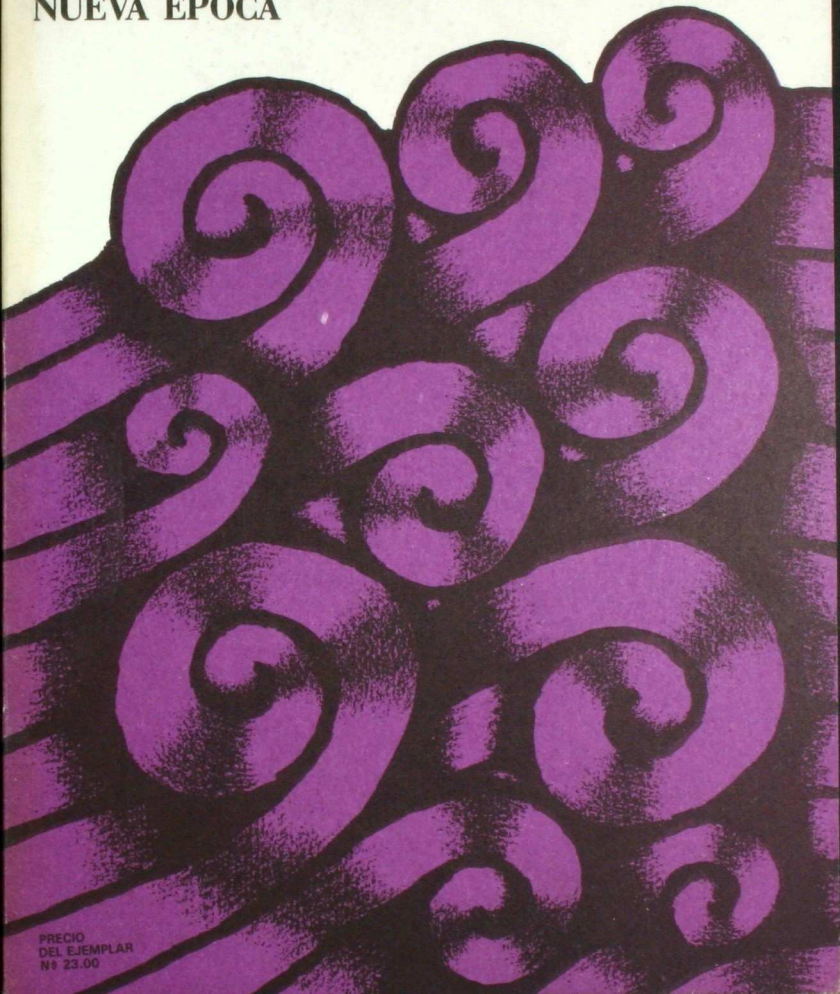
CUADERNOS AMERICANOS 59

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; Grażyna Grudzińska, Polonia; Hiroshi Matsushita, Japón; Tzvi Medin, Israel; Sergo Mikoyan, Rusia; Charles Minguet, Francia; Magnus Mörner, Suecia; Richard Morse, Estados Unidos; Amy Oliver, SILAT; Efthimia Pandis Pavlakis, Grecia; Guadalupe Ruiz-Giménez, España; Hanns-Albert Steger, Alemania.

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

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

DIFUSIÓN Y ADMINISTRACIÓN: Gisela Olvera Mejía.

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

Impresión al cuidado de Porfirio Loera y Chávez.

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

*

Apartado Postal 965
México 06000, D.F., Tel. (Fax)(525) 616-25-15
e-mail:weinberg@servidor.unam.mx

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

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

AÑO X VOL. 5

59

SEPTIEMBRE-OCTUBRE 1996

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1996

NUEVA ÉPOCA
1996
AÑO X, NÚMERO 59, Septiembre-Octubre 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 59 Septiembre-Octubre Volumen 5

ÍNDICE

Pág.

ENTRE LA GLOBALIZACIÓN Y LA DESINTEGRACIÓN . 11

LATINOS EN ESTADOS UNIDOS

LEOPOLDO ZEA. Entre el Mediterráneo y el Báltico 15
JESÚS MARTÍNEZ SALDAÑA. La desnacionalización de los inmigrantes en los Estados Unidos 34
AXEL RAMÍREZ. ¿Hacia una filosofía del Movimiento Chicano? 47
ADRIANA GÓMEZ HERNÁNDEZ. Gloria Anzaldúa: enfrentando el desafío 57
GLORINELLA PATRICIA CASASA GARCÍA. El espacio literario chicano: *performance* del mito umbilical 64

LA DOMESTICACIÓN DEL PASADO

ANDRZEJ DEMBICZ. "El lugar" y "el espacio" en la tradición cultural latinoamericana 77
BARBARA STAWICKA-PIRECKA. La selva en flor: Alejo Carpentier y el diálogo entre las vanguardias europeas del siglo XX y el barroco latinoamericano 92
SYLVIE KOLLER. En vísperas del Quinto Centenario de la evangelización de América: presencia-ausencia de lo indígena 100
BENJAMÍN FORCANO. Influencia de la Iglesia: de la espada y la cruz a la Teología de la Liberación 121
ZOFIA MARZEC. Comunidades Eclesiales de Base en América Latina 134

IDENTIDAD LATINOAMERICANA

RICCARDO CAMPA. El Mediterráneo y la cultura occidental 149
GIANFRANCO PECCHINENDA. La nación latinoamericana: inmigración, memoria e identidad 170
PATRICIA GALEANA. El neoindigenismo en México 196
JORGE HERNÁNDEZ CAMPOS. México 1995: la cultura en crisis 202

RESEÑAS

ALEJANDRO SOBARZO, *Deber y conciencia; Nicolás Trist, el negociador norteamericano en la Guerra del 47*, por Leopoldo Zea 231
RAFAEL MÉNDEZ, *Caminos inversos. Vivencias de ciencia y guerra*, prólogo de Ramón Xirau, por Ascensión Hernández de León-Portilla 236
ABELARDO VILLEGAS, *A rar en el mar: la democracia en América Latina*, por Alejandro Tomasini Bassols . . . 241

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS

ENTRE LA GLOBALIZACIÓN Y LA DESINTEGRACIÓN

UN PROBLEMA esencial de los últimos tiempos, tanto en los países desarrollados como entre los que no han alcanzado este desarrollo, lo plantea la toma de conciencia de una globalización que no es ya la impuesta por los imperios y, al mismo tiempo, la desintegración del mundo que antes parecía integrado. Expresiones de esta problemática las hemos expuesto aquí, en *Cuadernos Americanos*, tal como fueron planteadas en las asambleas realizadas por la Sociedad Europea de Cultura en Italia, desde la de Padua en 1991: una gran preocupación por la globalización que se hizo patente con los sucesos de 1989 y luego fue amenazando cada vez más con la desintegración.

Esta problemática se manifiesta también en otros centros de cultura europeos, que han sido llevados a reflexionar sobre el pasado por el cual esa región del mundo a partir de 1492 se fue imponiendo a lo largo de la tierra. Se plantean problemas de identidad que parecían ser propios de pueblos marginados, como los de la llamada América Latina, de Asia y de África. En esa búsqueda de identidad destacan con extraordinaria fuerza los procesos en torno a esa región continental formada en la cuenca mediterránea, un mar interno que bañaba e integraba las diversas expresiones humanas y culturales de los pueblos que allí se daban encuentro: la que sería Europa al norte, África al sur y al este Asia. Fuerza integradora sería el espíritu de Grecia, que hizo posible unificar el Mediterráneo, lo que continuó con Roma y su imperio en el espíritu de la latinidad.

Al otro lado de los pueblos bañados por el Mediterráneo, separados por altas cordilleras, están los pueblos que en el norte de la misma Europa se forman bajo los inhóspitos mares del Atlántico y la cuenca báltica. Al iniciarse la expansión de Europa sobre lo que sería América y luego el resto del mundo se enfrentarán estos pueblos para imponer la hegemonía con dos expresiones distintas.

Esta lucha será llevada al continente con el que tropieza Colón en 1492, que será ocupado al sur por los pueblos mediterráneos, latinos, que forman la Península Ibérica, y al norte por los sajones. Pugna que culmina en 1898 cuando los Estados Unidos en guerra relámpago expulsan a España de sus últimas colonias en América. El bolivarismo abierto a todas las expresiones que allí se han dado encuentro y el monroísmo que discrimina y segrega. Lucha de la latinidad frente a la sajonidad, como dice en Latinoamérica Vasconcelos, quien también habla de la utopía de la raza cósmica que completa la de nación de naciones de Bolívar. El mundo que el Mediterráneo integró en Europa se encuentra ahora integrado en esa región del continente americano que se autodenomina latina.

Es dentro de este horizonte, que se abre de nuevo a la globalización, que publicamos los textos que siguen. Por un lado algunos pertenecen al VII Congreso Internacional de Culturas Latinas en Estados Unidos, "El mito de lo umbilical: los latinos en América del Norte", realizado en Taxco en este año. Publicamos, igualmente, los enfoques realizados en 1991 en Varsovia sobre el descubrimiento de América y a continuación algunos textos de intelectuales italianos muy preocupados por América Latina y la relación que ésta guarda con su propia problemática, entre ellos los animados por Riccardo Campa y Gianfranco Pecchinenda.

L. Z.

Latinos en Estados Unidos

ENTRE EL MEDITERRÁNEO Y EL BÁLTICO

Por *Leopoldo* Zea
PUDEL, UNAM

Entre julio y agosto de 1898 se dieron las batallas navales de Santiago de Cuba y Cavite, Filipinas, entre la armada imperial española y la de los Estados Unidos de América; batallas que dieron fin a la etapa de la historia universal iniciada el 12 de octubre de 1492. Fue en 1492 que España se tropezó con lo que sería América, en frágiles carabelas comandadas por el almirante genovés Cristóbal Colón, tratando de llegar a los fabulosos mundos descritos por Marco Polo: Cathay, Cipango y la India, en busca de acuerdos comerciales que permitieran a España y a los europeos crear un nuevo y extraordinario mercado.

La vieja y penosa travesía terrestre que llevaba a los confines del Asia, siguiendo la ruta de la seda, estaba llena de dificultades para allegarse a las grandes riquezas que allí existían. Cristóbal Colón proponía una nueva vía que era marchar por el mar hacia el occidente de Europa hasta encontrarse con los señores de los grandes imperios que se alzaban en esa lejana región de la tierra. Se trataba de negociar, no de conquistar como habían intentado los cruzados tomando como pretexto la expansión de la Cristiandad. Pero de esas lejanas tierras llegaban a Europa, a su vez, oleadas de feroces guerreros dispuestos a hacer para su beneficio lo que los europeos pretendían hacer para el propio.

Un gigantesco y desconocido continente se atravesará en la ruta de Colón. Sin habérselo propuesto, la aventura comercial se transforma en el inicio de la conquista y colonización que Europa impondrá a la totalidad de la tierra, incluida la anhelada Asia. Colón se había tropezado con tierras y hombres distintos a los descritos por Marco Polo, pero no menos ricos y fabulosos, con peculiar cultura, hábitos y costumbres, pero endebles frente al desarrollo alcanzado por Europa. Como diría Alfonso Reyes, el guantelete de hierro de

los que se transformaron en conquistadores fácilmente haría añicos a una cultura de fino barro. Colón buscó inútilmente a los feroces guerreros mongoles con los que tenía que negociar. No encontrándolos, en nombre de sus señores llenó el vacío de poder de estas tierras y puso a sus hombres bajo el dominio de sus patrocinadores los Reyes Católicos. Se ponía en marcha la expansión europea por la totalidad de la tierra.

En 1898 las batallas navales en el Golfo de México y el Pacífico ponían fin al imperio español que, como Portugal, se había impuesto en el continente encontrado. Terminaba un coloniaje que había originado un extraordinario y abigarrado mestizaje de razas y culturas. Todo esto fue fruto de la mentalidad mediterránea de los primeros colonizadores de la región, descrita con maestría por Fernand Braudel en su historia del Mediterráneo. Siguiéndolos emergían con fuerza hombres de diversa mentalidad, forjada en el espíritu propio de los pueblos que crecían en otros mares y océanos, en el Báltico y el Atlántico norte. Aquí se forjará la nación que derrotaría en el Canal a la Europa mediterránea: Inglaterra. Expresión del mismo mundo anglosajón, será gente de Estados Unidos la que dará la puntilla a un imperio al que los mismos rebeldes en esas tierras en América habían ya puesto fin. Estados Unidos veía todo esto como un gran vacío de poder que había que llenar.

En 1898 la inteligencia de la región americana bajo hegemonía española reaccionará ante la guerra hispano-estadounidense y sus resultados como agresión hecha a sus propios pueblos, formados bajo hegemonía ibera. Sus luchas contra el dominio español serán vistas como guerras civiles entre pueblos de un mismo origen y formación cultural heredada del espíritu mediterráneo que Grecia y Roma estimularon en su expansión sobre el Mediterráneo. Éstas tomaron conciencia de la relación que guardaban entre sí los pueblos surgidos en esa región. El Mediterráneo bañaba tanto a Europa al norte, como a África al sur y a Asia al este. Helenidad y latinidad será la expresión de este espíritu integrador.

Esto implicaba el abandono de la conquista como depredación, limitada a saqueos, violaciones e imposición de esclavitudes. Alejandro de Macedonia primero unifica a Grecia y luego se lanza a la conquista de los pueblos al otro lado de Grecia, los bárbaros, llamados así por su incapacidad para expresarse correctamente en la lengua de Esquilo, Sófocles y Eurípides. La conquista como saqueo, depredación y esclavitud era conquista efímera que el tiempo anulaba. Otra cosa sería la conquista y la colonización como ampliación

de la propia Grecia, helenizando, incorporando las ricas expresiones de humanidad de los pueblos llamados ilegítimamente bárbaros, pues bárbaros eran también los griegos, cuando balbucían el persa o cualquier otra lengua de los pueblos allende Grecia, hasta el lejano Indo a donde llega Alejandro. Integrar, no excluir, y al integrar acrecentarse a sí mismos en dimensiones que la depredación hacía imposible. Alejandro pone en marcha la mestización con los pueblos al Oriente.

Roma, a la que la leyenda hace descender de la aniquilada Troya, hizo suyo el ideal integrador del Mediterráneo y de toda conquista más allá del mismo. Por conveniencia, más que saquear, violar y esclavizar, lo importante será mestizar razas y culturas latinizándolas. La latinidad será para el dominio romano en el Mediterráneo y el mundo a su alcance lo que la helenidad para la Grecia alejandrina. El espíritu latino hacía de lo efímero algo cada vez más amplio, eterno. Este espíritu formará, dará hueso a los diversos pueblos de los que surgirá Europa después de desaparecer Roma, sin menoscabo de sus ineludibles expresiones étnicas y culturales.

