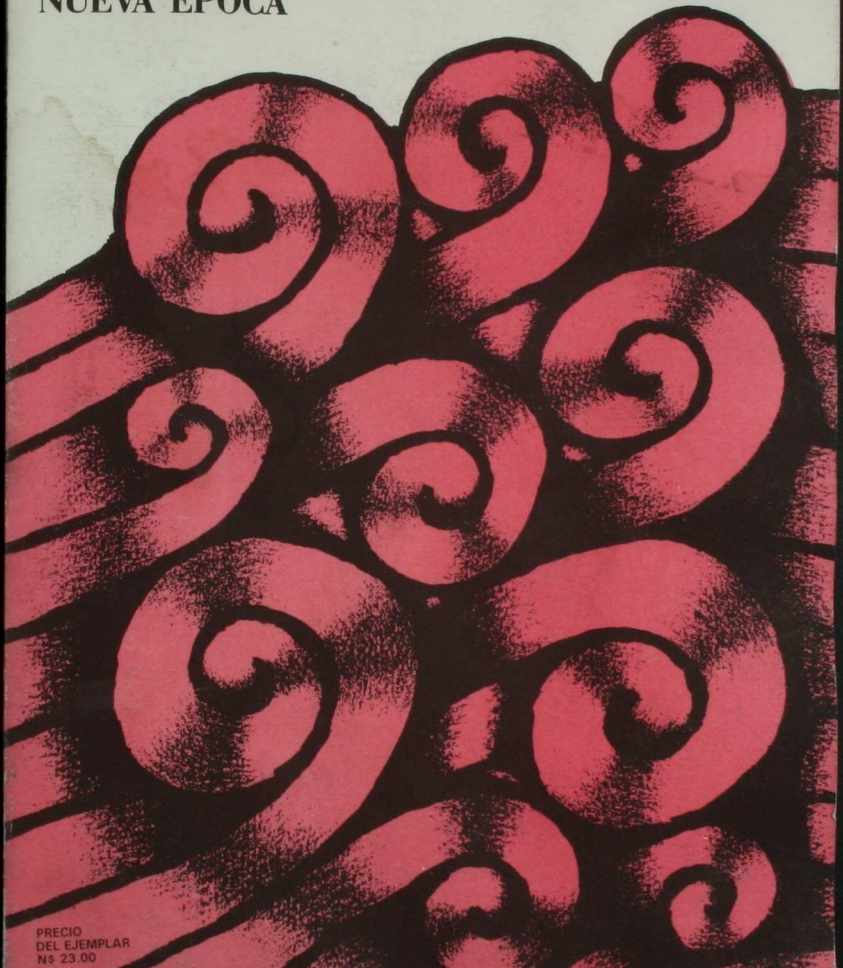
CUADERNOS AMERICANOS 57

NUEVA ÉPOCA



PRECIO
DEL EJEMPLAR
N$ 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; Grazyna Grudzinska, Polonia; Hiroshi Matsushita, Japón; Tzvi Medin, Israel; Sergo Mikoyan, Rusia; Charles Minguet, Francia; Magnus Mörner, 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, 2° 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. 3

57

MAYO-JUNIO 1996

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1996

NUEVA ÉPOCA
1996
AÑO X, NÚMERO 57, Mayo-Junio 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 57 Mayo-Junio Volumen 3

ÍNDICE

Pág.

DARCY RIBEIRO

DARCY RIBEIRO. Autocrítica demagógica 11
DARCY RIBEIRO. Los indios y el Estado nacional 24
LEOPOLDO ZEA. Darcy y la inmortalidad 37
ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR. Sobre Darcy, cuya lanza no se quebró jamás 42
LILIANA IRENE WEINBERG. Nuestro Voltaire 45
HORACIO CERUTTI GULDBERG. Darcy: ¿utopista? 48
MARÍA ELENA RODRÍGUEZ OZÁN. Las Américas y la civilización 54
J. JESÚS MARÍA SERNA MORENO. Releer a Ribeiro: su aporte antropológico 59
RICARDO MELGAR BAO. Identidades, utopías y fantasmas armados en las Américas 71
ANNE BAR-DIN. Breve síntesis de la situación socioeconómica y política de Chiapas 93

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

JOSÉ CERNA-BAZÁN. Vacío y materialidad en la poesía de João Cabral de Melo Neto 121
RODOLFO MATA SANDOVAL. Barroco, caos y teoría de la información en la obra de Haroldo de Campos 141

NUESTRO MUNDO: ENTRE LA INDEPENDENCIA, LA INJERENCIA Y LA INTERDEPENDENCIA

MICHELLE CAMPAGNOLO-BOUVIER. Palabras y actos, razones del tema 153

LEOPOLDO ZEA. Política de la cultura como conciencia de lo humano 158

J. ROBERT NELSON. La genética: un factor nuevo en la solidaridad humana 163

GIUSEPPE GALASSO. Dependencia, independencia, interdependencia en las relaciones internacionales de la Edad Moderna 171

IRINA DU BOIS. ¿Hacia un orden mundial del medio ambiente? 179

ARRIGO LEVI. Los Estados y la política de la cultura en la perspectiva del siglo XXI 190

LUIGI BONANATE. Injerencia y soberanía: un intento de desmitificación 198

FERNANDO AINSA. Razones y límites del derecho de injerencia desde una perspectiva latinoamericana 210

ALEXANDRE P. KOUDRIAVTSEV. A propósito de solidaridad, una nueva red de vínculos 222

SLOBODAN VITANOVIC. Realidad y ambigüedad de las nociones de interdependencia, injerencia y solidaridad en el mundo actual 227

VINCENZO CAPPELLETTI. El porqué de la paz 232

CARTA DE VENECIA 242

RESEÑAS

ALBERTO FILIPPI, coord., *Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía*, por Alberto Gil Novales 247

JEANINE POTELET. *Le Brésil vu par les voyageurs et les marins français, 1816-1840*, por Charles Minguet 254

MIGUEL ÁNGEL FLORES. *Más que carnaval; Antología de poetas brasileños comtemporáneos*, por Horacio Costa . 257

IGNACIO SOSA ÁLVAREZ. *Ensayo sobre el discurso político mexicano*, por Enrique Camacho Navarro 262

Darcy Ribeiro

AUTOCRÍTICA DEMAGÓGICA*

Por *Darcy* Ribeiro
ANTROPÓLOGO BRASILEÑO

Me presentaré, aunque no precisamente como nací. Tengo que decir lo que hice, aun con bastante ingenuidad, con las palabras que ocurran a mi mente. No está muy preparada esta presentación pues creo que así deben ser las presentaciones.

Mi propia vivencia de la antropología y de las ciencias sociales ya la he conversado con jóvenes antropólogos, científicos sociales y con colegas. Quizás es de utilidad mostrarme a los jóvenes como una persona que recorrió un camino similar al que ellos van a recorrer. Me gustaría mucho más estar en su posición y, si alguno desea cambiar mi gran pasado por su futuro, yo se lo cambio, porque yo creo que es mucho más interesante hacer la antropología que ustedes van a hacer a partir de ahora que la antropología que yo viví, que yo hice.

Para comenzar dándome importancia quiero comentar algo muy lindo. Hace muchos años estaba en París, en la Sorbona, en un congreso de americanistas. Estos congresos reúnen miles de personas; en éste habría alrededor de cuatro mil o seis mil asistentes. Era una inmensa cantidad de historiadores, antropólogos, sociólogos, todo tipo de gente de todo el mundo. Yo andaba por el pasillo de la Sorbona y me sentía importantísimo porque todos me miraban. Sentía la gloria. Soy glorioso, pensaba, y las personas me miraban con admiración.

Necesité de un tiempo para que viera, percibiera por qué era tan glorioso y llamaba tanto la atención. Porque yo representaba una cosa totalmente distinta a la experiencia en que ellos estaban. Primero, era un antropólogo que había sido ministro de Estado,

---

* Palabras pronunciadas en la sede de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, el 1o. de julio de 1992, en transcripción de Xipatl Micaela Contreras editada por nuestra redacción.

era un hombre que, siendo muy importante, había sido derrocado por un golpe militar, lo que es una experiencia única. Segundo, era un antropólogo que había sufrido un cáncer, me habían arrancado un pulmón y había sobrevivido, lo que es otra experiencia muy prestigiosa; no es muy agradable pero da mucho prestigio enfermarte. Entonces en aquella ocasión que me sentía tan glorioso las razones no eran las que yo suponía, mi carrera científica, sino unas más bien circunstanciales.

Para mostrar mi experiencia como antropólogo comenzaré cronológicamente.

Me gradué en São Paulo hace mucho tiempo, en 1946. En 1947 comencé a trabajar en antropología. ¿Por qué me decidí a hacer investigación de campo? Es difícil decir esto. Creo que es influencia de un maestro alemán, Elber Wauster, que a mí y a otros introdujo a la investigación de campo. Era muy extraño que en aquel entonces un joven brillante, que podía hacer carrera donde quisiera, fuera a meterse en el Mato Grosso con los indígenas. Mi madre me dijo unos años después, cuando fui a visitarla a la provincia: "Hijo, pide a tu tío, que es diputado, un empleo mejor". Cuando le pregunté qué era un "empleo mejor", respondió: "Este empleo tuyo me entristece mucho, de amansador de indígenas". Ella creía que yo era amansador de indígenas, que ése era mi oficio. Sólo más tarde, cuando publiqué un libro que fue premiado, mi gente, mi familia, comenzó a tener noción de que era justificable lo que yo hacía.

Fui el primer brasileño que debutó en la investigación de campo. Era raro porque antes la investigación de campo, la investigación en la selva, era hecha por expedicionarios botánicos y zoólogos, y había sido así por muchos años. Entonces mi primer empleo había sido de naturalista porque no había título de antropólogo o etnólogo. Fue así como fui contratado como naturalista y fui a vivir con los indígenas.

Siempre me pregunto por qué me quedé tantos años. Un antropólogo pasa normalmente seis meses, un año, con su grupo de indígenas y pasa el resto de su vida recordando aquel grupo, viviendo de aquella investigación. Pero yo permanecí diez años. Primero porque yo estaba vinculado al Instituto Indigenista de ahí, pero, después, porque los indígenas me encantaron de una forma muy profunda, que yo no creo haber comprendido. Sólo más tarde me expliqué a mí mismo, justifiqué ante mí el por qué permanecí.

Una de las cosas más raras es que yo fui al campo sin saber qué preguntar a los indígenas. Yo había leído todo lo que había sobre aquel grupo, pero no sabía cómo comportarme delante de ellos; y fueron los indígenas los que me dieron un rol, definiéndome un papel.

Yo estaba un día en una hamaca, con un libro de un antropólogo italiano, buen pintor, que estuvo ahí a fines del siglo pasado (Gino Bongiani). El libro estaba abundantemente ilustrado con dibujos de escenas de la vida y del arte de estos indígenas. Mientras veía el libro los indígenas estaban muy atentos. En un determinado momento reconocieron una figura, un retrato y dijeron: "Es Ligi, es Ligi". Ligi era una mujer que había tenido mucha importancia antes. Tuve que explicar por qué estaba ella ahí. La explicación que quedó en la mente de ellos es la de que yo era un hijo o algo del hombre que hizo aquel libro. Ellos se acordaban de él. Como el hombre se llamaba Bertra, Gino Bongiani, ellos comenzaron a llamarme Betrayogi, Betrasico. Tenían para conmigo una actitud de mucho cariño, porque yo era una persona que había sido formada fuera, que no sabía las cosas y a quién tenían que explicárselas. A veces no tenían ninguna paciencia conmigo; por ejemplo, recuerdo que yo quería entender las constelaciones que ellos proyectaban en el cielo. El indígena decía: "Está aquí el cuello de la Irma, están ahí los ojos" y yo: "¿Dónde?", y él: "Burro, estúpido". Porque para ellos yo era tan torpe que no veía. Y eso me sirvió para ver cómo yo proyectaba una cosa en el cielo que ellos también proyectaban, y para acercarme a ellos a través de esas experiencias.

Muchos años después llegué a Italia con mi libro y otras cosas. Había una dramática historia de Bertra, de Bongiani, y habíamos hecho una novela en la radio que hablaba de él. Había hecho dos expediciones y era también un gran fotógrafo. De la segunda expedición no había regresado pues lo habían matado otros indígenas diferentes de los que estudiamos. Había mucha documentación; en mi libro yo hablaba de Bongiani y decía que se había casado. En Italia había una historia de matrimonio con una indígena. Pero yo sabía que no había sido con una india sino con un indígena, su amor fue un hombre. En Italia dijeron: "Formidable, mucho mejor. Para hacer una historia en la televisión es mucho mejor con un hombre que con una mujer".

Fui dos veces con este grupo, casi un año en cada ocasión, para totalizar casi dos años.

El Pantanal es una zona en el centro de América del Sur, justo en el centro. Está a unos sesenta metros de altitud sobre el nivel

del mar. Es un sitio al que los españoles llamaron "Mar o Charais". Estos indígenas vivían ahí, que es una región bellísima. Guardo muy dentro de mí unas imágenes de las vivencias con los indígenas: la caza, la vida en una naturaleza formidable, ya que es una región en que las aguas suben y luego bajan; la cantidad de animales allí es fantástica.

Guardadas dentro de mí tengo imágenes como ésta: llegué con los indígenas a una laguna cuajada, completamente cubierta de aves rosadas, azules, blancas. Llegó un indígena, miró y dio dos fuertes palmadas. Las aves cercanas iniciaron el vuelo y asustaron a las otras. Sonó la metralla, el metraqueo, *tras, tras, tras*. La laguna salió volando.

Después de hacer el estudio de este primer grupo publiqué un primer trabajo al respecto. En él hice una concesión antropológica a las reglas antropológicas en su manía por el parentesco. Así el primer trabajo que presenté fue el sistema de parentesco de estos indígenas. No me fue mal porque buscaba sacar algo de esa vieja paja del parentesco, que no tiene savia alguna. Entonces lo correlacioné con el sistema de esclavitud que los indígenas tenían: esto de hecho hace algunos años salió también en una colección de estudios sobre parentesco. Aunque yo siempre he tenido la sensación de que esto va a terminar porque obedece a una concepción del quehacer antropológico que considera que está bien para los antropólogos este tipo de estudio, pues es algo noble y elegante escribir sobre el parentesco.

Más tarde decidí estudiar otros grupos, estudié muchos en esos diez años. Pero los principales fueron los primeros y el grupo kayapoo, el pueblo de la selva; están muy vinculados con ella, nacieron de ella y ellos son los seres de la floresta; tienen un conocimiento detalladísimo de todos los árboles, de todos los animalitos. Su etnociencia es fantástica y muy minuciosa acerca de su mundo.

También mi papel ahí era el de alguien con una ignorancia total. Mis preguntas a ellos eran acerca de cosas que se consideraban completamente obvias. Muchas de esas cosas son de todos los pueblos. A propósito de que los nombres de las cosas son más que las mismas cosas, ocurrió un episodio muy curioso con un intérprete.

Yo tengo mucha dificultad con las lenguas. Sólo pasé dos años con este grupo y no llegué a dominar su lengua, en consecuencia siempre usaba intérprete. Por ejemplo, para estudiar la mitología, tomé como intérprete a un indígena de otra tribu que hablaba bien la lengua de mi grupo en estudio y bastante bien el portugués. Fue

muy curioso, yo quería cosechar mitos y él hablaba con el indígena y éste contaba mitos, y contaba y contaba. Mi intérprete no me decía nada. Yo le pedía que me contara, él me respondía que se trataba de tonterías. Lo que sucedía es que él estaba discutiendo porque para él el origen del mundo no era el que afirmaba el informante sino el que afirmaba su propio pueblo. De este modo él estaba enseñando al indígena cuál era la verdad. Este tipo de relación ocurrió con el grupo.

En otra ocasión cometí una irresponsabilidad tremenda, lo que indica que no soy muy confiable. Yo estaba en medio del territorio del grupo acompañado de un joven y un anciano. El líder era el joven y quiso hablar conmigo. Vino a saludarme, hablando la lengua jantan, la que hablan los jefes; se trata de una lengua dura. Vi que la lengua que él me hablaba hacía de él la persona importante: le di la espalda, no sólo porque yo era incapaz de hablar la lengua jantan, sino porque me quedaba muy débil hablando con él directamente sin comprenderle. Entonces comencé a hablar como se habla con el suegro.

Nunca un miembro de este grupo habla directamente con el suegro, siempre habla con alguien para el suegro. Por ejemplo le dice a su mujer: "Díle a tu padre esto". Nunca se admite que esté presente. Yo hice esto y el intérprete estaba ahí. Yo hablaba al intérprete y éste al joven. Este indígena era de hecho lo que los antropólogos llamamos un intelectual indígena, con base en la noción de intelectual como aquel que domina su cultura, un dominio que otros no tienen. Quienes sí lo tienen son reconocidos como intelectuales, son respetados como sabios.

Aquel joven era un sabio, tenía tal dominio cultural que los indígenas que estaban a su alrededor escuchaban con mucha atención. Así estuvimos muchas horas hablando por intermedio del intérprete. Yo le preguntaba cuestiones míticas y él me contaba mitos que yo no sabía. Me narró nuevas versiones de mitos que yo ya conocía y de los cuales él daba una versión mucho más rica y detallada. En un cierto momento, mientras hablábamos, nuestra conversación llegó a la figura de Uruantan, la más antigua figura histórica y la primera mítica. Es el único hombre del que se acuerdan como primer hombre pariente de ellos. De este personaje parten sus genealogías. Así ellos cuentan veintiséis generaciones comenzando con él y continuando con los hijos de los hijos de los hijos... Comencé con mi guía a preguntar el nombre de su padre, del padre de su padre y así sucesivamente. Cuando ellos empezaron a contestarme esto tuve la ilusión de poder encontrar un pariente común y

saber cómo tratarlo, para poder ubicarme en su estructura de parentesco. De este modo levanté una genealogía de 1800 nombres. Es inconcebible, yo no conozco a nadie en esta civilización que tenga guardados en la cabeza 1800 parientes de cada uno de los cuales pudiera saber dónde fue sepultado su ombligo, o sea, dónde nació, y dónde fue sepultado el cerebro, es decir, dónde murió (y frecuentemente, de qué murió). Esto es, se trata de un grupo que guarda la memoria de sus ancestros de forma importante, y en donde el ancestro más viejo es Uruantan.

Aquel joven en un mal momento me preguntó: "Y, ¿a Uruantan, lo vio?" a lo que respondí: "Sí, estuve con él", a continuación dijo: "¿Dónde estuvo con él?". Me metí en un problema porque lo que yo había dicho implicaba que yo era dios. Yo no podía estar vivo entonces. Prácticamente yo debía estar vivo en 1760, que sería más o menos el tiempo de Uruantan. De este modo comprendí que había dicho una cosa absurda y después de esto ya no podía hacer otra cosa que ponerlo fuera. Tuve que decirle que ya estaba cansado y que no quería verle más, que se fuera.

Estas cosas le ocurren a un antropólogo que pasa demasiado tiempo en las aldeas y se queda ahí y acaba comportándose de una forma irracional.

En la segunda expedición donde estaba el grupo, muy alejado de la civilización, un día llegó la carga. A nueve meses de estar allí llegó la última carga (las cargas que pueden andar en la selva no pueden ser más anchas que los hombros y no más grandes que la cabeza, son cantidades pequeñas). Cuando llegó esa última carga, la abrí inmediatamente, preguntando qué habría para mí, como jabón, sal, dentífrico. Pero no había nada para mí. Me quedaba viendo todo cuanto había para los indígenas: cuchillos, tijeras, ¿para qué? Lo que yo quería era un regalo para mí. Al final, al fondo encontré un libro, un *Quijote*. Tomé mi regalo que yo mismo había puesto ahí, fui a recostarme en mi hamaca en medio de mi casa, abrí el libro y comencé a leerlo. Ya lo había leído antes, y reía frenética, histéricamente. Nueve meses hacía que no hablaba con nadie civilizado: estaba desesperado. *El Quijote* era mi comunicación con mi gente. Luego de dos horas ya estaba cansado y dejé el libro. Salí. Un indígena muy inteligente, Anacampocu, se acostó en mi hamaca, tomó el libro y comenzó a reírse también; para él el libro era para hacer reír.

Lo anterior es para contarles la vida de un etnólogo que se quedó mucho tiempo apasionado por los grupos que estudiaba y tuvo una profunda convivencia con ellos.

Hace muchos años escribí una novela. En ese entonces me encontraba en el exilio, en el Perú. El exilio es muy pesado para los brasileños, los mexicanos, para gente de países de mucha savia. Se está muy contento de vivir en su mundo y cuando se le saca para ponerlo en otro es muy difícil. Luego de muchos años de exilio yo quería huir. Una forma de hacerlo es escribir. La novela me devolvía a esos años con los indígenas. En *Maíra*, que es el título de la novela, cuento muchas cosas que nunca encontraron lugar en mis artículos científicos. Son comunicación de un tipo de sabiduría de la vida, de vivencias de los sentimientos humanos. No hay un auditorio científico para esto, sino un auditorio novelístico. De hecho la novela es más parecida a la sabiduría que otra cosa. Se escribe para *otro*, pero ese *otro* es escaso en la antropología formal, son los colegas. En la novela en cambio el *otro* es más amplio. Mi novela llegó a mucha más gente de aquella a la que llegué como antropólogo. Además, cuando se lee un texto científico se lee un poco en contra, cuestionándolo. Cuando se lee una novela la actitud es diferente, pues, o te desarmas y dejas que te penetre o no gozas. Por eso, mi actitud como lector es una actitud desarmada que permitía una comunicación más, mucho más profunda.

Así pues, de aquellos años resultó una sabiduría formal, académica, y otra sabiduría que ni yo mismo sabía que tenía, que estaba depositada en forma de nostalgia y que se revelaría después en la novela. En los momentos en que la escribía, en esos miles de horas, ya no estaba exiliado porque volvía a mis veinticinco, a mis treinta y cinco años, los años verdes de mi vida, los más verdes que pasé en la Amazonia, en el pantanal, con los indígenas.

La experiencia indígena de antropólogo comienza cuando se inicia mi guerra con el Instituto de Protección al Indígena y conmigo mismo. En un determinado momento yo me quedé muy enojado conmigo y con lo que hacía, y con la antropología también por la "valorología" antropológica, por la tendencia a buscar fósiles del espíritu humano, de valorar cosas tontas; por ejemplo, el coleccionar mitos, como si los mitos fueran cosas muertas, fósiles del espíritu. Yo empecé a escribir que estaban vivos. Ellos existen, son verdad porque cumplen una función aquí y ahora. Sobre todo di inicio en mi temática al estilo indígena. Hubo una pelea muy grande con los antropólogos formales del Brasil. Incluso concedí entrevistas a la prensa, luego escribí artículos. Daba como ejemplo esto: a nadie se le ocurriría ir a Berlín en 1945, cuando las bombas caían, para ponerse a estudiar la estructura de la familia alemana o para

estudiar la mentalidad alemana; eso era algo inimaginable de hacer. Los indígenas son igualmente bombardeados y no tomar esto en cuenta es absurdo. Entonces ninguna etnología, ninguna etnografía que no comience por escribir cómo están viviendo los indios ahora es una imposición sobre ellos, es una construcción artificial, es una construcción deshonesta. Porque es deshonesto no querer tomar como problema la pobre supervivencia de los indígenas, la fecundidad, la infecundidad de la mujer indígena, la opresión que mantiene la sociedad nacional.

No tomar lo anterior como problema científico y sí hacerlo con el parentesco es un absurdo. De ahí mi ruptura con esa antropología de mentira, esa antropología académica, "palabrera", que no enseña mucho. Para esos antropólogos falsos es vergonzoso hacerse cargo de los indígenas como gente viviente con problemas. Ellos eso creen, no tienen que ver esto; ellos están ahí para estudiar otra cosa, para estudiar el valor simbólico, los significados más profundos de algunas cosas, para hacer la gramática espiritual de los indígenas.

Esta ruptura hizo que yo me enojase con la antropología que yo mismo hacía antes. Pasé a ser un antropólogo mucho más volcado al estudio del destino indígena. En ese sentido, en esa ocasión la UNESCO me contrata para hacer un estudio sobre la población indígena del Brasil. La teoría brasileña hasta entonces era que los indígenas nada más maduraban para la civilización, se iban civilizando hasta que un día lo que era indígena ya no lo era más. Brasil era una especie de sociedad ejemplar, no había prejuicio hacia los negros, tampoco lo había para con los indígenas. Era una sociedad democrática perfecta.

Noté que no había nada de esto. Cada grupo indígena murió o sobrevivió indígena aunque muy mezclado, muy mestizado. Aunque manteniendo su lengua mantenía la identidad consigo mismo, como el gitano, como el judío. Era una identidad profunda que milagrosamente consiguió sobrevivir.

En la ECO 93, en Río, había gente de noventa grupos distintos. Entre ellos dos mujeres aino e indígenas de Noruega. Era muy claro que estos indígenas guardaron su cara. Somos nosotros los que perdemos la cara, la civilización europea se ha expandido, liquidó unos diez mil pueblos que perdieron su cara, su mitología, su lengua. Esos pueblos fueron barridos, unos pocos se guardaron. Sin embargo nadie valora al indígena como el que guardó su cara y su singularidad. La tendencia a verlos como los que fracasaron en su ingreso a la civilización sobrepasa a aquella que los considera los

que llegaron a no perder la cara ni ser la insípida cosa que somos nosotros.

Quiero indicar que mi libro *Las fronteras indígenas y la civilización* (editado en México por Siglo XXI) es el resultado de aquella vivencia y es mi análisis de lo que sucedió y está sucediendo con las sociedades indígenas brasileñas. Es un libro que lleva ya varias ediciones y es un intento de proponer una teoría de la transfiguración cultural. Es decir, cómo una etnia indígena o cuasi etnia sobrevive porque se transforma en una línea de continuidad histórica. Eso es lo normal y no una cosa terminal asimilativa. La transformación es un acercamiento a la civilización. Un bello día un pueblo indígena pasa a ser una ciudad.

Esto es mi etnología y mi carrera en resumidas cuentas. La carrera de un etnólogo e indigenista apasionado por la causa de los indígenas, apegado a defenderlos dentro y fuera del Brasil.

En este momento, cuando vivo esta ruptura, comienzo a acercarme a la educación y hago una carrera muy rápida. Tenía la ventaja de ser un antropólogo entrenado en conocer gente. Cuando se tiene la experiencia que yo tenía, que da bastante capacidad para ponerse en la posición del otro, se tiene familiaridad con los programas de educación en pedagogía muy rápidamente. Así hice una carrera muy rápida en los tres años siguientes como educador.

Realicé muchas transformaciones en la educación brasileña. Fui ministro de Educación y luego creé la Universidad de Brasilia, hoy una importante universidad. Fui su primer rector y con ello ingresé a la política y pasé a tratar muchos problemas nacionales.

Tuve muchos éxitos y muchos fracasos. Gané preeminencia en un gobierno que quería pasar limpiamente por Brasil, que quería hacer la institucionalidad para que el Brasil fuera construido para los brasileños, en lugar de conformar el papel de un proletariado externo que existe para producir el azúcar para endulzar la boca del europeo, el oro para enriquecer el bolsillo del europeo, el café para la sed del europeo y del norteamericano y nunca una sociedad hecha para sí misma a partir de sus propias necesidades. En función de esto pasé premeditadamente a un gobierno, intentando hacer reformas sociales profundas. Ese gobierno fue tirado por la intervención norteamericana ordenada por Lyndon B. Johnson. Pasé quince años en el exilio.

El exilio es un tiempo vago, abierto, vacío, que se tiene que penetrar. Normalmente uno tiene obligaciones con su madre, su padre, su hijo, su nieto, su primo, su amigo, su compadre, su compañero, y esas obligaciones hacen que cada día uno tenga el tiempo

tomado en el goce de vivir, en el comercio humano. Cuando se está en el exilio uno no tiene nada, no tiene amigos. Lentamente se tiene que empezar a tejer otra cadena, otra red de relaciones humanas. Entonces se tiene un vasto tiempo y se está llamado a conocerse a sí mismo y es así como se comienzan a ver cosas en el exilio. No es que recomiende el exilio, pero metodológicamente es bueno para ver el propio país. La única forma de ver el propio país es estar fuera de él. Uno no conoce su casa si no sale de ella y no se han visto otras casas. Se tiene que estar listo, estar atento y si uno está entrenado como científico social es capaz de percibir cosas que de otra forma no se percibirían.

Inicialmente percibí que yo era un provinciano burro, torpe. Brasil es tan rico e interesante que uno puede vivir en él pensando que es el mundo. Yo no percibía que Brasil estaba en América Latina. Enfrenté una batalla contra Norteamérica y fui tumbado pensando que se trataba de cosas internas. Fue en Uruguay donde comencé a ser latinoamericano y a entender a América Latina.

Una cosa importante fue encontrar a Leopoldo Zea en la biblioteca en Uruguay. En su libro *América en la historia* está la capacidad de pensar América, nuestro destino, con una perspectiva que no teníamos.

Era claro que mi metodología era impotente para pensar esto; los científicos como yo estamos preparados para hacer investigaciones perfectas sobre temas perfectamente inútiles. Ante un tema relevante fracasamos. La ciencia no sirve, pero no lo confesamos, seguimos en la perturbación de figurarnos que estamos resolviendo algo para la ciencia.

Así, cuando encontré la filosofía de Zea, encontré citado a Hegel, que doscientos años antes decía que la otra América, la nuestra, existiría sólo después de una guerra con la América Sajona, o sea que Hegel supuso doscientos años antes la alteridad y el enfrentamiento. Por otro lado, cuando Zea hablaba de Bolívar me motivó a leer sus textos, y éste decía que nosotros somos un pequeño género humano, somos aquellos que no son, ya no somos europeos, no somos africanos, no somos tampoco indígenas ¿qué somos nosotros, qué no somos?

¿Por qué América Latina no cuajó si fue mucho más rica, diez o cien veces más que América del Norte, en el periodo colonial? ¿Si Norteamérica nunca tuvo una ciudad como México, como Bahía, como Río o como Lima? ¡Ellos eran los atrasados, los pobres, los miserables; sin embargo ellos se fueron al frente y nosotros quedamos rezagados! ¿Por qué? ¿Por qué el intento que yo hacía en

Brasil no funcionó? Allí me surge la necesidad de hacer otra antropología, que yo llamo "antropología de la civilización". Ahí fueron Zea y muchos otros los que me animaron con sus textos. No tenemos por qué aceptar la visión eurocéntrica del mundo. Para un norteamericano no hay ningún daño en considerar que él vivió el feudalismo en Europa, el esclavismo en Roma y, quiéranlo o no, su pasado está allí; pero nosotros no tuvimos ese pasado. Las teorías de la historia no nos explican, aunque sí explican cosas increíbles.

En todas las teorías de la historia, menos en la marxista, se coloca al feudalismo y al capitalismo, en su proceso, en Inglaterra y en Holanda. Pero ni Inglaterra ni Holanda hacen la transformación del mundo. Son Portugal y España los que se expanden y descubren la redondez de la tierra, y hacen del mundo uno solo. Simultáneamente una cosa curiosa, Rusia se expande y llega a Alaska; sin embargo esos movimientos no son explicados como capitalismo, a pesar de ser movimientos esenciales en la historia humana. No es capaz el feudalismo de salir a descubrir el mundo, no es capitalismo todavía, entonces falta una categoría precedente para tornar comprensible, inteligible la Iberia, España y Portugal, para volvernos entendibles a nosotros también, que somos un caso aún más extraordinario. Es de aquí de donde parto para hacer otra antropología. Ahí había una prohibición. La mayor parte de los antropólogos, imbécilmente serviles de la visión norteamericana del mundo, aceptaron la proscripción de cualquier teoría evolucionista; incluso los marxistas no reconocieron que el marxismo es una teoría evolutiva de la sociedad. En cierto momento el etnólogo norteamericano más exitoso, Lewis Morgan, el pensador más fecundo que tuvo Norteamérica, escribió un libro evolucionista, *Ancient society*; para infelicidad de Morgan cayó en las manos de Engels, a quien le gustó mucho y lo encontró muy parecido a la teoría de Marx. El pobre Morgan no tenía nada que ver con esto, pero Engels se basó en su libro para escribir *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, que fue uno de los libros más leídos en el mundo. Morgan se quedó contaminado, nunca consiguió la publicación de su etnografía. La antropología era cosa prohibida porque llevaba ideas comunistas. Europa, al contrario de Norteamérica, siempre siguió con una perspectiva evolucionista, tanto en la biología como en la antropología. Los sabios europeos, para ser aceptados en las universidades norteamericanas, debían tener una posición francamente antievolucionista. Entonces en Norteamérica se creó una teoría antropológica burra, estúpida, que prohibía teorizar. Si se teorizaba en esta puritana

Norteamérica se era expulsado. Antes como ahora estaba la lucha entre la teoría bíblica y la teoría evolucionista. Esta tonta pelea la heredamos y se nos prohibió hacer una teoría de la historia.

Yo tuve que enfrentar esta situación desde mi propia ciencia para poder escribir una teoría de la evolución. Mi libro *El proceso civilizatorio* es un intento de una teoría de alto alcance, en el que reconstruyo la historia humana para nuestras horas inteligibles. Creo que esta teoría de la evolución es mejor que otras. Sé que ella sigue sin ser traducida en muchos países y sin ser escuchada.

De hecho cualquier otra teoría, por su propia naturaleza o contraparte etnográfica, tiende a ser superada. Aunque para mí lo importante era componer un discurso no etnocéntrico, un discurso que tornara explicable Iberia, Brasil, la América, que nos hiciera explicables a nosotros mismos, y también que nos diera bases para suponer hacia dónde vamos, qué futuro podemos tener. La expectativa de que estamos evolucionando o actualizándonos y que cualquier día nuestras sociedades serán iguales a Canadá es una locura. No somos iguales. Luego de escribir esta teoría de alto alcance (diez mil años) decidí escribir una de más corto alcance que se llama *Las Américas y la civilización*, que abarca ciento ochenta años, de la independencia hasta ahora. ¿Qué sucedió? El tema es la causa del desarrollo desigual de los pueblos americanos. ¿Por qué Haití, que era la región más rica, más productiva del mundo, fue la madre de Norteamérica, que vivía de vender trigo? Para Haití los negros producían su alimento, el más valioso del mundo, la mercancía más valiosa del mundo que era el azúcar. Entonces cuando visiten Francia y anden por los valles del Loira con aquellos grandes castillos bellísimos, verán el oro divino de aquí, de Haití.

¿Por qué estos núcleos coloniales, estas costumbres esclavas dieron sociedades rezagadas y atrasadas, y otras, como la norteamericana, pudieron evolucionar? Ése es el tema que en este libro *Las Américas y la civilización* intento dilucidar. Intento una clasificación buscando lo que hay de similar y de distinto entre los pueblos americanos. Clasifico como *pueblo transplantado* a Norteamérica, Canadá, Australia, Nueva Zelandia, es decir, se trata de la misma sociedad europea puesta en otro espacio. Ahí se reconstruye el paisaje original y el indígena es un obstáculo en el camino. El negro fue importado como carbón para quemar, no se quería convivir con él.

A otra categoría la llamo *pueblo testimonio*, es el caso de México, el Altiplano Andino; eran altas civilizaciones las que había ahí, y con la cuales Europa chocó. Estas sociedades viven el drama de su

grandeza, son herederos de una alta tradición, azteca, incaica, y esta tradición está como piedras adentro, inasimilables, y hace que ellos sean distintos. Su europeización no se va a completar nunca porque ellos ya están demasiado hechos para ser deshechos.

A los otros pueblos los llamo *pueblos nuevos*. Son pueblos como Brasil, Cuba, Venezuela. Son nuevos en el sentido de que fueron hechos por haberse deshecho sus matrices. Sus indígenas fueron desindianizados, sus negros desafricanizados, sus europeos deseuropeizados, todo lo cual hace una cosa nueva que no tiene pasado glorioso y está volcado hacia el futuro. Son pueblos construidos con proletariado externo y parten de la inmensa dificultad de componer con gente desenraizada una gente nueva, un ser nuevo en la historia.

El círculo de estudio que yo llamo "antropología de la civilización" tiene otros volúmenes también. Después de los años 1969 a 1979-80, mi principal actividad fue esta actividad teórica. Mucha gente se enojaba porque era inimaginable que un criollo latinoamericano pretendiera teorizar. Mi libro pudo ser aceptado porque su primera edición fue de Las Misiones, que tiene un inmenso prestigio mundial. El hecho de que Las Misiones me ayudara a componer el libro y que la primera edición fuera en Washington facilitó la penetración del libro. Sin embargo un crítico llegó a decir que yo era tan pretencioso como alguien que quisiera inventar el movimiento continuo. Es decir, que era una actitud de imbécil que considera que los blanquitos, los gringos, son capaces de hacer teoría, pero nosotros no somos capaces de igual manera. Que son cosas que hay que leer en textos europeos, si es posible en alemán, nunca en portugués o en español. Entonces tuve que enfrentar batallas para la construcción de una teoría de nosotros. Primero una teoría del mundo, de la historia; que no es mejor ni peor que otras existentes. Sólo que desde mi punto de vista es más adecuada porque con ella somos más explicables que en las teorías eurocéntricas, y es un intento de hacer un cuadro que nos sitúe.

Ésta es mi carrera de antropólogo. O sea, un etnólogo que hace una obra bastante extensa en etnografía; un indigenista bastante preocupado con el problema indígena; un educador que daba a la educación ideas nuevas intentando hacer renovación. Todo ello, en esencia, por una capacidad de rebeldía también contra las explicaciones yo encuentro hechas, y una voluntad de rehacer las explicaciones que yo encuentro hechas, y una voluntad de rehacer las explicaciones que encontré planteadas. Eso es todo.

LOS INDIOS Y EL ESTADO NACIONAL*

Por *Darcy* RIBEIRO
ANTROPÓLOGO BRASILEÑO

HACE CUARENTA AÑOS que trato el tema que debo abordar hoy. Felizmente en este lapso han cambiado muchas de mis ideas, pues no estoy casado con ellas. En muchas ocasiones he sorprendido a mis amigos diciéndoles que yo no era fiel a mí mismo. Algunos se quedaron fieles a las cosas que dije mientras yo ya estaba en otras. Temo mucho que éste sea uno de esos días en que sorprenderé, porque la realidad también me sorprende. El mundo cambia tan rápida y radicalmente que las respuestas viejas, que muchas veces seguimos escuchando con el sentimiento de que estamos pensando en la frontera, que estamos rebasando el límite del saber posible, son obsoletas. Sobre las cosas que voy a hablar no tengo mucha seguridad; la única seguridad es que intentaré decir mi verdad, la visión que en este momento tengo de los problemas sobre los cuales medito.

Me gusta mucho que esta conferencia se llame "Amerindia hacia el Tercer Milenio", porque estoy un poco cansado de hablar de los quinientos años pasados y ahora prefiero hablar de los quinientos años futuros. En cuanto a los quinientos anteriores, debe quedar claro que me interesa sobre todo el momento inicial, genético, en que surgimos; del mismo modo como me interesa mi propio parto, del que nací, que fue un parto como los que la Biblia describe, con sangre, con heces. Es cierto que ése fue un parto de mucha menor importancia que el parto del que nació la nación latinoamericana, que dio lugar a una provincia humana nueva —no a un género humano nuevo, como decía Bolívar—, a una categoría de gentes diferenciadas de la humanidad, una categoría que tiene ciertas características nobles. América Latina es, a mi entender, una

* Palabras pronunciadas en el coloquio "Amerindia hacia el Tercer Milenio", realizado en San Cristóbal de Las Casas, México, en junio de 1991.

neo-romanidad. Si nosotros no fuéramos la romanidad seríamos una cosa decadente; podríamos contar con unos años más y pasar inadvertidos en una humanidad en la que, dentro de cincuenta años, cuando haya diez mil millones de personas en el mundo, la romanidad no estaría presente porque no seremos ni mil millones.

Hay mucha gente en el mundo que cree que nos reproducimos con mucha rapidez, que somos una amenaza porque nos multiplicamos fantásticamente. Y yo creo que eso es verdad respecto de los chinos; creo que para los neobritánicos hay demasiados norteamericanos, canadienses, australianos. Pero los latinoamericanos, ¿por qué creer que somos demasiados? En relación con el territorio no cabe esto. Sin embargo, una de las cosas terribles, trágicas, de nuestro tiempo, es que hay toda una campaña mundial patrocinada por la ONU, que desvergonzadamente mete la mano en los vientres de las mujeres latinoamericanas, sobre todo de las pobres y de las mulatas, que son las más pobres, para esterilizarlas. El 44% de las mujeres brasileñas en edad fecunda —entre 15 y 54 años— están esterilizadas. Eso significa que difícilmente superaremos la población que tenemos; vamos a llegar hasta ciento sesenta millones de brasileños y empezaremos a disminuir. Y eso se hace de manera artificial, no por un acto de bondad, no por planificación familiar, sino por un complot extranjero, introduciéndose en los hospitales para inducir la cesárea y aprovechar para esterilizar mujeres, una cosa espantosa. Cuando hablé de eso en el Senado del Brasil, después me buscó un grupo de médicos de Goiás, que es un estado central muy desértico, y me demostró que ahí 71% de las mujeres fueron esterilizadas por extranjeros. Pongo este problema como una anécdota para que ustedes se den cuenta de la gravedad de los problemas que vamos a tratar.

Bien, el tema que me invitaron a desarrollar se refiere a la relación del Estado con los indígenas y los no indígenas. ¿Cómo se originó en nuestra historia este ente que es el Estado? El Estado que nos interesa es la estructura de poder que se ejerce sobre un territorio específico a través de un gobierno. Así, tenemos estructuras de poder económico y de poder político: varios poderes. Tenemos, además, un gobierno que es la mano ejecutiva de los cuerpos de interés y un territorio; sólo hay Estado cuando se habla de esto. Ser Estado significa que sus miembros tienen un vínculo cívico y no tribal o de parentesco. Un ejemplo bueno es el de Israel, que se estructuró como una tribalidad, como un Estado "sacerdotal", porque también se organizó con fronteras que se están expandiendo y sobre las cuales tiene mucha seguridad. Mas ese Estado sólo

considera ciudadanos a quienes han sido circuncidados por un rabino judío; sólo a ellos. Los otros no son ciudadanos. Esto engendra una paradójica situación de conflicto, pues Israel puede ganar mil batallas, pero no puede perder ni una sola, y nadie duerme tranquilo en una situación como ésa. Es la situación de un Estado ubicado territorialmente pero organizado tribalmente, que se manifiesta como una contradicción básica. En Suiza tenemos lo contrario, pues es un Estado territorial con vínculos cívicos, que es la cosa más linda, ejemplificativa y dilucidativa para nosotros en Amerindia: la capacidad de organizar las comunidades, de organizar las etnias, de organizar los cinco cuerpos de que se compone como Estado multiétnico. El contraste con Suiza son México o España. España más claramente aún, pues se trata de un Estado multiétnico: catalanes, vascos, gallegos, castellanos, andaluces, etc. Un Estado también uninacional, con tanta resistencia a quebrar esta unidad opresiva que los conflictos están aumentando. Los vascos nunca tuvieron tanto espacio para ser vascos, pero nunca fueron tan fanáticamente vascos y tan combativos.

Eso significa que en el mundo actual de pronto surgió un espacio para que los pueblos oprimidos muestren su cara y reivindiquen su posición. España logró en su última constitución hacer una gran trampa, pues, además de las regiones étnicas, a algunas provincias castellanas les dio los mismos derechos. De ese modo, la trampa consiste en que todas son iguales, pero una es más igual cinco veces. Entonces la estructura de España es una resistencia a seguir ordenada tal como se ordenó México hace cinco siglos.

Es el caso de México, que yo no tengo que profundizar pues ustedes lo conocen, y es el caso también de Guatemala y de los países del altiplano andino. Todos tienen cierta similitud: en estas áreas hay sociedades multiétnicas y Estados uninacionales con mucha más brutalidad que el español, porque después de Franco se amplió. En Amerindia todavía las redes están hechas a mano y hay una resistencia mayor, y yo encuentro que hay un poco de miedo al barril de pólvora que esto implica.

La característica de la civilización emergente, de la nueva tecnología, de la revolución civilizatoria que está en curso, del transistor, de la energía nuclear, de las computadoras, es que ella es capaz de juntar grandes grupos nacionales, como la Comunidad Europea, como la Comunidad de América del Norte, como la Comunidad Soviética, que si bien tienen conflictos, de cualquier manera son un conglomerado de pueblos. Así, una característica de la nueva civilización es la capacidad de crear grandes agrupamientos de pueblos.

La otra característica, aparentemente contradictoria pero sin embargo complementaria, es el espacio que abre para que los pueblos oprimidos muestren su cara.

Nunca los flamencos fueron tan fanáticamente flamencos, llegando al extremo de obligar a que en la Universidad de Lovaina sólo se hable flamenco. Esa irracionalidad de gente tan racional sólo se explica como producto de la opresión que sufrieron. También en América Latina hay una naciente racionalidad de ese tipo. Por ejemplo, creo que en gran parte la guerrilla de Guatemala no es política, de izquierda, revolucionaria, socialista, como las otras guerrillas, pues tiene componentes de una guerra étnica, de una guerra de los indios de Guatemala contra los criollos que los dominan. La dominación de la ciudad de Guatemala, la capital del país, sobre los pueblos mayas de Guatemala es más fuerte, severa y brutal que la de Madrid sobre las etnias de España. Es claro que eso genera una situación grave. Yo no soy capaz de hacer grandes profecías pero sí de tener grandes esperanzas. Aunque no tengo grandes esperanzas de verlo personalmente, me gusta mucho pensar que vamos a tener mañana una nación maya. Esta nación maya tiene dificultades, entre otras cosas por sus variantes lingüísticas. Pero la única nación precolombina que tiende a mostrar su cara nuevamente y a resurgir es la maya.

La situación es similar pero mucho más compleja en el altiplano andino, donde el quechua, el aymara y otras variantes lingüísticas también implican dificultades. Pero ahí también hay poca duda de que Lima es un instrumento de opresión sobre los pueblos aymara y quechua. Nosotros participamos hoy como espectadores, cuando Lumbreras dijo "o soy indio, o soy nada". Eso es muy distinto a cuando el indigenismo mexicano dice que todos somos indígenas para disuadir a los indígenas de ser indígenas. En el caso de Perú, es una asunción de Lumbreras, que se debe a su pueblo, como parte de la intelectualidad de su pueblo, aunque su cara no sea tan indígena como la cara de Matos Mar. Miren a Matos Mar con su cara incaica, su cara milenaria de una fuerza intelectual que pertenece al pueblo del altiplano, que tiene que luchar por su propia reestructuración.

En México también hay una situación similar. Si las poblaciones indígenas no son tan densas como las del altiplano, se trata de poblaciones muy diferenciadas y heroicas, poblaciones que habiendo sufrido una represión tremenda, más tremenda que las otras áreas excepto Guatemala, más tremenda que en el altiplano andino, a pesar de ello consiguieron mantener su identidad.

Estoy hablando de Estados que contienen como subciudadanos a gentes que constituyen la mayoría de la población y que si no lo son, de todos modos suman una cantidad muy importante. Lewis creó el concepto de macroetnias indígenas, es decir, grupos socialmente grandes, con más de quinientos mil o de un millón de habitantes y que tienen toda la posibilidad de crecer en número. Van a crecer, va a haber más indios mañana de los que hay, y van a tener la posibilidad y la necesidad histórica de luchar por su autonomía, de luchar por su autodeterminación. Si los vascos son fanáticos en la lucha por su identidad, la lucha de los mayas y la de los indígenas de México será mucho más dura, porque la opresión aquí fue mil veces más grande que la de allá.

Estamos hablando de un proceso de conquista que produjo este género humano del que habló Bolívar, con todas sus contradicciones. No es éste el lugar para reconstruir la historia, pero esto surge como producto de una guerra de conquista, una terrible guerra que a los ojos del tiempo podría parecer tan avanzada como la de las armas biológicas y otras que fueron utilizadas, conscientemente o no, en la guerra del Golfo Pérsico. Fue una extirpación —y esto fue lo más doloroso— de la clase dirigente de una civilización. Las civilizaciones son comandadas por clases dirigentes. Toda civilización tiene su Universidad, porque la Universidad es tan sólo el útero de reproducción de la clase dirigente y si se la extirpa del cuerpo social, se decapita a la sociedad, queda un pueblo sin cabeza. La conquista fue terrible porque decapitó, extirpó a la clase dominante. También fue terrible el papel de la Iglesia, que quiso ocupar el lugar de la clase dominante sacerdotal indígena; otro sacerdocio quiso colocarse en ese lugar. En ciertos aspectos se puede decir que era mejor que estuviera Bartolomé de Las Casas y otros similares, pero aun así la evangelización fue una peste que también cayó sobre los pueblos americanos: la pretensión de comerse el alma. Los cuerpos de los habitantes estaban dominados por otra peste, que fueron las epidemias. Todo el territorio de Europa, Asia y África ya estaba adecuado a tales enfermedades, que no eran conocidas aquí. Fue una cosa terrible, una guerra química y bacteriológica en la población de México; el exterminio por dolencias no conocidas, por sarampión, por tanta dolencia nueva.

Brasil es una frontera viva en donde están aconteciendo cosas equivalentes a las de hace quinientos años. He visto tribus indígenas que al tener contacto con la civilización tuvieron los primeros contactos con el sarampión. Eran más de setecientas mujeres (no sabemos cuántas murieron) y no sabíamos qué hacer con su fiebre; huían para la selva porque pensaron que estaban siendo atacadas por un ente sobrenatural. Y en la selva murieron de hambre. Ahí pude ver lo que es una epidemia.

Aquí se sufrió una guerra de conquista con su corolario: evangelización, epidemias, esclavitud personal, así como la otra situación terrible, nombrada aquí por Meliá y que es poco comprendida, que es el mestizaje. El mestizaje fue un arma tremenda en algunos lugares que Meliá y yo conocimos en Paraguay y São Paulo. En un primer momento los europeos fueron importantísimos para los indígenas, porque traían cosas que venían de los dioses. Muchos indígenas querían entrar a las naos para ir a las tierras del mar, para ir a la tierra de los dioses; entrar a los barcos porque sólo en la tierra de los dioses se podían hacer cosas tan preciosas como un hacha de acero, como un cuchillo, como unas tijeras, como todo lo que ellos traían para cada comunidad indígena. Fue indispensable hacer contacto con estos intermediarios de las cosas deseables del mundo, y ése fue el mecanismo utilizado allá y aquí. Yo nunca oigo discusiones sobre el mestizaje en México, pero el mecanismo está muy bien descrito en el sur. El mecanismo es que cada comunidad buscaba a un europeo y le llevaba una muchacha, porque en el momento en que se casara con la muchacha toda la comunidad pasaba a tener parentesco con él; era el "cuñadismo".

Los antropólogos saben la dificultad de hacer el amor con una indígena durante una investigación, porque al establecer una relación uno sabe con quién se puede hacer el amor y con quién no se puede; quién es su suegro y su hermano. Los indígenas buscaban esta relación. Tenemos relatos de Paraguay, en Asunción, en donde algunos europeos tuvieron ochenta mujeres, ochenta muchachas que les fueron entregadas. Eso es lo que llamo la multiplicación prodigiosa. En São Paulo tenemos relatos de cuarenta mujeres para un hombre y esos hombres eran muy numerosos, pero sólo relativamente, a escala de decenas, de centenas. Supongo que en el caso de Brasil no menos de doscientas mil mujeres indígenas fueron apresadas y preñadas, y esas mujeres parieron hijos que no eran de ellas; hijos que no se reconocieron como indígenas, aunque hablaran la lengua indígena. Querían identificarse con el padre pero eran rechazados como fruto de la tierra.

Estos mestizos son de hecho los destructores. La saña destructiva de Portugal y España fue una saña inicial; quienes hicieron la gran *razzia* fueron los mestizos, a los que un jesuita muy elocuente,

Montoya, llamó "mamelucos". Los paulistas se sienten orgullosos de ser mamelucos porque no saben lo que significa. Montoya los llamó mamelucos, comparando a esos hijos de nadie, con quienes el padre no se identificaba y que no se identificaban con sus madres, con aquellos muchachos que los egipcios tomaban a los dos años de edad y los llevaban para casas especiales en donde eran educados para después ser explotados en toda su potencialidad. Así como un caballo puede ser de guerra, de carga o de carreras, un muchacho podía ser castrado para servir como eunuco, o podría servir como genízaro, cipayo o mameluco; usado para dominar a su pueblo, portando la cara de su pueblo, pero con un alma que le había sido robada, que le había sido sustituida.

Es esta gente, esos mestizos, quienes hacen la gran aventura de la dominación, de la destrucción, de la esclavización de los pueblos indígenas y, en el caso de Brasil, de la ocupación de un espacio territorial enorme. El resultado de todo ese proceso, terriblemente dramático, terriblemente destructivo, es que de un lado hay una masa de mestizos y de otro una masa residual de indígenas que pudieron resistir. En algunas áreas los indígenas fueron tan numerosos que aún se conservan muchos. Aunque los cálculos de despoblamiento fueron hechos para México, yo confirmé en Brasil un factor de veinticinco. Es decir, donde existían 25 personas, después de un siglo sólo quedó una. Hubo una despoblación tremenda y los indígenas eran tan poco numerosos que en áreas como Brasil ya eran unos cuantos frente a los mestizos. La comunidad mestiza creció y sigue creciendo impetuosamente, pues además tiene un aporte grande de negros africanos. Decenas de millones de negros africanos fueron puestos en este molino de gente que fue Brasil y en general América Latina. Se importaba también aproximadamente una muchacha por cada tres o cuatro negros. Esas muchachas alcanzaban precios mucho más altos porque eran tomadas como objetos de amor por los señores. Los esclavos no tenían ninguna posibilidad de intercambio sexual ni de reproducción y los niños de esas muchachas negras también eran mestizos, eran mulatos, eran nadie.

La "nadiedad" es lo que caracteriza al mestizo; él es nada porque no es europeo, no es indígena, no es africano. Los mulatos y mestizos son la gente que está puesta en un mundo separado. Es una gente que es nadie; de esa "nadiedad" es de donde surgen los paraguayos, los brasileños, yo creo que también los mexicanos. Nosotros surgimos de la negación, de la desindianización del indígena, de la desafricanización de los africanos, de la deseuropeización de los europeos. Surge así una gente *tabula rasa*, más pobre culturalmente que cualquiera de sus matrices. La cerámica que hacen es más mala; es inferior su conocimiento del mundo, pero están ubicados en el sistema de poder estatal, con un poder inaudito, con una máquina de guerra que fue capaz, desde los primeros momentos, de imponer, por ejemplo, un estilo barroco de construcción, de usar aquella mano de obra prodigiosamente numerosa para obras que no eran suyas, que eran de una nueva empresa, la empresa colonial.

Entonces, el gran resultado de todo este proceso de la América Latina es una parcela mestiza, mulata, ladina, la que siendo ladina, hablando la lengua del conquistador, teniendo acceso a la cultura erudita del dominador, debe organizarse en gran parte para sí. De ese modo, la sociedad colonial se construyó con pocos, relativamente muy pocos, iberos que vinieron para acá. Mayoritariamente se construyó con esos ladinos de aquí, y a un lado de esos ladinos, como sus esclavos, sus siervos o sus dependientes, la población indígena que había sido expropiada de sus tierras, despreciando su libertad y sus sistemas de producción —tan prodigiosamente eficientes que jamás los hemos igualado— y despojada también de la conciencia de sí misma. ¿Cuál es la conciencia del indígena, de aquel indígena que sobrevive sin sus capas eruditas, sin sus comandos, o casi siempre sin ellos?

Lo que vemos en esta ciudad, en San Cristóbal de Las Casas, no ocurre en Canadá ni en Estados Unidos ni en Brasil ni en Argentina. Aquí vemos a los descendientes de una vieja civilización que conservan unos ojos, una capacidad de combinar colores, una habilidad artesanal que sólo se encuentra donde hubo viejas civilizaciones. Ahí está esta gente que sería capaz de todo si la cultura erudita le fuera accesible. Pero no, el monopolio de la cultura erudita ha sido total y la falta del dominio de la lengua española constituye otra dificultad.

Yo estuve en México hace unos años con Bonfil, cuando se consiguió que se pasara de poco más de mil escuelas bilingües a veintitrés mil. Fue un gran paso dado en aquellos momentos, hace quince años, cuando se empezó a hacer realmente un movimiento de valorar y permitir la lengua indígena, cuando se hizo la crítica del indigenismo como una trampa que quería que los indígenas reconocieran que todos eran mexicanos y que no había más que reconocer su mexicanidad. El resultado del proceso es que estos dos componentes, el ladino y el indígena, son complementarios, no pueden vivir el uno sin el otro y eso es importante comprenderlo.

Por mucho tiempo hemos hablado del problema indígena como algo que podría resolverse por separado, lo cual no es cierto. Es necesario un proyecto nacional global que desenmascare todas las trampas hechas hasta ahora. En Amerindia no hay legalidad ni propiedad legítima, porque desde el principio la legalidad de la posesión de los indígenas sobre sus tierras fue desechada. Nadie duda de la legalidad de títulos entregados por los reyes españoles y portugueses, que pueden ser antiguos, pero son falsos. Ninguna justicia cree en los títulos mucho más evidentes de una gente que está hace mil, dos o tres mil años, y que por definición son los propietarios. Nosotros nos quedamos con la suposición de esto, y mientras tanto la sociedad es regida por sus cuerpos de poder, por sus cuerpos de interés, y por toda la legislatura y la jurisprudencia. Todos estos cuerpos son más de justificación de situaciones concretas de opresión y de disfraz de la opresión, del robo, que de solución.

La otra cuestión terrible fue la alianza de la Iglesia con los colonizadores, que hizo que la población indígena tuviera que hacer el supremo y terrible esfuerzo de reconstruir su mente. Hay un libro de Enrique Florescano, que es de las cosas más bellas que se han escrito en español, en el cual se muestra el hecho conmovedor de los indígenas que adoran, que adoptan a Nuestra Señora de Guadalupe. Y decir Guadalupe es decir Nazaret, porque exactamente hay lo mismo en Brasil, gentes —sobre todo los ladinos, mas también los indígenas— que vieron que su mentalidad, sus creencias, sus fiestas fundamentales, sus creencias religiosas ya no eran viables. Era evidente que aquello ya no funcionaba y que ellos necesitaban de otros dioses y adoptaron entonces el cristianismo. Es increíble, por ejemplo, que la ciudad de Río de Janeiro esté dedicada a San Sebastián, que murió muy joven. Como a San Sebastián se le representa como un santo desnudo y todo clavado de flechas, los indígenas adquirieron una fe increíble, la gran fe en San Sebastián. Aún hoy, en la gran procesión de San Sebastián aparecen cuatrocientas mil o quinientas mil personas. Sólo comprendiendo el fondo de la historia se puede comprender a la gente que perdió sus dioses, a la gente que vio desmoralizada su propia religión y que busca otras formas para la reconstitución de la propia cultura, de su propia conciencia.

Aun cuando la conciencia se adhiere a los objetivos del evangelizador, ya no eran los temas que el evangelizador, el misionero y el catequista ponían. Si la conciencia indígena o ladina popular se construyó dramáticamente con estos cimientos, con ladrillos tomados de la fe del otro, ¿cómo se construye la conciencia de la intelectualidad ladina o del grupo dominante?

Una cosa muy clara que se puede tomar como absolutamente verdadera para Brasil, y supongo que para México y América Latina también, es la teoría popular de las causas del atraso; cómo se explica el mediocre desempeño de América Latina en la historia. Nosotros tenemos un desempeño brillante en el sentido de constituir una parcela de la humanidad, bolivariana en sus dos caras, la indígena y la ladina, resultado de los quinientos años. Lo que hay detrás de esto, como más destacable, es el desempeño mediocre.

Hay una teoría del atraso y del progreso en América Latina que no se enseña en las escuelas, que es clandestina, pero que todos discuten en los bares, haciéndose estas preguntas: ¿cuál es la causa por la que América Latina no cuajó?, ¿por qué América Latina no está adelante? A veces se responde que la causa es el clima, pues en el clima tropical no se produce. Sin embargo, el clima tropical es mucho mejor que cualquier otro para seres humanos que nacen desnudos y sólo pueden sobrevivir desnudos en el trópico. Ésas son tonterías, pues además en América Latina tenemos de todos los climas. Otras veces se dice que la causa es el mestizaje: tanto negro, tanto indígena atrasado; o sea, mucha gente cree que el desempeño mediocre de América Latina se debe al negro, al mestizo, al indígena, que son quienes hicieron todo lo que hay aquí. La gran hazaña del colonizador y de su sucesor, el ladino, fue la apropiación de la tierra y el reclutamiento de la mano de obra. No fueron ellos los que hicieron las cosas; las cosas fueron hechas por esa población reclutada para cumplir tareas que no eran suyas y que implicaron muchas veces la muerte.

Pero, entonces, ¿cuáles son las teorías populares vigentes? En nuestra cultura auténtica, la cultura verdadera del pueblo, ¿cuál es la explicación del desempeño mediocre?: clima y mestizaje. Otra respuesta que en Brasil es muy clara y que aquí también debe de serlo considera la colonización ibérica como algo infeliz, miserable. En Brasil hay quienes se preguntan por qué no se quedaron los holandeses, así todos tendríamos ojos azules; esos idiotas nunca fueron a Surinam, nunca vieron Java; estas ideas son muy frecuentes. Otra idea es que la culpa es del catolicismo, una religión loca en la que se peca, se confiesa y se comulga para volver a pecar, confesar y comulgar. Así no se puede, no hay civilización que se construya con esto; empero, es una idea popular, ésta es la teoría popular del atraso y del progreso. También es muy frecuente y generalizada la idea de que la pobreza y el desempeño mediocre de América Latina con respecto a Norteamérica es que ellos eran muy ricos y

nosotros muy pobres, sin embargo, es todo lo contrario, ellos eran miserables, ellos eran gente que se vendía para trabajar por cinco años, para recibir un pedazo de tierra. América Latina multiplicó la riqueza del mundo.

Tan sólo Brasil multiplicó por tres y medio veces la cantidad de oro que había en el mundo; México, yo creo que como diez veces la cantidad de plata, y además otros géneros alimenticios. No hay comparación entre el aporte de América Latina a la economía mundial y el aporte de Norteamérica. No es verdad que ellos hayan sido los ricos y nosotros los pobres. No es verdad, tampoco, que nosotros seamos atrasados y ellos avanzados. Norteamérica nunca tuvo nada como la ciudad de México, como Lima, Bahía, Río, Recife; no tienen nada de esto. Sin embargo, con sus iglesitas de madera se organizaron de forma tal que ellos que eran los pobres se quedaron ricos y nosotros que éramos los ricos nos quedamos pobres. La explicación de eso no está dada nunca en la cultura popular, todo se ve como fracasos nuestros, a los que se agregan otros.

En Brasil es muy clara la idea de que el país es joven, que un día de éstos va a alcanzar la mayoría de edad. Y sin embargo, Brasil es 104 años más viejo que Norteamérica. Entonces no es por joven que no ha cuajado; no cuajó por otras razones. Pero si estas razones falsas no son las que explican ¿cuáles son las razones reales del desempeño mediocre?, ¿qué es lo que está podrido aquí?, ¿qué es lo que está mal aquí?, ¿es el clima, el indígena, el negro, el catolicismo?, ¿o son las clases dominantes o el proyecto de las clases dominantes? Y aquí hay que tener en cuenta el coraje para enfrentar esto e intentar ganar a la nueva generación para esta idea. El gran mal fue que desde el primer día fuimos estructurados y seguimos estando estructurados como proletariados externos. Proletariado externo era Cartago con respecto a Roma, Cartago, con toda su esclavitud y su poderío, no existía para Cartago, existía para Roma. Nosotros nunca hemos existido para nosotros, siempre existimos para el otro, para producir para el otro.

Brasil tiene una agricultura prodigiosamente poderosa que es capaz de sustituir la gasolina con alcohol de caña, que es capaz de hacer de él segundo productor mundial de soya y que simultáneamente disminuya la producción de alimentos. Porque la agricultura es socialmente responsable; no existe para dar de comer al pueblo, existe para dar ganancia, existe en la economía de mercado.

El desafío del Tercer Milenio para Amerindia es tan grande como para Amerchola o Amermestiza. Nosotros los mestizos también

estamos mal, pues América Latina está amenazada por una recolonización. Hay una nueva civilización naciente. Nosotros emergimos, nacimos en el curso de una revolución tecnológica que fue la de la nao oceánica, el hierro fundido, la tipografía, todo lo que surgió hace quinientos años: somos fruto de aquella revolución tecnológica. Una segunda revolución tecnológica, la revolución industrial, cambió otra vez todo el mundo. La revolución que está en curso y que para dar una fecha yo diría que empezó en la posguerra, también cambió nuestras vidas. Los cambios radicales en las formas de conducta van a ser mucho más feroces e intensos en los próximos cuarenta años. Nosotros, que vivimos novedades increíbles, con transistores, computadoras, energía nuclear, teléfonos, televisores, cine en color, vamos a ver cosas aún más prodigiosas. El gran riesgo es que en esta nueva civilización nosotros entremos otra vez por la vía de la actualización histórica. Actualización es entrar en una nueva civilización como consumidores, comprando ferrocarriles y enriqueciendo a otros, organizándonos íntegramente para poner ferrocarriles aquí, con la finalidad de mandar mercancías afuera, y después comprar motores eléctricos y de vapor.

Hoy día existe la misma amenaza. Una nueva civilización con una tecnología revolucionaria está en curso, y se corre el gran riesgo de que si no dominamos esa tecnología, por difícil que esto pueda ser, vamos a ser otra vez colonizados. Hay una verdadera colonización en curso. Norteamérica está cumpliendo su papel, con enorme eficacia, en el sentido de buscar complementariedades que nos harán dependientes permanentes de ellos. Hay toda una teoría de que los buenos son las multinacionales porque nos traen una nueva tecnología; la teoría llega hasta el punto de suponer que los verdaderos patriotas de América Latina son los gerentes de las multinacionales, es decir, que su fidelidad a nuestros pueblos, su interés por nuestros pueblos nos va a salvar. Entonces, lo que se debe hacer, lo que los gobiernos deben hacer, es estimular a esos barones, a esos condes de las multinacionales, porque ellos son la encarnación de nuestros estadistas.

América Latina va a vivir una o dos décadas de grandes amenazas, y tiene un terrible desafío de formular su proyecto propio. Pero no estamos en posibilidad de dominar la nueva civilización, estamos en vías de ser recolonizados por esa nueva civilización. ¿Cuál es el destino de Amerindia en esto? Si nuestro destino, el de los ladinos, es muy feo, el de los indígenas también es muy feo. Sólo que creo que los indígenas, utilizando la apertura que la nueva civilización

les está dando a los pueblos oprimidos para mostrar su cara, para hacer su propio proyecto y luchar por él, pueden lograr de modo inmediato las reordenaciones nacionales capaces de crear sociedades más solidarias.

Lo lindo de la herencia indígena, una de las cosas que me hizo quedar apasionado durante diez años con los indígenas, es la capacidad de convivencia humana, la profundidad de la solidaridad, el sentido de reciprocidad, el sentimiento de la responsabilidad social. Estos sentimientos, que aún están guardados por las comunidades, son una de las herencias que tenemos. Después de cuarenta años con estos problemas, viendo esta nueva civilización y todas sus amenazas, tengo temor de que otra vez seamos pueblos que no cuajen, pueblos que a pesar de todas sus potencialidades se queden como pueblos de segunda, pueblos sin importancia.

Sin embargo, yo veo también muchas líneas por las cuales se pueden hacer rupturas. Muchos de nosotros fuimos desheredados en el último decenio por la pérdida de una de las formas de construcción de la sociedad socialista, la línea del socialismo real, del comunismo, de las guerrillas. Hoy sabemos que aquella línea no es la válida, sino la de la lucha democrática. La línea es ganar la población; la línea es la cosa terrible de luchar unidos contra televisiones, radios y todo lo demás. Ésa es nuestra lucha y lo que necesitamos urgentemente es que la intelectualidad sea más responsable. Tenemos una intelectualidad fútil, más propensa a buscar las remuneraciones de las multinacionales o las prebendas del Estado que a pensar y a luchar por definir el proyecto latinoamericano. Aquello de lo que nosotros carecemos hoy, Amerindia y los mestizos de América Latina, que somos el producto de quinientos años de historia, es lucidez, claridad y proyecto propio para proseguir esta lucha en la que ya tuvimos tantas derrotas y en la cual mi corazón y el de ustedes está pidiendo una victoria.

DARCY Y LA INMORTALIDAD

Por *Leopoldo* Zea
PUDEL, UNAM

Me preparaba a escribir mis impresiones sobre mi reciente encuentro con Darcy Ribeiro cuando me entero, con regocijo, que le ha sido otorgado el Premio Interamericano de Educación Andrés Bello 1995 de la Organización de Estados Americanos. Nadie como él podía ser merecedor de este galardón. Mi último encuentro con Darcy Ribeiro fue en el V Congreso de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe, la SOLAR, como la bautizó el mismo Darcy como primer presidente de la misma en 1982. La reunión la auspiciaba ahora la Universidad de São Paulo en Brasil. Anhelaba encontrarme pronto con Darcy, preocupado por la noticia dada en 1994 de que un grave mal había puesto en peligro su vida; igualmente la noticia de que, burlando a los guardianes del sanatorio en que había sido internado, se había escapado para poder continuar la labor que se había impuesto. Mi esposa y yo lo buscamos de inmediato y lo localizamos en un refugio que tiene en la playa. Apenas nos vimos me dijo: "Hermanito, no te preocupes, tú sabes que soy inmortal".

Recordé que hace algunos años Darcy había sufrido un mal semejante, el cual le originó la extirpación de un pulmón. Pero antes de operarse, desde Francia y Perú, donde estaba exiliado, Darcy obligó al gobierno golpista que lo había enviado al destierro a aceptar su regreso al Brasil. No quería ser operado fuera de su tierra y no lo fue. Poco tiempo después tuve oportunidad de ir al Brasil; en esos días pregunté por él al rector de la Universidad de São Paulo y me informó que Darcy había muerto. Sentí un gran dolor, no podía creerlo. Regresé a mi hotel y cerca de las nueve de la noche sonó el teléfono de la habitación y contesté. Me sorprendió la voz, era la de Darcy Ribeiro. Nos vimos de inmediato. Le conté lo que me habían dicho. "¡Cretinos!", dijo, "Tú sabes que yo no puedo morir porque tengo aún muchas cosas que hacer". Risueño me relató que cada

mañana se veía ante el espejo y se decía: "¡Darcy, tú no puedes morir. Aquí me tienes!". En realidad tenía ya un pulmón de repuesto. "Ahora vamos a platicar. ¿Qué planes tienes?".

La nueva enfermedad de Darcy me acongojaba. Había quedado con él en que nos veríamos en el V Congreso de SOLAR en São Paulo. En la reciente visita a México del presidente del Brasil, Fernando Henrique Cardoso, amigo común en el campo de los estudios latinoamericanos, le pregunté: "¿Cómo está Darcy?". "Darcy está haciendo maravillas", contestó, "ha terminado un gran libro sobre el pueblo del Brasil, como senador hizo aprobar nuevas leyes de educación, ha creado una Fundación que lleva su nombre y muchas cosas más". "Pero físicamente, de salud, ¿cómo está?", volví a preguntarle. "Mal, muy mal, pero esa su capacidad de trabajo y esa creatividad suya tan vital le harán superar el mal. Darcy es inmortal". Recordándole que Darcy había sido el primer presidente de la SOLAR, le pedí al presidente que inaugurase el Congreso en São Paulo. "No sé, tengo mucho trabajo. ¡Pero si Darcy me presiona tendré que hacerlo!". Hablé otro día con Darcy. "Lo presionaré: de cualquier manera quiero que nos veamos, tengo mucho que contarte, tengo muchos planes, entre ellos, hablar de nuestra inmortalidad".

A Darcy Ribeiro lo conocí en México en febrero de 1972, en la Conferencia Latinoamericana de Difusión Cultural y Extensión Universitaria convocada por el rector de la UNAM, Pablo González Casanova, a través de la Dirección General de Difusión Cultural de la cual yo era titular, y por la Unión de Universidades de América Latina. Allí se inició algo más que una amistad, una fraternidad. Darcy hace patente esta relación fraternal. A María Elena, mi esposa, la llama siempre cuñada. En una ocasión, cuando Darcy era vicegobernador de Río de Janeiro, inauguró la Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Al terminar me vio y a grandes voces me gritó "¡hermano!" El presidente en turno de esta institución, un adusto general chileno que veía con malos ojos mi colaboración en esa institución, me dijo sonriente: "Doctor Zea, qué sorpresa, no sabía que el vicegobernador Darcy era hermano suyo". No contesté nada. Me encontré con Darcy, que se moría de risa. "Esa gente —me dijo—, no comprende otra forma de hermandad".

