postal de ese mismo día. Se rendirán a:

EDIUNC Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo
Recorrido - Centro Universitario, Parque Graf. San Martín, 5500 - Mendoza, Argentina. Tel. 54-61-494125
Fax: 54 - 61 - 380150 (para EDIUNC)



Historia de las Ideas

LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA
PARA EL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES
Y EL INSTITUTO COLOMBIANO DE
ANTROPOLOGÍA

CONVOCAN AL

VI CONGRESO LATINOAMERICANO DE
RELIGIÓN Y ÉTNICIDAD

II ENCUENTRO DEL ICER: DIVERSIDAD
DEL HECHO RELIGIOSO EN COLOMBIA

Sanafé de Bogotá, D.C., COLOMBIA

junio 9 -14 de 1996

El VI Congreso Latinoamericano de Religión y Étnicidad y el II encuentro del ICER, propone exponer y discutir la investigación reciente sobre los diferentes sistemas religiosos en América Latina y en Colombia destacando, desde una perspectiva pluralista, aspectos teóricos y metodológicos fundamentales en el estudio de la religión y la etnicidad, nuevos movimientos religiosos e historia de las religiones, para lo cual contará con investigadores de reconocido prestigio nacional e internacional.

Comprende estudios sobre la etnicidad, la coesión nacional y los sistemas ideológicos, con un especial énfasis en la relación con lo religioso como elemento estructurador.

De estas investigaciones surgen nuevas posiciones teóricas y metodológicas que contribuyen a la formulación de conceptos analíticos para el estudio de las religiones y de la conformación de las etnicidades en América Latina.

LOS CONGRESOS LATINOAMERICANOS
En el Contexto del V Congreso Latinoamericano en 1994, la plenaria de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, ALEA, propuso sedes alternas a México para realizar los congresos. Se consideró la propuesta presentada por Colombia para asumir la sede y la organización del VI congreso para el año de 1996, designando como entidad convocante al Instituto Colombiano de Antropología.

SIMPOSIOS

1. Reelaboraciones étnicas y nacionales de Virgenes y santos en Latinoamérica
2. Estructuras y dinámicas de las geografías de lo sagrado en América Latina
3. América, tierra de antipodas
4. Diseño religioso y político en el catolicismo latinoamericano
5. Pluralismo y tolerancia
6. Religión, globalización y encuentros virtuales: el impacto de nuevas técnicas mediáticas en las prácticas religiosas
7. Antropología de la salud y movimientos religiosos
8. Representaciones colectivas, imaginarios y manifestaciones étnico-religiosas
9. Contextos políticos y contemporaneidad en los hechos religiosos en América Latina
10. Estados alterados de conciencia y religión en Latinoamérica
11. Nuevos liderazgos e identidades indígenas en América Latina
12. Dinámicas del mito en sociedades indígenas y mestizas de América Latina
13. Religión popular y vida cotidiana

14. Nuevos movimientos religiosos en América Latina
15. La religión entre los grupos chibchas prehispanicos, coloniales y actuales del continente americano
16. Historia y desarrollo del protestantismo en América Latina: efectos de la conversión

Comité Organizador del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Étnicidad:
Instituto Colombiano de Antropología
Calle 8 núm. 8-87 o Apartado aéreo 407
Fax: (57-1) 2-31-87-60. Teli: 33305571
33305403/330835
Sanafé de Bogotá, Colombia.
Email: gferro@icesi.icebam.edu.co
colicam@icesi.icebam.edu.co

II ENCUENTRO DEL ICER (Instituto Colombiano de Estudios de la Religión)

"Diversidad del hecho religioso en Colombia"

- El catolicismo en Colombia: Iglesia, sociedad y poder
- El protestantismo colombiano y recomposición social
- Nuevas expresiones de lo sagrado en Colombia
- Tradiciones religiosas amerindias en Colombia
- Tradiciones religiosas afrocolombianas

ICER: Calle 36 núm. 3-34,
Sanafé, Bogotá, Colombia
Fax: 345976, Tel 345974

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Próximamente

Darcy Ribeiro
Autocrítica demagógica

Darcy Ribeiro
Los indios y el estado nacional

Leopoldo Zea
Darcy y la inmortalidad

Liliana Weinberg
Nuestro Voltaire

Roberto Fernández Retamar
Sobre Darcy, cuya lanza no se quebró jamás

María Elena Rodríguez Ozán
Las Américas y la civilización

Horacio Cerutti
Darcy utopista

J. Jesús Ma. Serna Moreno
Releer a Ribeiro: su aporte antropológico

Ricardo Melgar Bao
Identidades, utopías y fantasmas armados en las Américas

José Luis Balcárcel
Conciencia e independencia latinoamericana

Anne Bar-Din
Breve síntesis de la situación socioeconómica y política de Chiapas

CONTENIDO

DESDE EUROPA

- Riccardo Campa* Los enigmas del mundo moderno
Henri Favre José María Arguedas y yo ¿un breve encuentro o una cita frustrada?
Giuseppe Galasso La dimensión cultural del Mediterráneo
Herbert Lamm Para una historia de la cultura de la paz (carta de Francia)

DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

- Emilio Barón* Ejercicio barroco y espíritu moderno (Baudelaire y Gautier, Laforgue y seguidores)
María Rosa Lojo Nuevas fronteras en el fin del milenio
Luciano de Privettello *Las multitudes argentinas*: los límites del análisis positivista en la obra de José María Ramos Mejía
Barry L. Velleman *El Educador Popular*, revista pedagógica de emigrantes hispanos en Nueva York, 1873-1878

CULTURA INDÍGENA E INDIGENISMO

- Patricia Galeana* Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México
Sergio García Ramírez Los derechos de los indígenas
Miguel León-Portilla La antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas
Eduardo Matos Moctezuma Indigenismo: pasado y presente
Eliás Trabulse Los orígenes científicos del indigenismo actual
Luis Villoro En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas
Leopoldo Zea El problema indígena

DOCUMENTOS

- Mensaje del Papa Juan Pablo II
Discurso del Presidente de los Estados Unidos Mexicanos
Ernesto Zedillo Ponce de León

RESEÑAS

- Ottmar Ette* *José Martí. Apóstol, poeta, revolucionario: una historia de su recepción*
José Luis Gómez-Martínez *Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica*
Francisco Lizcano Fernández *América Central en la segunda mitad del presente siglo. Estructura social y niveles de vida*