Pero no bastaba cultivar o civilizar para integrar la diversidad de conquistadores y colonizadores. Era menester un espíritu ecuménico que diera unidad a esa cada vez más amplia diversidad de pueblos y culturas. Será también del extremo del Mediterráneo que surge el instrumento integrador de pueblos y culturas, en un pequeño pueblo donde nace una religión que habla de Dios, no de dioses, que hablan de leyes a su pueblo y de cuyo cumplimiento dependerá la siempre amenazada existencia del mismo.

Es el pueblo de Abraham, Israel, Judá, una y otra vez sometido a los diversos imperios que surgen en la región. Imperios fuertes, violentos, como el de Asiria y Persia. Este pueblo ha escapado del dominio egipcio. Y luego caerá en el romano. Imperios van, imperios vienen y este pequeño pueblo con su excluyente religión monoteísta se mantiene firme y dará origen a una nueva y extraordinaria religión, el cristianismo. Frente al viejo y excluyente, el nuevo e incluyente Testamento. Un ideal ecuménico y por ello al alcance de todos los hombres y pueblos. Roma será influida por tal religión que le dio un poderoso instrumento integrador para su imperio. Este imperio desaparecerá materialmente pero no la cultura latina ni la doctrina que le dio unidad. Roma se convirtió en centro de la gran ecumene, la Cristiandad.

En la misma región de Medio Oriente, surge el islam montado sobre el viejo y nuevo Testamento igualmente integrador, ecuménico, que a la vez que se enfrenta con el cristianismo lo hace con otras

religiones al expandirse por diversas regiones de la tierra. En los pueblos al occidente del Mediterráneo, en Iberia, confluyen y se integran Yahvé, Jesucristo y Alá. Extraordinaria expresión del integrador Mar Mediterráneo que la aventura de Colón universalizaba llevándola allende los mares y las tierras al occidente de Europa. Tal es el espíritu mediterráneo, el espíritu latino y cristiano que dará sentido y unidad a la región de América que entra a la historia bajo el coloniaje ibero. Es este espíritu el que reivindica como propia la inteligencia de esta región de América que se llama a sí misma latinoamericana. Latinoamericanidad por la que busca distinguirse de la otra América surgida al norte, que designa como sajona. Es ésta la que ha de vencer y emerger como nuevo imperio en la batalla de 1898.

La América triunfante tanto en el Golfo de México como en el Pacífico en 1898, la América llamada sajona, tiene la visión propia de los pueblos que se forman en el norte de Europa, al otro extremo del Mediterráneo. Tierras de vida difícil, de hermosas y largas noches blancas donde no se pone el sol, que son pagadas con largos días, meses de oscuridad y neblina. No posee lo que hace fácil la vida muelle de los pueblos bañados por el Mediterráneo. Allí no se puede hablar de imponer imperios sino de resolver cotidianas necesidades. No hay mucho tiempo para elucubrar y cuando se hace es para actuar mejor y forjar instrumentos que permitan un mejor modo de vida en tan adversas tierras. Se trata de satisfacer las más imperiosas necesidades de sus individuos, familias, clanes, comunidades, afianzarlas cuando esto no es posible. Sus guerreros se mueven, no por conquistar y colonizar sino para abastecer sus rústicos hogares. Un sentido pragmático anima sus actividades y pensamiento.

Cuando se expanden lo hacen en propio y peculiar beneficio. No necesitan de los otros, menos de los que están más allá de lo que necesitan. Movidos por este común interés es que se van expandiendo sobre otros pueblos, como los varegos sobre las llanuras rusas en el siglo XI y posteriormente sobre diversas regiones de Europa, incluido el Mediterráneo. Es la horda normanda que al expandirse y crecer se enfrenta a pueblos formados bajo la hegemonía romana al otro lado de los Alpes y los Pirineos. En Europa están los pueblos germánicos, que se alzarán como herederos del imperio romano del Mediterráneo formando el Sacro Imperio Romano. Frente a este imperio surge otro pueblo que será hechura de los pueblos de origen báltico, entre ellos Inglaterra, a la que regresan como algo suyo

los normandos de Guillermo el Conquistador, quien da origen a la potencia que siglos después enfrentará a la Europa mediterránea y a América Latina.

El cristianismo encuentra difícil entrar en las islas que forman la Gran Bretaña, Irlanda e Islandia, y cuando lo hace combina su viejo pasado pagano con el cristianismo. La Europa transmediterránea, aun cristianizada, mantiene el espíritu que le ha dado origen, forjando la personalidad de sus hombres y pueblos.

Al aflorar el Renacimiento, en los pueblos mediterráneos, centralmente la península itálica, se hace patente un derroche de belleza y riqueza. Frente a ello reaccionará el germano Martín Lutero, que tiene una concepción del cristianismo que no es la de la opulenta Roma y el Mediterráneo. Es la del individuo que con dureza se ha forjado en regiones cercanas al Báltico y al frío Atlántico. Lutero primero, seguido por Calvino, dividió a la Cristiandad. En esas frías regiones se darán las grandes batallas por la ya dividida religión. Frente a la ecumene englobadora del cristianismo romano la ecumene de individuos que se consideran servidores de la providencia y ven en el éxito de sus acciones el reconocimiento de su predestinación. El cristianismo se acerca más a la interpretación judaica del Viejo Testamento, con hombres y pueblos elegidos y por él destinados a llevar el bien a la humanidad. Religión excluyente porque el hombre se justifica y se salva sólo por su obra como absoluto responsable de la misma ante su Creador. Es la gente de este temple la que se instaló en la América del norte, en tierras más semejantes a las tierras que baña el Báltico y los mares del norte. Es la América sajona. La América WASP blanca, anglosajona y protestante.

William Shakespeare habla de la nación que emergió bajo el reino de Isabel, del pueblo que por razones históricas se ha involucrado en la Guerra de los Cien Años para mantener su hegemonía en el continente europeo. Habla de Inglaterra enfrascada en una larga guerra externa e interna pero que ha renunciado a una aventura ajena a su identidad. Shakespeare lo expresa a través de Juan de Gante en su *Ricardo II*. Es un canto a la insularidad, con el abandono de todo lo externo que no esté al servicio de los empeños de su pueblo para superar la dureza de la tierra en la que le ha tocado vivir. Nada con Europa ni con sueños de dominio imperial del continente. "Este trono real de reyes —dice Shakespeare—, esta isla sometida al cetro, esta tierra de majestad, esta sede de Marte, este otro Edén, este semiparaíso, esta fortaleza que la naturaleza ha construido para defenderse contra la invasión y el brazo armado

de la guerra, este florido plantel de hombres, este pequeño universo, esta piedra preciosa engastada en el mar de plata que le sirve de muro y de foso de defensa alrededor de un castillo, contra la envidia de las naciones menos venturosas, este trozo bendito, esta tierra, este reino, esta Inglaterra, esta matria fecunda en grandes reyes, temibles por su valentía, famosos por su nacimiento, renombrados por sus hazañas, que en servicio de la fe cristiana y de la verdadera caballería han llevado a cabo lejos de su patria, hasta los lugares donde en la obstinada Judea se levanta el sepulcro, rescate del mundo, del hijo de la bienaventurada María, este caro país, el país de estas queridas almas caro por su reputación a través del mundo''.

Un discurso insular, báltico, se escuchará décadas después en América, en la voz de uno de su libertadores, Thomas Jefferson. Discurso insular, opuesto al mediterráneo, latino, propio del libertador de la otra región de América, Simón Bolívar. La Inglaterra por la que habla Shakespeare renuncia a involucrarse en las luchas por la hegemonía del continente europeo, pero no renuncia a buscar en otras partes, en otros lejanos lugares, las riquezas que den mayor satisfacción a las necesidades vitales de este pueblo.

Que España se quede con el Mediterráneo, dominado por sus indestructibles naves, que se enfrente a los herejes y a quienes en el continente reclamen su derecho a conducir el Sacro Imperio Romano. Lo que Inglaterra disputará a España, Portugal y a cualquier nación europea serán las colonias que el descubrimiento de 1492 puso al alcance de Europa. Que España gaste la riqueza de sus colonias en sus luchas para mantener su hegemonía en Europa, Inglaterra buscará desviar por el corso y la piratería las riquezas explotadas en beneficio de su insularidad. Y será a partir de esta misma insularidad que se encargará de llenar los vacíos de poder que se abran a esta hegemonía fuera de Europa. Sólo necesita materias primas baratas y mano de obra esclava también barata. Nada de rescatar almas, que esta gente si la tiene sabrá cómo hacerlo.

En la América bajo hegemonía ibera se habla de Grecia y Roma. España acaso sin proponérselo ha hecho lo que ellas en el Mediterráneo. Bolívar, como otros hombres de esta América, lo que resiente es la resistencia de España a incorporar, por su arrogancia y avaricia, a pueblos como los que incorporó Roma en el Mediterráneo. Roma no lo hizo por bondad, sino por ineludible necesidad para dar permanencia a conquistas y enclaves definitivos conciliando sus intereses con los pueblos a los que impuso su conquista y coloniaje, con los que debe contar. En la *Carta de Jamaica*, escrita por

Bolívar en 1815, hace clara referencia a Roma y lo que España, pese a su resistencia, ha hecho por la región que en América quedó bajo su dominio. ¿Cuál será el futuro de la región que en América ha de ser emancipada? ¿Quién se habrá atrevido a decir que tal nación será república o monarquía, que ésta será pequeña, aquélla grande?, pregunta. ''En mi concepto ésta es la imagen de nuestra situación. Nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil. Yo considero el estado actual de la América como cuando desplomado el imperio romano cada desmembración formó un sistema político, conforme a sus intereses y situación o siguiendo la ambición particular de algunos jefes, familias y corporaciones''. Con una diferencia: que habiéndose integrado tantas razas y culturas en la región, es difícil saber a cuál de ellas pertenece. Habrá que aceptar esta diversidad, aceptarla y recrearla en una nueva forma de integración. ¿A esto aspira Bolívar? Lo que Roma hizo en el Mediterráneo podrá ser hecho a nivel planetario, que fue punto de partida de una integración universal. Universalidad que no sólo integraba a Europa, Asia y África, sino también a la olvidada América que será el centro de esta integración planetaria. Así, este pequeño género humano que surge en el nuevo continente ha de dar origen a un gran mundo en el que las diversas expresiones de lo humano pueden ser integradas sin anular su ineludible diversidad. La utopía será la de una nación de naciones.

El discurso de los libertadores y creadores de la otra América, la sajona, no será el abierto, el incluyente de pueblos y naciones, sino el de una nación sobre todas las naciones y por lo mismo extraño, ajeno a gente y pueblos, de los que se consideran distintos y por ello distantes. Nada de integrar, mezclar lo que no es con lo que se es. Jorge Washington dice: ''Contra las artes insidiosas de la influencia extraña debe estar constantemente alerta el celo de un pueblo libre, puesto que la historia y la experiencia demuestran que la influencia extraña es uno de los enemigos más funestos del gobierno republicano''. Hay que mantener la insularidad, no involucrarse con otros pueblos, incluidos los europeos. ''¿Por qué —pregunta— hemos de enredar nuestra paz y prosperidad en las redes de la ambición, la rivalidad, el interés o el capricho europeos, entreverando nuestros destinos con los de cualquier otra parte de Europa? Nuestra verdadera política es apartarnos de alianzas permanentes con cualquier parte del mundo extranjero''.

El redactor de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, Thomas Jefferson, que ha conocido a Francia como embajador en los inicios de la Revolución de 1789, compara esta revolución con la de su pueblo en 1776. Sostiene la misma insularidad de la que habla Washington. La violencia y el terror de la Revolución Francesa le parecen repugnantes. El libertador de la nación norteamericana alerta a su pueblo contra la intolerancia que ha visto emerger en Francia. "Reflexionemos —dice— que habiendo desterrado de nuestra patria a la intolerancia religiosa que tanta sangre y sufrimiento costó a la humanidad, poco habríamos ganado si aceptásemos una intolerancia política igualmente despótica". Estados Unidos deberá, por el contrario, plegarse a su propio y extraordinario valor de convivencia.

Jefferson afirma la insularidad de los Estados Unidos con palabras que recuerdan las de Juan de Gante en la tragedia *Ricardo II* de Shakespeare. Dice: "Bondadosamente apartados por la naturaleza y un ancho océano del exterminador caos de una cuarta parte del globo, de espíritu demasiado elevado para soportar la degradación de los demás; poseedores de un país elegido, con espacios suficientes para nuestros descendientes durante mil generaciones y más; con el sentido de derechos para valernos de nuestras propias facultades, de las obras de nuestros propios esfuerzos, para gozar del honor y la confianza de nuestros conciudadanos, no por privilegios de nacimiento, sino por nuestros actos y opinión que aquéllos nos merecen... adorando una providencia superior que con sus bendiciones demuestra que le satisface la felicidad del hombre en esta vida y su mayor bienaventura en la otra; contando con todas estas bendiciones ¿qué más necesitamos para ser un pueblo feliz y próspero?". Bolívar también partía de la insularidad de su nación, habla de "un pequeño género humano, en un mundo aparte, separado por los mares y ajeno a las artes de la sociedad civil". Pero será este pequeño género humano, abierto a todas las expresiones de humanidad, el que algún día en su seno haría realidad el ideal de una raza de razas, una cultura de culturas y una nación de naciones. Discurso asuntivo para una sola gran nación que se acrecentará asimilando todas las expresiones de lo humano.

El choque entre estas dos concepciones del mundo y las utopías que se venían ya expresando en América se dio apenas alcanzada la independencia de ambos hemisferios. Estados Unidos, paradójicamente, hace de su insularidad meta y no quiere inmiscuirse para no ser inmiscuido; hace de esta misma insularidad el punto de partida

al expanderse sobre pueblos y ampliar un cada vez más ancho abismo que lo separa de los mismos al norte y al sur de sus fronteras y a ambos lados de sus mares. Para defender su insularidad empujará sus fronteras cada vez más lejos, cerrándolas a todo lo que le sea extraño. Cuanto más lejanas estén estas fronteras, mayor seguridad tendrá su peculiar e insular identidad. No busca asimilar, devorar, nada que le sea extraño, sino poner mayor distancia de lo extraño. Con ella van creciendo nuevos y poderosos afanes que en nada se diferencian de los que originaron los grandes imperios. Esta nación se acrecienta a sí misma empujando al vacío lo que paradójicamente pueda impedir este crecimiento.