En Darcy Ribeiro encontré siempre un gran apoyo en los esfuerzos por ampliar, coordinar y difundir los estudios que en común hacíamos sobre América Latina, vistos como instrumento para la

integración de la región en la libertad. Darcy se hacía llamar "latinoamericano del Brasil". "Me hice latinoamericanista —decía— en el destierro; los militares no sabían que estaban dando origen a la integración de nuestros pueblos. En mi destierro por el Uruguay, Venezuela, Perú y Chile y mi paso por el resto de los pueblos que forman América Latina, mi visión de brasileño se transformó en latinoamericana".

En 1976 la UNESCO recomendó la creación de un organismo que integrase y difundiese los estudios que se realizaban ya sobre América Latina, como un instrumento para la toma de conciencia de lo que de común tiene la región, y a partir de ella para su integración. Al finalizar 1978 la Universidad Nacional Autónoma de México aceptaba el reto y convocaba a una reunión de consulta para poner en marcha tal recomendación. De allí surgieron la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe, la Federación Internacional sobre los mismos estudios, y un organismo coordinador y difusor de tales estudios. La Universidad, a petición de su Asamblea, aceptó ser la sede permanente de este Organismo, dándole todo su apoyo. Empezaron las reuniones para institucionalizar y legalizar estos organismos. En 1982 Darcy Ribeiro organizó en Río de Janeiro la reunión final que establecería los estatutos de esas instituciones. Darcy fue designado primer presidente de la Sociedad Latinoamericana, a la que bautizó SOLAR. Puso en marcha la actividad para que el Brasil, antes más inclinado a mirar hacia el otro lado del Atlántico, volviese los ojos a la región de la que era parte. Estos esfuerzos culminaron en la creación, en São Paulo, en 1989, del Memorial de América Latina. Allí tuve la satisfacción de recibir el Primer Premio otorgado por el Memorial al campo de las Humanidades. Darcy cumplía con creces su papel como promotor de América Latina en el Brasil y otras partes de la región.

Darcy Ribeiro tiene en su haber una larga y fecunda labor en el campo de la educación y en el conocimiento de la región de América de la que es parte su pueblo. En 1960, al fundarse Brasilia como capital del Brasil, Darcy Ribeiro creó la Universidad de la misma y fue designado su primer rector. Ahora esta universidad lleva, como homenaje, el nombre de su fundador. Bajo la presidencia de João Goulart se encargó del Ministerio de Educación y fungió como jefe de gabinete del mismo presidente. El golpe militar en 1964 hizo que fuera encarcelado y luego enviado al destierro, del que sólo regresó para ser operado por vez primera del mal que le aquejaba. Cuando Brasil recuperó la democracia, Darcy acompañó a

Lionel Brizola en la planilla para gobernador de Río de Janeiro y triunfó como vicegobernador. Inició y desde su puesto extendió la acción educativa por su estado. Construyó el Sambódromo, que al término de los festejos del carnaval se convierte en conjunto de aulas para los niños más desamparados de la ciudad. Su preocupación por América Latina sigue firme.

Ahora llego con mi esposa al hotel donde están hospedados los participantes al Congreso. Me quiero encontrar pronto con Darcy, pregunto por él, confieso que tengo miedo. Me avisan que va a bajar y lo hace ayudado por una joven pareja que es parte de su gabinete como senador. Veo que necesita ayuda, pero él está sonriente y vital. Me abraza y abraza a su cuñada. Le encuentro algo nuevo, un mostacho. Juntos vamos al acto inaugural y a mi conferencia magistral. Darcy hace mi presentación. No puedo expresar la emoción que me embarga. Me satisface ver lo lleno de la sala en donde hace la inauguración de la conferencia. Me sorprende la cantidad de jóvenes que nos asedian y nos hacen sentir su satisfacción por vernos juntos. Al terminar hablamos algo, no mucho: la jornada ha sido fatigosa.

Al otro día toca a Darcy ofrecer su conferencia magistral, a la que lo acompaño. Dura más de una hora con extraordinaria lucidez. Al terminar nos dice que le fatiga hablar. ''¿Te fatiga?'', le dice María Elena, ''has hablado más de una hora, cualquiera se fatiga así''. Darcy sonríe pícaramente. ''En la noche tenemos que cenar y hablar mucho'', me dice. Así fue, vamos a un hermoso restaurante italiano. Hay mucha gente haciendo cola. Darcy es reconocido. El joven que lo acompaña baja a ver si hay lugar. Todos le dicen que pase, que ellos esperan. Se embotellan algunos coches, le reconocen y le gritan ''¡Darcy! ¡Darcy!''; desde un coche una mujer saca la cabeza y le grita: ''Yo adoro a Darcy''. Siento emocionado a mi hermano. Durante la cena le sacan una fotografía para recordar nuestra visita.

Empezamos a hablar. Me cuenta de su enfermedad, que sólo siente como algo que puede impedir la realización de sus proyectos. Pero sabe que si trabaja como lo está haciendo tendrá más tiempo, no podrá morir, será necesariamente inmortal: ''Si seguimos trabajando como lo estamos haciendo'', me dice, no moriremos, seremos inmortales. Pero claro que esto molesta a algunas gentes que en mi caso, como en el tuyo, insistirán en que descansemos y así esperemos la muerte. Pero seguiremos trabajando, seremos inmortales''. Me habla de la vejez, le digo que soy diez años mayor

que él. ''Lo sé, pero te alcanzaré, claro que al hacerlo tendrás diez años más y tendré que tratar de alcanzarte hasta el infinito. Esto es un buen estímulo''. Recuerdo que en 1982 Darcy escribió un libro que tituló *Utopía salvaje*, donde los protagonistas del libro y utopía son ancianos. Lo dedicó a los ochenta años de sus maestros Sérgio Buarque de Holanda, a los setenta de su hermano Leopoldo Zea y a los sesenta de Darcy Ribeiro. Me sigue hablando de su enfermedad, siempre como un obstáculo a su afán por crear infinitamente. ''Supongo —le digo— que en esta ocasión tendrás también un repuesto''. Le da risa. ''¡Claro que lo tengo! ¡Sigo completo!''.

Me habla de lo que ha hecho, lo que está haciendo y lo que planea hacer. Como senador nacional hizo apoyar un gran proyecto educativo; sus privilegios de senador los usa, entre otras cosas, para una publicación que titula *Carta* referida a América Latina. Además del libro sobre el pueblo del Brasil, que por cierto será publicado en español por el Fondo de Cultura Económica, me dice que tiene ya otro libro más. Me indica que nos van a invitar para un homenaje nacional que se le prepara al final del año. Por su parte me invita a la instalación de la Fundación Darcy Ribeiro, en Brasilia, para el próximo año. Me enseña la fotografía del edificio donde será instalada, diseñado por un discípulo de su amigo Oscar Niemeyer, quien también diseñó Brasilia, el Memorial de América Latina y ahora la Fundación. El edificio me hace recordar las tiendas de los mongoles de Gengis Khan. ''Claro, me dice, el porvenir de nuestra América está ahora al otro lado del Pacífico''.

En el Memorial está instalado el Parlamento Latinoamericano que hará por esta región lo que el Parlamento Europeo ha hecho por la integración de la Comunidad Europea. La invitación para la instalación de la Fundación será el próximo 1997. ''¡Tienes que venir, te espero!''. Me toma de la cara, la voltea y la contempla diciéndome, ''Yo tengo ahora 74 años, tú no puedes tener 84. No es posible ¿No te han preguntado por el secreto de tu juventud y por el secreto de la inmortalidad que también llevas contigo? ¿Cómo hay que hacer para ser inmortal?''. ''¡Claro que me lo han preguntado varias veces!''. ''¿Y qué has contestado?''. ''Lo mismo que tú: hay que trabajar sin descanso. ¡Negarse a descansar es negarse a morir!''

SOBRE DARCY, CUYA LANZA NO SE QUEBRÓ JAMÁS

Por *Roberto* FERNÁNDEZ RETAMAR
CASA DE LAS AMÉRICAS, CUBA

SE ATRIBUYE A UN TALENTOSO pero ríspido escritor español haber dicho, al escuchar cálidas alabanzas sobre un colega: "Esos elogios, ¿contra quién son?". Recordé la anécdota, pero con signo inverso, tras perder mi tiempo leyendo el publicitado artículo de Samuel P. Huntington "The clash of civilizations?" (*Foreign Affairs*, verano de 1993). Parece que esa aguada y trasnochada versión de ideas expuestas por pensadores como Spengler y Toynbee vino a ocupar, para algunos superficiales, la atención que hace pocos años le habían dedicado a otro texto banal: el historicida de Francis Fukuyama. El desagrado que me produjo la ligereza de las palabras de Huntington hizo que le preguntara a mi compañera (quien ya había leído el texto del estadounidense): "Adelaida, estas tonteras ¿no te hacen admirar todavía más a nuestro Darcy Ribeiro?".

Así que ahora, cuando se me ha pedido participar en el merecidísimo homenaje que *Cuadernos Americanos* rendirá al gran brasileño que es orgullo y felicidad de nuestra América, no se me ocurre nada mejor que comenzar estas líneas (que por falta de tiempo sé que serán pocas, pero que por amor a la verdad sé que serán entrañables) evocando aquella conversación.

Hace años que aprendo de Darcy, y hace casi otro tanto que lo quiero mucho. Empecé a admirarlo (y a citarlo) cuando a finales de los sesenta o principios de los setenta leí *Las Américas y la civilización*, libro capital que apareció en español antes que en su versión original en portugués, pues al ser publicado, Darcy estaba en el exilio. Y este hombre que hace de la necesidad virtud explicaría que el alejamiento de su país, por doloroso que fuera ("muerte con otro nombre" llamó Dante al destierro), le enseñó a ser latinoamericano, es decir, lo enriqueció con una perspectiva más vasta que la que tenía cuando a mediados de los sesenta se vio obligado a dejar

Brasil. Desde tal perspectiva (y aún más: con horizonte universal) está escrita esa obra, como iban a estarlo otras que le seguirían. Tuve el honor de presentar, con Darcy a mi lado, la edición cubana de ese libro, que publicó, con gran satisfacción de nuestros lectores, la Casa de las Américas. Y en la revista homónima, que dirijo hace tres décadas, aparecen a cada rato comentarios sobre él o páginas suyas. No en balde es una de nuestras figuras tutelares, como lo prueba que en 1989 recibiera, junto con algunos de nuestros más valiosos colaboradores, la medalla Haydée Santamaría. Entre esas páginas recuerdo una entrevista que tuvo amplia repercusión: Darcy es un surtidor de ideas, un incansable transgresor, como de un tiempo a esta parte se acostumbra decir.

A raíz de conocer aquel título suyo, cuyos criterios centrales hice míos, fui devorando sus otras obras: antropológicas, pedagógicas, escatológicas. De *El proceso civilizatorio* (que el profesor Huntington haría bien en leer) hay también edición cubana. Alguno de los *Ensayos insólitos* salió en *Casa*, y espero que cuando volvamos a tener papel como Dios manda pueda ver la luz aquí el libro entero. Así como (al menos) *Utopía salvaje*. Varios de estos y otros libros suyos me los dio o envió con dedicatorias inolvidables. Al frente de los *Ensayos* escribió: "Para mi hermano Roberto F. R., que no merece ser tan largo, pero merece ser brasileño". Y al frente de *Utopía salvaje*: "Para mi hermano cubano, que me sirvió de modelo para crear Pitum". De viva voz me añadió que yo debería haber escrito ese libro, lo que me hubiera llenado de alegría. Como se sabe, un personaje esencial de esa obra se llama Calibán. De ahí que no haya sido extraño que al ser publicado en Brasil mi libro *Calibán y otros ensayos*, el prólogo, generosísimo, fuera de Darcy.

Cuando Alejo Carpentier, a quien también admiro y quise mucho, comenzó a padecer una grave dolencia, quizá como forma de desafiar a La Pelona inició un nuevo ciclo en su obra, caracterizado en gran medida por un espumante buen humor, visible en novelas como *Concierto barroco* y *El arpa y la sombra*. De modo similar, cuando a Darcy se le dijo hace años que le quedaba poco de vida (lo que afortunadamente no fue cierto), después de regresar espectacularmente a su país, hizo su aparición allí un raro novelista llamado igual que el hombre de ciencia, pedagogo y político que había salido al exilio. Ya mencioné una de las obras suyas de esta cuerda, *Utopía salvaje*, cuyo protagonista "vive una de las más fabulosas historias de la ficción brasileña desde *Macunaíma*", como dice Moacir Werneck de Castro, quien también con razón llama al

libro "divertido y profundo, serio y travieso, polémico y deleitable, visionario y racional". Estos adjetivos ¿no podrían aplicársele con frecuencia al propio Darcy? Indudablemente. En cambio, no serían válidos para *Maíra*, una novela de intensa, dolorosa seriedad, donde se asiste al espanto que nuestra civilización suboccidental sigue implicando para los únicos auténticos descubridores de este continente, los mal llamados indios. De la compasión, el valor y la sabiduría con que Darcy se había acercado a sus comunidades, ya teníamos testimonios en las obras suyas que se consideran antropológicas. A estas otras, ¿cómo llamarlas haciéndoles justicia completa? Si en la *Utopía* hay risa y sátira, en *Maíra* hay tragedia. Quisiera opinar también sobre otras obras de Darcy, como *Migo*. Pero, contrariando un hábito frecuente, no voy a hacerlo, ya que aún no las he leído.

Desde el microcosmos de tribus destinadas por la avaricia a ser aniquiladas, hasta los complejos problemas de su extraordinario país; desde las Américas hasta la humanidad en su conjunto; desde la ciencia hasta la política; desde la educación hasta la ficción, la tarea cumplida por Darcy no parece la de un solo ser humano, sino la de un equipo multidisciplinario, erudito, chispeante, enamoradizo y enamorador, heterodoxo, ambicioso, talentosísimo y raigalmente bueno. Pocas semanas antes de caer en combate, hace un siglo, escribió José Martí: "Escasos, como los montes, son los hombres que saben mirar desde ellos, y sienten con entrañas de nación, o de humanidad". Uno de esos escasos, preciosos hombres que he conocido es Darcy Ribeiro. También creo que se le puede aplicar lo que de Bernard Shaw dijera Chesterton: "esto es lo que se escribirá de nuestro tiempo: que cuando el espíritu que niega sitiaba la última ciudadela, blasfemando contra la propia vida, hubo algunos, uno especialmente, cuya voz fue oída y cuya lanza no se quebró jamás".

NUESTRO VOLTAIRE

Por *Liliana Irene* WEINBERG
CCYDEL, UNAM

BASTA CON LEER cualquier pasaje del *Diccionario filosófico* para encontrar el sabio humor, el erudito encanto, el desenfadado proceso de pensamiento con que Voltaire deslumbró a su tiempo y sigue deslumbrando al nuestro. El conocimiento es dinamismo, gozo, energía, ejercicio soberano de la capacidad de entender y criticar, es participar al otro no sólo de los saberes cristalizados sino de la euforia del acto de explorar y descubrir, de dar nombre nuevo a viejos problemas o a procesos nunca antes entrevistos.

Darcy es, en todos estos sentidos, nuestro Voltaire. Verdadero ciudadano de América, se siente partícipe y ejerce su derecho de soberanía sobre la interpretación de nuestra realidad. Darcy nos ha enseñado que el proceso de conocer las zonas difíciles, los cuellos de botella, los atolladeros de nuestro mapa de continente doliente no tiene por qué ser acompañado con un sentido de determinismo ni de melancolía. Poder entender y dar nombre a los problemas es ya un primer paso hacia su resolución; es sitiarlos, apoderarse de ellos, darles caza, cerrarles toda posible coartada. Darcy ha acechado la realidad de este continente marcado por la dependencia desde la antropología, desde el ensayo, desde la novela: mil formas para mil caras de esta realidad apenas explorada.

Darcy es, sin duda, nuestro Voltaire: la seducción, la aventura, el gozo del conocimiento y la denuncia. Como Voltaire, Darcy es el soberano del conocimiento, el ciudadano de la ciudad de las letras en la que se ha encargado de infiltrar un sentido de realidad y autocrítica. Todo lo ilumina con nueva luz, todo lo redescubre y lo pone de cabeza, para traducirlo con una prosa ágil que casi canta.

Si durante siglos América Latina sufrió una obligada postergación en el conocimiento del mundo, si sólo en el siglo XIX comienza nuestro continente a sentirse sincrónico respecto de los ritmos de la cultura transatlántica y si persiste el viejo vicio de consumir

respuestas anticipadas antes que atreverse a formular nuevas preguntas (Foucault o Habermas ahora como antes Nietzsche o Croce), esto es, si seguimos estando postergados en el sano ejercicio de observar lealmente la realidad y ofrecer respuestas críticas que no sean copia de modas intelectuales, descubriremos en Darcy al gran pionero explorador de las fronteras del conocimiento, y en su obra un ejemplo ilustre de la reversión de esta tendencia imitativa y repetitiva que ha llevado a un progresivo alejamiento de muchos de nuestros hombres de pensamiento respecto de sus sociedades.

Como Darcy es latinoamericano, tiene mucho de Voltaire y mucho también de nuestros brillantes, ágiles, aventureros pioneros de ideas y héroes culturales, siempre dispuestos a asaltar a los dioses y robarles el fuego, las semillas, las palabras y el conocimiento para entregárselo a los mortales. Los héroes culturales son siempre ciudadanos del cielo y de la tierra, admitidos en ambos mundos con el mismo amor de dioses y de hombres, pero que inexplicablemente sienten una nostalgiosa inclinación por los segundos, pobres seres desprotegidos, y se mueven entre los primeros como pares burlones que tienen, sobre los dioses, una cualidad: la pérdida de la inocencia, el malicioso afán de quitarles lo que ellos atesoran para que los humanos lo compartan. Antes del Robin Hood europeo, tuvo la América estos héroes justicieros y astutos, que adoptaron mil formas y mil caras, y que robaban a los dioses para ayudar a los hombres. Darcy arrebató a las ciencias sociales sus más lúcidas y útiles herramientas conceptuales, y al llevarlas a nuestro propio mundo intelectual, transformadas y criticadas por su propia lucidez, las convirtió en útiles para la comprensión de nuestra realidad. Se aventuró luego mucho más: él mismo propuso nuevas herramientas, nuevas formas de ver este nuestro mundo. Y como todo esto le parecía aún poco, él mismo se adentró en nuevas tierras, las recuperó para que nuestro conocimiento común las atesorara: el antropólogo se volvió político, el ensayista se volvió novelista y poeta. Ninguna barrera al conocimiento ha podido nunca frenar el desenfreno epistemológico de Darcy. Se trata, claro está, de mucho más que del estilo de Ribeiro, tan ágil que se resuelve en vuelo, tan dinámico que nos contagia en su obstinada búsqueda de conocimiento, tan dichoso que nos hace olvidar las penurias de una realidad sufrida y fatigosamente comprendida. Se trata del contenido emancipador del conocimiento descubierto y compartido por Ribeiro: poder nombrar los problemas nos convierte en auténticos participantes en la construcción compartida del conocimiento de la historia.

Si uno de los grandes dramas de América Latina ha sido la falta de participación de las mayorías en la conducción de las naciones y en la toma de decisiones, multiplicada en las dificultades para la socialización del conocimiento —que sigue, a pesar de conquistas parciales, restringido a sectores limitados de la sociedad—, la progresiva jerarquización social, reproducida a través de nuevos medios de control ideológico, parece acentuar a corto plazo esta tendencia exclusiva y excluyente. La falta de participación y la rejerarquización social en torno de nuevos grupos de poder deberá ser sometida a profunda crítica; sólo así podremos invertir esta pirámide bajo la cual permanecen sepultas amplias capas de la población y de cuyo extremo caen con cuentagotas las dádivas de trabajo, riqueza y participación política que los poseedores de la riqueza y el poder permitan filtrar a los demás sectores.

¿Espinas o aguijones? En estos tiempos en que la realidad latinoamericana, con su alta cuota de mortalidad, violencia, desempleo, desestructuración social y pobreza extrema, en mucho nos invita a repetir los dolidos versos de Miguel Hernández (el hambre del niño yuntero se nos vuelve dolor como una espina gigante e inexplicable), es bueno recuperar el aguijoneante trabajo de Darcy, clavado en el pesado lomo de la ciudad letrada, para obligarla a criticarse a sí misma y avanzar.

Si el héroe cultural sube a los cielos para quitar justicieramente a los ricos, poderosos y sabios dioses los conocimientos por ellos monopolizados, Darcy llega a las altas esferas de la ciudad letrada para llevar el testimonio de hombres desplazados, oprimidos, olvidados —desde la cultura mairún o kaapor hasta los niños de la calle asesinados por los escuadrones de la muerte— y, tras desenmascarar a las "buenas conciencias", arrebatarles las armas y herramientas del "saber es poder" que ellas detentan.

Darcy es vanguardia, Darcy es futuro. Si Luis Cardoza y Aragón hablaba de "descolonizar la imaginación", Darcy habla de "descolonizar el conocimiento", hacerlo público y compartido, mostrar su fertilidad y su capacidad fecundante, engendradora de conciencias críticas y participativas. Inquietud inquietante, pasión apasionante, como la de Voltaire, defensores ambos de los derechos del hombre a la libertad, a la igualdad y al conocimiento.

DARCY: ¿UTOPISTA?

Por *Horacio* CERUTTI GULDBERG
CCYDEL, UNAM

TODAVÍA RESUENAN EN MIS OÍDOS las carcajadas que disfrutábamos con mis estudiantes de posgrado cuando hace algunos semestres leíamos y examinábamos cuidadosamente la *Utopía salvaje* de Darcy. El sentido del humor, unido a una erudición abrumadora que guiña sus ojos entre líneas, no podía menos que regocijarnos. ¡Tanta lucidez a veces enceguece! Aunque no debía ser el caso en relación con este autor, ya que, refiriéndose a sí mismo en tercera persona, se encargó de aclarar el sentido de su obra con palabras definitivas, muy lejanas de las falsas modestias que le son completamente desconocidas: "La tercera [novela], impagable, *Utopia selvagem*, pese a ser graciosísima, es la que Darcy escribió más en serio. Se trata de una transliteración de sus lecturas".[1]

Todos los tópicos del género utópico desfilan recreados por la obra: el aislamiento, la situación de las mujeres, la cotidianidad de lo supuestamente salvaje, la vida sexual, el urbanismo, la violencia, etc. Es como si se tratara de una utopía dentro de la utopía, para mostrar mediante el recurso al claroscurso la fuerza y potencialidades de la utopía amazónica frente a la utopía europea. Pero no es el objetivo de estas líneas realizar un examen de la obra. Sólo la recuerdo como un testimonio de la actitud utopista del autor. Porque no es en las obras donde centro estas divagaciones cordiales, sino en torno al escritor.

El talante utópico no puede ser concebido como una aspiración a lo imposible o como evasión de la realidad histórica. Las mismas obras de nuestro intelectual están pletóricas de pistas para orientar una interpretación alternativa.[2] Permítaseme consignar primero cómo suele entenderse lo utópico para proceder después a abundar sobre el talante del brasileño, tan intelectual como político (siempre que sea factible discernir estas dos funciones en nuestros escenarios culturales).

[1] Darcy Ribeiro, "Autoprólogo" a *Indianidades y Venutopías*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1988, p. 14. La obra de referencia es *Utopia selvagem; Saudades da inocencia perdida. Uma fábula*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1982.

Con referencia a uno de los ilustres antecesores de Darcy, el padre Antônio Vieira, quien se propuso nada menos que escribir una historia del futuro, se ha señalado con toda precisión:

> Se a utopia, como construção discursiva dentro do universo literário, tem em si mesma o seu referente, a *História do Futuro* aponta, pelo contrário, para um referente, ainda que ausente. Cabe, por consequência (assim parece) estabelecer a oposição entre discurso utópico e discurso profético. A "visão" de Vieira não tem os limites insulares da ilha de Morus nem as sete muralhas da Cidade do Sol, concebida por Campanella: o seu espaço é terrestre e total. Não é, também, uma ucronia, porque o seu tempo está inminente.[3]

En este sentido cabría pensar en términos similares sobre Darcy: sus proyectos apuntan a un referente histórico extradiscursivo o transdiscursivo aunque ausente, su espacio es terrestre y su tiempo deseado como inminente. Sin embargo, no parecería propio aplicarle la caracterización de profeta. No depende su quehacer de una palabra sagrada o de una revelación garantizada en su aplicación (quizá algo de eso experimentó en su juventud de militante comunista...). Es, más bien, el quehacer de quien asume la contingencia de la historia y se afana cuando la moneda está en el aire por inclinarla en un sentido u otro; la actitud es desafiante respecto del destino, cualquiera sea su significado. Así, conviene subrayar la distancia entre el hacedor de obras del género utópico —muy buen tramoyista como se percibe en la ya citada *Utopia selvagem* y en *Venutopías*— y el utopista inmerso en el seno de la historia, pero

[2] Uso el término *intelectual* en el sentido del mismo Darcy, tal como lo consigna con precisión nuestra colega y amiga Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros, quien a propósito de un estudio sobre el padre Cícero señala: "Os beatos, muitos dos quais são analfabetos, são tratados como intelectuais, inicialmente segundo o conceito antropológico de intelectual, muito usado por Darcy Ribeiro: 'aquele que aos olhos de seu povo domina melhor sua tradição' ", *A Terra da Mãe de Deus; Um estudo do movimento religioso de Juazeiro do Norte*, Río de Janeiro, Francisco Alves, Brasília, Instituto Nacional do Livro, 1988, p. 30.

[3] Maria Leonor Carvalhão Buescu, "Introdução" a Antônio Vieira, *História do Futuro*, Vila da Maia, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982, p. 24.

que no renuncia a contrapuntear la realidad con sus ficciones para reforzar las posibilidades de encarnación de ideales largamente acariciados. Este arte del payador gaucho, de trenzarse en dimes y diretes plenos de estilo y fuerza vocal con la tozuda y arisca realidad, es típico de este nativo de Escorpio incansable en disputarle a la vida un espacio para la esperanza, a punto tal que hasta hay quienes están convencidos de su inmortalidad...

Claro que no se puede estirar demasiado la analogía con Vieira, porque como evalúa certeramente el padre Luís Palacin:

> Vieira, pelo contrário, aceita as formas de opressão institucionalizadas da sociedade em que viveu; justifica-as como convenientes e necessárias para a estabilidade social, e opõe-se, com isso, a sua transformação. É, em suma, um conservador apesar de si mesmo.[4]

Por su parte, Darcy milita sobre la noción de mejoramiento posible de la sociedad, la cual no necesariamente se identifica con la idea de progreso, aun cuando sería impensable sin la erosión que esta idea produjo en el mundo estático regido por la providencia, donde la conservación y el mantenimiento de lo dado era la regla de oro.

Al psicoanalista, psicopatólogo y sociólogo René Kas, el reconocimiento del triple estatuto de la utopía como género literario, proyecto social y obra mental (''chose mentale'' o ''cosa mentale'' son sus términos) le permite afirmar taxativamente a propósito de la jerga, si se quiere denegativa, típica de las obras utópicas:

> Cette prestidigitation philologique est aussi l'expression sémantique d'une construction du mot en rapport étroit avec l'image du corps. L'espace utopique est réglé par l'image d'un corps machinique, préservé de tout mouvement de désir.[5]

La naturaleza de esta afirmación pone de manifiesto la necesidad procedimental de mantener con todo rigor la distinción entre

[4] *Vieira e a visão trágica do barroco; Quatro estudos sobre a consciência possível*, São Paulo, Editora Hucitec em convênio com o Instituto Nacional do Livro Fundação Nacional Pró-Memória, 1986, p. 52.

[5] ''L' utopie, espace frontière entre la littérature, le social et l'espace transitionnel'', México, 1996, mimeografiado, p. 18.

los niveles en que se expresa lo utópico,[6] ya que si bien las afirmaciones de Kas parecen válidas para el género utópico, no se presentan como muy pertinentes para la experiencia histórica de lo utópico: manifestación del deseo en busca de su realización y de cuerpos que se expanden y expresan transgresoramente sin culpas ni represiones. Asumo que la noción misma de transgresión podría estar en cuestión en el ámbito de lo utópico. En todo caso, y para los limitados fines de la presente reflexión, baste recordar la crítica erótica a las utopías del género efectuada con gran sentido del humor por Darcy en sus novelas y en las obras ya citadas. Sea como fuere que se las interprete, daría la impresión de que las pruebas son irrefutables en su misma facticidad: de un cuerpo maquinizado o robotizado no podría haber surgido la iniciativa de un Sambódromo... y menos un equipo de trabajo pleno de eficiencia, inteligencia y hermosura como el constituido por las *darcynetas*...

Y si bien la analogía de la utopía con el sueño puede ser bastante superficial, no lo es tanto cuando pensamos en el sueño como sueño diurno y en los soñadores de este tipo como obstinados perseguidores de su concreción. No entiendo cómo puedan percibirse los *Brizolões* si no es de este modo. Escuelas en las favelas para que los favelados se apoderen de ellas, se las apropien como partes de su quehacer cotidiano y como hogares de los sin hogar.

El utopista se presenta, de este modo, como aquel que vive y personaliza en sí mismo, en su cotidianidad, la tensión entre los ideales y la dura realidad. Sin evasivas, sin escapismos, sin confundir lo que es con lo que se desearía que fuese, se afana por encarnar sus ideales. Es éste el Darcy utopista que pudo escribirle fraternal y elogiosamente a su respetado Antonio Cándido:

> Antonio Cándido, havemos de amanhecer.
> Havemos de amanhecer, Antonio Cándido.[7]

El que no teme al lenguaje y, como bien lo ha señalado el colega Jesús Serna, aquél cuya cadencia amazónica responde al esfuerzo

[6] Me he cansado de insistir en este punto. El modo más reciente en que lo he argumentado se puede ver en mi ''¿Teoría de la utopía?'' en Varios, *Utopía y Nuestra América*, Quito, Abya-Yala, en prensa.

[7] Darcy Ribeiro, ''Havemos de amanhecer...'' en Maria Angela D'Incao y Eloísa Faria Scarabôtolo, organização, *Dentro do texto, dentro da vida; Ensaios sobre Antonio Cândido*, São Paulo, Companhia Das Letras, Instituto Moreira Salles, 1992, p. 61.

por dejar hablar a los siempre despreciados. Conviene reflexionar las palabras de Serna:

> Lenguaje amazónico por lo menos en dos sentidos: tanto por su lujuriosa abundancia de exuberantes recursos semánticos, como por lo caudaloso de su temática en una red impresionante plagada de infinidad de ramales... A través de esos lenguajes Darcy Ribeiro nos habla de la cultura de los eternamente considerados como incultos; nos habla de la ciencia y la sabiduría de los que siempre fueron vistos como ignorantes y analfabetos, de los valores prístinos de los que sólo contaban como la mano de obra más barata, del ardoroso amor a la vida de los que viven siempre al borde de la muerte, una muerte oculta por cierto en el masivo anonimato y producida por inanición o por violencia.[8]

Y es, también, el que valientemente aclara el sentido de otra de sus magnas obras, el Memorial da América Latina. Entrevistado a propósito de la inauguración, declaró:

> A única integração que existe na América Latina é a das grandes corporações, que não são nossas. O que temos, na dura realidade, é uma América Latina balcanizada, fracionada em mil pedaços, um Brasil isolado, como se fosse um bloco só. Essa é a nossa tragédia ao longo da história.[9]

¿Cuál sería el mejor homenaje y reconocimiento a sus afanes? Confieso que me he debatido contra este interrogante desde que me invitaron a participar con una colaboración en esta publicación que le está dedicada. No creo equivocarme demasiado en mi convicción de que su siembra ha rendido frutos. Hay quienes decididamente hemos tomado el relevo en este esfuerzo de Darcy. Saberlo y constatarlo ojalá constituya para él una satisfacción muy íntima y le permita disfrutar de la etapa cumplida.

La tarea está por hacer, las capacidades por desenvolverse, la fuerza por encontrarse y la imaginación llamada a vibrar sin descanso. Este utopista brasileño mostró una parte del camino. Queda asumir el relevo sin desmayar. En el horizonte alumbra la novedad de América, la nuestra, dispuesta a ser develada. Utopistas de la Magna Utopía denominada Nuestra América, sólo aceptamos la

[8] Jesús Ma. Serna Moreno, "El ensayo antropológico de Darcy Ribeiro", en *El ensayo iberoamericano; Perspectivas*, México, UNAM, 1995, p. 80.

[9] "A tragédia da nossa história tem um nome: isolamento", *Nossa América; Revista do Memorial da América Latina*, Número Zero, p. 27.

evasión del género con una sonrisa irónica y a partir del guiño cómplice y burlón retomamos con renovados bríos la inmersión en la historicidad. La convicción de depender de nuestras fuerzas y experiencia nos alienta y, parafraseando a Afrânio Coutinho, reivindicamos el ejemplo de Darcy Ribeiro como parte de nuestra tradición cultural más afortunada.

LAS AMÉRICAS Y LA CIVILIZACIÓN*

Por *María Elena* RODRÍGUEZ OZÁN
PUDEL, UNAM

PRESENTAR ESTA OBRA no es, de ninguna manera, una tarea fácil, y no lo es por la significación de la misma en la historiografía americana y también por la personalidad de su autor.

La historiografía sobre este continente es abundante; sin embargo, la mayoría de los estudios realizados tienden a analizar, por un lado, a la llamada América Anglosajona y, por otro, a la también llamada América Latina. Pocos son aún los esfuerzos por globalizar estos conocimientos. Nuestra obra está precisamente encuadrada en esta última categoría. Además tiene la enorme importancia de considerar al continente incluido en el mundo al que pertenece y no como un fenómeno aislado, cosa que ha hecho buena parte de la historiografía americana y europea.

El libro forma parte de una serie de cinco volúmenes que totalizan casi dos mil páginas y que son estudios de antropología de la civilización. Comienza con una teoría de la historia en *El proceso civilizatorio*, cuyo objetivo es situar a los pueblos iberoamericanos en el caudal de la historia humana. El segundo volumen, *Las Américas y la civilización* —del cual nos vamos a ocupar— es una reconstrucción histórica del proceso de formación de los pueblos americanos, con un análisis antropológico de las causas de su desigual desarrollo. El tercer volumen, *El dilema de América Latina*, analiza la revolución en Latinoamérica y el contraste entre las Américas ricas y las pobres. En este análisis se proponen nuevas tipologías de las clases sociales y de las estructuras de poder en América Latina. *Los indios y la civilización* está dedicado a la denuncia del drama indígena y es

* Este texto forma parte de la introducción al libro de Darcy Ribeiro *Las Américas y la civilización; proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.

un estudio de las transformaciones étnicas a través de las cuales los indios desgarrados de sus tribus fueron incorporados a la masa de mano de obra esclava. Cierra la serie con *Los brasileños*, en que se aplica el sistema explicativo global al Brasil.

Esta serie constituye la obra de conjunto más amplia que se ha escrito sobre América, y también una de las más editadas y traducidas, lo que demuestra la amplia repercusión que ha tenido.

La serie de estos cinco volúmenes es vista desde la dimensión antropológica, lo que constituye una renovación metodológica. Efectivamente, con estos estudios se pasa de la paleología y la etnografía a una antropología dialéctica de las sociedades complejas para comprenderlas y transformarlas.

En *Las Américas y la civilización* se hace una clasificación de los pueblos americanos y ésta constituye el núcleo central del libro. Es indudable la originalidad del planteo y su significación, que por otro lado es el único intento similar hecho hasta el presente y además realizado por un latinoamericano. Lo mismo podríamos decir del método o los métodos utilizados en la obra. Este instrumento tiene una importancia relativa, sobre todo en vista del resultado de la obra presentada, en donde vemos reflejados y desfilando, con una claridad y honestidad asombrosa, a cada uno de los pueblos del continente.

El tema se aborda —como decíamos— desde la perspectiva de la antropología social y hace hincapié en los factores no sólo antropológicos sino también culturales, sociales y económicos que determinaron la formación de las etnias nacionales y las causas que produjeron un desarrollo desigual.

Es —como su autor declara— "un esfuerzo conjunto por aprender la realidad americana de nuestros días". Quiere ser una obra de síntesis que integre todos los elementos de nuestro mundo americano. Para este fin, y por su propia formación de antropólogo, escoge esta disciplina, que por su "amplitud de interés y por su flexibilidad metodológica" tiene más posibilidades de lograrlo. Darcy se defiende de posibles ataques explicando el valor limitado de un trabajo personal y las "ambiciones excesivas" que supone combinar una tipología histórico-cultural con un tratamiento temático.

En este sentido recuerdo un pasaje de la tradición mexicana que habla del emperador azteca Moctezuma Ilhuicamina, de quien dicen era el flechador de estrellas; por supuesto, nunca llegó a flechar ninguna pero fue más lejos que todos sus contemporáneos. Lo mismo pensamos que ha hecho Darcy Ribeiro en esta obra.

El otro aspecto que consideramos hace compleja esta presentación es la personalidad de su autor.

Darcy Ribeiro es un hombre multifacético y con una enorme riqueza en cada una de sus numerosas caras. Hay muchos Darcy y cada uno es igualmente interesante. Además, todos le gustan a él muchísimo, como suele decir con frecuencia con ese sentido del humor, simpatía y desinhibición que lo caracterizan. Es, al mismo tiempo que un intelectual riguroso y con una sólida formación científica, un pensador y político igualmente comprometido. En los últimos años, además, se ha revelado como novelista destacado. Un crítico tan importante como Antonio Cándido sostiene que *Maíra* es una de las mejores novelas brasileñas del último cuarto de siglo.

No es posible mencionar al intelectual sin destacar la importantísima obra realizada con y sobre los indios. Quizás esta primera etapa de la vida de nuestro autor, tan rica y abundante en sí misma, ya le habría valido un importante lugar en la cultura latinoamericana. No sólo adopta con entusiasmo la causa de los indios, sino que convive con ellos y publica muchos de los mejores estudios científicos que se han escrito, en particular sobre las etnias de Brasil y en especial del Amazonas. Los indígenas de esta última región se convirtieron en una de las pasiones que han acompañado a Darcy a lo largo de toda su vida.

Otra fase importantísima de su quehacer intelectual es su labor como latinoamericanista. En repetidas ocasiones Darcy Ribeiro ha sostenido que el exilio político fue determinante en este aspecto de su vida. Según él, como estudioso de la realidad del Brasil tenía ante sí un panorama tan vasto y complejo que no sentía la necesidad de ampliar sus conocimientos del continente. En el exilio comienza a conocer América Latina, y tratando de aprehender los nuevos países que lo albergan comienza también a ver al suyo propio en otra dimensión. Uruguay, Venezuela, Chile, Perú, son los países a donde lo lleva su nuevo *status* político. Visita además otras naciones del continente y del Caribe, con lo cual va adquiriendo su nueva formación. Esta etapa de su vida tiene una especial significación para la concepción de la obra que aquí analizaremos. También es dentro de este contexto que comienza su interés por las universidades de América Latina. El proyecto y organización de la universidad había ocupado un largo periodo anterior de su vida, cuando se dedicó de lleno a la fundación de la Universidad de Brasilia. Muchas veces se ha escrito que Darcy, más que el primer rector de la Universidad de Brasilia, es su padre, y no nos cabe duda de esto. No sólo la organizó, sino que, además, desde el principio su increíble imaginación

hizo que idease una serie de apoyos, entre ellos el de los dominicos, con los que finalmente nació esta original universidad. La calificamos así pues no sólo combinó todas las concepciones modernas sobre universidades, sino que revivió viejos estudios, como los de teología. Así creó el Instituto de Teología Católica, que apoyó el papa Juan XXIII, precisamente por la intervención de los dominicos. La experiencia de la Universidad de Brasilia la llevó al exilio y la fue enriqueciendo por todo el continente, al extremo de ser en la actualidad una de las principales autoridades en la materia. Sus conocimientos han sido solicitados en México con frecuencia y durante la presidencia de Luis Echeverría colaboró intensamente en el proyecto de una Universidad del Tercer Mundo.

El político que hay en Darcy es siempre un hombre comprometido con su pensamiento. Casi toda su actuación en este campo ha estado vinculada con la cultura, tanto en el periodo en que fue ministro de Educación como cuando regresó, casi veinte años después, a la vicegubernatura del estado de Río de Janeiro.

En esta oportunidad asume, también, la Secretaría de Estado para la Cultura y realiza una extraordinaria labor cultural con un programa especial de educación. Destaca en esta magnífica obra la construcción del Sambódromo, que alberga, durante dos semanas aproximadamente, la fiesta del carnaval, y que una vez terminada ésta, se convierte en una escuela orientadora, de acuerdo con un moderno plan de educación, con capacidad para 5 000 niños que allí pasan toda la jornada. Numerosas fueron las escuelas con el mismo sistema que dejó en las zonas marginadas de Río.

En una visita a esa ciudad tuvimos oportunidad, un grupo de profesores, de conocer el funcionamiento de estas escuelas. Nuestra admiración fue enorme al ver la cantidad de niños a los que, auténticamente, se les estaban modificando de manera sustancial las condiciones de vida. Una crítica que oímos con frecuencia en esa oportunidad era que este sistema, aunque bueno, no alcanzaba ni siquiera a todos los niños de la ciudad, menos aún para todo el estado carioca. En nuestra América los hombres de acción han aprendido, desde hace mucho tiempo, a aprovechar todas las coyunturas que se presentan, y en este sentido han demostrado no tanto su oportunismo como su capacidad política. Aunque hubieran sido muchísimos menos los niños beneficiados, aun en ese caso habría valido el esfuerzo realizado por nuestro autor.

La última gran obra cultural en que participa Darcy Ribeiro es el Memorial de América Latina; a él se debe el programa y a Oscar Niemeyer la arquitectura. Esta gigantesca obra, inaugurada en

1989, es el centro cultural de integración de América Latina más importante que existe.

Las Américas y la civilización se publicó por primera vez en español en 1969, de tal modo que esta edición es anterior a la portuguesa. Desde su aparición la crítica se ha ocupado de ella con entusiasmo, y las posiciones negativas se han escrito en el Cono Sur. Una crítica que quisiéramos destacar es la de cierto sector de la izquierda, que acusó a nuestro autor de falta de ortodoxia marxista, de empobrecer la tradición clásica del marxismo. Veinte años después de publicado el libro, y con los cambios profundos que han experimentado las ideologías, pensamos que Darcy fue un verdadero adelantado, y que el mayor mérito del trabajo es quizás la heterodoxia de que se lo acusó.

En el caso argentino pareciera que hay un disgusto en los intelectuales al sentir al país englobado en un trabajo de este tipo y reclaman la falta de especificidad, el que el autor haya destacado como característica de la identidad nacional a la pampa húmeda, o sea la zona del transplante migratorio. Nos preguntamos ¿no es esta parte del país la que ha tenido el poder y ha conducido los destinos nacionales? Por supuesto que en una obra como ésta no se puede entrar en todos los detalles, si así se lo hiciera no sería posible una labor de síntesis.

El libro tiene ya varios años de publicado y la filiación de su autor hacia el socialismo es muy clara. Sin embargo, son interesantes las críticas que hace a este modelo ya en época tan temprana, y que resultan un poco premonitorias de lo que ha sucedido en años recientes. Así nos dice que "el mundo socialista todavía no ha madurado suficientemente para cooperar en forma destacable en los esfuerzos de desarrollo industrial de las formaciones nacionalistas-modernizadoras, como para compeler a las potencias imperialistas a distender sus formas de dominación y explotación".

El libro prologado tiene muchos aciertos que hemos destacado a lo largo de todo este trabajo, pero además queremos agregar que es un excelente texto para las cátedras de Historia de América Latina de nuestras universidades, posee una buena bibliografía básica y, sobre todo, representa un intento de sistematizar y explicar nuestro mundo partiendo de él, y está realizado ejemplarmente por un latinoamericano, condiciones éstas que se han dado muy poco en nuestra historiografía.

RELEER A RIBEIRO: SU APORTE ANTROPOLÓGICO

Por *J. Jesús María* Serna Moreno
CCYDEL, UNAM

Ahora que el indigenismo agoniza en muchos países de nuestra América o, de plano, se le entierra en otros, como es el caso de un México hoy deslumbrado por el rayo esperanzador del 1o. de enero de 1994, vale la pena volver a leer a Darcy Ribeiro. Sobre todo porque, aunque los enterradores han resultado ser los pueblos indios y no tanto la crítica de académicos e intelectuales, estos últimos, como es el caso singular de Darcy (quien fue uno de los primeros críticos de esta ideología oficializada por los Estados-nación con sus políticas integracionistas, homogeneizadoras y a fin de cuentas etnocidas), empedraron el camino a la comprensión cada vez más cabal de la problemática étnica.

Así es. Ahora que hablar de la "cuestión étnico-nacional" se ha convertido en un lugar común que leemos hasta en las notas informativas; ahora que oímos por todas partes en discursos políticos, ponencias académicas o simples pláticas de ocasión argumentar sobre la descomposición de los Estados-nación a partir de su composición étnica o a partir de los reclamos de los pueblos indios, se impone la relectura de la obra de Ribeiro, quien fue uno de los primeros en vincular en sus estudios las cuestiones étnicas con los procesos no sólo a nivel nacional, sino también continental y el primero, incluso, en extender dichos estudios hasta abarcar contextos de carácter mundial a través de nuevas categorías de análisis, ingeniosos esquemas teóricos, novedosas tipologías y ambiciosos sistemas explicativos.

Sí, hay que releer a Ribeiro. Por su sorprendente actualidad, por su postura antidogmática, por su lúcida actitud visionaria. Hay que releerlo a pesar de sus desatinos idealistas, sus optimismos ingenuos, sus exageraciones hilarantes. Hay que releerlo porque Darcy Ribeiro en su admirable sentir intelectualizado y su inteligencia sensible del saber, así como nos propone a veces teorías muy serias,

rigurosas y complejas, también se ríe en otros trabajos de todo rebuscamiento y juega jubiloso contra toda complicación. A veces tan circunspecto, en otras ocasiones se burla con alegría sarcástica de lo solemne y arroja un sinnúmero de pedradas irreverentes a todo lo sagrado, trátese de autoridades científicas, figuras literarias, concepciones religiosas, posturas ideológicas o posiciones políticas, así estén todas ellas colmadas de supuestas certezas inobjetables.

Con lúcido guiño nos seduce y nos convierte en cómplices entusiastas de sus travesuras lúdico-literarias, de sus atrevimientos preñados de giros estilísticos en la sinfonía barroca que es su lenguaje. Lenguaje amazónico por lo menos en dos sentidos: tanto por su lujuriosa abundancia de exuberantes recursos semánticos, como por lo caudaloso de su temática en una red impresionante plagada de infinidad de ramales. Pero, también por eso mismo, su lenguaje es, cuando así se requiere, rústico y sencillo. Tenemos así, más que un lenguaje, muchos lenguajes. Y por medio de estos múltiples lenguajes nos habla el salvaje incomprendido desde tiempos inmemoriales. El marginado por la cultura, la riqueza, el poder, la prepotencia, la supuesta superioridad étnica o racial. A través de esos lenguajes Darcy Ribeiro nos habla de la cultura de los eternamente considerados como incultos; nos habla de la ciencia y la sabiduría de los que siempre fueron vistos como ignorantes y analfabetos; nos habla de los valores prístinos de los que sólo contaban como la mano de obra más barata; nos habla del ardoroso amor a la vida de los que viven siempre al borde de la muerte; una muerte oculta por cierto en el masivo anonimato y producida por inanición o por violencia. Mientras el otro, occidental, blanco o mestizo, se dedica a cazarlos hasta el exterminio o los usa hasta extraerles la última gota de plusvalía absoluta o utilidad relativa, en plantaciones, ingenios, centros mineros, caserones señoriales, talleres, obrajes o factorías de toda índole. Vistos siempre con profundo y arraigado desprecio son, sin embargo, los únicos que, según Ribeiro, podrán salvar a la enferma civilización de nuestros días. Son quizás los únicos que tienen salidas reales para muchos de los callejones taponados en los que se ha acorralado a la razón, a la lógica, a la ética y al sentido de justicia en estos tiempos.

Darcy Ribeiro, hombre de pensar y actuar en síntesis admirablemente bien lograda, tuvo una amplia experiencia política en el gobierno populista de João Goulart, en el que ocupó el ministerio

de Educación y el cargo de Jefe de la Casa de Gobierno;[1] su obra intelectual es de una enorme magnitud y va del tratado etnográfico a la literatura pasando por la historia, la filosofía, la economía y otros campos del saber.

En cuanto a las obras que ha escrito, dejemos que sea el mismo Darcy Ribeiro quien nos lo diga a través de su famoso "Autoprólogo" que se incluye en su libro *Indianidades y venutopías*:[2]

> Exiliado, Darcy se volvió latinoamericano y pasó muchos años (1964-1975) creando y remendando universidades en Uruguay, Venezuela, Perú, Costa Rica, México, y hasta en Argelia. En esos años escribió demasiados libros. Cinco de ellos componen sus estudios de Antropología de la Civilización (*El proceso civilizatorio*,[3] *Las Américas y la civilización*,[4] *El dilema de América Latina*,[5] *Los indios y la civilización*[6] y *Los brasileños*,[7] que exigen un tomo más para estar completos. Es el esfuerzo más copioso que se hizo para crear una teoría de nosotros, los extraeuropeos. Y también la más difundida, toda vez que tiene ciento y tantas ediciones mundo fuera. Otra obra de Darcy, escrita en el exilio, es *La universidad necesaria*,[8] diversas veces examinada y editada en muchos países. En ella recapitula sus experiencias de creación y reforma de universidades.

---

[1] "Buscando a la burguesía progresista que nunca encontré, porque no existe ni puede existir en América Latina una burguesía progresista", palabras de Darcy Ribeiro tomadas de la grabación de su intervención en el Coloquio "Encuentros o desencuentros de Marx con América Latina", que se llevó al cabo en la Sala Justo Sierra de la UNAM, México, el 24 de octubre de 1983.

[2] Darcy Ribeiro, *Indianidades y venutopías*, Buenos Aires, Ediciones del Sol-CEHAS, 1988; el título original, *Sobre o óbvio*, no incluye todos los ensayos allí editados.

[3] Editado en portugués por Editora Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1968; en inglés por la Smithsonian Institution Press, Washington, 1968 y por Harper & Row (paperback), Nueva York, 1971; en español por las Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1970 y por Extemporáneos, 1976; en alemán por Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1971; en italiano por Studium Parmense Editrice, Parma.

[4] *Las Américas y la civilización: proceso de formación y problemas de desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1969; México, Extemporáneos/CELA-UNAM, 1977 (en un solo volumen); edición brasileña, Río de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1968; edición inglesa, Nueva York, E. P. Dutton, 1971.

[5] *El dilema de América Latina. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, 9a. ed., México, Siglo XXI, 1971, 1980.

[6] *Fronteras indígenas de la civilización*, México, Siglo XXI, 1971.

[7] *Los brasileños. Teoría del Brasil*, México, Siglo XXI, 1975.

[8] *La Universidad necesaria*, México, UNAM, 1982.

Estaba Darcy en estos trabajos cuando cayó del caballo —cáncer— y le permitieron que retornase a Brasil para morir. Volvió, sanó, salió, regresó y aquí quedó, siempre dispuesto a oler o heder, según la nariz. En México grabó un *long-play* en *portuñol*, en la serie de *Voces Vivas de América*, con el sello de la UNAM: vale la pena escucharlo. Pero su hazaña mayor fue recibir, en los más nobles salones de la Sorbona y de la Universidad del Uruguay, títulos de Doctor *Honoris Causa*. Nadie sabe por qué.

Últimamente a Darcy se le dio por escribir novelas. Excelentes. La primera de ellas, *Maíra*,[9] es una novela pornomítica, escrita en vernáculo tupí y latín. Está traducida al francés, al alemán, al italiano, al español, al polaco y al inglés. Cualquier día saldrá en ruso, japonés o árabe, para ser leída de atrás para delante. La segunda, *O mulo*, también muy traducida, es una novela melancólica y erótica, una lectura íntima del alma dura del señorío rural brasileño. La tercera, impagable, *Utopia selvagem*, pese a ser graciosísima, es la que Darcy escribió más en serio. Se trata de una transliteración de sus lecturas. Estas últimas comienzan, también con éxito, sus carreras internacionales.

Insaciable, aún residiendo en Copacabana, Darcy continúa escribiendo incansablemente. Primero lanzó un librito precioso ilustrado por Oscar Niemeyer: *UnB: invenco y descaminho* y, luego, sus *Ensayos insólitos*, que aquí se reeditan con modificaciones. Publicó asimismo una denuncia del descalabro educacional brasileño: *Nossa escola é uma calamidade*. Sus últimos libros son una historia burlesca del Brasil en el siglo XX: *A os trancos e barrancos*, que está dando que hablar por el tono arrabalero con que hace las más serias denuncias de ladrones y opresores; y una recopilación de ensayos —*América Latina: a Patria grande*— donde Darcy se asume como patriota latinoamericano.

Como ensayista, además de esta última obra citada por él mismo, Ribeiro resplandece en *Indianidades y venutopías*; en ella encontramos ocho magníficos ensayos, a cuál más original: "Etnia, indigenismo y campesinado"; "Sobre lo obvio"; "El abominable hombre nuevo"; "Gilberto Freire: una introducción a *Casa Grande & Senzala*"; "Los indios y nosotros"; "Cándido Mariano Da Silva Rondón"; "Venutopías 2003" y "Uira va al encuentro de Maíra: un indígena en busca de Dios". Mucho habría que decir de los diversos e interesantes trabajos que ahí nos presenta: su invención de categorías conceptuales más acordes con la específica realidad de América Latina, en contraposición a las deformantes visiones eurocentristas; su rompimiento con el academicismo desde una postura comprometida y militante, aunque no partidaria en el sentido de facciosa o adscrita a las absurdas ortodoxias; su rigor, que no le impide un regocijante sentido del humor, etcétera.

[9] *Maíra*, México, Nueva Imagen, 1983.

Sin embargo, no basta con analizar únicamente esta obra eminentemente ensayística para conocer todos los aspectos que como ensayista cubre la compleja y singular obra de Ribeiro. Muy por el contrario, proponemos aquí una tesis que a primera vista podrá parecer demasiado audaz. Según nuestro punto de vista, Ribeiro no es ensayista sólo en sus ensayos propiamente dichos sino que lo es en prácticamente toda su obra. Aún más, nos atrevemos a pensar, una vez leídos sus trabajos cuando menos en su mayoría, que sus escritos más profundos y con estructura, forma y fondo de tratados en los que la elaboración teórica de los temas abordados es más cuidadosa, como por ejemplo *El proceso civilizatorio*, tienen como móvil y justificación el servir de fundamento a futuros ensayos, como podría ser en el ejemplo mencionado la posibilidad de arribar a un estudio como el de *Los brasileños*, que no es en el fondo sino el ensayo más ambicioso de nuestro autor, donde rompe con el cientificismo de sus contemporáneos. En 1983, Darcy Ribeiro dijo en relación a las concepciones cientificistas: "Siempre que el tema es relevante, la ciencia no puede tratarlo, y mucho de lo que la ciencia trata suele ser irrelevante".

Pero son tantos los aspectos que podríamos destacar de obra tan rica que tenemos que constreñirnos a sólo unos cuantos de ellos. Además, nuestro particular interés está acotado en este trabajo por el carácter antropológico de su obra: si bien no se agota ni con mucho en este aspecto, tiene sin embargo en él sus aportes epistémicos más significativos.

Entre las muchas virtudes de Darcy Ribeiro destaca su aspiración perenne por hacer realidad una antropología filosófica. Nadie como él en nuestra América ha reunido la antropología con la filosofía. Con ellas intenta la explicación de cómo es que llegamos a ser lo que ahora somos y nos abre horizontes novedosos para delinear lo que seremos con su dimensión utópica proyectada hacia el futuro. No se trata, sin embargo, de una filosofía especulativa. Su filosofía está comprometida con la injusta realidad en la que viven nuestros pueblos. Es búsqueda de fundamentos sustentados en el conocimiento desmitificador de nuestra historia. Una filosofía que plantea soluciones prácticas con un sentido pedagógico y liberador, pensada para la transformación del mundo. "La tarea de los hombres, nos dice Ribeiro, es la de hacer el futuro":

> toda nuestra capacidad de indignación deberá conducirnos no a la furia, sino a la comprensión lúcida y a la osadía de que el mundo puede ser rehecho;

compendiar toda la información de los clásicos, de los contemporáneos y de todo el saber relevante y útil para la interpretación dinámica del mundo que busca cambiar al mundo para mejorarlo.[10]

Y en cuanto a la antropología que hace Ribeiro, es una antropología que no reproduce paradigmas europeizantes, no sigue los patrones colonialistas o neocolonialistas. No es de las que miran al indio, al negro o a los demás pueblos extraeuropeos como si se tratara de los otros distintos a él, extraños, como salvajes o bárbaros cuyo primitivismo los mantiene en el atraso. Lo occidental o lo blanco no aparece en la antropología que Ribeiro nos propone, como lo único válido, desarrollado y avanzado; como la "civilización" contrapuesta a la "barbarie", como ocurre en el bien conocido discurso de Sarmiento. Por el contrario, esos *otros* son parte de *nosotros*. Latinoamérica aparece así con su especificidad histórica fundamental: su carácter *pluriétnico*, *plurilingüe* y *pluricultural*. Ya no resulta ser éste un accidente histórico de nuestros pueblos sino lo más propio y característico de su singularidad continental.

Filosofía y antropología abordadas en tratados pero también en brillantes ensayos en los que se rebasan incluso las características tradicionales del género tanto en tamaño como en forma. De alguna manera pueden verse como ensayos tanto sus libros como sus novelas, algunos muy serios y otros sarcásticos, lúdicos o festivos; entre ellos hay discursos, oraciones fúnebres, prólogos a obras excepcionales, misivas públicas o personales y una gama múltiple de trabajos diversos cuya originalidad parecería la de no ceñirse a reglas fijas o patrones preconcebidos. Y es que un escritor como Ribeiro todo lo que ha abordado lo ha hecho siempre con la preocupación y la pasión de quien siente profundamente las más imperiosas necesidades de los pueblos pobres de nuestra América, pero también de quien se ha exigido hacerlo con el rigor de un erudito, nunca con pedantería pero tampoco con humildad fingida que le impida aspirar a realizar los proyectos más ambiciosos que uno se pudiera imaginar.

Entre sus aportes, me parece de un valor fundamental el tratamiento que Ribeiro hace de la nación en buena parte de su obra. Hoy en día, en un contexto mundial en donde surgen por todos lados movimientos contrapuestos a la idea clásica de nación, ya que se trata de movimientos en los cuales resalta el carácter étnico de sus demandas y reivindicaciones, reiteramos, hay que leer y releer

[10] "Buscando a la burguesía progresista...", cit. en nota 1.

a Ribeiro. El blanco sobre el cual se lanzan estos movimientos corresponde a las naciones supuestamente constituidas de manera sólida y homogénea bajo los lemas de unidad territorial, económica, política y cultural. Lo que se creía síntesis, unidad integrada o asimilación en todos los órdenes. Varias de estas naciones, sin embargo, han terminado fragmentadas y debilitadas por fuerzas aparentemente desconocidas e inexplicables, desde mi punto de vista por no haberles concedido en la ley o en la práctica una real autonomía a los pueblos descontentos. Yugoslavia y la Unión Soviética serían, quizás, los ejemplos más ilustrativos de estos procesos. Las demandas de independencia o autonomía son los casos extremos que en ocasiones comenzaron por la exigencia de que les fueran reconocidos sus derechos a una lengua, una cultura, una religión o costumbres propias. A veces se trata de diversos y complejos procesos de contenido étnico o racial, o, en ocasiones, con trasfondo económico, pero que se encubren fuertemente por estos procesos. Movimientos que han sido exacerbados por etnocentrismos, racismos y todo tipo de intolerancias esgrimidas por Estados supuestamente plurales o por mayorías o incluso por minorías étnicas, religiosas o raciales de algunas naciones. En América Latina existen varios ejemplos de lo que venimos diciendo: Sendero Luminoso en el Perú, los mísquitos, sumos y garífonas en las hoy regiones autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua; los pueblos indígenas que lograron la concesión constitucional de autonomía y respeto a su lengua y cultura en el Cauca, Colombia; los numerosos grupos indígenas que participan en los movimientos guerrilleros de El Salvador y Guatemala, y ahora en México el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, cuyo movimiento, aunque no es etnicista puesto que plantea demandas de carácter nacional, cuenta con una composición mayoritariamente indígena y recoge la experiencia de siglos de rebeliones indígenas en la zona, esgrimiendo un discurso sorprendentemente innovador.

Todas estas luchas y movimientos, cuyos antecedentes se remontan en muchos casos a varios siglos, se han venido recrudeciendo y diversificando en el mundo entero durante las últimas tres o cuatro décadas.

Darcy Ribeiro no es ajeno a estos procesos. Por el contrario, los conoce muy bien porque los ha estudiado, pero también porque ha sido protagonista directo de las discusiones que han dado origen a los planteamientos que expresan las demandas más sentidas de los pueblos indios. Fue uno de los principales firmantes de la Declaración de Barbados en 1971 (después de hacer una de

las críticas más radicales al indigenismo que se expresó en esa reunión de los pueblos indios de América),[11] y en sus obras ha abordado de una manera muy original y novedosa la llamada cuestión étnico-nacional en América Latina, postura desde la cual criticó duramente el "indigenismo" imperante en esa época.

En antropología no había una teoría sobre la nación.[12] La discusión de esta problemática es relativamente reciente, aunque tiene antecedentes que van desde los esfuerzos del marxismo por teorizarla hasta nuestros días. Ribeiro fue duramente criticado en los sesenta por los marxistas ortodoxos ya que según ellos su enfoque era demasiado culturalista. Y fue criticado también por los culturalistas porque, a su juicio, Ribeiro era marxista, a lo cual respondía que no lo era; se consideraba más bien "un heredero de Marx, de su actitud, de su postura".[13]

Sobre sus influencias, quizá no reconocidas pero evidentes,[14] habría que citar la obra *El español, el hombre y la cultura*[15] con la cual Benedict nos propinó una teoría de la *Gestalt* que, aunque ya ha sido desechada, nos dejó una forma novedosa de metodología para abordar esta temática. También habría que mencionar los estudios de Julian Steward sobre Puerto Rico,[16] país al que estudia, desde un enfoque neoevolucionista, como un sistema nacional y para lo cual crea conceptos de gran importancia para los estudios antropológicos como el de "niveles de integración sociocultural", entre otros. Steward va a ser continuado tiempo después por Eric Wolf con su trabajo pionero sobre la realidad nacional mexicana: "La formación de la nación: un ensayo de formulación".[17] Estos auto-

[11] Documentos de la *Primera Declaración de Barbados*, 1971.

[12] Los aspectos que aquí abordamos siguen muy de cerca los planteamientos de Andrés Medina Hernández, antropólogo investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, quien en su seminario "Las identidades indígenas en América Latina" nos proporcionó a los asistentes un excelente análisis de la obra de Darcy Ribeiro que en este trabajo apenas esbozamos.

[13] De la misma intervención citada en nota 1.

[14] Sobre las reconocidas como "inspiraciones e incitaciones", hay dos muy importantes para Darcy: "son los largos años de convivencia y estrecha colaboración primero, con Cándido Mariano Da Silva Rondón, después con Anisio Tixeira", *Los brasileños*, p. 18.

[15] Ruth Benedict, *Patterns of culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1934.

[16] Julian H. Steward, *The people of Puerto Rico*, Urbana, University of Illinois, 1956.

[17] Eric R. Wolf, "La formación de la nación: un ensayo de formulación", *Ciencias Sociales* (Washington, Unión Panamericana), núm. 4 (1953).

res introducen conceptos importantes en el campo antropológico. Darcy Ribeiro retoma algunos de estos conceptos: *etnia nacional*, *etnia-nación* y desarrolla importantes innovaciones entendiendo a las etnias como producto de complejos procesos históricos que pasan por diferentes ciclos. La Colonia es vista por Ribeiro como una totalidad histórica. Como un sistema, y no como una especie de larga transición hacia la conformación de las naciones latinoamericanas. Un concepto muy importante es el concepto de *protoetnia*, que permite explicar con mayor precisión los procesos complejos de la constitución de las formaciones socioculturales. Por otro lado, describe grandes áreas culturales que facilitan una mayor comprensión de los fenómenos de regionalización en nuestro continente. Tales áreas las deriva de la matriz étnico-racial conformada en América por los tres grandes tipos raciales: indios, europeos y africanos. Nos presenta a cada uno de estos tipos con sus particularidades o rasgos étnicos, es decir, por la manera en que se fusionan las matrices raciales; define así cuatro grandes categorías de *configuraciones histórico-culturales*: los *pueblos testimonio*, los *pueblos nuevos*, los *pueblos trasplantados* y los *pueblos emergentes*, de los cuales sólo el último tipo no está representado en América, refiriéndose sobre todo a las naciones que se constituyen en el proceso de descolonización que sigue a la Segunda Guerra mundial, por lo que no corresponde a América Latina. Pero no sólo eso, Darcy Ribeiro ve a América como totalidad. Como un espacio continental que incluye las áreas ahora ocupadas por Canadá y los Estados Unidos de América. Dentro de este amplio espacio estudia los procesos de deculturación que empobrecen en todos sentidos a los pueblos americanos. Pero también advierte los procesos de reconstitución que, en cada fase histórica, originan una cultura que ya no es la misma que las anteriores, que no reproduce mecánicamente la cultura que existía antes, sino que se trata de una cultura nueva. Hay pues un esfuerzo considerable de síntesis y de caracterización. Así es como analiza la historia de América desde las bases que la formaron.

Cuando uno lee los ensayos más recientes de Darcy Ribeiro, y más aún su libro *Los brasileños*, quedan al descubierto claves importantes para poder entender las motivaciones que impulsaron todo el proceso anterior de construcción de teorías, de conceptos, y de su original metodología, así como la utilidad de ese enorme esfuerzo (más allá de sus imprecisiones, yerros o generalizaciones poco fundadas). Y ello se debe a que estas obras, como punto de llegada que son, sintetizan sus hallazgos y logros teóricos anteriores y

muestran la aplicación concreta de tales recursos ya maduros en el análisis de problemáticas concretas. En el caso de *Los brasileños* vemos realizada en buena medida una de las obsesiones más fuertes y tempranas de Ribeiro: tal era su ansiada aspiración, expresada desde los principios de los sesenta, de explicar la abigarrada realidad brasileña.[18] Con esta obra se propone aplicar los esquemas que fueron producto de un audaz y difícil itinerario, que se veía casi imposible, y que incluía antes que nada la propuesta de una alternativa teórica de largo alcance, un esquema evolucionista que abarcara la historia de la humanidad, aunque su punto de referencia fuera el proceso de formación de los pueblos americanos y fundamentalmente la búsqueda de las causas de su subdesarrollo y los posibles caminos de su superación. Pese a que recibió fuertes críticas desde la época de su aparición en 1968, se trata de una obra que difícilmente ha sido aquilatada en su magnitud y complejidad; *El proceso civilizatorio*,[19] como se titula este primer libro (de cinco que Darcy llamó "serie de *Estudios de antropología de la civilización*"), primer eslabón de la cadena que culminaría con la reflexión personal y profesional sobre su país.

Los aportes más generales, ya mencionados con anterioridad, que nos proporcionan estos cinco libros, incluyen la tipología basada en la ponderación de los componentes étnicos y raciales arriba mencionada y una forma fructífera de espacio teórico en el que se enlazan y oponen el enfoque general marxista sobre la constitución del Estado-nación en América Latina (hasta ahora más bien economicista) y el enfoque de la antropología, atento al proceso histórico que recorre la población india y afroamericana hasta conducir a su situación actual y que Ribeiro enriquece al ampliarlo tanto para abarcar la inserción de estos componentes étnico-raciales en las naciones americanas, como para reconocer irregularidades de más amplio alcance, a las que da el nombre de *configuraciones histórico-culturales*.[20]

---

[18] Sobre esta obra, Darcy nos dice en el Prefacio de la primera edición publicada por Siglo XXI en el año de 1975 lo siguiente: "La primera versión de *Los brasileños*, fue redactada en Montevideo en 1965. No la publiqué entonces, porque su propia elaboración demostró la carencia de una teoría interpretativa que permitiera comprender efectivamente el proceso de formación del pueblo brasileño. Para esto era necesario rehacer previamente, a partir de una perspectiva brasileña y latinoamericana, una serie de esquemas teóricos".

[19] *Ibid.*

[20] Darcy Ribeiro, *Configuraciones*, México, SEP, 1972 (*SepSetentas*, 38).

El enfoque de Ribeiro sitúa así el aporte de la etnografía en un plano más general que el tradicionalmente manejado por la antropología, no sólo por instalar el estudio de los pueblos amerindios y afroamericanos en el plano de lo nacional, sino por abrir perspectivas nuevas y sugerentes al análisis de las realidades de nuestra América, tales como la reflexión histórica que considera el papel de la diversidad étnica en los diferentes momentos constitutivos de las naciones americanas; o bien el análisis de las relaciones políticas, en sus diferentes niveles, con los matices que introduce la diversidad étnica, lo que conduce a procesos históricos a los que Ribeiro llama de *transfiguración étnica*. De tal forma que no se evada, al reconstruir la historia de América, la importancia de la participación política de los diversos grupos étnicos, como ha ocurrido hasta ahora con la historiografía liberal.

Esta manera de acercarse a las culturas americanas corrige una de las fallas más nocivas de una suerte de preterismo evolucionista que busca en la diversidad étnica el reconocimiento de etapas "primitivas" o "arcaicas" de la historia de la humanidad; porque vista la diversidad cultural como un fenómeno contemporáneo y dinámico se evade la explicación aislada de las particularidades y se busca saber cómo este complejo de diversidades se ha desarrollado históricamente y cómo ha afectado a sus componentes. De este modo las alternativas no serán el pretender conservar a los indios como piezas de museo, ni tampoco integrarlos diluyendo sus diferencias culturales en una forma de etnocidio enmascarado. Los enfoques sobre la identidad nacional y la llamada integración ya no serán los mismos, puesto que no es igual integración a lo homogéneo que a lo diverso, y esto, a su vez, involucra otros problemas de carácter político, socioeconómico y cultural.

Como vemos, el trabajo antropológico de Darcy Ribeiro es de una importancia fundamental porque, al enfrentar el problema étnico-nacional desde una perspectiva no eurocéntrica, sienta las bases para la elaboración de lo que sería una auténtica antropología latinoamericanista, con lo cual hace diversos aportes básicos para el entendimiento de la interrelación entre etnia y nación en el proceso de formación nacional en América Latina. Es, además, el primer autor que señala regularidades generales que le permiten definir la tipología a la cual nos referimos antes, en base a los componentes étnicos, pero sobre todo ofrece un punto de vista que introduce una gran flexibilidad y una relación muy estrecha con la constitución de los Estados nacionales. La etnia aparece como una entidad dinámica, extremadamente sensible a las transformaciones históricas y en

movimiento de génesis, transfiguración y muerte o desaparición que permite recuperar la riqueza y complejidad del fenómeno étnico. Lo cual contrasta notablemente con la rigidez y el preterismo tanto del marxismo ortodoxo como de la antropología cultural, respectivamente.

Lo que se ha señalado en el presente trabajo abarca sólo algunos de los ricos filones de la obra de Darcy Ribeiro, la cual espera ser releída a la luz de los más actuales acontecimientos en los que los pueblos indios llevan la voz cantante, prefigurando los proyectos de sociedad pluriétnica, multilingüe y pluricultural más tolerante, menos racista, explotadora y humillante y, por lo mismo, más humana que la actual, en un mundo que se encuentra en los umbrales del milenio que está por comenzar.

IDENTIDADES, UTOPÍAS Y FANTASMAS ARMADOS EN LAS AMÉRICAS

Por *Ricardo* Melgar Bao
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, MÉXICO

A Darcy Ribeiro y sus muchas utopías, por nuestras.

Discutir América Latina sigue siendo una tarea ineludible, sobre todo en estos tiempos de fin de milenio en que pareciera que nuestro espacio continental y sus muchas identidades y máscaras viven los prolegómenos de una gran conmoción cultural, social, política, económica y tecnológica, cuyas coordenadas nos remiten a los grandes polos del reordenamiento mundial y a los modos nacionales en que se expresa el proceso de globalización.