No cree necesario, como la Grecia de Alejandro o la Roma imperial, compartir, para su propia seguridad y desarrollo, los frutos de esta expansión. La gente y los pueblos a los que tiene que empujar para su seguridad no serán vistos sino como parte de la fauna y flora para su propia y cada vez más insaciable alimentación. El Coloso del Norte llaman a este imperio, que no quiere ser así llamado, los pueblos que en América sufren sus primeros impactos. La otra América, la que gusta de llamarse latina, conoce de las dentelladas de este feroz e insaciable coloso. Por ello en 1898, vencido el imperio español por el nuevo y peculiar imperio sajón, la América que se ha enfrentado y vencido al coloniaje español considera la derrota del mismo en 1890 como una derrota de sí misma y considera su guerra con el imperio español como guerra civil.

José Vasconcelos ve la guerra de 1898 y sus resultados como expresión de una vieja lucha entre el espíritu latino, mediterráneo y el espíritu sajón de los pueblos de los que parte Inglaterra y su criatura, Estados Unidos. "Pugna de latinidad contra sajonismo" es para Vasconcelos esta guerra; guerra de instituciones y propósitos distintos. El conflicto se considera iniciado en los mares de Europa con la derrota de la Armada Invencible en el Canal de la Mancha frente a las costas de la Inglaterra de Isabel y ha pasado ahora al continente americano. Continente en el que vienen pujando y luchando concepciones originadas en los mares al uno y al otro lado de Europa.

Hegel, en su momento, ya había hablado de esta inevitable lucha en la que triunfaría el espíritu del Norte, el sajón, para bien de la humanidad. "América, dice Hegel, es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del norte y América del sur". Será el triunfo de la libertad encarnada en Europa, de la que es prolongación

Estados Unidos. El ineludible triunfo de esta nación permitirá al Espíritu alcanzar su amplitud universal. En 1847 se da este primer choque en la guerra entre Estados Unidos y México, triunfando el primero, arrancando al segundo más de la mitad de su territorio.

Los hegelianos de izquierda Carlos Marx y Federico Engels lo ven así. Engels escribe: "En América hemos sido espectadores de la conquista de México y nos hemos alegrado por ella. Es un progreso que un país que hasta ahora se ocupaba exclusivamente de sí mismo, desgarrado por eternas guerras civiles y retraído a todo desarrollo, un país que a lo sumo habría de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, un país tal, se vea lanzado por la violencia al desarrollo histórico. Es el interés de su propio desarrollo que estará colocado en el futuro bajo la tutoría de Estados Unidos". "¿Acaso —pregunta— es una desdicha que la magnífica California haya sido arrancada a los holgazanes mexicanos que no sabían qué hacer con ella?". "Será mediante conquistas como ésta que América, al igual que Asia y África, se incorpore al progreso que conduce a la plena liberación del hombre".

¿Cuál libertad? ¿Cuál desarrollo? ¿Cuál progreso? El propio de la nación que al alcanzarlos permita a los pueblos bajo su hegemonía una mayor libertad, un mayor desarrollo y un mayor progreso si ellos son capaces, por sí mismos, de actuar dentro de esa posibilidad que su conquista les abre. La poderosa nación no se inmiscuye, no se involucra, simplemente se desarrolla a sí misma y con ello puede dar origen al mismo desarrollo de otros pueblos. La nueva y poderosa nación al norte de América habla del destino manifiesto, el de la obligación de llevar a la totalidad de la tierra la libertad, el desarrollo, el progreso. Los propios y por reflejo el de otros, aunque no sea ésta su meta ni éste su destino.

Los grandes hombres, como los grandes pueblos, son para Hegel y sus seguidores los que llevan a plenitud al espíritu que encarnan. Nada ni nadie puede detener a estos grandes hombres y pueblos. Los otros, los que son sólo material de realización, tendrán que ser aplastados como florecillas que el gigante pisa sin fijarse en ello en su obligado y acelerado paso. Engels se expresa así: "Todas esas pequeñas naciones impotentes —dice— deben estar reconocidas, en suma, a quienes siguiendo las necesidades históricas, las agregan al gran imperio, permitiéndoles así participar en un desarrollo histórico, sin el cual, abandonadas a sí mismas, habrían permanecido completamente ajenas. Es evidente que ese resultado no podría ser realizado sin aplastar algunas florecillas. Sin violencia no se puede llevar nada a buen fin en la historia. ¿Qué habría

ocurrido si Alejandro, César y Napoleón hubiesen estado dotados de la misma emotividad a la que apela el paneslavismo en favor de sus clientes?". Engels niega así las pretensiones eslavas encarnadas en la Rusia de su tiempo para incorporar al progreso y la libertad sin pasar por las horcas caudinas de la subordinación a Europa.

Simón Bolívar en aparente crítica a su contemporáneo Hegel escribe: "Según esos señores, nadie puede ser grande sino a la manera de Alejandro, César y Napoleón". Bolívar no quiere ser conquistador, sino libertador. "Yo no soy Napoleón ni quiero serlo, tampoco quiero imitar a César ni a Alejandro. Tales ejemplos parecen indignos de mi gloria. El título de Libertador es superior a todos los que ha recibido el orgullo humano, por tanto es imposible degradarlo. Yo quiero superarlos a todos en desprendimiento ya que no puedo igualarlos en hazañas". Otra concepción de la libertad, amplia, generosa en la dimensión de las libertades de todos los hombres.

De la importancia de esta lucha, del violento encuentro, habló Hegel, quien expresó que la hazaña de la Conquista y la Colonización sería llevada a la totalidad de la tierra por la Europa occidental al otro lado del Mediterráneo: "No es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de parto y transición a una nueva época". José Martí, décadas después escribe: "Es la hora de los hornos y no se ha de ver más que la luz". La ve como el fuego que fundirá lo que se considera separado y se quiere amputar. En la última mitad del siglo XX, la lucha misma entre la América del norte y la América del sur vista por Hegel, es vista por Ernesto Che Guevara que dijo: "La lucha en América adquirirá en su momento dimensiones continentales. Será necesario de muchas grandes batallas por la humanidad para su liberación". Expresión de la larga lucha de la que ya saben los latinoamericanos es la que en 1898 ven en la agresión a España por los Estados Unidos, considerada como una agresión a la nación que se está formando al uno y al otro lado del Atlántico. Martí se anticipa a este punto de vista, Rodó reflexiona sobre ella, como mucho antes Francisco Bilbao, Andrés Bello, José María Torres Caicedo y otros.

En el siglo XX será gente como la que surgió del Ateneo de la Juventud en México: Alfonso Reyes, Antonio Caso y destacadamente Pedro Henríquez Ureña y José Vasconcelos. Generación que se enfrenta al positivismo visto como un lavado de cerebro para hacer de esta región otros Estados Unidos y a sus hombres los yanquis del sur. Esta América deberá partir de sus propias raíces, las que hi-

cieron patentes sus libertadores, la romanidad o la latinidad, como capacidad para ver en la diversidad de los otros la propia.

Al iniciarse el siglo XX, nos dicen los historiadores estadounidenses Morrison y Commager, los Estados Unidos poseen, pese a las advertencias de Washington y Jefferson, dominios en diversas partes de la tierra: "Cuando después de una década de luchas y agitaciones las cosas se apaciguaron, los Estados Unidos se encontraron con un rango de potencia mundial, poseedores de territorios en Puerto Rico, Hawai, Midway, Guam, Tutuila y las Filipinas, ejerciendo protectorado sobre Cuba, Panamá, Nicaragua y dueños de intereses e influencias en el Lejano Oriente". ¿Cómo se alcanzó todo esto? Albert K. Weinberg, en el trabajo titulado *Destino Manifiesto*, nos dice cómo. ¿Un imperio? ¿Una nueva nación imperialista? "El océano limita nuestro imperio y las estrellas nuestra gloria" escribió un publicista en un diario a mediados del siglo XIX. ¿Pero acaso el imperio no es la negación del republicanismo sostenido por los padres de la patria?

Cuando el presidente de Estados Unidos William McKinley con la derrota de España en 1898 se encontró con posesiones en las Antillas y el Pacífico, se planteó la preocupación de qué hacer con esas tierras y sus habitantes. ¿Entregarlas a otra nación? ¿Devolverlas a España? ¿Abandonarlas a su destino? ¡No, pobre gente! Caerían en la anarquía y el desorden. "No había más remedio que tomarlas todas, educarlas y cristianizar a sus hombres. ¿Qué otra cosa se podía hacer por estos hermanos de Cristo abandonados a un destino incierto?". "Con estas reflexiones —dice McKinley— me fui a la cama, me puse a dormir y dormí profundamente". Tenía la conciencia tranquila, seguía fiel a los ideales de los fundadores de la nación. No había involucramiento, era sólo un acto de piedad.

Otro historiador estadounidense, Frederick Jackson Turner, nos habla de *La frontera en la historia americana*. Estados Unidos, para garantizar el vacío del que hablará Jefferson y por el cual se impedía mezclarse con intereses ajenos a esa nación así como con otros pueblos, creó fronteras que no lo involucraban y eran empujadas hasta los límites al norte, sur, este y oeste. Una gran nación porque al sur llegaba al Río Grande, al norte a Canadá, al este al Océano Atlántico y al oeste al Pacífico. En 1898 la ampliación de fronteras había llegado a su fin. No se podía ir más allá sin mezclarse con otras gentes, otros pueblos no afines a los hombres que habían creado esa ya gran ínsula de libertad, democracia y prosperidad que

era Estados Unidos. No faltan quienes hablan de seguir adelante y del sabor del imperio. Esto sería negarse a sí mismos. Lo que se plantearon entonces fue la forma de garantizar la seguridad de la nación estadounidense dentro de esas fronteras. Para tal seguridad era imperativo hacer del Golfo de México un mar estadounidense. Cuba y las Antillas eran una necesidad, como lo sería Panamá para unir los mares que bañaban a Estados Unidos.

Para ello tendrán que enfrentar a los ya viejos imperios europeos, incapacitados para mantener la seguridad que tanto necesitaban los Estados Unidos. "América para los estadounidenses". España ya había sido expulsada de sus posesiones en el continente, tenía que dejar a la nueva nación que se posesionase de las Antillas y el Pacífico. Igual tendrían que hacer los otros imperios europeos en la región para la seguridad insular estadounidense. Los vacíos de poder que fuesen dejando los ya impreparados europeos deberían ser llenados por Estados Unidos para su seguridad. Así llegamos al final de la Segunda Guerra mundial, cuando el presidente Eisenhower habla de vacíos de poder que deben ser llenados y con ello del relevo de los viejos imperios por una nación que se niega a ser designada como imperio. Así esta nación acaba involucrándose en Vietnam.

Dos grandes guerras y dos grandes revoluciones mundiales se harán expresas a lo largo del siglo XX. Estados Unidos participa abiertamente en estas guerras y revoluciones. En la Primera y Segunda Guerra para garantizar su propia seguridad, saliendo de ella extraordinariamente fortalecido, pero también como garante de un orden que ya es mundial para garantizar su propia seguridad.

En 1910, dice Toynbee, se inicia en México una revolución nacional y antiimperialista, que pronto se ampliará a otras regiones de la tierra bajo coloniaje occidental. En 1917 se inicia en Rusia una revolución social no imaginada por Marx ni Engels, que condenaban el paneslavismo. Revolución en el mundo eslavo que buscaba salida a su marginación expresada en los empeños de Iván el Terrible y Pedro el Grande para penetrar en el Báltico y por éste al mar u océano que necesitaba. La revolución sigue a Marx, pero a un Marx distorsionado, ya que de acuerdo con él tal revolución sólo podrá ser realidad pasando por las horcas caudinas del capitalismo. El mundo occidental para su justificación hacía suya la dialéctica hegeliana, la nación comunista en el Este hace suya la misma dialéctica pero invertida por Marx. Al *Destino Manifiesto* de los Estados Unidos se opone el *Manifiesto del Proletariado* ahora encabezado

por la Unión Soviética. Obligados a luchar juntos, occidentales y eslavos vencerán a la criatura forjada por el mismo Occidente para frenar al comunismo: el fascismo. Al terminar la Segunda Guerra los viejos imperios de la Europa occidental se desbaratan y su lugar lo toma Estados Unidos. Empieza la guerra fría para imponer la hegemonía de fuerza con diversas metas. En 1989 tal guerra llega a su fin cuando uno de los contendientes, la Unión Soviética bajo Gorbachov, renuncia a ella y al costo que han de pagar sus pueblos. Pero terminada la hegemonía de la Unión Soviética en la Europa del este, deberá también terminar la de Estados Unidos en la Europa occidental.

El 14 de julio de 1989 se conmemora y festeja la revolución iniciada en Francia dos siglos antes. Gorbachov presenta la revolución social rusa como una ampliación y globalización de la revolución iniciada en 1789. El primer ministro de Francia Michel Rocard recuerda las profecías de Victor Hugo: "En el siglo XX habrá una nación extraordinaria, no se llamará Francia, se llamará Europa, y al siguiente se llamará Humanidad". Se habla de la Casa Común Europea como antesala de la Casa Común del Hombre. La poderosa nación estadounidense, que garantizaba con sus armas la seguridad del mundo libre frente al comunismo para garantizar su propia seguridad, no tiene ya lugar en el cambio. Los pueblos europeos antes divididos por ideologías rompen las fronteras que los separaban. La presencia de fuerzas armadas soviéticas por un lado, las estadounidenses por el otro, salen sobrando.

Sale sobrando la presencia de barcos armados estadounidenses en los mismos mares que dieron origen al Mediterráneo. Así, el peculiar imperio que emergió en América en 1898 llega a su fin. Éste, como nación, tendrá que adaptar su poder al de una gran nación pero entre naciones. No será fácil, las fuerzas que le dieron origen se resisten, pero esto será difícil ante las fuerzas que tiene dentro de sus propias entrañas: otras etnias y culturas, ya no sólo europeas, sino también americanas, africanas y asiáticas. El sueño mediterráneo de Bolívar, visto como utopía, se perfila como una extraordinaria posibilidad en el nuevo siglo y nuevo milenio.

El fin de la guerra fría propició la caída de los muros que separaban a la Europa occidental de la oriental, también hizo patente la pujante presencia de gente del llamado Tercer Mundo dentro de las propias entrañas del mundo occidental. Gente llevada allí para hacer trabajo sucio y barato. Esto plantea un grave problema al mundo occidental, pero igualmente a los pueblos que estuvieron

bajo coloniaje, que se resisten a ser enviados al vacío una vez que ya son prescindibles sus materias primas y su mano de obra barata. Los graves problemas de la posguerra fría amenazan destruir la globalización anunciada. Problemas originados en la resistencia a construir la Casa Común del Hombre. Problemas de desintegración dentro de la desintegración que se anuncia. En 1989 el estadounidense Francis Fukuyama habló del fin de la historia para el mundo occidental y la historia sin fin para los pueblos que no han alcanzado el desarrollo de este mundo, los pueblos del Tercer Mundo y los pueblos bajo la hegemonía comunista.

La desarticulación de la globalización anunciada partía de reclamos de gente que de diversas formas ha sido marginada en los sistemas que habían impuesto su hegemonía. Marginación milenaria. Gente marginada por su raza, etnia, sexo, religión, nacionalidad, hábitos y costumbres. Toda esta gente reclama un lugar positivo en la globalización que se anuncia. La resistencia a este reclamo origina violentas reacciones como las expresadas en la que fuera Yugoslavia y otros lugares de los pueblos bajo hegemonía soviética incluida la desarticulada Unión Soviética. Xenofobias y reacciones violentas internas contra imaginarios culpables de esta resistencia se imponen a gente de la Europa socialista y del Tercer Mundo. Violencia que también se hace patente en el terrorismo en Inglaterra, Italia, Francia, España, Alemania y otros lugares de la Europa occidental. Violencia igual en Estados Unidos provocada por gente a la que se considera extraña a los estadounidenses por sus etnias, hábitos y costumbres.

Frente a esta situación y como reacción a la misma surge una filosofía que se plantea problemas de identidad, lo que parecía privativo de pueblos marginados como los latinoamericanos. En diversas regiones de Europa surgen las preguntas ¿qué somos?, ¿quiénes somos?, en relación con los reclamos de gente que exige su reconocimiento. Igualmente problemas de cómo integrar la diversidad que ahora se hace patente en la globalización y la conciencia de que Europa también posee la misma diversidad. Diversidad de pueblos de cuya integración han emergido valores altamente humanistas. El ideal de una Casa Común en Europa no ha sido ni es ajeno a Europa, ya que lo lleva en sus raíces, pero han sido los sucesos iniciados en 1989 los que han hecho patentes estas diversas raíces. Existe ya una unidad europea de esa diversidad que fue rota por diversos sucesos históricos.

Surgen así proyectos como *Europa Mater* en 1991 en Francia, el cual encuentra apoyo en diversas instituciones europeas de Bélgica, Italia, Alemania, Hungría, Grecia, Polonia, Rusia y Lituania. Se trata ya de afirmar lo que de común tiene Europa en su ineludible diversidad de razas y culturas; de afirmar al *Homo europaeus*, reflexionar a partir de una identidad cultural: Europa formada en un pasado común grecorromano, surgido en el Mediterráneo, que integró y dio identidad común a la diversa formación de sus pueblos. El pasado cultural grecorromano es la raíz de una identidad común. El pasado cultural integrado en el Mediterráneo se hace patente a lo largo de toda Europa, llegando hasta el Báltico a pueblos como Lituania, en donde pondrá en marcha la búsqueda de la *Europa Mater*, madre común de la diversidad europea.

A Lituania, dice el proyecto, desde el Mediterráneo llega la gente que dio origen a esa nación. Lituania es la más representativa de los países bálticos a causa de su situación, su lengua e historia. La historia de ese país es ejemplar por la fidelidad a sus orígenes. La tradición mítica hace de los lituanos descendientes de gente llegada a Italia e instalada en los bordes del Mar Báltico. La lengua lituana tiene un gran número de raíces comunes con el griego antiguo, el sánscrito y el latín. Lengua viva cercana a la indoeuropea que la relaciona con el resto de Europa. A través de la historia ha ido asimilando las grandes expresiones de la cultura europea, expresando un espíritu abierto a las diversas manifestaciones del hombre con cuya diversidad encuentra este pasado. Es el lazo de unión del Mar Báltico con el Mar Mediterráneo. Se hace patente el rico tesoro grecorromano. El reconocimiento de estas raíces, estas expresiones, posibilitará no sólo la Casa Común Europea, sino también la Casa Común del Hombre. Pero el pasado grecorromano se está ligando a su vez al pasado de otras lenguas y culturas que se encontrarán en el Mediterráneo y fueron asimiladas de Asia, Europa y África.

¿Qué es el Mediterráneo? Fernand Braudel, gran conocedor de esta región de la tierra, dice que es "mil cosas a la vez. No es un paisaje sino innumerables paisajes. No es un mar, sino una sucesión de mares. No es una civilización sino una serie de civilizaciones hacinadas unas sobre otras". Viajar por el Mediterráneo significa precipitarse sobre el abismo de los siglos. Significa sumergirse en el arcaísmo de mundos insulares y al mismo tiempo sorprenderse con la extraordinaria juventud de ciudades muy antiguas, abiertas a todos los vientos.

Braudel escribe un magnífico estudio del Mediterráneo bajo la hegemonía española de Felipe II, que como Roma impuso otro imperio en este mar, enfrentando a Turquía. Pero en su diversidad el Mediterráneo es de cualquier forma estrecho "carece de la profusión de razas marinas que tienen el Mar del Norte o el Atlántico". "Sus hombres se pegan a las costas y en nada se parecen a los grandes desplazamientos de los marinos del norte". Les faltan las maderas para construir barcos que tienen en profusión los bálticos, y también marinos como los de la Europa del norte, más avezados a atravesar los océanos. Fue por ello que "los hombres del Mediterráneo fueron desalojados por los marinos del norte y del Atlántico de la parte que en el siglo XVI les correspondía en la dominación del mundo". Tal es la tragedia que se inicia en el Canal de la Mancha en Europa, culmina en las Antillas en América y se prolonga en el Océano Pacífico. Lo que surge en América es otro mundo mediterráneo, igualmente abigarrado, diverso, que al finalizar el siglo XX se presentará como el mundo capaz de integrar la diversidad que la misma expansión de la Europa occidental, báltica, dio origen.

Giuseppe Galasso, de Italia, nos habla del Mediterráneo diciendo que: "Ha aparecido siempre como una realidad histórico-geográfica e histórico-cultural muy particular. Ya en tiempos históricos se abrió paso rápidamente la idea de su unidad antrópica... En aquel tiempo, el Mediterráneo se consideraba como el extremo occidental del gran complejo formado por Asia, África y Europa que representaba la ecumene, la tierra habitada, el grande y unitario teatro terrestre de las peripecias humanas". Se abrieron otros horizontes pero en parte alguna se vio un lugar semejante al Mediterráneo en el que confluyesen todos los hombres y culturas de tal ecumene. Fue en esta región que se dio el Renacimiento como motor de la gran historia y cultura modernas.

Fue entre los siglos XVIII y XIX que se empezó a hablar de una civilización mediterránea, con una cultura peculiar respecto de la europea más desarrollada, más allá de los Alpes y de los Pirineos. Una Europa patria de culturas, ciencias, religiones, políticas y sistemas jurídicos. Como algo que había sido pero ya no era. La ciencia moderna, las técnicas y el progreso de la civilización estaban al otro lado. "Se conservaban valores y módulos de humanidad y civilización —dice Galasso— que en otras partes habían sido superados impetuosamente por la modernidad". Lo cual originó una sensación de superioridad de la Europa del norte "respecto de un sur perezoso, supersticioso, atrasado, fatalista, semifeudal". Lo que

permanece es sin embargo la "óptica en la que el Mediterráneo aparece como una realidad profundamente unitaria en lo positivo y lo negativo, en sus valores y en su existencia". Pese a ciertas expectativas "nadie creía que la centralidad del Mediterráneo en la historia europea pudiera repetirse". En lugar de esto, el Mediterráneo ha continuado siendo un "área exprimida". "El desnivel evidente en todos los indicadores estadísticos respecto de los porcentajes económicos, sociales y culturales registrados en los países y en las regiones de Europa más desarrolladas ha terminado por contribuir a que el Mediterráneo sea considerado como una de las mayores áreas del subdesarrollo del mundo contemporáneo".

Pero no hay tal, Galasso presenta una serie de características que muestran que esta idea es errática, que los pueblos forjados en torno al Mediterráneo poseen por su riqueza una diversidad que falta a la otra Europa con todo y su desarrollo y con ello la capacidad para integrar lo diverso de las expresiones del hombre en sus ineludibles dimensiones. "La 'mediterraneidad' no es una entidad, sino una realidad histórica, dinámica, con su continuidad y sus fracturas, con sus características específicas y sus aperturas, con su unidad y su variedad... El Mediterráneo puede estar en la modernidad como siempre ha estado en su realidad de simbiosis y su articulación entre sus costas, de apertura a la historia y hacia el exterior. En el fondo su identidad cultural está definida por los grandes valores de civilización que ha manifestado en los siglos: el humanismo antiguo y moderno, el monoteísmo de sus tres almas religiosas, la ética de la libertad y de la responsabilidad del hombre y del ciudadano". Esto es, posee una dimensión cultural, histórica y múltiple, dialéctica difícil de captar en su múltiple diversidad y su constante fecundidad.

La expansión de la Europa del norte atlántica y báltica sobre la tierra, a partir del siglo XVI, no pudo ser igualada por la Europa del sur, del Mediterráneo. Sin embargo la expansión del mundo occidental, como fue llamado, originó una globalización plagada de marginaciones que ahora se hace violentamente patente ante la nueva globalización. La Europa atlántica, como la América de la que fue hija primogénita, la llamada sajona, careció de la sensibilidad que de cualquier forma se hacía expresa dentro del Mediterráneo; sensibilidad que llevó a esta otra Europa posiblemente sin proponérselo a repetir la ecumene de la que fue fruto ella misma. La expansión mediterránea transoceánica fue también brutal, inhumana, como toda conquista, pero también supo ver, como lo vieron los conquistadores grecorromanos, que su permanencia histórica,

cultural, no su simple seguridad material, dependía del reconocimiento de la diversidad de sus orígenes étnicos y culturales y de la capacidad para asimilarlos.

Éste es el espíritu, la actitud, que supo reconocer como raíces de la propia identidad la América que se ha designado a sí misma como latina, expresión de este reconocimiento. En sus tierras como el Mediterráneo, por diversas razones se encontraban hombres y pueblos de todas las regiones de la tierra. Si el Mar Mediterráneo fue un gran crisol, las tierras de América Latina serán igualmente crisol de la diversidad de lo humano. Crisol de la nueva humanidad y más amplio humanismo, crisol de razas, raza cósmica, como la llamó Vasconcelos, como cultura de culturas, nación de naciones como quería Bolívar, se puede hacer realidad en el sueño de Victor Hugo, el de una nación de naciones que será llamada simplemente Humanidad.

LA DESNACIONALIZACIÓN DE LOS INMIGRANTES EN LOS ESTADOS UNIDOS

Por *Jesús* MARTÍNEZ SALDAÑA
UNIVERSIDAD DE SANTA CLARA

LO QUE ESTAMOS HOY CONTEMPLANDO en los Estados Unidos no es sólo una más en la serie de campañas xenófobas dirigidas por políticos oportunistas contra los inmigrantes,[1] en este caso dirigidas especial, aunque no exclusivamente, contra los que llegan de México. Tal interpretación es demasiado superficial y no nos permite apreciar la relevancia, en el debate sobre la inmigración, de otros discursos y desarrollos nacionales y globales complejos, incluyendo los desafíos que encuentran las naciones-Estado para controlar el destino de sus respectivas economías nacionales.

Parece más apropiado argumentar que el actual clima de hostilidad contra los nacidos en el extranjero es un movimiento reaccionario que apareció bajo circunstancias históricas específicas y que tiene como uno de sus rasgos principales el deseo de construir un nuevo proyecto nacional o, para utilizar los términos de Benedict Anderson, una nueva "comunidad política imaginada".[2] Un creciente volumen de evidencia sugiere que un aspecto fundamental de este nuevo proyecto político es la desnacionalización de los inmigrantes, un sector social que, como resultado de procesos históricos largos y complejos, ya es parte integrante de la nación estadounidense actual.

El fenómeno es categorizado como reaccionario porque es en muchas formas una respuesta antidemocrática de parte de fuerzas sociales que encuentran cada vez más difícil conciliar sus nociones

[1] Las autoridades mexicanas, entre otros, emplean este argumento cuando comentan acontecimientos actuales en los Estados Unidos.

[2] Benedict Anderson, *Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism* [Hay trad. esp., México, FCE, 1993], Londres y Nueva York, Verso, 1991.

de nacionalidad y comunidad con las realidades de la época contemporánea.[3] La nación se convierte en el sitio y objeto de disputa porque, como indican Eley y Suny,

> en un mundo rápidamente cambiante y crecientemente irreconocible, la nación es un refugio, un lugar donde estar en casa con uno mismo y con la gente de uno. Esta inclusividad conservadora refleja los miedos a lo diferente, lo ajeno, y al inmigrante intruso.[4]

En un intento de revalidar la nación y recrear una comunidad que se cree ha existido en el pasado, estas fuerzas sociales crean barreras físicas y legales para protegerse a sí mismas y a su visión del sueño americano, pero simultáneamente desnacionalizan a grupos indeseables o indignos.

Desnacionalización es un término apropiado para interpretar los desarrollos en curso porque el concepto llama la atención sobre la innegable relación que existe entre la formación de nación y la migración internacional en un país como los Estados Unidos, la autodesignada nación de inmigrantes que, en el curso de los dos últimos siglos, ha influido en los modos en que el mundo ve ambos procesos. En este país y en otros es posible encontrar algunas similaridades entre el fenómeno dual de la nacionalidad y la migración internacional. Esto incluye tanto su relación con el surgimiento del capitalismo como la complejidad de sus orígenes: ambos son creaciones históricamente recientes que resultan de la combinación de factores económicos, políticos, sociales y culturales.

Hay también diferencias significativas, quizás ninguna tan grande como el hecho de que mientras podemos estar asistiendo rápidamente a un auge de las migraciones contemporáneas a través de fronteras nacionales, numerosos analistas señalan que la nación está perdiendo significado y, en palabras de un observador, "ya no es el mayor vector del desarrollo histórico".[5] Entre las carencias de

[3] Evidencia de ello presenta Eric J. Hobsbawm en *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality* [Hay. trad. esp., Barcelona, Crítica, 1995], Cambridge, Cambridge University Press, 1991, especialmente en su capítulo final que analiza las postrimerías del siglo XX.