No obstante esta nueva y más intensa fase de occidentalización, que Ribeiro prefiere denominar por una y mil razones de recolonización continental, analizar y reflexionar sobre el papel de las fuerzas armadas resulta ineludible. En este contexto queremos retomar algunas ideas aportadas por Darcy Ribeiro, ese antropólogo-águila que nos enseñó a revisitar y mirar las Américas en el mundo cambiante de nuestros días, sin renunciar a su inocultable y conflictuada diversidad etnocultural. Ribeiro en su etnografía del poder y la violencia contemporánea encuentra la presencia de tradiciones perversas que retroalimentan los nuevos modos de exclusión y negación en curso. Así por ejemplo, Ribeiro interroga la densidad histórico-cultural que acompaña al papel del policía o militar que toma por asalto las favelas de Río de Janeiro, aproximándose en nuestros imaginarios a los cazadores de esclavos de otros siglos que parecían haberse ido o esfumado. No hay duda que viejas e indeseables permanencias persisten en el escenario cambiante y agitado de Nuestra América (Ribeiro 1993: 188).

A lo largo de esta comunicación intentaremos contextualizar las siguientes preguntas: ¿Es posible diferenciar las tradiciones castrenses y sus proyecciones político-militares en nuestros países a partir de las matrices etnoculturales que les subyacen? ¿Se puede pensar seriamente la democratización de los países de la región al margen del carácter y las tradiciones de sus instituciones militares? ¿En estos tiempos de activa y conflictuada integración e interacción mundial, qué papel subalterno desempeñan o desempeñarán nuestras fuerzas armadas en los frentes internos regionales y nacionales?

Memoria y olvido castrense: la misión civilizadora

Bajo el orden oligárquico los ejércitos forjaron su nueva institucionalidad y definieron el restringido universo de sus nacionalismos frente a los países vecinos, muy rara vez frente a las avanzadas neocoloniales de los Estados Unidos y de las potencias europeas. Pero las burocracias militares en la región cumplieron sobre todo activamente el papel de "gestores directos de la estructura de poder" en acuerdo o en disenso con la burocracia civil y las élites dirigentes (Ribeiro 1982: 3). La paz y orden interiores, así como los esfuerzos por marcar fronteras no siempre bien definidas, devinieron en las tareas legitimadoras de los nacionalismos castrenses. La cartografía latinoamericana, más que la obra de geógrafos académicos, fue hechura de cartógrafos militares. La sacralización militar de las fronteras coadyuvó en el desarrollo de las nuevas configuraciones hacia dentro, que impuso el poder oligárquico. Bajo esta lógica las divisiones político-territoriales se afirmaron a contracorriente de la voluntad de los actores etnoculturales locales y regionales. No hubo frontera nacional que no fracturase hasta el presente los modos de vida de sus poblaciones étnicas transfronterizas. Los yanomami, mapuches, aymaras, quechuas, guajiros y mayas, entre otros, pueden todavía atestiguarlo.

La función cumplida por los ejércitos varió según su peculiar inserción en las estructuras de poder de las macroetnias americanas: Pueblos Testimonio, Pueblos Nuevos y Pueblos Trasplantados, como Ribeiro propone llamarlas. Aunque en líneas generales los ejércitos en los tres casos fueron marcados por afines prácticas etnocidas y genocidas, sus víctimas, si no fueron virtualmente exterminadas, quedaron ubicadas en posiciones y grados diversos de subalternidad social, opresión cultural y dominación política. Cierto interesado romanticismo liberal sigue empeñado en ver a lo largo del siglo XIX su maquillado discurso jurídico-ideológico, que convirtió a los indígenas en ciudadanos y les dio una nueva filiación nacional. La historia real del otro discurso liberal frente a los indios, así como las campañas desempeñadas por sus ejércitos en los territorios étnicos, exhiben sin vergüenza sus indofobias y sus xenofilias, también sus muchos genocidios. Con motivo de los debates del V Centenario más de un historiador español hizo notar que nuestras repúblicas liberales exhibieron prácticas antiindígenas tan drásticas y crueles que pesan tanto como los horrores y excesos del siglo XVI durante el proceso de Conquista. Las exitosas Campaña del Arauco, Campaña del Desierto, las muchas campañas de colonización amazónica y de recolonización andina, fueron cumplidas por nuestros gloriosos ejércitos y justificadas por nuestros más preclaros pensadores y reformadores liberales, pero también por lo más granado de nuestros historiadores (Viñas 1982). Frente a las inmigraciones europeas, los liberales en los Pueblos Trasplantados utilizaron a discreción ciertas calculadas xenofobias, mientras que en los Pueblos Nuevos y Pueblos Testimonio acicatearon los sueños de las élites de blanquearse y reoccidentalizarse, primero ellos y por extensión sus respectivas sociedades.

Los Pueblos Testimonio abarcan a "las poblaciones mexicanas, mesoamericanas y andinas, por ser las sobrevivientes de las altas y antiguas civilizaciones que ante el impacto de la expansión europea se derrumbaron, entrando en un proceso secular de aculturación y de reconstrucción étnica que todavía no se ha clausurado" (Ribeiro 1977: 115). Resulta ilustrativo al respecto la manera como en 1933 un oficial peruano, apoyándose en el modelo del ejército colonial francés para Argelia diseñado por Herbert Lyautey, justificó la misión civilizadora del ejército peruano frente a la población indígena (Morla Concha 1993; Rospigliosi 1994: 36-37). Años más tarde, la Junta Militar de Gobierno que inauguró el general Juan Velasco Alvarado reformuló la postura de las fuerzas armadas frente a la cuestión indígena. Por decreto los indígenas son convertidos en campesinos y adscritos a una controvertida Reforma Agraria que les ofertan las denominadas Sociedades Agrícolas de Interés Social, entidades mediadoras del viejo antagonismo entre comunidades andinas y haciendas, las cuales a la larga exacerbaron los conflictos etnoclasistas. Sin embargo, otro decreto promulgado por Velasco Alvarado atenuó el tenor etnocida de su política agraria al oficializar dos idiomas nativos (el quechua y el aymara) al lado del castellano, postura revertida por la actual constitución política y

respaldada por las fuerzas armadas. El curso de la guerra interna, a raíz de la expansión senderista y tupacamarista en las regiones andinas y amazónicas, reactualizó y remozó las viejas tradiciones sobre el modelo del ejército colonial, evidenciando en los modos y costos de sus campañas contrainsurgentes las lacras del etnocidio y genocidio antiindígenas.

Los Pueblos Nuevos incluyen a las poblaciones emergidas de una compleja gama de mestizajes biológicos y de procesos de aculturación de etnias muy dispares, que potenciaron principalmente las haciendas y plantaciones bajo modalidades mercantiles arcaicas y fuertemente opresivas. Pueblos Nuevos son

> los brasileños, los venezolanos, los colombianos, los antillanos y una parte de la población de América Central y del sur de los Estados Unidos... Una segunda categoría de Pueblos Nuevos, pronunciadamente diferenciada de la primera por su formación étnica nacional básicamente indígena tribal, y por no haber experimentado las compulsiones de la *plantation*, se encuentra en Chile y en el Paraguay. Fueron pueblos Nuevos del mismo tipo de estos últimos el Uruguay y la Argentina, aunque más tarde étnicamente desfigurados por un proceso de sucesión ecológica que los europeizó masivamente (Ribeiro 1977: 225-226).

La percepción militar chilena durante los años de la dictadura pinochetista ha arrojado interesantes y reveladores testimonios de ex oficiales sobre la cuestión indígena, eslabonando sus claves internas y externas bajo la lógica de la doctrina de la seguridad nacional. El oficial González relata: "¿Te acuerdas que te conté cómo una vez detectaron, así dijeron, que se preparaba una insurrección de mapuches en el sur? Y ahí nos metieron una charla anti-indígena; que los mapuches no tenían cultura, eran peligrosos, había que tenerlos encerrados... Y que los indios eran peligrosos porque eran animales no desarrollados". Recuerda este oficial la mirada castrense de este pueblo nuevo de cara a los vecinos pueblos testimonio: "Hablaban de los bolivianos como inferiores, decían que eran indios sublevados manejados por potencias extranjeras... de los peruanos que eran unos indios. Yo no visito jamás un buque peruano, pero los términos que escuché a los oficiales eran siempre despectivos" (Rivas y Reiman 1976: 174 y 189). Pero no se crea que esta mirada es patrimonio exclusivo de ejércitos propios de las sociedades donde las poblaciones indígenas constituyen pequeñas minorías excluidas y negadas. El curso perverso que la doctrina de seguridad nacional asumió en los países de la región donde existen etnias

nativas, independientemente de su matriz etnocultural, reprodujo posturas castrenses similares a las relatadas por el oficial chileno, alcanzando su mayor dramatismo en pueblos testimonio como Bolivia, Perú y Guatemala (Melgar y Olivera 1981: 31-42).

Por último, tenemos a los Pueblos Trasplantados que abarcan a los angloamericanos y a los rioplatenses. Estos pueblos

> contrastan con las demás configuraciones socioculturales de América por su perfil característicamente europeo, manifiesto no sólo en el tipo racial predominantemente caucasoide, sino también en el paisaje creado como reproducción del Viejo Mundo, como en la configuración cultural y en el carácter más maduramente capitalista de su economía (Ribeiro 1977: 449).

Bajo la dictadura del general Jorge Rafael Videla los homenajes militares con motivo del centenario de la guerra contra los indios en la Argentina condensaron la indofobia institucional reinante al defender el papel protagónico del ejército en el curso de esas campañas de exterminio. Quizás en esta dirección tenga mayor sentido afirmar, en contexto político argentino, que los indios que fueron victimados en esas campañas militares legítimamente pueden ser recordados como los "desaparecidos de 1879" (Viñas 1982: 12).

En los frentes nacionales internos los ejércitos asumieron una pretendida misión civilizadora a través de la campaña militar antiindígena, la leva y la cruzada antivagancia. No hay revista ni boletín militar que no registre con orgullo castrense la pretendida labor patriótica de inculcarles a las masas de jóvenes campesinos, pertenecientes a muchas filiaciones étnicas y culturales, los inefables valores de la disciplina férrea y ciega frente a toda voz de orden emanada de la autoridad. También nuestros ejércitos se regocijaron de haber coadyuvado a la expansión y popularización de los idiomas oficiales, de las prácticas sanitarias (el corte de pelo y el baño) y de los nuevos cultos cívico-patrióticos. Las soldadescas asumieron los rostros de una masa de maniobra dispuesta a morir por la "patria" y por el "orden", pero también a ofertarse previo licenciamiento como mano de obra deseable en los nacientes mercados de la modernidad industrial y agropecuaria.

Señas y contraseñas del mercado

La revolución científico-técnica a la que nos toca asistir viene remodelando las estrategias militares, el perfil y el volumen de las

instituciones castrenses a escala planetaria. La velocidad, la intensidad y el carácter efímero de la presencia militar están asociados a las nuevas tecnologías y a la configuración de inéditos centros de decisión militar supranacionales. La civilización emergente de las nuevas tecnologías tiene la capacidad de aglutinar a diversos grupos nacionales. Pero al mismo tiempo que se avanza en la integración supranacional se revelan las caras ocultas de la diversidad etnocultural que potencia sus demandas frente a los nuevos esquemas de dominación (Ribeiro 1991: 3).

A las Fuerzas Armadas, además de haber sido el soporte generador y reproductor de las dictaduras contrainsurgentes de los años setenta y ochenta de América Latina, les correspondió el dudoso honor de haber introducido los primeros proyectos neoliberales desnacionalizadores, inducidos en su momento por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. La adhesión al modelo neoliberal por parte de los militares latinoamericanos terminaría por afectar su propio futuro a pesar suyo. Así viene sucediendo con las oleadas privatizadoras de los noventa que no han dejado al margen a las empresas militares, vinculadas o no a la fabricación de armas, postergando en el mejor de los casos su venta o liquidación.

A inicios de la década, los militares dirigían en Guatemala el Banco Central y otras 40 empresas estatales, y en El Salvador controlaban a su vez 23 empresas estratégicas. En los países más desarrollados del continente las fuerzas armadas intentaban beneficiarse de los espacios que iban ganando en el mercado mundial de armas; Brasil llegó a obtener 3 mil millones de dólares anuales, siguiéndole Argentina con sus aviones y Chile con sus bombas racimo (Vásquez 1991: iii). En la actualidad otro es el panorama, la empresa brasileña Engesa que diseñó un cotizado prototipo de tanque pesado —el Osorio—opera con pérdidas (Hens/Sanahuja 1955: 62). El año pasado la oferta de venta del prototipo de avión argentino Pampa 2000 fue desechada por el Pentágono, frustrando los sueños de autonomía tecnológica de la fuerza áerea de dicho país. La cesión de las instalaciones de los talleres de la industria áerea de Córdoba, que fabricó el Pampa 2000 y que más exitosamente fabricaba el avión antiguerrilla Pucará, al ser concesionado por veinte años a la Lockheed Aircraft Service bajo supervisión del Pentágono, aunque significativa ya no será suficiente para pivotear el milagro militar argentino en la región. Meses después de firmada esta transacción, la Lockheed, al fusionarse con el consorcio militar Martin Marietta, devino en el principal proveedor de armas del Pentágono

al desplazar al otrora hegemónico consorcio McDonnell Douglas. Sin embargo, la geografía económica de los países miembros del Mercosur tienen proyectados sus principales intereses hacia Europa, por lo que se puede suponer que el mercado de armas en dicha zona dista de estar bajo control de las empresas norteamericanas.

La Paz Caliente no puede disociarse del perfil del mercado de armas a escala global y continental. Una fuente confiable, como es el World Policy Institute, con sede en Nueva York, reporta que de los 50 conflictos bélicos librados entre 1993 y 1994, 45 recibieron material de guerra de proveedores norteamericanos. No obstante que estos conflictos de baja intensidad permitieron a los Estados Unidos recuperar en 1993 el primer lugar en el mercado mundial de armas, captando el 70 por ciento de las ventas, cuyo monto asciende a casi quince mil millones de dólares, el complejo industrial-militar norteamericano no ha logrado salir de la crisis en que se sumió al concluir la guerra fría (Washington, IPS, 24/5/1995). Un año más tarde, Francia se erigió en el principal proveedor de armas del mercado mundial. La pugna por proveer y hegemonizar el mercado de armas divide a los antiguos socios de la OTAN.

Frente a la región el Pentágono pareciera querer favorecer por un lado cierta maquila de armas convencionales concesionadas a sus principales proveedores bajo condiciones especiales de estabilidad política y seguridad industrial, mientras por el otro reorienta la oferta del diversificado mercado de armas hacia aquellas que principalmente se proyectan para un efectivo control social y en las que las empresas norteamericanas se sienten más fuertes frente a sus competidoras europeas.

El mercado formal de armas latinoamericanas está atravesado por los hilos invisibles que lo unen al mercado informal que anteriormente surtía a las guerrillas y a las mafias, y ahora atiende las demandas de los profesionales de la violencia: guardias blancas, sicarios y terroristas.

Paralelamente al mercado de armas, se viene desarrollando otro exitoso mercado anexo: el de las tecnologías de la seguridad privada, que abarcan desde limusinas blindadas pasando por microrradares hasta un nuevo paquete de armas paralizantes y destructivas. En la ciudad de Washington a fines de abril y nada menos que en el hotel Sheraton tuvo lugar la Exhibición Copex 96, que aglutinó a las firmas empresariales que fabrican y proveen las últimas modas en tecnologías de uso paramilitar. En otras ciudades latinoamericanas se han comenzado a llevar a cabo eventos similares aunque más

restringidos en sus paquetes de oferta. Las asimetrías sociales de las grandes ciudades latinoamericanas condicionan los flujos y usos exitosos de los bienes que oferta este mercado auspiciado por las autoridades neoliberales y tolerado por las fuerzas armadas y policiales. Este consumo tecnológico, asociado a los miedos de las élites y de las capas medias, a su vez obliga a la expansión de empresas privadas que ofertan mano de obra calificada para fines de protección, seguridad y control laboral y residencial de acentuado tenor autoritario y represivo, no por azar a cargo de expertos militares en activo o en retiro. La seguridad de la vida cotidiana en las ciudades y en el campo se viene privatizando y no pasará por los hogares de los pobres y los asentamientos poblacionales marginales. Los decálogos de la seguridad pública, que ofertan por medio de impresos o mensajes televisivos las autoridades competentes de nuestras ciudades latinoamericanas, demuestran en qué medida estamos haciéndonos cómplices de la configuración de reales junglas de concreto y asfalto, retroalimentando viejas y nuevas ideologías de exclusión social, incluidos los racismos, y un sinfín de perversas xenofobias y xenofilias.

La propuesta del Pentágono de desmilitarizar selectivamente el continente sólo exhibe precariamente a su favor dos hechos: la extensión formal de las democracias y la disminución sensible de efectivos militares, pero queda desvirtuada al ser confrontada con la dinámica real del mercado de armas y la activación creciente de las fuerzas armadas para reforzar los desgastados mecanismos de control social. Piénsese en la más reciente evolución en México, tan ajeno a las tradiciones armamentísticas de otros lugares del continente, que se ha convertido en la segunda fuerza militar detrás del Brasil y en el mayor cliente del complejo industrial militar norteamericano en el área. Mientras tanto, en la agenda política mexicana se comienza a debatir si las fuerzas armadas deben o no asumir funciones análogas a las que vienen cumpliendo actualmente en Brasil y otros países.

La geopolítica norteamericana parece apostar a mantener las afinadas coordinaciones diplomáticas y castrenses con los países del Caribe a partir de la invasión a Granada, mientras busca generar un espacio desmilitarizado en América Central. Lo ideal para el Pentágono sería que México aceptase cumplir una nueva función que fuera más allá de su reconocida vocación diplomática de mediación en el área, al considerar la potencial función pacificadora de sus fuerzas armadas. Mientras tanto, otra parece ser la lógica mexicana a pesar de las pretensiones estadounidenses y los equívocos entusiasmos de algunos de sus políticos y militares. Es posible

y deseable que en el caso mexicano pesen más las razones propias de su crisis interna y más aún las tradiciones de su política exterior; las posturas exhibidas en la OEA y en la Cumbre Iberoamericana así parecen refrendarlo.

No cabe duda que la lógica perversa de la economía de guerra marcha a contracorriente de la lógica de la paz mundial y regional. El escándalo suscitado por la triangulación en la venta de armas durante el más reciente incidente fronterizo entre Perú y Ecuador involucró a ejércitos y empresas de la Argentina, Venezuela y los Estados Unidos, mientras que en el mercado formal el abasto militar fluía a crédito desde los Estados Unidos, Francia e Israel. América Latina gasta anualmente casi 11 mil millones de dólares para sostener y armar a un millón trescientos mil efectivos, según reportó la OEA para el año 1994, cifra que no es inferior a la media anual gastada durante la década de los ochenta en que florecieron las dictaduras militares. Un reordenamiento de funciones y desplazamientos, a escala continental, de este contingente militar financiado no podía ser despreciado por el nuevo curso de la seguridad interamericana. Al respecto, Joel Johnson, presidente de la Asociación de Industrias Aeroespaciales, se ha quejado amargamente ante los Departamentos de Estado y de Defensa de que la industria de armamentos norteamericana sólo cubra entre el 7 y el 12 por ciento de la demanda en el mercado de armas latinoamericano (Washington, AFP, 18/5/1995).

No resulta novedad afirmar que para muchos ideólogos del neoliberalismo la libertad de mercados y la libertad de iniciativas empresariales traería aparejados tiempos de auténtica y real democracia política en el mundo y en el continente. Algunos, incluso, seducidos por las señas dadas por la política exterior estadounidense, vaticinaban ingenuamente la declinación irreversible de los militarismos y nacionalismos regionales.

¿Podrá acaso el mercado de armas latinoamericano disociarse de las prácticas autoritarias a la alza en sus democracias? Debido a que uno y otra están demasiado anudados en sus procesos de expansión y afirmación, el futuro inmediato sigue favoreciendo al proyecto autoritario. La clase política latinoamericana socava la democracia manteniendo lo que un analista ha denominado un manejo instrumental del poder militar. Sustraer del debate político y de la agenda democrática los temas de la defensa nacional y la seguridad interior, debería realmente preocuparnos (Escobar 1995: 74).

Máscaras e imágenes

Las entidades castrenses colocaron y sostuvieron a pesar suyo en la agenda internacional de los noventa el espinoso tema de la violación de Derechos Humanos. En Chile no ha prosperado la iniciativa cameral del Partido de Renovación Nacional de ampliar el periodo de amnistía a los militares por las faenas sucias cumplidas entre los años 1973-1990, ya que la ley promulgada por Pinochet amparaba únicamente el lapso que va de septiembre de 1973 a marzo de 1978. El curso que ha seguido el caso Letelier, y que ha culminado con el proceso y detención del general Contreras, se ha afirmado a costa de saldar simbólicamente los muchos otros juicios que ya no tendrán lugar. En la Argentina, no obstante la sorpresiva aparición de testimonios de militares "arrepentidos" sobre los operativos contrainsurgentes de los ochenta, la administración Menem apuesta a la vigencia de la ley de amnistía y del olvido. La telegráfica autocrítica del general Balza en la Argentina por los costos de la "guerra sucia" no puede ser seriamente considerada como una rectificación, más bien parece editada para limpiar la imagen del ejército a ritmo galopante y que éste pueda asumir sus nuevas funciones policiales. En el Perú, a pesar de que la ley de amnistía militar se promulgó basada en la alta popularidad de Fujimori, la sociedad civil manifestó su inconformidad: le resultaba poco convincente y excesivo apelar a los desvaríos senderistas para legitimar los extravíos castrenses en materia de derechos humanos a lo largo de quince años de guerra interna. Según las encuestas de opinión, la sociedad civil en el Perú ha diferenciado entre su mayoritario respaldo a Fujimori y su rechazo a la ley que ampara en el olvido y la amnistía la impunidad militar. En Honduras, el alto mando militar, acorralado ante las evidencias en su contra, ha sostenido que revisar su cruento pasado extrajudicial manifiesta la vocación masoquista de sus promotores. En Guatemala la controvertida reapertura de la investigación sobre el asesinato de Efraín Bamaca, dirigente guerrillero de la URGN, con posterioridad a su captura por el ejército guatemalteco en marzo de 1992, fue hecha a partir de la denuncia del senador norteamericano Robert Torricelli a principios de 1995. El asunto Bamaca ha abierto fisuras entre la clase política guatemalteca y las propias fuerzas armadas, en una fase decisiva de la pacificación nacional. Un vocero militar guatemalteco familiarizado con la nueva retórica "humanista" acaba de anunciar que la lección de la guerra interna radica en que no debe volver a repetirse.

La obsesión militar de recuperar imagen no se circunscribe a la promulgación de leyes de amnistía, también sigue alimentando fricciones fronterizas y los fantasmas de los golpes de Estado como mecanismos de presión interna a fin de no resentir las medidas propias de adelgazamiento del gasto público, según la moda neoliberal. Tiene razón Leopoldo Zea cuando afirma que:

> En el sofisticado y complicado mundo de nuestros días, parecería que los golpes militares podrían ser cosa del pasado. América Latina ha sufrido a lo largo de su historia, una vez alcanzada la emancipación, dicho mal una y otra vez repetido. Olas de golpismo son seguidas, con dificultades, por olas democratizadoras para luego volver, una y otra vez, los golpismos. Nuestras naciones, ahora dentro de la red de complicadas acciones que exige la economía de nuestros días, las soluciones de fuerza, como las castrenses, podrían ser anacrónicas. Pero no ha sido así (Zea 1992: 5).

Zea pasa revista tanto a los conatos militares fallidos en Sudamérica como al golpe militar en Haití, sucedidos entre 1991 y 1992 para concluir con agudeza que "estos sucesos deben ser vistos como una advertencia a los programas neoliberales que, una vez más, como en el pasado siglo XIX, pretenden alcanzar el progreso nacional sacrificando a quienes son considerados más débiles en la lucha darwiniana por la existencia" (Zea 1992: 5). En líneas generales, las reiteradas declaraciones de los altos mandos militares de cada uno de nuestros países sobre su lealtad constitucional y democrática resultan poco convincentes al ver sus más cercanos antecedentes y su creciente presencia en los espacios públicos cumpliendo sus nuevas tareas de profilaxis social, anteriormente encargadas principalmente a las fuerzas policiales. Ese juego de opciones políticas entre el golpe militar y la intervención extranjera para exorcizarlo, según la lección de Haití, revela los signos nefastos que marcan a estas modas autoritarias. La más reciente asonada militar antidemocrática del general Lino Oviedo en el Paraguay reafirma una vez más esta apreciación.

No hay ejército latinoamericano que no haya manifestado a través de sus altos mandos su malestar e inconformidad con el proyecto policial que restringe su papel político y su orgullo institucional. Por otro lado a los militares les inquieta que el Pentágono haya solicitado al Congreso de su país la autorización para entrenar de manera permanente a las policías latinoamericanas. La petición del alto mando militar norteamericano se basa en un pretendido éxito alcanzado con algunas entidades policiales a las que brindó ase-

soría y entrenamiento selectivo en Panamá, Dominicana, Granada, El Salvador, Honduras, Bolivia y Haití (Washington, EFE, 1/3/1994).

Las visitas, giras e intercambios militares están a la alza en la región, presididas por el mayor flujo e interés de los oficiales norteamericanos, sus misiones itinerantes y agencias. La diplomacia militar se inscribe incluso en los circuitos diplomáticos intraamericanos. En esta dirección la atención que las fuerzas armadas vienen prestando a la renovación de funciones de sus agregadurías en organismos internacionales y embajadas en la región resultan preocupantes porque parecen inscribirse en la nueva lógica de reestructuración de espacios políticos y militares y sus redes de interacción.

En América Central el curso desmilitarizador avanza aun cuando los presupuestos militares del área están muy por encima de los asignados a educación y salud, según los informes que circularon en la Conferencia sobre Seguridad y Militarismo convocada por la Fundación Arias para la Paz en Tegucigalpa (Reuter, 25/2/1995). A la disolución definitiva de la Guardia Nacional de Panamá, aprobada por 49 votos contra uno en el Congreso el 23 de agosto de 1994, le sigue un proceso más sinuoso y lento de desmantelamiento militar en Honduras, cuyo primer paso fue la abolición del servicio militar obligatorio, votado por unanimidad en el congreso el 4 de mayo de 1994 y seguido en noviembre del mismo año por una activa campaña popular en la que participó la Iglesia para instar a los 174 mil jóvenes en edad de conscripción militar a que se declararan en rebeldía y se refugiaran en los templos católicos. Los militares hondureños a pesar de estos reveses siguen presionando de muchos y malos modos a su gobierno, frenando su desmantelamiento.

Pero no todas las fuerzas armadas de la región piensan que se les acaba el mundo con la "crisis misional que les toca vivir (Hens/Sanahuja 1995: 54). Las entidades castrenses argentina y brasileña intentan reposicionarse bajo el nuevo esquema mundial. La primera ha venido insistiendo en foros internacionales, como la OEA y la Cumbre Iberoamericana, en favor de la creación de una fuerza interamericana de intervención rápida, la cual ha sido cuestionada por sus pares brasileños y mexicanos. En cuanto a la entidad castrense brasileña, aspira a negociar su ingreso al Consejo Mundial de Seguridad, para afianzar su soñada hegemonía militar en el área. Recuérdese que frente al caso haitiano el Consejo invitó al Brasil en calidad de miembro no permanente. Por su lado, las fuerzas armadas chilenas acentúan su modernización tecnológica, evidencia de ello es la adquisición de un sofisticado modelo de avión radar,

que sus proveedores israelíes aseguran es mejor que los Awacs estadounidenses y que no posee ningún otro país de la región (*La Tercera*, 6/5/1995). Tampoco los militares chilenos descuidan las relaciones con sus pares de la región, multiplicando y renovando sus redes bilaterales, al mismo tiempo que se muestran como interesados anfitriones de eventos especializados.

Una reunión militar celebrada en Santiago de Chile reunió a los directores de las quince academias de guerra de la región, permitiéndoles exhibir e intercambiar nuevas tecnologías educativas e informativas como los nuevos contenidos que demandan los nuevos tiempos. La era internáutica abre la posibilidad para que la educación a distancia le confiera mayor centralidad y proyección a la Escuela de Comando del estado mayor del ejército norteamericano, ahora que la Escuela de las Américas, si bien no cayó en desgracia, ha perdido respaldos en el Congreso norteamericano al recibir, en mayo de 1994, 175 votos en contra de que siga en operaciones. En esta perspectiva no parece casual que el general Randall Kirby, director de la referida Escuela de Comando, elogiase con exceso las bondades de la "educación a distancia" ante sus pares latinoamericanos (*La Jornada*, 21/5/1994 y 22/10/1994). No hay duda que en este y otros ámbitos los Estados Unidos a través de "sus órganos de asistencia militar forman y orientan la oficialidad de las fuerzas armadas como cuerpos auxiliares locales de su esquema de dominación" (Ribeiro 1982: 3).

La doctrina de la seguridad colectiva

El papel asumido por el Consejo de Seguridad de la ONU en los últimos eventos de intervención militar, incluidos los cumplidos en América Latina, son ilustrativos. William Perry, el jefe del Pentágono, a manera de justificación del nuevo proyecto de cooperación interamericano que presentó a la I Reunión de Ministros de Defensa de las Américas (Virginia, 25 y 26 de julio de 1995), recordó que ya veinte países allí representados venían colaborando con las misiones de paz promovidas por el Consejo de Seguridad de la ONU. Lo que omitió decir el militar norteamericano, por ya sabido en círculos especializados, es que la Junta Interamericana de Defensa (JID) que preside su paisano el mayor general de la armada James R. Harding, se ha incorporado como órgano consultivo del Consejo de Seguridad de la ONU. Para Perry esta "nueva era de democracia y recursos limitados" resulta propicia para inaugurar una nueva cooperación

militar interamericana, regida por la doctrina de la "seguridad colectiva" y una mayor y más eficiente "interoperabilidad" entre las fuerzas armadas (*La Jornada*, 26/7/1995). El pragmatismo militar norteamericano, propio de estos tiempos de austeridad y de emergencia de nuevos polos de poder mundial, intenta descargar parte significativa de los costos financieros, políticos y sociales de la nueva agenda de seguridad sobre los nada prósperos países de la región. El primer signo de la austeridad financiero-militar estadounidense hacia la región se manifestó en la drástica reducción de su presupuesto de ayuda, que pasó de 1 510 a 760 millones de dólares, entre 1992 y 1994 (Miami, AFP, 13/7/1993).

No existe duda alguna que la novísima doctrina de la seguridad colectiva obliga a una revisión de fondo de las ideologías nacionalistas y por ende del concepto de soberanía nacional. La meta del Pentágono de dar por concluidos los diferendos fronterizos y territoriales, con base en acuerdos entre los países latinoamericanos, no podrá cumplirse a los ritmos deseados, por razones muy diversas en las que las tradiciones nacionalistas sólo constituyen una de sus variables. Otra característica notable de este proyecto interamericano, y que lo diferencia operativamente de los trazados por el organismo competente de la ONU, gira en torno al carácter preventivo de su agenda y sus múltiples tareas "pacificadoras". A pesar del éxito de la convocatoria y sus acuerdos iniciales, fueron visibles las actitudes de disidencia y reserva de países como Brasil, Nicaragua y México, frente a la entusiasta y desmedida participación argentina deseosa de asumir un papel protagónico. El pase a retiro, más que la destitución promovida por algunos gobiernos latinoamericanos, ha permitido ir relevando a los oficiales tan leales a nacionalismos demasiado anacrónicos para el gusto de los gobiernos neoliberales como incómodos para la doctrina de la seguridad colectiva que auspicia la Junta Interamericana de Defensa. Los casos más documentados de purgas y relevos militares se han cumplido bajo los gobiernos de Carlos Menem en Argentina, Gonzalo Sánchez de Losada en Bolivia, Alberto Fujimori en Perú, Rafael Caldera en Venezuela y Ramiro de León Carpio en Guatemala. Estas reorientaciones y reajustes en las fuerzas armadas llevaron al coronel Mohamed Alí Seineldín, un veterano de las disidencias militares en la Argentina, a sostener hace algunos años que estaba gestándose ya una Internacional Carapintada.

La propuesta del Pentágono no sorprendió a los altos mandos militares latinoamericanos, ya que varias de sus aristas y alcances se

habían filtrado tanto en reuniones bilaterales como multilaterales promovidas por el TIAR e incluso por la OEA. Además no podía olvidarse la añeja iniciativa de Dean Rusk en la Conferencia de Punta del Este sobre la necesidad de constituir una fuerza de paz para el continente, independientemente de las tres décadas de por medio y el nuevo contexto mundial. Tampoco escapa a los analistas políticos de la región que la designación y labor del embajador norteamericano ante la OEA, Luigi Einaudi, prestigiado conocedor de los ejércitos latinoamericanos desde los años sesenta, hacía correr mucha agua bajo el molino; parecieron refrendar esta apreciación las inoportunas declaraciones injerencistas de Einaudi en 1992, que despertaron voces de protesta en Venezuela. Dos años más tarde, el embajador argentino Hernán Patiño, presidente de la Comisión de Seguridad Hemisférica de la OEA, convocó a una reunión preparatoria de expertos militares a celebrarse en Buenos Aires del 14 al 18 de marzo de 1994, a fin de discutir las nuevas líneas de cooperación e integración militar (Washington, IPS, 4/3/1994). En este evento, como en la XXI Conferencia de Ejércitos Americanos celebrada en Honduras (noviembre de 1994), se afinaron los nuevos criterios y la agenda de prioridades que emerge de la problemática continental.

Nuevamente la diplomacia argentina apostó a favor de la iniciativa norteamericana. Estimaba, no si razón, una cierta audiencia en los países miembros de la OEA, ni qué decir de los adherentes al TIAR. Pareciera que la postura argentina, no obstante el revés sufrido durante la guerra de las Malvinas, al errar en su cálculo estratégico sobre el posicionamiento estadounidense, intentase configurar una nueva modalidad de cooperación con la potencia del norte. Ésta le garantizaría, según la lógica de la diplomacia argentina, ciertas seguridades en el curso futuro de sus negociaciones, diferendos y competencias con Brasil, Chile y la propia Inglaterra. La frágil aunque interesada apuesta diplomática de la administración Menem le ha restado credibilidad y ascendencia sobre los países de la región. La respuesta norteamericana frente a las pretensiones argentinas no ha resultado muy favorable que digamos a la luz de los acontecimientos de los noventa.

A raíz de la Guerra del Golfo se hizo explícito por la vía del hecho la revisión inducida por las potencias del Norte sobre la soberanía nacional como noción rectora del derecho internacional, así como los diseños más plurales para financiar y legitimar tales operativos militares. Considerando lo anterior, ya no resulta casual que comiencen a desarrollarse marcos justificativos en favor

del principio de intervención (Pastor 1993; Portilla 1996: 4A), la más reciente elaboración corresponde al Vaticano que ha legitimado el denominado principio de "injerencia pacífica o humanitaria".

En los países latinoamericanos, el papel asumido por el Comando Sur, uno de los seis comandos unificados que el Pentágono proyectó a escala mundial para orientar el curso de la guerra fría, viene siendo objeto de revisión; ya no se necesita, como antaño, de fuerzas permanentes de avanzada, fuera de que sus costos financieros reales son vistos como excesivos. El desmantelamiento de la mayoría de las bases militares en Filipinas y Panamá responde a esta nueva lógica estratégica y financiera del Pentágono. En Panamá 11 de las 14 bases norteamericanas serán devueltas conforme al Tratado Torrijos-Carter el año 2 000, probablemente las bases Howard, Rodman y Sherman, por la significativa concentración de recursos de la más alta tecnología militar, sean renegociadas: la base aérea Howard es la segunda en importancia estratégica norteamericana de cara al dominio del Pacífico, la base naval Rodman opera como comando especial antinarcóticos, mientras la base Sherman sirve de espacio de entrenamiento en zona tropical de cara al control de la región amazónica. A partir de febrero de 1994 la responsabilidad de adecuar al Comando Sur a sus nuevas funciones y tareas recayó en manos del experimentado general Barry McCaffrey, veterano de la guerra de Vietnam y del Golfo Pérsico y ex director de Política y Planes Estratégicos del Estado Mayor Conjunto de las fuerzas armadas estadounidenses. Cumplida ya su misión, el general Barry McCaffrey ha sido relevado en el mando por el general Wesley K. Klarck al que le corresponderá afinar una agenda más operativa.

Un reciente documento sobre estrategia interamericana del Comando Sur explica el viraje de uno de sus principales *modus operandi*: "Durante el año pasado, los ejercicios de Southcom se han convertido de eventos bilaterales que destacaban escenarios de combate convencional, en ejercicios multilaterales enfocados en el mantenimiento de paz, asistencia humanitaria, operaciones contra el narcotráfico y otras misiones más apropiadas de la posguerra fría" (*La Jornada*, 16/7/1995). La agenda de maniobras cumplidas fue la siguiente: Ecuador, Venezuela y Colombia (septiembre de 1994), Argentina, Uruguay, Brasil, Paraguay (agosto de 1995). En fecha muy reciente, la visita a México de Perry motivó un cierto debate político nacional al declarar acerca de la viabilidad de maniobras militares conjuntas entre los dos países.

La presencia de la DEA en nuestros países venía ya prefigurando esta tendencia que acompaña al nuevo orden mundial de vigilar, intervenir y atacar determinados blancos, sin posicionar físicamente su volumen y potencial de fuerza. Para el alto mando militar brasileño los radares emplazados por la DEA en países amazónicos como Perú, Colombia, Bolivia, Venezuela y Guyana no pueden disociarse del proyecto del Pentágono de construir un aeropuerto en el Paraguay para el aterrizaje de pesados cazabombarderos y aviones de carga militar, cerrando un cinturón estratégico sobre la Amazonia que vulnera la soberanía brasileña (*La Jornada*, 14/8/1994). Durante la intervención en Panamá la Brigada 193 acantonada en la zona del Canal sólo cooperó con tres mil efectivos al contingente mayor de 27 mil soldados procedentes en un 89 por ciento de las "Fuerzas de Desplazamiento Rápido" (Zárate 1994: A2).

La agenda militar que corresponde al actual proceso de mundialización y globalización que nos toca vivir pone el acento en los problemas de la posguerra fría o paz caliente: los conflictivos flujos de migrantes económicos y políticos que van de Sur a Norte, la emergencia de fundamentalismos políticos y religiosos, el narcotráfico, el terrorismo y la aparición y expansión de nuevas pandemias. Esta misma agenda ha sido traducida al espacio continental por las instituciones militares: los flujos de migrantes aparecen tensando fuertemente las fronteras intramericanas, siendo el caso más visible el de la frontera entre México y los Estados Unidos, en actual proceso de militarización, mientras la clase política renueva sus fobias racistas a través de leyes antiinmigrantes y procesos judiciales espurios. La infamante Cortina de Acero de los noventa sustituye simbólicamente a la ya desmantelada Cortina de Hierro. La primera cortina representa actualmente el nivel de exclusión con el que se quieren marcar las relaciones Norte-Sur, mientras que la segunda revelaba la polaridad Este-Oeste, capitalismo *versus* comunismo, que reinó a lo largo de cuatros décadas.

El flujo de migrantes tiene muchas más líneas de conflicto intraamericano que las ya anotadas en la medida en que no existe país que no tenga por tal motivo fricciones con sus vecinos. Las diferencias entre Argentina y Bolivia, Venezuela y Colombia, México y Guatemala, Perú y Ecuador, Dominicana y Haití no están exentos de esta trama que se irá acentuando en los próximos años. A la liberalización irrestricta del capital a escala planetaria le corresponde inevitablemente una alta y errática movilidad de la mano de obra que viene desdibujando fronteras nacionales y espacios etno-

culturales. El asunto de los "balseros" en el Atlántico-Caribe ya rebasó en una oportunidad la capacidad instalada de las bases norteamericanas en Cuba y Panamá, propiciando el surgimiento de controvertidos campos de concentración, análogos a los instalados por la *migra* en la frontera estadounidense-mexicana. La cara no visible de la moneda de esta migración de Sur a Norte también se viene expresando por el lado de ese naciente Mediterráneo que es el océano Pacífico. Un buen número de países de la región viene recibiendo en forma gradual a migrantes asiáticos, principalmente chinos y coreanos. Países como Argentina y Perú, bajo la lógica de los nuevos tiempos, han colocado el otorgamiento de sus respectivas nacionalidades en calidad de mercancías deseables en los mercados asiáticos a tasas que oscilan entre los 15 y los 20 mil dólares. La configuración de nuevas identidades está en curso y las fuerzas armadas ancladas en los resabios de viejos y gastados nacionalismos no terminan de readecuarse a la lógica de los nuevos tiempos. Quizás por ello, las tareas policiales que les vienen siendo asignadas son asumidas con cumplido pragmatismo a manera de zurcir su campo de legitimación institucional.

La pretendida guerra contra el narcotráfico, en la que los Estados Unidos y los gobiernos neoliberales han comprometido a las fuerzas armadas de América Latina, ha resultado una auténtica trampa. Algunos sectores corruptos ven en la lucha contra el narcotráfico una jugosa empresa en expansión que alimenta una mercantilizada rotación de mandos como en Colombia, Bolivia, México y hasta 1995 en el Perú. Fujimori reasignó a las fuerzas policiales cubrir centralmente el frente antinarcóticos, otrora disputado por las fuerzas armadas, dadas las jugosas entradas que dejaba la región del Huallaga. Un oficial de mando podía recibir unos diez mil dólares por autorización de vuelo a una narcoavioneta, fuera de otras tasas de transporte terrestre sobre insumos químicos o naturales para la fabricación de la pasta básica de cocaína o la goma de opio. El Operativo Río, que llevaron a cabo las fuerzas armadas brasileñas con lujo de violencia sobre las favelas, del 11 de noviembre de 1994 al 3 de marzo de 1995, dejó un saldo ridículo de incautaciones: 7 kilos de cocaína de mala calidad y 73 kilos de mariguana. Obviamente no cayó ninguno de los *capos* de las mafias cariocas, pero sí se registraron un sinfín de violaciones a los derechos humanos (*La Jornada*, 26 de marzo de 1995). A pesar de este fracaso evidente y de los ya cosechados por los militares andinos, el general estadounidense John Sheenan instó a reforzar la campaña militar contra el narcotráfico en el marco de la Conferencia de Seguridad del Caribe que

reúne a casi una veintena de jefes militares de los países del área (*La Jornada*, 24 de marzo de 1995).

Los conflictos de baja intensidad en América Latina, según el mirador militar de los noventa, distan de cerrarse en los temas del narcotráfico, el terrorismo y ciertos rezagos y brotes tardíos de radicales insurgencias armadas, en la medida en que van ganando peso decisivo las denominadas "fuentes económico-sociales de la inestabilidad política". Esta hipótesis había cobrado precoz visibilidad y consenso en la reunión de los jefes militares del Mercosur realizada en Buenos Aires a mediados de 1993, a la que asistieron también los jefes militares de Chile y Bolivia. En tal evento castrense se acordó que el curso nuevo de la guerra iba dirigido "contra la pobreza y todo lo que amenace la estabilidad socioeconómica" (*La Jornada*, 18 de junio de 1993).

Dados tales antecedentes, no resulta novedad que el discurso y el proyecto de seguridad colectiva diseñado por el Pentágono para el continente esté referido principalmente a prevenir y enfrentar potenciales estallidos sociales de mayor fuerza e intensidad que los acaecidos en las décadas precedentes. Resulta obvia la preocupación de las clases políticas de la región por el tenor crónico de la explosividad social de las ciudades y el curso sostenido y violento de las rebeliones étnicas. La no gobernabilidad está marcada por la miseria creciente y el descontento social sostenido y violento, en estas precarias y cada día más autoritarias democracias neoliberales. Los dispositivos jurídicos se proyectan amenazantes cuando consideran incluir leyes antivagancia y la reducción de la edad para la aplicación de los códigos penales. El montaje fallido de una supersecretaría de seguridad, propuesta a principios de 1994 por el ministro de Economía Domingo Cavallo bajo la administración Menem, intentaba prevenir y frenar respuestas sociales desbordantes como las acaecidas en Jujuy y Santiago del Estero. Los nuevos desbordes populares en Salta y La Rioja, y otros más que se avecinan, reactivarán a lo mejor una propuesta de seguridad más matizada en sus esquemas organizativos pero igualmente dura en sus alcances represivos.

En el curso de 1994 siete discretos contingentes de ingeniería, comunicaciones e inteligencia militar, que fluctúan entre 100 y 500 efectivos, fueron enviados por el Comando Sur a igual número de países latinoamericanos a cumplir tareas de acción cívica, la mayoría denominada eufemísticamente "Fuertes caminos" y adjetivada según el país y el año de operación. De dichas acciones se tienen

reportadas cinco, en zonas de conflicto o colindantes, a saber: en la zona de Misiones en la Argentina; en las localidades rurales de San José, Salto y Tacuarembó en el Uruguay; en el valle del Cauca en Colombia bajo el operativo denominado "Fuertes caminos Colombia 1994"; en la Baja Verapaz en Guatemala, zona fronteriza con México y en la zona de Luque en el Paraguay (*La Jornada*, 12 de febrero de 1994). La oferta de ampliar la presencia militar norteamericana con otro contingente en el departamento de San Pedro en el Paraguay, zona conflictuada por la emergencia de radicales movimientos campesinos que pasaron a la toma de tierras, motivó el reclamo del ejército brasileño a su par paraguayo, obligándolo a tomar distancia frente a la iniciativa estadounidense. A ningún atento observador de la problemática actual de la región escapará el hecho de que estos lugares seleccionados por el Comando Sur se ubican en zonas críticas signadas más por la emergencia de estallidos sociales que por su especial gravitación geopolítica. A pesar de la aparente misión humanitaria y civilizadora de los destacamentos militares norteamericanos, siguen presentándose en el continente reacciones adversas de la sociedad civil más que las procedentes de los partidos políticos. En 1992 los pobladores de la localidad amazónica de Santa Ana en Bolivia manifestaron su repudio ante la presencia de tropas norteamericanas; más fuertes fueron las reacciones de los pobladores colombianos en 1994, que motivaron la salida de los contingentes norteamericanos de las localidades amazónico-fluviales pertenecientes a las provincias de Meta y Putumayo, como de la base naval de Málaga en el Pacífico colombiano, cerca de Cali.

Mirado desde el interior de las fuerzas armadas el futuro de la región resulta una especie de territorio minado: la soberanía nacional queda cada día más deslegitimada en los marcos de los organismos internacionales, la nacionalidad, objeto sacro de sus cultos patrióticos, convertida en mercancía, las fronteras desdibujadas por los nuevos tratados y procesos de integración pero también por las demandas de autonomía regional de los pueblos indios, el saludo a la bandera y el canto del himno nacional cuestionado por minorías religiosas en aras de sus derechos civiles, el otrora inobjetable servicio militar comienza a ser revertido como en el caso de Honduras, y hasta aparecen movimientos civiles y publicaciones que abogan por la abolición del servicio militar en Colombia y la Argentina, en Panamá y Haití las fuerzas armadas son deslegitimadas y reorganizadas, si no disueltas por decisión extranacional. Por último, sectores críticos de la oficialidad militar intentan renovar sus nacionalismos dentro y fuera de los marcos castrenses, como son los casos del

Movimiento Bolivariano Revolucionario de Venezuela y del Movimiento Revolucionario General José Trinidad Cabañas de Honduras. Frente a tal situación las tendencias castrenses se proyectan endureciendo sus anquilosados fueros desde posiciones de fuerza y caducos paradigmas nacionalistas, intentando modernizarse y renegociar su función en el nuevo orden en construcción o se someten pragmáticamente a las nuevas tareas y recortes presupuestales.

La nueva misión asignada a las fuerzas armadas de controlar de manera directa el orden público urbano y rural, reforzando a las corruptas e ineficientes fuerzas policiales, en el fondo revelan la tendencia autoritaria que acompaña a las pretendidas democracias de la región así como los costos sociales del proyecto neoliberal. Las fuerzas armadas enfrentarán del peor modo las estrategias de supervivencia de millones de personas arrojadas a la miseria y la economía informal, pero también a la violencia delictiva, social y política. A fines de marzo de 1995 un cronista de Reuter reseñaba la presencia de los militares en diversas ciudades latinoamericanas a fin de cumplir tareas de corte policial. La nueva divisa militar consistió en conjurar las protestas de sindicalistas y descontentos sociales con las políticas de ajuste, así como en frenar la escalada delictiva urbana en Santo Domingo, La Paz, Tegucigalpa, San Salvador, siguiendo las huellas de los militares brasileños estrenadas el año anterior (Miami, Reuter, 22/3/1995).

Algunos analistas barajan la hipótesis de que las tensiones internas en los ejércitos sobre el curso y costo político de sus acciones podría suscitar interesantes disensos y rectificaciones, al punto de doblarles las manecitas a los tecnócratas de turno. Lo cierto es que las disidencias militares neopopulistas fracasaron, forzando a la baja, al retiro o al exilio a sus más destacados líderes. Por otro lado, poner excesivas esperanzas en estos sectores no es deseable si miramos nuestra urgente necesidad de renovar horizontalmente la cultura política de nuestros pueblos. Poco importa que por el momento no se vislumbre en el horizonte ningún signo que augure la revocación del proyecto depredador de los neoliberales, ahora escudado en el despliegue público de nuestras fuerzas armadas y en la coartada totalitaria de que ellos poseen la única patente sobre la democracia. Frente al neoliberalismo, hagamos de Nuestra América un proyecto de futuro deseable, compartamos la esperanza y el entusiasmo de Ribeiro de que el tercer milenio no nos será ajeno. Quizás inventemos una democracia posible sin asimetrías sociales, sin fronteras, sin militares. Soñemos también con Ribeiro que los traumatizados Pueblos-Testimonio devendrán en Pueblos Emergentes.

BIBLIOGRAFÍA

Escobar S., Santiago, 1995. "La política de defensa como política de Estado", *Nueva Sociedad*, núm. 138, pp. 70-79.

Hens, Marián y José Antonio Sanahuja, 1995. "Seguridad, conflictos y reconversión militar en América Latina", *Nueva Sociedad*, núm. 138, pp. 48-69

Melgar, Ricardo y Mercedes Olivera, 1981. "Seguridad Nacional y población indígena en América Latina", *Cuicuilco* (México), año II, núm. 5, pp. 31-42.

Morla Concha, Manuel, 1993. *La función social del ejército*, Lima.

Ribeiro, Darcy, 1977. *Las Américas y la Civilización*, México, Editorial Extemporáneos (Colección *Latinoamérica*, núm. 2).

———, 1982. *El dilema de América Latina. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, México, Siglo XXI.

———, 1991. "Los indios y el Estado Nacional", *El Gallo Ilustrado* (México), suplemento dominical de *El Día* (11 de agosto), pp. 2-6.

———, 1993. "O Brasil é fundador da Utopia" entrevista concedida a Ivana Bentes, *Cartas'. Falas, reflexões, memórias; informe de distribuçáo restrita do senador Darcy Ribeiro*, vol. 3, núm. 8, pp. 187-195.

Rivas Sánchez, Fernando y Elizabeth Reimann Weigert, 1976. *Las Fuerzas Armadas de Chile: un caso de penetración imperialista*, México, Ediciones 75.

Rospigliosi, Fernando, 1994. "El rol de los militares en la sociedad", *Caretas* (Perú), núm. 1300 (24 de febrero), pp. 34-40 y 88.

Vásquez, Ramiro, 1991. "Relaciones peligrosas: EU y los militares latinoamericanos", *La Jornada* (México), suplemento 7o. Aniversario (28 de septiembre), pp. ii-iv.

Viñas, David, 1982. *Indios, ejército y frontera*, México, Siglo XXI.

Zárate, Manuel F., 1994. "La 'Brigada 193' al igual que el Comando Sur no tienen ya vigencia", *La Estrella de Panamá* (Panamá), año CXLI (6 de agosto), p. A2.

Zea, Leopoldo, 1992. "Golpismo en Venezuela", *El Día Latinoamericano* (México), año 2, núm. 77 (24 de febrero), p. 5.

HEMEROGRAFÍA

La Jornada (México), 1993-1996.

La Tercera (Chile) 1995.

Cables: AFP, EFE, IPS, Reuter (1993-1995).

BREVE SÍNTESIS DE LA SITUACIÓN SOCIOECONÓMICA Y POLÍTICA DE CHIAPAS

Por *Anne* BAR-DIN

CCYDEL, UNAM

Dedico este trabajo al gran antropólogo e historiador Darcy Ribeiro.

Introducción

GRAN PARTE DE LA INFORMACIÓN que el lector está por leer es poco conocida en México. Esto tiene que ver con la relativa inaccesibilidad de Chiapas y con un sistema de televisión controlado por el gobierno. Lo que el pueblo mexicano sabe es lo que el gobierno está dispuesto a decirle. Una prensa de oposición existe, es muy buena, pero México no es un país "lector", es un país "mirador de televisión", en parte debido a la aún alta tasa de analfabetismo existente y, además, poder "leer" no necesariamente implica poder "leer" un periódico, con letra pequeña, pocas ilustraciones, etc. La inaccesibilidad de Chiapas no es sólo geográfica. Hay una barrera lingüística: los investigadores tendrían que aprender los rudimentos del tzotzil o tzeltal, chole, tojolabal. Otro obstáculo: la total y absoluta pobreza de esta gente es muy difícil de enfrentar y de vivir durante la investigación. En otras palabras, hay una barrera cultural tanto como una geográfica.

Chiapas es el estado más occidental de México meridional; limita con Guatemala, que de hecho fue parte de México hasta las primeras décadas del siglo XIX. Los guatemaltecos y los chiapanecos pertenecen al mismo grupo étnico y lingüístico. Son mayas.

El título del libro de Thomas Benjamin resume el dilema de Chiapas en pocas palabras: una tierra rica, un pueblo pobre.[1] Chia-

[1] Thomas Benjamin, *A rich land, a poor people; politics and society in modern Chiapas*, University of New Mexico Press, 1989; trad. esp., *Chiapas, tierra rica, pueblo pobre; historia política y social*, México, Grijalbo, 1995.

pas es un estado grande, es el noveno en superficie, sólo ocho estados mexicanos son más grandes; sin embargo es el más pobre, el más marginado. Los grados de marginación se evalúan tomando en cuenta distintas variables: porcentaje de población analfabeta, de servicio de drenaje, agua y electricidad, de casas con piso de tierra y de aglomeraciones con menos de dos mil habitantes.[2] A pesar de toda esta pobreza, Chiapas produce alrededor de 65% de la electricidad usada en la República Mexicana. Si se elimina del producto de Chiapas la riqueza generada por el petróleo —que no permanece en Chiapas— y la producida por las presas hidroeléctricas —que tampoco lo hace— el PIB per cápita caería sustancialmente y Chiapas se encontraría entre los estados más pobres de la república.[3] Se encuentra entre los estados más pobres, es el más pobre.

Esta contradicción, en la tesis del doctor Benjamin, es resultado de un proceso político muy violento y de una sociedad dividida étnica y económicamente.

El problema subyacente básico de Chiapas es la propiedad de la tierra. En el área productora de café, por ejemplo, las mayores plantaciones de café del país de hecho pertenecen a siete familias, descendientes de inmigrantes alemanes que empezaron a cultivar café en gran escala durante la presidencia, o dictadura según se la quiera llamar, de Porfirio Díaz, es decir entre 1876 y 1911.

Pese a todos los últimos aparentes avances tecnológicos y modernizaciones, en 1970 más de 90% de los trabajadores chiapanecos ganaban alrededor de 80 pesos por mes, 40% de ellos eran analfabetos, 50% de las casas carecían de drenaje y electricidad. Probablemente 90% de los niños indígenas sufrían de desnutrición.[4]

¿Cómo puede explicarse esta situación? Ante todo, son indios que viven en un país racista, y son mayas, lo que significa no fácilmente "domesticados". Desde la conquista española se han rebelado muchas veces. Lo hicieron nuevamente el primero de enero de 1994. Ahora debemos tratar de ver por qué se rebelaron una vez más en esta fecha determinada. El problema básico sigue siendo, tal como siempre ha sido, la distribución de la tierra. La tierra es rica, y pertenece a los indios, o sea a desclasados en un país racista. Los muchos intentos de parte del gobierno mexicano por

[2] Sistema nacional de información municipal, Centro Nacional de Desarrollo Municipal, Secretaría de Gobierno, febrero de 1995.

[3] Fuente oficial citada en Thomas Benjamin, *op. cit.*, p. 17.

[4] Manuel Mejido, *México amargo*, México, Siglo XXI, 1973, pp. 104-110, citado en Thomas Benjamin, *op. cit.*, p. 257.

"modernizar" una economía prevalentemente agraria fracasaron porque estaban basados en una distribución ilegítima de la tierra. Los intentos mismos de modernización llevaron a la guerra civil de 1910-1920.[5] Emiliano Zapata dirigió una revuelta campesina por la justa distribución de la tierra. Esta guerra civil tuvo escasa repercusión en Chiapas, geográficamente lejos de las áreas dominadas por los zapatistas, como los estados de Morelos o Michoacán, y la tierra de Chiapas en gran parte siguió como había estado desde la conquista: en las manos de unos pocos terratenientes poderosos para los cuales los indios eran cómodos esclavos. La Constitución de 1917 "con todo y ser una norma redactada en el juego de fuerzas de una gran revolución democrático-burguesa, tuvo que reconocer que el artículo 27, la existencia de formas de propiedad que dificultaban a la postre el desarrollo del capitalismo en el campo".[6] El artículo 27 obligó a las autoridades a respetar los derechos de los campesinos a la tierra que poseían, prohibiendo la venta pública de esta tierra a precios competitivos.

La Selva Lacandona va a desempeñar un papel importante en todo lo que se va a decir sobre las poblaciones refugiadas. Es la misma selva donde los refugiados que dejaron sus comunidades en febrero de este año están ahora muriendo por miles porque los médicos y las medicinas no pueden alcanzarlos.

En 1971, por decreto presidencial, la mitad de la selva fue otorgada a un grupo étnico casi extinguido, los lacandones. Con la excusa de proteger a los pocos que quedaban, se quitó la selva a los tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales y zoques que habían estado viviendo en el área en las últimas dos o tres décadas. Fueron acusados de invadir la tierra que no era de ellos. El auténtico plan era un acuerdo de negocios entre políticos y madereros, que se presentaron a sí mismos como "Compañía Forestal de la Selva Lacandona, S.A.". La compañía firmó muy pronto un contrato con los "dueños legítimos", o sea los pocos lacandones que quedaban... La compañía adquirió el derecho de expulsar a la población indígena que no pertenecía al grupo étnico lacandón. Las poblaciones expulsadas, que ya habían sido expulsadas de otras áreas de Chiapas, unieron esfuerzos con otros grupos.[7] Al mismo tiempo, los campesinos

[5] Antonio García de León, "Los regresos de la historia", *Ojarasca* (México), núm. 11 (agosto de 1992), pp. 20-27.

[6] *Ibid.*, p. 21.

[7] Pablo González Casanova, "Causas de la rebelión en Chiapas", *Perfil de La Jornada* (México), 5 de septiembre de 1995.

indígenas empezaron a organizarse en uniones. También empezaron a invadir tierras para las cuales habían iniciado pedidos oficiales. A comienzos de los noventa, 27 000 de tales pedidos estaban sin responder. El 7 de noviembre de 1991, el poder federal ejecutivo (de acuerdo con las políticas neoliberales, el Fondo Monetario Internacional y las exigencias del TLC), envió al congreso una enmienda al artículo 27. Esto hizo posible privatizar y lanzar al mercado tierras que habían sido antes protegidas de explotación comercial.[8]

Esta enmienda reforzó a los terratenientes y a sus "guardias blancas" (guardaespaldas personales armados) y provocó aún más invasiones y expulsiones. El estado estaba preparado para un nuevo levantamiento: éste ocurrió el primero de enero de 1994 y resultó, en parte, en lo que se leerá más adelante sobre expulsados y refugiados en Chiapas.

Expulsados y refugiados en Chiapas

MUCHA gente ha escrito —y muchos más seguirán escribiendo— sobre las consecuencias políticas y sociales del levantamiento zapatista en Chiapas. No voy a añadir nada a este cuerpo creciente de literatura. Mi interés por el momento tiene más que ver con el destino de la población civil, no involucrada, aunque a veces voy a tener que mencionar a los zapatistas en el contexto de las poblaciones, por la influencia que su presencia tuvo entre las mismas.

Existen varios tipos de problemas para la población civil de Chiapas. Es también difícil hacer una distinción, como hice en el título de esta sección, entre poblaciones expulsadas y refugiados: tan pronto alguien es expulsado de algún lugar, se convierte en un refugiado en algún otro lugar. Sin embargo, en el caso de Chiapas la distinción debe hacerse. Debido a la proximidad geográfica a Guatemala, Chiapas alberga una enorme población de refugiados guatemaltecos. Aquí puede decirse brevemente que esto no tiene que ver únicamente con la "proximidad" geográfica. Chiapas y Guatemala eran un solo país, artificialmente dividido por la frontera política. Los guatemaltecos y la población indígena de Chiapas son lo mismo: ambos sectores hablan dialectos mayas, y para los guatemaltecos víctimas de la represión, el refugio obvio es Chiapas, unas pocas millas al norte.

[8] María del Carmen Legorreta Diaz, "La reforma al artículo 27 constitucional y su efecto en la Unión de Campesinos en Ocosingo, Chiapas", *Cuadernos de Carlos Reynosa*, núm. 7 (1994), citado en Pablo González Casanova, *op. cit.*

Mi objetivo no es por ahora discutir el drama de los refugiados guatemaltecos en Chiapas, sino sólo explicar por qué es a veces necesario seguir llamando a los "expulsados" chamulas "población expulsada", aun cuando técnicamente se han convertido en "refugiados" en alguna otra parte. Deben ser distinguidos de las masas de refugiados guatemaltecos.

Las expulsiones de Chamula

MUCHO antes que los zapatistas entraran a escena, la población civil de Chiapas ya había sufrido muchas alteraciones traumáticas del orden civil y de los derechos humanos. Es una historia larga y complicada que afecta a toda América Latina. Me estoy refiriendo a la penetración del protestantismo (de ninguna manera estoy implicando que éste tenga efectos traumáticos sobre las poblaciones locales. Su presencia fue usada y tergiversada por autoridades locales para conseguir fines traumáticos, como será explicado más adelante). En México, la presencia de sectas protestantes empezó a hacerse notar durante la presidencia del general Lázaro Cárdenas, o sea entre 1934 y 1940. En esa época, México estaba saliendo de una guerra interna en la cual algunas personas como el ex presidente Plutarco Elías Calles trataban de irse a la extrema derecha, incluso al fascismo, mientras otras fuerzas empujaban hacia la izquierda, junto con el general Cárdenas. Este último ganó las elecciones, luego procedió a organizar el país alrededor de su base política sindical. El presidente Cárdenas era una personalidad liberal y democrática, muy favorable a la libertad de culto —entre otras libertades— y también preocupado por el poder creciente que estaba adquiriendo la Iglesia católica romana. Así, cuando William Townsend, un misionero protestante, se le acercó para pedir permiso de trabajar en México y estudiar las costumbres de la población indígena, Cárdenas le dijo inmediatamente: "¡Adelante!", esperando que la presencia y la influencia protestante pudieran debilitar el poder de la Iglesia católica. Vamos a ver más adelante que en algunos estados mexicanos, especialmente en Chiapas, el poder de la Iglesia católica se ha entrelazado mucho con el partido local dominante, formando de ese modo una alianza fuerte y difícil de romper.

En efecto, los protestantes debilitaron el poder de la Iglesia católica, especialmente en Chiapas, y allí, en San Juan Chamula, una pequeña ciudad situada cerca de San Cristóbal de Las Casas (los habitantes de la ciudad son chamulas, una población indígena;

hablan tzotzil, uno de los muchos dialectos mayas de Chiapas). Para entender cómo los protestantes pudieron adquirir tal poder de desunión en Chiapas, debe entenderse un poco más cómo funciona ahí el "Estado". El partido político dominante, en Chiapas como en todas las otras partes de México, es el PRI (Partido Revolucionario Institucional), un partido político que ha estado ganando elecciones con porcentajes de 97.5%, 89.9%, 98.3%, etc., en los últimos setenta y cinco años. Esto empezó a cambiar durante las elecciones de 1988, cuando el PRI, para su horror, sólo ganó por... 50.3%. En San Juan Chamula, los dirigentes del PRI formaron fuertes alianzas con los caciques católicos locales. Estos caciques son blancos, o sea que no son indios:

> En 1974, los indios de San Juan Chamula tomaron la presidencia municipal como protesta contra el fraude electoral cometido por el PRI. Días después fueron desalojados por el ejército. A partir de entonces un gobierno de caciques inició la persecución de miles de chamulas a los que acusó de ser protestantes. Los expulsados se quedaron sin casas y sin tierras. Hoy, más de 20 000 de ellos viven en las afueras de San Cristóbal. Los caciques, ejercen en Chamula una dictadura autónoma y brutal.[9]

Los caciques de San Juan pueden gobernar como lo hacen porque nadie en el estado de Chiapas puede interferir con ellos. El gobernador del estado cierra los ojos a lo que es un "problema local", algo en lo que no va a involucrarse.

Para los habitantes de San Juan, el protestantismo pareció ofrecer una alternativa muy bienvenida a la forma existente de catolicismo. Muchos se convirtieron. Algunos no se "convirtieron", siguieron siendo católicos, pero se separaron de alguna forma de la estructura de poder PRI-cacique-católica. Son los que ahora están viviendo en los tugurios que rodean San Cristóbal. Su tierra quedó en las manos de los caciques y sus amigos, que dominan las organizaciones políticas, socioeconómicas y religiosas. Cuando los chamulas se hicieron protestantes, dejaron de contribuir financieramente al mantenimiento de la Iglesia católica de San Juan Chamula. Pero lo más importante no es que traicionaran a la Iglesia, sino que traicionaran al PRI, discutiendo el monopolio que éste mantiene sobre el alcohol, los refrescos, los sistemas de transporte de autobuses privados, etc., y de hecho esto es lo que les costó la libertad y sus casas, cuando no sus vidas.

[9] Pablo González Casanova, *op. cit.*

Al principio, los protestantes fueron simplemente víctimas del ostracismo, aislados o ignorados. A partir de 1974 las cosas se hicieron más violentas. Por ejemplo, Salvador Gómez López, un protestante de Chamula, denunció que después de su negativa a firmar y aceptar sus órdenes de expulsión, 43 protestantes chamulas fueron detenidos y encarcelados por varios días sin comida ni bebida. Fueron insultados, rociados con insecticida y gasolina y amenazados con ser quemados.[10]

¿Por qué las cosas se hicieron tan graves en los setenta? Planteé la pregunta al doctor Andrés Fábregas Puig, un conocido antropólogo y experto en chamulas y en otras cuestiones indígenas. En los setenta, muchos gobiernos latinoamericanos se lanzaron a construir obras hidráulicas muy ambiciosas en el campo. Los diques, los ríos desviados y otros intentos de cambiar el curso de la naturaleza alteraron la tecnología campesina local y desplazaron a gran número de personas. Esto creó una oportunidad para las sectas protestantes de hacer grandes conquistas entre la población antes católica. Ofrecieron un refugio, al mismo tiempo que dividieron comunidades enteras. En esa época, los dirigentes protestantes realmente "atomizaron", fraccionaron comunidades, enfrentando a católicos contra protestantes y viceversa. También empezaron a "atomizar" el protestantismo, ya que aparecieron los Testigos de Jehová, los Adventistas del Séptimo Día, etc. Es por eso que todo se hizo más difícil e incendiario al comienzo de los setenta.[11]

Entonces empezaron las primeras expulsiones masivas, supuestamente "religiosas". La que comenzó como disputa religiosa rápidamente se hizo un problema económico y político, como antes vimos. En 1974 seiscientos chamulas fueron expulsados, acusados de ser protestantes y de "quemar santos". Para 1991 había alrededor de trece mil chamulas expulsados que vivían en ciudades miserables alrededor de San Cristóbal de Las Casas.[12] Existía en la época del levantamiento zapatista una gran población civil que vivía en condiciones precarias como refugiados, alrededor de San Cristóbal. Puede decirse que constituyen el primer segmento de la población civil de alto riesgo. ¿Cómo viven? Mal. Y en 1994 habían estado viviendo mal por un promedio de cinco años. Su mayor problema es el de la tierra. A lo largo de todo este trabajo vamos a volver a

[10] *National Human Rights Commission Report*, Mexico, 1992.

[11] Comunicación personal.

[12] *National Human Rights Commission Report*, 1992.

los problemas de la tierra y su escasez, que han existido en México por mucho tiempo y tienen que ver con la explosión demográfica sufrida por México desde comienzos de los cincuenta. En el caso de Chiapas, un censo levantado en 1950 muestra una población total de 907 026 habitantes, mientras el censo de 1990 muestra una figura de 3 210 496 habitantes. La mortalidad infantil bajó bruscamente: no hay cifras confiables para 1950, pero en 1970 los datos muestran 58.70 nacidos muertos por 1 000 habitantes. Para 1990, la misma cifra bajó a 16.60.[13]

Los problemas de la tierra en Chiapas obviamente se han agudizado:

> La tierra en Chiapas, fuente de sustento principal de los "pobres", se volvió cada vez más escasa. Al mismo tiempo hubo un crecimiento natural de la población; en el área rural creció a una tasa de 3.6% anual. Hacia 1985 en las regiones con disponibilidad familiar de 16 hectáreas se pasó a tener en promedio menos de 4 hectáreas por familia.[14]

Los campesinos en todo México han organizado con frecuencia intentos por tomar tierras que les habían sido prometidas, o incluso tierras que habían comprado, pero que nunca les habían sido entregadas por el estado de Chiapas. Digo "intentos", porque estas revueltas campesinas por la tierra fueron generalmente aplastadas con violencia por ganaderos o terratenientes locales. Sus acciones casi siempre fueron o apoyadas o simplemente ignoradas por el gobierno. Muchos dirigentes campesinos fueron asesinados en estas acciones y muchos campesinos muertos, mientras las autoridades miraban para otro lado. Los asesinos, si es que eran identificados, nunca eran castigados. Son "ladinos" —o sea descendientes blancos de españoles—, lo que les da derechos tácitos sobre los campesinos que o son "mestizos" —blancos con una gran parte de sangre indígena— o indígenas.

En esta persecución combinada por razones religiosas y propiedad de la tierra, miles de chamulas protestantes dejaron San Juan para convertirse en "refugiados" que se asentaron en ciudades miserables alrededor de San Cristóbal de Las Casas. Todavía están ahí, viviendo en casas de cartón, sin servicios de ningún tipo.

Es importante explicar aquí la diferencia entre un "ladino" y un "mestizo". Estas dos palabras son básicamente sinónimos. Pero en

[13] *Estadísticas históricas de México*, vol. 1, México, INEGI, 1992.

[14] Pablo González Casanova, *op. cit.*, México, INEGI, p. II.

México, por lo menos, hay una sutil diferencia entre ellas. Desde el momento que la mayoría de la población tiene sangre indígena, se ha vuelto muy importante, para propósitos de "clasificación racial", distinguir entre quienes tienen poca sangre indígena, aquellos cuya piel es más clara, o sea los "ladinos", y aquellos que tienen un mayor porcentaje de sangre indígena, aquellos cuya piel es más oscura, es decir los "mestizos". Sus derechos son violados continuamente sobre la base del color de su piel. ¿Puede decirse que la presencia de los zapatistas ha ayudado de alguna manera a los "mestizos" en su batalla permanente por la tierra? Puede decirse que los han ayudado de una manera psicológica. Los chamulas expulsados y otras poblaciones campesinas siguieron expropiando, invadiendo tierra que no está visiblemente ocupada, o había sido de ellos antes que fueran expulsados, o también tierra que les había sido vendida pero nunca cedida realmente. Parece que la presencia del Ejército Zapatista, constituido de "mestizos", hace a los campesinos más confiados en sus propios derechos, más audaces, más orgullosos. Podría decirse que se dan ahora más ocupaciones de tierras que antes del primero de enero de 1994, el día en que el Ejército Zapatista se manifestó, aunque no existen estadísticas sobre el asunto. Las invasiones de tierras actuales son más visibles, porque toda la nación mexicana se está fijando en lo que ocurre en Chiapas. Esta creciente visibilidad es en sí misma una protección, porque es más embarazoso para los ladinos criadores de ganado eliminar a toda esta gente de la televisión pública. Además, el público, o sea la República Mexicana, está mayoritariamente de parte de los indígenas, que sólo están ejerciendo sus derechos, los derechos por los cuales Zapata combatió durante la Revolución de 1910. Los mexicanos son profundamente zapatistas, y la situación va a hacerse muy peligrosa, de hecho es ya muy peligrosa.