[4] Geoff Eley y Ronald Grigor Suny, "Introduction: from the moment of social history to the work of cultural representation", en Geoff Eley y Ronald Grigor Suny, eds., *Becoming national*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 31.

[5] Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 163.

las naciones modernas figura su incapacidad para controlar el flujo de los factores de producción, específicamente capital y trabajo. De este modo, Robert B. Reich argumenta que los estadounidenses son "miembros de la misma sociedad que ya no habitan más la misma economía".[6] Eric J. Hobsbawm también escribe que en el siglo XIX la conciencia nacional fue asumida para ser situada "en algún lugar en el cuadrilátero descrito por los puntos Pueblo-Estado-Nación-Gobierno", y se creía que estos cuatro elementos coincidían. Hobsbawm luego procede a argumentar que tal "conexión orgánica... ya no es posible en las naciones-Estado históricas o establecidas desde largo tiempo".[7]

Desde esta perspectiva es evidente que la época actual se caracteriza por una alteración significativa, si no es que un decidido final, del poderoso mito del inmigrante que ha tenido un papel fundamental en la historia de los Estados Unidos y en la conciencia colectiva de los ciudadanos. Hoy, los inmigrantes predominantemente no europeos que llegan al país no son bienvenidos, muchos son sacados por la fuerza y a otros que ya están viviendo en los Estados Unidos les son asignados, *de jure* y *de facto*, papeles subordinados y desiguales en la comunidad conocida como la nación norteamericana.

En el pensamiento liberal el proceso de construcción de la nación se caracteriza por la dinámica integracionista que garantiza la membrecía a los individuos incorporados en un sistema político. El proceso es también exclusivo, en cuanto establece parámetros para definir quiénes no pueden ser incluidos como ciudadanos.[8] Sin embargo, las definiciones liberales de ciudadanía tienden a ofrecer formas relativamente estrechas de membrecía política y, de forma que no sorprende, son cuestionadas por estudiosos críticos que señalan la persistencia de desigualdades raciales, de género y otras en las sociedades occidentales.[9]

[6] Robert B. Reich, *The work of nations: preparing ourselves for 21st century capitalism*, Nueva York, Vintage, 1992, p. 303.

[7] Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 179.

[8] Jeff Spinner argumenta que "el mantenimiento de la identidad étnica y nacional... requiere cierta exclusividad. Los grupos deben distinguir entre miembros y no-miembros si es que van a seguir existiendo. A veces las fronteras entre los grupos son erigidas voluntariamente por miembros del grupo, pero otras veces estas fronteras son impuestas a la gente", Jeff Spinner, *The boundaries of citizenship: race, ethnicity and nationality in the liberal state*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1994, p. x.

[9] Véase Michael Omi y Howard Winant, *Racial formation in the United States: from the 1960's to the 1990's*, Nueva York, Routledge, 1994.

Por estas razones, hay necesidad de formular mejores interpretaciones de las realidades presentes de naciones como los Estados Unidos y de los migrantes internacionales.

Las amenazas de la nueva inmigración

Tal como sugieren investigadores como Hobsbawm y Anderson, las ideologías nacionalistas preceden al establecimiento mismo de las naciones.[10] En el caso de los Estados Unidos contemporáneos, no es necesario acudir a los exponentes más extremistas de las ideologías nacionalistas para encontrar evidencia de que el actual clima antiinmigrante es una respuesta reaccionaria que intenta construir un nuevo proyecto nacional. Puede simplemente acudirse a la obra de reconocidos intelectuales. Entre las figuras prominentes se halla el neoconservador Nathan Glazer, cuyas publicaciones ofrecen una rica fuente de información y sirven como valiosos puntos de referencia para ayudar a examinar y entender una fuente importante de estas ideas y puntos de vista.

Un hilo común corre a través de las obras de Nathan Glazer que tratan de la inmigración: su creencia en la necesidad de debatir la inmigración, y específicamente las políticas de inmigración, para descubrir qué tipo de nación quiere el pueblo estadounidense. De acuerdo con el docente de Harvard,

> a pesar de la presencia de una cantidad de leyes, regulaciones y mandatos de la corte que controlan la inmigración, somos incoherentes como gobierno en cuanto a las más amplias cuestiones que deben ser respondidas al determinar una política de inmigración: ¿qué números deben ser admitidos, de qué naciones y razas, sobre qué base se van a tomar estas decisiones, y cómo se van a implementar?[11]

Las preocupaciones de Glazer surgen de una serie de desarrollos que él no está dispuesto a aceptar. Una objeción principal es que en la época posterior a 1965 los Estados Unidos se han convertido otra vez en una nación de migración masiva sin haber siquiera tomado nunca una decisión deliberada de hacerlo. Más aún,

[10] Eric Hobsbawm, *op. cit.*; Benedict Anderson, *op. cit.*

[11] Nathan Glazer, "The closing door", en Nicolaus Mills, ed., *Arguing immigration*, Nueva York, Touchstone, 1994, p. 37.

el carácter de los inmigrantes posteriores a 1965 es distinto al de los grupos más antiguos, llevando a la opinión pública norteamericana, de acuerdo con Glazer, a "preguntar por qué la corriente de inmigración deba ser tan poco representativa de la nación que ya existe".[12] Se sugiere que el origen predominantemente latinoamericano y asiático de los nuevos llegados exacerba la diversidad social interna y amenaza la cultura estadounidense. Los recién llegados entran a la nación en la era posterior a los Derechos Civiles, cuando hay leyes y programas que garantizan la preservación de su lenguaje nativo y refuerzan el mantenimiento de una identidad étnica distinta.[13]

Además, cree que los mexicanos que están llegando al país hoy se están beneficiando inmerecidamente de protecciones y privilegios legales que grupos de inmigrantes más antiguos no gozaron y que fueron establecidos originariamente para terminar con la discriminación y ayudar a mejorar la situación de los negros en este país. Tales reformas sufrieron una transformación y, al pasar de los años, en vez de asegurar simplemente la igualdad de oportunidades, institucionalizaron, a través de programas como la Acción Afirmativa, privilegios basados en grupos, que atentan contra tradiciones nacionales fundamentales. Estas leyes y programas constituyen rasgos estructurales del sistema político estadounidense que estorban a los mexicano-estadounidenses seguir el curso de asimilación establecido por grupos anteriores.[14]

La obra de Glazer sugiere que tales programas deben ser desmantelados y que en el área de la política inmigratoria la ley de inmigración de 1924, mucho más restrictiva, sirva de modelo para el tipo de legislación que el país necesita a fines del siglo XX. Expresa admiración por una ley que favoreció la inmigración de Europa septentrional y occidental y "eliminó a casi toda la inmigración de Asia", porque, para el autor,

> decía que lo que Estados Unidos era en 1920, en términos de composición racial y étnica, era en cierto modo normativo, y preferible a lo que ocurriría por falta de restricciones a la inmigración: y decía que los Estados Unidos ya no era un país de inmigración de masas. La ley de 1924 requirió un ejercicio altamente académico para determinar los orígenes nacionales de la población blanca: cada país tendría una parte en la cuota de 150 000 proporcional a la composición de la población blanca. Que este sistema haya prevalecido, con modificaciones, por cuarenta años sugiere que la oposición al mismo, aunque apasionada, no tenía mucho poder político.[15]

[12] *Ibid.*, p. 45.

[13] *Ibid.*, p. 43; *The new immigration: a challenge to American society*, San Diego, San Diego State University, 1988, p. 33.

[14] Nathan Glazer, *op. cit.*, p. 37.

Una preferencia por las restricciones de principios del siglo XX se encuentra en la obra de otros, incluyendo el mucho más extremista Lawrence Auster. Éste sugiere que las restricciones de los años veinte "aun cuando fueran claramente discriminatorias (y contra el grupo al cual el autor pertenece), redujeron los odios étnicos, facilitaron ampliamente la asimilación de los *ethnic* blancos y conservaron a Estados Unidos como una nación culturalmente unificada hasta mediados del siglo XX".[16] Es poco amable con las corrientes de inmigración posteriores a 1965 porque estuvieron acompañadas por una "revolución multiculturalista" que recorrió la nación y minó la unidad nacional. El multiculturalismo, argumenta,

> es mucho más que una ideología radical o una reforma educacional mal concebida: es un fenómeno de *mainstream*, un desmantelamiento sistemático de la identidad nacional unitaria de Estados Unidos en respuesta a una transformación étnica y racial sin precedentes. Reconocemos que la reforma migratoria, que aspira a estabilizar la composición étnica del país, no es una panacea: el desarraigo del multiculturalismo también debe continuar. Pero si no se corta la inmigración, el empuje multicultural será simplemente indetenible.[17]

El bilingüismo, considerado un elemento de esta revolución multiculturalista, es visto a su vez como una de las amenazas más peligrosas a la nación. La enseñanza de lenguas extranjeras como primera lengua en los Estados Unidos puede llevar a la declinación de la civilización estadounidense, de acuerdo con el vocero de la Casa Blanca, Newt Gingrich.[18] La respuesta del Congreso de los Estados Unidos es hacer del inglés la lengua oficial de la nación y prohibir el uso de otros lenguajes en el manejo de asuntos oficiales de gobierno.

[15] *Ibid.*, p. 38.

[16] Lawrence Auster, "The forbidden topic", en Nicolaus Mills, *op. cit.*, p. 175.

[17] *Ibid.*, p. 174.

[18] "El inglés, idioma oficial de Estados Unidos", *El Financiero* (México), 3 de agosto de 1996, p. 30.

Desnacionalización: la respuesta antidemocrática

Con el argumento que es necesario proteger la nación y prevenir una mayor degradación de la situación de grupos más antiguos y más meritorios, se ha creado en los Estados Unidos un clima que favorece la desnacionalización de los mexicanos y otros inmigrantes contemporáneos. Fuerzas antidemocráticas y excluyentes están creando un sector social compuesto por no nacionales, seres a los que no se concede el derecho de pertenecer a la nación estadounidense, a pesar de su lugar de residencia y los numerosos lazos que pueden ya tener con los Estados Unidos.

Esto no es novedad en la historia estadounidense. El historiador Ron Takaki nos recuerda que desde sus orígenes como nación independiente los Estados Unidos concedieron la ciudadanía sólo a los varones blancos libres con propiedad. Con respecto a los inmigrantes, la nueva república exhibió una preferencia por la gente de Europa y discriminó a los otros en la Naturalization Act de 1790, la primera de este tipo en la nación. La ley estipulaba que sólo los inmigrantes blancos libres podían convertirse en ciudadanos naturalizados de la comunidad política recientemente establecida. Como resultado, los asiáticos y otros inmigrantes categorizados como no blancos estaban incapacitados para gozar de los mismos derechos que los europeos. Debido a la demanda de mano de obra a principios del siglo XX, los mexicanos no estuvieron afectados por esta restricción. La exclusión discriminatoria fue finalmente eliminada en 1952, ciento sesenta y dos años después de ser aprobada.[19]

Los inmigrantes que no eran ni libres ni blancos no eran los únicos grupos en ser excluidos del proyecto nacional; también lo eran los africanos, los americanos nativos y las mujeres. Sólo es necesario recordar que cuando fue esbozada la actual constitución las negociaciones entre los constituyentes llevaron a la categorización de cada negro como 3/5 de un ser humano. Sólo en 1868 la Decimocuarta Enmienda otorgó plena ciudadanía independientemente de la raza. Incluso entonces, otro siglo debió pasar antes que otras leyes de derechos civiles hicieran una realidad de la igualdad legal.

Los americanos nativos, por su parte, no eran reconocidos como ciudadanos plenos hasta que se aprobó en 1924 la Indian Citizenship Act. También, como Eley y Suny nos recuerdan, históricamente la membrecía en la nación ha sido una "facultad altamente generizada", caracterizada por la exclusión de las mujeres de la ciudadanía y el proceso político formal hasta el siglo XX.[20]

[19] Ron Takaki, "Reflections on racial patterns in America", en Ron Takaki, ed., *From different shores: perspectives on race and ethnicity in America*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

Algunas de las numerosas leyes discriminatorias que negaban la ciudadanía, la igualdad legal, la igualdad de oportunidades de empleo, o prohibían la entrada al país, fueron exitosamente alcanzadas por el movimiento de los Derechos Civiles de los sesenta. Un logro importante fue la aprobación de la Immigration and Naturalization Act de 1965, que eliminó las cuotas de origen nacional que habían discriminado contra los asiáticos y otros grupos. La ley inició una época más tolerante y abierta en la historia de la inmigración estadounidense.

Desde esta perspectiva, el actual fenómeno señala un cambio radical en la trayectoria de la política inmigratoria en este país y también aleja a los Estados Unidos de tendencias que los estudiosos de años recientes han identificado en otras partes del mundo. Por ejemplo, el estudio de Yasemin Nuhoglu Soysal de los regímenes de incorporación de los migrantes internacionales en Europa occidental la lleva a argumentar que la "lógica de la personalidad" ha reemplazado la "lógica de la ciudadanía nacional".[21] Explica que un "nuevo discurso universalista" enfocado en los derechos humanos del ser humano individual ha llegado a suplantar al "ciudadano nacional" y se ha otorgado a los no nacionales el derecho de participar directamente en las políticas de naciones que "no son las suyas". De acuerdo con la autora, "los derechos individuales, redefinidos ampliamente como derechos civiles sobre una base universalista y legitimados a nivel transnacional, remueven la importancia de la ciudadanía nacional irrumpiendo en el cerco territorial de las naciones".[22]

En el siglo XX los espacios políticos accesibles en los Estados Unidos a los no ciudadanos no se han acercado siquiera a la apertura que encuentra Soysal en naciones como Dinamarca y Holanda. El sufragio de los no ciudadanos en los Estados Unidos, que era común al nivel estadual en el siglo XIX, fue eliminado a la vuel-

[20] Geoff Eley y Ronald Grigor Suny, *op. cit.*, pp. 26-27.

[21] Yasemin Nuhoglu Soysal, *Limits of citizenship: migrants and postnational membership in Europe*, Chicago, Chicago University Press, 1994, p. 164.

[22] *Ibid.*

ta del siglo por las Progressive Reforms.[23] El resultado es que hoy cualquier mediocre conocedor de la política estadounidense contemporánea puede ver que las políticas relativas a la inmigración formuladas e implementadas en los niveles local, estadual y nacional marchan en una dirección casi opuesta a la identificada por Soysal en su estudio de Europa.[24]

En los Estados Unidos contemporáneos encontramos que las redadas y las deportaciones de inmigrantes indocumentados se intensifican, las persecuciones mortales en calles y rutas nacionales se convierten en una regularidad intolerable, y de acuerdo por lo menos con un analista, se utiliza una estrategia de conflicto de baja intensidad para militarizar y fortificar la frontera sur.[25] Más aún, la extensión a no ciudadanos del acceso a la educación y otros servicios públicos está siendo eliminada, como evidencia la popularidad de la Propuesta 187 en California y el gran número de leyes de este tipo que está siendo debatido y aprobado en diferentes niveles de gobierno.

Como señala Philip Martin,[26] la aprobación de la Propuesta 187 por 59% de los votantes de California el 8 de noviembre de 1994 fue realizada ampliamente sobre líneas raciales. Las encuestas a boca de urna revelan que 64% de los blancos, 57% de los asiáticos estadounidenses, 56% de los afroestadounidenses y 31% de los latinos votaron en favor de la Propuesta 187.

La obra de Martin sugiere que la polarización racial del electorado mostró ser significativa debido a las características demo-

[23] Bruce Cain ha sugerido que puede ser tiempo de que se desechen algunas de las Progressive Reforms, que incluyen el proceso de iniciativa, en lugares como California, donde existen débiles sistemas partidistas. Argumenta que bajo las actuales circunstancias es necesario fortalecer el papel de los partidos para establecer consensos sociales más amplios, véase Byran O. Jackson y Michael B. Preston, eds., *Racial and ethnic politics in California*, Berkeley, IGS Press, 1991.

[24] No todos ven el clima de Europa tan abierto a los inmigrantes como Soysal; *cf.* por ejemplo Robert Miles y Dietrich Thranhardt, eds., *Migration and European integration: the dynamics of inclusion and exclusion*, Londres, Pinter Publishers and Fairleigh Dickinson University Press, 1995.

[25] Para un valioso análisis de la situación a lo largo de la frontera, *cf.* Timothy J. Dunn, *The militarization of the US-Mexico border 1978-1992: low intensity conflict doctrine comes home*, Austin, The Center for Mexican Studies at the University of Texas, 1996.

[26] Philip Martin, "Proposition 187 in California", *International Migration Review*, vol. 29, núm. 1 (1995), pp. 255-263, p. 259.

gráficas y electorales del estado. En 1990 la población del estado era 57% blanca, 25% latina, 9% asiática estadounidense y 7% afroestadounidense. Sin embargo, los votantes del 8 de noviembre eran de 75 a 80% blancos, de 8 a 10% latinos, de 4 a 5% asiáticos estadounidenses y 10% afroestadounidenses.

Las preferencias electorales no son sorprendentes. Analistas como Davis[27] y Castañeda[28] han señalado que la sociedad californiana contemporánea se está dividiendo rápidamente entre quienes trabajan y quienes votan, con la población migrante mexicana constituyendo una amplia porción de quienes no obtuvieron poder político formal.

Richard Walker apoya tales aserciones y señala la concentración de poder en una élite sudcaliforniana formalmente representada por la nueva mayoría republicana. En esta perspectiva, "la representación política se ha restringido a los que tienen buenos trabajos y amplias casas".[29] Como sectores sociales privilegiados, son también los que tienen más en juego en el destino del estado. Para este sector social, las pieles oscuras de los nuevos y crecientes números de no europeos son asimiladas a "pobreza, trabajos sucios y extraño comportamiento".[30] Como consecuencia "son criminalizados por su pobreza" con iniciativas como la Propuesta 187.[31]

La iniciativa misma es resultado de los problemas más complejos que enfrenta California. El análisis de Walker identifica tres contradicciones mayores que California no puede resolver de manera adecuada: "la peor crisis económica desde la Gran Depresión, una recomposición racial masiva del pueblo y una maquinaria de Estado incapaz de gobernar".[32] Ninguna solución ha sido entrevista por "los altos círculos de los negocios y la política de California", quienes, en cambio, ofrecen "una creciente dieta de propaganda e irrelevancia alrededor de tres ejes mayores: salvación por medio del

[27] Mike Davis, *City of Quartz*, Nueva York, Verso, 1991.

[28] Jorge G. Castañeda, "Mexico and California: the paradox of tolerance and dedemocratization", en Abraham F. Lowenthal y Katrina Burgess, eds., *The California-Mexico connection*, Stanford, Stanford University Press, 1993, pp. 34-47.

[29] Richard Walker, "California rages against the dying of the light", *New Left Review*, núm. 209 (1995), p. 49.

[30] *Ibid.*, p. 47.

[31] *Ibid.*, p. 62.

[32] *Ibid.*, p. 43.

libre mercado, la criminalización de los pobres y oscuros y enredar los extremos del nudo gordiano gubernamental''.[33]

Los nativistas contemporáneos de California, sugiere, pueden estar tratando de crear la versión moderna de la República Blanca, pero su movimiento también tiene una innegable dimensión económica. Más aún, explicando los más inmediatos orígenes de la ''agitación antiinmigrante'', reconoce el papel de la ''crisis presupuestaria y el oportunismo político del estado en ausencia de otras ideas plausibles para solucionar los problemas de California''.[34]

La incapacidad de los nativistas para resolver las contradicciones no ha impedido la intensificación de la revolución reaccionaria de California y su extensión a otras partes de la nación. Medidas que han sido elaboradas después de la Propuesta 187 incluyen la California Civil Rights Initiative contra la Acción Afirmativa, la prohibición de alquilar o vender casas a inmigrantes indocumentados, la negación de servicios públicos a no ciudadanos y una enmienda constitucional para negar ciudadanía automática a los niños nacidos en Estados Unidos de padres que no son residentes legales de largo plazo en el país. La última medida representa una amenaza directa al espíritu de la Decimocuarta Enmienda aprobada en 1868 a continuación de la Guerra Civil.

La desnacionalización en la era de la migración

Castles y Miller argumentan que la última década del siglo XX y la primera del XXI pueden ser consideradas como la ''era de la migración''. Justifican esta afirmación señalando los masivos movimientos de población internacionales, el consiguiente crecimiento de la diversidad étnica y las ''transformaciones fundamentales de las estructuras económicas, sociales y políticas en esta época posmoderna y posguerra fría''.[35] Su obra sugiere que el flujo de gente del Sur al Norte tiende a continuar.

Del mismo modo, a pesar del cambio considerable hacia la inmigración mexicana de la política estadounidense, ésta puede muy bien seguir sin lograr sus objetivos expresos en un futuro previsible. Saskia Sassen cree que las políticas recientes han fracasado porque

[33] *Ibid.*, p. 55.

[34] *Ibid.*, p. 63.

[35] Stephen Castles y Mark J. Miller, *The age of migration: international population movements in the modern world*, Nueva York, The Guilford Press, 1993, pp. 2-3.

han tratado las migraciones como un asunto doméstico y ''como un proceso autónomo de otros procesos internacionales principales''.[36] Está convencida que la migración de México y otros países va a continuar en cuanto el establecimiento de ''lazos políticos, militares y económicos con los Estados Unidos'' se convierta en factor que ''cree las condiciones para el inicio de emigraciones de gran escala''.[37]

Los lazos entre México y los Estados Unidos han crecido en los años recientes, se han intensificado y ampliado con la negociación e implementación del Tratado de Libre Comercio. Los defensores del acuerdo argumentaron que su aprobación era necesaria para reducir el flujo de mexicanos hacia el norte. En particular, el anterior presidente mexicano, Carlos Salinas de Gortari, declaró muchas veces al público estadounidense que su gobierno quería ''exportar bienes, no personas''. Sin embargo, ninguna de las tres naciones miembros impulsó la inclusión de flujos de mano de obra en el acuerdo. Bajo el clima actual, la posibilidad de negociar un acuerdo aceptable de mano de obra migrante es mucho más débil que en 1990, cuando Salinas propuso por primera vez discutir el TLC.

Del mismo modo que los gobernantes deben ser considerados responsables de la deplorable degradación de las condiciones para los migrantes internacionales, así también lo deben ser las naciones receptoras, como los Estados Unidos. De acuerdo con Sassen,

> las implicaciones para el caso mexicano son claras. Las migraciones se están produciendo. El mero hecho de una frontera compartida y la desigualdad de salarios entre los dos países no es suficiente por sí misma para dar cuenta de la inmigración. La construcción de ferrocarriles en el siglo XIX, el desarrollo de la agricultura comercial y ahora el desarrollo del Border Industrialization Program son todos procesos que crearon un mercado de trabajo. El hecho que este mercado de trabajo fue en su momento dividido por una frontera patrullada llevó a contradicciones en la legislación que cubría ambas mitades. En segundo lugar, si los Estados Unidos, a través de sus actividades económicas, han incorporado a trabajadores mexicanos y áreas mexicanas en una organización internacional de producción más amplia, y si todavía estas actividades promueven la formación de migraciones, entonces los Estados

[36] Saskia Sassen, ''US immigration policy toward Mexico in a global economy'', *Journal of International Affairs*, p. 369.

[37] *Ibid.*, p. 374.

Unidos deben asumir alguna responsabilidad por la inmigración de mexicanos a Norteamérica.[38]

El desafío para aquellos de nosotros que somos inmigrantes que viven en los Estados Unidos es trabajar en la construcción de proyectos políticos alternativos, tolerantes y democráticos. Existen posibilidades de contrarrestar las fuerzas reaccionarias. Después de todo, aun en las elecciones estaduales de California de noviembre de 1994 la Propuesta 187 fue derrotada en ocho de los condados del área de la Bahía de San Francisco, incluyendo Silicon Valley, el principal centro mundial de investigación y desarrollo de alta tecnología, así como una región caracterizada por la prominente presencia de trabajadores migrantes de altas y bajas capacidades, muchos de ellos mexicanos que son activos participantes y dirigentes en la exitosa lucha contra la iniciativa discriminatoria.

Traducción del inglés de Hernán G.H. Taboada

[38] *Ibid.*, pp. 382-383.

¿HACIA UNA FILOSOFÍA DEL MOVIMIENTO CHICANO?

Por *Axel* Ramírez
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS CHICANOS, CEPE, UNAM

Me empieza a cuadrar que me llamen chicano, bato, me cai a toda madre, carnal, siquiera ya es uno algo.

Miguel Méndez, *Peregrinos de Aztlán*

La violenta época de los sesenta dejó su marca puesta en varias partes del mundo. En los Estados Unidos representó una década de profundas convulsiones sociales manifestadas básicamente por el embate de una nueva generación que luchaba por un cambio radical en las estructuras claves de su país. La *Baby Boom Generation* representó la instancia prioritaria para esa demanda en busca de una sociedad más justa e igualitaria.

El Movimiento de Libre Expresión de Berkeley (Free Speech Movement) delineó la emergencia de una contracultura, despertando una violenta controversia sobre todo a partir de *Hair* (1968), la valiente comedia musical rock que llevó al escenario la cultura de la calle sustentada por los *hippies*, y del Festival de Woodstock (1969).

Este periodo de *free speech* les permitió, por primera vez en muchos años, hacerse escuchar en el seno de una sociedad conservadora y puritana que se oponía a un cambio tan radical.

La comunidad afroamericana se manifiesta por medio del Poder Negro (Black Power); surgió el Movimiento por los Derechos Civiles, así como el rechazo abierto a la guerra de Vietnam. La carrera armamentista y la industria nuclear no tuvieron mucha aceptación en el grueso de la población estadounidense que ya había comenzado a vislumbrar las consecuencias de la misma; las mujeres, por

conducto del Movimiento de Liberación Femenina, exigían la supresión inmediata de la opresión a la que habían sido confinadas por el sector masculino, y los etiquetados como grupos *minoritarios* iniciaron su largo camino de lucha y protesta contra la discriminación racial de que eran objeto oponiéndose a la marginación social que experimentaban día con día.

En este binomio de *liberalismo* y *radicalismo*[1] comenzaron a surgir grupos organizados de lucha como respuesta al malestar social que se dejaba sentir en el ambiente, y uno de esos grupos lo constituyó el Movimiento Chicano, cuyos antecedentes pueden remontarse hacia varias décadas atrás, o inclusive al siglo pasado.

Las protestas encabezados por César Chávez (1962, 1964 y 1965), Reies López Tijerina (1963, 1966 y 1967), Rodolfo *Corky* González (1969 y 1970) y José Ángel Gutiérrez (1967) conjuntamente con los sucesos de Parlier, California, donde se discriminó a niños de color en las escuelas públicas, la mayoría de miembros de origen mexicano en dos Juntas de Educación, y dos ayuntamientos ganados en las urnas por parte de mexicano-estadounidenses en Crystal City, Texas, demostraron que el naciente movimiento, al igual que la identificación del enemigo común, habían tomado forma.[2]

Sin embargo, desde 1959, con la llegada de la primera oleada de "refugiados cubanos" a Miami, se delineó un panorama no tan satisfactorio para la comunidad que orgullosamente se había aglutinado bajo el término de *chicanos*; el afloramiento y reforzamiento *hispano* anunciaban un proyecto que sugería la posibilidad de una cultura hispana multiétnica, básicamente creada por intereses políticos pero sin bases reales para definirse como vocero de los grupos así denominados. De hecho el vocablo *hispano* fue un término inventado que comenzó efectivamente como una "creación política" pero que con frecuencia terminó por definir "experiencias reales".[3]

Por otro lado, los *latinos* emergieron como un apoyo a esa hispanidad, y aunque aparentemente constituyó una nueva denominación no fue más que el reflejo de la facultad que tienen algunas instancias en los Estados Unidos, sobre todo religiosas, para establecer alianzas con ciertas élites latinoamericanas y de esta manera

[1] Hisauro Alvarado Garza, *Nationalism, consciousness, and social change: Chicano intellectuals in the US*. Tesis doctoral, Berkeley, University of California, 1984.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

intentar construir una identidad diferente y aglutinante en el vecino país del norte.

El embate de los hispano-latinos se ha dejado sentir con mayor fuerza en los últimos cinco años, sobre todo a partir de la iniciativa de crear un Tratado de Libre Comercio (TLC, o NAFTA por sus siglas en inglés), discutido en sólo doce meses, en el que se encuentran involucrados México, Estados Unidos y Canadá, y que indiscutiblemente tiene una gran repercusión en los demás países de América Latina, porque de ninguna manera privilegia los intereses populares.

Podría pensarse que frente a la presión política —vía cabildo—, de los hispano-latinos la filosofía del chicanismo perdería espacio, pero todo parece indicar que no es del todo exacta dicha apreciación; el Movimiento Chicano, aunque aparentemente ha perdido fuerza, se encuentra en una etapa de readaptar sus principios y sus tácticas de lucha, así como sus objetivos, para condicionarlos a una realidad más moderna, en la que las voces subordinadas sean el elemento básico, ya que su problemática no se limita a México y a los Estados Unidos, sino que se encuentra definitivamente ligada a los destinos de América Latina.