Además de los problemas de no poder vivir en su propia tierra, o para el caso en cualquier tierra, los expulsados —ahora refugiados— chamulas están sufriendo altos niveles de desempleo. Puede verse que también esto tiene que ver con una actitud básicamente racista de los terratenientes ladinos del estado de Chiapas. Para ellos los chamulas son "ladrones haraganes". Los chamulas tienen otra arma contra ellos: hablan tzotzil, un antiguo dialecto maya que los ladinos tienen que aprender para comunicarse con la población indígena. En cambio, los chamulas, algunos de ellos por lo menos, tratan de hablar español. En sus nuevas comunidades, o sea en los tugurios alrededor de San Cristóbal de Las Casas, los

chamulas no tienen escuelas donde enviar a sus niños. Ni siquiera escuelas hispanohablantes, que por lo menos romperían la barrera del idioma. Las instalaciones médicas son muy pobres y también aquí cierto racismo galopante les impide obtener atención médica decente. Dirigí mi atención a esto durante una entrevista con refugiados chamulas, que trataba sobre una salvaje paliza recibida por un joven chamula y cómo fue tratado —o mejor dicho no tratado— en el hospital local.

Esto nos lleva a otro problema básico que sufren los chamulas. ¿Quién les da las duras palizas que a veces resultan en la muerte de la víctima? No los terratenientes ladinos, ni una fuerza policial corrupta, sino chamulas que se han convertido en maestros bilingües. ¿Cómo puede ser esto?

Durante los años cincuenta, el gobierno mexicano promovió la creación del Instituto Nacional Indigenista en los estados donde la población indígena estaba concentrada. Hay un instituto semejante en Chiapas, en San Cristóbal de Las Casas. Casualmente, el local de este instituto ha sido tomado, invadido, por seiscientos chamulas que fueron expulsados de San Juan en septiembre de 1993. Para volver a los maestros bilingües:

> En este centro, se puso en práctica una nueva modalidad en la educación rural, que consistió en el empleo de personal indígena bilingüe para llevar a cabo tareas de desarrollo de la comunidad; modalidad que después pasó a depender de la Secretaria de Educación Pública (SEP). A lo largo de los más de treinta años de trabajar como ese sistema, el personal indígena bilingüe ha adquirido gran importancia en el desarrollo social de la comunidad indígena. Desde que se concibió al promotor como líder de la misma, el Estado le asignó un papel de intermediario entre dos culturas, depositando en él un poder muy especial y claro: no solamente le proporcionó apoyo económico, sino que lo encuadró dentro de un contexto netamente político. Esto ha situado a los promotores dentro de un marco valorativo que la sociedad nacional considera legítimo, por un lado y, por otro, los ubica en una estructura económico-política que los hace partícipes de los beneficios que ello representa: pertenecer a la sociedad de clases pero como sector privilegiado en relación con la comunidad de origen.[15]

En otras palabras, los promotores maestros se perciben a sí mismos como mejores que sus paisanos chamulas que hablan tzotzil.

[15] Luz Olivia Pineda, *Caciques culturales (el caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas)*, Puebla, Altres Costa-AMIC, 1993, p. 15.

Su entrenamiento como promotores los ha hecho superiores, y el apoyo político dado por el gobierno, e implícitamente por los terratenientes y ganaderos ladinos, les ha hecho sentir que son realmente los que llevan a cabo la tácita —o expresa— orden de expulsar a los protestantes de San Juan y de castigarlos si intentan volver. Pese a todos estos obstáculos, los chamulas protestantes quieren volver a casa, quieren que se reparen o reedifiquen sus casas destrozadas, que les sea devuelto su ganado y que los culpables sean castigados por —en palabras de unos de ellos— "una ley legal". Ven sus expulsiones como un estado de cosas transitorio, aunque hayan sido expulsados hace unos veinte años. Su vida actual como refugiados es precaria, por decir lo menos, y del mismo modo los riesgos actuales para los adultos y los niños.

Refugiados

Ahora estamos hablando de un segmento de la población civil que fue voluntariamente al exilio, se convirtió en refugiada por elección. Cuando los zapatistas aparecieron por primera vez, tomando San Cristóbal y otras cuatro ciudades en Chiapas, cuando empezaron a caminar por las calles, hombres y mujeres, o yo diría adolescentes de ambos sexos, con las caras cubiertas y fusiles en mano, la reacción pública fue de miedo y extrañeza. El miedo dominó, tanto que nadie se dio cuenta que las armas no fueron usadas en las cinco ciudades tomadas, Margaritas, Altamirano, Reforma, Comitán, Ocosingo y San Cristóbal (se dice que el nombre *Marcos*, con el cual es conocido el vocero del Ejército Zapatista, es un acrónimo formado por los nombres de estas cinco ciudades, pero por supuesto esto sólo puede citarse como un rumor). Cuando la gente se dio cuenta, el Ejército Federal había llegado y estaba usando su arsenal. Cayeron bombas sobre poblaciones, hospitales, etc. La población civil se encontró en pleno estado de guerra. No fue extraño que hubiera pánico. Los rumores empezaron a correr y la gente a huir. Yo hablé personalmente con una madre, entre un grupo de diez que habían caminado con sus hijos de Altamirano a San Cristóbal, una distancia de unos 200 kilómetros, porque habían oído que "los zapatistas estaban llegando". La gente empezó a buscar refugio por doquier. Hacían bien: las revoluciones suelen ser asuntos violentos y las guerrillas usan sus armas. No puedo hacer una digresión para discutir las varias revoluciones de las que la gente había oído

hablar, prefiero remitir al lector al excelente trabajo de Susanne Jonas.[16] Aunque la población maya de Chiapas no tiene informes detallados de lo que está sucediendo en Guatemala, tienen suficientes contactos con los refugiados guatemaltecos como para asociar automáticamente la palabra "guerrilla" con la palabra "masacre", aunque por supuesto no puedo afirmar que este conocimiento de la guerra civil guatemalteca fuera la única razón que hizo que comunidades enteras dejaran atrás su casa como hicieron. Sería comprensible que la gente primero buscara refugio y luego tratara de entender esta extraña y nueva revolución, que no buscaba tomar el poder ejecutivo del país ni aspiraba a matar civiles. Si ha llevado tanto tiempo para las masas educadas, o mejor dicho informadas, entender que ésta es una revolución de tipo distinto, es muy normal que campesinos aislados, sin un periódico a mano —que no les habría ayudado mucho, ya que la mayoría son analfabetos— pensaran que escapar era su única posibilidad de sobrevivencia.

No todos los campesinos estaban tan mal informados. Después de todo ¿quiénes han ayudado a los zapatistas a ser lo que son, si no otros campesinos, que alimentaron a los rebeldes, los protegieron y los armaron —o escondieron sus armas— durante los largos años de preparación? Pero por supuesto se trata de unos pocos afortunados que sabían lo que iba a pasar. Todos estos campesinos fueron en verdad muy discretos, si es cierto que el Ejército Zapatista estaba en preparación en los últimos quince o veinte años. Algunos de estos campesinos eran miembros de organizaciones; la mayor de ellas, la ARIC (Asociación Rural de Intereses Colectivos), la Unión de Uniones, con unos 63 000 miembros, pretende que 40% de éstos —es decir unos 25 000 campesinos— fueron a engrosar las filas del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional).[17] La ARIC y el EZLN a veces han estado divididos sobre cómo alcanzar sus fines, es decir propiedad de la tierra y condiciones de vida decentes. Básicamente ambas organizaciones quieren obtener algunos cambios sociales. La ARIC fue fundada hace unos veinte años y es muy activa en promover la educación, crear escuelas y hospitales, así como financiar el entrenamiento de maestros y personal médico. No están de acuerdo sobre la noción de usar un conflicto armado para afirmar

[16] "Rebels and death squads", I y II, en Susanne Jonas, *La batalla por Guatemala*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.

[17] *La Jornada*, 23 de febrero de 1994.

lo suyo, pero, para citar a uno de sus dirigentes, "todos tienen el derecho de decidir con quién y cómo quieren participar".[18]

Para volver a los refugiados voluntarios, había gente que no sabía lo que estaba ocurriendo y optaron por la salvación. Tuve oportunidad de visitar tres campos de refugiados de este tipo, en la ciudad de Ocosingo. Cuando comenzó el conflicto, se esparcieron rumores que hablaron de veinte mil refugiados "voluntarios". Esto parece mucha exageración, ya que dos mil se acerca más a la verdad. Mucha de esta gente eran "refugiados" por un periodo corto: en los "lugares seguros" donde fueron se les dijo que no había peligro real, y muchos regresaron a sus comunidades de origen después de una semana o dos de incomodidades en un lugar extraño. Yo salí a ver cómo 425 personas fueron asentadas en una misión organizada por la iglesia local. El lugar estaba visiblemente vacío. El médico de servicio dijo que la mayoría había regresado a sus comunidades. Sólo quedaban 52 refugiados en la misión.

No todos los campos de refugiados eran, sin embargo, como ése. En Ocosingo, un refugio organizado por la ARIC era bastante diferente. Hospedaba a 250 personas y les proveía comodidades que nunca conocieron en su casa. Había una escuela para los niños en el edificio adyacente y servicios médicos 24 horas por día. Se había encontrado trabajo para los hombres de manera que pudieran apoyar el refugio financiando todos estos servicios. Es comprensible que estos "refugiados" no quisieran realmente volver a casa, donde es difícil acceder a escuelas y servicios médicos. En este campo de refugiados oí "historias de horror" acerca del Ejército Zapatista; me acordé mucho de la Cognitive Dissonance Reduction Theory de Festinger. Esta teoría queda ejemplificada de la mejor manera con un zorro que, no pudiendo alcanzar las uvas que quiere, decide que están verdes y dice que ya no quiere; esto nos permite cambiar la realidad para hacerla encajar en lo que es cómodo para nosotros en el momento. Ellos tuvieron que convencerse a sí mismos que las uvas se habían puesto en verdad muy verdes en sus comunidades de origen, tenían que justificar de alguna manera que estaban mejor en los campos de refugiados que como ciudadanos normales... Debemos recordar que Chiapas es el estado más pobre de la República Mexicana. Este refugio era como un hotel de lujo para esos campesinos. En Chiapas, 80% de la población vive con menos de dos salarios mínimos por mes. Esto no significa mucho para gente acostumbrada a vivir fuera de México. Para traducir, un salario

[18] *Ibid.*

mínimo equivale a unos 300 pesos, es decir 100 dólares. Tampoco esto puede decir algo, ya que los precios en México son en general más bajos que en Estados Unidos. Significa menos aún después de la devaluación mexicana de fines de 1994. En todo caso, puedo arriesgar que dos de tales salarios mínimos son suficientes para vivir dos semanas de manera muy espartana. Esto deja otras dos semanas del mes sin recursos. 62% de la población de Chiapas no termina la preparatoria y 50% de las familias vive en suelo de tierra.[19]

¿Qué va a pasar a toda esta gente, los expulsados y convertidos en refugiados, bajo el pretexto de ser protestantes, quienes huyeron y no quieren regresar?

El hecho notable de Chiapas es que el problema de los refugiados no es el importante. No están escapando de una guerra de exterminio, como es el caso de Guatemala, ni tampoco de rivalidades étnicas que llevan al exterminio, como en el caso de la ex Yugoslavia. Los "refugiados voluntarios" huyeron, equivocadamente, de un peligro imaginario. El problema de los "expulsados-refugiados" es algo más serio, pero tampoco estamos tratando con la amenaza de exterminio. Sin embargo, este último problema de los chamulas no va a desaparecer solo. Va a requerir grandes cambios políticos.

Expulsados y refugiados: segunda visita

CUANDO dejé Chiapas a fines de febrero era claro que las cosas no iban bien. Cuando estaba escribiendo la primera parte de este trabajo, los campesinos alrededor de San Cristóbal estaban tomando e invadiendo setenta mil hectáreas de tierra. Una medida más bien audaz que indicaba que los campesinos no estaban preparados para aguardar y esperar. Una segunda visita para evaluar la situación cambiante era indispensable. Ahora he vuelto de esta segunda visita. La situación ha empeorado. Lo que se temía —un conflicto armado abierto entre el EZLN y el Ejército Federal— fue evitado, en parte gracias al diálogo establecido entre los zapatistas y el representante del gobierno Manuel Camacho Solís por el obispo Samuel Ruiz, cuya vida ha estado dedicada a ayudar a la población indígena, y lo convierte en un interlocutor parcial pero absolutamente honesto.

Mientras esto ocurría, México pasó por un hecho traumático: el candidato del PRI a la presidencia fue asesinado en Tijuana el

[19] Consejo Nacional de Población, México, 1993.

23 de marzo. Una masiva campaña de prensa fue desatada entonces, argumentando que el clima de simpatía que se había desarrollado alrededor del Ejército Zapatista había alentado la violencia y era de hecho responsable del asesinato del candidato Luis Donaldo Colosio Murrieta. Pocos, si acaso algunos, tomaron esta opinión en serio. Pero los zapatistas, que oficialmente aún estaban en guerra con el gobierno, tomaron precauciones y declararon un estado de emergencia, un estado de alerta roja. El país estaba sacudido, todos se convirtieron en sospechosos potenciales. Si la población civil que vive en grandes ciudades se desorientó, sólo puede imaginarse lo que los campesinos no informados pensaron y temieron, cuando escucharon que todo un ejército estaba en estado de alerta roja. Esto provocó una nueva ola de refugiados en Ocosingo y Las Margaritas, dos ciudades algo más grandes donde los refugiados se encontraron más seguros. Estas ciudades eran las mismas de las que la gente había huido en enero. Algunos permanecieron en los campos de refugiados, tal como fue explicado en la primera parte de este trabajo, y ahora estos campos están abarrotados por una nueva población aterrorizada. El estado de confusión fue más bien severo, nadie estaba seguro de cuánta gente había llegado, el único temor razonable era que no habría lugar para toda esa gente. Los campos ya no eran tan confortables y deseables.

Mientras esto ocurría, las expulsiones de protestantes, de gente sospechosa de ser protestante, continuaban. Los sitios donde esta gente se asentó se hicieron aún más hacinados, y las condiciones se hicieron aún más precarias. La mortalidad infantil, así como la morbilidad infantil, crecieron. Fue difícil ir a cualquiera de estos campos de expulsados-refugiados y encontrar niños en buena salud. La mayoría estaban tosiendo o vomitando, o simplemente yacían apáticos sobre un montón de ropas. Es difícil para gente que vive en climas nórdicos imaginar que puede hacer frío en los trópicos. Pero sí, puede ser muy frío en México: mucho depende de la altura, no sólo de la latitud. San Cristóbal está muy alta sobre el nivel del mar, más alta que la ciudad de México. Las temperaturas caen drásticamente al atardecer, especialmente cuando la estación de lluvias ha llegado. Esto no impide temperaturas que al mediodía alcanzan los 35 o 40 grados C (90 F) cayendo a la noche a menos de los diez grados (centígrados una vez más, o sea cerca del punto de congelación Fahrenheit). Para empeorar las cosas nadie en los campos estaba preparado adecuadamente para recibir a tanta gente y protegerla de los cambios nocturnos. Los techos improvisados goteaban, las cortinas de plástico colgadas sobre las áreas de dormitorios

eran arrancadas por los vientos o desgarradas por el peso del agua. Para el 15 de mayo no era posible encontrar nada seco en ningún lado. Debe recordarse que los campos de refugiados generalmente no están equipados con víveres abundantes. Los refugiados sencillamente fueron quedando peor nutridos y más débiles con el paso del tiempo, y su número creció. La atención médica era accesible, pero ¿qué puede hacer un médico cuando debe atender a 600 o 700 pacientes, un tercio de ellos de menos de 10 años?

Esta segunda visita muestra que la situación de ambas poblaciones estudiadas había empeorado. Poca gente de la que había invadido tierras en febrero volvió a sus antiguas comunidades, por cierto no quienes tomaron unas 70 000 hectáreas de tierra a fines de febrero. Éstos en efecto construyeron pequeñas casas en las tierras que habían invadido, construyeron sobre la tierra arada, sobre las cosechas, en donde pudieron. Esto por supuesto no gustó a los terratenientes. Entre febrero y mayo de este año, un nuevo movimiento había surgido: se llama a sí mismo de los "Auténticos Coletos" (el término *coleto* se refiere a quien nació o vive en San Cristóbal de Las Casas). Este movimiento, o grupo de ciudadanos, tiende a estar compuesto de gente que pertenece a la extrema derecha del espectro político, y tiene rasgos muy beligerantes.

Muchos puntos de vista se reflejan en esta laxa asociación de ganaderos furiosos. Algunos se dan cuenta que la tierra realmente pertenece a los campesinos —quienes sin embargo no saben cultivarla, son demasiado haraganes, como todos están dispuestos a señalar. Estos Coletos sienten que el gobierno ha fracasado en dar la tierra a los campesinos, sean mestizos o ladinos, y que el mismo gobierno está incumpliendo a terratenientes, ya sea porque no echa a los invasores o porque no compensa a los terratenientes por la pérdida de sus tierras. Ven que este gobierno —y especialmente al gobernante PRI— ha perdido su poder para hacer cumplir la ley y el orden en Chiapas, y probablemente en toda la República Mexicana. Esta gente no censura abiertamente a los invasores, los ven como otras víctimas del sistema político que promete todo y no da nada.[20] Este grupo puede ser visto como la tendencia de moderada a liberal dentro de los Auténticos Coletos. Hay otras tendencias, por supuesto. Los individuos mucho más radicales, conservadores, que censuran a los invasores directamente o están preparados para

[20] S. Cansino, terrateniente de San Cristóbal, entrevistado sobre este asunto por la UNAM en Chiapas.

tomar la ley en sus manos para "librarse de esa chusma vaga" que ahora está viviendo en propiedades que consideran propias por derecho de nacimiento. Es interesante que no pueda citar mis fuentes. Las familias entrevistadas en San Cristóbal me pidieron que no dé sus nombres y cuando estaba haciendo un video sobre el asunto, me concedieron la entrevista sólo con la condición que no filmara nada "identificable". Lo interesante en la resistencia de las familias a hablar y a ser entrevistadas es que sus miembros de alguna manera se sienten avergonzados de tener tanta tierra, mientras mucha gente está implorando un lugar donde vivir. Nadie dijo esto en tantas palabras, pero continuamente me estaban asegurando que ellos siempre habían tratado a "sus campesinos" muy bien, hacían llamar al médico cuando uno se enfermaba, etc. La familia obviamente estaba molesta por todo lo que estaba ocurriendo en San Cristóbal, estaba presionada para no hablarme, pero sentía, como se repetía a menudo, que "algo anda mal".

Los Coletos pueden por cierto tomar la ley en sus manos, tienen la artillería para eso y la muestran públicamente.

Entretanto, la idea de caminar por las calles llevando un pasamontañas se le ha ocurrido a muchos. Algunos individuos sacan partido de la situación política para asaltar bancos, tiendas, incluso taxis, detrás de sus máscaras. Esto por supuesto aumenta el sentimiento de completa inseguridad sentido por muchos en San Cristóbal: la ley de la jungla está lenta, pero al parecer inexorablemente invadiendo el área. Durante mi breve estadía en San Cristóbal, dos taxistas fueron asaltados: el primero sobrevivió, aunque sus dos manos le fueron cortadas por los asaltantes. Cometió el error de defenderse. El otro fue muerto. Un famoso museo fue objeto de amenazas de bomba, su conservador, su mujer y la secretaria fueron también amenazadas de muerte. La atmósfera actual en San Cristóbal es de continuas acusaciones, amenazas, saqueo y violencia. Las calles están vacías desde las seis de la tarde. No hay toque de queda oficial, pero la gente actúa como si lo hubiera

Todo esto tiene un costo económico. San Cristóbal es una atracción turística, una bella ciudad colonial habitada en parte por indígenas con sus trajes tradicionales. Ahora los turistas saben que pueden poner en peligro algo más que sus billeteras en Chiapas y eliminan a San Cristóbal de su recorrido. Es difícil para una ciudad que ha vivido del turismo por varias décadas. La población indígena local ha sufrido mucho de esta brusca recesión. Constituían una presencia orgullosa y muy mexicana; sus trajes tradicionales ilumi-

naban la ciudad con toques brillantes de color. Ahora no pueden vender sus artesanías, deben limosnear. Están silenciosos y tristes.

Una vez más, la situación en Chiapas está en movimiento, sólo sabemos que las poblaciones de alto riesgo de expulsados y refugiados están decididamente en una situación de más riesgo. Ninguna solución se ve en el futuro cercano.

Expulsados y refugiados: tercera visita

TRAS las elecciones presidenciales en México, varios del grupo de los expulsados-refugiados estuvieron en contacto conmigo para hacerme saber que habían decidido volver a sus comunidades de origen para votar. Eran noticias sorprendentes. Durante mi visita anterior, en mayo, los dirigentes de varios grupos habían dicho que ellos querían ciertamente volver, pero sólo después que se cumplieran tres condiciones básicas: ser invitados a volver; que se repararan todos los daños a sus casas y que los culpables fueran arrestados y encarcelados (esta tercera condición, así como la primera, eran para asegurar, en lo posible, un regreso seguro para las mujeres y los niños). Les pregunté si las demandas anteriores habían sido garantizadas. No, nada había sido garantizado. ¿Cómo podían entonces volver a San Juan Chamula en estas circunstancias? Asumirían el riesgo, sentían que no podían permitirse no votar, habían decidido apoyar a un partido diferente y pensaban que sus veinte o treinta mil votos podían cambiar los resultados.

El 16 de agosto partieron, a pie, para cubrir las seis millas que separan San Cristóbal de San Juan Chamula. Habían dicho adiós y gracias a su refugio temporario del día antes, celebrando servicios al aire libre, cantando, comiendo lo que tenían a mano. Por supuesto, sin bebida. Había sido muy emotivo, aunque la vida había sido dura donde estaban, algunos habían pasado varios años ahí y partir es siempre difícil. El 16 caminaron a través de hierbas más altas que la mayoría de ellos, hierbas en las que los niños, que estaban con ánimo de fiesta, se escondían y se buscaban. La "protección" de la masa estaba constituida por unos pocos periodistas y algunos empleados de la Comisión Nacional de Derechos Humanos. A lo largo del camino, algunos encontraron la casa que habían dejado dieciocho años antes. Sus reacciones también fueron muy emotivas. De hecho, todos llegaron a "casa" a salvo. Muchos sólo regresaron al montón de cenizas que había sido su casa, pero estaban dispuestos a empezar nuevamente.

El día de las elecciones llegó y pasó. Probablemente votaron por la gente que querían que fuera elegida. Cuando los encontré en San Juan, la pregunta era ¿por qué el presidente de Chamula no reaccionó violentamente a su presencia? ¿Por qué los caciques locales tampoco reaccionaron? Luego se descubrió que el presidente y los caciques estaban fuera de la ciudad, incluso fuera del país. Había cantidad de rumores y todos muy lógicos: un rumor decía que todo el grupo estaba en Roma, donde el papa los había llamado para sermonearlos y reprocharles su pasado de comportamiento violento contra los protestantes (este rumor era el de la expresión de deseos). Otro rumor los hacía en Israel, donde el obispo Felipe Aguirre Franco, de Tuxtla, los había enviado, para llevarlos a la tierra de Cristo en un intento de volverlos a la senda del catolicismo romano; los católicos de Chamula al parecer se habían apartado de la Iglesia católica romana para abrazar un nuevo tipo de Iglesia más ortodoxa, más cercana a la antigua Iglesia rusa o a la griega ortodoxa. Esto había ocurrido a tal grado que en 1970 habían expulsado a Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal, porque su variedad de catolicismo no era del gusto de ellos.[21] El último rumor que circulaba también los hacía en Roma, pero esta vez como portadores de una carta donde se pedía al papa que destituyera al obispo Samuel Ruiz de la Iglesia, porque su actividad como mediador entre el gobierno y el ejército rebelde era criticada. En todo caso, la radio y los periódicos los hacían en Israel o en Roma, sin mencionar su misión o intereses turísticos. ¿Quizás habían sido de alguna manera retirados de la escena para permitir a los chamulas protestantes volver a casa seguros? Éste es un piadoso deseo de parte de aquellos a quienes repugna el derramamiento de sangre en general, pero no está de ninguna forma confirmado o negado.

Lo que fue confirmado es que se tomaron muchas precauciones por parte de los protestantes que regresaban: entregaron una carta a sus vecinos católicos para anunciar su regreso, y se pusieron a su servicio. Lo que está confirmado —aparece en un video— son las mordazas que pusieron a sus ovejas para impedirles que comieran de la lechuga de sus vecinos católicos. Las mordazas están hechas de bolsas del mandado cortadas y entretejidas y atractivamente sostenidas detrás de las orejas de los animales por amplias cintas rojas de satín, del tipo que las muchachas solteras usan en el cabello. Las mordazas son muy efectivas.

---

[21] Doctor Andrés Fábregas Puig, comunicación personal.

Quien contemplara la reconstrucción de sus casas por parte de los protestantes a partir de sus cenizas, querría creer que se trataba de una historia de horror con un final feliz. No lo es. El presidente de Chamula volvió de sus viajes. Inmediatamente envió a dos "maestros bilingües" para poner las cosas en su lugar. Éstos fueron escoltados —sin ser tocados— fuera de los límites de la ciudad por tres mil protestantes dispuestos a no arrojar la primera piedra.

De los refugiados que habían dejado sus comunidades por miedo a la violencia no se sabe mucho. Algunos regresaron a sus comunidades de origen, muchos no lo hicieron y aún están viviendo sobre tierra invadida, aún son parte del enorme problema de tierra que Chiapas tendrá que resolver.

Debe notarse que los Auténticos Coletos son mucho más discretos en su armamento tipo Rambo. Nadie lo ha usado, y muchos incluso lo han depuesto. El hecho es que muchos Coletos ahora están del lado de los campesinos mientras otros han dejado de estar abiertamente contra ellos.

La situación parece calma, pero no hay que llegar a la conclusión de que ya no hay más problemas en Chiapas. Lejos de esto. Las negociaciones y todo intento de diálogo se han roto entre el gobierno y los zapatistas, las tropas federales están aún ocupando oficialmente toda el área. Después de las elecciones presidenciales han aparecido nuevos problemas: después de alguna vacilación todos los partidos y votantes han acordado que el PRI ha ganado la presidencia de la nación. No así a niveles locales, de gobernador. Y esto especialmente en Chiapas, donde los votantes sienten que el candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD), Amado Avendaño, fue el que realmente ganó. A Robledo, el candidato del PRI, que supuestamente fue elegido gobernador de Chiapas, puede que se le impida tomar posesión de su silla. Esto por supuesto puede llevar a una confrontación directa con el presidente Ernesto Zedillo. Esta confrontación política puede hacerse muy explosiva, ya que todo ocurre en un estado donde el gobierno federal está en guerra con un grupo de rebeldes. Un conflicto armado en Chiapas en este punto puede amenazar a las poblaciones expulsadas-refugiadas.

Expulsados y refugiados: cuarta visita

No fue necesario un conflicto armado para amenazar a las poblaciones expulsadas-refugiadas: todavía en el avión que me llevaba a Tuxtla Gutiérrez (el aeropuerto más cercano a San Cristóbal de Las Casas) fui informada que la violencia había aparecido en el mismo pueblo donde había acompañado a algunos de mis amigos expulsados un mes antes. La razón del nuevo ataque era desconocida, pero hasta entonces cuatro personas habían sido muertas. Entre ellas dos muchachas, violadas y golpeadas hasta la muerte. Como la violencia había tenido lugar dos días antes, coincidí con el funeral al llegar a San Cristóbal de Las Casas porque las dos muchachas, al ser protestantes, no pudieron ser enterradas en San Juan Chamula. Su familia y su comunidad transportaron los ataúdes a través de las calles de San Cristóbal antes de llevarlas al cementerio. Con horror reconocí la familia: era aquella que yo había estado siguiendo casi un año. Tales son los riesgos del trabajo de campo, y del inevitable "involucramiento" con los objetos de investigación de uno. Los cuerpos eran los de Victoria, de catorce años, y de su hermana Graziela, de dieciocho. Ya no tuve necesidad de ir a Mitontic a visitar a la comunidad, como había planeado. La respuesta estaba ahí mismo, frente al mercado de San Cristóbal, con la familia y la investigadora que lloraban.

En los siguientes meses, la situación siguió igual: estallidos frecuentes de violencia dirigidos contra los protestantes o más bien contra propietarios que eran —o sólo se sospechaba que eran— protestantes. La violencia también estaba dirigida contra los que tenían que ser expulsados, o quienes habían vuelto en agosto para votar. La lucha política en torno a quién era realmente el gobernador electo de Chiapas fue resuelta de una forma que dejó a los dos partidos sin poder para ayudar o apoyar a los caciques de San Juan Chamula: se le dio a Amado Avendaño una "gobernación transitoria" mientras el candidato del PRI, Robledo, supuestamente asumía el cargo... y quedaba virtualmente sin poder. Pareció que el destino de los expulsados-refugiados estaba tomando su camino, mientras las negociaciones entre el gobierno y el Ejército Zapatista se fortalecían. Periódicamente algunos representantes europeos, o grupos religiosos, católicos y protestantes, pidieron que se incluyera el problema de los chamulas entre las cuestiones a ser discutidas durante las negociaciones de paz. Esta solicitud nunca fue atendida y las cosas siguieron como habían estado hasta el 9 de febrero de este año. Ese día, el gobierno federal emitió un mandato de arresto contra el dirigente reconocido del Ejército Zapatista, el Subcomandante Marcos, transformándolo así, de un día para otro, de alguien con el que se negocia en un criminal común que debe ser encarcelado.

El Subcomandante Marcos, una personalidad fuertemente carismática, romántica, había sido el portavoz del Ejército Zapatista desde el primero de enero de 1994 y arrebató la imaginación del país, convirtiéndose en un héroe, tanto más que nadie sabe quién está detrás de su pasamontañas. Las especulaciones han crecido desde los comienzos, en especial porque tiene ojos verdes, es alto para ser un indio de Chiapas, y muy probablemente es un sobreviviente de los idealistas de la clase media universitaria de 1968, que al parecer hizo más que soñar con utopías. Está en contacto con la prensa por medio de largas cartas donde su cultura general brilla tanto como su mordaz sentido del humor. Es también un fino estratega militar y está en camino de convertirse en un héroe popular y más aún, alcanzando una popularidad del tipo de la del Che Guevara. El ejército avanzó para capturarlo y ocupó áreas que antes habían sido —por medio de algunos de los acuerdos alcanzados durante las conversaciones de paz— dejadas al Ejército Zapatista en una esfera de influencia indisputada. Muchas de las comunidades indígenas en el área formaron la base de apoyo de los zapatistas. A medida que el ejército avanzaba, todos eran sospechosos potenciales: nadie conoce el aspecto de Marcos sin máscara. Comunidades enteras retrocedieron, se dispersaron, huyeron invadiendo ciudades mayores como Las Margaritas u Ocosingo en busca de protección del ejército federal. Toda una nueva generación de refugiados fue creada esta vez. Alcanzaron los 23 000 hacia mediados de marzo. Oficialmente eran sólo 17 000 pero ¿quién puede contar detalladamente tanta gente? Las cifras fueron citadas por *La Jornada* el 17 de marzo de este año. Buscando a Marcos, el ejército federal hizo muchos daños a la población indígena. En los meses posteriores, la Selva Lacandona resonó con los gemidos de los refugiados que volvían a casa sólo para descubrir que era sólo un montón de cenizas y utensilios domésticos rotos. Se dieron algunas situaciones lamentables: los adultos y los niños podían escapar, pero algunos de los más viejos a veces no pudieron. Debe decirse en pro del ejército que estos viejos no fueron agredidos. Pero desde el momento en que todo en los pueblos fue destruido, fueron dejados sin comida. También en pro del ejército debe decirse que algunos batallones dejaron lo que puede haber sido el equivalente de raciones militares diarias para los viejos. Pero ellos no tocaron lo que el ejército había dejado. No habrían tocado un regalo de los hombres que habían violado a sus hijas y nietas frente a sus ojos. Durante este periodo, leer un periódico en México era una experiencia traumática: los periodistas alcanzaron las áreas devastadas y las fotografiaron, junto

con los viejos que estaban sentados al lado de montones de arroz y frijoles. Los periodistas por supuesto llevaron comida consigo y ésta los viejos sí la aceptaron. No puedo citar estadísticas sobre esto, nada fue calculado, nada fue estimado. El país bajaba la cabeza con vergüenza.

La población indígena tenía muchas razones para escapar, como puede verse perfectamente siguiendo el camino destructor del ejército. Como el Subcomandante Marcos no fue capturado, el ejército se quedó para vigilarlo y la danza infernal continuó. El ejército avanzaba y la población civil retrocedía.

El 8 de marzo de 1995 el congreso votó una "Ley para el Diálogo, la Conciliación y una Paz Digna en Chiapas", para proteger al Subcomandante Marcos y a su ejército rebelde, pero sobre todo para evitar la guerra civil que amenazaba. Fue una decisión muy difícil para el gobierno, fue por lo menos perder la cara. Es interesante notar que el PRI (el partido mayoritario) impulsó la ley, dirigido por cinco miembros que son también oficiales del ejército. Su argumento era que el gobierno actual ha heredado una situación creada por el gobierno anterior (el de Carlos Salinas) y que éste, en palabras del brigadier general Jesús Esquinca Gurusquieta, cometió un "error político" tratando de resolver el levantamiento de Chiapas por medios militares cuando de hecho era, y es, un problema "político", no "militar". De este error no debe culparse ni al gobierno actual ni al congreso. Fue una votación difícil, ganada por el PRI. El senado aprobó la ley el día siguiente, el 9 de marzo.

Las negociaciones continuaron como estaba planeado, pero sin incluir la cuestión de la población local *per se*, aunque todo el concepto de negociación incluye este problema particular como un problema social principal del área. Habría sido muy difícil decir en este punto "jaque mate", pero es una buena síntesis de la situación: un concejo municipal fue nombrado en Chamula para resolver el problema religioso/agrario, sólo para ser repudiado por la mitad de la población en dos días. El concejo retuvo para sus fines privados los 93 000 nuevos pesos (unos 15 000 dólares) que el gobierno acababa de enviar a Chamula para compensar a las víctimas de las maniobras religiosas/de adquisición de tierras.

Expulsados y refugiados: quinta visita, julio de 1995

DESGRACIADAMENTE, nada es diferente ahora de lo que era en septiembre del año pasado. Una vez más son los periódicos en el avión a Tuxtla Gutiérrez los que informan a todos que los protestantes

y los católicos estaban involucrados en un "incidente" en los alrededores de San Juan Chamula. Sólo tres heridos, entre ellos el dueño protestante de un lote cuya casa había sido destruida por un grupo de "católicos tradicionales", es decir, católicos de San Juan Chamula, quienes prefieren el enfoque ortodoxo-ruso-griego del catolicismo antes que el romano.[22]

Las negociaciones entre el gobierno y los zapatistas continúan, lentas pero seguras. Es de nuevo la estación de lluvias, los expulsados y los refugiados están viviendo en nuevos refugios, donde están también fríos y húmedos. Es posible que a medida que las conversaciones de paz progresen algunos de los problemas "sociales" de la población indígena de Chiapas se resuelvan, del mismo modo lenta, pero menos seguramente. Lo más impresionante es que muy pocas cosas han cambiado en casi un año. Los chiapanecos están todavía lejos de estar en paz unos con otros. Como soy una civil, no una indígena, una extranjera y ni siquiera una periodista oficial, no se me permitió acercarme al "círculo" que el ejército ha trazado y detrás del cual las negociaciones tienen lugar; por ello mis observaciones deben limitarse a San Cristóbal y los tugurios alrededor y a San Juan Chamula, con las hileras de pueblos que la rodean. Los expulsados/refugiados que vi son menos que los que había visto el año pasado, o incluso hace seis meses, están más deprimidos y desesperanzados. Muchas de las familias con las que empecé a trabajar en 1994 han perdido la mitad de sus miembros por enfermedades y algunos, como Victoria, Graziela y dos hermanos mayores, por asesinato. La situación no es ya de optimismo. El Ejército Zapatista y el hecho de que aún existan y aún estén bregando a través del diálogo que se desarrolla por una vida mejor en Chiapas es la única nota alegre que hace que la gente sonría. Y espere.

Post scriptum

ESTANDO por publicar este trabajo sobre justicia social, no puedo dejar de notar los encabezados de hoy de la prensa mexicana. Autoridades de Salud estiman que por lo menos 20 000 refugiados indígenas han muerto en la Selva Lacandona durante los dos últimos años. Enfermedades como lepra, cólera, trastornos pulmonares, malaria, tuberculosis, dengue, han asumido proporciones epidémicas por la falta de medicinas adecuadas y los altos niveles de desnutrición de los refugiados. "No puede ofrecerse ninguna

[22] *El Financiero* (México), 11 de julio de 1995.

garantía de sobrevivencia a nadie que trabaje en estas áreas", concluye el Informe Oficial de Salud.[23] La Selva Lacandona es muy difícil de alcanzar, como fue dicho al comienzo de este trabajo. Por esta misma razón, las cifras reproducidas por la prensa pueden haber subestimado mucho el desastre. No hay solución a la vista, y esto es mucho más terrible, terminado este artículo, de lo que puede haberse imaginado. Puede temerse que este tipo de información tenga repercusiones negativas sobre el proceso de paz. Un acuerdo positivo alcanzado en la mesa de negociaciones puede haber permitido un acceso más fácil al área y la posible salvación de los sobrevivientes.

En términos de la población "expulsada", las noticias no son mucho mejores. A comienzos de agosto, todos los periódicos, y no sólo los de oposición, comunicaron que en los últimos veintiocho años han habido por lo menos 132 expulsiones masivas de las poblaciones indígenas, supuestamente por razones religiosas, como hemos visto antes, pero sabemos que las razones reales eran confiscar sus propiedades, lo que las hace más vergonzosas. Más aún, la prensa informa que estas continuas expulsiones han implicado violencia en 34% de los casos.[24] La información adicional, deplorable, es que el permanente clima de abusos ha comenzado una interacción violenta entre los mismos indígenas. En San Cristóbal de Las Casas, donde la mayoría de los protestantes expulsados fueron a asentarse en barrios miserables, la composición demográfica de la ciudad ha cambiado: ahora las poblaciones expulsadas componen 30% del total de los 89 000 habitantes. Esta situación y la continua violencia dirigida hacia estas poblaciones ha convertido al problema en un conflicto social en el cual los indígenas expulsados están comenzando a emprender guerras internas por el espacio y los recursos, haciendo la situación inmanejable.[25]

Traducción de Hernán G. H. Taboada

[23] *Excelsior*, 10 de agosto de 1995.

[24] Comisión Nacional por los Derechos Humanos.

[25] E. Martínez, *National Commission for Human Rights, Yearly Report*, august 5, 1995, en *El Financiero*, 8 de agosto de 1995.

Desde el mirador
de
Cuadernos Americanos

VACÍO Y MATERIALIDAD EN LA POESÍA DE JOÃO CABRAL DE MELO NETO

Por *José* CERNA-BAZÁN
UNIVERSIDAD DE TEXAS, AUSTIN

Váca mi estómago, váca mi yeyuno,
la miseria me saca...
y ya no tengo nada...

César Vallejo, *Poemas humanos*

EN LOS NUMEROSOS ESTUDIOS dedicados a la obra poética de João Cabral de Melo Neto se ha señalado que una cuestión primordial en su poesía del periodo 1942-1947 (reunida en los libros *O engenheiro* y *Psicologia da composição*)[1] es la reflexión sobre el acto poético y en especial sobre el proceso de elaboración verbal del poema. En efecto, rigurosa y exigente consigo misma, se trata de una escritura que al desplegarse va poetizando sus propios intentos de explicación. Se ha señalado también con frecuencia que entre los años 1949 y 1955 (periodo del "tríptico del Capibaribe"), Cabral produce una poesía de marcado tono "participante". Su "ética de resistencia"[2] se acompaña ahora de un afán de enraizamiento en las condiciones concretas de la vida social brasileña. La obra de Cabral posterior a 1955 acoge las dos fases mencionadas, que, como "duas aguas", se entrecruzan, para nutrir, con diferentes matices, la obra tal vez más importante en la producción poética que se inicia en la década de 1940 en el Brasil.

En estas páginas quisiera detenerme en el paso que lleva del ciclo de *poética del vacío* (1942-1947) al ciclo de *poética de construcción* (1949-1955). Indagar por lo que acontece en ese tránsito exige

[1] En este trabajo las referencias a los poemas y libros de Cabral pertenecen a *Poesia completa (1940-1980)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986. En adelante se cita de acuerdo con esta edición.

[2] Benedito Nunes, *João Cabral de Melo*, Petrópolis, Vozes, 1971.

partir desde las condiciones textuales del ciclo 1942-1947, considerando especialmente la posición del sujeto frente a la enunciación. El distanciamiento ante el poema en curso y el gesto autorreferencial hacen posible un *vaciamiento* del lenguaje, y así una palabra más justa y necesaria. En esta poesía al vacío, el sujeto ha de convocar luego una imagen actuante en la *materialidad* social y cultural, un agente que, siendo portador de *vacío* (la "fome" cabralina), debe legítimamente llenar la *vacancia* que el texto produce. Así, el enunciador labora en un ámbito semiótico-ideológico donde la práctica poética se cruza con las diversas prácticas sociales, siendo aquélla y éstas afectadas por una misma dialéctica de negatividad y productividad.

Sujeto de ingenio. ¿De qué ingenio?

Y A en el ciclo 1942-1947 sobresale el intento de *aproximar* la práctica de escribir y los procesos materiales que conforman y transforman el mundo. Ese intento puede comenzar por una oposición entre la individualidad y el mundo que la rodea, para evidenciar que, no obstante ser diferentes, ambos espacios son constitutivos de la materialidad real. Así, el poema "A árvore" de *O engenheiro* (pp. 423-4) propone la oposición entre los ámbitos en los dos lados de la "janela". Si bien se perfila la mutua exclusión de ambos (en el "quarto" y en el "alma" "jamais penetrará / o rumor // da oculta fábrica / que cria as coisas..."), en la enunciación que constituye el poema, el sujeto puede percibir esa "janela" como un umbral a través del cual transita la acción mutua entre mundo e individualidad. En su experiencia el enunciador evidencia que la realidad surge en el proceso que implica el movimiento entre ambos espacios:

> O frio olhar *salta pela janela*
> para o jardim onde anunciam
> a árvore.
> ...
> (O frio olhar
> *volta pela janela*
> ao cimento frio
> do quarto e da alma
> ...)[3]

[3] El poema "A mulher sentada" (pp. 415-416) desarrolla el mismo tema, pero desde "el otro lado", desde la sala en donde la vida fluye. Aquí, y en lo que sigue, las cursivas son mías.

En otros textos se enfatiza el carácter de práctica que tiene la escritura. Es ésa, creo, la lección que se puede extraer de un poema como "A lição de poesia" (pp. 424-425). Para comenzar, se evidencia que el trabajo (de escribir) se produce en el tiempo (nótese el transcurso desde "Toda a *manhã*" de la sección 1, hasta "A *noite* inteira" de la sección 2), pero también que el trabajo consume al tiempo ("Toda a manhã consumida / como um sol imóvel / diante da folha em branco..."). El esfuerzo sostenido del cuerpo ("Já não podias desenhar / sequer uma linha...") *es trabajo* y como tal, al mismo tiempo que implica un desgaste del agente (el escritor en este caso), consume la materia física: "Carvão de lápis, carvão / da idéia fixa, carvão / da emoção extinta, carvão / consumido nos sonhos".[4] Materia-*poeta* que produce materia-*monstruos*, y viceversa: de ese intercambio es que surge el texto:

> A noite inteira *o poeta*
> em sua mesa, *tentando*
> *salvar da morte os monstros*
> *germinados em seu tinteiro.*
>
> *Monstros,* bichos, fantasmas
> de palavras, *circulando,*
> *urinando sobre o papel,*
> *sujando-o como seu carvão.*

"A tinta e a lápis / escrevem-se todos / os versos do mundo" dice "O poema", para justamente enfatizar que la elaboración poética implica el material más concreto: los minerales mencionados epitomizan el proceso del texto, y para la pregunta insistente ("Como um ser vivo / pode brotar / de um chão mineral?") la respuesta flota en el mismo poema: "...é no papel, no branco asséptico, / que

[4] Benedito Nunes señala al respecto: "As relações de Cabral com a poesia são mais ativas do que contemplativas. Ele a vê como resultado de um trabalho real" (*op. cit.*, p. 19). En el mismo lugar, Nunes cita una entrevista de Vinicius de Morais con Cabral en que éste dice: "escrever para mim é trabalho braçal". Por su parte Haroldo de Campos dice que en el poema "A lição de poesia", "trata-se de uma empresa de desmistificação do poema, que é sacado de sua aura de mistério e de inefável, e mostrado como é, objeto humano, escrito 'a tinta e a lápis', fabricado na 'máquina útil' do poeta", Haroldo de Campos, *Metalinguagem (Ensaios de teoria e crítica literária)*, São Paulo, Cultrix, 1976, p. 70.

o verso rebenta''.[5] El propósito final es devolver su materialidad (en tanto objeto y en tanto proceso) a la escritura, como se ve en ''O funcionário'': una vez escrito, el texto permanece, incluso al perecer la sustancia que le dio origen (materia física y trabajo):

No papel de serviço
escrevo teu nome
...
mas a borracha
vem e apaga.
Apaga as letras,
o carvão do lápis,
não o nome,
vivo animal...
...
O macio monstro
impõe enfim o vazio
à página branca;
calma à mesa,
sono ao lápis,
aos arquivos, poeira...

Coherente con el intento descrito es el título mismo del libro: ''o engenheiro''. Vale la pena detenerse un momento, por ello, en el poema que tiene ese nombre, pues su lectura nos permite tocar otros aspectos. En mi opinión,[6] el texto se organiza claramente en dos partes, marcadas por un cambio en la deixis verbal: en las dos primeras estrofas el enunciador (un *yo* gramaticalmente ausente) habla de una tercera persona (''o engenheiro''), en presente; en las dos finales, el *yo* se manifiesta y habla de sí mismo y su experiencia, en pasado (''subíamos...'', etc.). Este cambio permite establecer una diferencia fundamental: si bien el *objeto* de la acción de ambos sujetos (''engenheiro'' y ''yo/nosotros'') se refiere a lo mismo (una construcción urbana), y si bien en ambos casos ese objeto está circunscrito por la naturaleza (''a luz, o sol, o ar livre / envolvem o sonho do engenheiro'' y ''a água, o vento, a claridade / ... / situavam na natureza o edifício''), ese objeto en el caso del ''engenheiro'' es mostrado sólo como ''sonho'', ''desenho'', ''projeto'', ''número'', elementos de base para ''[pensar] o mundo justo''. Ese mismo objeto, para el ''nosotros'' es más bien realidad tangible, ya resultado de una acción productiva (''a cidade diária, / como um jornal que todos liam, / ganhava um pulmão de cimento e vidro''), y es, sobre todo, terreno para acciones humanas: ''nós subíamos / ao edifício'', ''o edifício / crescendo de suas forças simples''. En resumen, para el ''nosotros'' la experiencia transcurre en el espacio donde se cruzan y se transforman mutuamente la naturaleza, los objetos culturales y la acción humana, espacio en donde a su vez la subjetividad se conforma y se transforma. Al otro lado, se configura una *persona* que labora exclusivamente en el terreno del *engenho* (y de ahí *engenheiro*), entre las ''coisas claras'', en un ''mundo que nenhum véu encobre''. Ese mundo sólo puede existir como ''ingenio'', es decir como invención artificial, sin raíz en el mundo material.[7] Al contrario, el mundo real necesariamente y siempre está cubierto por un ''véu''.

A partir de este contraste, Cabral proyecta el sentido del ingenio a todo el libro, y de ahí el título de la colección, *O engenheiro*. Este sentido atraviesa, desde diferentes ángulos y en variaciones, todos los poemas, con el propósito de decir que, sin duda, la poesía es acto de un sujeto capaz de crear ''engenhos'', y de ejercer su acción (mental y sensorial) transformadora en la realidad. Pero esos ''engenhos'' —y entre ellos la escritura— son parte de la realidad objetiva y en tanto tales, susceptibles de ser vistos como procesos inscritos en la materialidad del mundo. La poesía, entonces, es ''sonho'', ''engenho'', ''desenho'', ''projeto'', pero, como el edificio de las dos últimas estrofas del poema, es espacio de procesos inevitables, no objeto acabado de un ''mundo justo''.

El poema termina, pues, diciéndonos que en tanto construcción ficticia todo texto puede ser relativizado respecto de la realidad que lo rodea;[8] pero también que esa ficción *es real*, y así debe ser enfrentada materialmente por el sujeto social que la produce.

[5] En la misma dirección véase la penúltima estrofa de ''A mesa''. Y para un desarrollo posterior de este tema en la obra de Cabral véase la sección de cierre del conjunto *A faca só lâmina* (1955).

[6] Para una lectura diferente de este poema véase Norma Peixoto, *Poesia com coisas*, São Paulo, Perspectiva, 1983, pp. 45-47, y también, en particular de la segunda estrofa, Sebastião Uchoa Leite, *Participação da palavra poética*, Petrópolis, Vozes, 1966, p. 77.

[7] ''Sonho'' en la poesía de Cabral de esta fase tiene este sentido, y no el de producción onírica. Nunes señala que ''sonho'' en *O engenheiro* ''perde a sua conotação onírica para transformar-se num sonho de construção'' (*op. cit.*, p. 40).

[8] Siendo una poesía compleja y asumida con todas sus contradicciones, la escritura de Cabral permite que en cada libro coexistan poemas que apuntan a eviden-

La necesidad material del vacío

INMERSO en el avance material del texto, el "engenheiro" encuentra que su acto productivo es afectado por carencia, por accesoriedad y por una economía en desequilibrio. Veamos cómo algunos poemas poetizan estos temas.

En "Pequena ode mineral" la clara división del poema en dos secciones (seis estrofas la primera, seis la segunda) expresa una oposición extrema entre un movimiento de desgaste y pérdida que se produce en y a partir de la individualidad, y un intento de buscar contención a ese desgaste, que comienza refiriéndose a la "pedra" y se extiende a imágenes mucho más abarcativas e incluso ambiguas.

Desordem, atropelamento, fuga, dispersão, crescimento informe, desconhecimento dominan la primera parte, en donde la individualidad se descompone como "vaga fumaça", "informe nuvem", como "corpo / sôlto no tempo / que nada impede". La "pedra", entonces, en la segunda sección, aparece como ejemplo de aquello que no sufre desgaste y desorden. Pero si bien "gastar" significa un desgaste físico, implica también un sentido económico, es decir, "crescer" en desmedro de algo. Por ello el elogio de la piedra (ahora "presença" que sí es posible "reconhecer", a diferencia de la "face" de la "nuvem" de la estrofa 3) resalta su capacidad de "crescer" sin "devorar" "tudo em que cresce". Es verdad que en la segunda parte se perfila cierto esencialismo ("permanece / fora do tempo / que não a mede"), pero en el juego de oposiciones, aquello que "permanece" ("nada se gasta / mas permanece") son las propias contradicciones que hacen posible el movimiento del mundo real ("pesado sólido / que ao fluido vence").[9]

Parte consustancial del mundo material, el lenguaje aparece en el mismo movimiento:

ciar el carácter ficcional del texto, y otros que ponen entre paréntesis ese intento y proceden a un ocultamiento del proceso de representación. En *O engenheiro*, ejemplos del primer tipo serían "A bailarina", "A mulher sentada" y del segundo "A viagem" (aunque no de modo exclusivo: en este último poema el discurso gira en torno a un "alguem" cuya ausencia descoloca al texto). En todo caso, la escritura siempre se mueve en el sutil umbral de esas dos tendencias. Observaciones muy lúcidas al respecto aparecen a lo largo del libro de Benedito Nunes; otras referencias también en Luiz Costa Lima, *Lira e antilira (Mário, Drumond, Cabral)*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

[9] Como se verá más adelante, en *O cão sem plumas* se retoma esta oposición, en la forma de viscoso/cortante y espeso/agudo.

Tua alma foge
como cabelos,
unhas, humores,
palavras ditas

que não se sabe
onde se perdem
e impregnam a terra
com sua morte.

Y, otra vez, en oposición a ese movimiento de pérdida el sujeto se empeña en resaltar la calidad firme y duradera de otra voz, la voz del silencio:

Procura a ordem
desse silêncio
que imóvel fala:
silêncio puro

De pura espécie,
voz de silêncio,
mais do que a ausência
que as vozes ferem.

Ese "silêncio", esa "presença", esa "pedra" condensan un *valor* más "justo", y en última instancia la necesidad de economía que el contenido y la propia estructuración de los poemas realizan.

El poema "Os primos" desarrolla otra oposición que nos permite apreciar el tema de la accesoriedad. Aquí hay un claro contraste entre la "pedra" de "Pequena ode mineral" y una "pedra" que más bien sirve para un propósito contingente: soporte material de escultura. En este segundo sentido, "pedra" es equivalente de "gesso" y de "mármore", sustancias tan propias para la suntuosidad conmemorativa. En el poema, tales formas reemplazan a los "primos" reales, a los seres humanos vivos. En esa solidez transitoria, no hay presente, sólo pasado y futuro como muerte ("no gesso branco / os antigos dias, / os futuros mortos"). No hay más movimiento y contradicción, sólo impostura ("os movimentos / plantados em alicerces, / e os olhos, mas bulindo / de vida presa"). Si algo queda de perdurable en este espacio blanco es la evocación de lo que fue humano: "um amor mineral, /... a amizade / de pedra a pedra / entre nossos mármores / recíprocos". La piedra parodia a la

piedra (estatua), para poner de relieve que un valor justo ha sido sustituido por algo provisorio y accidental, algo que es irreal como el "sonho" del ingeniero, en la medida en que flota como "matéria fantasma":

> Meus primos todos
> em mármore branco:
> o funcionário, o atleta,
> o desenhista, o cardíaco,
> os bacharéis anuais.

Frente a lo accesorio que se monta sobre la pureza de la piedra, el sujeto elogia "o homem além / e sem palavras" (que coincide con "a maternidade simples / da fruta") y propone un espacio desprovisto de cargas innecesarias ("As estações", p. 419):

> Os homens podem
> sonhar seus jardins
> de matéria fantasma.
> A terra não sonha,
> floresce: na matéria
> doce ao corpo: flor,
> sonho fora do sono
> e fora da noite, como
> os gestos em que floresces
> também (teu riso irregular,
> o sol na tua pele).

A causa de la pérdida y el desorden, y como contraparte de la proliferación de lo accesorio, siempre el mundo está produciendo carencia. Ya en *O engenheiro*, en el poema "A Paul Valéry", se esbozaba este tema cuando en la segunda estrofa menciona el "equilíbrio perfeito / do *apetite de menos*". Ese "apetite de menos" encuentra su plasmación rotunda en el desierto de *Psicologia da composição*. El desierto es, sin duda, un símbolo polivalente; aquí lo tomo como imagen de carencia por antonomasia: "isento / mesmo da alada / vegetação... / entre pedras / como frutos esquecidos / que não quiseram / amadurecer" (p. 395). Ahí falta todo: "Ali, nada sobrou da noite / como ervas / entre pedras. / Ali, é uma terra branca / e ávida / como a cal". Implacable, sólo el sol ilumina esa nada: "o sol do deserto, / ... que preside / a essa fome vazia".

Si la carencia es un estigma que marca el mundo material, el sujeto se propone recuperar esa negatividad, para convertirla en elemento actuante desde donde elaborar una respuesta al desorden; de ahí que tan sólidamente una la carencia material y el blanco escritural en su práctica:

> ...onde foi maçã
> resta uma fome;
>
> onde foi palavra
> ...resta a severa
> forma do vazio.

En el cruce de "a fome" y "o vazio" la práctica textual se encuentra con el movimiento del mundo en que el sujeto produce. La elaboración material del texto conlleva un afán de revertir la producción antieconómica del mundo: el lenguaje será un intento de eliminar todo aquello que en palabras o en cosas es accesorio, y una búsqueda de un espacio cero (*cf.* el temprano "A paisagem zero", en *O engenheiro*, p. 414) que al mismo tiempo que paralelice el estigma de la carencia en el mundo material sea el punto de arranque de un nuevo sentido.

El sujeto tiene por eso que producir sus objetos al nombrarlos, y al mismo tiempo debe realizar su aniquilación: un proceso de anulación de los objetos reales que ha nombrado.[10] Así, en el poema "A paisagem zero" (*O engenheiro*, p. 414), los objetos son montados en el espectáculo de su muerte:

> A luz de três sóis
> ilumina as três luas
> girando sobre a terra
> varrida de defuntos.
> ...
> Morte a nosso uso
> aplicadamente sofrida
> na luz dêsses sóis
> ...
> nas luas de borracha
> ...
> nos três eclipses

[10] Sobre este proceso, véase las ideas de Benedito Nunes, *op. cit.*, pp. 54-56.

no duro tempo mineral
...
E morte ainda no objeto
...
abismando a paisage.i.
janela aberta sobre
o sonho dos mortos.

Esta *poética del vacío* y esta *poesía al vacío* tienen en su base la consideración de que sólo en el vaciamiento del texto será posible percibir con nitidez aquello que existe positivamente, y las condiciones de su existencia. Esa percepción, por otro lado, hará evidente aquello que existe en la negatividad.

En los límites del desierto

El libro *Psicologia da composição, com a Fábula de Anfion e Antiode* (1946-1947) condensa y presenta de manera sumamente lúcida aquello que en *O engenheiro* era intuición hasta cierto punto desordenada. Es, en cierto modo, el momento teórico en la escritura de esa fase de Cabral (un "riguroso horizonte", como dice el epígrafe tomado de Jorge Guillén). Pero es también un punto crítico que se abre a las posibilidades de tal poesía. A continuación haré una lectura resumida de las tres "tablas" del tríptico.

La "Antiode (contra a poesia dita profunda)" plasma la reflexión de un "engenheiro" plenamente consciente de que para mejor entender su "engenho" no debe limitarse a las "puras / transparentes florações, / nascidas do ar, no ar, / como as brisas", sino más bien "[reconhecer] / que [a poesia é] fezes". La sección A del poema contrapone, por eso, la flor pura, al "cogumelo", flor humilde, que sirviendo de sustancia nutricia y digestiva, es también producto de descomposición y "estrume". Así, el poema contiene "estrume", "caule... ovário... intestinações". En la sección B se reafirma que es lícito el acto de nombrar ("era lícito / te chamar: flor!") si ese acto es afectado por la materialidad actuante, aun cuando ésta sea manifestación de la muerte y lo corporal bajo:

(flor, imagem de
duas pontas, como
uma corda). Depois
eu descobriria
as duas pontas

da flor; as duas
bocas da imagem
da flor: a boca
que come o defunto
e a boca que orna
o defunto com outro
defunto, como flores,
—cristais de vômito.

La sección C enfatiza que la poesía es una actividad que "entorpece / ao ar dos versos", y que se desarrolla por la acción de fuerzas antagónicas (aquí concentradas en la vida y la muerte: "Fome de vida? Fome / de morte..."). Ese movimiento da sentido al "engenho":

Flor é a palavra
flor, verso inscrito
no verso, como as
manhãs no tempo.
Flor é o salto
da ave para o vôo;
o salto fora do sono
quando seu tecido
se rompe; é uma explosão
posta a funcionar,
como uma máquina,
uma jarra de flores.

El poema "Psicologia da composição" busca enfatizar el carácter de trabajo material que tiene el acto de escribir. Crea así la imagen de un "engenheiro" en tanto hacedor material y no sólo en tanto diseñador de "sonhos": "Saio de meu poema / como quem lava as mãos" (p. 401). Sus movimientos semejan actos en su más concreta expresión física, como los de quien se desviste y deja "a camisa / vazia, que despi", o los de un disecador trabajando con "conchas", "pássaros" y "palavras" (véase parte I). Negando un "engenho" puramente ficticio, afirma la dura labor de escribir (parte II: "Esta folha branca / me proscreve o sonho, / me incita ao verso / nítido e preciso"). La parte III muestra al poema como una realidad material capaz de transformar las propias cosas o las

palabras que a esas cosas nombran (''Neste papel / pode teu sal / virar cinza...'', ''Neste papel / logo fenecem .../ todas as úmidas / flores do sonho''). En las partes IV y V la poesía y la acción de escribir aparecen en un ambiente lleno de instrumentos o seres en acción (''cavalos'', ''fio'', ''cimento''; ''abelhas'', ''fusos''), como también la parte VI, en donde se busca

> ...a forma atingida
> como a ponta do novelo
> que a atenção, lenta,
> desenrola,
>
> aranha; como o mais extremo
> desse fio frágil, que se rompe
> ao peso, sempre, das mãos
> enormes.

La parte VII retoma el carácter mineral que se mostrara en ''a pedra'' de ''Pequena ode mineral'' (*O engenheiro*): ''...é mineral a palavra / escrita, a fria natureza / da palavra escrita''. La gran metáfora de esta percepción de la escritura como trabajo aparece en dos preciosos y precisos versos de la sección VIII:

> Cultivar o deserto
> como um pomar às avessas.

Escribir es cultivar, pero cultivar de un modo muy peculiar: ''como um pomar às avessas'', es decir, buscando el revés de la escritura, escudriñando en el ''véu'' que siempre ''encobre''. Y la metaforización en torno a ''cultivar'' abre justamente el otro gran tema del libro: el contraste entre la acción de cultivar y el espacio en el que se pretende cultivar: el desierto. Cultivar ahí donde es casi imposible cultivar: escribir, otra vez, en/desde el vacío.

Anfión, en la ''Fábula'' de Cabral, es al mismo tiempo el sujeto hablante y un *alter ego*, para hacer posible el diálogo acerca del escribir. Anfión recorre el desierto (''castiço linho do / meio-dia''), ''entre os / esqueletos do antigo / vocabulário'', ''lavado / de todo canto, / em silêncio, silêncio / desperto e ativo como / uma lâmina...''. Para Anfión, según el relato del poema, el propósito es mantenerse en ''a esterilidade que procurava'' (p. 397), asegurando su ''mudez'' con su ''flauta seca'' (*ibid.*). Pero el ''acaso'' viene

a hacer evidente que escribir es inevitable, y así como en la mitología el sonido de la flauta de Anfión hizo surgir Tebas (o sus murallas, depende de las versiones), aquí el ''acaso'' produce el ''milagre'' implícito en todo acto de representación: crear una realidad que no necesariamente coincide, o que coincide al revés, con la realidad que uno pretende representar: ''Quando a flauta soou / um tempo se desdobrou / do tempo, como uma caixa / de dentro de outra caixa''.

A partir de entonces el sujeto se mueve entre la realidad no verbal (o su fantasma) y su ''engenho'' verbal, con la nostalgia permanente de un estado previo a la palabra y al acto de nombrar (véase sección ''Anfion busca em Tebas o deserto perdido''):

> Entre Tebas, entre
> a injusta sintaxe
> que fundou, Anfion,
> ...
> entre
> a copada folhagem de gestos...
> ...
> ante Tebas, como
> a um tecido que
>
> buscasse adivinhar
> pelo avesso, procura
> o deserto...

Una vez iniciado el acto de nombrar (y ahora de escribir), un riesgo asedia al sujeto: que la flauta/la palabra diga más allá (o más acá) de lo que el sujeto querría decir. En ese descontrol el sujeto aparecería otra vez enfrentado a los riesgos del desorden antieconómico y de la proliferación de lo accesorio:

> Uma flauta: como prever
> suas modulações,
> cavalo solto e louco?
>
> Como traçar suas ondas
> antecipadamente, como faz,
> no tempo, o mar?

Es debido a ese riesgo que el sujeto expresa su nostalgia de la extrema forma del silencio y del vacío condensada en la imagen del desierto y todas sus figuraciones en el poema.

Tres movimientos se juegan pues en el libro, que corresponden (aunque no exclusivamente) a cada tabla: la historia de la entrada en la palabra y la necesidad de buscar el espacio blanco (*Fábula*), la posibilidad de tratar a la escritura como una práctica material, como alternativa a caer en los espejismos del "engenho" (*Psicologia*), y la búsqueda de la más radical materialidad de la palabra y del trabajo con la palabra (*Antiode*). En el centro de esos movimientos sigue actuando insistente el vacío:

> o sol do deserto
> ...preside
> a essa fome vazia (p. 397)
> ...
> onde foi palavra
> ... resta a severa
> forma do vazio (p. 405).

Ríos

Algunos datos biográficos refieren que, como un Anfión nordestino, después de escribir y publicar *Psicologia*, Cabral pensó seriamente en hundirse en la "esterilidade".[11] Los dos años que van de 1947 (*Psicologia*) a 1949 (*O cão sem plumas*), tiempo en que Cabral no publica libro alguno, parecerían confirmar la versión. Contenga o no verdad la anécdota personal, lo que sí está claro es que la experiencia tan radical de *Psicologia* y de su etapa preparatoria (*O engenheiro*) contiene una profunda reflexión respecto de las posibilidades y las condiciones de la escritura, y conduce a la recuperación productiva de la negatividad, encarnada en el "tríptico del Capibaribe".[12]

En la encrucijada previa al "Tríptico", la escritura es asumida como producción textual de un vacío material. Ya el poema "A Paul Valéry" (*O engenheiro*) contiene el ambivalente "apetite de menos". Es justamente en ese *apetito de la negatividad* que se entrecruzan las alternativas: o sumergirse en la negatividad como forma

[11] Véase algunos datos en Marta Peixoto, *op. cit.*

[12] El "tríptico" incluye *O cão sem plumas* (1949-1950), *O rio* (1953) y *Morte e vida severina* (1954-1955).

de práctica (un sujeto que se deleita en "[seu] não..."), o asumirla como un punto de arranque para una nueva productividad. En ese poema la opción *à la Valéry* aparecía ambivalente en su referencia a la "doce tranquilidade / do não-fazer", y al mismo tiempo al gesto de "cuspir / sobre meu não higiênico" (p. 428). Para "colmar" ese vacío, el poema ha de ser, sin duda, un tenaz ejercicio de la forma, pero ha de acontecer también en pugna implacable con la fetichización del "engenho", cuyo correlato podría ser tanto cierto esencialismo metafísico como una "salida" abstractamente ideológica. Para nutrirse de una profunda carga histórico-cultural, el poema deviene en una búsqueda de los centros de enunciación discursivo-ideológico y de las prácticas culturales, a partir de los cuales sea posible alimentar "a severa forma do vazio".

¿Dónde busca el sujeto la sustancia verbal que ha de llenar "[seu] não"? En contraste con la "doce tranquilidade / do não-fazer", es más significativo el gesto de Cabral de dirigir su mirada a las formas más concretas que lo rodean. Busca entonces sus nuevos materiales en las condiciones específicas de la sociedad brasileña, y en particular de la realidad social y cultural del Nordeste brasileño, espacio de "mar", "praia", "mangue", "rio", "mata", "agreste" y "sertão".

Ya desde el título del primer movimiento del "tríptico", *O cão sem plumas*, se nombra ante todo la carencia ("sem"). Nombrando con insistencia el vacío, se crea textualmente la necesidad de aquello que pueda llenarlo, en presencia o en ausencia. El relato de *O cão sem plumas* cumple en su primera parte ese gesto con formas de la ausencia, con aquello que no tienen ni el *cão*-río ni el *cão*-hombre.[13] Así, se produce negativamente un sujeto-de-ausencia (esa imagen que tan sutilmente se sugería en "A viagem" de *O engenheiro*, p. 415). Al mismo tiempo, se nombra positivamente aquello que causa esa carencia, pues ésta es resultado del caos y la accesoriedad: "'as grandes famílias espirituais' da cidade" que "chocam os ovos gordos / de sua prosa" (p. 383). Como señalé a propósito de la accesoriedad: un valor más auténtico ha sido sustituido por lo accesorio y accidental, que aparece ahora como una

[13] Como dice Roberto Reis en "Os dentes do poema" (*Letras*, vol. 29, 1980, pp. 109-127): "O rio será sempre caracterizado de forma negativa, ou seja: pelo que não é, pelo que não tem, pelo que lhe falta — não sabe da água, mas apenas do lodo e da lama; não se abre aos peixes; cresce grávido de terra negra; marca-o a estagnação" (p. 111), y "como o Capibaribe, o homem também é pintado por negação: são homens sem pluma, secos mais além" (p. 112).

"costra" que cubriera una "faca". El propósito del texto es nombrar hasta la redundancia aquello "viscoso" que en la realidad y en las palabras dificulta la aparición de lo sólido y "cortante".

Este sujeto-de-ausencia no existe, pues, aisladamente. Existen fuerzas antagónicas para su no-ser. Y es en antagonismo que las cosas se transforman. Siendo lo "viscoso" la característica principal de su no-ser, al río se opone como antagónico el mar, cuya principal característica es lo "cortante", especialmente su posesión de "dentes". Pero al enfrentar este antagonismo ("todos os rios / preparam sua luta / de água parada, / sua luta de fruta parada", p. 389), el *cão* se renueva, para finalmente aparecer como la síntesis de ambas características, esta vez llevadas a otro nivel de oposiciones, entre lo "espesso" y lo "agudo". El río es real porque al mismo tiempo tiene lo "agudo" y lo "espesso":

Aquele rio
...
um cão, porque vive,
é agudo.
...
O que vive choca,
tem dentes, arestas, é espesso.
O que vive é espesso
como um cão, um homem,
como aquele rio.
Como todo o real
é espesso.

Desde esta transformación, se comienza a nombrar ya no lo que el río no es, sino su presencia inevitable:

Aquele rio
está na memória
como um cão vivo
dentro de uma sala.

Este sujeto poseedor de *vazio/fome* (sea río, sea hombre) llena entonces el poema, para clavarse certeramente en el centro de la enunciación:

Espesso
como uma maçã é espessa.

Como uma maçã
é muito mais espessa
se um homen a come
do que se um homen a vê.
Como é ainda mais espessa
se a fome a come.
Como *é ainda muito mais espessa*
se ñao a pode comer
a fome que a vê (p. 391).

En esta ocupación del vacío por el vacío (*ocupación* he dicho, porque el mismo poema lo dice: "a fome / estende seus batalhões de secretas / e íntima formigas", p. 392), el propio enunciador se transforma. No por recurso retórico, en el siguiente movimiento del "tríptico del Capibaribe", el largo poema *O rio*, el río enuncia en primera persona, para contar la historia no sólo de su entrada a la ciudad y su encuentro con el mar, sino también incluso su origen primigenio, o para hablar de lo que está más allá, justamente en donde hay más piedra, sequedad y vacío: el espacio del *sertão*.

No es tampoco recurso fácil que en el tercer movimiento del "tríptico" la voz sea asumida directamente por los seres humanos que descienden y avanzan junto con el río. El sujeto-de-ausencia ahora encarna en los hombres reales que vienen a contar la historia de su recorrido en los vacíos que la sociedad produce. De la "caatinga" a la "zona de mata", pasando por el "agreste", hasta llegar a la urbe, la vida de los "severinos" adolece de profundas carencias, sobre todo materiales.[14]

Pero al final de ese recorrido ya no se cuenta sólo el nacimiento primigenio en la remota tierra "severina", como en *O rio*, sino un nacimiento nuevo, en las condiciones concretas en que ahora viven los "retirantes". Las escenas finales del poema, con forma de un "auto natal pernambucano", nos muestran el nacimiento de un

[14] Benedito Nunes dice "Patronímico dos mais freqüentes no Nordeste, o nome do personagem dêsse Auto, Severino, pasa de substantivo próprio a comum. São severinos todos os retirantes que *a sêca escorraça do sertão* e que *o latifúndio escorraça da terra*. A palavra perde então o seu caráter de substantivo, e o ser que ela designa a sua substância: 'severino' adjetivo qualifica *a existência negada*". En esta "mudança" que "corresponde a uma mudança de categoria na existencia social", Nunes halla que "a severinidade" expressa (o es) "uma situação humana de carência, que designa igualmente todo aquêle que dela participa" (*op. cit.*, p. 82, las cursivas son mías).

nuevo Severino. En ese acto el enunciador colectivo ve la aparición de una presencia rotunda:

ela, a vida, respondeu [a pergunta]
com sua presença viva.
E não há melhor resposta
que o espetáculo da vida:
...
ver a fábrica que ela mesma,
teimosamente, se fabrica,
vê-la brotar como há pouco
em nova vida explodida;
mesmo quando é assim pequena
a explosão, como a ocorrida;
...
mesmo quando é a explosão
de uma vida severina.