Uno de los primeros problemas que surgen al abordar cualquier tópico relacionado con lo chicano es, precisamente, el significado y uso que se le da al término, ya que la autodesignación de cualquier grupo étnico o político reviste una importancia singular:

> La ceremonia de nombramiento o de autodefinición es uno de los actos más importantes que comunidad alguna puede realizar. Particularizar al grupo con un nombre es un paso fundamental en la evolución de la conciencia tanto de las tribus como de las naciones. El nombramiento conjuga la historia y los valores del grupo, proporciona una identificación necesaria para su relación con otros grupos o naciones, pero sobre todo, la ceremonia bautismal reintegra el orgullo e infunde renovadas energías que se manifiestan por sí mismas de manera creativa.
>
> La ceremonia de nombramiento crea un real sentido de nación, fusiona las aspiraciones espirituales y políticas de un grupo y proporciona una visión del papel del grupo en la historia.[4]

En este contexto, existe hasta el momento un gran debate sobre el significado de la palabra *chicano*, aunque la diferencia de opiniones nos muestra claramente que esta variedad de interpretaciones

[4] Rudolfo A. Anaya y Francisco A. Lomelí, *Aztlán, essays on the Chicano homeland*, Albuquerque, Academia/El Norte, 1985.

representa también genuinas versiones ideológicas entre los diversos grupos que integran el denominado Movimiento Chicano. La palabra se ha empleado tanto y tan a menudo en las últimas dos décadas que corre el peligro de perder su carga semántica, o sea "que puede llegar a no decir ya nada".[5]

El análisis más concienzudo y la interpretación más objetiva respecto de su etimología concreta, junto con sus matices, es el llevado a cabo por Tino Villanueva, quien señala acertadamente que: "*Chicano* tenía un significado peyorativo utilizado para designar a un mexicano de clase 'inferior', entendiendo por mexicano a un ciudadano estadounidense de ascendencia mexicana, fuese oriundo de los Estados Unidos o ciudadano ya naturalizado".[6]

Continuando en esta línea, *chicano* implicaba por otro lado un *status* social marginado, se utilizaba para designar a un trabajador temporal, eventual, básicamente relacionado a las labores agrícolas, relegado por ello a un nivel secundario. Obligado a reaccionar frente a la discriminación política, económica y social de la mayoría dominante, intentó romper con la relación de dependencia recreando el término *chicano* con una carga ideológica, para hacer frente a la sociedad dominante. A pesar de que se han elaborado toda una serie de estudios semántico-lingüísticos para considerar la palabra a partir de sus componentes fónico-morfológicos, en la actualidad: "*Chicano* abarca todo un universo ideológico que sugiere no sólo la audaz postura de autodefinición y desafío, sino también el empuje regenerativo de autovoluntad, y de autodeterminación, de una conciencia de crítica social; de orgullo étnico-cultural; de concientización de clase y de política".[7]

Lo que implica que *chicano* sea un término contestatario para lograr la justicia y el bienestar personal, que a diferencia de los *mexicano-americanos*, prácticamente aculturados al sistema, constituyen un grupo interno autoidentificado como el Movimiento Chicano o La Causa (social):

> Nuestra insistencia en llamarnos a nosotros mismos *chicanos* se apoya en la realidad de que no somos únicamente un grupo minoritario más en los Estados Unidos. Rechazamos los juegos semánticos de sociólogos y mexicanos "blanqueados" que frenéticamente nos identifican como: mexicano-americanos; hispano-americanos; latino-americanos; de habla hispana; de apellido hispano; americanos de ascendencia mexicana, etcétera.[8]

[5] Tino Villanueva, *Chicanos (Selección)*, México, FCE-SEP, 1985 (Col. *Lecturas Mexicanas*, núm. 89), p. 7.

[6] *Ibid.*, p. 11.

[7] *Ibid.*

Aunque el problema mayor estriba en que hay muchas definiciones de *chicano*, que dependen en última instancia de aquel que otorgue la respuesta: "Para mí un chicano es cualquier persona de ascendencia mexicana que reside permanentemente en los Estados Unidos, quiera o no serlo".[9] Para otros autores, *chicano* es "una palabra seleccionada autoconscientemente por algunas personas como un símbolo de identificación positiva con una herencia cultural viva, única".[10]

En el año de 1969, durante la celebración de la Primera Conferencia Anual de la Juventud Chicana, llevada a cabo en Denver, Colorado, Rodolfo *Corky* González sacó a la superficie la etiqueta *chicano* para designar a los descendientes de mexicanos que nacieron en los Estados Unidos y que han optado por no identificarse ni como estadounidenses ni como mexicanos.

En este punto, se hace menester aclarar que *chicano* no se emplea de forma global, ni en todos los niveles sociales, ni por todas las generaciones. El propio término ha evolucionado de manera sistemática, aunque continúa teniendo el sentido con el que se comenzó a usar. Inclusive ha sido ya reconocido por la Real Academia de la Lengua Española, abriéndose por añadidura un espacio a los inmigrantes mexicanos, a los que a menudo se les clasifica como *foreign born Chicanos*, o sea, chicanos nacidos fuera de Aztlán, en contraste con los *native born Chicanos* a quienes se les consideraría los auténticos.

Para muchos otros investigadores, el término "fue creado por una élite de estudiantes educada y radical, que no reflejaba la experiencia de la mayoría de la población de origen mexicano que es de clase trabajadora".[11] Pero no cabe la menor duda de que lleva implícito un elemento aglutinador, un orgullo étnico-cultural y de concientización de clase, aunque para otros más "el término *chicano*, ahora guardado como reliquia en los nombres de centros de

[8] *Ibid.*, pp. 17-18.

[9] Juan Bruce-Novoa, en Axel Ramírez, ed., *Encuentro Chicano México 1987*, México, CEPE-UNAM, 1987, p. 221.

[10] Alfredo Mirandé, *The Chicano experience: an alternative perspective*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985.

[11] *Cf.* Cristina Castillo Petersen, *Los chicanos, vínculo de relación con México*. Tesis, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1988.

investigación que se han vuelto más moderados al paso del tiempo, nunca fue el término preferido por más de una pequeña minoría de mexicano-estadounidenses''.[12]

Posiblemente, sólo aquellos que no están involucrados en el proceso político prefieran designarse de otra manera, ya que *chicano* es una diferencia de perspectiva en los niveles de conciencia política, ''a pesar de que la etiqueta le ha sido repugnante tanto a una clase mexicana como a la otra''[13] y ''el pensamiento mexicano nos ha considerado como una especie de niños bastardos; traidores, además, de una patria, de una cultura y de una lengua''.[14]

Pero, cualquiera que haya sido el origen, es mucho más importante considerar el hecho de que a mediados de los sesenta el término fue adoptado por aquellos que experimentaban el orgullo de una nueva etnicidad, haciendo una separación funcional entre su origen mexicano y su residencia en los Estados Unidos que los hacía diferentes. Lo importante es tener presente que la gama política de los chicanos es muy amplia y variada, sin importar cómo prefieran denominarse a sí mismos.

A este nivel se antoja elaborar una serie de cuestionamientos: ¿existe una filosofía del Movimiento Chicano?, ¿existe lo chicano como un ente filosófico? En lo personal consideramos como un error muy común pensar que el Movimiento Chicano se originó por primera vez en los años sesenta, porque en realidad de lo que se debe hablar es del *renacimiento* del mismo, manifestado por toda una serie de protestas sociales que tuvieron como escenario geográfico el suroeste de los Estados Unidos y cuestionar la misma semántica que encierra la idea de ''movimiento''.

La represión de estudiantes y obreros, así como el encarcelamiento de algunos portavoces radicales, como fue el caso del pacifista David Harris, la marcha hacia Washington en 1965, los disturbios ocurridos durante la Convención del Partido Demócrata de 1968, la huelga de la Universidad de Indiana durante un periodo de intranquilidad en el *campus*, en 1969, la irrupción del ejército en la Universidad de Kent, donde hubo muertos y varios encarcelados, eran sólo una muestra del enfrentamiento generacional en los Estados Unidos.

Una de las demandas prioritarias de los chicanos fue la del acceso a los espacios educativos en todos los niveles, mismos que se

[12] *Ibid.*

[13] Tino Villanueva, *op. cit.*, p. 17.

[14] *Ibid.*

abrieron merced a una lucha basada en el *radicalismo cultural* que tomaron como causa y que tuvo una repercusión muy profunda en la comunidad.

El nacionalismo cultural que usaron para defenderse del sistema tuvo efectos negativos y positivos, sobre todo en la capa intelectual chicana, ya que dicho nacionalismo creó ''un contexto opresivo que restringió la habilidad para responder a cuestionamientos sociales, sobre todo respecto a un movimiento nacionalista y a ellos mismos''.[15]

El problema principal fue que precisamente en este contexto se forjó el discurso intelectual chicano, fracasando rotundamente en su deseo de propiciar una crítica profunda, porque el excesivo nacionalismo cultural se los impidió;[16] por otro lado, el aspecto positivo lo constituyó ese mismo fermento nacionalista que creó un fuerte sentido de pertenencia al grupo, así como una cohesividad que incrementó el sentido de orgullo y una responsabilidad ante la historia de los Estados Unidos, factores que los condujeron a una acción consecuente mas no a una toma de conciencia política terminal.

El principio exacto de la agitación chicana es nebuloso e incierto, aunque para Moore y Cuéllar ''hay alguna evidencia de que el Movimiento Chicano surgió de un grupo de conferencias efectuadas en la Universidad de Loyola, en Los Ángeles, durante el verano de 1966'',[17] aseveración no muy confiable y bastante arriesgada, porque su génesis, si bien se ubica en la avanzada californiana, se presentaba en otros espacios geográficos simultáneamente.

Lo que sí queda claro es que tuvo que ser *nacionalista* por necesidad, ya que buscaba una identidad como mecanismo de defensa frente a la sociedad estadounidense dominante. El concepto de cultura para los chicanos fue importante ya que sólo ella pudo proporcionarles esa herramienta básica que los ligó a su ''herencia mexicana'' en el contexto de los Estados Unidos, a partir de un sentimiento genuino de orgullo y solidaridad, originando una comunidad de activistas políticos e intelectuales.

[15] *Ibid.*

[16] Carlos Vásquez, ''Hacia un nuevo comienzo: valoración crítica del movimiento chicano, 1965-1975'' en *Primer Seminario sobre la situación de las comunidades negra, chicana, cubana y puertorriqueña en Estados Unidos PS*, La Habana, 1984.

[17] Joan W. Moore y Cuéllar, *Los mexicanos en los Estados Unidos y el movimiento chicano*, México, FCE, 1972 (*Colección Popular*, núm. 110).

La filosofía del Movimiento Chicano fue el nacionalismo. ¿Por qué? Por varias razones: si partimos del principio de que el grado de claridad ideológica determina a veces el éxito o el fracaso de un movimiento, podríamos aseverar que la confusión fue la mayor debilidad del Movimiento Chicano.[18] Se ignoraba el pasado, se omitieron y desdeñaron, de manera deliberada, los errores de otras generaciones; nunca se llevó a cabo un análisis de las cuestiones planteadas. El chicanismo se presentó como algo nebuloso e impredecible hasta llegar a ser confuso y aplicable a todo.[19] "La generación de los G.I. Joes, los Pachucos, el Che Guevara, los Militantes Negros, el eufemismo del Tercer Mundo, nos permitieron avanzar arrogantemente, convencidos de que estábamos construyendo el movimiento,[20] lo que no dejaban de ser simple y llanamente interpretaciones románticas. "¿Se hacían las cosas en serio o se pasaba por una época de novelería?, ¿era simple y llanamente un capítulo más?, ¿el nacionalismo era un medio o un fin?".[21]

Dicho nacionalismo pasó a ser la tendencia unificadora y *filosófica* dominante del movimiento; la base de la unidad operativa, amorfa y contradictoria. Irónicamente la "raza cósmica" de Vasconcelos captura el pensamiento chicano; "ecléctica y románticamente seleccionamos símbolos e imágenes que satisfacían nuestro ego colectivo, pero hicimos poco respecto al análisis objetivo de quiénes somos y lo que eso significa".[22] El Movimiento Chicano se convirtió en un mito político para un programa político y no en un mito espiritual; cayó de lo sublime a lo ridículo,[23] no había conciencia de clase ni mucho menos análisis: ¡nos enamoramos de nosotros mismos!,[24] ¿por qué?, porque el error más dañino para el Movimiento Chicano fue una carencia casi completa de documentación política de las acciones durante dicho periodo; la participación estudiantil osciló de una apatía a una participación tibia, se presentó lo que Carlos Vásquez denomina el "síndrome de los estudiantes serios", que son aquellos para quienes el estudio es la actividad principal, que no piensan que a las universidades también llegan arribistas y oportunistas, y que a pesar de todo son ingenuos

[18] Carlos Vásquez, *op. cit.*
[19] *Ibid.*
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*

desde el punto de vista político, ya que en aquellos años el estudiante "superrevolucionario" solamente se presentaba en el tiempo y en el espacio, ya que como estudiantes, como grupo social, son transitorios: ¡sólo serán estudiantes durante muy pocos años de su vida![25]

Habrá que regresar a la filosofía del Movimiento Chicano, aunque lo anterior no lo excluye. Ese nacionalismo intentó ser el común denominador de la gente, con la idea de que podía convertirse en un "racismo a la inversa", por medio de la familia, alianzas, etcétera.

El nacionalismo llegó a ser el punto de partida filosófico que se apoyó, en un inicio, en Kant, Marx, Weber, Mannheim, y otros más.

El idealismo, el materialismo, el subjetivismo o *Verstehen* y la utopía permearon el espacio filosófico chicano. Lo interesante fue que en la corriente idealista brincaron de un Kant a un John Dewey, quizá porque el primero no pudo satisfacer el hambre ideológica de algunos dirigentes chicanos. Mientras que en el materialismo se recurrió a Marcuse y a su enfoque del marxismo bidimensional, Max Weber proporcionó varias herramientas para comprender la cultura del hombre (*Verstehen*) así como la universalidad de la experiencia humana, la que dio origen a los Brown Berets o boinas cafés, tropas de choque de la comunidad chicana. A su vez, dentro de la corriente utopista del movimiento chicano Mannheim les enseñó que "el hombre piensa, denota y connota ideología", lo que propició un intercambio de pensamientos sin los resultados esperados. También se dio otra serie de pensamientos, como fue el caso concreto de la Liga Octubre (Marxista-Leninista) que publicaba el periódico *Class Struggle*, cuyo número dos se tituló *Chicano Liberation*, subtitulándose *Journal of Communist Thought*. O el no menos famoso grupo Marxista-Leninista-Mao-Zedong chicano que no logró atraer a mucha gente.