Si antes de la llegada del "menino" la muerte era un tema insistente en el relato, ahora el proceso material de la vida viene a recuperar económicamente el vacío (la muerte) que produce el deterioro de la "vida severina". Y así como desde la negatividad el sujeto de "engenhos" proponía una nueva productividad, aquí el sujeto colectivo ("falam os vizinhos, amigos, pessoas...", p. 322) viene a insistir en una nueva ocupación del vacío:

mas [o menino severino] tem o peso de homem,
de obra de ventre de mulher
...
mas tem a marca de homem,
marca de humana oficina
... mas a máquina de homem
já bate nele, incessante
... mas as mãos que criam coisas
nas suas já se adivinha
... [lo menino severino] é tão belo como um sim
numa sala negativa
... Belo como a coisa nova
na prateleira até então vazia.

Las contradicciones que vimos al concluir la fase de *poética del vacío* son absorbidas en la salida de la fase de *poética de construcción*, transformadas y enriquecidas por la inserción de una presencia histórica específica. El vacío operante en la práctica material de la poesía engarza así con el vacío de la propia materialidad social.

Con diferentes énfasis, las sucesivas *coletâneas* de Cabral posteriores a 1955 no dejarán de tener en su centro el juego de esas contradicciones. Para concluir, recordemos justamente el celebrado poema "Graciliano Ramos" de *Serial* (1959-1961). De hecho, es sumamente significativo que en la galería de intelectuales que Cabral elige para enunciar sus poemas, coloque en relieve la figura del autor de *Vida secas*, relato de "severinos". La *persona* Graciliano Ramos nos dice con su *yo* implacable:

Falo somente com o que falo:
com as mesmas vinte palavras
girando ao redor do sol
que as limpa do que não é faca:
de toda uma crosta viscosa...
Falo somente do que falo:
do seco e de suas paisagens,
Nordestes...
Falo somente por quem falo:
por quem existe nesses climas
...
onde estão os solos inertes
de tantas condições caatinga
em que só cabe cultivar
o que é sinônimo de míngua.

Aquí también el sujeto insiste en la economía de su práctica: "as mesmas vinte palavras / girando ao redor do sol", para evitar todo desperdicio y todo desorden.[15] Insiste también en la necesidad de eliminar todo lo que es accesorio ("o que não é faca: / ... uma crosta viscosa"). Y en "o seco", en "os solos inertes" (que actualizan "o deserto" de *Psicologia*), otra vez aparece el vacío: ahí "só cabe cultivar / o que é sinônimo de míngua". En ese lugar de "míngua",

[15] Esas "vinte palavras" de 1961 son, en el transcurso semiótico-cultural del sujeto las "mesmas" "vinte palavras" de las que en "A lição de poesia" (*O engenheiro*, 1945) el poeta "se serve / em sua máquina útil": "vinte palavras sempre as mesmas / de que conhece o funcionamento, / a evaporação, a densidade / menor que a do ar" (p. 425).

en esos climas, "o engenheiro", Anfión, y tantas otras personificaciones del enunciador en Cabral se han de encontrar ahora con todos los "severinos", para aproximar lo más posible las diversas prácticas, incluyendo la poética, que de distintos modos transforman la materialidad social.

BARROCO, CAOS Y TEORÍA DE LA INFORMACIÓN EN LA OBRA DE HAROLDO DE CAMPOS

Por *Rodolfo* Mata Sandoval
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS, UNAM

1. Desdibujar el rótulo

Desde 1965, la compilación de textos críticos y de manifiestos en el volumen *Teoria da poesia concreta*[1] se presentó como un balance del "movimiento de la poesía concreta", que aún se consideraba "em processo e em progresso". Diez años después, la introducción a la segunda edición, texto que llevaba el nombre de "Poesia- bumerangue-concreta", suponía implícitamente su cierre. Se mantenía un aire beligerante, especialmente en lo que se refiere a la defensa del *copyright*, pero el ciclo de exportación-importación había concluido con éxito y la poesía concreta regresaba a su país para caer en la cabeza de historiadores de la literatura. Sin embargo, el movimiento de regreso del bumerang tenía dos rostros, pues con la misma introducción se inauguraba la queja contra el "rótulo anonimizador" de "concretistas" que ya desde entonces comenzaba a estorbar el desarrollo individual de cada uno de los tres poetas: Haroldo y Augusto de Campos y Décio Pignatari.

En el caso de Haroldo de Campos, los esfuerzos por desatarse de la leyenda de la poesía concreta se han ido segmentando principalmente en dos series. La primera ofrece una explicación de la vanguardia concretista a través de una reescritura benjaminiana de la historia de la literatura brasileña. Para ello, Haroldo de Campos traza un itinerario de la modernidad desde el punto de vista de la "evolución de las formas" y coloca a la cabeza de ella la figura

[1] Augusto de Campos, Décio Pignatari y Haroldo de Campos, *Teoria da poesia concreta. Textos críticos e manifiestos 1950-1960*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1975.

emblemática de Mallarmé. El proyecto del poeta francés es considerado como un doble movimiento de iconización/escenificación de la escritura y de proyección popular de sus contenidos, el cual actúa en concordancia con los avances de la tecnología de impacto masivo. Después, el autor evalúa las repercusiones de este proyecto en Latinoamérica y esboza los dos linajes mallarmeanos, uno en español y otro en portugués, para colocar al final de este último el trabajo colectivo y anónimo del concretismo. Así la poesía concreta lleva a sus últimas consecuencias el proyecto mallarmeano en una "radicalización verbi-voco-visual". Su cierre se explica por esta culminación *non plus ultra* y por la caída de la perspectiva utópica. Según esta última, el "principio esperanza" de socialización de la poesía a través de una "nueva *koiné*" y de la tecnología, desaparece en el ámbito desalentador y paralizante de crisis de las ideologías, capitalismo salvaje, socialismo burocrático-tiránico, advenimiento de la dictadura en 1964, etcétera.[2]

La segunda serie está relacionada con otra vertiente de la producción poética haroldiana: el barroco. En una entrevista de 1992, Haroldo de Campos afirma:

> Há mais de 20 anos, não sou mais un poeta concretista... escrevi poucos poemas concretos —totalmente concretos— no período que vai de 55 a meados dos anos 60... Mas o que importa é que já em 63 eu estava escrevendo al *Galáxias* [que terminaría en 1976], um texto semeado de concreções na microestructura, mas que tende à proliferação barroca, não ao minimalismo, mais exuberância. É a retomada de uma linha que já existia na fase pré-concreta de minha poesia, num poema como "Ciropédia", de 52, por exemplo.[3]

Lo interesante de esta aclaración radica en que se refiere directamente al problema del rótulo de "poeta concretista" y en que propone un puente entre las dos facetas de su producción argumentando la preexistencia de la línea barroca, e insistiendo en que el aspecto concreto de la poesía que él defiende es el de la materialidad del lenguaje y no el del concretismo como movimiento de vanguardia. Haroldo de Campos no niega su trabajo anterior sino que opta por retomar un aspecto que se encontraba en estado "latente" (quizá inconsciente) en su poema "Ciropédia" y decide desarrollarlo. Además, *Galáxias* no rechaza las concreciones de concentración minimalista, como él mismo las llama, sino que las incorpora en un tejido más amplio, exuberante. La serie se completa con el apoyo que ofrece la presencia del barroco en la ensayística del autor. Sus primeros indicios, también rastreados y señalados por él, se encuentran en las expresiones "barroco moderno" y "neobarroco" que aparecen en "A obra de arte aberta" de 1955. Posteriormente, el barroco adquirirá un papel central en textos como "Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira" (1980) y *O seqüestro do barroco na formação da literatura brasileira: O caso Gregório de Mattos* (1989).[4]

[2] *Cf.* Haroldo de Campos, "Poesia e modernidade: o poema pós-utópico", *Folhetim da Folha de São Paulo*, 14 de octubre de 1984.

[3] "A vida concreta de Haroldo de Campos", entrevista con Nelson Ascher, *Folha de São Paulo*, 5 de abril de 1992. Según explica Haroldo, entre sus obras "totalmente concretas" se encuentran *O âmago do ômega* (1955-1956), *Fome de forma* (1958), *Servidão de passagem* (1961) y *Variações semânticas* (1962-1965).

2. *Recordar la teoría de la información*

Sin embargo, en la explicación de todas estas transformaciones, Haroldo de Campos ha dejado de lado un aspecto importantísimo de su formación. Durante el periodo más radical de la poesía concreta, cuyo ápice esta marcado por el ensayo "Da fenomenologia de composição matemática da composição" (1957), la proximidad de Haroldo de Campos con los enfoques paracientíficos de la literatura llegó a su punto culminante. Incluso ocasionó el cisma con el "compromiso social" que buscaban Ferreira Gullar y Reinaldo Jardim. Los años cincuenta estaban presenciando el nacimiento de la revolución de la información cuyas bases habían sido formuladas por Claude E. Shannon en "A mathematical theory of information" (1948) y completadas con la creación de la cibernética por Norbert Wiener. Ambos autores abordaban problemas relacionados con las ideas de orden, desorden, error, control, probabilidad, incertidumbre, ruido, etc., en el ámbito de las comunicaciones.

Como había sucedido con el concepto de energía durante el siglo XIX, que permitió, por ejemplo, que Freud considerara que los instintos eran impulsos o brotes de energía, la teoría de la información no tardó en metaforizarse de manera entusiasta e inundar

[4] Haroldo de Campos, *O seqüestro do barroco na formação da literatura brasileira: O caso Gregório de Mattos*, Salvador, Fundação Casa Jorge Amado, 1989.

otros campos del saber. Una de las principales lecturas de Campos en este renglón fue la obra de Max Bense, quien proponía una teoría de la literatura que, apoyada en la pura racionalidad, evitara transformarse en una "ideología de la literatura". El modelo de pureza y objetividad de las ciencias exactas seducía al filósofo alemán, como lo había hecho con los formalistas rusos hacia 1910, pero con un nuevo enfoque a través de la teoría de la información. Fue ahí donde surgió un concepto fundamental para el desarrollo de la obra de Haroldo de Campos: el concepto de "información estética". Para Max Bense, la especificidad de la obra artística radica en la vehiculación que hace de la información estética, la cual se define como aquella que no puede ser separada de su realización, de su concretud, diría Haroldo de Campos.

Otra lectura importante en la formación de Haroldo de Campos fue la obra de Roman Jakobson, quien estableció también un diálogo con la teoría de la información.[5] Sin embargo, a diferencia de Max Bense, el lingüista ruso no asimiló sus formulaciones matemáticas, sino que estableció analogías entre las ciencias físicas y las ciencias humanas, respetando ciertos límites entre ellas. Por ejemplo, la redundancia, que había sido formulada matemáticamente por Shannon, provenía, según Jakobson, de una figura de la retórica antigua: el pleonasmo.

Es así como podemos identificar en toda la obra de Haroldo de Campos la huella de la teoría de la información como si se tratara de una metapoética, es decir, un esquema que sirve para formular propuestas teóricas. Un ejemplo lo encontramos en su teoría de la traducción, en la cual lo que utópicamente se intenta transportar de un idioma a otro es exactamente la "información estética". Otro ejemplo lo tenemos en el esquema de la comunicación lingüística de Roman Jakobson (en el que se definen las funciones del lenguaje), al que Haroldo de Campos utiliza para proponer un modelo de "comunicación en la poesía de vanguardia"[6] o para analizar la historiografía literaria brasileña en *O seqüestro do barroco*.

[5] Los ensayos de Jakobson en donde este vínculo es más evidente son "Lingüística y comunicación" (1960) y "Lingüística y poética" (1960). Ambos aparecieron el mismo año en el orden citado. En el primero hay referencias explícitas a la obra de Shannon y a la de Wiener, mientras que en el segundo se traza el esquema de la comunicación con la explicación de las funciones poéticas.

[6] Véase "Comunicação na poesia de vanguarda", en *Arte no horizonte do provável*, São Paulo, Perspectiva, 1977.

3. Medir la temperatura informacional del texto

Los dos ejemplos anteriores se vinculan con la teoría de la información de una manera indirecta: a través de un filósofo y de un lingüista. En cambio, los textos del periodo de la "matemática de la composición" hacían referencia directa a los escritos de Shannon y de Wiener e incluían terminologías que apuntaban precisamente hacia las formulaciones matemáticas por ellos elaboradas. Por ejemplo, "Da fenomenologia da composição" (1957) propone una escritura poética basada en la creación de problemas cuya estructura es planeada minuciosamente, "matemáticamente", antes de surgir la palabra. Una vez definida la estructura, la solución se da por medio de palabras *controladas* por un "número temático" que limita la cantidad de "implicaciones significantes". El resultado final es una "racionalidad constructiva" en la que interviene un *azar disciplinado*. En "Poesia concreta-linguagem-comunicação" (1957) Haroldo de Campos analiza el poema "Terra" de Décio Pignatari, explicando su estructura cibernética, en la que se utiliza el concepto de automatismo, basado en el control del error a través de la retroalimentación. En el mismo ensayo, Haroldo de Campos alude a los "mecanismos descifradores de laberintos" construidos por Shannon, quien durante la Segunda Guerra mundial trabajó sobre claves secretas, y agrega que "Terra" se descifra a sí mismo.

Como veíamos anteriormente, este tipo de formulaciones fue abandonado por Haroldo de Campos cuando llegó el fin del movimiento de la poesía concreta. En su lugar aparecieron las propuestas de índole cultural. En 1962, bajo las presiones del arte comprometido, se publicó "A poesia concreta e a realidade nacional", en donde se esbozaba la antropofagia cultural oswaldiana como emblema brasileño. Posteriormente, tales ideas recibirían su mejor forma en "Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira" (1980). En este último ensayo se incorporaba el tema del barroco, pero desde el punto de vista cultural. El cambio al barroco como estilo de escritura no se explicaba sino por la "preexistencia". El paso de la "matemática de la composición" a las *Galáxias* quedaba oscuro.

Sin embargo, una relectura del ensayo "A temperatura informacional do texto" (1960) ofrece una explicación a estas mudanzas desde el punto de vista de las acusaciones de empobrecimiento del lenguaje que la "matemática de la composición" había suscitado. Haroldo de Campos decidió defender las propuestas del concretis-

mo acudiendo al concepto de "temperatura informacional" ideado, según explica, por el lingüista Mandelbrot. Dicho concepto da un índice de la riqueza vocabular de un texto: en un extremo se coloca el lenguaje de los niños, en el otro, la prosa de Joyce. Un tercer término se agrega al panorama trazado. Se trata del proyecto del *Basic English* de Ogden, que proponía un vocabulario mínimo científicamente escogido que pudiera maximizar su significación, es decir, ser lo más eficiente. Desde el punto de vista de Mandelbrot (riqueza vocabular) el *Basic English* tiene baja temperatura informacional, al igual que el lenguaje de los niños, mientras que en el polo opuesto también se coloca el *Finnegans Wake* de Joyce. Sin embargo, según Haroldo de Campos, la información que Mandelbrot maneja es la información-noticia o información semántica y no la información estética. Es así como se postula una "temperatura informacional del texto estético" en donde parte de la riqueza informacional es trasladada a la estructura, a la posición o combinación de los elementos que intervienen, como sucede con *Basic English*.

La poesía concreta, afirma el autor, ofrece más información estética que información semántica. Además, esta restricción vocabular no debe recibir un juicio valorativo negativo pues tiende a ampliar el auditorio y a aumentar la rapidez de la comunicación, atendiendo a la civilización progresivamente técnica. La poesía concreta se postula también como un producto industrial, opuesto al modo de producción artesanal. Es curioso constatar que en el ensayo, los textos de Guimarães Rosa y de Joyce son calificados como productos que se encuentran al final de un ciclo artesanal de invención verbal que se está cerrando o que se encuentra en crisis. Su epitafio, dice Haroldo de Campos, podría ser aquella frase de Harry Levin según la cual Joyce escribió "la novela para acabar con todas las novelas". De esta manera, la poesía concreta justifica sus restricciones como reflejo de una época que está transitando de la sintaxis lógico-discursiva a la analógica-visual.

Más adelante, Haroldo de Campos describe las diferencias de los conceptos de entropía y de información entre Shannon y Wiener, con el objeto de aclarar la propuesta de Mandelbrot y situar la de la poesía concreta. Para Claude Shannon, la información es una medida de las posibilidades de elección que se tienen cuando se compone un mensaje. Dicha medida también recibe el nombre de entropía.[7] El paralelo con termodinámica hace ver que una amplia gama de posibilidades equivale a un aumento del desorden (entropía) y de la información. Para Wiener, teórico del automatismo, el asunto del orden es más importante por lo que, si la entropía mide también el grado de desorganización (como en la termodinámica), no es sinónimo de información sino exactamente su contrario. El grado de información es entropía negativa, es decir orden.

[7] La identificación de la medida de la cantidad de información desarrollada por Shannon con la entropía obedece a dos causas: por una parte, la expresión matemática de la entropía surgida en la termodinámica era muy similar; por otra, John von Neumann le recomendó usar el nombre de "entropía" y no de "incertidumbre", porque "nadie sabe lo que es, y por tanto, en un debate, siempre tendrás la ventaja", *cf.* Jeremy Campbell, *El hombre gramatical* (1982), México, CONACYT-FCE, 1989, p. 38.

Como es de suponer, Haroldo de Campos se adhiere a las ideas de Wiener, al igual que lo había hecho Max Bense. La explicación de ambos puntos de vista se muestra excelente para sus propósitos. Si el poema concreto disminuye la "temperatura informacional" y así la entropía en el sentido shannoniano (que es el de Mandelbrot también) aumenta el contenido informativo en el sentido de Wiener, es decir, el orden. La opción no tomada, la de Shannon, es la que ofrece un marco de referencia para abordar el cambio hacia un estilo barroco. Se trata de aumentar la cantidad de información en el sentido shannoniano, la entropía, el desorden que, como veremos más adelante, no es tan desordenado, sino que su organización sigue pautas más complejas. No en balde Haroldo de Campos define esta opción como la que tomaron Joyce y Guimarães Rosa y más adelante, al referirse a *Galáxias*, dice que había seguido su ejemplo. Así, en "Uma arquitectura do barroco" (1970) describe dicho estilo como un modo de escritura universal cuyas características principales son "formas que se entreespelham" o "uma *intratextualidade* exasperada".[8] El ciclo que Haroldo de Campos había señalado como cerrado o en crisis, quedó nuevamente abierto.

4. La sumatoria del caos

Sin embargo, Haroldo de Campos dice aún que en *Galáxias* hay un "control del azar".[9] Esto se debe a que la idea de orden permanece en su obra. Por eso hay cierto parentesco entre la fase minimalista y la barroca. El verdadero polo opuesto está representado por el

[8] Haroldo de Campos, "Uma arquitectura do barroco" (1971), en *A operação do texto*, São Paulo, Perspectiva, 1976, pp. 139-140.

[9] *Cf.* "Do epos ao epifânico (gênese e elaboração das *Galáxias*)", en *Metalinguagem e outras metas*, São Paulo, Perspectiva, 1992, p. 270.

surrealismo, por la intervención del inconsciente, del azar sin control o, como él lo define, "o reino do paradoxo, do 'nonsense', cujo estatuto são as 'confusões de níveis de abstrações' ".[10] El orden se opone al caos, entendido éste en su más simple acepción, es decir, ausencia total de orden, informidad o destrucción, sentido que mantiene una tradición, especialmente en los mitos de creación.

Sin embargo, como observa Olivier Costa de Beauregard, el orden (o la entropía) no es una propiedad totalmente objetiva sino que funciona como eje entre la materia y la mente, que están atadas y producen reacciones entre sí.[11] Es decir, la percepción del orden depende del grado de conocimiento del observador. En el campo de la ciencia, esta situación se ha visto una vez más demostrada con el nacimiento y desarrollo durante los años sesenta y setenta de lo que hoy es conocido como Teoría del Caos. Científicos preocupados con problemas en torno de asuntos tan variados como las predicciones meteorológicas, el equilibrio poblacional en sistemas cerrados, los sistemas dinámicos no lineales (como lo es cualquier sistema mecánico real donde interviene la fricción), etc., fueron descubriendo poco a poco y de manera aislada el orden dentro del caos. Los modelos científicos lineales y deterministas que suponían condiciones reduccionistas ideales mostraron limitaciones graves pues resultaban ser más la excepción que la regla. Hoy en día, los fractales, los atractores extraños, el efecto mariposa, el movimiento browniano y la autoorganización son algunas de las figuras emblemáticas de la Teoría del Caos.

Así, contra todas las previsiones que pudieran surgir del concepto termodinámico de entropía, la Teoría del Caos vino a poner de relieve una complejidad inusitada tras comportamientos de una aparente aleatoriedad total. El sentimiento apocalíptico de estancamiento y degradación de la energía que estaba en conflicto con la creatividad de los procesos evolutivos vino a ser auxiliado por la visión de "la información como aliada del desorden".[12] El desorden se convirtió en complejidad creativa que se sujeta a un orden suficientemente equilibrado para no caer, por exceso, en el empobrecimiento, o por deficiencia, en el "ruido" destructor. De ahí la idea de "caos ordenado" con la cual muestra analogías el barroco

[10] Haroldo de Campos, "A temperatura informacional do texto" en *Teoria da poesia concreta*, p. 140

[11] Jeremy Campbell, *El hombre gramatical*, p. 39.

[12] N. Katherine Hayles, *La evolución del caos*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 82.

de Haroldo de Campos. Las formas se espejean en una intratextualidad que es exasperada pero en la que se mantiene un control del azar. En este sentido los nuevos textos de Haroldo de Campos no se "autocorrigen" hacia una estabilidad como el poema cibernético "Terra" de Décio Pignatari sino que se autoorganizan, en el sentido que contienen la suficiente riqueza para permitir, bajo la perspectiva del lector, mantener el proceso creativo y complejo de semiosis infinita que el autor menciona constantemente. Y este proceso no está bajo control del escritor que, sin embargo, lanza una propuesta. Como en la Teoría del Caos, se da una mezcla armoniosa de azar y determinismo. La predictibilidad no desaparece, sino que se convierte en algo difícil debido a la imperfección de las mediciones y a la dependencia sensible de los sistemas caóticos a las condiciones iniciales. Tal vez exagerando, mediante una metáfora barroca, se podría decir que la situación de Haroldo de Campos es similar a la de la conciliación entre el libre albedrío y los designios inescrutables de la Divina Providencia. El poeta lanza una estructura que puede "guiar" al lector pero sabe de antemano que los caminos que seguirá son impredecibles porque sus "condiciones iniciales" son decisivas.

Nuestro mundo: entre la independencia, la injerencia y la interdependencia

Entre los días 29 de septiembre y 1o. de octubre de 1995, la Sociedad Europea de Cultura celebró en Venecia un encuentro sobre el tema "Interdependencia, injerencia, solidaridad y política de la cultura". Presentamos a continuación algunas de las ponencias leídas en esa ocasión.

PALABRAS Y ACTOS, RAZONES DEL TEMA

Por *Michelle* CAMPAGNOLO-BOUVIER
SECRETARIADO GENERAL INTERNACIONAL,
SOCIEDAD EUROPEA DE CULTURA

PERMÍTANME RECORDAR que en la Sociedad Europea de Cultura el trabajo de investigación se realiza sobre la situación geopolítica general, sobre la evolución y las tendencias que aparecen, modificando los datos, con el pasar del tiempo. Esta búsqueda, en cuanto a sus resultados, se pone en relación con la cultura. A partir de las expectativas que se delinean para la cultura como objeto, se trata de extraer líneas de acción para la cultura como sujeto; dicho de otra forma, para el empeño de los hombres de cultura, a través de una política propia, que ha sido llamada, se sabe, política de la cultura.

La elección de los temas que corresponden a tal estatuto constituye evidentemente una tarea importante y calificativa. Por consiguiente en cada nueva oportunidad se ha procedido con el más esmerado criterio.

Esbozaré con pocas palabras la fase más reciente del recorrido.

Ya antes del gran cambio que ha determinado la dirección de la historia en este final de siglo en 1988, cuando la competencia bipolar en términos de antagonismo radical se transformó casi de un día para otro en el sentido del reconocimiento de las apuestas mundiales comunes, la Sociedad Europea de Cultura se preguntaba cuál debería ser el papel de la cultura en el nuevo clima Este-Oeste. La primera cuestión se encontraba en la propia naturaleza de aquella nueva situación que por el momento se llamó *clima*, ya que los soportes institucionales determinantes permanecían inalterados. Se concluye con las grandes posibilidades de paz que ofrece a los pueblos y por consiguiente a la responsabilidad de la cultura para hacerlo provechoso y más consistente.

En este orden de esfuerzo durante las sucesivas actividades plenarias la Sociedad creyó poder constatar un progreso de la parte que

su fundador había llamado "la razón del hombre", dentro de la relación dialéctica en la que se encuentra con la Razón de Estado. Progreso —ciertamente— más sensible en el plano de la opinión pública que en el institucional y político.

Los últimos y sucesivos eventos, presentes en todos los espíritus, han obligado a centrar la atención en los procesos de disgregación, fragmentación y desprendimiento debidos a la pérdida de los equilibrios y certezas que habían regido más de medio siglo y en la consiguiente búsqueda de nuevos puntos fijos y criterios de seguridad. Sin preconizar soluciones particulares, según su línea de principio, la Sociedad Europea de Cultura ha afirmado en este contexto que la política de la cultura percibe como desafío cuanto signifique un obstáculo para la solidaridad humana y el entendimiento entre los pueblos.

Pero un análisis de la actualidad que se limitase a los fenómenos de disgregacion sería unilateral, ya que la actualidad está marcada también y de forma muy significativa, por nuevas agregaciones y diversos movimientos de integración. La Sociedad Europea de Cultura ha intentado valorar estas dos tendencias, más contradictorias en apariencia de cuanto lo sean en realidad, durante un encuentro especial.[1]

El punto de partida de los trabajos más recientes ha querido fijar su interés en la tendencia a la integración con los fenómenos de mundialización y globalización, que acentúan la interdependencia generalizada que se manifiesta en aspectos capitales como el medio ambiente, la seguridad, la economía. De ahí el presente tema: *Interdependencia, injerencia, solidaridad y política de la cultura*. Los términos fueron someramente caracterizados como sigue: *interdependencia*, un estado de hecho que se impone con fuerza creciente; *injerencia*, como síntoma de un cambio relacional y como problema de derecho internacional; *solidaridad*, desgraciadamente ni estado de hecho ni problemas sino sólo nuestro más insistente imperativo... para que pueda disminuir la gran separación existente entre una interdependencia objetiva y una solidaridad conscientemente asumida. ¡Cuánto camino recorrido en menos de dos lustros en materia de perspectivas para la política de la cultura cuyo objetivo principal en el periodo de la guerra fría se concentraba en el mantenimiento del diálogo Este-Oeste!

Hasta aquí se han intentado presentar de manera muy esquemática las cuestiones que la Sociedad Europea de Cultura ha

[1] Véanse las contribuciones en *Cuadernos Americanos*, núm. 53 (1995).

juzgado determinantes en su constante preocupación por actualizar la política de la cultura y explicar esquemáticamente las razones por las que dicho tema ha sido formulado y mantenido. Entonces, ¿por qué haber dado un título a esta introducción, y además pretencioso? Porque también existe un componente humano y afectivo que actúa en todos los encuentros de este gran círculo de amistad que es la Sociedad Europea de Cultura. No mencionarlo sería hacerle una injusticia.

Ante los conflictos armados trágicamente reales, crueles, de la posguerra fría hemos tenido que admitir la existencia de un malestar en la cultura, como se recordará. El espectáculo de la violencia, de la destrucción, del crimen, de las atrocidades cometidas, de la muerte, provoca un doloroso sentimiento de grave insuficiencia, vanidad y casi de vergüenza.

Palabras. Se habla. Se emplean palabras, palabras en abundancia, en superabundancia, suscitando a veces incluso el rechazo. Nuestro primer vicepresidente, especialista de la comunicación, evoca el zumbido de la información. La superinformación insistente se percibe como un ataque personal y pone en marcha mecanismos de defensa. Uno se encierra en sí mismo y ya no escucha. Atrevámonos a decir que hablar es demasiado fácil, cuesta muy poco. ¡Sería preferible que no lo fuera tanto! Las palabras son una energía renovable al infinito. Las tenemos siempre a disposición hasta la náusea.

La expresión "vivir de palabras" es totalmente vigente. Se vive de palabras, sobre todo de las que se llaman "las palabras importantes". La reacción que provocan es que cada vez se soportan menos. Constatamos el rechazo de los "ismos", de la abstracción. La visión cotidiana de los horrores perpetrados reclama con razón el silencio... la acción concreta: callar y actuar. Eso es lo que se pide. Ciertamente compartimos la convicción de que no se trata de conformarse con las palabras sino *de comprometerse por medio de la palabra*.

Sin embargo, estamos obligados a utilizar las palabras. Especialmente en la Sociedad Europea de Cultura no nos queda otra posibilidad. Pero tenemos la obligación de sentir verdaderamente lo que decimos, de utilizar las palabras sólo en el respeto de su pleno sentido. Sólo cuando éstas tienen todo su peso y valor se transforman en plena *palabra*.

Y tenemos la dicha de escuchar aquí palabras que son plenas palabras.

Pronunciar palabras que sean plenas palabras exige entre otras cosas valor. Es el mensaje que creemos poder extraer de una reflexión común al interior del Consejo Ejecutivo donde no hemos querido sustraernos a la decepción manifestada por algunos de nuestros amigos croatas que esperaban, en vano, una toma de posición favorable por parte de la Sociedad. Tampoco a los sucesivos reproches de algunos de nuestros amigos serbios por la misma reserva ante sus argumentos.

Es necesario aceptar que gestos de este tipo no corresponden a una institución como la nuestra, cuya política, colocada a otro nivel —el de la convergencia de los objetivos— se quiere puramente constructiva. Forzarla sería desnaturalizarla. La Sociedad en cuanto tal se encuentra ante la imposibilidad de decantarse a favor o en contra, de alinearse con una u otra parte, opuestas en frentes políticos o armados. Efectivamente, tal declaración y tal gesto presuponen fatalmente que se ha asumido una división. Esto tendría como consecuencia encontrar al interior miembros en oposición que ya no se reconocerían en su sociedad.

¿Se trata de neutralismo, de indiferencia, de abstracción? Nada de eso. Pero su manera de participar es indirecta. Empeñada por y según sus principios: comprensión, acercamiento, búsqueda del acuerdo, esfuerzo común hacia una paz auténtica, ella hace asumir a cada uno el apremiante deber de cumplir sus responsabilidades en la *polis* según su conciencia de hombre de cultura. Dicho en otros términos exhorta a que los actos digan a la palabra que sean inspirados por esta palabra. En esto consiste la política de la cultura. El principal instrumento con el que se ejercita la política de la cultura es el *diálogo*. El diálogo verdadero existente. El que tiene una incidencia real en las ópticas de los interlocutores. Otro principio de nuestra Sociedad es la práctica solidaria, que no quiere decir uniforme, de la política de la cultura.

El debate del Consejo ejecutivo al que me he referido ha sido muy pero que muy comprometido, incluso áspero. Sin embargo, como siempre en la Sociedad Europea de Cultura, ha desembocado en un documento final que marca una etapa reconocida por todos y naturalmente este diálogo también continúa. El mensaje final de este debate sobre el coraje que le es necesario a la cultura ha recibido por mi parte la fórmula después utilizada en el epígrafe de la felicitación de año nuevo de 1995 de y para la Sociedad Europea de Cultura. Ésta también se ha introducido en los documentos preparatorios de los trabajos que aquí nos ocupan. Recordémosla:

"El coraje de la cultura hoy consiste en luchar por los grandes ideales a pesar de su aparente carencia de actualidad y hacerlo con el único medio de la palabra a pesar de parecer inadecuado".

Así pues no con palabras huecas. El reto a sostener es el de la palabra; que la palabra sea *acto* no es fácil recogerlo; exige precisamente, un coraje que la cultura no puede ni debe abandonar.

Sin embargo entre tantos focos de crisis en Europa y en el mundo que provocan el desconcierto y el desaliento, existen también estímulos fuertes como el proceso de paz en el Cercano Oriente, tan difícil, es verdad, pero a pesar de ello iniciado y continuado.

Por otra parte ¿de qué disponemos además de la palabra? Incluso cuando se trata de empezar de nuevo, de reconstruir a partir de un estado de guerra y de aniquilamiento, el instrumento al que tenemos que recurrir es la palabra. La palabra elabora el asentimiento y para que la solución de un conflicto sea verdaderamente duradera es necesario que se base en el consentimiento recíproco libremente dado. El consentimiento obtenido con la palabra.

En la estela de este pensamiento se ha formulado el siguiente deseo:

> ¡Podamos nosotros encontrar para nuestras palabras, allá donde han sido vaciadas de su sentido, allá donde todavía no han sido llenadas con su sentido, el peso de *logos*, único instrumento, valioso, eficaz de quienes quieren continuar desarmados!

Estos últimos trabajos de la Sociedad Europea de Cultura han originado, como de costumbre, un documento conclusivo y programático que se reproduce al final con el título de *Carta de Venecia*.

Traducción de Luisa Ibáñez Pelechá

POLÍTICA DE LA CULTURA COMO CONCIENCIA DE LO HUMANO

Por *Leopoldo* ZEA
PUDEL, UNAM

LA XXII ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA de la Sociedad Europea de Cultura se vuelve a reunir en Venecia para completar y ampliar la discusión sobre la problemática que se inicia en Padua en 1991, con los sucesos que a nivel planetario se pusieron en marcha en 1989: fin de la guerra fría y caída de los muros que dividían a Europa y al resto de la tierra a partir de ideologías que se disputaban la hegemonía del planeta. Los sucesos iniciados en 1989 pusieron fin a la lucha de dos grandes potencias por imponer su dominio. Se apuntó a una nueva forma de globalización universal que no fuese ya la imperial. Se comenzó igualmente una desarticulación generalizada que culminó con la disolución de la Unión Soviética. Esto se consideró como el triunfo absoluto de la ideología liberal, el sistema capitalista, la democracia representativa y la economía de libre mercado. En la reunión de la SEC en Moscú, en agosto de 1991, se hizo ya patente la descomposición de la Unión Soviética.

En 1993 la SEC realizó su XXI Asamblea, aquí, en Venecia. El panorama ya era otro; la discusión se orientó a los problemas de la desintegración dentro de la globalización. Desarticulación no sólo expresa en la que fuera Unión Soviética, sino también en la República Yugoslava y que apuntaba a la misma Europa Occidental y Estados Unidos.

¿Qué pasaba? La globalización, cuya iniciada conducción reclamaba la potencia que parecía triunfadora absoluta en la guerra fría, estaba siendo rechazada. La globalización, de realizarse, tendría que partir de otros presupuestos que no eran los sostenidos por los imperios de ayer y de hoy. La globalización tendría que contar con el asentimiento de los múltiples individuos y pueblos de la tierra. Son éstos los que están reclamando el reconocimiento y respeto a su peculiar concepción del mundo y de la vida. Así surgen reclamos

nacionalistas, raciales, culturales, religiosos, de género y de todos y cada uno de los individuos que en su conjunto forman los pueblos. El problema se replanteó recientemente en la reunión de la SEC en Budapest, Hungría. Una región de Europa que se consideraba secuestrada por la ideología comunista y que ahora se siente marginada por el mundo al que creía pertenecer y al cual pensaba entrar al caer los muros que la separaban de la otra Europa.

Ahora se replantea la temática, pero a nivel de los creadores de la cultura, de los intelectuales que al finalizar la Segunda Guerra mundial hicieron suya la responsabilidad de diseñar una cultura que diese sentido a la problemática que iba a surgir al término de esa guerra. Se asumía la responsabilidad intelectual expresada en el término de "política de la cultura" acuñado por el hombre que puso en marcha esta sociedad, Umberto Campagnolo. La política de la cultura enfrentará los problemas de la posguerra, como los que ahora surgen al finalizar la guerra a partir del terror apocalíptico que infundió la bomba atómica, que originó la Guerra Fría y la paz por miedo.

Se plantean los problemas de la *interdependencia*, *injerencia*, *solidaridad* y *política de la cultura*. Problemas a resolver dentro de la conciencia del hombre. Del hombre, no como abstracción de lo humano, sino en su concreción y en su múltiple e ineludible relación con otros hombres. Reconociendo, previamente, la ineludible igualdad de todos ellos entre sí, en lo que les es propio, y por serlo es diverso, pero no tan diverso que los haga más o menos hombres que otros. Convivencia a partir de la interdependencia que entre sí guardan los hombres. Pero no la dependencia como imposición de unos hombres sobre otros. La interdependencia propia de lo humano, de estar necesariamente con otros hombres, recibiendo y dando, comprendiendo y haciéndose comprender. Con diversos hábitos, costumbres, lengua, cultura, todo lo que se da en la convivencia, pero como solidaridad. Interdependencia es, naturalmente, dependencia, la que guarda el hijo con el padre y éste con aquél, la del marido con la esposa y la mujer con el marido; el maestro con el alumno y éste con el maestro. El individuo con la familia y ésta con los individuos que la forman. La sociedad con sus socios y la comunidad con quienes la originan.

Pero esta dependencia es distinta de la impuesta por el vencedor sobre el vencido, de la del amo con el esclavo, del señor con el siervo. No es la dependencia que se impone por el temor o la promesa de seguridad, ni la que se hace a partir de la diversidad racial,

cultural y religiosa, suponiendo la superioridad de unos sobre los otros. La interdependencia, por ello, se distingue de la dependencia, porque ha de ser asumida libremente a partir de la solidaridad que los hombres han de guardar entre sí.

Tal fue la globalización que se apuntó en 1989 y fue recibida con entusiasmo, no la globalización que se impone, la del dominio del otro, como derecho de unos a decidir por todos los hombres y pueblos de la tierra. Por el contrario, son estos múltiples hombres y pueblos los que ahora exigen ser tomados en cuenta en la nueva globalización que ya no puede ser impuesta por imperio alguno. Globalización solidaria que no ve en la relación con los otros fatal y concreta dependencia. El nuevo orden mundial no puede surgir de la exclusiva decisión tomada por un determinado pueblo o grupo de pueblos, que imponen sus propias reglas. Para ser auténtica tendrá que ser aceptada por todos y cada uno de los hombres y pueblos a partir de la conciencia de su necesidad para preservar lo que es propio, y garantizando al mismo tiempo el respeto al de los otros.

No se puede decir a un hombre o nación: "Por tu bien tienes que subordinarte a mí... Por tu bien tienes que aceptar y obedecer mis decisiones". El hombre, como tal, posee intelecto, razón, esto es, capacidad para comprender y hacerse comprender. Esto es lo que debe funcionar en la ineludible relación de unos hombres con otros, de unos pueblos con otros. Todos juntos deberán establecer reglas que puedan conjugar las diferencias. Solidaridad que no subordinación, la que los hombres y pueblos han de guardar entre sí sin negarse a sí mismos, ni negar a los otros.

Es aquí donde tiene especial importancia la participación del intelectual, del hombre de cultura, a partir de esa peculiar política, la que la SEC llama política de la cultura. El hombre de cultura debe partir de lo que debe caracterizarlo como tal, la capacidad para captar y situar la diversidad de lo existente en la unidad que muestra la razón. Capacidad para globalizar, comprendiendo y haciendo comprender las relaciones que guarda el hombre tanto con la naturaleza de la que es parte como con los otros hombres, sus semejantes. Pero igualmente tomando conciencia de que esta capacidad para globalizar no le hace superior en su relación con otros hombres, sino que el mismo es expresión de la diversidad. El hombre, decía Sócrates, todo hombre, posee una virtud y es a partir de ésta su virtud que ha de participar en la comunidad que los hombres forman entre sí. ¿Qué es la virtud? La virtud del cuchillo es cortar; como la del virtuoso del violín es su capacidad para tocar el violín. Esto es, la capacidad para hacer bien aquello para lo que se tiene virtud o capacidad. Por ello la virtud del gobernante es gobernar —dice Sócrates—, como la del zapatero hacer zapatos y la del intelectual usar el intelecto. El gobernante, a su vez, sabrá que posee la virtud si los gobernados más que obedecer le comprenden y toman sus propias decisiones. La virtud del zapatero es hacer zapatos, pero serán los usuarios los que muestren su capacidad si se sienten cómodos con ellos. Lo mismo sucede con el hombre de cultura e intelectual, cuya capacidad para racionalizar se hace patente cuando es comprendido y por ello aceptado por los otros.

No se trata, como pretendía Platón, de que los reyes sean filósofos o los filósofos reyes. Lo que importa es que el rey posea la virtud para gobernar como el hombre de cultura para reflexionar, racionalizar y globalizar. La incomprensión de esta idea llevó a los atenienses a condenar a Sócrates a la cicuta. No comprendieron que tanto el gobernante como el zapatero, el filósofo, el artista y todos y cada uno de los hombres a partir de su propia y concreta virtud o capacidad son igualmente importantes. La sociedad necesita tanto de unos como de los otros. El estratega, decía Sócrates, es necesario para defender la ciudad, como el zapatero para calzar a sus ciudadanos, el sastre para vestirlos, el poeta para expresar sus sentimientos y el filósofo para comprender la relación que guarda cada uno de los individuos con la sociedad de la que es parte.

La diversidad de los hombres en su acción está conduciendo a la historia hacia la integración de sus múltiples acciones como una historia sin más; historia común, hecha por la complicidad de los hombres. Tal es la globalización que emerge, pero se trata de algo extraordinariamente difícil. Porque difícil es aceptar como propio el quehacer e intereses de otros hombres, aceptar como propias las diversas expresiones de humanidad de la que somos parte. Sin embargo la plenitud de la globalización que se anuncia ha de contar con todo esto. Ya no las globalizaciones impuestas por los vencedores sobre los vencidos, por los pudientes sobre los menesterosos, no la globalización imperial de una potencia sobre otros pueblos. Tal globalización ha pasado a la historia.

Los múltiples reclamos de gentes, sociedades, pueblos que exigen su concreto reconocimiento deben ser tomados en cuenta; no hacerlo puede llevar a guerras, a violencias distintas de las de la guerra fría, como la paz al borde de la guerra. La violencia que apunta es indiscriminada, irracional, múltiple y letal, aunque no sea masiva como la que se temía con la bomba atómica. Muerte cotidiana como la que ya se hace expresa en Yugoslavia, Chechenia y en varios

lugares de la tierra originada por la intransigencia a tales reclamos. La intransigencia, lejos de integrar, amenaza con una anarquía globalizada, mortal, pero más lenta que la guerra atómica.

Dentro de esta situación es que toma especial importancia la política de la cultura, la política del hombre de cultura para poner la globalización al servicio del hombre en sus diversas expresiones. Sin embargo, insisto, el hombre de cultura deberá evitar caer en la tentación de considerarse superior como poseedor de una conciencia que le permitiría obligar a otros hombres a aceptar como propio lo que él piensa. Por el contrario, cuanto mayor sea la capacidad del hombre de cultura para comprender y hacerse comprender, más eficaz será su función como tal en la comunidad de la que es parte. Relación solidaria, no magistral, dominante, por ésta su capacidad de razonar y que por ello ha de ser obedecido. Fue éste el viejo sueño de los filósofos desde Platón hasta nuestros días. Por la política de la cultura, en cambio, el hombre de cultura asume su responsabilidad como tal en la sociedad de que es parte y lo hace como todo individuo ha de asumir la suya, a partir de su propia y peculiar virtud. Responsabilidad compartida en una comunidad de intereses es la que se perfila a escala planetaria, de pares entre pares, de hombres entre hombres, de pueblos entre pueblos, todos movidos por el mismo afán de hacer de sí mismos expresión de lo humano por excelencia.

LA GENÉTICA: UN FACTOR NUEVO EN LA SOLIDARIDAD HUMANA

Por *J. Robert* Nelson
TEÓLOGO ESTADOUNIDENSE

DURANTE ESTA ASAMBLEA hemos estado discutiendo varios aspectos del gran tema de la solidaridad humana. Solidaridad es actualmente un concepto popular en el discurso político, social y religioso. En un sentido político, popularizado en los últimos tiempos en Polonia, solidaridad significa la causa común y las metas compartidas de cierta gente. Usado en un contexto cultural, solidaridad significa que compartimos ciertos valores de moralidad y estética. Como principio social y filosófico, solidaridad es una máxima universal para toda la humanidad. La declaración del poeta inglés John Donne, "Ningún hombre es una isla", es una versión negativa de la creencia del Iluminismo en que "todos los hombres son hermanos" y las mujeres también son hermanas (como fue expresado en la Conferencia de la Mujer en Beijing).

Sobre estas premisas de solidaridad humana basamos nuestro discurso común en la Sociedad Europea de Cultura. Y más allá de ellas, hay un punto de vista religioso ampliamente compartido acerca de la unicidad de la humanidad, tanto por la creación divina como por la esperanza escatológica en un "reino de paz" mesiánico, sobre el cual profetizó el profeta Isaías, y en el Reino de Dios anunciado y encarnado en Jesucristo.

Estos compromisos con una determinada solidaridad humana, aún no realizada plenamente, nos obligan a seguir luchando para una paz justa y ordenada en una sociedad civil y entre pueblos y naciones. Los respetamos solemnemente. Pero éstos generalmente ignoran otra categoría universalmente humana de solidaridad

que está apareciendo claramente en nuestro tiempo. Es el factor biológico de la genética humana.

Ciencia genética: ¿vanguardia del futuro?

Los seres humanos: hechos intrincadamente, diversos indefinidamente. Obsérvalos pasar por una congestionada acera. Mira sus caras en un partido de *basket*, en la fila de una cafetería o reunidos en las bancas o coros de una iglesia. Mira a los seres humanos en cualquier número, en cualquier escenario. Tómate un momento para reflexionar sobre un aspecto de su apariencia que parece tan obvio que apenas merece una reflexión seria. ¿Qué es lo más asombroso en esta observación? Es la unicidad y diversidad individual de ellos. Del mismo modo que cada copo de nieve se dice que es diferente de cualquier otro, así la serie de rasgos humanos diversos está más allá de cualquier cómputo. Considera también que cada uno fue procreado por dos padres que también fueron únicos. Multiplica por millones y agrega al número todos sus antepasados. Piensa más allá de los meros números, en las experiencias individuales de la vida y la existencia. Y luego recuerda que todos ellos pertenecen a una sola especie orgánica, una entre millones.

El fascinante estudio de la genética es una rama de la biología que se ocupa de dos enormes cuestiones: ¿cómo se dan estas variaciones? y ¿cómo se heredan de los padres determinados rasgos?

No es necesario ser un científico para reconocer la evidencia de la herencia genética: "El niño tiene el mentón de mi madre", "Tiene manos grandes, como las de su padre", "Ella tiene la misma disposición a las enfermedades del corazón que su familia". Muchísimos comentarios de este tipo se oyen cuando se discute sobre los niños y las familias. Las clases de biología en las escuelas preparatorias proporcionaban a las generaciones anteriores alguna información rudimentaria sobre la herencia de rasgos físicos y enfermedades congénitas. El monje austriaco Gregor Mendel, que vivió en el siglo XIX, es conocido por sus pacientes experimentos con guisantes. Sus fórmulas estadísticas para predecir las posibilidades de que se dieran caracteres dominantes o recesivos en la descendencia aún son válidos y generalmente conocidos (o por lo menos, es sabido que existen tales fórmulas). Salvo los investigadores avanzados que estudiaban virus, moscas de la fruta, trigo y ratones, la mayoría de la gente en una época miraba la genética sólo como una ciencia estadística.

La genética se convierte en química molecular

En 1953, debido a un descubrimiento trascendental, la genética de repente se convirtió en una ciencia bioquímica. Por años, la investigación había estado buscando la respuesta a la cuestión última en biología: ¿cómo es posible la herencia? La respuesta la encontraron y la anunciaron modestamente dos jóvenes científicos de la Universidad de Cambridge: Francis Crick y James Watson. Como cualquier estudiante de preparatoria ahora sabe, abrieron la nueva era de la genética describiendo detalladamente la estructura y química de la molécula del ácido desoxirribonucleico (DNA). Algunos historiadores de la ciencia moderadamente han considerado a esto como el descubrimiento científico más importante del siglo.

Los investigadores de genética están dándonos nuevas razones para quedar tan asombrados como perplejos ante los hechos sobre el DNA. Quedamos maravillados al enterarnos del incomprensible número de especies que constituye. Nuestra especie humana, *Homo sapiens sapiens*, es sólo una entre unos diez millones estimados de vida animal. Cada especie está definida por su capacidad única para reproducir exclusivamente su propio género. Las diferencias son grandes: de bacterias a mariposas, pájaros y seres humanos. Y sin embargo, todas comparten la misma esencia química de las moléculas de DNA; y cada célula de cada miembro de una especie tiene su serie distinta de genes sobre la famosa doble hélice. Nuestras mentes apenas pueden aprehender el hecho paradójico que cada ser humano sea tan distinto que su individualidad queda demostrada por el análisis del DNA; y sin embargo, las semejanzas entre los cien mil genes que residen en el genoma de cada uno son tales que podemos hablar de un genoma de *Homo sapiens sapiens* que representa a todos los miles de millones de personas. Mientras podemos ver numerosas variables en la apariencia personal de cada uno, éstas virtualmente desaparecen en la unidad homogénea de toda la humanidad.

Si nos asombramos ante este hecho de la genética, quedamos perplejos por otro: que como humanos podemos reclamar como único para nuestra especie menos de 2% de todo el DNA. Diferimos en varios grados de todas las otras especies, pero compartimos más de 98% del DNA de nuestros más cercanos vecinos en el reino animal, los chimpancés. ¿Significa esto que en todos los aspectos de la fisiología y la naturaleza humana diferimos de los chimpancés sólo por dos características entre cien? No, de ninguna manera.

Nuestra comprensión de la naturaleza humana no puede limitarse a este tipo de ecuación. Incluso aquellas personas que son llamadas "deterministas genéticos", que pretenden que no somos más que lo que los genes nos hace ser, saben que lo que experimentamos como seres humanos es más que las acciones físicas de crecimiento, reproducción y muerte. Hablando en general, esta experiencia es lo que entendemos como diversidades culturales y raciales.

Es precisamente en estas diversidades que vemos tantos trastornos, antagonismo, agresividad y beligerancia entre comunidades étnicas, razas y naciones. ¿Y por qué esto? ¿Son rasgos que se expresan en hostilidad inevitablemente hereditaria y debida a ciertos genes? Algunos antropólogos y genetistas argumentan que tanto los individuos como ciertos tipos y clases de personas actúan agresivamente porque tal es su disposición genética. La evidencia científica para esta pretensión no es concluyente.

Igualmente sospechosa es la creencia ampliamente difundida que hay genes naturales que dividen la raza humana en muchas razas diferentes, determinando la apariencia y rasgos exteriores pero también modelos de comportamiento social y grados de inteligencia. Como la historia reciente ha demostrado trágicamente, de esta falsa interpretación han derivado infinita miseria, persecuciones, explotación y muerte de innumerables personas. Nadie puede seriamente sostener que *haya* diversos tipos de seres humanos que sean claramente observables. Posiblemente son reconocibles cincuenta tipos étnicos diferentes. Algunos antropólogos se refieren a ellos como subespecies y razas distintas. Sus diversidades se han desarrollado a través de cientos y miles de generaciones que vivieron en condiciones geográficas y climáticas muy diversas. Y muchas de las variaciones se desarrollaron por migraciones a otros territorios y también por la influencia de sus propias culturas en desarrollo. El hecho de que los seres humanos, activos en sus propias culturas, sean capaces de afectar intencionalmente su propia evolución de la especie es una de las más significativas revelaciones de la reciente ciencia y tecnología genética.

Siempre, desde las trascendentales teorías de la evolución de Darwin y Wallace, los científicos y filósofos han debatido acerca de los efectos relativos de *natura* y *nurtura* sobre nosotros, algunos enfatizando una sobre otra o viceversa. Pero el gran genetista ruso-estadounidense Theodosius Dobzhansky, creo que dijo la última palabra cuando escribió: "La vieja dicotomía de ***natura versus nurtura*** es falsa; prácticamente todos los rasgos variables en el hombre son genéticamente condicionados tanto como ambientalmente modificables".[1]

Hoy ciertamente uno de los factores que influyen sobre las culturas y demuestran cómo nuestra unidad genética como especie supera los prejuicios de exclusivismo y arrogancia racial es el asombroso progreso de la comunicación y el transporte. Ello fue impulsado por la dispersión de millones de personas debido a los trastornos durante las guerras y a la facilidad de viajar de todas las partes del mundo hacia otras localidades. Matrimonios y educación mixtos han apresurado la declinación del exclusivismo racial y étnico derivado de los viejos prejuicios de superioridad racial. Por supuesto, estos cambios chocan con la oposición a la mezcla racial y a la hibridación cultural, a menudo con luchas civiles y violencia. Pero los cambios en todos los continentes son cada vez más evidentes y al parecer inevitables. Incluso los conceptos de hombres y mujeres típicos de ciertas regiones están cambiando con rapidez. Las modelos de ropa y las participantes en concursos de belleza ya no se conforman a nuestro tipo racial dominante. Las mujeres que son retratadas en los últimos tiempos para anunciar comida y ropa para los mercados de masas son mujeres con piel morena clara, un pequeño sesgo en los ojos y un achatamiento de la nariz, y cabello negro. La rubia de ojos azules ya no puede "vender" tales productos. Más aún, la internacionalización creciente del comercio puede presentarse como una de las más fuertes evidencias de cómo la cultura humana influye sobre la evolución hacia lo que puede llamarse "solidaridad genética".

Eugenesia[2]

Los programas sociales han subrayado la buena crianza, la eliminación de material humano supuestamente inferior restringiendo la emigración, esterilizando a los enfermos y a los retrasados mentales, y finalmente eliminando clases enteras de gente "inferior". La historia de las atrocidades de la Alemania nazi cometidas en nombre de la eugenesia es la más horrible en la historia moderna. Permanece en la memoria de mucha gente que hoy ve reaparecer con

---

[1] "The pattern of human evolution", en *The uniqueness of man*, John D. Rolansky, ed., Amsterdam, North Holland, 1969, p. 47.

[2] El siguiente texto está tomado del artículo "Bioética", en el volumen de la *Enciclopedia del Novecento*, Roma, en prensa.

nuevas posibilidades la ideología de la eugenesia en la técnica de la ingeniería genética.

Estas posibilidades ya han aparecido en el campo de la genética animal. Mezclando genes de diferentes especies, como ovejas y cabras, se han producido híbridos transgenéticos. Combinando hormonas de crecimiento humano con gametos de ratones se han creado ratones gigantescos. El "oncorratón", creado por la ingeniería para la investigación sobre cáncer, fue el primer animal patentado, en 1988. Más de cien ratones transgenéticos con diferentes propiedades genéticas se hallan ahora en los laboratorios. Se ha criado un cerdo genéticamente producido, que tiene menos grasa de lo normal. En la cría para leche y carne, productos genéticamente alterados se han hecho normales en el comercio. Somatotropin producida permite a las vacas aumentar significativamente su leche. Usando procesos tales como inseminación artificial, clonando embriones y transfiriéndolos a vacas madres sustitutas, los criadores de ganado han mejorado la calidad e incrementado la cantidad. Desde el momento en que los mamíferos tienen más genes y mucha morfología en común, nos preguntamos, ¿por qué no se pueden emplear los mismos métodos para beneficiar a los seres humanos más fuertes, más sanos, más inteligentes?

Algunas clínicas de fertilidad y bancos de esperma para inseminación artificial ya ofrecen promesas de facilitar el nacimiento de niños extraordinarios dotados de genes que aseguran el progreso eugenésico. La teoría que sostiene tales ofertas es cuestionable, incluso si mucha gente cree en ella.

El aumento de la altura física de los niños en crecimiento es estimulado ahora por una hormona del crecimiento genéticamente manipulada, el Factor VIII, que se vende en comercios. ¿Es una cuestión de eugenesia o de cosmética? ¿O ambas? Las personas altas son habitualmente consideradas más hermosas y sexualmente atractivas que las bajas. También han mostrado ventajas económicas como trabajadores, atletas profesionales y dirigentes empresariales. Por lo tanto puede argumentarse que una estatura alta significa mucho más valor en la vida que la mera belleza.

La ideología popular de la supremacía genética suscita la cuestión antropológica de la identidad y el valor humanos. Tiene implicaciones sociales para el respeto mutuo de las personas en las sociedades humanas, en las naciones y en el mundo. Los enemigos políticos y militares son más despreciados cuando gente autocalificada como "superior" los llama "inferiores" con nombres discriminatorios. Personas afectadas por manifestaciones congénitas a

menudo son miradas como inferiores y como una amenaza a la población sana. Con demasiada frecuencia, también, el prejuicio de la superioridad racial se expresa en dolorosas políticas individuales y sociales. Es muy poco probable que los programas sociales para fomentar cualquier rasgo de humanidad puedan tener éxito. Pero investigadores individuales, empujados por la curiosidad natural y que no están contenidos por códigos morales y religiosos, van todavía a querer mejorar la naturaleza humana. Pueden ser contenidos por las leyes de los Estados, como la ley francesa de 1994, que dice: "Toute pratique eugénique tendant à l'organisation de la sélection des personnes est interdite".

La patente de genes presenta un nuevo tipo de problema en filosofía, derecho, ética y teología. La protección de la "propiedad intelectual" de cada uno es la base justificadora de los *copyrights* y patentes. Pero hay diferencias entre las naciones en cuanto a qué propiedades están legítimamente sujetas a protección exclusiva para el inventor. Y hay diferencias para definir cómo se distinguen los *descubrimientos* de fenómenos naturales de las *invenciones*. En el reino de la botánica, una especie de plantas recientemente observada y clasificada no puede ser patentada. Sin embargo, la planta híbrida que no existe naturalmente, sino que es debida sólo a la ingeniosidad humana en la investigación, puede ser sujeta a patente. Esto se ha aceptado en agricultura por muchos años respecto de la producción de semillas. ¿Acaso la manipulación genética de "semillas" de animales, especialmente humanos, recibe por analogía la misma aprobación? La cuestión es extremadamente compleja y muy debatida. Hay gran diferencia, tan amplia como los océanos que las separan, entre las políticas de los Estados Unidos, Europa y Asia. Las Naciones Unidas han establecido una Organización Mundial de Propiedad Intelectual para buscar acuerdos que incluirían evitar conflictos y competencia en cuanto a los usos del material genético. El consenso de los europeos contra las patentes ha sido expresado por Daniel Cohen, prominente genetista del Centre d'Études Polymorphisme Humain en París, quien sostiene que el genoma humano pertenece a toda la humanidad, incluso tanto como las estrellas. Este punto de vista dominante en Europa fue formulado en la conferencia general sobre genoma humano celebrada en Bilbao, España, en 1993. Su declaración reza: "El conocimiento genético es parte de la herencia de la humanidad y debe ser comunicado libremente". La disputa internacional continúa, mientras la importancia de la genética aumenta aceleradamente.

El rápido aumento del conocimiento sobre la genética molecular es general y acertadamente descrito como *explosión*. Una comprensión detallada de la naturaleza y funcionamiento del genoma humano está actualmente limitada a un pequeño número de expertos. Incluso muchos médicos maduros parecen incapaces de estar al corriente de los descubrimientos de genes particulares y la multiplicación de métodos de manipulación genética para fines terapéuticos. Un desafío aún mayor enfrenta a todos los hombres y mujeres de cultura. Deben aprender tanto las promesas como los riesgos de cómo la irrupción de la información genética va a afectar las relaciones humanas. Cuando usadas equivocadamente para programas eugenésicos, que refuerzan las ideologías de superioridad y la consiguiente discriminación, el conocimiento genético puede tener implicaciones políticas mortales para las clases, los grupos étnicos y las naciones. Por el contrario, en años y décadas venideros un uso informado, prudente y justo del mismo conocimiento puede ayudar a minimizar tal xenofobia y discriminación social del mismo modo que ahora oscurece y frustra la unidad y solidaridad de la raza humana. La gente de cultura debe favorecer la interpretación positiva y educarse a sí misma para su realización.

Confío que esto vaya a ser útil.

DEPENDENCIA, INDEPENDENCIA, INTERDEPENDENCIA EN LAS RELACIONES INTERNACIONALES DE LA EDAD MODERNA

Por *Giuseppe* GALASSO
DIRECTOR DE LA REVISTA *COMPRENDRE*

EL CONCEPTO DE INDEPENDENCIA, tal como lo entendemos hoy, es esencialmente moderno y, a la vez, es un concepto estrechamente ligado al de soberanía. Para afirmarlo me baso en la experiencia europea de la Edad Media y sobre todo de la Edad Moderna. Creo también que existen razones válidas para pensar que ni la Antigüedad ni los mundos extraeuropeos han conocido un concepto de independencia exactamente equivalente al europeo moderno.

La Edad Media europea ha ofrecido la demostración más elocuente de la posibilidad de dividir la soberanía hasta reducirla a migajas. Los poderes, las competencias, los derechos, los recursos, las facultades del soberano no se encuentran reunidas en un mismo centro jurídico y político sino que están divididas entre numerosos sujetos sociales en manera y proporciones que presentan una vasta gama de posibilidades. La "refracción" social de la soberanía puede llegar a un grado tal que una misma persona puede estar sometida para ciertos aspectos a un señor dado y a su jurisdicción y para otros distintos a otro señor y otra jurisdicción. Algunas veces, el señor al que se está sometido no es quien ejerce la jurisdicción. El mismo derecho —por ejemplo el derecho de mercado y feria en un lugar dado— puede ser propiedad de diversos titulares que forman, de cierta manera, un *condominium* sobre este derecho en cuestión. Pero también pueden asociarse con personas distintas respecto de otros derechos.

El feudo es, sin lugar a dudas, la institución en que de manera más inmediata y conocida se refleja la fragmentación medieval de la soberanía. Es respecto del feudo que la lengua francesa ha elaborado una distinción muy significativa entre "souverain" y "suzerain", soberanía, soberanía sucedánea. En Italia, se distingue entre el *utile dominio* es decir, el usufructo efectivo del feudo y la recaudación

de sus beneficios y la posesión del título del derecho que permite conceder el *utile dominio* de los bienes feudales. El feudo originariamente es la concesión del usufructo de ciertos bienes y territorios del soberano a un señor que le jura fidelidad, comprometiéndose a administrar en su nombre los bienes recibidos en feudo, a ejercer todos los derechos que provienen de ello y, sobre todo, a asegurar a su señor el apoyo militar según las condiciones establecidas por la costumbre y por el acta de la concesión. La fragilidad de esta relación presupondría su exclusivismo. Ahora bien, la evolución histórica conduce, por el contrario, a una pluralidad de relaciones: la misma "persona" se compromete con diversos señores; no rinde homenaje a uno solo, sino a cuantos pueden hacerle concesiones; ya no es el vasallo de un solo señor sino el de muchos. Esta pluralidad de fidelidades podía provocar, naturalmente, contrastes insuperables si los señores titulares de la fidelidad, a los que debía la concesión del feudo, entraban en conflicto entre ellos. Se intentó evitarlo. Se establecieron reglas para fijar la preferencia de un homenaje respecto de otro. En italiano se habla de *omaggio ligio*,[1] es decir, el homenaje que está por encima de los otros y que obliga a excluir cualquier otro vínculo. Pero el feudo no representa el único caso de disminución de la soberanía. Las ciudades, sobre todo en Italia, fueron un ejemplo elocuente. Contrariamente a la *polis* antigua con la que, comprensiblemente, muy a menudo han sido comparadas, las ciudades medievales no excluían la superioridad de un poder político, ya que, en principio, reconocían la soberanía del Imperio, de la Iglesia o del rey... Pero de hecho, las ciudades eran verdaderas potencias independientes. La definición de ciudad-Estado es exacta. Como en el caso del feudalismo, el estado real de las cosas difiere mucho de su organización y ordenación jurídica. Para empezar, ni los señores feudales ni las ciudades son titulares de soberanía alguna. La soberanía que ejercitan es una soberanía concedida y delegada por el verdadero soberano y, por consiguiente, su gobierno habría tenido que considerar esa limitación e inspirarse en la naturaleza de la concesión y delegación recibidas. Pero la admisión de la dependencia jurídica y el reconocimiento del carácter de concesión y delegación de su poder no impide la conversión práctica de los señoríos y municipios en realidades políticas concretamente autónomas, en potencias políticas vinculadas únicamente con sus propios intereses.

[1] En español "homenaje ligio" (N. del E.).

Por último, la Europa medieval es una Europa cristiana y, en su parte central y occidental, católica, fuertemente unificada desde el punto de vista tanto ideológico como religioso. Unidad de la conciencia y de la vida religiosa en la Iglesia; unidad del espíritu público y de la sociedad política en el Imperio, resucitado en Occidente por Carlomagno de acuerdo y aliado con la Iglesia. Así pues, también con una dialéctica perpetua entre los dos poderes "universales", el espiritual y el político, de la Cristiandad. Nadie pone en duda que la prioridad moral pertenezca a la Iglesia; el emperador es el hijo del pontífice, exactamente el primero de sus hijos. Pero se discute si la superioridad moral implica a la vez superioridad jurídica o si, al contrario, es el Imperio el que, en virtud de sus tareas temporales, deba poder vigilar la vida y el comportamiento eclesiásticos. El emperador, ¿simple brazo secular de la Iglesia u obispo protagonista activo y guía de la vida eclesiástica?, ¿teocracia o cesaropapismo? De cualquier manera los dos poderes no se conciben jamás como efectivamente separables el uno del otro. El verdadero poder cristiano se compone de los dos a la vez. La definición de interdependencia es, seguramente, la mejor para expresar la naturaleza auténtica de las relaciones entre los dos poderes. Los soberanos se encuentran en un nivel inferior y esta inferioridad coloca a los reyes y príncipes, a los reinos y a los principados de la Cristiandad, un escalón más abajo que el de la Iglesia y el Imperio. También aquí la política práctica es diferente de la teórica y, durante largo tiempo, reyes y príncipes fueron más poderosos que los pontífices y emperadores tal como los concesionarios y delegados del poder real o principesco, al interior de los reinos y principados, fueron más poderosos que sus reyes y príncipes.

Por consiguiente, en el mundo medieval no se concibe una soberanía completamente independiente. Cada soberanía se compone de una intrincada red de dependencias, obligaciones, interferencias y limitaciones recíprocas. La regla de esta sociedad era una enorme variedad en la condición de las personas, cosas y bienes, poderes, competencias, derechos, tareas individuales y colectivas. El mapa político-administrativo de un país tendría que estar siendo retocado continuamente utilizando cada vez más colores, para intentar expresar o dar una idea de la extrema complejidad con la que se refleja y articula el hecho elemental y supremo de la soberanía en la realidad política y social.

Así pues, la construcción del Estado moderno está obligada a seguir dos recorridos paralelos y relacionados. Por un lado, hay que

destacar el carácter supremo de la soberanía y esto es lo que hacen sobre todo las monarquías ante el Imperio. El rey de Francia obtiene que el pontífice lo reconozca como un soberano sin límites de dependencia: *superiorem non recognoscens*, es decir, que no se reconoce nada por encima de él. Es a partir de este momento que la soberanía y la independencia forman un todo. No existe soberanía posible si no se es independiente frente al mundo entero y en todos los aspectos, pero, de la misma manera, no existe independencia si no se dispone de tal soberanía respecto del exterior.

El otro recorrido es el de la plenitud de poderes dentro del Estado. Las concesiones o delegaciones de fracciones o aspectos del poder soberano cesan. El proceso de la monarquía moderna tiende a homogeneizar completamente el territorio y las personas en lo que se refiere a su relación de dependencia respecto del poder supremo. Al principio, el rey no era rey al mismo nivel en las diferentes partes y agregaciones de la población. Era rey de todos y en todas partes, pero lo era más aquí de lo que era allí, más para unos que para otros. Una red de numerosos poderes y cuerpos intermedios se interponía entre él y su territorio, entre él y la población. La eliminación de la mediación de estos poderes y cuerpos intermedios ha sido precisamente la tarea a la que se ha aplicado la monarquía absoluta de la Edad Moderna.

Lo anteriormente expuesto ha tenido una importancia evidente en las relaciones internacionales. En la Edad Media, dependencia significaba, efectivamente, interdependencia de derecho; la independencia era más bien el estado de hecho resultado del comportamiento práctico de quienes, en principio, estaban vinculados por múltiples relaciones de obligación moral y material recíprocas.

En la Edad Moderna esto terminará por no ser posible: el Estado de los siglos XIX y XX realiza plenamente la condición de *superiorem non recognoscens* en materia exterior y de monopolio del poder al interior. El Estado que no responde a esta doble condición no puede ser considerado un Estado moderno. Es más, no será considerado como un verdadero Estado, ni en principio ni de hecho. Para regular no sólo las relaciones entre el soberano y sus súbditos dentro del Estado, sino también aquéllas entre los Estados, las situaciones feudales o ciudadanas ya no son concebibles.

Querría leer a ustedes un texto actual que resume perfectamente el punto al que ha llegado la evolución del pensamiento moderno respecto de este tema:

> Por lo que se refiere al nacimiento y la pervivencia de los sujetos internacionales hay que precisar, inmediatamente, cuál sea la situación histórico-política que deba presentarse como efectiva y cuáles sean las connotaciones de la misma que deban aparecer como efectivas. Se trata, precisamente, de las *connotaciones de independencia y soberanía*. Es decir, tienen que ser entidades que resulten verdaderamente dotadas de las cualidades de la llamada soberanía exterior o independencia y de la soberanía interior. Acerca de ello, basta subrayar que, sin lugar a dudas, el elemento independencia o *soberanía exterior* es lo formalmente decisivo ya que indica la ausencia de subordinación de un sujeto respecto de otros sujetos internacionales y, por lo tanto, expresa la condición, típica de los sujetos internacionales, que viene dada por la posibilidad de autodeterminarse, ya sea al interior como en las relaciones exteriores, o, si queremos, denota la imposibilidad de que las otras entidades-sujetos puedan sustituir con sus decisiones aquéllas propias del sujeto en cuestión, en el ámbito interno y en el de las relaciones internacionales; y esta situación es la que crea la base de la posición de igualdad formal (igualdad soberana) de los sujetos internacionales que, a su vez, es uno de los puntos clave de la ordenación internacional resultante de los datos estructurales, es decir, de la manera de ser de la comunidad internacional.
>
> Pero se sobreentiende, y es explícito en la referencia efectuada a las determinaciones propias del sujeto internacional, que una tal situación tiene como base, por norma, la *soberanía interna* que significa, para decirlo en modo esquemático, una posición de supremacía respecto de las entidades (individuos o entidades abstractas) que constituyen la sociedad civil de la que aquel citado sujeto es la expresión, o que, de cualquier modo, están implicados en el ámbito de eficacia de aquel citado ordenamiento estatal; expresa, así pues, la gestión autónoma del propio ordenamiento, la posesión de la totalidad del poder interior.[2]

Como puede verse, el concepto de interdependencia se ha eclipsado completamente. El pensamiento moderno concibe, en efecto, sólo dos posiciones: dependencia o independencia. Colonia, protectorado, mandato fiduciario, administración internacional y otras fórmulas expresan las condiciones de sujeto de pueblos y territorios dependientes. Naturalmente, la condición federal o confederal de muchos Estados modernos no está comprendida en este esquema, porque esta condición es siempre una condición supuesta, en nuestro caso, de un Estado independiente, y la semisoberanía federal o confederal de los miembros de una federación o confederación, en su configuración moderna, no altera la línea evolutiva de la que

---

[2] Lelio Basso, "Scienze Politiche 2" (Relazioni internazionali), *Enciclopedia Feltrinelli Fischer*, Milán, 1973, vol. 28, pp. 435-436.

acabo de hablar. Al contrario, la idea nacional ha tenido una influencia muy importante en la noción moderna de independencia-soberanía. Se puede decir que el Estado nacional, en el sentido que la palabra nación ha adquirido en el siglo XIX, ha marcado el zenit de la concepción moderna de la soberanía y la independencia. Por definición, o el Estado nacional es independiente o no es satisfactorio. La autonomía, un estatuto especial, una condición especial no alcanzarán nunca el objetivo de satisfacer y calmar el espíritu nacional. La nación se siente completamente realizada sólo cuando *superiorem non recognoscit*, cuando manda dentro y cuando es igual a las otras naciones independientes, sea grande o pequeña, rica o pobre, poderosa o débil, feliz o desgraciada. La historia de nuestro siglo nos da ejemplos innumerables y, a menudo, trágicos.

En el siglo XX, de todas formas, se han afirmado o se están afirmando dos condiciones nuevas. La primera, es la idea de la "sociedad de naciones" aparecida al final de la Primera Guerra mundial y de las "naciones unidas" a continuación de la Segunda. Aquí, no se trata ya de una especie de arreglo concordado de los pleitos internacionales, como el Tribunal Internacional de La Haya o los arbitrajes aceptados por los Estados sobre un tema concreto u otras formas análogas. La ideología societaria marca una vuelta —sin ser por ello una reproducción mecánica y fiel porque durante este intervalo ha cambiado todo— de la concepción según la cual la soberanía puede coexistir con su propia limitación, si el soberano la reconoce y la acepta. La consecuencia lógica debería ser el nacimiento de un gobierno mundial con una esfera jurisdiccional y jurídica propia. Esto es sólo en una pequeña parte el caso de las "naciones unidas", como bien saben ustedes. Por otra parte, como se ha verificado en otras ocasiones —y nosotros lo hemos recordado— la petición del principio es una cosa, la realidad y la experiencia otras. La autoridad de las Naciones Unidas ha sido y es actualmente tan débil que hace que la de los reyes feudales respecto de sus vasallos, en comparación, parezca muy fuerte. Pero el principio, así establecido, no pierde ni su importancia ni el carácter fuertemente contradictorio de su relación con la realidad. Este principio queda como una gran conquista de la vida y de la conciencia política y moral de la humanidad contemporánea. La renuncia a la guerra como instrumento para la solución de los conflictos internacionales basta por sí misma para fundar una nueva teoría de la soberanía concebida como independencia de un Estado frente a otros. La concepción de los crímenes de guerra que, en el plano

de las relaciones internacionales, se afirmó ya inmediatamente después de la Primera Guerra mundial pero sobre todo después de la Segunda, es todavía más importante. La razón de Estado ha sido llamada sobre este punto a una confrontación rigurosa con principios de derecho y de humanidad que son una razón alternativa a ella, convertida en obligatoria por los países vencedores de las dos guerras mundiales, sobre todo de la Segunda Guerra mundial. También aquí la no concordancia observable entre teoría y realidad tiene mucha menos importancia que el establecimiento del principio en sí. El *sacro egoísmo* de la razón nacional ha sido sometido a la limitación de un principio superior tan fuerte que ha generado la noción controvertida y discutible, pero al mismo tiempo profunda y general, de *crimen de guerra*. Se explica así que ni la desconfianza universal respecto de la justicia de los vencedores, ni la ausencia de proceso, inspirándose en este principio, entre los vencedores, ni otros numerosos elementos de fragilidad en la idea de un derecho criminal internacional de guerra hayan logrado que renunciemos a la idea.

La segunda novedad del siglo XX, de la que hablaba, deriva de la experiencia de la vida económica, de los problemas del ambiente, de problemas tales como la droga y la criminalidad organizada, de los problemas de la tecnología de las comunicaciones modernas —de la televisión al ordenador— y otras tecnologías, de la cantidad de problemas relativos a la investigación científica terrestre y espacial en los campos más diversos, de la física a la medicina, de los problemas que representan los grandes movimientos de población hacia los países más ricos y desarrollados y, en general, del problema demográfico mundial. Desde la perspectiva de todos estos problemas, la palabra que se impone, casi siempre implícitamente pero a veces también explícitamente, es "interdependencia". No creo que sea necesario ilustrar este punto. Prefiero recordar que el presidente John F. Kennedy habló ya de interdependencia en el sentido político, refiriéndose al problema de las relaciones entre los Estados Unidos y Europa. Negaba tanto una dependencia europea con respecto al país más grande y potente del mundo cuanto la posibilidad de un aislacionismo americano en lo que no concernía directa y profundamente en los intereses americanos. Entre Europa y América existe, y no puede menos que existir, ante todo una relación política de interdependencia.

Cito esto porque me parece que, con formas originales y ligadas en parte al carácter de una época sin precedentes en la historia de la

humanidad —por el valor de sus conquistas técnicas y materiales—, la Edad de Oro de la identificación completa, exclusiva y apriorista de la independencia y de la soberanía, pierde algo de su carácter absoluto. La interferencia de otros factores que ya conocemos (por ejemplo el factor nacional) o que descubriremos mañana o pasado mañana, no cesará: esto parece evidente. Incluso la idea de la soberanía como fundamento de la democracia (el soberano, en régimen de libertad, es el pueblo) y como base de un estado de derecho (en el sentido de la igualdad de todos ante la ley) es una idea moderna destinada, creo, a no perderse jamás. Pero parece que entre independencia, dependencia e interdependencia se configura cada vez más una nueva serie de compatibilidades y conexiones; y no precisamente en función de una nueva Edad Media. Se produce, bien al contrario, en función de una modernidad más avanzada y consciente de sus posibilidades y responsabilidades en el mundo de las grandes fuerzas de libertad y progreso, pero también de los grandes peligros materiales y morales que ella ha puesto en movimiento.

¿HACIA UN ORDEN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE?

Por *Irina* DU BOIS
SOCIEDAD EUROPEA
DE CULTURA, SUIZA

EL FUTURO DEL HOMBRE depende de las condiciones del ambiente. Actualmente todo el mundo —o casi— está de acuerdo en esto. Lo que constituye materia de debate y controversia es la evaluación de los peligros y riesgos que gravitan sobre la humanidad y las soluciones a adoptar.

Las amenazas que acosan al planeta son múltiples; citemos por ejemplo:

El uso excesivo de ciertos recursos naturales como el agua. Todos los científicos concuerdan hoy en señalar que el problema número uno del próximo siglo será la falta de agua. Al igual que los hombres prehistóricos luchaban por la posesión del fuego, hecho que ha ilustrado admirablemente el director cinematográfico Jean-Jacques Annault en el film *En busca del fuego*, nuestros hijos corren el riesgo de tener que luchar por la del agua. Por otra parte, no es una novedad, recordemos *Fontamara* de Ignazio Silone y *Manon des Sources* de Marcel Pagnol y, más cercano a nosotros, reflexionemos sobre el papel estratégico del agua en el conflicto del Cercano Oriente.

El uso excesivo o ineficaz de las energías no renovables, como el petróleo o el gas, con su secuela de consecuencias, como la contaminación de la atmósfera a causa de las emisiones de CO_2, principal responsable de lo que se llama "efecto invernadero" es decir, el calentamiento de la atmósfera.

La deforestación abusiva de la Amazonia sin la consiguiente reforestación.

La desaparición en gran número de especies animales y vegetales.

La saturación del medio natural a causa de los residuos: sólidos en las descargas, líquidos en los suelos, ríos y subsuelos y las emisiones gaseosas en la atmósfera.

Las emisiones de CFC (clorofluorocarburos), principales responsables del famoso "agujero" en la capa de ozono.

Los accidentes marítimos y fluviales, las mareas negras, como las provocadas por los petroleros *Torrey Canyon* en Bretaña (1967) o el *Exxon Valdez* en Alaska (1989).

La industrialización indiscriminada en ciertas regiones del mundo.

Accidentes químicos como los de Seveso (1976) y Bhopal (1984) o nucleares como el de Chernobyl (1986).

Las guerras.

La explosión demográfica.

La pobreza.

Y la lista podría continuar.

Ciertamente, todos estos fenómenos no son nuevos. El hombre ha invadido su entorno desde siempre. Quizá sea responsable de la extinción de los mamuts, así como fueron desastres ecológicos los que provocaron la desaparición de civilizaciones enteras: Mesopotamia a causa de la gestión del agua, la civilización maya por cuestiones agrícolas. Durante la revolución industrial del siglo XIX se empezó a reconocer que la producción de las industrias podría perjudicar el ambiente, especialmente la calidad del agua y del aire. Algo más tarde nació la idea de que incluso los productos —en forma de residuos— pudieran superar las capacidades de reciclaje de la naturaleza. Este interés por lo que se podría llamar la "dimensión emisora" de la actividad económica ha llevado a los especialistas a desarrollar, desde principios del siglo XX, el concepto de los costos externos.

Sin embargo, no será sino a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta que aparecerá una verdadera toma de conciencia de los problemas y riesgos del ambiente: la crisis del petróleo, accidentes como los de Three Mile Island (1979), Bhopal (1984) y Chernobyl (1986); las publicaciones del Club de Roma y los movimientos ecologistas han contribuido a ello en gran medida.

La primera gran asamblea internacional dedicada al tema del ambiente tuvo lugar en Estocolmo en 1972 en el marco de la Conferencia de las Naciones Unidas para el Ambiente (PNUE). En 1983, la Asamblea General de las Naciones Unidas creó la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, mejor conocida como

"Comisión Brundtland", por el apellido de su presidente, Gro Harlem Brundtland que, en aquel entonces, era la primer ministro de Noruega. Esta Comisión publicó en 1987 un informe titulado *Nuestro común futuro* que impondría en la escena internacional la expresión, hoy ya célebre, de "desarrollo sostenido". "Desarrollo sostenido" para "asegurar la satisfacción de todas las necesidades presentes sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones de satisfacer las suyas". Como dijo Antoine de Saint-Exupéry "nosotros no heredamos la tierra de nuestros antepasados, la tomamos prestada de nuestros hijos".

La expresión "desarrollo sostenido", que de hecho introdujo el concepto de un crecimiento económico a la vez posible y respetuoso del ambiente, ha sido la clave de toda la discusión sobre el ambiente que, digámoslo así, se ha visto consagrada por la Cumbre de la Tierra 1992, es decir, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, que se ha celebrado en junio de 1992 en Río de Janeiro. Con la presencia de 118 jefes de Estado o de Gobierno, 50 organizaciones internacionales y 40 organizaciones intergubernamentales, esta conferencia ha representado una de las manifestaciones más importantes y con más resonancia de los tiempos modernos.

Ha tenido lugar exactamente veinte años después de la primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente, que se celebró en Estocolmo en 1972.

¿Qué ha sucedido en estos veinte años, entre 1972 y 1992? Es imposible hacer un análisis detallado. Mencionaré solamente el resumen del primer informe publicado por la OCDE[1] en 1991, en ocasión de su 30o. aniversario, sobre la situación del medio ambiente en los países miembros. Según este informe, en la mayoría de los países industrializados se habían efectuado progresos sustanciales en el sector ambiental: políticas y leyes habían sido elaboradas y realizadas, los medios de producción habían sido mejorados y el público se había sensibilizado. Sin embargo, quedaba mucho por hacer.

La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y Desarrollo de Río de 1992 ha elaborado tres documentos: la Declaración de Río sobre Ambiente y Desarrollo, la Agenda 21 y los Principios de los Bosques.

---

[1] Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico, que comprende los países de la CEE, de la AELE, Estados Unidos, Canadá, Japón, Australia y Nueva Zelandia.

La Declaración tenía que ser, al principio, una Carta de la Tierra comparable en importancia a la Carta de los Derechos Humanos. No habiendo sido posible obtener el consenso sobre la forma, el fondo, ni siquiera sobre el título de la Carta, ha resultado ser una declaración que tiene un *status* jurídico equivalente al de una resolución de la Asamblea General, es decir, sin carácter apremiante. A pesar de ello, la Declaración de Río afirma con fuerza la necesidad de una nueva colaboración entre Estados, sectores sociales e individuos, completada con un compromiso hombre-naturaleza. Esta Declaración tendría que servir como fuente de inspiración y línea maestra para el desarrollo del derecho internacional y nacional en materia de medio ambiente.

La Agenda 21 es un muy ambicioso programa de acción multisectorial no apremiante para el resto del presente siglo y los primeros años del próximo. Está dirigido a los gobiernos y actualmente se encuentra en estudio en numerosos países.

Además han sido firmadas en Río dos convenciones marco de las Naciones Unidas: una sobre el cambio climático, con muy difíciles discusiones para la estabilización de la cantidad permitida de emisiones de CO_2 desde ahora al año 2 000, que la mayor parte de los países árabes productores de petróleo no han firmado; la otra, sobre la diversidad biológica, también ha sido objeto de negociaciones muy difíciles y los Estados Unidos no la han suscrito. Estas dos convenciones exigirán protocolos de puesta en acto, difíciles de realizar.

Se ha hablado y escrito mucho sobre la Cumbre de Río. Ha suscitado entusiasmo y decepción. Por mi parte, creo que ilustra perfectamente las dudas, dificultades y contradicciones que caracterizan la problemática del ambiente en el mundo.

Entre otras, la divergencia mayor se encuentra entre medio ambiente y desarrollo, entre Norte y Sur y entre países industrializados y en vías de desarrollo. En Río, los primeros insistían en la dimensión ambiental, los segundos en la problemática del desarrollo, fuertes en su posición por la constatación de la Comisión Brundtland de que la pobreza y el subdesarrollo son causas de destrucción del ambiente tan graves cuanto el hiperconsumo o la utilización en modo poco eficaz de las fuentes de energía, en las sociedades industrializadas. Los países en vías de desarrollo temían que insistiendo demasiado en los aspectos ambientales los países industrializados perpetuasen, o incluso aumentaran, las desigualdades económicas entre Norte y Sur.

Querría ilustrar lo anteriormente expuesto con dos ejemplos clave: el calentamiento climático y el adelgazamiento de la capa de ozono de la estratósfera.

En primer lugar, el calentamiento climático o "efecto invernadero". Recordemos y aclaremos los hechos. ¿En qué consiste el "efecto invernadero"? En un invernadero, los rayos del sol entran libremente y calientan el suelo. El suelo, calentado, envía hacia la atmósfera rayos infrarrojos que son detenidos por el cristal del techo: como resultado tenemos que el invernadero se calienta.

Un fenómeno muy parecido se produce en la atmósfera: ciertas moléculas, especialmente el dióxido de carbono (CO_2) absorben los rayos infrarrojos que llegan de la tierra y actúan como un tabique de cristal que nos cubre. Este efecto, en principio, es benéfico, ya que si no existiera el CO_2 en la atmósfera probablemente el planeta se encontraría cubierto de hielo y sería inhabitable.

Pero actualmente la humanidad provoca que las concentraciones de CO_2 en la atmósfera aumenten rápida y considerablemente. El CO_2 es el principal —pero no único— responsable del efecto invernadero, las emisiones provienen esencialmente de la combustión de energías fósiles. Según los cálculos científicos más recientes, si no se intenta frenar y disminuir la emisión de gases causantes del "efecto invernadero", se supone que en el año 2100 las temperaturas habrán sufrido un aumento entre 0.8 y 3.5, conllevando en el mismo periodo un aumento del nivel de los océanos de 10 a 80 cm.

Hoy, ineluctablemente, los países industrializados son los principales emisores de gas con "efecto invernadero" y a regañadientes fijan calendarios, poco comprometedores, para la estabilización o disminución de estas emisiones. Pero en el futuro la situación podría cambiar considerablemente con el rápido desarrollo de ciertas naciones como China e India. ¿Qué hacer entonces? ¿Hay que incitar a estos países a desarrollarse, a desarrollar sus infraestructuras, sus transportes, acelerando con ello el proceso de calentamiento de la Tierra? ¿Se puede alentar su desarrollo pidiendo a la vez que los países industrializados frenen el suyo, además en una época de recesión? Pero, por otra parte, ¿se puede aceptar que aumente el foso que separa Norte y Sur, Este y Oeste?

Por eso se comprende que las discusiones en Río hayan sido apasionadas y pasionales. Los trabajos, sin embargo, han tenido éxito, unos 160 Estados han firmado la convención sobre el cambio climático. Esta convención pide a los países de la OCDE y de Europa del Este que reduzcan las emisiones de CO_2 y de otros gases con

"efecto invernadero" a los niveles de 1990 y que ayuden a los que están en vías de desarrollo a respetar los compromisos resultantes de la Convención.

El Grupo Intergubernamental sobre la Evolución del Clima (GIEC) creado en 1988 por dos agencias especializadas de la ONU —la Organización Meteorológica Mundial y el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, ya mencionado— ha hecho público a mediados de diciembre de 1995 su segundo informe de evaluación de la situación. Confirma que realmente se ha producido un calentamiento de la Tierra debido a los gases causantes del "efecto invernadero" de origen humano pero que el efecto concreto provocado por este fenómeno será difícil de valorar. El informe propone, sin embargo, una serie de medidas subrayando que la elección de los medios es de competencia política.

Recordemos la conocida fórmula en el sector del ambiente: los temas son de carácter emocional; las soluciones, de carácter técnico; las decisiones, de carácter político.

El otro ejemplo que ilustra la problemática medio ambiente/desarrollo es el de los CFC, los (clorofluorocarburos), responsables del famoso "agujero" en la capa del ozono. Esta cuestión no ha sido tratada en Río dado que estaba ya regulada a nivel internacional como resultado de la fructífera negociación de Montreal.

Los CFC son los gases industriales utilizados desde los años treinta en los aerosoles (de los que han sido eliminados), como solventes, refrigerantes, en las espumas sintéticas y en los extintores.

A partir de 1974, los artículos aparecidos en las revistas científicas han dirigido la atención hacia el progresivo adelgazamiento de la capa del ozono de la estratosfera y desde entonces se ha establecido que los CFC son en gran parte responsables de este fenómeno. Ahora bien, la destrucción de la capa del ozono conlleva un aumento de la exposición a los rayos ultravioleta que, a corto plazo, hace aumentar la incidencia del cáncer de piel pudiendo provocar consecuencias aún más graves a largo plazo.

En 1987, 149 países han adoptado el Protocolo de Montreal que, por primera vez, fijaba objetivos de reducción de los CFC y de otras sustancias análogas. Sucesivamente, en Londres, en 1990 y en Copenhague, en 1992, los objetivos de eliminación progresiva se han reforzado. Así pues, la producción de los CFC tendría que haber sido interrumpida para el mes de enero de 1996 y no únicamente reducida a la mitad para finales de siglo. Numerosos países han traducido sus exigencias con reglamentos nacionales y la industria ha realizado ingentes esfuerzos. A finales de agosto de 1995, los

representantes de los 149 países que habían ratificado el Protocolo de Montreal se han reunido en Ginebra para preparar la tercera revisión de uno de los pocos textos internacionales que han obtenido resultados concretos en numerosos países.

¿Quiere esto decir, por tanto, que todos los problemas han sido resueltos? No.

En primer lugar, los países en vías de desarrollo tienen un periodo de "gracia" suplementaria de diez años, lo que representa que si una cuarta parte de la población mundial ha casi eliminado estas sustancias, las otras tres cuartas partes aumentan su consumo.

En segundo lugar, la eliminación demasiado rápida a nivel legislativo de los CFC ha provocado la aparición del contrabando, especialmente en los Estados Unidos.

He insistido mucho en la problemática medio ambiente/desarrollo. Existe también otra problemática: medio ambiente/economía/financiamiento. Las medidas para la protección del ambiente exigen inversiones consistentes. ¿Son rentables? ¿A corto o a largo plazo? ¿Conllevan asimismo ahorro? ¿Quién financiará las medidas tomadas por los países en vías de desarrollo? ¿Quién pagará por los estragos existentes? ¿Cuál es el papel de la Banca en este debate? ¿Qué precio está dispuesto a pagar el consumidor por el ambiente en todos sus aspectos? Existen muchas otras cuestiones importantes que tienen cabida en el análisis de un orden mundial del ambiente.

Podría mencionar también los conflictos de intereses entre agricultura y ambiente. Las materias primas que proceden de la naturaleza necesitan, sin excepción alguna, un medio ambiente sano para poder satisfacer los criterios de una rigurosa calidad y ser disponibles en cantidad suficiente para poder nutrir una población cada día más numerosa.

Pero ¿qué tipo de agricultura queremos para el futuro?

¿Una agricultura intensiva y por lo tanto con precios más bajos, pero atentando contra el medio ambiente? ¿O bien sostenida aunque resulte más cara de inmediato? ¿Cuál es el precio que estamos dispuestos a pagar? ¿Qué papel estamos dispuestos a conceder a la biotecnología? Conocemos ya las difíciles negociaciones a nivel europeo e internacional, en el GATT/OMC, acerca del expediente de la agricultura y el aspecto "medio ambiente" incide en su complejidad.

Existen también divergencias incluso entre las concepciones de los propios ecologistas: por un lado, los fundamentalistas, puros y

duros, que quieren cambiar completamente el aspecto del mundo para conseguir un modo de vida bucólico, ideal y verde; y, por otro, los realistas, dispuestos a trabajar conjuntamente con la industria para encontrar soluciones respetuosas para con el medio ambiente y la economía.

Siempre, claro está, en el centro de todas estas cuestiones se encuentra el ser humano, con su diversidad de mentalidades, referencias y sensibilidades, en los cuatro puntos cardinales, a merced de sus propias contradicciones, en tensión entre lo que dice y lo que hace, entre esfuerzo y confort, por no decir indiferencia.

Querría decir algo sobre Europa y, especialmente, sobre la Europa comunitaria.

También en Europa la noción "medio ambiente" ha hecho su aparición a finales de los años sesenta e inicios de los setenta. Entre 1970 y 1985, la política ambiental comunitaria ha sido un hecho marginal, reactivo, puntual, sin visión estratégica. Los años 1985-1986 han visto el nacimiento de políticas ambientales nacionales, especialmente en el norte de Europa, Dinamarca, Países Bajos y en la República Federal Alemana. ¿Profunda conciencia de las responsabilidades o... mala conciencia?

En 1985, el Acta Única Europea, que modifica y completa el Tratado de Roma, incluye la primera referencia explícita a una política comunitaria que supone un alto grado de protección del medio ambiente.

El Tratado de Maastricht, adoptado en 1991, señala una nueva etapa en el proceso, instaurando la Unión Europea. Se amplía considerablemente la posibilidad de tomar decisiones a la mayoría calificada, asignándole más poder al Parlamento Europeo, que se ha mostrado siempre a la vanguardia en materia ambiental.

El Tratado refuerza la competencia comunitaria en este sector e introduce una política preventiva y estratégica, basada en el famoso principio: quien contamina, paga.

Estos objetivos han sido desarrollados en el 5o. Programa de Acción para el Medio Ambiente, adoptado el 1o. de febrero de 1993. Dicho programa refleja la creciente toma de conciencia de la importancia de un desarrollo sostenido definiendo una estrategia de la unión que abarca hasta finales de siglo e inicios del próximo. Al centro del programa se encuentran la integración de la dimensión ambiental en otros sectores de actividad tales como agricultura, energía, industria, transporte y política regional y las medidas que

tienden a la modificación de las actitudes y modelos de consumo y producción para cancelar la oposición recurrente entre desarrollo sostenido y competitividad.

Para ilustrar la dimensión internacional del Programa, he aquí algunos ejemplos de acciones en las que se encuentran implicados principalmente los países de Europa central y oriental.

El proyecto PROLINK, conducido por ingenieros de toda Europa para utilizar la experiencia occidental en el estudio del telecontrol aplicado a una central nuclear búlgara. Este proyecto tiende particularmente a demostrar cómo la tecnología informática puede mejorar la seguridad de las centrales nucleares, grave problema en la Europa del Este.

En el campo de la energía los programas THERMIE y TACIS permiten instalar centros en los países de la Europa central y oriental, así como en las repúblicas de la antigua Unión Soviética, para favorecer la utilización de tecnologías de punta.

El programa TEMPUS está destinado a desarrollar y restructurar la enseñanza superior en los países de Europa central y oriental y en la ex Unión Soviética, especialmente en lo que se refiere al ambiente y al desarrollo sostenido.

El programa de gestión del Mar Negro ha dedicado un millón de ecus a un proyecto destinado a aportar a los Estados ribereños, Georgia, Ucrania y Rusia, así como Bulgaria y Rumania, un soporte político, jurídico, institucional, técnico y financiero. Esta asistencia debe ser capaz de invertir el proceso de degradación del medio ambiente y contribuir a una utilización sostenible de los recursos naturales.

En la perspectiva de la apertura del mercado europeo a estos países y de su posible futura adhesión a la Unión Europea, la Comisión Europea ha publicado recientemente un Libro Blanco destinado a la preparación de los Estados asociados de la Europa central y oriental en vistas de su integración en el mercado interior de la Unión. El objetivo es preparar desde ahora una convergencia de las políticas y un acercamiento de las legislaciones para potenciar un aprovechamiento comunitario.

Por lo que se refiere al medio ambiente, este trabajo de preparación es todavía más pertinente ya que los problemas ambientales presentan, como hemos visto, un carácter transeuropeo y transfronterizo. Debe ser emprendido desde el estadio de la pre-adhesión. A título indicativo, la legislación de la Unión, aplicable al medio ambiente, comprende hasta el momento unos 200 documentos jurídi-

cos que corresponden a una gran variedad de sectores. ¡No se trata de un asunto fácil!

La Comunidad Europea tiene la firme decisión de aumentar su cooperación con los países de la Europa central y oriental, reconociendo la necesaria solidaridad Este/Oeste en el tratamiento de los problemas relativos al medio ambiente.

Así pues, a partir de 1990, tres conferencias han reunido a los ministros para el Ambiente de la Comunidad Europea y de los países de la Europa central y oriental. La primera, en el castillo de Dobris, cerca de Praga, en junio de 1991; la segunda, en Lucerna, en abril de 1993 y la tercera en Sofía, en noviembre de 1995.

En Lucerna, se presentó y fue aprobado un programa de acción para el medio ambiente en Europa central y oriental.

En conjunto, este programa de acción insiste en: la necesidad de una cooperación internacional, de inversiones y de la creación de sociedades conjuntas.

La necesidad de facilitar la transferencia de las tecnologías propias y avanzar hacia la aplicación de normas internacionales, sin olvidar los problemas económicos que resultan de la transición hacia una economía de mercado.

Por tanto queda claro que el mundo empresarial tiene que desempeñar un importante papel en este proceso.

Por lo que se refiere a los esfuerzos de la industria, la Cumbre de Río de 1992, que ya he mencionado repetidas veces, ha significado un momento crucial en el debate ecológico. Finalmente se ha admitido públicamente que la industria tiene un papel esencial en la resolución de los problemas del ambiente.

Citaré un único ejemplo: la actuación de la Cámara de Comercio Internacional, que es la organización mundial a nivel empresarial que actualmente se encuentra presente en más de 120 países. La Cámara de Comercio Internacional se mueve en el campo de la protección del ambiente desde 1971. A partir de esta fecha, ha participado en las conferencias gubernamentales sobre el ambiente anteriormente citadas.

Uno de los principales resultados de su actividad es la redacción de la Carta de las empresas para un desarrollo sostenido, formalmente publicada en 1991 que ha sido suscrita hasta hoy por más de 1 200 empresas en el mundo.

El desafío para la industria será la traducción del concepto "desarrollo sostenido" en la realidad cotidiana.

¿Qué podría decir para terminar? Tras el reconocimiento de las grandes apuestas en juego que propone el medio ambiente, subsisten las divergencias y las contradicciones entre los países, incluso dentro de un mismo país, entre las administraciones, las políticas de interés de Estado con efecto internacional y los intereses de la humanidad así como entre los diferentes actores: científicos, industriales, asociaciones no gubernamentales y asociaciones de consumidores. Es necesario vencer estos factores de resistencia ya que, a casi todos los niveles, los problemas y los riesgos son globales. Estos riesgos no reconocen fronteras y reclaman soluciones por lo menos a nivel regional, por no decir continentales o incluso universales/globales. En otras palabras, el medio ambiente confirma hoy la interdependencia. Ésta debe ser una preocupación de todos —de todos los pueblos, de todas las naciones, de todos los grupos, de todos los individuos— y no solamente de naciones o grupos aislados.

Lo anteriormente expuesto presupone una solidaridad entre ricos y pobres —el medio ambiente no debe ser, no puede ser un lujo de ricos— una solidaridad entre el Norte y el Sur, entre el Este y el Oeste, entre las generaciones de hoy y las de mañana.

En cierto modo, el caso de Venecia podría resumir mi propósito. La contaminación, la degradación del ambiente, son fenómenos venecianos por excelencia. La salvaguardia de Venecia como apuesta se parece, a escala lagunar, a la salvaguardia del planeta. Parecidas divergencias de actitud y de ópticas surgen cuando se trata de identificar y sopesar los males y más aún de resolverlos. André Chastel, el gran historiador del arte, escribía hace ya 25 años: "Venecia se ha convertido en el símbolo de nuestras responsabilidades". Es también responsabilidad nuestra lo que simboliza la defensa del medio ambiente.

Los colosales desafíos a los que nos enfrentamos requieren planes, iniciativas y políticas concertadas. Preparados por una toma de conciencia creciente, nos estamos encaminando hacia un orden internacional del ambiente, a pesar de que el camino a seguir sea largo y tortuoso.

Traducción de Luisa Ibáñez Pelechá

LOS ESTADOS Y LA POLÍTICA DE LA CULTURA EN LA PERSPECTIVA DEL SIGLO XXI

Por *Arrigo* LEVI
VICEPRESIDENTE DE LA SOCIEDAD EUROPEA DE CULTURA

1. LA COMUNICACIÓN que he preparado para esta XXII Asamblea General de la Sociedad Europea de Cultura se enlaza necesariamente con los documentos que he tenido la oportunidad de presentar desde que, hace seis años, entré a formar parte de esta sociedad. Les ruego me disculpen pero, desgraciadamente, no se puede inventar una nueva teoría general cada seis meses. Así pues, existirán puntos de contacto entre esta reflexión sobre el tema de la relación entre los Estados y la política de la cultura en la perspectiva del siglo XXI y las anteriores, especialmente con la segunda de la serie relativa al tema "Razón de Estado y razón del hombre, ayer y hoy", que presenté en la conferencia de Padua en abril de 1991, y la última, en junio de 1995, en el Coloquio de Budapest, que tenía por tema la política de la Unión Europea ante la globalización.

El texto que he preparado se puede subdividir en dos partes. En la primera, expondré algunas hipótesis sobre el siglo XXI, deteniéndome especialmente en lo que el último ejemplar de la revista *Strategic Survey* del International Institute for Strategic Studies de Londres, correspondiente al mes de mayo de 1995, ha definido *crisis of governance* (es decir "crisis de la capacidad de gobernar" más que "crisis de gobernabilidad") de los Estados-naciones, como los ha conocido el mundo durante muchos siglos. En la segunda parte, desarrollaré algunas reflexiones acerca de las tareas que se presentarán a la política de la cultura, y por tanto a nuestra sociedad, con las nuevas condiciones históricas que según parece se podrán producir en el siglo XXI y que serán sensiblemente diferentes de las de este "breve siglo XX" —que en realidad ha iniciado (según Hobsbawm, y yo estoy de acuerdo con él) en 1914 y ha terminado en 1989. Si nuestras "condiciones de trabajo" cambian, es de suponer

que también nuestros métodos, objetivos y estrategias tendrán que cambiar.

2. Comienzo, pues, con mis "hipótesis" sobre el siglo XXI. ¿Cuáles podrán ser, según los podemos juzgar hoy que nos encontramos todavía en una "época de transición" entre un siglo y otro lógicamente dominada por una gran incertidumbre, los elementos de continuidad y los principales cambios que podrían caracterizar al siglo XXI en comparación con el siglo XX?

El elemento de continuidad fundamental seguirá siendo el que nosotros vivimos desde 1944: la era nuclear, que proseguirá, quede claro, hasta la eternidad, ya que las armas nucleares no se "desinventarán" jamás. Es cierto que categorías enteras de armas nucleares han desaparecido con el final de la guerra fría, o desaparecerán en los próximos años (de 10 a 15 000 cabezas nucleares probablemente ya hayan sido destruidas como resultado de los tratados de desarme Start I y Start II). Pero a pesar de estos tratados, si se completan y cuando se completen, seguirán existiendo muchos millares de armas nucleares en los arsenales de las potencias: las cinco grandes y las que se han añadido o entrarán a formar parte del club nuclear en el futuro; hoy en día quizás sólo dos (Israel e India) pero su número parece que tiende a aumentar.

El elemento innovador principal es, evidentemente, el final de la guerra fría, el final del gran conflicto ideológico, y también nacional, que ha dominado el escenario global desde que terminó la Segunda Guerra mundial. Esta guerra fue también un conflicto ideológico y nacional en sus contenidos y razón de ser. Sin lugar a dudas, por lo menos a partir de los años treinta, hemos vivido en una época de grandes conflictos ideológicos y globales. El final de la guerra fría, que ha anunciado el final del "siglo breve", fue percibido por todos con un gran suspiro de descanso, como el principio de una nueva era que permitiría un gran progreso de la democracia, de la cooperación entre las grandes potencias desarrolladas y por lo tanto de la paz en el mundo entero.

Así pues, la primera hipótesis que se ha hecho sobre la "posguerra fría" ha sido la de un "nuevo orden mundial". La democratización de la Unión Soviética o de los países surgidos de sus ruinas, y la reconciliación entre el "Este y el Oeste" (cito las palabras de un discurso de Eduard Shevarnadze del 25 de julio de 1988) habrían "representado la condición y las premisas necesarias para la democratización de las relaciones internacionales". No sólo sería posible (gracias al nuevo clima de confianza recíproca que

conducía a los acuerdos de desarme nuclear) disminuir enormemente el peligro de un conflicto atómico mundial, sino dar por terminado el conflicto global, ideológico y de poder, entre el Este y el Oeste, lo cual permitiría la nueva cooperación entre todas las grandes potencias, reafirmaría la supremacía del derecho en el mundo entero, daría una nueva autoridad y capacidad operativa a la ONU y limitaría los conflictos locales. La Guerra del Golfo (que ha hecho justicia a un Estado invadido y ha impedido el nacimiento de una "superpotencia" regional que proyectaba provocar una guerra, incluso nuclear, con Israel) ha sido considerada como la prueba del nacimiento del "nuevo orden". Pero las pruebas sucesivas (Camboya, Somalia, Ruanda y sobre todo la ex Yugoslavia) han demostrado que, a pesar de las numerosas iniciativas de paz de la ONU, se estaba muy lejos de alcanzar el sueño de un "nuevo orden". "A pervading sense of impotence (son las palabras iniciales del ejemplar anteriormente citado de la revista *Strategic Survey*) characterised international affairs during the past year. As a consequence it was a period of drift". Esta "sensación de impotencia" nos indica que las grandes potencias y la ONU, que no es nada sin su apoyo, no "gobiernan" los acontecimientos y que nos encontramos más bien "a la deriva" en el tempestuoso océano de la política mundial. El sueño de un "nuevo orden" no se ha desvanecido pero la realidad es todavía, muy diferente.

La teoría del "final de la historia", gracias al triunfo universal de la democracia, no ha sido confirmado por los acontecimientos de esta "fase de transición" entre los dos siglos. Existen demasiadas incógnitas acerca del futuro. No se sabe hasta qué punto los Estados Unidos cumplirán con su responsabilidad de primera y quizás única superpotencia: las tendencias hacia un nuevo aislacionismo o "unilateralismo" son evidentes. Desconocemos si Rusia completará su "democratización", cuándo lo hará y si se decantará verdaderamente hacia la cooperación con el Occidente o procederá en el sombrío diseño de una nueva grandeza imperial. El futuro de China, que en el siglo XXI podría transformarse en la primera potencia mundial, es todavía oscuro e incluso se habla de una "nueva guerra fría" entre China y Estados Unidos. También la elección "occidental" y pacífica del Japón se presenta acompañada de un espíritu nacionalista y revanchista, aún vivo, que no podemos considerar precisamente tranquilizador. Europa continúa dividida en lo que se refiere a política exterior y defensa y poco capaz de utilizar todo su potencial económico y militar en el continente y en el mundo (como por ejemplo en Bosnia). Nuevas amenazas llegan del Sur,

del mundo "árabe-islámico" atormentado por su difícil modernización, por sus frustraciones y sus sueños de grandeza y amenazado, como todos nosotros, por un terrorismo extremista que parece aumentar cada año.

3. Se hacen otras hipótesis acerca de lo que podrá ser el siglo XXI. Samuel Huntington ve en nuestro futuro lo que ha llamado "a clash of civilizations", conflictos de alcance imprevisible entre seis o siete "civilizaciones". Henry Kissinger habla de un "retorno del pasado": si los grandes conflictos ideológicos han desaparecido, se ha vuelto a un sistema global caracterizado (como en el siglo XIX e incluso anteriormente), por un frágil "balance of power" entre cinco o seis "grandes potencias": Estados Unidos, Rusia, China, Japón, Europa y quizá alguna más. Es cierto que existen importantes elementos de "interdependencia" económica que jugarán a favor de una cierta estabilidad y que instituciones supranacionales o interestatales se esforzarán por mantener el orden y la cooperación. Es igualmente cierto que la existencia de armas nucleares sigue haciendo poco creíble la hipótesis de guerra entre las grandes potencias; pero el número de las potencias nucleares podrá aumentar fácilmente y una "pequeña" potencia nuclear a lo mejor será mucho menos "responsable" que una grande. Así pues, el "sistema global" del siglo XXI nos presenta un cuadro en el que es difícil prever las grandes líneas, pero en el que los conflictos, si no globales, locales o regionales, podrían ser la regla y no la excepción. En esta "época de transición" entre los dos siglos es difícil saber si los sucesos a los que asistimos, sin poder hacer nada por frenarlos y que causan tantos sufrimientos (Bosnia, Chechenia, Ruanda...), son la "cola" de la historia del siglo pasado o el anuncio de lo que será el nuevo siglo. Pero la cautela nos hace pensar que el siglo XXI será un siglo difícil y atormentado, aunque cueste imaginar qué pueda exceder en horror al siglo XX. Podemos imaginar también que las nuevas tecnologías militares harán todavía más difícil el mantenimiento de la paz.

4. En este panorama de incertidumbres se perfila la crisis de los Estados nacionales tal como los hemos conocido en los siglos pasados. Llegado a este punto, yo querría enlazarme, una vez más, con el gran análisis de Umberto Campagnolo sobre la relación existente entre "Razón de Estado y razón del hombre", que se remonta a 1958 (VII Asamblea), es decir, a los primeros años de la guerra fría, pero que mantiene una gran actualidad incluso refiriéndonos a las condiciones del sistema global del siglo XXI. Campagnolo, en aquel entonces, era muy pesimista acerca del futuro: la esperan-

za era poca cuando se hablaba de "evitar la catástrofe" atómica gracias al "pluralismo de la estructura internacional". Las armas atómicas, decía, "no pueden destruir la razón esencial de la guerra", ya que las raíces se encuentran en la propia naturaleza del Estado que "determina entre las sociedades políticas una competencia sin límites... y una tensión que en cualquier momento puede degenerar en guerra". Él juzgaba "inevitable" el antagonismo de los Estados y su lógica de poder y pensaba que solamente "la unificación jurídica del mundo" podría "liberar al hombre de la angustia atómica". Pero no creía que esta "unificación jurídica" pudiera ser el resultado "del fortalecimiento de ciertos organismos interestatales" o "la creación de una especie de gobierno mundial emanado de los Estados". Concluía que sólo el compromiso de los pueblos, en un "pensamiento innovador" que se resumía en la política de la cultura, podría crear nuevas "comunidades de interés", capaces de "superar las barreras representadas por las fronteras nacionales". No confiando en las "instituciones", creía sólo en la intervención de la política de la cultura, aunque esta tarea le pareciera "titánica" y casi imposible.

Discutiendo estas tesis, hace cuatro años, yo declaré tener más confianza en las instituciones, nacionales o interestatales, de cuanta Campagnolo tuviese en 1958: pensaba que, en vista de los éxitos de instituciones como la Comunidad Europea y considerando las nuevas condiciones de cooperación entre las grandes potencias tras la guerra fría (de las que se empezaba a entrever las grandes líneas), nos encontrábamos en una situación internacional más favorable para los esfuerzos de la política de la cultura cuya tarea continuaba siendo evidentemente "titánica" pero no imposible de llevar a término.

Reflexionando hoy sobre los mismos problemas, me pregunto si la guerra fría (es decir la polarización de todos los conflictos en el gran conflicto Este-Oeste) no haya contribuido, "casualmente", a hacer el "pluralismo de los Estados" menos controlable de cuanto se podía prever en 1958. La cuestión se centra en si el final de la polarización ideológica y las excesivas esperanzas suscitadas por el final de la guerra fría, puedan provocar el resultado negativo de aumentar el peligro de conflicto entre los Estados. En este caso, el análisis de Campagnolo sería más válido para el siglo XXI que para la fase final del siglo XX que hemos llamado guerra fría.

5. Los conflictos que se han desencadenado durante estos "años de transición" no son muy enaltecedores. Pero existe otro aspecto que podría representar un cuadro global todavía más inquietante:

me refiero a la "crisis de los Estados nacionales" y de la Institución-Estado. Se dice que el Estado nacional ha llegado a ser "demasiado grande para los problemas pequeños y demasiado pequeño para los grandes". Se ve al Estado nacional (no sólo los Estados democráticos, sino también los Estados autoritarios o totalitarios), amenazados desde abajo por una demanda creciente de autonomía y de autodeterminación por parte de las regiones o de las comunidades étnicas o religiosas que están incluidas en él, y amenazado desde arriba por la aparición de nuevos poderes "trasnacionales", no sólo por las instituciones interestatales y supranacionales sino también por el poder de las empresas y los mercados financieros globales, por la criminalidad internacional y por ciertas amenazas para la salud o para la ecología que sobrepasan el alcance de los poderes del Estado.

Por lo que se refiere a los Estados democráticos existen además otras dificultades. El final de la guerra fría (es decir la desaparición de un peligro exterior), hace mucho más difícil la creación, dentro de los Estados, de un consenso que permita al Estado actuar en el ámbito internacional con autoridad y credibilidad. Hemos asistido a la "entrada en escena" de las masas, que hoy ya no ceden a las élites políticas la "delegación" de las decisiones que les concedían durante los años de la guerra fría. Las masas quieren decidir por ellas mismas; pero su opinión, en esta "era de los *mass media*", se forma con base en informaciones que son, respecto de la mayoría de las crisis, superficiales, fortuitas e insuficientes. Se corre el riesgo de que el sentimiento y el instinto lleguen a ser mucho más poderosos que el conocimiento. Así pues, los gobiernos tienden a replegarse sobre los problemas internos y a adoptar hacia los problemas del mundo entero una actitud "aislacionista". Esta actitud juega a favor de los Estados no democráticos que todavía están gobernados por ideologías fanáticas (nacionales o religiosas) que atribuyen a la vida humana, según nuestra sensibilidad, un valor limitado. Dicho esto, el sistema internacional en el siglo XXI podría llegar a ser todavía menos gobernable y más peligroso de cuanto previera Campagnolo hace casi cuarenta años. Se puede confiar en que la acción de las instituciones interestatales, como la Unión Europea, la OTAN o la ONU, y el sentido de responsabilidad de las grandes potencias, que les invita a no dejarse involucrar en conflictos que las podría contraponer (por ejemplo, los conflictos de los Balcanes), limiten el peligro de una "anarquía universal", de un inaceptable peligro en la era nuclear. Pero la retirada de escena de la lógica despiadada de la guerra fría (con sus enormes peligros, pero tam-

bién con su necesaria prudencia), y la crisis de ''gobernabilidad'' de los Estados (cuyo número podría aumentar hasta alcanzar niveles inquietantes) crean condiciones que hacen que una ''política de la cultura'' sea más necesaria que nunca. Nuestro universalismo, nuestro ''ecumenismo'' humanitario, tiene que luchar no sólo contra los ''monstruos fríos'' de los Estados e ideologías totalitarias, sino también contra el peligro de la irresponsabilidad de las masas que amenaza con paralizar los Estados democráticos, contra los fanatismos intolerantes de las ideologías nacionalistas, étnicas o religiosas, que ahondan sus raíces en viejos mitos pero todavía poderosos y contra los mares de ignorancia que los *mass media* parecen incapaces de combatir. Para la política de la cultura no habrá en el siglo XXI un menor número de tareas a realizar sino muchas más y mayor número de espacios en los que se podrá y se deberá actuar, con respecto a los que existían en los primeros años de la guerra fría, época que justificaba el pesimismo y las esperanzas de Umberto Campagnolo.

6. Más que nunca, el núcleo de iniciativas de la política de la cultura, y de la Sociedad Europea de Cultura, se sitúa dentro de las sociedades democráticas aunque hoy, más que hace treinta o cuarenta años, se deban continuar e incluso aumentar los esfuerzos para comunicarse con los ''otros'' en el terreno que puede crear la universalidad de la cultura y sus valores. En las sociedades democráticas es necesario intentar llenar el vacío que las instituciones y el mercado de los *mass media* dejan en la formación de la opinión pública.

Ciertamente hoy encontramos muchas iniciativas culturales en nuestras sociedades. Encuentros, conferencias, muchos libros publicados y vendidos. ¿Qué podemos hacer con nuestros medios? Se discutirá en una de las próximas sesiones acerca de nuestra organización e iniciativas: hemos sabido organizar —y es necesario agradecer los grandes esfuerzos y la dedicación de nuestro secretario general—, muchos encuentros y debates de alto nivel intelectual. Podemos confiar en conseguir reanudar en un próximo futuro la publicación de nuestra gran revista. Pero, ¿cuáles deben ser los interlocutores en estas iniciativas?

En Europa, las razones de un diálogo Este-Oeste ciertamente no han perdido su importancia, incluso tras la ''reunificación'' de Europa en el marco de una ideología democrática. Nuestra última reunión en Budapest lo ha confirmado una vez más. Este diálogo debe continuar. Yo creo que todavía podemos desempeñar un papel importante acogiendo con gran atención las esperanzas y las decepciones de nuestros amigos de la Europa central y oriental. Quedamos a la escucha, con la convicción de que de este diálogo nosotros, los occidentales, tenemos mucho que aprender.

En segundo lugar, pienso que se debería intensificar nuestro diálogo con otras regiones del planeta y me refiero principalmente a América Latina que vive hoy una especie de renacimiento no sólo económico y político sino de extraordinaria vitalidad cultural. Pienso también en el mundo islámico, nuestro vecino al otro lado del Mediterráneo, y del que nuestros *mass media* tienden a ofrecer una imagen enormemente deformada; pero vecino que a su vez también tiende a hacerse una idea deformada de Europa y del Occidente según viejos prejuicios ''anticolonialistas'' que poco o nada tienen que ver con la realidad de nuestros días.

Finalmente, es necesario que prestemos más atención a ciertos medios culturales algo distantes de nuestra visión liberal y laica de la historia, cuyas raíces son distintas de las de muchos de nosotros (me refiero a los protagonistas del movimiento ecuménico), pero que hoy tienen un papel importantísimo en los esfuerzos por liberar a las masas de prejuicios y mitos arcaicos, contra los cuales nosotros también luchamos con fuerzas quizá más limitadas y con una menor capacidad para hacer oír nuestra voz.

7. En la poco clara perspectiva del siglo XXI y de sus retos, la crisis de la institución central de los tiempos modernos, el Estado, y la situación embrionaria de muchas instituciones interestatales que están surgiendo, parecen poner más que nunca el bastón de mando de la historia en mano de los pueblos. Y los pueblos son sensibles a la llamada de los instintos primordiales que los guían, y nos guían, por caminos muy peligrosos en esta era nuclear, hacia conflictos que amenazan la supervivencia misma de la humanidad. Ello aumenta la responsabilidad de los que creen en una filosofía humanista y universalista o en una teología de amor entre los hombres y los pueblos: éstos tienen que saber hablar no sólo con los responsables de las instituciones sino con las gentes, con los pueblos-niños en los que el progreso científico y tecnológico ha exaltado el poder mucho antes de que el progreso ético y cultural haya aumentado la sabiduría. Es necesario hacerse oír, cosa no fácil en medio del fragor de los *mass media* que crean y destruyen un nuevo mito cada dos días. Pero es la tarea que tenemos que proponernos: tarea ciertamente titánica, como la definiría hoy al igual que hace 37 años, Umberto Campagnolo.

Traducción de Luisa Ibáñez Pelechá

INJERENCIA Y SOBERANÍA: UN INTENTO DE DESMITIFICACIÓN

Por *Luigi* BONANATE
SOCIEDAD EUROPEA
DE CULTURA, ITALIA

1. El argumento en términos tradicionales

INTRODUZCO mi ponencia con las palabras de Kant, no sólo para honrar el bicentenario de la publicación de *Sobre la paz perpetua* (que se cumple exactamente en estos días) sino también porque sus palabras encierran, hoy como entonces, un gran interés. Procedo a su lectura:

> Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro.
>
> Pues, ¿qué le daría derecho a ello?, ¿quizá el escándalo que dé a los súbditos de otro Estado...? Sin embargo, no resulta aplicable al caso de que un Estado se divida en dos partes a consecuencia de disensiones internas y cada una de las partes represente un Estado particular con la pretensión de ser el todo; que un tercer Estado preste entonces ayuda a una de las partes no podría ser considerado como *injerencia* en la constitución de otro Estado (pues sólo existe anarquía).[1]

Reclamo su atención sobre la estructura del argumento kantiano: en teoría, o de manera abstracta, la injerencia (palabra que él mismo utiliza) sería inadmisible si no fuera que, en realidad, determinadas circunstancias requieren una participación moral especial y muy distinta al desinterés agnóstico que, a menudo, se esconde bajo el respeto formal de la no-injerencia. Ello es todavía más verdadero si se conviene en que no es escandalosa o inaceptable la constatación de que los Estados intervienen, con mucha frecuencia,

[1] Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 9. Las cursivas son mías.

los unos en los asuntos de los otros —sorprendente sería lo contrario. Las formas en que esto se verifica son, además, prácticamente infinitas: cuando en 1982, durante la crisis del Afganistán, los Estados Unidos decretaron (imponiéndolo también a todos a sus aliados) el embargo a la Unión Soviética, los trabajadores de algunas empresas italianas se encontraron en la situación de paro técnico porque los pedidos de la Unión Soviética habían sido bloqueados: ¿contra quiénes protestar? Y cuando en 1991 se inició el éxodo en masa procedente de Albania e Italia intentó frenarlo ofreciendo ayudas a los albaneses en Albania, ¿no se inmiscuyó, acaso, en los asuntos interiores de aquel país (aunque por evidentes motivos de proximidad)? Las manifestaciones de injerencia recíproca entre los Estados son tan frecuentes (por no citar las maniobras financieras que desde las principales Bolsas mundiales se disparan de tanto en tanto para especular con una u otra moneda) que un correcto replanteamiento del análisis de las relaciones internacionales tendría que incluirla en la base de su construcción teórica y no introducirla como mera anomalía o excepción.

La propia historia de la regla de la no-injerencia puede ayudarnos a valorar su ambigüedad.[2] Expresión típica de la afirmación del Estado absoluto moderno, encontró su consagración formal en los tratados de la Paz de Westfalia, que en la fórmula *cuius regio, eius religio* ratificaban la inviolabilidad de la voluntad soberana, ante la cual incluso la teórica libertad de credo debía inclinarse. Como principio de la política internacional del periodo sucesivo, mostró toda su "doblez" (ciertamente "ambigua") en el momento en que una parte de la comunidad internacional (no por mera coincidencia, aquélla más poderosa y conservadora) quiso ver en el intento napoleónico la forma de injerencia más amenazadora de los últimos siglos, injerencia que tomaba el aspecto de la temida conquista de Europa, para contrastar la cual las coaliciones antinapoleónicas en primer lugar y, a continuación, la Santa Alianza, con toda la solemnidad del acuerdo entre las máximas potencias, no dudaron mínimamente en crear un sistema internacional fundado en el derecho, o incluso en la "obligación de la injerencia", cada vez que el orden europeo estuviera en peligro de verse impugnado por los recién nacidos nacionalismos, o por nuevas, desafiantes potencias. Y no es una casualidad que nazcan del propio "fiel de la balanza"

[2] Palabra utilizada por el autor conforme a su etimología latina, de *ambigere*, conducir alrededor (N. d. T.).

de aquel periodo, Gran Bretaña, las primeras formulaciones de los límites y caracteres del principio, análogo al de la injerencia, de la no-intervención. Así John S. Mill, a la luz de un elemental principio de ética internacional según el cual "las reglas de la moralidad internacional ordinaria implican la reciprocidad",[3] admitía, sin embargo, que las formas de intervención eran practicables cuando tal reciprocidad no se daba, como en el caso de la relación entre países desarrollados y colonias, justificando de este modo la "misión civilizadora" de los primeros respecto de las segundas.

Pero he aquí la posición que lord Palmerston, en aquel entonces ministro de Asuntos Exteriores, había tomado pocos años antes en un discurso ante la Cámara de los Comunes, el 25 de junio de 1850 (que cito única y exclusivamente por el alcance de su contenido, prescindiendo totalmente del contexto histórico-político).[4] Tras haber reconocido que normalmente los ciudadanos ingleses en el extranjero tenían que supeditarse a aquella "justicia indiferente" que podían recibir en el país extranjero en que se encontraban, añadía, sin embargo, que en el caso de que a un ciudadano inglés en el extranjero se le hubiera denegado la justicia, o bien la decisión tomada respecto de él hubiese sido "manifiestamente injusta", en aquel caso "el gobierno inglés se habría visto obligado a intervenir". Dejando de lado lo que de orgullo nacional pueda encerrar esta afirmación y el hecho de estar expresada en los términos de la política de gran potencia que Gran Bretaña podía en aquel entonces ambicionar, queda como significativo el punto que se refiere a aquellas "decisiones manifiestamente injustas" que no pueden ser toleradas. Es decir, ¿por qué, efectivamente, una aplicación injusta del derecho (por no decir hasta una ley injusta) no tendría que suscitar, además de la comprensible defensa por parte del Estado de pertenencia del ciudadano víctima del atropello, incluso, y más generalmente, una intervención propiamente dicha contra el Estado "injusto"? ¿No es verdad, acaso, de acuerdo con Kant, que la "violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás"? (p. 30).

Rechazar este planteamiento es, a primera vista, extraordinariamente sencillo: es el principio mismo de la soberanía que parece imponer la condición absoluta de la *no-intervención* en los asuntos de otro país. Es suficiente con hojear el volumen más exhaustivo de los escritos hasta el momento sobre el tema, compactísimo bajo el punto de vista doctrinario,[5] para apreciar el carácter unitario de la doctrina jurídica internacionalista, clásica o contemporánea, respecto de este punto: soberanía e independencia excluyen taxativamente todo tipo de injerencia exterior —a condición, obviamente, de que aquellas cualidades se encuentren realmente presentes; es decir, que sea reconocido el ejercicio efectivo de la comunidad internacional. Pero el caso es que la historia de la política internacional está constelada de violaciones de este principio, no sólo en el caso de las guerras (que preferiblemente excluiría de nuestro horizonte), sino también, y en modo especial, en periodos de paz: ¿cuántos son los instrumentos, aunque no explícitamente coercitivos, a los que un Estado poderoso puede recurrir para obtener que otros más débiles se amolden a sus peticiones? Y ¿cuántos modos "encubiertos" existen a tal fin?[6] Para no alejarnos en el tiempo, y recurriendo a ejemplos bastante conocidos, ¿no fue característico de la presidencia de Jimmy Carter el intento de llevar a los Estados Unidos a una política exterior de discriminación hacia los Estados que se consideró habían violado gravemente los derechos humanos? Y su predecesor, Richard Nixon, por el contrario, ¿no había apoyado consistentemente el golpe de Estado contra el presidente Allende en Chile en 1973? El presidente Reagan, por su parte, tuvo que afrontar en 1986-87 una tormenta que lo llevó al borde del *impeachment* por haber aprobado el famoso intercambio secreto Irán-Contras con el que, a cambio de la liberación de algunos rehenes estadounidenses, los Estados Unidos se comprometían a vender a Irán (gracias a los buenos oficios de un acérrimo enemigo de Irán, Israel) ingentes cantidades de armas (obsoletas y superpagadas), con cuyo producto ("en negro") pudieron apoyar la contrarrevolución nicaragüense. En cuanto a injerencia, esta triangulación representa ¡un verdadero *record*!

Aunque se quisiera pasar por alto el negativo balance de imagen de la operación y la consiguiente caída del estándar democrático, quedaría por estimar el balance político-estratégico, ya que la única justificación de una forma de injerencia tan desaprensiva sólo

[3] John Stuart Mill, *A few words on non-intervention* (1859), en *Collected Works*, Toronto y Londres, University of Toronto Press-Routledge and Kegan Paul, 1984, vol. XXI, p. 118.

[4] Véase reproducido en Evan Luard, ed., *Basic texts in international relations*, Londres, Macmillan, 1991, pp. 186-188.

[5] *Cf.* R. J. Vincent, *Non intervention and international order*, Princeton, Princeton University Press, 1974.

[6] *Cf.* Charles R. Beitz, "Covert intervention as a moral problem", *Ethics and International Affairs*, III (1989).

podría depender de un fortísimo activo. Pero ciertamente no se obtuvo: la guerra Irán-Irak no continuó por mucho tiempo ni alcanzó el resultado que los Estados Unidos habrían deseado; Nicaragua continuó siendo la tierra infeliz y desgraciada que era; los rehenes estadounidenses fueron restituidos a cuentagotas, lentamente, sin que el trueque almas-armas obtuviese los resultados deseados.[7] ¿Quién podría afirmar que iguales resultados no se habrían podido obtener con un comportamiento más democrático, o que se tratara de un "estado de necesidad" lo que había obligado a Reagan a adoptar aquella política? De este ejemplo deduzco que el problema no consiste en los constreñimientos que una no bien precisada o bien definida "naturaleza anárquica de la política internacional" impondría a los estadistas que, en otras condiciones, serían libres y democráticos, sino que dichos comportamientos son el resultado de elecciones efectuadas libremente y que, por tanto, corresponde a la teoría moral evaluar.

2. *El mismo argumento, invertido*

Así pues, habiendo demostrado la gran amplitud que puede presentar el abanico de las posibles formas de intervención, tenemos que preguntarnos ahora si es moralmente aceptable (no digo "políticamente oportuno" o "realista") amarrar nuestro sentido de la justicia a los límites jurídicos de los Estados: si una ley (o su aplicación) es injusta para un inglés ¿no lo será también para los ciudadanos de los otros países? Y por consiguiente, si un Estado conoce la violación del derecho acaecida en otro país, ¿por qué no debería condenarla y oponerse, en lugar de limitarse a temer las nefastas consecuencias, como si se tratara de evitar una simple epidemia? Es verdad que la moral no procede de los hechos,[8] pero ¿cómo continuar prescindiendo de la conciencia de que cualquier tipo de acción posee en sustancia (hoy más que nunca) un radio de acción internacional y no local, y que, por consiguiente, la coexistencia de una pluralidad de sistemas jurídicos incomunicantes no puede no-intervenir (en perjuicio de estos últimos) con una especie de "internacionalización" de los comportamientos jurídicamente relevantes? La discusión sobre la posibilidad de realización de un sistema jurídico universal requeriría otros argumentos, pero aquí pienso sostener exclusivamente las razones del rebasamiento de los "límites" morales de principios jurídicos meramente formales, como el de la no intervención.

[7] Las implicaciones morales de estas formas de lucha política son discutidas por Charles R. Beitz, "The Reagan Doctrine in Nicaragua", en S. Luper-Foy, ed., *Problems of international justice*, Boulder, Westview Press, 1988.

[8] Véase J. R. Searle, "How to derive 'ought from is'", en Philippa Foot, ed., *Theories of ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1967.

Tenemos que admitir que el problema se presenta hoy en términos opuestos respecto de los del pasado, cuando la no-intervención podía perfectamente ser considerada como una condición progresiva para el desarrollo de un sistema internacional en fase de formación,[9] mientras hoy el grado de interpenetración y condivisión entre Estados y ciudadanos de todas las partes del mundo es tan alto que no permite levantar muros o cordones sanitarios alrededor de situaciones particulares con el único fin de evitar la infección o el contagio. Si la violación de los más fundamentales derechos humanos es lo que está en discusión (como en la ex Yugoslavia), entonces el "teorema de Palmerston" queda demostrado. ¿No podría darse el caso de que un orden —aunque injusto— fuera preferible a *ningún* orden? En otras palabras, la idea de injerencia (o no) ya no puede estar vinculada a la esfera de los *derechos* subjetivos de los Estados —los cuales podrían decidir, cada vez, lo que se tiene que hacer— sino más bien a aquélla de sus *deberes*, deberes incondicionados considerados no como "la otra cara" de los derechos, sino como obligación colectiva de los Estados (y de sus ciudadanos), como responsabilidad colectiva respecto de la salvaguardia de los derechos humanos fundamentales.[10]

Sé muy bien cuán fácilmente la intervención "obligada" que se desprende de este planteamiento pueda, a su vez, transformarse en una forma de injerencia indebida o excesiva y que, sin duda alguna, sólo puede ser llevado a cabo por parte de Estados muy poderosos, los cuales podrían obtener de la circunstancia nuevas ocasiones para aumentar su poder. Hay quien incluso por este motivo limita la intervención sólo a la política internacional en su conjunto.[11]

[9] *Cf.* J. Chopra-Th. G. Weiss, "Sovereignty is no longer sacrosant: codifying humanitarian intervention", *Ethics and International Affairs*, VI (1992); J. B. Hehir, "Intervention: from theories to cases", *Ethics and International Affairs*, IX (1995).

[10] Es interesante precisar que en términos internacionalistas, intervención e injerencia son substancialmente dos sinónimos, pero usamos preferiblemente el primero con referencia al ámbito militar y el segundo cuando nos referimos a la esfera de la economía, de la penetración político-ideológica o de la acción humanitaria.

[11] "La temática (de la intervención) es prácticamente la misma que la de la política internacional en general desde los primeros tiempos hasta hoy", S. Hoff-

Sin embargo, recientemente, una estudiosa ha vuelto sobre el tema de la intervención para observar que en su reflexión no se ha insistido bastante en el aspecto de la soberanía (tanto es así que se juzgará soberano sólo aquel Estado que no puede ser sujeto a intervención), lo que ha terminado por alejar la atención sobre la necesidad de una profundización del aspecto de la soberanía, la cual no es históricamente inmutable ni inmodificable, ni siempre fácilmente identificable: en efecto, podríamos decir que si un Estado sufre (materialmente) una intervención extranjera este hecho en sí demuestra la inexistencia de una condición de plena soberanía,[12] es decir que la injerencia es una *consecuencia* y no una causa de la pérdida de soberanía.

3. La independencia es, indudablemente, una quimera

En lugar de escandalizarnos por ello, podríamos admitir que la idea de la pura y sólida independencia es una quimera o ilusión. Bien, no sólo es obvio que un Estado jamás ha conseguido formarse (fichteanamente) como "Estado cerrado", sino que surge una ulterior complicación —ya que los Estados no pueden, por definición, ser indiferentes a lo que sucede más allá de la frontera— en el momento en que la comunidad internacional tiene que afrontar casos de evidente violación de los más elementales derechos humanos, lo que, precisamente, les obliga a intervenir en los asuntos interiores de uno u otro país: así habría tenido que ser (pero no ha sido) en el momento en que Yugoslavia daba señales de disgregación (asistiendo la comunidad internacional, al contrario, aparentemente impotente, a una de las más terribles tragedias de la historia contemporánea, que ha llegado a su punto culminante con el estupro étnico), mientras sí se verificó cuando el Irak de Saddam Hussein atacó Kuwait, en Somalia (aunque en modo desastroso) y también en Haití (esta vez, parece que con resultados más satisfactorios) —para citar sólo los casos más recientes.

Esto nos lleva a la que definiría como una especie de "desconstrucción" de la soberanía —con referencia al papel de *precondición* o de *cantidad disponible*— que nos obliga a admitir que la

mann, "The problem of intervention", en Hedley Bull, ed., *Intervention in world politics*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 7.

[12] "La intervención funciona como coartada de la soberanía" ya que "no existe ningún estado soberano 'natural' porque no existe ningún fundamento 'natural' de la soberanía", Cynthia Weber, *Simulating sovereignty; intervention, the state and symbolic exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 127.

idea de que todos los Estados sean *totalmente* libres de elegir el régimen político que prefieran resulta muy abstracta y sin correspondencia con la realidad, como ha sucedido en todas las épocas cada vez que las grandes potencias entronizaron a esta o aquella familia en países de nueva formación (como en Grecia o Bélgica en la primera mitad del siglo pasado, o en Yugoslavia exactamente un siglo después). Todo se hizo más a las claras al final de la Segunda Guerra mundial, cuando países sin ningún tipo de tradición democrática como el Japón e incluso Alemania (occidental) recibieron de quien les había vencido un régimen democrático (no importa ya recordar que una práctica análoga —aunque peor— fue seguida por la Unión Soviética con respecto a sus aliados). ¿No se trató entonces de injerencia? Pero ¿quién la podría condenar? Todo esto resulta aún más evidente en la segunda posguerra, cuando los Estados Unidos eligieron el régimen dictatorial del Sha de Persia, considerado como el mejor guardián de la paz del mundo islámico, cuando apoyaron a Israel independientemente de los límites democráticos que se imponía aquel país, cuando en el periodo de Carter (como ya he recordado) condicionaban su ayuda económica a la adopción de un régimen democrático (el mismo principio fue aplicado, sucesivamente, a Cuba), cuando, por último y con la mediación de la ONU, han "invadido" Haití para reponer al legítimo presidente y el sistema democrático (el *embargo* contra Sudáfrica tenía, en su momento, la misma matriz, si bien con puntos demasiado elásticos). Se trata de un comportamiento muy frecuente: la Unión Europea ha fundado un Banco para la reconstrucción de los países de la Europa ex socialista gracias al hecho de que esos países estaban adoptando instituciones políticas democráticas (y no simplemente porque necesitaran ayuda); el golpe de Estado militar en Gambia (julio 1994) ha impulsado al Banco Mundial y a la Unión Europea a suspender las ayudas que antes concedía, etc. Se puede llegar a la conclusión de que la discriminación entre regímenes (por otra parte ¿quién preferiría estar rodeado por regímenes hostiles o en cualquier modo opuestos?) no es más que la consecuencia de la verificada inexistencia de verdaderas autonomías integrales de los Estados: en estos términos es absolutamente coherente que sea importante el régimen y que la injerencia sea una especie de "función".

Esta formulación parece adaptarse especialmente bien al caso de la ex Yugoslavia, que ha visto precipitar su "soberanía" en una condición anárquica del tipo recordado por Kant, no sólo fragmentada en diversos nuevos Estados, sino también impugnada y recha-

zada en su propuesta nueva configuración (Bosnia rechaza la hegemonía serbia). Ante las noticias (impresionantes y abundantemente verificadas) del grado alcanzado en la violación de los derechos humanos, ¿cómo se puede considerar *injustificada* una cierta forma de injerencia que tienda a frenar todo ello? Formas de injerencia han existido en la historia cada vez que lo han pretendido razones políticas o ideológicas suficientemente poderosas, y así ha continuado siendo también en la era de la no intervención. Entonces ¿por qué no aceptar los riesgos que nuevas intervenciones podrían conllevar, en lugar de la abstención o indiferencia cuyos resultados son, por el contrario, incontrovertibles y lo estamos viendo con nuestros propios ojos? La alternativa es dramática: ¿cuál de los dos males escoger?, ¿permitir que los derechos humanos fundamentales cedan a la fuerza o recurrir a la fuerza para salvaguardarlos? Personalmente no tengo ninguna duda: considero moralmente preferible, desde un punto de vista que me parece el más universal posible, correr el riesgo de que con la injerencia se produzcan daños a la *certidumbre* de la violación de los derechos.[13] Si bien hay que dejar un espacio a las razones de la prudencia, diría que este espacio se debe buscar en las razones del universalismo en lugar de hacerlo en las del realismo, en el sentido de que resultará mucho más seguro la aplicación de un principio general a un caso particular que no el recurso a principios especiales para cada caso particular.[14]

Se puede apoyar este planteo insistiendo no en el aspecto total de la moralidad del conjunto de las relaciones internacionales, sino más bien en el plano subjetivo, individual, es decir, en el que se refiere al *comportamiento* de cada Estado, para demostrar que está efectivamente guiado (y de cualquier modo *tendría* que estarlo) por juicios formulados desde un punto de vista moral (o supuestamente tal). Propongo un ejemplo para que quede clara la dirección en que me muevo. En un reciente libro, D. Lumsdaine demuestra, datos (exhaustivos) en mano, que entre 1949 y 1989, algunos de los países ricos del mundo (no todos, y no todos en la misma medida) han dedicado un pequeño porcentaje de la riqueza nacional a la ayuda de los países más pobres y necesitados del mundo; los

[13] Una posición de este tipo me parece que ha sido tomada también por C. R. Beitz, "The Reagan Doctrine in Nicaragua", pp. 187-188.

[14] Llega a conclusiones muy parecidas a ésta M. Wright, "An ethic of responsibility", en James Mayall, ed., *The community of states*, Londres, Allen and Unwin, 1982.

500 000 millones de dólares que éstos han enviado no han sido destinados ni a países con los que existían estrechos intereses económicos ni a los que estaban ligados por relaciones político-estratégicas (excluyendo de este modo cualquier peligro de injerencia), sino a aquellos que se encontraban en el último lugar de la escala del bienestar mundial;[15] vale la pena añadir que los países más generosos han sido los que también internamente desarrollaban políticas más igualitarias mientras que los Estados que tienen o han tenido intereses políticos globales más relevantes (Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia) han sido los menos generosos.

Esta última circunstancia me parece ilustrativa: es una concepción moral la que conduce a algunos Estados hacia la filantropía mientras otros, evidentemente, prefieren seguir directivas más oportunistas o cínicas.[16] Podemos deducir que se verifica un *pluralismo* en las decisiones de los Estados: unos se comportan en modo altruista y otros menos. Se podría decir, en otras palabras, que cualquiera que sea la política exterior (hacia el resto del mundo) adoptada por un Estado, tiene siempre un contenido moralmente relevante —así pues nos queda por valorar qué es lo que se considera positivo y qué negativo *desde este punto de vista*. Podemos constatar fácilmente que los ejemplos que he empleado se refieren a comportamientos estatales que se basan en la deliberada elección política exterior: el punto de vista que he adoptado prevalentemente es el subjetivo y "unilateral" de cada Estado perteneciente a la comunidad internacional y no el más amplio, pero no por ello superior, que, al contrario, se preocupa de los efectos producidos según el punto de vista de esta última, ya que mi interés se funda en la duda de si los Estados pueden evitar el participar alocadamente en la construcción de una nueva Torre de Babel o si les es posible interactuar con base en la asunción, en cada uno de ellos, de una serie de *deberes* impuestos por la participación en una empresa común: la coexistencia. El espíritu con que he elegido este planteamiento es —si es necesario recordarlo— el del examen de la posibilidad de que los Estados, uno por uno, *colaboren* en la formación

[15] *Cf.* D. H. Lumsdaine, *Moral vision in international politics. The foreign aid regime, 1949-1989*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

[16] Que serían, sin embargo, siempre morales según el padre del realismo contemporáneo Hans J. Morgenthau, véase *In defense of the national interest*, Nueva York, 1951, pp. 36, 38 y "A political theory of foreign aid", *The American Political Science Review*, LVI, núm. 2 (1962).

de algún modelo de "gobierno internacional" —que reconduzca a las hipótesis formuladas por Kant.

4. Por una política de la cultura internacionalista

ESTA última consideración me lleva a una reflexión conclusiva sobre la necesidad que siente hoy el análisis de las relaciones internacionales de ofrecer una contribución al de la realidad que no se encuentre reducida, como lo ha estado en los últimos cincuenta años, a las cuestiones estratégicas, a las amenazas de destrucción recíproca, a la contraposición y a la colisión fatal entre ideologías. Hoy casi todo ha cambiado —por suerte— respecto de aquel mundo y, por eso, la idea fundamental que ha regido los estudios internacionalistas se demuestra definitivamente agotada: ¿cómo se puede creer todavía (si así ha sido alguna vez)[17] que cada Estado actúe sólo para sí mismo y que no pueda aplicársele otra ley que la de la potencia? Ésta es la tarea que la política de la cultura tiene ante sí: enriquecer nuestra comprensión de la naturaleza de las relaciones entre los Estados, abrir nuestros ojos (y especialmente los de los jóvenes) a la "inutilidad" de la violencia y al realismo que incluso los proyectos de orden internacional pueden difundir. Una vez más Kant —con el que querría concluir del mismo modo que con el que he empezado— nos puede ilustrar. Él sabía muy bien que un orden internacional cumplido puede ser al máximo "una idea bien fundada" (p. 33); pero ¿con qué nutriremos la esperanza?

El razonamiento de Kant se desarrolla, sintéticamente, así. Constata, en primer lugar, que el estado de guerra es tal que "el estado de paz *debe ser instaurado*" (p. 14)[18] y que ello determina la necesidad de "una federación de tipo especial" (p. 24), debido a un hecho muy simple: el desarrollo de las relaciones internacionales ha llegado a un punto tal "que no tienen otro remedio, según la razón, para salir de la situación sin leyes... si no es entregando, como cada uno de los individuos, su libertad salvaje (sin leyes)" (pp. 25-26). Esto significa que nosotros tenemos no sólo el *deber* de estar informados y de ser partícipes de lo que sucede en todo el planeta, sino también de actuar para modificar aquellos estados de cosas que produzcan daño. Falta sólo un anillo en la cadena deontológica: si hemos comprendido que *debemos* actuar, "después de

[17] Personalmente no lo he pensado nunca, habiendo refutado constantemente la capacidad heurística del concepto de anarquía internacional.

[18] El "debe ser" lo he subrayado porque es el centro del argumento.

haberle atribuido toda su autoridad a este concepto de deber es una incoherencia manifiesta querer decir que no se puede obedecer" (p. 45). Llegados a este punto, la discusión se desplaza, claramente, al plano de la voluntad política y esto —es obvio— se refiere a nosotros mismos, o sea a la intención libre y consciente de los Estados de dotarse o no de una estructura asociativa capaz de mediar en los conflictos, de limitarlos, de prevenirlos.

Si pensamos la realidad contemporánea con el mismo realismo al que Kant se atenía, podremos constatar que el nivel de integración jurídica y económica alcanzado por los Estados del mundo ha llegado a su máximo histórico y, especialmente, un sistema normativo internacional si bien limitado, representado por la Carta constitucional de la ONU y por el conjunto de los otros pactos suscritos por sus miembros, ofrece un conjunto de principios a los que todos los Estados *podrían* adherirse, no siendo ninguno de ellos de por sí antijurídico (y dado que *deben* hacerlo ya que los han aceptado). Kant era tan consciente de la presencia del mal en el mundo que no se habría asombrado por la violencia practicada por los occidentales con su injerencia en Bosnia, porque habían sido gobiernos no democráticos los que desencadenaron el conflicto; porque el proceso asociativo entre los Estados se ha iniciado recientemente y está dando ahora, quizá, los primeros frutos; porque la condición cosmopolita que tendría que favorecer las relaciones pacíficas entre los pueblos sólo ahora se está imponiendo, aunque sea como mezcla de las razas.[19] Es verdad que todo esto no es suficiente para que podamos estar seguros de haber desembocado, como dice Kant, en la vía de "una aproximación que pueda progresar hasta el infinito" hacia la paz perpetua (p. 69), pero no olvidemos la advertencia que Kant nos dejó: la paz es posible "incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento)" (p. 38).

Traducción de Luisa Ibáñez Pelechá

[19] He parafraseado los tres "artículos definitivos para la paz perpetua" de Immanuel Kant.

RAZONES Y LÍMITES DEL DERECHO DE INJERENCIA DESDE UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

Por *Fernando* AINSA
SOCIEDAD EUROPEA
DE CULTURA, URUGUAY

¿QUIÉN NO HA RECLAMADO en los últimos años, ante el sangriento conflicto en Yugoslavia, una intervención de las potencias occidentales para poner fin a la guerra civil y a las sucesivas "limpiezas étnicas" que han asolado Bosnia, Serbia y Croacia? En la medida en que esa intervención ha sido limitada, cuando no timorata, la opinión pública internacional ha condenado a los países europeos por su falta de iniciativa y de coraje, considerando el "derecho de injerencia" como un "deber moral" frente a los horrores del ultranacionalismo étnico y religioso. En su nombre se han aplaudido los bombardeos de la OTAN y la intervención multilateral que ha impuesto la paz por la fuerza en las "zonas de seguridad" de las áreas más conflictivas.

Potencias "protectoras", naciones "gendarmes", verdaderos *world-watch-dogs* han ido legitimando lo que parece el deber de un Estado o de un grupo de Estados encargados de mantener el orden internacional y de salvaguardar sus intereses y los de sus ciudadanos ante un tercer Estado. Normas de regulación internacional, reales o tácitas, se han aplicado directamente a través de decisiones del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, de sus agencias especializadas (Corte Internacional de Justicia, UNESCO, Organización Mundial de la Salud, etc.) o de organizaciones no gubernamentales del tipo Médicos sin Fronteras, cuyo poder emana de un "derecho humanitario" que ha adquirido una dimensión internacional que tampoco nadie discute.

Estas mismas razones morales han llevado a escritores e intelectuales a reclamar la intervención en Yugoslavia como una verdadera "obligación internacional". Una "policía de la inteligencia" se ha organizado alrededor de plataformas o "parlamentos intelectuales", como el Carrefour des Littératures Européennes en Estrasburgo, para tratar de evitar que el conflicto se extendiera fuera de los Balcanes y asegurando que el único modo eficaz de poner fin a la guerra es la injerencia directa en los asuntos internos de los países de la región. Un autor como Pedrag Matvejevic ha escrito setenta y cinco cartas a los dirigentes de Yugoslavia, Checoslovaquia, Unión Soviética y Polonia, reunidas en su obra *Cartas abiertas, ejercicios de moralidad*, donde reclama una intervención armada. Otro, como Juan Goytisolo, provoca una "conciencia de culpabilidad" a quienes no han "intervenido" para detener el conflicto.

Si el caso dramático de Yugoslavia ha hecho notoria la actualidad del tema del derecho de injerencia, otros procesos a escala planetaria han ido preparando la legitimación de la que parece ahora investido, tal es la tendencia a la multiplicación de intervenciones de las Naciones Unidas (Namibia, Somalia, El Salvador, Camboya, etc.) o de naciones que actúan en nombre de otras y disimulan apenas su condición de Estados gendarme, como fuera el caso en la Guerra del Golfo.

En este trabajo nos proponemos analizar algunas de las causas de la creciente aceptación y justificación del "derecho de injerencia" por parte de la comunidad internacional, pero también pretendemos abordar sus límites y la necesidad de fijar las bases de su aplicación futura. Desde el punto de vista de América Latina —en el que inevitablemente nos situamos— la memoria colectiva no puede olvidar que la historia del continente está hecha de invocaciones al derecho de injerencia, cuando no de intervención directa, en nombre de principios que han variado según los siglos, pero que se han traducido siempre en la limitación, cuando no en la supresión, de la soberanía nacional. Buena parte de la historia de América Central y el Caribe, especialmente Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico, no es sino la de una permanente "injerencia".

Pero aun desde esta perspectiva de inevitable "desconfianza" por el tema, no podemos ignorar la creciente internacionalización de los problemas del mundo, tanto los políticos y conflictivos, como los económicos y ecológicos y la limitación de la noción de "soberanía interna", tal como se la entendía hasta no hace muchos años.

Tres son las causas que han ido permitiendo una aceptación del derecho de injerencia en el derecho internacional contemporáneo. Ellas son, por su orden: la crisis del Estado-nación decimonónico,

la universalización de los derechos humanos y la mundialización de los problemas del medio ambiente.

Vayamos, pues, por partes.

1. La crisis del Estado-nación decimonónico

El Estado-nación soberano, cuando no paternalista, tal como se lo concibió a lo largo del siglo XIX y a principios del XX, está en crisis. Una crisis de la capacidad de gobernar (y no de la gobernabilidad) en el seno de un mundo cuya creciente interdependencia se da en todos los órdenes. La progresiva integración económica y política en uniones regionales y mercados comunes, la desaparición de la idea tradicional de fronteras y de soberanía nacional, hacen del internacionalismo una de las principales características de esta época. La soberanía, antaño pregonada orgullosamente, la frontera terrestre tradicional, ha cedido a un espacio "atravesable", permeable, donde la autarquía y el aislacionismo resultan anacrónicos. Basta pensar en los ejemplos de Corea del Norte y en la Albania anterior a 1991.

La crisis del Estado nacional clásico, que en forma paradójica resulta demasiado grande para los problemas pequeños y demasiado pequeño para los problemas grandes, valga la *boutade*, se manifiesta también en el estallido de autonomías regionales. Cataluña y el País Vasco en España, Córcega en Francia y los reclamos de las numerosas minorías de los países de Europa del Este y de los pueblos con vocación de nación en la ex Unión Soviética, especialmente en el Cáucaso y en Asia Central, son buenos ejemplos. No es ajena tampoco a esta crisis la fuerza de las grandes empresas multinacionales que operan por sobre o al margen de la esfera de la soberanía interna de los países.

Frente a esta globalización, es cierto, surge el reclamo nacionalista, cuando no "tribalista", de pueblos que reivindican su identidad y su independencia en el seno de Estados que los han sojuzgado. Muchas intervenciones, especialmente en África, pero también en América Latina, como veremos más adelante, se han hecho en nombre de los intereses de antiguas potencias coloniales, "espacios naturales de influencia" que se dividen tácitamente entre las "grandes". Tal ha sido el caso de Francia en el Chad y en Ruanda y Burundi, como lo fue el de Inglaterra al crear Kuwait como un verdadero "Estado tapón" en lo que era la única salida marítima de Irak. Guerras como la de Chechenia en el Cáucaso y tantos conflictos nacionalistas en lo que fueron las "esferas de influencia" de

la Unión Soviética o de los Estados comunistas de Europa del Este, anuncian la actualidad y el alcance del tema.

No es exagerado, por lo tanto, afirmar que el gran debate de este fin de milenio se centra en la oposición de las *fuerzas centrípetas* —locales y nacionalistas— a las *fuerzas centrífugas* —internacionalistas, "globalizantes"—, debate en el cual se sitúan los reclamos a favor del "derecho de injerencia", pero también el de sus propios límites.

En nombre de este derecho se justifica el "embargo" o las intervenciones multilaterales contra los "Estados terroristas" que "atentan contra la moralidad internacional" de la que ya hablaba el Tratado de Versalles de 1918. Tal ha sido el caso de la Operación del Golfo tras la invasión de Kuwait y de los actuales embargos impuestos a Irak y a Serbia, como lo fuera también para las sanciones contra Libia.

El Derecho humanitario, consagrado por los acuerdos de La Haya de 1907 y por los cuatro convenios de Ginebra de 1949 y los protocolos adicionales de 1977, ha marcado una importante etapa en la universalización de estas preocupaciones. En su nombre se justifican las intervenciones "exteriores" frente a crímenes de guerra que suponen violaciones de leyes y costumbres bélicas, como la tortura, la esclavitud, la ejecución de rehenes, el pillaje y la destrucción de aldeas sin razones estratégicas.

Lo mismo sucede con los crímenes contra la humanidad, asesinatos masivos, exterminios y deportaciones, para los cuales se reclaman y se establecen tribunales internacionales. Basta recordar los juicios del Tribunal de Nuremberg (1945-1946) contra los criminales de guerra de la Segunda Guerra mundial y el Tribunal Russell ante las violaciones de los derechos humanos por parte de dictaduras celosas de la defensa de su soberanía interna. La "razón de conciencia" se impone ahora a la "razón de Estado" en un proceso creciente intervencionista en materia de derechos humanos, cuya vigencia universal ya no se discute, aunque su aplicación deba contextualizarse en el marco de culturas y valores diferentes.

2. La universalización de los derechos humanos

La vigencia y la aplicación de los derechos humanos, cuya declaración "universal" en 1948 por parte de las Naciones Unidas los ha internacionalizado definitivamente, se aplica con "autoridad moral", aunque los Estados se defiendan afirmando que se trata de

una "intervención en sus asuntos internos". Se puede recordar, en este sentido, la reacción "nacionalista" del Chile de Pinochet y la Argentina de Videla ante las denuncias sobre la violación de los derechos humanos durante la década de los setenta.

Hoy en día se acepta que los derechos humanos no sólo se fundan en nociones jurídicas, sino también en razones de índole moral que no son privilegio de un país o de una cultura, sino del conjunto de disposiciones "consensuales" internacionalmente aceptadas que garantizan el respeto de una condición humana única, más allá de las diferencias de razas, culturas y opiniones sectoriales. Las tradiciones cristianas que invocan la caridad y la fraternidad, pero sobre todo la solidaridad y la responsabilidad, y el humanismo laico desarrollado a partir del pensamiento clásico renovado en el Siglo de las Luces basan su universalidad en el reconocimiento de todo ser humano como individuo, sin tener en cuenta su relación con el poder ni con el grupo o el Estado al que pertenece. No es ajeno al laicismo humanista un cierto afán relativista-cosmopolita, esa condición "apátrida" del hombre contemporáneo de que hablaba Hegel, que vive fuera de la "tribu" o nación que tradicionalmente lo protegía.

Se habla así de una verdadera ética internacional y de una nueva era de solidaridad y moralismo que atenúa los efectos más dramáticos de la sociedad individualista en que vivimos. Se habla así también de una responsabilidad colectiva que no sería algo que limita la libertad individual, sino algo que la completa y que la hace posible.

Estas preocupaciones de índole moral y, en algunos casos, humanitarias se han ido imponiendo naturalmente a los actores sociales y, sobre todo, a los Estados que no sólo deben aplicar las reglas sino también, y sobre todo, hacer que se apliquen. Medios preventivos y medios de control para aplicar esos principios se han incorporado a una verdadera jurisprudencia del derecho de injerencia, cuando no de intervención directa para hacerlos respetar.

Los derechos humanos son ahora objeto de una vigilada aplicación por organismos "monitores", tanto intergubernamentales (las comisiones de la ONU) como de agencias privadas del tipo Amnesty International o mixtas como la Cruz Roja. En nombre de normas internacionales de origen convencional o consuetudinario, la violación de esos derechos se denuncia en informes o "libros blancos". La fuerza de estos documentos ha sido evidente en la lucha contra el régimen del *apartheid* en África del Sur y es un elemento de presión en la negociación económica como la "cláusula de la nación más favorecida" en China Popular. Otras organizaciones, como la AIR (Asociación Internacional de Radiodifusión) o la SIP (Sociedad Interamericana de Prensa) lo hacen para la violación de la libertad de prensa en los países del hemisferio americano y el World Press Freedom Committee a nivel mundial.

3. La mundialización de los problemas del medio ambiente

No son tampoco ajenos a la ética solidaria y a la noción de responsabilidad internacional los problemas del medio ambiente, para los cuales también se invoca el derecho de injerencia. En la creciente interdependencia a escala planetaria, la conciencia ecológica, favorecida por la red de comunicaciones que pasa a través de cualquier frontera, ha puesto de relieve que vivimos en un sobrecargado planeta con recursos naturales limitados y un medio ambiente cada vez más degradado. Para evitar una catástrofe en un futuro próximo deben establecerse "reglas" de convivencia y protegerse los espacios comunes —océanos, costas y atmósfera— y aquéllos, como bosques y selvas, que son el "pulmón" de la tierra. Esta conciencia explica la extrema sensibilidad con que se reacciona ante los ensayos nucleares y la destrucción de la capa de ozono. La catástrofe de Chernobil demostró, en plena guerra fría, que las fronteras terrestres y los muros levantados entre países de sistemas políticos diferentes eran barridos por un viento cargado de amenazas que soplaba libremente sobre Europa. Las recientes pruebas atómicas de Francia en el Pacífico han llevado, más allá de declaraciones y protestas masivas, a verdaderas confrontaciones con organizaciones como Greenpeace. Nuevos derechos "colectivos", derechos de "los pueblos" cuya vocación interventora, si no coercitiva, es notoria, se invocan para actualizar los tradicionales "derechos individuales".

Estos esfuerzos por legitimar el derecho de "injerencia" no son nuevos. La noción de la introducción de un orden que se pretende más justo, el énfasis en los derechos inherentes a valores y principios éticos que se consideran superiores han acompañado intervenciones, expansiones y conquistas a lo largo de la historia. Grocio ya hablaba en 1625 de "la guerra justa" y de "la justa causa" en su obra sobre el derecho de la guerra y de la paz, y el contrato social de Rousseau en 1752 se funda en ese mismo principio "interventor". La historia del derecho internacional está jalonada por estas "justificaciones". Basta recordar la bula *Inter caetera* (1493) del papa Alejandro VI, por la que se legitima la conquista

del Nuevo Mundo al proclamar: "Nosotros, usando la autoridad de Dios omnipotente, que nos ha sido concedida por el bienaventurado Pedro...", la justificación "aristotélica" de la "dominación" en el *Requerimiento* (1514) de Juan Ginés de Sepúlveda, y los "títulos legítimos por los que pudieran venir los bárbaros a la obediencia de los españoles" desarrollados por Francisco de Vitoria en el capítulo III de las *Relaciones sobre los indios y el derecho de la guerra* (1538).

4. ¿Se puede hablar en América Latina de un derecho de injerencia?

Esto nos lleva naturalmente a América Latina, donde mencionar el derecho de injerencia suscita reacciones contradictorias. La historia del continente, desde su "descubrimiento", es la de una serie ininterrumpida de intervenciones que se han pretendido justificar unas veces y otras se han aplicado simplemente por la fuerza.

Basta recordar —más allá de los argumentos legitimadores de la conquista española, sobre los cuales existe una abundante bibliografía-– las operaciones anglofrancesas en el Río de la Plata durante la Guerra Grande (1850), las intervenciones británicas en América Central de 1839 (Honduras Británica, Belice), la ocupación de las islas Malvinas en 1833, el bloqueo francés de México en 1833 y la expedición a ese país de 1861 a 1867 con el objetivo de crear una barrera a lo largo del Río Grande para proteger la "latinidad" del continente frente al avance anglosajón; una intervención que se fundó en las teorías de Michel Chevalier, quien en nombre del panlatinismo propuso en 1855 la unidad latina basada en el origen común latino de las lenguas y en el catolicismo romano que servía de aglutinador, como el protestantismo unía a los pueblos sajones. La injerencia se justifica por el objetivo de detener "la anarquía tradicional mexicana", como se afirma en ese momento sin ningún reparo, y para evitar la conquista de los territorios de México por los Estados Unidos. Nadie discute este derecho que la propia Francia aplicaba esos años en Europa para asegurar la independencia del principado de Rumania y la unidad de Italia.

Es importante anotar que el derecho de injerencia invocado por las potencias europeas es rechazado con energía por la Doctrina Monroe de los Estados Unidos. Para el presidente Monroe se trataba de poner coto a los intereses rusos en Alaska, de los ingleses en Canadá y de impedir una reconquista de América Latina por España apoyada por la Santa Alianza. En el mensaje anual de diciembre de 1823 Monroe decide, "en honor a la sinceridad y a las amistosas relaciones que existen entre los Estados Unidos y esas potencias, declarar que consideraríamos cualquier intento por su parte de extender su sistema político a cualquier lugar de este hemisferio como peligroso para nuestra paz y seguridad". En nombre del resto de los países de América Latina, Monroe afirma que "con respecto a los gobiernos que han declarado su independencia y la han mantenido, y que de acuerdo a principios justos hemos reconocido, no podríamos ver cualquier interposición que tenga por propósito oprimirlos o controlar de cualquier manera su destino".

Ello no impide que los propios Estados Unidos realicen en 1845 la anexión de Texas, Arizona, Nuevo México, Nevada y California y que proclamen en 1885 la doctrina de John Fiske del "Destino Manifiesto" para justificar su creciente papel interventor en la región, especialmente en América Central y el Caribe. En el Congreso Panamericano de Washington en 1889 se sigue hablando de "América para los americanos" como fundamento de la doctrina del panamericanismo, cuya Oficina Internacional de las Repúblicas Americanas se instala en 1891 como un adelanto de la creación de la Unión Panamericana en 1910. Un aislacionismo hemisférico que provoca recelos en el resto del hemisferio donde Roque Sáenz Peña, en nombre de la Argentina, propone, en lugar de la pregonada "América para los americanos", una "América para la humanidad".

Las injerencias serán directas y sin doctrinas que las intenten justificar en el periodo del llamado *big stick* que inaugura la creación de Panamá en 1903, la intervención de Nicaragua en 1912 que dura hasta 1925 y se renueva en 1926 hasta 1933, la invasión de Honduras en 1924 ante la convulsión producida contra la dictadura de Rafael López Gutiérrez, la ocupación de Haití entre 1915 y 1934. El "derecho a la intervención" es formalmente reivindicado por los Estados Unidos en la Conferencia de La Habana (1928) y reglamentado en el Tratado de Conciliación y Arbitraje (1929) y en la constitución del Comité Consultivo Interamericano de Defensa y Seguridad Hemisférica.

El paréntesis de la "política de la buena vecindad" (1933) de Franklin Roosevelt es breve. Allí se afirma que "los aspectos esenciales del panamericanismo deben coincidir con los de la buena vecindad, es decir, con la comprensión mutua y, a través de ella, con la estima bienintencionada de los puntos de vista de los demás. Sólo de este modo podemos esperar construir un sistema cuyas piedras angulares sean la confianza, la amistad y la buena voluntad".

Una buena vecindad que cede ante la realidad de la Segunda Guerra mundial.

En la Conferencia de Paz de Buenos Aires, el representante de Estados Unidos, Cordell Hull, sostiene que "las repúblicas americanas no pueden permanecer indiferentes ante la grave y amenazante situación que reina en muchas partes del mundo". No se puede en ese momento —inicio de los cuarenta— ser indiferente ante el fascismo rampante, como no lo podrá ser en las décadas de los cincuenta ante la "amenaza comunista" en palabras que podrían repetirse hoy en Kuwait, Somalia, Ruanda y tantas otras partes del mundo con situaciones que se califican de "graves y amenazantes".

La propia creación de la Organización de los Estados Americanos (OEA) en 1948 se ha inscrito en el proceso de legitimación de la injerencia en los asuntos internos de los países de la región. Las conferencias de la OEA en Santiago de Chile (1959) y Costa Rica (1960), como lo demostró poco después la intervención en Santo Domingo (1965) y lo consagró ese mismo año el Pacto de Asistencia Recíproca firmado en Río de Janeiro y la creación de la fuerza militar panamericana, fueron otorgando los instrumentos jurídicos del intervencionismo "panamericano".

Toda una doctrina de seguridad continental se elabora alrededor de la creación del Comité de Arbitraje Interamericano (Río de Janeiro, 1947), del Tratado de Petrópolis que establece un consejo común en casos de lesión de la soberanía por vía no armada y de las agresiones que "pongan en peligro la paz de América". En su nombre se interviene en Guatemala, en 1954, y más recientemente en El Salvador y en Granada, según decisión del presidente Reagan. En diciembre de 1991, Manuel Antonio Noriega, hombre fuerte de Panamá, es capturado en una operación relámpago llevada a cabo por las fuerzas armadas de los Estados Unidos, aunque revestida de la lucha contra las drogas.

En este mismo contexto la historia contemporánea de Cuba, de 1898 a la fecha, no es más que la de sucesivas intervenciones, "enmiendas" y, desde 1959, la de un bloqueo dictado y ejercido en forma unilateral por los Estados Unidos. La ley Helms-Burton, que acaba de sancionarse, no hace sino extender el intervencionismo, incluso a los países de la Unión Económica que comercian con Cuba, como Canadá y México. Una apelación a los tribunales y a la Organización Mundial de Comercio por parte de los terceros países afectados por la ley se anuncia desde ya.

Frente a una historia como la de América Latina, no es extraño que el tema de la injerencia suscite tanta desconfianza y recelo, pero hay más. Otras consideraciones más generales también invitan a la

relativización de ese posible derecho de un Estado o un grupo de Estados sobre otros.

5. ¿Derechos universales o derechos occidentales?

En efecto, es posible preguntarse: ¿hasta dónde los argumentos que invocan ideas humanitarias y derechos humanos universales para justificar el derecho de injerencia no hacen sino reflejar una concepción occidental de esas ideas y esos derechos que no siempre reflejan la realidad ("identidad") de países y culturas esencialmente diferentes?

Para intentar responder a esta interrogante es bueno recordar que la noción de "civilización occidental" es una expresión política utilizada desde hace sólo algunas décadas y se aplica a los países industrializados, cuyo sistema se basa en la empresa privada y su política interior en la primacía del derecho. Esta civilización tiene su origen en la filosofía griega y romana, así como en la fe cristiana y se identifica en gran medida con los Estados que en el siglo XIX dominaban el mundo, la mayoría como potencias coloniales.

No es extraño entonces que las invocaciones al derecho de injerencia de esta civilización sea parodiado como el de un verdadero Tribunal de la Razón Occidental Moderna y Democrática, cuya misión es intervenir y aplastar cualquier brote de disenso o alteración de lo que se entiende como imperio de la Razón, de Occidente, de la Modernidad y de la Democracia.

Si en la perspectiva latinoamericana no se vive una tan tajante antinomia, no sólo por la naturaleza "mestiza" de su civilización donde el componente europeo-occidental es indiscutible y porque más de 150 años de vida independiente han eliminado gran parte de los problemas neocoloniales que se viven todavía en el Medio Oriente, en África y en algunas zonas de Asia, esta desconfianza de principios sigue siendo legítima.

En este contexto, y siempre desde una perspectiva latinoamericana, ¿cuáles pueden ser las bases para un derecho de injerencia limitado y ajustado a lo que deberían ser sus cometidos en un mundo que indiscutiblemente es cada vez más interdependiente? Aventuramos los que, desde nuestra experiencia histórica americana, son más obvios:

1. Superar los resabios coloniales. Cualquier reivindicación del derecho de injerencia debe hacerse fuera de toda área de influencia de lo que pueda ser un esquema colonial o neocolonial. El caso

reciente más flagrante ha sido el de la Guerra del Golfo y el de la intervención de Francia en África.

2. Asegurar un amplio consenso en el seno de las Naciones Unidas. Pese a las críticas de que es objeto, la garantía de las Naciones Unidas sigue siendo fundamental. Decisiones tomadas por el simple derecho de veto por el Consejo de Seguridad deben ceder a mayorías lo más indiscutibles posible.

3. Tener en cuenta la diversidad sociocultural de los individuos y de los pueblos. Aunque la naturaleza humana es similar en todas partes, y se reconoce la uniformidad de la estructura psicológica humana y la universalidad de las normas que rigen el comportamiento de los pueblos, no debe invocarse la supremacía de una civilización respecto de las demás. Debe aceptarse el pluralismo de las culturas y de la propia noción de identidad. La noción de la pluralidad identitaria y de la identidad plural (una misma identidad dividida entre "lealtades múltiples") debe ir ganando un espacio basado en la tolerancia y en el respeto mutuo.

4. Para vivir en un mundo cada vez más interdependiente, hay que aprender a leer las líneas de la evolución actual, a catalizar las líneas creativas de diferentes culturas y a vivir en lo multicultural. Para ello se debe *pensar globalmente* y se debe *actuar moralmente*, lo que en inglés se resume en la fórmula *thinking globally, acting morally*.

En efecto, hoy en día ya no se puede actuar sólo "localmente". Cada acción, aun la más pretendidamente individual, tiene repercusiones en otras acciones colectivas. Por ello se trata de aprender a ver el bosque y no solamente los árboles, pero sobre todo se trata de ver el mundo en la perspectiva de un vasto proceso que va interconectando pueblos y sociedades entre sí en una dinámica ineluctablemente acelerada que no es gradual y que está marcada por bifurcaciones que representan tanto peligros como oportunidades. Ello no supone pensar en forma vaga o a través de categorías generales, ni en cifras estadísticas. Pensar globalmente es pensar en procesos y no en estructruras, es pensar en términos de una totalidad dinámica y no en partes estáticas. En resumen, se trata de adquirir la conciencia de que el porvenir depende del modo como la humanidad actúa en el presente.

El principio de pensar globalmente, para ser eficaz, se completa por el axioma de actuar moralmente, es decir, actuar como nos gustaría que otros actuaran, en base al principio del *soi-même comme un autre* del que habla Paul Ricoeur, esa "vida buena" (*vie bonne*)

y no "buena vida" con y para los otros en el marco de instituciones justas. Proponer que cualquiera debería actuar como uno actúa, implica profundos cambios en el modo en que en general se actúa, guiados por el individualismo, cuando no el egoísmo o el interés personal o de grupo de interés o de presión. Las acciones individuales deben ser "universalizables", como sostenía Kant, y deben cubrir todas las esferas de la existencia.

En cualquiera de los casos, se debe partir del individuo que asume el respeto de su autonomía y especificidad en la dimensión de su alteridad, pero llegando a la comunidad y, sobre todo, a la comunidad internacional. En este pasaje, la función de los movimientos locales (los *Grass-roots movements*) que incorporan elementos globales y morales a su acción en el terreno son fundamentales para articular lo particular con lo universal. En este caso, las acciones serán locales sólo en apariencia, ya que podrán ser imitadas, "contagiadas" a escala nacional o regional.

¿Es mucho pedir esta doble toma de conciencia a escala individual o de comunidades? Creemos que no, porque sólo a través de asumir formas de acción individual y local que no olvidan la necesaria moral colectiva de validez universal, podrá ser evitado el derecho de injerencia que invocan las grandes potencias para cambiar por la fuerza el destino de los pueblos. La historia latinoamericana nos lo recuerda en sus episodios más hirientes. El mundo actual lo exige, tantas violaciones a los derechos fundamentales de pueblos e individuos siguen dando triste razón al reclamo de la intervención exterior como único modo de poner fin a su descarnado abuso.

A PROPÓSITO DE SOLIDARIDAD, UNA NUEVA RED DE VÍNCULOS

Por *Alexandre P.* KOUDRIAVTSEV
SOCIEDAD EUROPEA
DE CULTURA, RUSIA

CUANDO CAYÓ EL MURO DE BERLÍN y desaparecieron los regímenes totalitarios de los países de Europa del Este, pareció que Rusia había entrado a formar parte del mundo de la libertad, de la democracia y de la economía de mercado. Fue el momento de la Perestroika. La impresión que dominaba entonces era la del final de la oposición entre el Este y el Oeste. Parecía que, en breve, el mundo entero estaría unificado y que habría llegado el momento de los valores y evolución no contradictorios. Se concibió entonces la idea de que el "final de la historia" había llegado, queriendo significar con ello que un gran periodo de la marcha de la humanidad había tocado a su fin, periodo basado en la lucha por la existencia.

Un mundo nuevo parecía haber nacido, un mundo destinado a prosperar ininterrumpidamente. Esta idea, este sueño, tuvieron una gran influencia en el espíritu de los intelectuales rusos a finales de los años ochenta e inicios de los noventa. Pero, desgraciadamente, los sucesos políticos de los últimos años han destruido este sueño.

La predisposición espiritual de los intelectuales rusos se encuentra sin fuerza. Las causas de esta depresión intelectual las podemos encontrar en el estado de la economía, de la política, en la debilidad de los poderes del Estado, en la criminalidad que impregna la sociedad y en el brusco descenso del nivel de vida.

La pérdida de las ilusiones que se referían a la confirmación de los valores de la civilización y de la cultura, el fracaso de lo que se ha revelado como una hermosa utopía, son las razones de un pesimismo difuso que afecta a todos los diversos niveles de la sociedad rusa.

Hoy hemos empezado a comprender que, si bien por una parte la oposición entre el Este y el Oeste representaba un gran consumo

de recursos humanos, por otra obligaba a las dos partes a buscar valores comunes, puntos de contacto e incluso a realizar inversiones recíprocas, por ejemplo en el campo de las grandes realizaciones tecnológicas y sociales. El académico Sacharov ha presentado una convincente demostración en su teoría sobre la convergencia de los sistemas del Este y del Oeste. A pesar de la propaganda antioccidental, e incluso gracias a ella, se habían formado en la URSS generaciones que querían conocer y adoptar los valores de la civilización y de la cultura occidental. A estas generaciones se ha debido la posibilidad de la Perestroika, de la destrucción del régimen totalitario comunista y el final de la guerra fría.

Esta guerra, sin duda alguna, ha terminado con la victoria del Oeste. Pero toda gloria, toda victoria, aunque brillante, presupone nuevas elecciones y nuevas acciones.

Los sucesos de la vida de hoy denotan la pasividad de los políticos e intelectuales, tanto en el Este como en el Oeste. Los cambios esenciales que se han manifestado en la correlación Este-Oeste han concedido una tregua, pero también han provocado una especie de indecisión y apatía. La agresividad positiva de la cultura ha desaparecido, era aquella voluntad de lucha que antes, durante decenios, había ejercido una influencia tan importante en la situación política. La historia, desgraciadamente, castiga cruelmente este abandono.

El equilibrio de las fuerzas, la estabilidad territorial en la ex URSS y en Europa, se han visto comprometidos, se han disgregado. El número de "zonas calientes" ha aumentado en gran manera; las intervenciones y agresiones múltiples se han descontrolado. Si consideramos los ejemplos del Cáucaso o de los Balcanes, llegamos a la conclusión de que las decisiones de tipo militar, sean las que fueren, no obtienen un resultado de larga duración. El problema más peligroso que emerge es el doble patrón, que se ha convertido en la norma para la política, en Rusia y en el Oeste. La lamentable continuación de la intervención en Rusia en el conflicto de Georgia y de Abjazia ha sido la situación que se ha creado en Chechenia.

La política de la cultura nos enseña que el doble patrón no es posible y que toda injerencia que toca los valores de la civilización cuesta muy cara. Trae consigo una deformación no sólo peligrosa, sino incluso irreversible, en la mayoría de los casos. En cualquiera de sus formas la violencia lleva la desgracia a los pueblos y destruye el alma de quienes la cometen. Las decisiones que se basan en la fuerza, aparentemente ligeras y rápidas, provocan la pérdida real de los normales puntos de referencia política. Ello da lugar a una

"reacción en cadena" en todo el sistema de las relaciones internacionales, representando uno de los principales peligros de nuestro presente.

En la Rusia actual, el desarraigo que se constata también en los políticos provoca el efecto de una total incertidumbre respecto de la elección de las vías a seguir en vistas del futuro desarrollo. Se ha hablado mucho, se habla siempre mucho, sobre las equivocaciones y los crímenes del régimen comunista y también de los errores de previsión en el periodo de la Perestroika. Tantas discusiones no conducen a ningún lado. Sirven de poco en la situación existente e incluso la empeoran.

A propósito de esto, nos ha impresionado en gran manera la perspicacia del célebre arquitecto italiano y colega de la Sociedad Europea de Cultura, Paolo Portoghesi, cuando, durante una visita a Moscú, ha manifestado en una entrevista:

> Me parece que hablar de error a propósito del pasado del país y de la población es antihistórico. Los sucesos del pasado han sido provocados por la ideología del pasado. Es infantil pensar que si en el pasado se han cometido equivocaciones, en el futuro ya no se cometerán. Cada época lleva a la búsqueda de nuevas decisiones. Siempre habrá alguien que mañana dirá que los errores han sido cometidos hoy. La gravedad de estos errores depende de la política existente. En los años treinta, se ha destruido el aspecto de Moscú que se había creado en el siglo XIX. Pero incluso después de ello, Moscú continuó siendo una de las capitales más interesantes del mundo. Me parece muy importante defender hoy la imagen específica de esta ciudad rusa.

Considero que Portoghesi demostró un buen criterio en la valoración de las ideas de cambio en el aspecto de la ciudad en Moscú. Una ciudad representa siempre, exacta y objetivamente, el progreso de la historia. Sería imposible reconstruir el panorama de Moscú tal como se presentaba en 1917, a la vigilia de la Revolución Rusa. El carácter del espacio urbano, la mayor parte de las construcciones, los nuevos barrios gigantescos, pero también el centro, denotan el periodo soviético y sus características sobresalientes. No es posible descartar este testimonio, de la misma manera que es imposible cambiar un momento del pasado que ya ha entrado a formar parte de la historia. Por cuanto se refiere a saber si cuanto se ha realizado haya sido útil, es una decisión difícil. Pero lo importante es comprender los vínculos que unen ineluctablemente las épocas, estas conexiones que tan netamente se observan en la arquitectura y

que son fundamentales en todos los campos de la cultura. No existe nada completamente nuevo. El académico D. S. Likhatchev dijo una vez muy claramente que lo "nuevo absoluto" no podría existir ya que nadie lo reconocería ni lo podría comprender en cuanto lenguaje absolutamente nuevo y desconocido.

Los intelectuales rusos condividen la opinión expresada en el último documento de la Sociedad Europea de Cultura, el Llamamiento de Budapest, de que el momento que vivimos indica la necesidad de un orden nuevo, un orden fundado en la solidaridad, en el que se verificará un verdadero diálogo de las culturas y que representará la salida de la crisis multilateral de civilización a la que todos aspiramos. Se trata de hacer el mundo más humano, como también se desprende de dicho documento. Pero esta aspiración, esta búsqueda, se sitúa, creemos, en segundo lugar, a partir de nuestros valores fundamentales que no han cambiado. Se trata de nociones de democracia y de derechos del hombre. La política de la cultura se basa en principios fundamentales que no cambian. Respecto de ellos, la política de la cultura cumple el papel de "garante" de la estabilidad en la evolución de la civilización europea actual. Es muy importante que hoy los intelectuales del Este y del Oeste se encuentren de acuerdo en esta idea y unidos en el esfuerzo para sostenerla.

En realidad, no hemos perdido estos principios fundamentales pero la errónea interpretación de la gloria occidental, que parecía definitiva, ha provocado indecisiones y pérdidas de tiempo. Esta gloria, mal entendida, ha suscitado crisis emocionales y provocado tragedias. Y cada nuevo bombardeo de las ciudades balcánicas, cada explosión nuclear, cada atentado terrorista (frecuentes en Moscú y París) agudizan estos sentimientos. Ahora bien, serán nuestras acciones comunes las que podrán ayudarnos a esperar poder escapar de la ruina.

Por mi parte, creo que es demasiado pronto para perder la esperanza en la confirmación de los valores de la cultura (a pesar de que, actualmente, muchos en Rusia no condividan esta opinión). Hemos pasado por momentos más críticos que los presentes. A propósito de ello deseo recordar una frase célebre del general De Gaulle, perteneciente a su primer llamamiento (18 de julio de 1940) a la resistencia contra el fascismo: "Hemos perdido una batalla, pero no la guerra. Existen fuerzas inmensas en el mundo libre".

Es verdad, no hemos perdido la esperanza. Nuestros días abren paso al tiempo de nuevas posibilidades para la cooperación intelectual. A partir de la comprensión y asunción de la situación actual,

se trata de tejer, con las nuevas condiciones y teniendo en cuenta los cambios surgidos, una nueva red de vínculos y apoyos mutuos entre el Este y el Oeste. Digamos también que esta tarea ha sido iniciada hace tiempo. Esta red de solidaridad existe ya, empezando por nuestra institución, que es la primera estructura de soporte de la política de la cultura. Pero existe a una más vasta escala, a través de numerosas asociaciones, y también por medio de los intercambios profesionales. Para que sean verdaderamente promotores de solidaridad, estamos plenamente convencidos de que tienen que depender de la política de la cultura.

Traducción de Luisa Ibáñez Pelechá

REALIDAD Y AMBIGÜEDAD DE LAS NOCIONES DE INTERDEPENDENCIA, INJERENCIA Y SOLIDARIDAD EN EL MUNDO ACTUAL

Por *Slobodan* VITANOVIC
UNIVERSIDAD DE BELGRADO

UNA DE LAS CARACTERÍSTICAS DE LA HISTORIA, especialmente de aquélla moderna, se basa en la existencia de áreas de influencia y, por lo tanto, de dependencia e interdependencia ratificadas oficialmente, muchas veces, por acuerdos y compromisos internacionales. El espacio ocupado por estas zonas se encuentra, en general, bien definido.

A continuación de la Primera Guerra mundial, 1914-1918, reapareció la vieja idea de la globalidad, ya no sólo del continente europeo, sino del mundo entero. La fundación de la Sociedad de Naciones constituyó el primer intento de crear un sistema colectivo de protección jurídica. La intención era lograr, de forma institucionalizada, que la interdependencia entre los Estados estuviera menos directamente sometida a las relaciones de fuerza. Se conoce el fracaso de este proyecto y las causas del mismo. Por este motivo la Organización de las Naciones Unidas ha sido creada con mucha más ambición y sentido jurídico.

Sin embargo, a lo largo de estos cincuenta años, las realidades políticas de muchas situaciones demuestran claramente que la ambigüedad en las relaciones de interdependencia, incluso de sumisión directa entre los Estados, es todavía válida. En primer lugar, poco tiempo después de la creación de la ONU, el mundo se dividió en dos bloques, de los cuales por lo menos uno hizo todo lo posible para constituir un sistema cerrado, donde la interdependencia, es decir, la sumisión a un centro omnipotente, estuvo, más que nunca, circunscrita por sus fronteras.

Sería fácil enumerar todos los errores de tal sistema. Se trató de un bloque totalitario o de un área de influencia impuesta. Dicho

esto, quizá sería útil e interesante presentar el problema desde otra perspectiva.

A diferencia del mundo global que está empezando a organizarse y cuya característica es su gran diversidad, no sólo política, económica, cultural y religiosa sino también antropológica en el verdadero sentido de la palabra, una zona más restringida, en este caso un área de influencia, un bloque, está generalmente caracterizado por su homogeneidad. En un espacio así, estar sometido a una dependencia, por ejemplo una injerencia en los asuntos de un país más o menos vecino, conlleva por lo menos un elemento que puede ser considerado positivo. La hipotética ventaja reside en el hecho de exponerse a los efectos de factores comúnmente sabidos, que, en principio, actúan con conocimiento de causa y en un espacio o tierra que no les es desconocida. Por el contrario, en el mundo actual, el Consejo de Seguridad u otras instancias, organismos y comités provistos de un enorme poder, se pueden encontrar en la situación de tomar graves decisiones, a menudo fatales, respecto de un país, un pueblo, una realidad que se conoce mal o en modo erróneo o que simplemente se ignora, todo ello sin darse cuenta. Es así que los políticos, para paliar su incompetencia, están obligados a fiarse de los informes preparados por dos, tres o más personas, consideradas especialistas. Al mismo tiempo, tienen que pensar, juzgar y, en último caso, actuar bajo la presión de la opinión pública, formada en su mayor parte por los medios de comunicación cuya influencia en el mundo actual no debería ser subestimada. Esta situación abre un espacio que inmediatamente es asediado, consciente o inconscientemente, por prejuicios, opiniones formadas de antemano, errores, incompetencia, ignorancia y, a veces, malas intenciones, a pesar de los hechos reales y de las buenas intenciones.

La formación de la opinión pública se transforma, muy a menudo, en deformación, en una manipulación peligrosa. Visto el poder de los medios de comunicación, sobre todo de aquéllos electrónicos, de crear la ilusión de una experiencia directa, objetiva, casi vivida y, por lo tanto, fuertemente percibida como verdadera, la opinión pública se puede formar o invertir en el espacio de pocas semanas, días u horas.

Para sensibilizar a un público de lectores o espectadores que, por lo general es naturalmente indiferente e ignorante hacia una causa, no se hace un llamamiento a sus conocimientos, puesto que éstos no existen, sino que intentan alcanzar los niveles más recónditos de su conciencia, su sentimiento profundo, pero muy elemental,

del bien y del mal. El público no espera otra cosa de una cadena de televisión o de un periódico que la ilusión de sentirse directamente implicado, de saber todo lo que es necesario para juzgar, casi siempre sin ser interpelado. No aceptará informaciones inciertas, con dudas y escrúpulos morales e intelectuales. Está satisfecho de una fuente de información si ésta consigue crear la impresión autosatisfactoria de saber lo que no se sabe y de comprender lo que no se comprende. A veces, el falso saber está disfrazado con el conocimiento real de algunos aspectos o facetas de la totalidad de un hecho, lo cual constituye un grave peligro ya que los políticos, los diplomáticos, que tienen en mano las riendas del poder, forman parte de ese público y dependen ineluctablemente de las opiniones formadas en su seno. Y bien, la noción del derecho de injerencia conlleva este peligro. Incluso en los casos en que las malas intenciones están excluidas, en los que, por tanto, se actúa en nombre de principios oficial y comúnmente aprobados, puede ser que la insuficiencia de informaciones objetivas y de un profundo conocimiento provoque situaciones no deseadas y aumente la gravedad de los problemas reales. ¿Cómo se puede poner remedio a este mal que es evidente y que sin embargo permanece encubierto y bien celado? En un mundo cada vez más global, para poder actuar cometiendo el menor número posible de estragos indeseados, es necesario fomentar el desarrollo de la toma de conciencia de la diversidad, de la particularidad y de la complejidad de los problemas. No se trata de que nos transformemos en indecisos e ineficaces; al contrario, para poder ser justa y prudentemente eficaces, es necesario desconfiar de las opiniones formadas demasiado rápidamente y, cuanto sea posible, liberarse de las ideas preconcebidas y de los prejuicios. Muchas de las experiencias que hemos vivido nos proporcionan esta lección.

Sé perfectamente que la actual tragedia de la ex Yugoslavia no es debida, ni mucho menos, sólo a los graves errores cometidos por la comunidad internacional. Sin embargo, estos errores existen y se encuentran en el origen de ciertos males, porque han desencadenado, facilitado, agravado u orientado el curso de los eventos provocando consecuencias extremadamente graves. Permítanme citar dos o tres ejemplos: para reconocer oficialmente la independencia de seis repúblicas de la antigua Yugoslavia, la comunidad internacional ha apoyado su decisión, tomada rápidamente y casi sin que existieran las condiciones, obviando los aspectos confederales de la última Constitución de 1974, la cual ratificaba, por otra parte siempre de modo ambiguo, la soberanía de cada república. Sin embargo,

dichas soberanías individuales estaban incluidas en el marco de un Estado cuya soberanía era la única válida en las relaciones internacionales. Cuando el país se ha desintegrado, las fronteras internas, concebidas y aceptadas como interiores, se han transformado bruscamente y sin común acuerdo en fronteras exteriores con la consiguiente reaparición de numerosos y gravísimos problemas, casi insolubles, que hasta entonces estaban o parecían estar resueltos o por lo menos contenidos. Además de las fronteras que delimitan oficialmente cada una de las repúblicas, existen otras líneas de fractura, más profundas, que conciernen a las entidades territoriales y étnicas cuyo reconocimiento jurídico no se imponía como necesario en el marco del conjunto del Estado. Tales eran las *Krainas* (fronteras militares), creadas en el siglo XVI por Austria para defender su territorio de las invasiones otomanas y que hasta el final del siglo XIX (1881) habían gozado por trescientos años de un estatuto especial, dependiente directa y exclusivamente de la jurisdicción austriaca, sin formar parte integrante ni de Croacia ni de Dalmacia. Cien años después de su desaparición, estas líneas de fractura han vuelto a tomar importancia en el momento de la separación de Croacia, decidida y proclamada unilateralmente. Y es ahí donde la guerra civil se está desarrollando, a pocos kilómetros y a lo largo de estas líneas de fractura. Éste era un hecho que habría sido necesario tener en cuenta. Por eso me parece que la independencia de la República de Croacia no se hubiera tenido que reconocer antes de haber considerado y encontrado una solución, un compromiso, a problemas tan importantes. Igualmente, reconociendo la independencia de Bosnia se han ignorado muchos de los aspectos del estado actual de su historia, a menudo subterráneos, pero fatalmente reales. Se ha olvidado que, prácticamente, Bosnia no ha sido nunca independiente: pasó de ser súbdito de Hungría en la Edad Media para caer, después, bajo la completa dominación de dos imperios. Bosnia, bajo presión exterior, conservaba así su unidad territorial, encerrando una complejidad enormemente delicada de etnias y confesiones. No se ha tenido en cuenta que fue el tema principal del Congreso de Berlín, que su anexión a Austria provocó una grave crisis en Europa y que el atentado al príncipe heredero en Sarajevo desencadenó la Primera Guerra mundial. Sin embargo, omitiendo estas realidades, la comunidad internacional, los políticos, los diplomáticos, los altos mandos militares han tomado una serie de decisiones y han intentado imponerlas. Esto no ha hecho más que aumentar la confusión, que existía ya de por sí en el país,

haciéndola cada vez más trágica. Así pues, cuando se añade el insuficiente conocimiento de los problemas por parte de las potencias internacionales a los conflictos internos, a las tendencias fundadas o vacías de sentido real, a las reivindicaciones maximalistas, a la intolerancia, al odio, al miedo de los pueblos y de las gentes del país, la situación, difícil ya en sí misma y aparentemente insoluble, corre el peligro de serlo todavía más. Por ejemplo, combatiendo sólo un extremismo nacionalista o religioso, sin tener en cuenta el carácter igualmente extremista de las partes opuestas, se apoyan, en último extremo, todos los extremismos: los unos, porque se creen incomprendidos y amenazados; los otros, porque piensan que son admitidos y legítimos. Podemos encontrar en el mundo actual otros ejemplos igualmente elocuentes.

Es en este ámbito, creo, que se tendrían que extender y aplicar al mundo global el espíritu y los principios fundamentales de la política de la cultura. La noción de solidaridad, para desarrollar plenamente un papel positivo, debería inspirarse en las ideas de Umberto Campagnolo preconizadas y defendidas desde hace mucho tiempo por nuestra sociedad. La política de la cultura consistiría entonces, entre otras cosas, en el ahondamiento del sentimiento de la responsabilidad recíproca y de la toma de conciencia, ya no sólo de la necesidad sino de la dificultad, de comprender al otro antes de establecer con él relaciones de cualquier tipo. Al mismo tiempo, es más necesario que nunca que un Estado, un pueblo, una sociedad, una comunidad étnica o religiosa no constituya un sistema replegado en sí mismo, sino que sea abierto y accesible al conocimiento de los otros. De esta manera, contribuyendo a disminuir los peligros de incomprensión y de las medidas mal concebidas y peor aplicadas, la solidaridad tomaría su pleno significado, desarrollando una acción positiva.

Traducción de Luisa Ibáñez Pelechá

EL PORQUÉ DE LA PAZ

Por *Vincenzo* CAPPELLETTI
PRESIDENTE DE LA SOCIEDAD
EUROPEA DE CULTURA

EL PLACER DE ENCONTRARNOS, renovado en cada una de nuestras reuniones, se traduce en el obligado análisis de los temas y problemas que figuran en el orden del día.

De todas formas querría dirigir un fraternal saludo de bienvenida a todos los amigos presentes hoy, en Venecia, reunidos en este marco de belleza y prestigio incomparables que es la Fundación Giorgio Cini. Deseo saludar al presidente de la Fundación, Vittore Branca, que ha elevado los estudios de literatura italiana a un nivel de prestigio mundial, agradeciéndole su acogida en la sugestiva y señorial Isla de San Giorgio. Son pocos ya los espacios donde la cultura decide y delibera. Intereses diversos intentan tutelar las manifestaciones del espíritu humano y condicionar su libertad. Pero el espíritu encuentra en sí mismo toda la fuerza necesaria para hacer resonar su voz en la historia, también como colectividad. El consenso se une entonces al servicio de la verdad y procura a los intelectuales la profunda satisfacción de una reencontrada comunión humana. Esta comunión de ideas y propósitos que se ha forjado alrededor de Umberto Campagnolo con una dimensión prácticamente mundial, representa el regalo que la Sociedad Europea de Cultura hace a todos sus miembros. Hombres que piensan, y piensan anteponiendo la verdad al consenso, con nosotros ya no se sienten solos, y advierten que la cultura es una conciliación realizable entre soledad y sociabilidad, entre silencio y diálogo.

La asamblea de este año tiene que constatar el camino recorrido por una paz que no quiere tener la guerra como alternativa. Contemplamos, alegres y conmovidos, el cambio que se ha verificado en las relaciones entre Israel y los países árabes y la consolidación del Estado multirracial en Sudáfrica, deteniéndonos para manifestar, unidos, la esperanza de un próximo final en la tragedia que ha ensangrentado la otra orilla del Adriático. Hablaremos ampliamente

de todo ello porque, detrás de los grandes hechos, percibimos el grano de arena que representa nuestra acción y el rayo de luz que procede de la historia de nuestra Sociedad. De regreso —y me permito reiterar aquí un pensamiento expresado en Budapest—, repito, de regreso al divino que rige el futuro del mundo, absolutamente pleno en su identidad personal, Umberto Campagnolo vive los pasos de la paz como eco de las palabras lúcidas y responsables que pronunció en el tiempo y el espacio de su existencia terrenal. Así por lo menos lo sentimos los que leemos la historia del hombre con la perspectiva cristiana de la resurrección.

Pero la Asamblea tiene que escuchar también a un presidente que pasa cuentas de su trabajo y pone el destino de la Sociedad en manos de los órganos de decisión y al curso de los trámites a los que por norma debe ajustarse, como cualquier otra libre asociación de hombres libres. La vida es una sucesión continua de hechos de mayor o menor importancia, de circunstancias destinadas a permanecer y otras destinadas al olvido. Pero lo que es humilde, *événementiel*, como dicen nuestros colegas franceses, merece nuestra atención y despierta una reflexión que no carece de atractivo.

No imaginaba llegar a ser vicepresidente de la Sociedad en 1982 ni presidente en 1988. Como vicepresidente, he podido trabajar con el que ayer era un querido amigo y hoy un amigo fraterno y que era y es uno de los más importantes historiadores italianos, Giuseppe Galasso. Se ha tratado de una experiencia que me ha marcado el carácter y el comportamiento. No había sido nunca un sustituto y he llegado a comprender qué importante y enriquecedor es fijar una meta a alcanzar, más allá de los intereses personales. He aprendido la belleza moral de la lealtad, de la colaboración, de regalar algo que nos pertenecería y que llevaría nuestro nombre. He comprendido por otra vía el significado de la profunda dimensión de la existencia, que había afrontado en la investigación y tratado en mis lecciones en la Universidad. Me había encariñado tanto con mi papel de colaborador de un autorizado presidente como Giuseppe Galasso, que me esforcé por todos los medios en disuadirle de su decisión de dejar el cargo. Pero el amigo Galasso se estaba preparando para asumir responsabilidades políticas y su convicción ética le sugería poner fin a una experiencia mucho más que positiva para quienes trabajaban a su lado.

Así llegué a ser presidente, abrumado no sólo por el profetismo de Umberto Campagnolo sino también por las cualidades de mis antecesores. A pesar de ello yo no podía renunciar a poner mis car-

tas sobre la mesa. Para hacerlo, tenía que escogerlas. Y he preferido jugar dos. La primera, podría llamarla progreso hacia la concretización; la segunda, consolidación de la Sociedad en el seno de la nueva organización cultural, en Italia y Europa.

Para explicarles a ustedes lo que para mí representaba y representa el concepto concreción, utilizaré la siguiente fórmula: afrontar en modo creativo los problemas actuales, trabajando a partir de las intuiciones y afirmaciones fundamentales de Campagnolo. Evitar la simple repetición de lo que él ha dicho y que ya se ha consolidado, para dedicarnos, en su lugar, a aprovechar nuevas posibilidades y nuevos significados, que derivan de sus intuiciones. Es algo que hemos realizado todos juntos, renovando fuertemente el lenguaje, reencontrando más y mejor los valores que han conferido a la Sociedad Europea de Cultura un papel histórico entre los años cincuenta y sesenta. Como todas las intuiciones sustanciales, los valores de Campagnolo y los nuestros pueden enunciarse de muchas maneras y articularse en diferentes áreas de aplicación, permaneciendo idénticos a sí mismos. Nuestras tesis de fondo son, como todos sabemos, la paz sin la guerra como alternativa, la cultura empeñada en comprender y construir la historia, el diálogo entre las grandes tradiciones y la responsabilidad del futuro que debe asumir la razón, superando el recinto del pequeño jardín donde la tentación la lleva a encerrarse.

Me parece, amigos míos, que el esfuerzo realizado para cumplir las aspiraciones que condividimos no ha sido en vano. Hemos empezado a recorrer las vías del mundo europeo, teniendo junto a nosotros a un invisible compañero de viaje: Umberto, al que me permito llamar, sólo por una vez, como a menudo lo recuerdan y lo nombran su esposa e hijos. En Moscú, Berlín, Praga, Budapest, Belgrado, Varsovia, Cracovia, Boston y en muchas ciudades italianas hemos hablado, discutido, expresado nuestra ética de la presencia en la historia. El estilo de la concreción nos ha abierto el camino para la consecución de la segunda finalidad, anteriormente segunda carta, y que he jugado, como presidente, en nombre de todos. Se ha verificado un enraizamiento más sólido de la Sociedad Europea de Cultura en Italia y en el extranjero, también porque los años de mi presidencia han tenido, por lo menos, un mérito sustancial: el de dar vida a una gestión colegial de la Sociedad, con la participación de Giuseppe Galasso, Arrigo Levi y Norberto Bobbio. Y aquí quiero subrayar, además de la colaboración del presidente honorario Norberto Bobbio que ha acompañado y sostenido la Sociedad en todo su recorrido, la colaboración excelente del querido

y apreciado amigo Arrigo Levi —nuestro primer vicepresidente—, una colaboración armoniosamente complementaria, de la que me precio, de nuevo, en esta ocasión. Hemos sido escuchados en las conferencias de las instituciones culturales italianas y acogidos en la Asociación que las reúne. La mayor institución cultural de nuestro país y quizá de Europa, la Enciclopedia Italiana, nos ha tendido la mano en un gesto fraternal, movida por antiguos vínculos personales —Umberto Campagnolo había sido discípulo de Aldo Ferrabino, presidente de la Enciclopedia— pero también de acuerdo con cuanto prevé la ley que regula el sector de la cultura. Este año, una vez más, la Enciclopedia está presente y desea no sólo darnos alguna cosa sino también manifestarnos su gratitud, ya que de nuestras reuniones han derivado numerosas ocasiones de presencia y desarrollo para sus programas culturales.

Sin embargo, nada habría sido posible sin una persona que ha sabido hacer coincidir el valor de afirmaciones profundas y proféticas, encontradas a lo largo de su existencia, con la total entrega de su alma y de sus fuerzas. Ustedes saben ya que me estoy refiriendo a nuestro secretario general internacional, Michelle Campagnolo-Bouvier, una persona incomparable a la que he visto adoptar más de una vez actitudes ejemplares que no me cansaré jamás de admirar y comprender. De uno de los más importantes investigadores de bioética, el vicepresidente Robert Nelson, recordaré en pocas palabras la oposición unánime ante la hipótesis de la clonación de seres humanos. Afortunadamente para la humanidad, se trata de un proyecto irrealizable a nivel práctico ya que nadie emplearía capital y recursos humanos en algo así, dado que, además, se tendría que saber cuál individuo valdría la pena reproducir en serie. Y eso sólo se puede saber después, con la experiencia. Sin embargo, en las instituciones de las que soy responsable, varias veces he pensado, como en ciencia-ficción, que la clonación de nuestro secretario general resolvería muchos de los problemas que tengo que afrontar. Aquella Navidad de 1989, cuando Michelle cargó en las barcas muebles, archivo y biblioteca para trasladar las oficinas de Santa Maria del Giglio a Le Zattere, es una página que todos deben conocer y que resume y simboliza el pasaje de la Sociedad de un punto a otro de su espacio ideal, del que he intentado hablar sintéticamente.

Aunque haya existido un fuerte progreso de la posición de nuestra Sociedad en los altos niveles de la vida cultural italiana e internacional, la política económica del Estado italiano podría obligarnos a un esfuerzo colectivo, de todos y cada uno de nosotros, para defender el balance y la eficiencia de nuestra estructura operativa. En

estas últimas semanas se han efectuado cortes indiscriminados en el gasto público y las instituciones culturales, ya que todas dependen casi exclusivamente de las subvenciones del Estado, podrían sufrir consecuencias especialmente negativas. Si existe un objeto de la vida cotidiana que no me gusta cambiar absolutamente, son las gafas que me permiten ver la vida en modo optimista. Pero, a este punto, corro y corremos el riesgo de tener que imitar a Galileo Galilei que pasó de las lentes —para él era el telescopio— a las gafas cuando se trató de observar no ya grandes estrellas lejanas sino seres vivos pequeños y próximos. El filósofo Hans Jonas, con una bella frase, dijo lo siguiente acerca de la responsabilidad: la clase de objetos que merecen la responsabilidad son cosas delicadas y frágiles. Nuestra Sociedad, a pesar de toda su energía potencial, pertenece a las entidades frágiles.

En los años de mi presidencia, hemos vivido en un mundo que ha cambiado a una velocidad excepcional. El bipolarismo entre los dos bloques, euroamericano y oriental, ya no existe y alguien, incautamente, ha hablado del final de la historia. Sólo un alto grado de ingenuidad ha podido inspirar tal afirmación. Ha sido formulada por un japonés que vive en Estados Unidos, que es lo mismo que decir débil tradicionalismo multiplicado por un pragmatismo miope. La historia no se ha interrumpido; simplemente ha seguido su curso en planos subyacentes, dibujando el perfil de las multinacionales, que serán las protagonistas de la historia futura. El sujeto americano ha reunido a Estados Unidos, Canadá y México. El sujeto europeo va hoy desde Helsinki a Viena, pasando por Atenas, Madrid y Londres. La Comunidad de los Estados Independientes tiende a querer restablecer, en su seno, relaciones más estrechas alrededor de la Federación Rusa. La China posee individualmente todas las características de un futuro sujeto histórico y lo mismo vale para la India. El Japón busca un espacio federativo propio en el Pacífico y aspira, al igual que Alemania, a dotarse de una consistente fuerza defensiva. Sólo encontramos unidad y unicidad entre los grandes gendarmes del mundo. Por el momento hay solamente una potencia hegemónica con fuerza de intervención y disuasión, los Estados Unidos de América, que se asocia, por lo menos en la fase de decisión, con los países europeos del Pacto Atlántico. La categoría metafísica que permite leer la historia es, una vez más, la individualidad y no la homogeneidad.

Pero cuando hablamos de individualidad, encontramos de nuevo la profecía de Campagnolo: el profeta superrealista, el hombre

de la síntesis racional cuyas últimas meditaciones me han inducido a calificarlo como "presocrático de nuestro tiempo". El mundo está más o menos asentado con las actuales fronteras políticas. Las fronteras cambian solamente porque se vuelven más permeables, más aptas a ser atravesadas en los dos sentidos y mejor dispuestas a unirse en una superfrontera que comprende un mayor número de Estados nacionales pero sin anularlos. Es verdad que todavía hay guerras, que existen resurgimientos nacionales y nacionalismos pero se trata de fenómenos marginales, destinados a ser reabsorbidos en el proyecto de consolidación de la paz alrededor de los grandes sujetos históricos, de las grandes patrias y de las naciones que intentan construirlas. Existe, como decía el pasado mes de junio en Budapest, una nación europea, transestatal, que intenta construir Europa como patria. Para entender la dinámica de la historia y la lúcida intuición que ha tenido Campagnolo, vale la pena recordar una de las afirmaciones más bellas de Croce, en su *Storia d'Europa nel secolo decimonono*: las pequeñas patrias de ayer no serán olvidadas, sino más amadas en las grandes patrias del mañana. La guerra ha terminado con la constitución de las patrias y la atormentada pero incruenta génesis de las superpatrias que hemos recordado. Una vez más, la utopía de Umberto Campagnolo no ha sido ingenua; ha sido un ideal absolutamente concreto que ha apartado la guerra, es más, que ha decretado su final en el sentido que, en el contexto actual, es impensable. La guerra es un residuo del pasado, incluso en su forma fuerte e incisiva, porque existen residuos del pasado en la memoria de los hombres y no sólo en las cosas. El pasado fuera de nosotros simboliza el pasado de la memoria; el pasado fundamental. Freud lo intuyó así cuando se encontraba en Londres, en Charing Cross, donde una cruz recuerda el punto donde se paró el cortejo fúnebre que conducía a su última morada a la difunta esposa de un rey normando, pero que a él le sugería la existencia de análogas piedras miliares de la psiquis inconsciente. El pasado del mundo a nuestro alrededor es un símbolo, a veces alegre, otras doloroso, de un pasado interior, que a su vez nos devuelve al misterio de nuestro origen.

Los numerosos sujetos de la historia existen ya y actúan y las prioridades establecidas al interior de sus fronteras prevalecen sobre las externas. Los Estados Unidos han intervenido concediendo a México un crédito en dólares que ha permitido al sujeto nacido de la unión aduanera en el área norteamericana superar la primera grave crisis. Con la suspensión de los acuerdos sobre los intereses

fijos de cambio, la Unión Europea ha realizado un gesto análogo hacia países con economías débiles como Italia, Suecia, España, Portugal e incluso Gran Bretaña. China e India restablecen su equilibrio económico jugando con la inflación. Mientras tanto Japón, que no tiene necesidad de ayuda exterior, se enfrenta estoicamente con la quiebra de grandes instituciones financieras, que han llevado sus inversiones más allá de los límites de la prudencia y de las fronteras geopolíticas. La Federación Rusa está ocupada en una lucha sin precedentes contra la destrucción criminal y en defensa de la cotización del rublo. Lo repito, los sujetos históricos se están constituyendo lentamente, bajo forma de entidades supernacionales, partiendo de la realidad de los Estados, con realismo y valor. Y una manera concreta de vivir la dimensión política de la cultura, para nosotros, es la de colaborar en la transición del mundo del hoy al mañana. El mañana presupone el hoy, y esto significa que los Estados con sus instituciones y tradiciones son momentos necesarios de la evolución histórica hacia un orden diverso, más centralizado, que compartimos porque también nuestra Sociedad ha aportado su contribución. Si queremos ser creadores de la novedad que verá la luz en el próximo milenio, tenemos que trabajar para la continuidad estructural de la historia. Es en la continuidad que consiste la racionalidad del proceso histórico, proceso aún a merced de la irracionalidad imprevista y destructiva. Vale la pena recordar que lo no racional en los hechos del mundo no es la nariz de Cleopatra o lo que pueda parecérsele en otros tiempos o lugares, sino la acción imprevista y violenta, en la que puede que se exprese el atractivo que ejerce la muerte en el hombre a lo largo de los tiempos. Cuando la flota ateniense, de una Atenas postrada por la guerra contra Esparta, partió hacia la dórica Siracusa, el espíritu del historiador Tucídides descubrió el móvil irracional que se opone a la sabiduría y al interés objetivo en el alma. Fracturar los Estados o ponerlos en discusión, en lugar de empujarlos hacia lo que hemos llamado patrias mayores, es el peligro mayor que corre hoy el curso evolutivo del mundo y la consecución de una paz estable. La utopía que nos une no es solamente realismo total sino también perspicacia estratégica y, en último extremo, abnegación personal.

Miremos dentro de nosotros mismos y reflejémonos, amigos, cada uno en la mirada del otro. Desde la fundación de la Sociedad, es decir, durante cuarenta y cinco años, hemos sido, en Venecia, como una fuerza espiritual, un laboratorio de proyectos y un centro de animación que ha contribuido al resurgimiento cultural

y social de una ciudad única en el mundo. Decimos claramente a esta ciudad y a su Alcalde que nos estamos empeñando para que la ciudad de San Marco desempeñe de nuevo un papel cultural de primer orden y solicitamos figurar entre las instituciones que, por ello, obtendrán reconocimiento público y ayuda. Ahora volvamos al camino que hemos recorrido en un mundo que se preparaba a cancelar dos falsas superpatrias: Europa del Oeste y Europa del Este. Con pobreza y alegría, con humildad y con una vibrante fe en nuestra alma, siguiendo el sublime ejemplo de Francisco de Asís, hemos recorrido los itinerarios de la historia y los senderos de la vida. A diferencia de san Francisco, hemos participado en algunos deliciosos banquetes: como el de la Taberna de los Tres Reyes en Cracovia, decididamente memorable. Nos encontrábamos en Berlín, poco después de la caída del muro, y un día del mes de junio de 1990, a una cierta hora, prestando mi voz a Campagnolo, les invité a dirigir la mirada a la Universidad de los hermanos Humboldt, que de nuevo volvía a ser un centro espiritual de Europa en una ciudad predestinada: "eine Stadt des Schicksals", éstas fueron las palabras que usé. Y estuvimos en Moscú, poco después del fallido golpe de Estado de 1991, cantando en la Plaza Roja "Levántate inmenso país", para rendir homenaje a una extraordinaria civilización del espíritu, e inclinando la cabeza ante las tumbas conservadas en los antiguos monasterios, donde las fechas de nacimiento de los difuntos se remontan a los orígenes del mundo. Hemos estado diversas veces en Belgrado, antes y después de la tragedia de la Federación Yugoslava, y yo, personalmente, en Zagreb, la maravillosa ciudad donde aletea todavía el espíritu de Venecia y resuena un llamamiento original a la vida de la nación croata. Hemos estado en Praga, respirando el aire de la libertad propiciada por una primavera a la que, en aquel entonces, se había impedido florecer. Hemos estado en Varsovia y Cracovia y hemos rendido homenaje no sólo a Copérnico sino a todos los creadores de nuevas visiones del mundo. En Boston, preparando nuestro regreso a los Estados Unidos, y el pasado junio en Budapest, donde hemos podido hablar de perspectivas comunes pero también constatar el común sufrimiento.

El dolor es parte integrante de la vida y por consiguiente forma parte de la auténtica estructura de la historia. El símbolo temporáneo de Prometeo, encadenado a la roca del Cáucaso, donde un águila se nutría con su hígado, ha anticipado, en las vicisitudes intelectuales de la humanidad europea, al testimonio, no simbólico sino real, de Cristo, el "Christus patiens", antes de regresar a la gloria

del Padre. Créanme, amigos de Ucrania, cuando digo que el informe de sus dificultades y de las enfermedades difundidas entre sus niños ha desgarrado nuestra alma en los días que hemos transcurrido en las riberas del Danubio, mientras que su dignidad ha sido para nosotros una lección que recordaremos para siempre. Este dolor es el que ha continuado impregnando la vida después de Cristo, porque el mundo ha ido hacia adelante y, con él, el hombre compuesto de alma y cuerpo al bien y al mal, y un cuerpo formado por innumerables partes, virtualmente autónomas y excéntricas. Que nadie se sorprenda por el lenguaje teológico que aflora aquí y allá en las consideraciones que acabo de hacer. El fondo de la utopía es siempre escatológico y la utopía realista tiene que pasar a través de un estadio de conciencia plena, que tiene el regusto de las cosas últimas y el valor de antinomias indelebles.

Sin lugar a dudas, los recuerdos que he evocado no son los únicos que compartimos pero, ciertamente, son indicativos y decisivos. Por lo que se refiere al futuro de nuestra Sociedad, creo que será necesario que se fije de nuevo, y con renovadas fuerzas de decisión, la meta ambiciosa de la creatividad intelectual. Es precisamente la creatividad responsable lo que distingue una cultura que haga política, en el alto sentido de la *polis*, de la historia y del diálogo, de aquélla de las almas bellas y de las mil y una filologías que creen bastarse a sí mismas.

En los próximos años todos trabajaremos para un fin, que creo poder definir como consolidación de la paz o, con otras palabras, la unificación pacífica de la tierra. Será un trabajo largo que, por lo menos, ocupará el primer siglo del próximo milenio y que necesitará inmensas cantidades de riqueza y la colaboración de todos los mayores sujetos históricos. Nosotros, que hemos contribuido a iniciarlo, no veremos el final, según la observación evangélica por la que la semilla depositada en el surco tiene que morir para convertirse en planta, flor y fruto. Y los hijos, y los hijos de los hijos, serán nuestros jueces: *Post fata nostra pueri qui nunc ludunt, nostri judices erunt*, reza una máxima de la antigua sabiduría, predilecta de Goethe. Pero la conciencia anticipa esos tiempos que no veremos, y los percibe con la mirada del alma y se pregunta: ¿por qué querer una tierra unificada y pacífica? Sólo una respuesta parece plausible. El hombre intentará establecerse más allá de la tierra, llevando la vida y el milagro humano donde hoy existe sólo materia inorgánica. La base espacial *Freedom* —norteamericana, europea y rusa— dentro de pocos años será el primer enclave del hombre en el espacio. Es posible pensar, según los actuales axiomas de la física y

de la cosmología, que la Tierra, la vida y el hombre representan, con su complejidad físicoquímica, no la centralidad, inexistente e irrelevante, sino la finalidad misma por la que se ha formado un mundo tan antiguo y, por su antigüedad, tan grande y, como dicen los cosmólogos, metagaláctico. La evolución biológica podría ser el último estadio de la evolución cósmica. He hablado recientemente, en otra sede, de una "cosmología hipertolemaica", a propósito de las perspectivas paradojales, pero teóricamente irrefutables, enunciadas por la ciencia más a la vanguardia, acerca del hombre no como punto privilegiado sino como *telos* del universo. Es verdad, hay mucho por hacer en el planeta: la lucha contra las enfermedades y el hambre, la protección de los ecosistemas y del diálogo en todo el horizonte de la razón. Pero quizás no es suficiente; la utopía realista de Campagnolo es un llamamiento hacia lo que constituye reto e ideal difícil para la conciencia. Si verdaderamente el universo, desde las galaxias más remotas al planeta Tierra, ha elegido al hombre como su finalidad, se puede pensar que éste se proponga poblarlo y humanizarlo, a cualquier precio y riesgo. Es una hipótesis, una luz cegadora que da sentido a lo que nosotros hemos hecho, lo repito otra vez, con humildad y alegría, en lugares y circunstancias donde las conciencias responsables siempre nos han acogido y escuchado.

Poniendo el cargo a su disposición, el presidente de la Sociedad Europea de Cultura agradece la amistad que le han demostrado y la iluminación interior que no hubiera podido conseguir sin el encuentro del mensaje de Campagnolo y sin la colaboración de ustedes.

Traducción de Luisa Ibáñez Pelechá

CARTA DE VENECIA

TRANSCURRIDOS NUEVE LUSTROS desde su constitución formal en Venecia, una vez más reunidos en esta ciudad que ha sido permanentemente su sede internacional y domicilio legal, la Sociedad Europea de Cultura ha celebrado su XXII Asamblea General Ordinaria. La Asamblea ha tenido lugar del 29 de septiembre al 1o. de octubre del presente año, siendo huésped de la Fundación Cini en la Isla de San Giorgio.

El desarrollo de la orden del día, que conllevaba la reelección de los órganos y la renovación de los mandatos, ha proporcionado la ocasión para hacer una reflexión retrospectiva. Y tal reflexión, tal examen, ha llevado a la afirmación de un potencial prospectivo que empeña. Progresos hacia lo concreto han sido recordados destacando, especialmente, el afianzamiento de la Sociedad dentro de la organización cultural en general. Estos progresos pueden ser vistos como un corolario de la reapropiación de las afirmaciones fundamentales del pensamiento de Umberto Campagnolo. Esta reapropiación, que a su vez es creadora porque pasa a través del prisma de la realidad actual, se tiene que reemprender y profundizar constantemente, tanto más cuanto la capacidad orientadora de los principios esenciales de la Sociedad ha sido confirmada por los hechos a cada nueva prueba.

Las elecciones, efectuadas en el seno de una numerosa Asamblea en la que los nuevos miembros procedentes de las Américas, de Europa del Este y del Cercano Oriente han sido especialmente bienvenidos, han finalizado, en conjunto, con la confirmación de los cargos. El Bureau internacional, por consiguiente, queda compuesto de esta manera: Vincenzo Cappelletti, presidente; Arrigo Levi, primer vicepresidente; Jean Bernard, Iring Fetscher, Alexandre Koudriavtsev, J. Robert Nelson, Michal Rusinek, vicepresidentes; Michelle Campagnolo-Bouvier, secretario general internacional; Giuseppe Galasso, director de *Comprendre*. No estando sometidas al juicio reiterado de la Asamblea, la presidencia honoraria continúa asignada a Norberto Bobbio mientras la vicepresidencia

de derecho pertenece al alcalde de Venecia, actualmente Massimo Cacciari.

Al otorgar su Premio de política de la cultura a Angelos Angelopoulos, recientemente fallecido, la Sociedad ha rendido homenaje al amigo humanista, al eminente teórico de la economía interdependiente y global, al paladín de la *solidaridad* Norte-Sur.

En una Asamblea general extraordinaria se han cumplido los pasos necesarios para reforzar las bases jurídicas de la institución, respecto de la legislación italiana.

El debate estatutario para una puesta al día de los objetivos de la política de la cultura ha partido de la constatación de la creciente interdependencia que reclama, con urgencia, una asunción de los nuevos datos dentro de un espíritu de solidaridad. Puesto que se manifiesta en todos los campos, da lugar, en el área de las relaciones internacionales, a la práctica de la injerencia. Con el título *Interdependencia, injerencia, solidaridad* y *política de la cultura*, que quedará en la historia de la Sociedad, esta sesión ha recibido el alto patrocinio del presidente de la República Italiana y ha sido organizada en colaboración, a títulos diferentes, con el Instituto de la Enciclopedia Italiana y la Universidad Ca' Foscari de Venecia.

Aunque la economía, el ambiente, la seguridad (la paz nuclear no es la paz a secas ni es, considerando el estado actual del orden internacional, irreversible) y el desarrollo social demuestran hoy que el flujo de la historia lleva hacia la interdependencia y, por consiguiente, a la unidad, esta realidad objetiva, que aparece como una oportunidad para los pueblos, no garantiza por sí sola la unión y la armonía. La mundialización, la globalización, contienen toda clase de peligros de carácter hegemónico. Hacer de tal situación objetiva de interdependencia una solidariedad conscientemente asumida, en el tiempo y el espacio, es un desafío que implica, más aún que a las fuerzas de la política de la cultura, a aquéllas de la política de lo humano.

Esta política de la esperanza, de la utopía realista, sin embargo, ha sido requerida también —y podría serlo aún más en el curso del siglo que está a las puertas— en el sentido aparentemente opuesto. En efecto, la interdependencia sustituye a la dependencia, pero no cancela a la independencia. Las entidades soberanas, los Estados, *ipso facto* sujetos a los antagonismos, continúan siendo las unidades o los materiales constituyentes de la sociedad mundial. Libres de la coerción totalizadora, tienden a multiplicarse, pero el hecho de proceder de una liberación no los protege de la conflictualidad latente

o declarada. Se confirma de este modo que la política de la cultura tiene que aplicarse al diálogo interior, en igual medida que al diálogo global; esta doble y pesada tarea es tan urgente como lo fue el diálogo Este-Oeste en el periodo de la guerra fría.

La tensión existente entre independencia e interdependencia encuentra una expresión significativa en la noción y el ejercicio de la *injerencia*, por la que se actualiza la *intervención*. Desde el punto de vista estrictamente normativo, con base en la legislación existente, las posibilidades de acción en este sentido son muy limitadas y tienen que ser examinadas con prudencia, también porque el recurso a la injerencia puede ser ambiguo: puede inspirarse en el interés en lugar de hacerlo en el ideal. Pero se ha reconocido que es bajo el empuje del ideal que la práctica tiende a traspasar los límites del marco normativo y a impulsar, poco a poco, una ampliación de la plataforma jurídica que debe regularla. El sentimiento difundido de pertenecer a lo universal verdaderamente existe. Una opinión pública, que ha llegado a ser sujeto político, lo expresa al invocar los ideales de fraternidad y ayuda mutua. Hacer que este sentimiento prevalezca, que sea constante... he ahí otro desafío que se tiene que recoger.

Esta Carta de Venecia termina con un deseo. Nace de la reflexión —epígrafe de los trabajos— sobre el coraje de la cultura que dispone de las palabras como único medio de lucha: *¡que las palabras se conviertan en palabra ya que la palabra es acto!*

Reseñas

Alberto Filippi, coord., *Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía*. Caracas, Ediciones de la Presidencia de Venezuela, 1986-1995, 3 vols.*

Como ya se ha dicho, el objeto de la reunión de hoy es presentar un libro singular: el volumen III de *Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía*, investigación dirigida por Alberto Filippi. Con este tomo culmina una obra iniciada en 1986, con la aparición del primer volumen, que ciertamente podrá ser completada —aquí y allá falta un nombre, un artículo, una mención—, y yo no dudo que en futuras ediciones será completada, pero ya desde este momento produce una impresión, si no definitiva, sí por lo menos ciclópea. Esta edición nos ha traído cientos de páginas rescatadas al inexorable paso del tiempo. Y nos ha traído también una actualización del pensamiento, de lo que significó Bolívar en su momento, en su época, y para la vida de las generaciones futuras. Todo esto referido a Europa, es verdad, un continente cuya complejidad bien merecía el esfuerzo desarrollado. En este siglo XX de nuestros pecados ya la Historia se nos ha hecho universal, y por ello estoy seguro de que algún día se podrá hablar de un Bolívar indostánico, o africano, como hoy hablamos de su inserción en Europa, en Venezuela, en toda América Latina, y en España también. Todo se andará. Del nervio y la capacidad de un hombre como Alberto Filippi se pueden esperar todos los milagros.

Milagro ha sido, aunque humano, haber reunido en el transcurso de estos diez largos años a investigadores de tantos países e instituciones. En el primer volumen, referido al siglo XIX, las secciones representadas eran las de España, Francia, Gran Bretaña, Italia, Santa Sede, República Federal de Alemania, República Democrática Alemana (entonces existía), Holanda, Rusia, Portugal, Checoslovaquia (entonces existía), Suecia, Suiza, Hungría, Ruma-

---

* El pasado 30 de abril en la sede del Instituto Ítalo-Latinoamericano de Roma se presentaron los 3 volúmenes de la obra *Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía*. El acto se realizó bajo el patrocinio del embajador Bernardino Osio, secretario general del IILA, de la profesora Francesca Cantú, presidenta del Comité Italiano de Historia de América Latina y del embajador de Venezuela ante el Quirinal, doctor Fernando Gerbasi. Asimismo el acto fue presidido por el decano de todos los colaboradores de la obra, el profesor Rvdo. Miguel Batllori, recién galardonado con el premio Príncipe de Asturias, y al mismo asistieron numerosos latinoamericanistas italianos, diplomáticos y profesores de América Latina y de Italia. El discurso de orden, que aquí se reproduce integralmente, estuvo a cargo del profesor Alberto Gil Novales, catedrático de la Universidad Complutense de Madrid.

nia y Polonia. El volumen II, referido a los siglos XIX y XX, cuenta con las secciones de Gran Bretaña, Grecia, Rumania, Rusia, Suecia, Hungría, Suiza, Italia, Checoslovaquia, Portugal, Bulgaria y Holanda. En el volumen III, referido también a los siglos XIX y XX, figuran las secciones de España, Irlanda, Alemania (ya no hay dos, aunque el estudio forzosamente refleje el pasado dividido), Santa Sede, Francia, Dinamarca, una sección *balcánica* —nombre adoptado porque ya hoy resulta imposible escribir Yugoslavia— y otra sección de la Comunidad Europea. Razón tiene el doctor Salcedo-Bastardo, prologuista del primer volumen, presidente del Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, presidente ahora de la Comisión Nacional (venezolana) del Bicentenario de Sucre, y autor del epílogo inserto en este tercer volumen, cuando, en el mismo, se siente satisfecho ante la revisión crítica que se ha realizado de la historiografía tradicional y por las nuevas posibilidades que se abren para enmarcar la historia bolivariana con el hacer de Europa en los dos últimos siglos.

Como se ha visto, en estos diez largos años de la investigación han desaparecido algunos países, el mundo entero se ha conmovido por los sucesos que en él están ocurriendo, pero esta investigación, que tuvo también sus problemas internos, no se ha interrumpido, y aquí está. ¿No hablaba yo de milagro?

Un espíritu superficial echaría en cara, acaso, cierta falta de sistematización, que hace que las secciones se repitan de un tomo al siguiente, y al otro, y que se vuelvan a tocar temas que ya se habían abordado. Podrían haberse agrupado. Podrían, ciertamente, pero también estoy seguro que de otro modo no se habría escrito nada. No es lo mismo un autor individual, que se planifica a sí mismo, que el colectivo que ha redactado estos tres volúmenes. La investigación no se ha hecho en abstracto, ni en el vacío: ha habido que contar, siempre, con las circunstancias en las que todos nos movemos. Adaptarse a esas circunstancias, aun teniendo una idea clara, a la que no se renuncia, de la obra que se quiere realizar, es uno de los grandes méritos del profesor Filippi, su diplomacia y simpatía personal para tratar con tirios y troyanos. El mundo puede hundirse, pero el *Bolívar* sigue adelante.

Para remediar las discontinuidades que pudieran advertirse, y para hacer de estos tres espléndidos tomos una herramienta científica lanzada hacia el futuro, el volumen tercero lleva un extraordinario "Índice acumulativo" de toda la obra, preparado por Horacio Jorge Becco (más de doscientas páginas de apretada letra). Esto a mí me llega al alma: llevo muchísimos años recomendando en España, con escaso resultado, que los libros científicos lleven índices. Nuestros editores, o la mayoría de ellos, no han copiado a los anglosajones en eso de poner índices a sus producciones. Y es lástima. Si fuesen arquitectos se ahorrarían el tejado. Afortunadamente nuestro *Bolívar* ha sido, en esto y en otras cosas, modélico. A través del índice el trabajo de los autores queda peraltado, podemos acceder a él por todos los ángulos, y seguir las apasionantes galerías de la relación bolivariana entre los hombres, los títulos, las cosas y los países. Ya no tendremos que recorrer mil páginas para encontrar un dato: nos bastará seguir el orden alfabético, que por algo el alfabeto consta entre las grandes conquistas revolucionarias del ser humano.

Una de las virtudes de esta obra, que la hace tan atrayente, es que no sólo nos proporciona un nuevo Bolívar, un nuevo tiempo bolivariano, sino que nos ofrece las peripecias vitales e intelectuales de todos aquellos que en los siglos XIX y XX, en Europa, se ocuparon de Bolívar. Resulta apasionante. Como los autores de este *Bolívar* proceden de todos los puntos cardinales, todos tienen su formación específica y sus dedicaciones particulares, y solamente han coincidido con los demás en el empeño bolivariano, entre páginas, navegando por el océano de un volumen al otro, todos estos autores, en relación con la gesta bolivariana, tienen sus conocimientos particulares, sus *Sonderkenntnisse*, para decirlo en alemán, pero como bajo la protección del *Bolívar y Europa* ya no caben solipsismos, al llegar a redactar nos cuentan con fruición esos rincones casi desconocidos de la múltiple epopeya que suscitó Bolívar. Aquí están los mil detalles sabrosos que se recodan en los remansos de la Historia. Podemos llegar a ellos leyendo pacífica y sistemáticamente de la página primera hasta la tres mil y pico; o tomando el funicular mágico, ascensor o atajo en la montaña, que todo eso es el índice, que nos lleva directamente hasta la gruta del tesoro, el fabuloso suceso humano, que nos reconcilia con la especie o nos impulsa a seguir adelante.

Parodiando al maestro Alfonso Reyes, cuando en su *Visión de Anáhuac* decía: "Viajero; has llegado a la región más transparente del aire", Alberto Filippi pudo haber dicho en el frontis de su trivoluminosa obra: "Lector: has llegado a la región más diáfana del conocimiento histórico". Aquí está la pasión cognoscitiva, la categoría del tema, la riqueza de las fuentes, la calidad del empeño y la inteligencia de la realización. En cuanto autores, nuestra pobre individualidad crece en compañía de los colegas, crece sobre todo en el conjunto, en la obra común. Bolívar pasa a ser nuestro epónimo, el eje central, inalterable, del tiovivo de la vida, que entre todos trazamos. Todos teníamos, y seguramente tenemos, nuestra esfera particular, pero nos hemos reunido en torno a Bolívar, en torno a aquel padre Bolívar, al que el poderoso verso de Neruda viera en Brunete, en Teruel y en el Cuartel de la Montaña. Es el Bolívar belicoso y belicista, que yo no me lo puedo imaginar nunca como un hombre sedentario y acomodaticio.

Pero doscientos años después, a cambio de su protección le hemos dado nuestra dedicación. De todos los ángulos, de todos los países aquí representados, ha salido un solo Bolívar, un conocimiento más agudo y profundo, esa ruptura de lo demasiado tradicional a que aludía el doctor Salcedo-Bastardo. Por ello estos tres volúmenes tendrán que estar en todas las bibliotecas, en todas las universidades, en las que la historia de América sea considerada. Como en una estrategia de Alto Estado Mayor, de las páginas de este libro, de sus rincones sabrosos y de sus detalles embriagados de erudición saldrán los correos que nos llevarán a todos los extremos del conocimiento histórico. A través de Bolívar, como en un juego rítmico de cintas, llegamos a la esfe-

ra más noble y digna de la plenitud de la historia, aquélla que nos constituye humanísticamente en hombres.

No ya sólo en el viejo sentido de la Historia como maestra de la vida, sino de manera mucho más profunda, la Historia como fundación. No ya sólo los ejemplos mil de la historia de Bolívar, tan llenos de clasicismo, y de su reflejo y contrarreflejo en las sociedades europeas, sino el sentimiento consolador de sentirnos acompañados en nuestros pasos, que tienen sentido, al saber que otros congéneres nuestros los están recorriendo también.

Bolívar fue poco a poco revelándose a las sociedades europeas, al principio con estupor y con la inseguridad de la noticia incierta, después con valoración positiva o negativa: el juicio depende, por una parte, de la fuente misma de que se dispone y que se difunde, y por otra, de la inserción del cronista en su propia sociedad europea. Es decir: desde el principio tenemos un Bolívar de Antiguo Régimen o un Bolívar revolucionario. Cierto que la acción de Bolívar y de sus compañeros y coetáneos marca una cesura en la Historia de América: atrás, el periodo de la Colonia; adelante, la independencia. Pero la visión primitiva de Bolívar en Europa no viene determinada sólo por este dato. Un realista español, un reaccionario de cualquier país de Europa condenarán forzosamente a Bolívar, en nombre de su propia experiencia de defensor del viejo orden. Por lo mismo, un revolucionario europeo o español del siglo XIX tendrá que vencer muchas dificultades, hasta hacerlo suyo, hasta poder enaltecer en su persona el símbolo de sus aspiraciones revolucionarias.

Pero revolución y contrarrevolución no forman un fenómeno solamente europeo. Se da también en América, en la América tantas veces caótica del siglo XIX. En tierras americanas no se da un rechazo a Bolívar, porque, caótica o no, no se renuncia a la independencia, que es algo ya definitivamente adquirido —salvo en el caso de situaciones fugaces, como por ejemplo Santo Domingo en 1861. No se reniega de Bolívar, pero se modifica su significado: se ve entonces en Bolívar al caudillo, al autoritario, lo que inmediatamente es recogido entre los reaccionarios de Europa. Quizás esto no ocurre a mazazos, sino siempre con matices e irisaciones, que pueden revelar comprensión o incomprensión del fenómeno americano (pienso, por ejemplo, en el caso de Benjamin Constant). No obstante esos matices, siempre hay dos polos extremos en la visión de América: el revolucionario y el autoritario o dictatorial.

Acaso nadie mejor que Bolívar para evidenciar, en lo que de él se piensa, un rasgo peculiar de tantos intelectuales del siglo XX, preferentemente en España, que es de lo poco que conozco algo, pero también acaso fuera de ella. Me refiero a lo que llamaré la recaída en el Antiguo Régimen, propio de tantos sistemas autoritarios como hemos padecido, el último de todos el franquismo (en esto incluyo a muchos que en la actualidad sienten nostalgia por sus supuestos valores). Ya no se discute la independencia de América, que es un hecho atribuido unas veces al Romanticismo, otras al Racionalismo, o a los dos, siempre entidades abstractas, en sí mismas condenables por lo menos hoy. Otras veces la independencia de América se atribuye a la acción de

unos malvados, por supuesto españoles, que con sus acciones impidieron la reconquista.

De modo que las gentes de esta mentalidad aceptan la independencia de América, de manera pasiva, como se aceptan tantas otras cosas, nunca con un concurso de generosidad, nunca con un análisis del porqué comenzó la independencia, y qué es lo que la España de Fernando VII podía ofrecer a la América de Morelos, de Bolívar y de San Martín. No se discute la independencia, como tampoco a estas gentes les gusta vestirse al estilo del siglo XV o del XVII, pero si pudieran harían una cosa y otra. Tienden la mirada hacia atrás. Lo llamen como lo llamen, lo suyo es el Antiguo Régimen. Hemos padecido mucho de estas mentalidades, y las seguimos padeciendo, más o menos disimuladas, más o menos abroqueladas en el capitalismo de nuestros días. Porque la vuelta al Antiguo Régimen nunca es pura: siempre se combina con la cuenta corriente, o en algunos casos, con la aspiración a tenerla, con lo que uno de los autores representados aquí, mi amigo Castañón llama "la locura dolarista". En *Bolívar y Europa* aparecen muchos ejemplos españoles de esta mentalidad. Resultan paradigmáticos, ejemplares.

Lo mismo encontraríamos en su valoración, que no es de este libro, de la tradición democrática española, que también existe, o del pensamiento mundial, desde Marsilio de Padua hasta Lutero, hasta los filósofos y la Revolución Francesa. Pero acaso Bolívar es un identificador mucho más rápido y neto. Si no hubiese en España, y en Europa, más que esto, sería ocasión de decir: apaga y vámonos, o como aquel que se lamentaba de haber nacido en un planeta de derechas, o como el otro, no recuerdo ahora su nombre, que decía que iba a pedir asilo en el Reino de Utopía. Pero hay otra tradición, otra mentalidad, otra conducta. Acaso Bolívar encarne, más allá de lo que hizo y se propuso hacer, esa utopía generosa, precisamente, que en el alba de la modernidad se identificaba con la idea de América. América, o la libertad. Bolívar, o la libertad.

Independencia y libertad son los dos valores máximos a los que mi formación, o quizá mi deformación profesional de historiador del siglo XIX, me tiene acostumbrado. A veces tememos que sean valores periclitados, sustituidos por esas monsergas del pensamiento único, de la aldea global, y del mercado. ¡Compren, señores, compren!, como decía el charlatán de mi infancia; sólo que ahora el charlatán preside un Banco y decide los destinos de miles o millones de personas. ¡Compren, señores, compren!, el charlatán era más rico de facciones y de aventuras que el banquero de hoy. No podemos vivir en otro sitio, donde no haya banqueros, y donde no se hable *pichinglis*. Pero podemos prepararnos para un nuevo asalto a la Bastilla, quizá en el siglo que viene, en el siglo que ya está llegando, un nuevo asalto a la Bastilla de la deshumanización, al Palacio de Invierno de los *Chicago boys*. La lucha de la humanidad para llegar a ser sí misma será nuestra escala. Como en el viejo mito de los Antiguos y los Modernos, apoyándonos en quienes creyeron que la Historia tenía sentido llegaremos más lejos que nadi..

Pero mientras contenemos el aliento, dispuestos a lanzarnos a la gran empresa, no está mal descansar en libros como éste que presentamos hoy, libros y hombres que dieron tanto sentido a la Historia, que en ellos nos reconocemos. Es el Bolívar de la primera hora, es también el Bolívar de nuestro terrible siglo XX. Si descansamos hoy es porque Alberto Filippi, estoy seguro, como buen capitán, se dispone al asalto del siglo XXI con nuevas empresas y ediciones. Mucho es lo conseguido ya, muchos son los lauros que se entrevén en lontananza. Bolívar, América y Europa, y nuestro ser mismo de hombres, todos salimos ganando.

Quizás se podría haber dado más ensanche a don Ciro Bayo, citado desde luego, pero que es un personaje singular de nuestra literatura, del que me gustaría saber algo más. Autor de un libro que tuvo dos ediciones, con dos títulos diferentes, *Examen de próceres americanos (Los libertadores)*, Madrid, 1912, y *Bolívar y sus tenientes. San Martín y sus aliados*, Madrid, 1929 (el texto no varía), y de otros varios de tema americano, que indican acaso una vocación, *Chuquisaca o La Plata perulera*, Madrid, 1912, *Romancerillo del Plata*, 1913, aparte de otros títulos de tema español, bien merecerá que encuentre más amplio eco en esta espléndida antología bolivariana. Es verdad que dice cosas tremendas de Bolívar, pero le considera grande en todo, muy superior a Napoleón, y se esfuerza además por desentrañar la verdad histórica. Era un escritor independiente, muy aficionado a la historia: su americanismo es de buena ley, y su gran pasión, su debilidad, la lengua española de América, y en los repliegues del corazón, los versos del *Martín Fierro*.

Acaso también debiera figurar Salvador Cánovas Cervantes, el periodista traidor apodado en su tiempo *Niní*, es decir ni Cánovas, ni Cervantes. Éste es el autor de una serie titulada *Episodios políticos del siglo XIX*, una de las muchas imitaciones de Galdós, que no llega nunca a la altura del maestro.

En el volumen titulado *El pronunciamiento de Riego*, Madrid, 1930, incluye dos capítulos sobre la independencia de América: lo suyo es una descripción superficial, sin demasiados problemas, desde un punto de vista siempre español (Bolívar dictador, y se acabó) pero tiene por lo menos el acierto de unir los dos problemas, la Guerra de la Independencia española contra Napoleón y la Guerra de la Independencia de América. Republicano de 1931, se le ha llamado traidor, porque se prestó a atacar a Azaña desde las columnas de *La Tierra*, con artículos ultraizquierdistas, que firmaba él, pero que escribía en realidad el catedrático de Oviedo, ministro en el primer gobierno de Franco, Pedro Sainz Rodríguez, según contó éste en sus *Testimonios y recuerdos* de 1978. En cuanto al pobre *Niní*, con la derrota de la República marchó a la emigración, a Caracas, y allí murió absolutamente solo, según me contaron, en la capital de Venezuela. Paz a los muertos.

Otro escritor que debiera ser recogido es Pedro de Répide, que en su libro de 1919 *La lámpara de la fama*, publicado en Madrid por la Editorial América, planteó el tema de la relación entre Bolívar y España. Y los escritores que, simplemente, pero ya es mucho, se dedicaron a propagar la fama. Por ejemplo Augusto Riera, cronista de comienzos del siglo XX, en *Hombres célebres.*

Simón Bolívar, Barcelona, enaltecedor claramente del biografiado, lo mismo que el folleto que en la misma serie dedicó también a *Rafael del Riego* y a *Joaquín Costa*, los dos sin año de edición.

Tenía que ser así. Los tres volúmenes de *Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía* testimonian que el nombre de Bolívar no pasó en vano, que su repercusión, sus ideas y su ejemplo penetraron en todos los rincones de Europa. Yo me he permitido añadir unos pocos testimonios más. Estoy seguro que los colegas de otros países podrían hacer lo mismo respecto de los suyos. O citar, o recoger también las traducciones publicadas en España o en otros países, o los libros aparecidos en Madrid de autor hispanoamericano, como *Bolívar en las tradiciones peruanas*, de Ricardo Palma, 1930. Todo esto se hará, estoy seguro. Si lo apunto ahora no es en demérito de la obra que presentamos, sino para subrayar su importancia, y para decir que se puede señalar lo que acaso falta porque la labor seria, grande y de ciclópeos fundamentos está ya realizada. Por lo cual sólo me queda, para concluir, felicitar a las Ediciones de la Presidencia de Venezuela y al profesor Alberto Filippi, en particular, por la magnífica aportación que han hecho al progreso de la ciencia y al conocimiento de Simón Bolívar y de sus entornos. He dicho.

Alberto GIL NOVALES

Jeanine Potelet, *Le Brésil vu par les voyageurs et les marins français, 1816-1840.* Paris, L'Harmattan, 1993 *(Recherches et documents Amériques Latines)*, 432 págs., ilustraciones.

Este libro, resultado de largas investigaciones, es de hecho el compendio de una tesis de Doctorado de Estado, defendida en la Universidad de París X Nanterre y que constaba de 1257 páginas taquigrafiadas. Jeanine Potelet ha escogido un campo de estudios apasionante y todavía poco recorrido en Francia: los primeros contactos de los viajeros y marineros franceses con la realidad brasileña, entre la fecha de la muerte de María I de Portugal (1816) y el año en que Don Pedro II se hace emperador de Brasil. En este espacio de tiempo, numerosos franceses llegan a Brasil, siguiendo al cónsul de Francia, nombrado en 1815. La autora ha recogido, estudiado y comentado con mucha minucia 119 relaciones de viajes e informes de los marinos franceses que han recorrido el inmenso espacio brasileño, con misiones tan diversas como variadas: Auguste de Saint Hilaire, Alcide d'Orbigny, V. Jacquemont, sabios naturalistas; artistas como J. B. Debret, Jacques Arago, Hercule Florence; marinos como el almirante Jurien de la Gravière, el capitán de fragata Freycinet o el capitán de navío Roussin; negociantes listos y astutos como Tollenare o exploradores como J. B. Douville.

Los testimonios de esos franceses revelan un Brasil hasta entonces mal conocido, y presentan de él un cuadro menos fantástico, menos fabuloso pero no por eso menos original y atractivo.

Después de un capítulo, muy bien argumentado y documentado, sobre el espacio brasileño que los franceses han recorrido por todas partes, desde los puertos o las ciudades de tierras adentro hasta el sertón y los "desiertos" de Minais Gerais, de Goiás, de São Paulo y del sur, J. Potelet recoge en los tres capítulos siguientes las observaciones, advertencias, notas y evaluaciones de los franceses sobre los tres sectores de la población brasileña: negros, indios y blancos. Cada uno va estudiado detalladamente. El análisis completo de esos sectores que ofrece la autora nos brinda una visión hasta la fecha inédita de un país y una humanidad poco conocidos o ignorados. Además de los cuadros demográficos, muy detallados, los viajeros insisten en el fenómeno del mestizaje, ya intenso en esta época. Las primeras conclusiones que sacan de este proceso biológico contradice la opinión y los prejuicios de aquellos tiempos, que veían en la mezcla de las razas el germen de una degeneración. Al contrario, esa mezcla es percibida por los franceses como un factor positivo desde el punto de vista biológico y social.

Se nota en esos viajeros y marinos galos la misma sorpresa que manifestaron Humboldt y Bonpland frente a los indios, unos años antes: un abismo

profundo entre el verdadero indio observado en su propio territorio y el indio de papel de los utopistas y filósofos que según el decir de Lapérouse "escribían sus libros al amor de la lumbre" sin haber salido jamás a trotar mundos. Esos testigos viajeros nos transmiten pues una descripción muy completa de los principales grupos indígenas brasileños, de sus caracteres físicos y morales, de su cultura y tradiciones. La vida que le han impuesto los colonizadores despierta la compasión de los testigos franceses y origina unos proyectos de preservación y protección de las poblaciones indígenas, que anuncia ya los de Rondón.

Curiosamente, parece que el negro, más que el indio, ha estimulado la imaginación de los franceses. En los párrafos apasionantes que Jeanine Potelet dedica "El negro y sus imágenes", nota una traslación asombrosa de los modelos griegos antiguos al negro brasileño. En un grabado del talentoso J. B. Debret, "el modelado de la musculatura se asemeja mucho al de la estatuaria griega". ¡Los pintores reproducen en las escenas pastoriles unos Filemón y Baucis o un Hércules a los pies de Onfalia! Al mismo tiempo, Jeanine Potelet nota, en otras versiones de la imagen del negro, el nacimiento de una tonalidad romántica, muy "literaria", sobre todo después de 1830. Es la del esclavo injustamente perseguido que se refugia en la inmensa naturaleza "la cual suscita en las emociones del personaje profundos ecos en los que crecen la inquietud y lo trágico".

En cuanto a la población blanca, los viajeros y marinos franceses ofrecen de ella un cuadro muy completo y matizado. Además de las grandes desigualdades de fortuna y condiciones, así como los conflictos tradicionales entre criollos y europeos (orgullo "americano" frente a "soberbia" portuguesa), aparecen varios tipos humanos: el *senhor de engenho*, gran latifundista; el ganadero (*sertanejo* y *gaúcho*); el hombre de la ciudad: funcionario, tendero, negociante, maestro de escuela, sacerdote, etc. Es en esta población donde se van a desarrollar los conflictos sociales y políticos que llevarán a Brasil a la independencia.

La autora por fin dedica unos párrafos muy aleccionadores a la época de la revolución de Pernambuco (1817 y 1824), a la de Bahía (1822-1823 y 1837-1838), y luego a la insurrección de Pará en 1835-1837. En este aspecto principalmente político, los informes de los oficiales franceses de la Marina son muy valiosos y permiten aclarar esos acontecimientos.

Fundado en una documentación muy rica y muy completa, donde abundan las fuentes inéditas, sacadas de los Archivos Nacionales de Francia, de los de la Marina francesa, del ministerio de Asuntos Exteriores y otros fondos, el libro de Jeanine Potelet, muy bien escrito, apasionante del principio al fin, colma un gran vacío y nos permite aprehender y comprender mejor el nacimiento y desarrollo del inmenso subcontinente lusófono que es Brasil. El libro es también un homenaje a esos hombres intrépidos que, jugándose la vida a veces, siguieron los caminos de la aventura. Este libro nos recuerda igualmente la importancia fundamental de las relaciones marítimas entre Europa y América; el barco fue en efecto el único medio de comunicación y transporte entre los dos

continentes desde el primer viaje de Colón hasta mediados del siglo veinte. Resultaba pues importante consultar y explotar archivos mucho tiempo considerados e incluso olvidados. Esas relaciones e informes de viajeros y marinos, útiles y redactados con simpatía, curiosidad e interés amistoso para con este país mítico y algo fabuloso de los siglos anteriores, ayudan a "comprender mejor el Brasil de hoy, sus dificultades y sus éxitos". El libro tan rico de J. Potelet nos ayuda sin duda alguna a informarnos mejor sobre una época y un país en gestación, en vísperas de entrar en el mundo moderno.

Charles MINGUET

Más que carnaval; Antología de poetas brasileños contemporáneos. Selección, traducción y presentación de Miguel Ángel Flores. México, Aldus, 1995, 451 págs.

En la América colonial, las literaturas escritas en lengua castellana y portuguesa dialogaban constantemente, continuando una tendencia de fecundación mutua que se había dado en la Península Ibérica desde los primeros siglos de existencia de ambas. Ejemplos no faltan: ya hace mucho, en México, se discute el verdadero papel que representó la "Carta Atenagórica" de sor Juana Inés de la Cruz, en la que refutaba puntos doctrinales expresados por el famoso predicador luso-brasileño, el Padre Vieira, en su "Sermón del Mandato", para ruina de la monja novohispana. Asimismo, hace relativamente poco se ha encontrado en la Biblioteca Nacional de Lisboa un manuscrito compuesto en colaboración entre sor Juana y unas tantas monjas portuguesas y publicado hace exactamente tres siglos, en 1695, titulado *Enigmas ofrecidos a la Casa del Placer*, que constituye, hoy por hoy, la más reciente "novedad" bibliográfica para los sorjuanistas. La "Casa del Placer" —"Casa do Prazer", en portugués— era un núcleo de monjas-poetas-religiosas que escribían poesía "mundana" en sus conventos lusitanos. En el universo de finales del XVII, Lisboa se encontraba todavía cerca de México: las portuguesas le piden a la novohispana, quien tuviera la osadía de refutar al gran Vieira, que les escriba unos "enigmas" placenteros, a lo que la mexicana, más que contenta, no tarda en acceder.

Otro ejemplo: hace poco publiqué un ensayo en el que defendía que la primera novela novohispana, *Infortunios de Alonso Ramírez*, de don Carlos de Sigüenza y Góngora, presenta evidentes señas de similitud con un relato portugués del XVI, las un día famosas *Peregrinaciones* de Fernán Mendes Pinto, libro mandado traducir al castellano por Felipe II y que gozó de gran boga en todo el universo iberoamericano.[1] Ya a finales del siglo XVI, el mismo Camões, el más excelso poeta épico de su tiempo, en el canto X de *Los Lusiadas*, se refiere a México, al que llama "Temistitão" —"Temistitán", variante de Tenochtitlán. ¿Qué quiere decir eso? Si Lisboa estaba cerca de México, como vimos al referirnos a sor Juana, México también estaba cerca del orbe portugués.

La intercontaminación literaria se basaba, necesariamente, en la proximidad lingüística entre el español y el portugués. Tradicionalmente, un luso

[1] Véase "Peregrinação na Nova Espanha", *Colóquio-Letras* (Lisboa), núms. 132-133 (1994), pp. 67-76; versión en español, "*Las peregrinaciones* en la Nueva España", *Cuadernos Americanos* (México), núm. 53 (1995), pp. 34-44.

y un hispanohablante se entendían y se leían mutuamente: como dicen los lingüistas, la afinidad entre las lenguas es tal, que cada una de ellas podría ser considerada, sin valoraciones negativas, una forma dialectal de la otra.

Ahora bien, si todo eso es verdad, ¿por qué es imperativo en los días que corren que se lea en traducción el tesoro literario que cada una de ellas produce? ¿Qué ha pasado, en los últimos siglos, entre los lectores del mundo ibérico, después del largo proceso de debilitación del mismo, que empezó en los días de Vieira y sor Juana y que, a lo que parece, no se termina de concluir?

Sea como fuere, todo esfuerzo de reaproximación cultural entre las culturas lusófonas e hispánicas es bienvenido: se inserta en un *continuum* cultural que, a pesar del distanciamiento que se ha dado, particularmente durante el siglo pasado, ya ha resurgido en el presente; por ejemplo, con la estrecha colaboración creativa y crítica que mantuvieron nombres-cumbre como Octavio Paz y Haroldo de Campos en las últimas décadas. En este contexto de reanudación de uno de los diálogos fundamentales en la construcción de las literaturas que se escriben en portugués y en español, se inscribe la antología de poetas brasileños contemporáneos organizada, prologada y traducida por Miguel Ángel Flores, que se acaba de publicar en México. Hay una serie de observaciones que quisiera hacer a propósito de la misma.

En primer lugar, no me parece de más poner en discusión el nombre de la antología. Visto que, entre los antologados, sólo un pequeño número sigue vivo en la actualidad, y visto que la mayor parte de ellos pertenece a las dos generaciones que se afirmaron entre los años treinta y cuarenta, esto es, a las que se ha convenido llamar primera y segunda generación "modernista" —aquellas que fueron o propulsoras o directamente afectadas por la explosión de la famosa "Semana de Arte Moderno de 1922" de São Paulo—, quizá fuese más adecuado llamar a esta antología de forma distinta.

El terreno que define lo contemporáneo, ya lo sabemos, es resbaladizo. En el devenir de la literatura, según mi punto de vista, lo que es contemporáneo puede ser interpretado de dos maneras: la primera, como lo que comparte el mismo espacio temporal; la segunda, como lo que actúa, más allá de las amarras del tiempo, en un determinado momento literario. Según la primera acepción, Manuel Bandeira, Drummond y, en colectivo, todos los modernistas y modernos de la primera o segunda generación, no podrían ser considerados con propiedad nuestros contemporáneos; de acuerdo con la segunda, no obstante, sí. Sin embargo, exactamente al revés ocurre con los poetas vivos incluidos en la antología por Miguel Ángel Flores: la mayoría de los miembros de la así llamada Generación del 45 —la tercera y última representada en la antología— serían nuestros contemporáneos porque comparten nuestra temporalidad; no lo son porque, en el contexto de la literatura brasileña actual, salvo puntuales interpretaciones en contrario y salvo la poesía de João Cabral de Melo, sus obras no representan, como las de las generaciones que la antecedieron, vectores de desarrollo para lo que se escribe y se lee hoy en el país.

El peso de, por ejemplo, un Vinicius de Morais, probablemente el que mejor manejó la lírica —el *piatto forte* de los del 45—, entre sus compañeros de generación, en el momento actual sigue siendo menor que el de, por ejemplo, un Cassiano Ricardo, probablemente el menos expresivo de los modernistas de los veinte y treinta incluidos en la antología —aunque, debo decirlo, yo me cuente entre sus respetuosos lectores.

Evidentemente, no quiero parecer sectario con esa declaración: en el prólogo a su antología, Flores discute la cuestión de la Generación del 45 citando las opiniones negativas sobre la misma de José Guilherme Merquior. Podría también haber citado muchas otras, por ejemplo la de Haroldo de Campos, con quien Merquior disentía en muchos puntos, pero no en ése. No hace mucho publiqué en Estados Unidos un texto en que buscaba situar el paso de las generaciones literarias en el panorama poético del siglo XX brasileño: hoy por hoy, pocos son los que discutirían el hecho de que la poesía que se empezó a escribir en los años finales de la Segunda Guerra en Brasil significó un paso atrás en lo que atañe la consolidación de una verdadera modernidad literaria —o, para decirlo con otro término más preciso, de una *tradición moderna*— en el país.[2]

Creo que no está de más subrayar dos puntos con relación a lo que acabo de decir. El primero es que no excluyo la posibilidad de que una poética o una tendencia literaria presenten una economía distinta según los escenarios culturales en los que es procesada. Esto es, no excluyo que, en el caso que tratamos, la poesía del 45 pueda ser más atractiva en México de lo que es en el Brasil. En segundo lugar, el punto de vista que expresé arriba no difiere del de la mayor parte de los poetas de mi generación, los que empezamos a publicar alrededor del año ochenta. A lo mejor, el futuro contradirá nuestra valoración; hoy por hoy, eso parece improbable.

Pero cada antología es una lectura privilegiada del *corpus* en cuestión, y no se discute la libertad con la que, en principio, cuenta en su elección, frente a él, el antologador. Además, Flores menciona en una nota que un segundo volumen abarcará la producción poética brasileña posterior a la antologada. Ojalá en ésta se pueda discernir con más claridad que en la presente cuáles son los vectores determinantes de la poesía que se escribe ahora en el Brasil, más allá de nuestros "clásicos modernos", que corresponden al grupo de 1922 y al de 1930 —mismos que, dígase de paso, se encuentran bien representados en esta antología. Modernistas como Oswald de Andrade y Manuel Bandeira, y modernos como Drummond y Murilo Mendes —y probablemente más éstos que aquéllos—, llevaran a cabo una operación del texto poético que es todavía central en el Brasil de hoy, llamémoslo como queramos: actual, contemporáneo o posmoderno. Sin implicar que lo que yo propongo sea esbozar un "perfil ideal" de la evolución de la palabra poética a través del análisis de

[2] Véase "Contemporary Latin-American poetry: a Brazilian perspective", *Santa Barbara Portuguese Studies*, núm. 1 (1994), pp. 193-201.

los vectores que condicionan su desarrollo, lo que queda por ver es cómo se da esa permanencia en la cultura poética brasileña, lo que no puede ser explicado si la Generación del 45 es considerada en el mismo nivel que las anteriores y las que le sucedieron. Hasta aquí con relación al repertorio de la presente antología.

No quiero terminar sin antes referirme a las traducciones. Si bien el lector percibe un nítido rasgo de aprecio del antologador por la materia traducida —lo que, por ejemplo, le posibilita estar a la altura del *pathos* de un poeta complejo como puede ser Drummond de Andrade (pienso, para citar un único momento, en el poema "Infancia")—, en otras versiones, sin embargo, el proceso de captura del original sufre en español. No me refiero aquí a las pequeñas o grandes inexactitudes de orden semántico que, querámoslo o no, casi siempre están presentes en antologías extensas compuestas de traducciones —y la presente, bajo este prisma, no es excepción. Refiérome, más bien, a un problema que tiene que ver con lo que mencioné arriba, la proximidad entre el español y el portugués. No hablo aquí de los múltiples falsos cognados que, debido a ella, abundan. Hablo de la dificultad, que yo experimento constantemente cuando traduzco un autor del español al portugués o a mí mismo al español, de mantener ritmo y métrica compatibles con los del original en el texto vertido. En este caso, la relativa transparencia entre las lenguas se convierte en relativa opacidad, la proximidad entre ellas trabaja antes en contra que en favor del traductor. El conteo de las sílabas es distinto en español y en portugués; a su vez, esta lengua tiende a ser más compacta que aquélla. Debido a eso, pero no exclusivamente, aunque trabajando con un horizonte semántico equivalente, el verso traducido con base a éste puede asumir una variación tan sorprendente como, a veces, algo caótica. Estoy hablando de, como decía Paz, "literalidad" *versus* "literariedad".

Para no cambiar de autor, menciono un único momento: trátase del poema "La Mesa", en el que los rigurosos heptasílabos de Drummond de Andrade no se mantienen en español, en detrimento de la lectura. Podría mencionar otros ejemplos, pero me quedo aquí.

Antes de la presente, la más reciente antología de la poesía brasileña de la que me acuerdo ahora es la de Ángel Crespo, publicada en España en los años setenta. En su favor, menciónese el hecho de que comprendía autores desde el siglo pasado; en su contra, el que no fue editada en forma bilingüe. *Más allá del carnaval*, a pesar de lo que se le puede criticar, lo ha sido. A través del texto original, el lector puede verificar por sí mismo las razones lingüísticas, si no es que literarias, de la contaminación histórica y mutua entre las lenguas y las tradiciones poéticas que se escriben en español y en portugués en América, que he señalado antes. Eso es, la presente antología guarda también este aspecto, que oso llamar didáctico, al menos para el lector poco familiarizado con el portugués. Quiero creer que de su lectura salga con la incipiente o comprobada sensación de que la proximidad entre mexicanos y brasileños no es sólo retórica, como dejan entrever los innumerables y dudosos acuerdos culturales que los gobiernos de los respectivos pueblos han una y otra vez firmado, para su propio gusto y gasto. Todo eso puesto, falta decir que Miguel Ángel Flores, en su antología, acerca un poco más al lector mexicano a lo que sucede más abajo del ecuador y más allá del carnaval.

Horacio COSTA

Ignacio Sosa Álvarez, *Ensayo sobre el discurso político mexicano*. México, Porrúa-UNAM, 1994, 124 págs.

Este ensayo, donde el autor lleva a cabo un análisis sobre las formas discursivas utilizadas en el sistema político mexicano, aparece en una época de sobresalientes acontecimientos políticos y económicos. Se trata de una personal reflexión sobre los mecanismos que explican el orden social, sobre la forma en que funcionan las relaciones entre el sector que posee el mando y aquel que se subordina.

Dividido en tres capítulos, el primero de ellos está dedicado al discurso político en general; en el siguiente sitúa el análisis en el periodo contemporáneo y su presencia en los momentos revolucionario y democrático, mientras que en el último ya se hace una referencia específica al discurso político mexicano, pues comenta los periodos colonial, independiente, revolucionario y contemporáneo.

Muchas palabras que hoy circulan por las mentes y voces de gran parte de los mexicanos son frecuentes en el texto. Libertad, igualdad, revolución, legalidad, fuerza y razón, conflicto social, entre las más significativas, son referencias que, a la vez que son explicadas en forma particular, contribuyen a la comprensión de la compleja situación que vive la política mexicana.

A partir de la exposición de siete apartados: "ley natural, ley de la fuerza, la fuerza de la ley, fuerzas de cohesión, fuerza de la sinrazón (la dictadura), la fuerza de la razón (la revolución), y fuerza de la razón utópica: la democracia", Ignacio Sosa hace un estudio del discurso político que, anunciado como de nivel nacional, rebasa fronteras para contribuir al conocimiento de las formas de poder que se desarrollan aun en sociedades muy distintas a la mexicana.

Al abordar el tema del discurso político y de la necesaria existencia de un gobierno que garantice el abandono de la violencia para evitar la agresión entre individuos, articula su postura hacia la pertinencia de la rebelión. Al preguntarse a sí mismo: ¿Pero quién protege al individuo del Estado?, explica que "cuando los límites impuestos al poder son rebasados por éste, el pueblo tiene el derecho de acudir a la rebelión para retrotraer la situación a su estado original, es decir, al estado de derecho" (p. 61).

Afirmación que se apoya en esa idea contenida en la *Declaración de los derechos del hombre*, de fines del siglo XVIII, y que se convierte en la única expresión garante del funcionamiento democrático.

Además de referirse también a la revolución como un fenómeno presente en la historia moderna, el autor reflexiona sobre la trayectoria de su significado. Como aporte relevante, no acepta la separación que se quiere marcar entre revolución y democracia. Igual actitud adopta hacia la distinción que

se quiere hacer entre las nociones de derechos humanos y revolución, cuando señala a todos esos elementos como integrantes de un solo proceso.

Aparece la idea de conflicto como un punto preponderante dentro del análisis del desarrollo político mexicano, en donde aquél llega a presentarse como algo inexistente o explicable sólo por ignorancia y en donde la insubordinación se toma como desorden que resulta de la inexistencia de razonamientos, como un mal que necesariamente debe erradicarse. Dentro de los sistemas democráticos actuales, llega a aparecer como un elemento reconocido, pero al que se le imponen predeterminados cauces legales de expresión: "en el exclusivo círculo de dialogantes ninguno de ellos argumenta en favor de la desobediencia, de la rebeldía. Éstos son temas prohibidos y aquéllos a quienes interese deberán recurrir a otras fuentes para abordarlos y reconstruirlos" (p. 12).

En la obra todo lector mexicano —como también foráneo— encuentra una explicación a los caminos que hemos andado para caer en una maquinada educación de obediencia a un mando que, supuestamente, encarna la legalidad y la autoridad, pero que en realidad se excede de los lineamientos que ellos plantean.

Se presenta la polaridad entre razón y fuerza, en la que la autoridad se apropia de la primera con la intención de arremeter contra la posibilidad de que los "ignorantes" se plieguen hacia la utilización de la segunda.

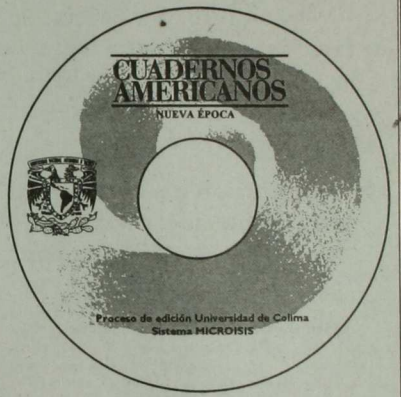
Sin duda es aportativo el acercarse a esta reflexión sobre el significado y desarrollo de la representación del individuo, "convención mediante la cual otras personas adquieren compromisos y obligaciones en nombre de otros individuos", en donde el discurso político tiene un importante papel al tener que explicar, justificar y fundamentar la interacción entre gobernante y gobernado, de propietarios y no propietarios, en sí, toda aquella relación que se da en el ámbito formado entre la fuerza y el derecho.

Enrique CAMACHO NAVARRO

Este libro se terminó de imprimir el mes de julio de 1996 en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031, 03100 México, D. F. Su tiro consta de 1 000 ejemplares.

CUADERNOS AMERICANOS EN CD-ROM

Se ha elaborado una versión de la colección completa de *Cuadernos Americanos* en disco compacto CD-ROM, con sistema de recuperación directa del texto.



Esta nueva versión permite 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 primeros números de la Nueva Época (desde 1987 hasta 1995), ya está en venta.

Informes: *Cuadernos Americanos*, Torre I de Humanidades, 2° piso, Ciudad Universitaria, México, D.F., Tel. 622-1902, Fax: 616-2515, e-mail: weinberg@servidor.unam.mx

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE DIFUSIÓN DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
pudel

CCY DEL

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, curriculum 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 Abate 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@maule.utalca.cl
Dr. Eduardo Devés Valdés, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Román Díaz 89, Providencia, Santiago, Chile, Tel. 56-2-2360136, Fax 56-2-2358089, e-mail: edeves@lauca.usach.cl

(587)

Siglo Veintiuno Editores

DESTINOS CRUZADOS

Cinco siglos de encuentros con los amerindios
Joëlle ROSTKOWSKI, Silvie DEVERS (Coordinadores)

El encuentro de Europa y América del Norte en los comienzos de la edad moderna provocó el gigantesco proceso de mestizaje cultural, choques e interinfluencias que cinco siglos no han podido aun consumar. Cuarenta autores eminentes exponen en este medio millar de páginas las interpretaciones más recientes de esta evolución trascendental de nuestro subcontinente. La primera parte, *Los indios mexicanos* ha sido coordinada por Miguel León Portilla; la segunda, *Los indios de América del Norte* estuvo a cargo de J. Rostkowsi y W. Washburn; y la tercera, extraordinariamente reveladora, sobre los Inuit (esquimales) de Groenlandia y el Ártico, ha sido compilada por J. Malaurie y S. Devers.

De venta en Av. Cerro del Agua 248 col. Romero de Terreros, tel. 658 75 55 y en librerías de prestigio.

Desarrollo Económico
Revista de Ciencias Sociales

Comité Editorial: Juan Carlos Torre (Director), Luis Beccaria, Roberto Bouzas, Daniel Chudnovsky, José Nun, Edith Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Hilda Sabato, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 36 | Verano 1996 | Número Especial

Trabajos presentados en las Primeras Jornadas de Investigación en Economía

- *Presentación*, por José María Fanelli y Bernardo Kosacoff.
- Alfredo Canavese y Pablo Gerchunoff: Reformas estructurales, productividad y tipo de cambio.
- Carlos Rivas: Una alternativa para profundizar la convertibilidad.
- Mario Damill, José María Fanelli y Roberto Frenkel: De México a México: el desempeño de América Latina en los noventa.
- Roberto Bouzas: El regionalismo en el hemisferio occidental: NAFTA, Mercosur y después.
- Marta Bekerman y Pablo Sirlin: Patrón de especialización y política comercial en la Argentina de los noventa.
- Daniel Chudnovsky y Martina Chidiak: Apertura, reestructuración productiva y gestión ambiental. Las industrias básicas en la Argentina.
- Roberto Bisang, Carlos Bonvecchi, Bernardo Kosacoff y Adrián Ramos: La transformación industrial en los noventa. Un proceso con final abierto.
- Carola Pessino: La anatomía del desempleo.
- Mónica Panadeiros: Organización del seguro de salud en la Argentina. Análisis y propuesta de reforma.
- Omar O. Chisari y Pedro Dal Bó: La evolución del régimen de capitalización del Sistema de Previsión Social y el desempeño de las AFJP. Un año de gestión.
- *Comentarios a los trabajos de:* Juan Luis Bour, Guillermo Rozenwurcel, Eduardo R. Conesa, Pablo Sanguinetti, Daniel Heymann, Roberto Lavagna, Arturo O'Connell, Osvaldo Kacef, Gabriel Yoguel, Enrique A. Bour, Martín González Rozada, Alberto Barbeito, Abel Viglione, Luis Beccaria, Alfredo Monza, Ricardo Carciofi, Oscar Cetrángolo y Eduardo Melinsky.

DESARROLLO ECONOMICO – Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, $ 60,00; Países limítrofes, U$S 68; Resto de América, U$S 74; Europa, U$S 76; Asia, Africa y Oceanía, U$S 80. Ejemplar simple: U$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:

ides **Instituto de Desarrollo Económico y Social**
Aráoz 2838 ◆ 1425 Buenos Aires ◆ Argentina
Teléfono: 804-4949 ◆ Fax: (541) 804-5856

La Gaceta
DEL FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

NUEVA ÉPOCA NÚMERO 307 JULIO DE 1996

Música y Literatura

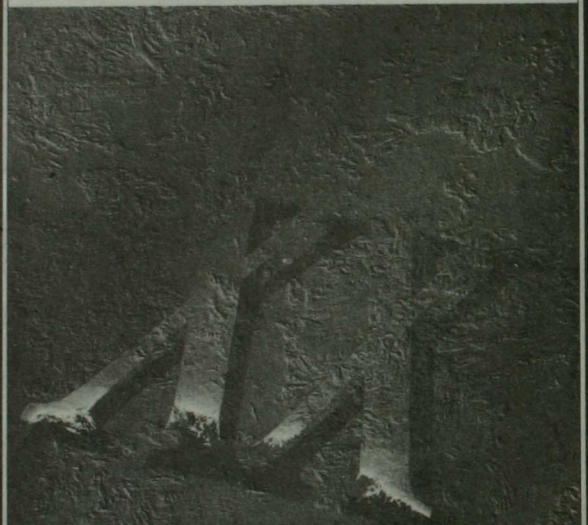
CARLOS CHÁVEZ: **Mis amigos poetas** ◆ PAUL BOWLES: **Silvestre Revueltas**
IGOR STRAVINSKY: **Una entrevista sobre Beethoven**
JUAN VICENTE MELO: **Henríquez Ureña**

LUIS SANDI ◆ JOSÉ ANTONIO ALCARAZ ◆ EDUARDO CONTRERAS SOTO
RICARDO MIRANDA ◆ LUIS HERRERA DE LA FUENTE ◆ JOSÉ ANTONIO ROBLES CAHERO
LOURDES TURRENT ◆ CARMEN LEÑERO ◆ LUIS IGNACIO HELGUERA

Poemas de:
ANDRÉS SÁNCHEZ ROBAYNA, GERARD MANLEY HOPKINS, WILLIAM BRONK y EDUARDO MITRE

fce

FIN DEL SIGLO XX
¿CENTURIA PERDIDA?
LEOPOLDO ZEA



TIERRA FIRME cfe

Casa de las Américas,
Curso de literatura

PLANTACIÓN Y LITERATURA EN EL CARIBE

La Habana, 16 al 20 de diciembre de 1996

Centro de Estudios del Caribe

Nos complace invitarle a participar en el Curso Plantación y Literatura en el Caribe organizado por nuestro Centro, que se brindará en la Casa de las Américas del 16 al 20 de diciembre de 1996. El Curso tendrá una duración de 20 horas; será impartido por la Prof. Margarita Mateo Palmer, de la Universidad de La Habana, y contará con la intervención de escritores e investigadores cubanos en calidad de conferencistas, entre ellos Enrique Saínz, Virgilio López Lemus (Instituto de Literatura y Lingüística), Salvador Arias (Centro de Estudios Martianos) y Denia García Ronda (Universidad de La Habana).

Se abordarán los siguientes tópicos:

-Introducción al tema, antecedentes.
-La décima como tradición caribeña (siglos XVII-XIX).
-El tema de la plantación en la narrativa del siglo XIX.
-La literatura del esclavo: autenticidad y mimetismo.
-Plantación y literatura contemporánea.

El Curso contará con traducción español-inglés, inglés-español.

INSCRIPCIONES

La cuota de inscripción en el Curso es de $90.00 USD; será abonada personalmente en la Casa de las Américas al inicio del mismo. Los interesados deberán enviar su solicitud al Comité de Admisión antes del 30 de octubre de 1996.

ALOJAMIENTO Y TRANSPORTE

Para facilitar la estancia de los/las participantes se ofrecen paquetes turísticos que incluyen el alojamiento con desayuno y cena, traslado aeropuerto-hotel-aeropuerto, y a las actividades del evento.

3° y G, El Vedado, La Habana, Cuba, Tel. 32 3587/88/89. Télex 511019 CAMERU CU.
Fax (537) 33 4554/32 7272. Email: casa @ tinored.cu

ESTUDIOS SOCIALES

Revista Universitaria Semestral

Consejo de Redacción: Darío Macor (Director), Ricardo Falcón, Eduardo Hourcade, Enrique Mases, Ofelia Pianetto, Hugo Quiroga

Nº 10 Primer Semestre 1996

ARTÍCULOS

Jacques Revel. *Historia y Ciencias Sociales: una confrontación inestable.*

Carlos Barros. *El paradigma común de los historiadores del siglo XX.*

Luis Alberto Romero. *Política democrática y sociedad democrática. Una perspectiva histórica.*

Susana Belmartino. *Servicios de salud, solidaridad y mercado: apuntes sobre el caso argentino.*

Ricardo Falcón. *La relación Estado-sindicatos en la política laboral del primer gobierno de Hipólito Yrigoyen.*

María Moira Mackinnon. *La primavera de los pueblos. La movilización popular en las provincias más tradicionales en los orígenes del peronismo.*

Silvia Yannoulas. *Brasileras y argentinas, vidas paralelas? (1870-1930).*

Sandra Gayol. *Entre lo deseable y lo posible: perfil de la policía de Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XIX.*

ENTREVISTA: *Robert Darnton conversa con la historia cultural.* Cristina Godoy entrevista a Robert Darnton.

ENCUESTA: A. y F. Herrero y A. Lettieri. *La enseñanza de la Historia Argentina en las Universidades Nacionales:* Susana Bandieri; Susana Belmartino; Oreste Cansanello; Noemí Girbal de Blacha; Noemí Goldman; Darío Macor; María Silvia Ospital; Hilda Sabato.

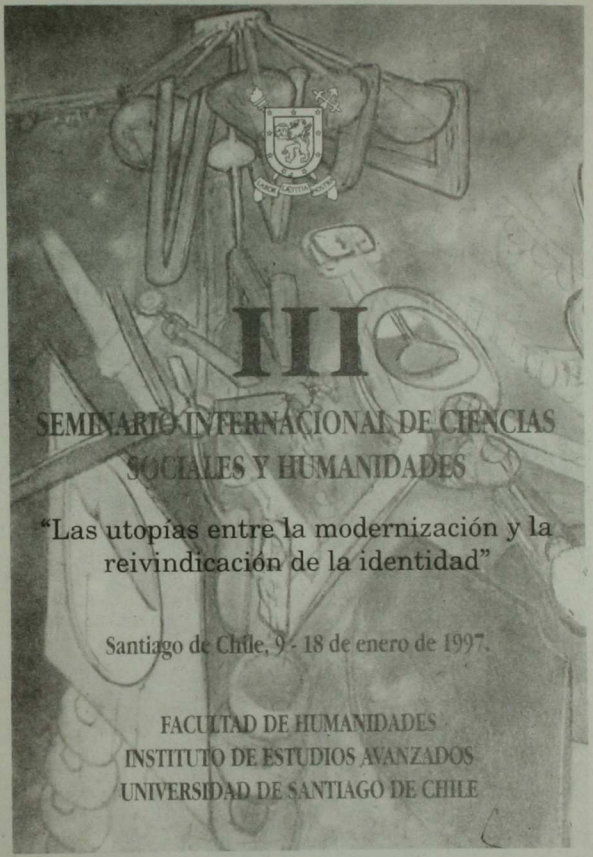
NOTAS Y COMUNICACIONES

Comunicaciones: Arturo Fernández. *Flexibilización laboral y sindicatos.*

Notas y comentarios: Juan Carlos Garavaglia. *Discurso, textos y contexto.*

Notas bibliográficas: Marcos Guedes Veneu; Luciano Alonso; Eduardo Hourcade; Alejandro Herrero; Mónica Billoni; Mario Lattuada.

Estudios Sociales,
Universidad Nacional del Litoral, 9 de julio 3563, telefax (042) 554292;
Casilla de Correo 353, (3000) Santa Fe, Argentina.



INFORMACIONES GENERALES:

El PROGRAMA se realizará en Santiago de Chile entre los dias 09 y 18 de enero de 1997.

El costo del PROGRAMA es el equivalente a uSs 400.- en moneda chilena. El programa contempla, además, actividades culturales, turísticas y de convivencia. Para la preinscripción, los interesados deben llenar y enviar el talón adjunto a este folleto, así como una copia de su diploma de Magister y certificado de trabajo.

Se otorgarán medias y cuartos de becas, que se distribuirán por países de acuerdo al orden de postulación.

Las personas que hayan participado en la versión 1995 o 1996 automáticamente tendrán derecho a un cuarto de beca.

Para información suplementaria:

Dr. Eduardo Devés Valdés
Dra. Carmen Norambuena Carrasco

Instituto de Estudios Avanzados,
Román Díaz 89, Providencia. Santiago de Chile.
Tel: 56-2 236 0136, fax: 56-2 235 8089
E.Mail: edeves@lauca.usach.cl

PORTADA
Fragmento "Vivir enfrentando las Flechas"
Roberto Matta 1961

Diseño Manuel Muñoz C.

IMPRESION
Talleres Gráficos Claus von Plate y Cia Ltda.

Instituto
Mora

ITINERARIOS

A. Farge, *La vida frágil.* • L. R. Ladurie, *El Carnaval de Romans.* M. Agulhon, *Historia vagabunda.* • R. Chartier, *Sociedad y escritura en la edad moderna.*

De próxima aparición

P. Novick, *Ese noble sueño. La "objetividad" y los historiadores norteamericanos.*

CUADERNOS DE SECUENCIA

P. Vilar, *Pensar la historia.* • Varios autores, *Primeras jornadas braudelianas.* • J. E. Rodríguez, *El proceso de la independencia de México.* • E. P. Thompson, *Historia social y antropología.* • R. Chartier, *Lecturas y lectores en la Francia del Antiguo Régimen.* • Varios autores, *Orígenes del radicalismo norteamericano.* • J. Le Riverend, *Debate en soliloquio y otros ensayos sobre Cuba.* • Varios autores, *Segundas jornadas braudelianas.* • B. Lepetit, *Las ciudades en la Francia moderna.*

HISTORIA ECONÓMICA

L. Ludlow y J. Silva (comps.), *Los negocios y las ganancias de la colonia al México moderno.* • H. S. Klein, *Las finanzas americanas del imperio español.* • J. Silva, J. C. Grosso y C. Yuste (comps.), *Circuitos mercantiles y mercados en Latinoamérica, siglos XVIII-XIX.*

LOS NORTEAMERICANOS

A. Moyano y E. Báez-Villaseñor, *EUA: una nación de naciones.* • A. Michel, *El teatro norteamericano.* • F. Patán, *El cine norteamericano.* • A. Michel, *EUA y los deportes: una historia paralela.* • A. Rodríguez, *Estados Unidos y sus novelas.* • J. M. de la Serna, *Los afronorteamericanos.* • E. Báez-Villaseñor, *EUA: historia de sus familias.*

De venta en librerías de prestigio

EL COLEGIO DE MÉXICO

Estudios Sociológicos

VOL. XIV, NÚM. 40, ENERO-ABRIL, 1996

40

Artículos

María Luisa Tarrés Barraza
Espacios privados para la participación pública. Algunos rasgos de las ONG dedicadas a la mujer

Martha Lamas
Trabajadoras sexuales: del estigma a la conciencia política

Sara Makowski Muchnik
Identidad y subjetividad en cárceles de mujeres

Araceli Mingo
El sinuoso camino de las organizaciones productivas de campesinas

Maritza Urteaga Castro-Pozo
Chavas activas punks: la virginidad sacudida

Otros artículos

Isidro H. Cisneros
Gaetano Mosca y los elitistas democráticos

Lidia Girola
Tradiciones interrumpidas y comunidades disciplinarias en la sociología mexicana

ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS es una publicación cuatrimestral de El Colegio de México, A.C. Suscripción anual en México: 57 pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, 38 dólares; instituciones, 55 dólares. En Centro y Sudamérica: individuos, 30 dólares; instituciones, 36 dólares. En otros países: individuos, 46 dólares; instituciones, 64 dólares. Si desea suscribirse, favor de enviar este cupón a El Colegio de México, A.C. Departamento de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Pedregal de Santa Teresa, 10740 México, D.F.

Adjunto cheque o giro bancario núm.: _____
por la cantidad de: _____
a nombre de El Colegio de México, A.C., como importe de mi suscripción por un año a ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS.
Nombre: _____
Dirección: _____
Código postal: _____ Ciudad: _____
Estado: _____ País: _____

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE DIFUSIÓN DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
pudel

CCYDEL
ORGANISMO ASOCIADO NO GUBERNAMENTAL DE LA UNESCO CATEGORÍA II

FEDERACIÓN INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (FIEALC)
SOCIEDAD LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (SOLAR)

CONVOCATORIA
VIII Congreso de la Federación Internacional
de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC)

5 al 8 de enero de 1997
Universidad de Talca, Chile

Tema Central:
Modernización e identidad en América Latina
y el Caribe en el marco de los procesos de
globalización

Areas 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, formatu A4 o carta incluyendo resumen, *curriculum 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.

Dr. Leopoldo Zea
Coordinador de FIEALC

Mtra. Ma. Elena Rodríguez
Jefa del Dpto. de Relaciones
Internacionales. CCYDEL

Todas las consultas relativas al funcionamiento del Congreso deberán dirigirse a:

Dr. Javier Pinedo Castro, Director del Instituto de Estudios Humanísticos Abate Juan Ignacio Molina, Universidad de Talca, Av. Lircay s/n, Talca, Chile, Tel. 56-71-20 039/0459, Fax 56-71-228054, e-mail:jpinedo@maule.utalca.cl

Dr. Eduardo Devés Valdés, Insituto de Estudios Avanzados,
Universidad de Santiago de Chile, Román Díaz 89, Providencia, Santiago, Chile, Tel 56-2-2360136, Fax 56-2-2358089, e-mail: edeves@lauca.usach.cl

TORRE I DE HUMANIDADES, 7º PISO, CIUDAD UNIVERSITARIA, 04510, MÉXICO, D.F., TEL. 622-19-01/06, FAX 616-2515, CORREO ELECTRÓNICO: weinberg @ redvax1. dgsca. unam. mx

CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo suscribirme a *Cuadernos Americanos*

NOMBRE:_____

DIRECCIÓN:_____

CIUDAD:_____ESTADO:_____

CÓDIGO POSTAL:_____PAÍS:_____TELÉFONO:_____

GIRO:_____SUCURSAL:_____

☐ Suscripción ☐ Renovación Importe:_____

Suscripción anual durante 1996 (6 números):

☐ **México: N$ 135.00**
☐ **Otros Países: $125 US DLS (Tarifa única).**

Precio unitario durante 1995:

☐ **México: N$ 23.00**
☐ **Otros Países: $24 US DLS (Tarifa única).**

Redacción y Administración:
Torre I de Humanidades, 2° piso,
Ciudad Universitaria
04510, México, D.F.
Tel. 622-1902 FAX. 616-2515

GIROS: APARTADO POSTAL 965 MÉXICO, D.F., 06000

Nota: Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta núm. 35-34759-8 del Banco del Atlántico. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo ejemplares atrasados de *Cuadernos Americanos*

NOMBRE:_____

DIRECCIÓN:_____

CIUDAD:_____ESTADO:_____

CÓDIGO POSTAL:_____PAÍS:_____TELÉFONO:_____

GIRO:_____SUCURSAL:_____

Deseo recibir los siguientes ejemplares (Indicar número y año):

_____

_____

TOTAL:_____

Ejemplares	México:	Otros Países:
1942 a 1959	N$53.00	$36 US DLS
1960 a 1986	N$31.00	$30 US DLS
1987 a 1994	N$24.00	$24 US DLS

Redacción y Administración:
Torre I de Humanidades, 2° piso,
Ciudad Universitaria
04510, México, D.F.
Tel. 622-1902 FAX. 616-2515

GIROS: APARTADO POSTAL 965 MÉXICO, D.F., 06000

Nota: Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta núm. 35-34759-8 del Banco del Atlántico. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Próximamente

Leopoldo Zea
Integración, el gran desafío para Latinoamérica

Edgar Samuel Morales Sales
La cultura latinoamericana en la aldea global

Vania Cintra
La integración cultural latinoamericana

Rigoberto Lanz
La ventaja de llamarse América Latina

Margarita Zires
Análisis de las tendencias de convergencia y divergencia cultural en América Latina

Regina Aída Crespo
Cultura popular, cultura de masas, cultura erudita: algunos elementos de reflexión

Anna M. Fernández Poncela
Los desajustes del ajuste: las mujeres en Nicaragua

Gustavo Vargas Martínez
Bolívar en el pensamiento mexicano

Eitan Ginzberg
Integración social y política: Lázaro Cárdenas, gobernador de Michoacán

Pedro Orgambide
El siglo de Martínez Estrada

Héctor Brioso Santos
Macedonio Fernández a destiempo, a "contratiempo"

CONTENIDO

DARCY RIBEIRO

Darcy Ribeiro — Autocrítica demagógica
Los indios y el Estado Nacional
Leopoldo Zea — Darcy y la inmortalidad
Roberto Fernández Retamar — Sobre Darcy, cuya lanza no se quebró jamás
Liliana Irene Weinberg — Nuestro Voltaire
Horacio Cerutti Guldberg — Darcy: ¿utopista?
María Elena Rodríguez Ozán — Las Américas y la civilización
J. Jesús Ma. Serna Moreno — Releer a Ribeiro: su aporte antropológico
Ricardo Melgar Bao — Identidades, utopías y fantasmas armados en las Américas
Anne Bar-Din — Breve síntesis de la situación socioeconómica y política de Chiapas

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

José Cerna-Bazán — Vacío y materialidad en la poesía de João Cabral de Melo Neto
Rodolfo Mata Sandoval — Barroco, caos y teoría de la información en la obra de Haroldo de Campos

NUESTRO TIEMPO: ENTRE LA INDEPENDENCIA, LA INJERENCIA Y LA INTERDEPENDENCIA

Michelle Campagnolo-Bouvier — Palabras y actos; razones del tema
Leopoldo Zea — Política de la cultura como conciencia de lo humano
J. Robert Nelson — La genética: un factor nuevo en la solidaridad humana
Giuseppe Galasso — Dependencia, independencia, interdependencia en las relaciones internacionales de la Edad Moderna
Irina du Bois — ¿Hacia un orden mundial del medio ambiente?
Arrigo Levi — Los Estados y la política de la cultura en la perspectiva del siglo XXI
Luigi Bonanate — Injerencia y soberanía: un intento de desmitificación
Fernando Ainsa — Razones y límites del derecho de injerencia desde una perspectiva latinoamericana
Alexandre P. Koudriavtsev — A propósito de solidaridad, una nueva red de vínculos
Slobodan Vitanovic — Realidad y ambigüedad de las nociones de interdependencia, injerencia y solidaridad en el mundo actual

Carta de Venecia

RESEÑAS

Vincenzo Cappelletti — El porqué de la paz
Alberto Filippi — *Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía*
Jeanine Potelet — *Le Brésil vu par les voyageurs et les marins français, 1816-1840*
Miguel Ángel Flores — *Más que carnaval; Antología de poetas brasileños contemporáneos*
Ignacio Sosa Álvarez — *Ensayo sobre el discurso político mexicano*