Por aquel entonces se pensaba también que la filosofía del Movimiento Chicano era el conflicto y la calle. De hecho, si pudiéramos hablar de una filosofía del pensamiento chicano, habría que remitirse a la influencia de pensadores mexicanos como Leopoldo Zea, José Vasconcelos, Miguel León-Portilla, David Alfaro Siqueiros, Diego Rivera, Martín Luis Guzmán, Mariano Azuela, Agustín Yáñez, Juan Rulfo, etc. Siendo realistas, y a más de treinta años de distancia, no podemos hablar de un Movimiento Chicano porque "no hubo tal unidad, sino muchas manifestaciones locales que

[25] *Ibid.*

jamás lograron bastante coherencia para justificar la terminología''. Y no pudo haber surgido porque una cultura monológica chicana jamás ha existido para servir de base a ''una retórica del deseo de unidad y una estrategia idealista para realizar ese deseo. Una reificación clásica del sueño logocéntrico de hegemonía''.[26] ¿Sería más bien el Movimiento Chicano una suerte de axiología fugaz? A los filósofos les toca dilucidarlo.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, Rodolfo, *América Ocupada; los chicanos y su lucha de liberación*, México, Era, 1972.

_____, *A community under siege: a chronicle of Chicanos east of the Los Angeles River, 1945-1975*, Los Ángeles, University of California, 1984 (Monograph núm. 11).

Barrera, Mario, *Race and class in the Southwest; a theory of racial inequality*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1979.

Bruce-Novoa, Juan, *Only the good times*, Houston, Arte Público Press, 1995.

_____, *Inocencia perversa*, Phoenix, Baleen Press, 1977.

_____, *La literatura chicana a través de sus autores*, México, Siglo XXI, 1983.

_____, *Manuscrito de origen*, México, UACJ, 1995.

_____, *Retrospace: collected essays on Chicano literature*, Houston, Arte Público Press, 1990.

DeLeón, Arnaldo, *They call them greasers; Anglo attitudes toward Mexicans in Texas, 1821-1900*, Austin, University of Texas Press, 1983.

García, Chris, ed., *La causa política: A Chicano politics reader*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1974.

García, Ignacio, *United we win; the rise and fall of La Raza Unida party*, Tucson, The University of Arizona, 1989.

García, Mario T., *Memories of Chicano history: the life and narrative of Bert Corona*, Berkeley, University of California Press, 1994.

Muñoz, Carlos, Jr., *Youth, identity and power: the Chicano Movement*, Nueva York, Verso, 1989.

Romo, Ricardo, *History of a barrio: East Los Angeles*, Austin, University of Texas Press, 1983.

Samora, Julián, ed., *La Raza: forgotten Americans*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1966.

Valdez, Luis y Stan Steiner, eds., *Aztlán: an anthology of Mexican American literature*, Nueva York, Vintage, 1972.

[26] *Ibid.*

GLORIA ANZALDÚA: ENFRENTANDO EL DESAFÍO

Por *Adriana* Gómez Hernández
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS CHICANOS, CEPE, UNAM

Gloria Anzaldúa, escritora texana perteneciente a la sexta generación de chicanos en los Estados Unidos, se declara públicamente como ''A third world lesbian feminist with Marxist and mystic learnings''.[1] Esta autodefinición pública le ha valido tanto el rechazo como la aceptación dentro del contexto de la sociedad norteamericana y la comunidad chicana. Siendo mujer de color, chicana y lesbiana, Anzaldúa enfrenta en ambos contextos una cuádruple marginalidad: genérica, racial, étnica y sexual. Ordenando esta cuádruple marginalidad, podemos decir que:

1) genéricamente, el hecho de ser mujer implica una desventaja frente al poder que el hombre ha ejercido, esto es, un cuestionamiento del poder derivado de un falocentrismo que permea la sociedad de todos los tiempos a través de la historia.[2]

2) racialmente, el ser de color la margina dentro de una sociedad dominada por el prejuicio de la ''pureza racial'' del hombre blanco.

3) étnicamente, ser chicana en los Estados Unidos la pone en desventaja frente a una sociedad fundamentada en los prejuicios culturales del protestantismo y el puritanismo anglosajón que considera cualquier otra cultura como inferior.

[1] Citado por María Socorro Tabuenca Córdoba, ''Teoría y creación en la prosa de Gloria Anzaldúa'', en Claire Joysmith, *Las formas de nuestras voces*, México, UNAM, 1995, p. 157.

[2] ''Phallocentrism denotes a system that privileges the phallus as a symbol or source of power'' [esto es, una referencia al poder ejercido por el hombre, tomando como punto de referencia característico al órgano sexual masculino (falo)]. Citado por Wilson Neate en un trabajo intitulado, ''Minando los gestos de la exclusión: la poesía chicana y la redefinición de la etnicidad'', p. 27. Inédito.

4) sexualmente,[3] el ser lesbiana implica un pecado dentro de la heterosexualidad del mundo basada en la construcción binaria hombre-mujer.

Los retos enfrentados por la marginalidad no solamente le son propios a Gloria Anzaldúa, dichos retos han sido enfrentados por miles de mujeres a lo largo del tiempo y el espacio histórico. La particularidad de esta escritora chicana, al igual que muchas otras escritoras, radica precisamente en el hecho de que su creación literaria le brinda un espacio de denuncia, subversión y liberación de esa marginalidad; la escritura como espacio liberador y transformador, idea que evoca las palabras de Hélène Cixous, quien asevera que: "Writing is precisely the very possibility of change, the space that can serve as a springboard for subversive thought, the precursory movement of a transformation of social and cultural structures".[4] Anzaldúa, consciente de la importancia de la escritura, afirma que es allí donde "lies our survival because a woman who writes has power. And a woman with power is feared",[5] y es precisamente dicho poder el que esta lesbiana chicana utiliza para combatir y desafiar la marginalidad que su propia sociedad (la norteamericana) y por si fuera poco, su propia comunidad, la chicana, le han impuesto. En sus diversos escritos,[6] Anzaldúa elabora toda una serie de planteamientos teóricos que pretenden darle cabida a toda esa variedad

[3] La sexualidad es utilizada aquí para designar la "preferencia sexual", aunque es muy común utilizar la palabra *sexo* como diferenciador de hombre y mujer. Para esta diferenciación se prefirió (como se constató anteriormente) utilizar el concepto de *género*.

[4] Citado por María Socorro Tabuenca Córdoba, en *op. cit.*, p. 159.

[5] *Ibid.*, p. 154.

[6] Aunque la obra literaria de Anzaldúa es vasta, sus postulados teóricos están planteados principalmente en dos obras: *This bridge called my back. Writings by radical women of color* (1981) fue un proyecto coordinado entre Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga que "recoge la protesta contra el racismo feminista norteamericano y contra el sexismo en general, ya que estas actitudes marginaban a la mujer de color, aun cuando también se veía necesitada de emancipación. El libro reúne una serie de testimonios que expresan la experiencia de mujeres socialmente marginadas como las chicanas, cubanas, puertorriqueñas, orientales, negras e indígenas"; Norma Alarcón, "La literatura chicana: un reto sexual y racial del proletariado", en Aralia López González, Amelia Malagamba y Elena Urrutia, coords., *Mujer y literatura mexicana y chicana, culturas en contacto*, vol. 2, México, El Colegio de México-El Colegio de la Frontera Norte, 1990, p. 208. *En Borderlands/La Frontera: The new Mestiza*, Anzaldúa plasma una serie de experiencias que dan espacio a las voces oprimidas: mujeres lesbianas, homosexuales, etc. Además de que esta obra es altamente provocativa en cuanto al contenido, estructuralmente "es a la vez ensayo, testimonio, autobiografía, etno(bio)grafía, e historia social". Considerando estas características, hay quien se atreve a considerar a *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*, como una postura antiacadémica y *posmoderna*. Jerome Branche, "Anzaldúa: el ser y la nación". Ponencia presentada en el Encuentro Chicano México 1992, que se llevó a cabo en agosto de 1992 en el Centro de Enseñanza para Extranjeros, UNAM.

de voces excluidas en el discurso dominante de la literatura norteamericana y chicana. Estas voces son las que forman parte de la cultura del silencio, las expresiones de todos aquellos que son vistos como *queer people* (gente extraña, anormal, *rara*), para los cuales la literatura de Anzaldúa reclama un espacio. "We are the queer groups, the people that don't belong anywhere, not in the dominant world nor completely within our own respective cultures... and because we don't fit we are a threat".[7]

A pesar de que la literatura de Gloria Anzaldúa pone mucho énfasis en la marginación sexual a la que son sometidos tanto homosexuales como lesbianas, lo cual la coloca en una posición de subversión frente a los valores morales de una sociedad heterosexual, el desafío encarado por esta escritora tal como se ha señalado anteriormente no se limita simplemente a la defensa de las libertades sexuales, puesto que su condición étnica del *ser chicana* le marca otra marginalidad: la marginalidad dentro de su propia comunidad precisamente por el hecho de ser mujer y ser lesbiana. Para entender el desafío que enfrenta una *chicana lesbiana* es necesario partir de algunos supuestos que definen lo que es *ser chicano*.

Institucionalización de la etnicidad

PUEDE decirse que la literatura chicana tiene como punto de referencia al Movimiento Chicano de la década de los sesenta y setenta durante el cual se gestaron una serie de movimientos de carácter heterogéneo que buscaban la reivindicación de los derechos económicos, políticos, sociales y culturales de los mexicanos y mexicano-americanos en los Estados Unidos. La narrativa chicana de esta época respondió a los intereses políticos del momento ayudando a la creación, difusión e institucionalización de ciertos elementos y valores que definirían el *ser chicano*. Retomando valores tanto de la cultura norteamericana como de la mexicana, el movimiento chicano construyó al mexicano-americano bajo una experiencia monolítica. Esta pretensión de homogeneizar e imponer un solo

[7] María Socorro Tabuenca Córdoba, *op. cit.*, p. 158.

concepto de etnicidad trajo consigo la creación y difusión de un discurso dominante difundido por los dirigentes del movimiento, quienes llegaron a reproducir las relaciones de poder a las cuales pretendían combatir; esto es, en una lucha frente al discurso dominante norteamericano que dejaba fuera a los grupos étnicos por considerarlos económica, social, política, racial y culturalmente inferiores, los líderes del movimiento construyeron a su vez su propio discurso, un discurso dominante mayoritariamente masculino sustentado en la tradición patriarcal heredada de la cultura mexicana.[8]

> El Movimiento Chicano para el nacionalismo cultural de los años sesenta y setenta instituyó una historia oficial y una mitología, de las que cualquier desviación suponía la exclusión del círculo étnico así entendida. Poetas como *Corky* González, Ricardo Sánchez y Alurista establecieron una identidad política y cultural para los nuevos militantes chicanos que impuso una estructura monolítica y limitada de la identidad étnica de la misma manera en que la mayoría nacional cierra el discurso étnico por medio de sus definiciones. Su escritura y una gran parte de los textos producidos bajo la inspiración del Movimiento sólo perpetuó la marginalización negativa del chicano: reaccionando a la amenaza anglo y abogando por el separatismo automáticamente mantuvieron la perspectiva que éste tenía de ellos como grupo suplementario a la identidad nacional totalizadora.[9]

En este sentido, el Movimiento Chicano con su discurso político impuso una serie de cánones a la literatura de la época estableciendo un proceso de inclusión o exclusión en el momento de designar cuáles textos podían considerarse o excluirse dentro de la literatura chicana. Dentro de los cánones establecidos se marcaron ciertas temáticas: la inmigración, la denuncia de las condiciones de explotación a manos de la sociedad norteamericana, la recuperación de los valores propios de un nacionalismo cultural mexicano, el proceso de búsqueda de una identidad étnica, etc. Este proceso de canonización[10] dejó fuera la pluralidad de voces que constituyen el mundo chicano y que también tenían el derecho de expresarse para dar origen a las diversas literaturas: la femenina, la lesbiana y la homosexual, entre otras.[11]

[8] Norma Alarcón, *op. cit.*, p. 209, considera que los primeros textos literarios chicanos que reproducen una imagen patriarcal son los siguientes: 1) *Yo soy Joaquín*, de Rodolfo *Corky* González; 2) *Pocho*, de José Antonio Villarreal; 3) *Y no se lo tragó la tierra...*, de Tomás Rivera; 4) *Bless Me ultima*, de Rudolfo Anaya.

[9] Wilson Neate, *op. cit.*, pp. 4-5.

[10] Juan Bruce-Novoa, "Canonical and non-canonical texts", *The Americas Review* (Houston, University of Houston, Arte Público Press), vol. XIV, núms. 3-4 (1986), pp. 119-135.

En este proceso de canonización e institucionalización de la identidad étnica, el Movimiento Chicano reprodujo a su vez el discurso del *mainstream* norteamericano[12] e impuso una literatura marginada y marginadora al mismo tiempo.

> Al internalizar la imagen del sujeto chicano creada por el autoproclamado grupo nacional en los Estados Unidos, la literatura chicana mantiene el estatus marginal y suplementario que se le ha impuesto. Más específicamente, se efectúa un concepto cerrado de la etnicidad en la producción cultural que resulta en la exclusión de una serie de voces que contribuirían a la formación de una estructura más amplia y emergente de la textualidad chicana.[13]

Afortunadamente, estos factores de automarginación han sido y están siendo exitosamente enfrentados por los escritores y escritoras chicanas que han utilizado la escritura como ese espacio donde se hace posible la liberación, la subversión y el cambio de las estructuras sociales y culturales.

Es propicio hacer mención que los comentarios críticos de Juan Bruce-Novoa en torno a la etnicidad señalan que el *chicano* no es tan sólo un individuo bilingüe y bicultural (resultante de la combinación de la cultura norteamericana y mexicana), sino más bien es un individuo intercultural y pluricultural que no sólo utiliza dos lenguas sino una mezcla de lenguas (que da como resultado el *chicanospanish*), lo que lo hace al mismo tiempo un individuo interlingüe.

Bajo los elementos anteriores, concluimos que el replanteamiento del *ser chicano* va más allá de una construcción monolítica y homogénea, razón por la cual existe desde hace tiempo una preocupación por la redefinición cultural de la etnicidad chicana que rompa con la automarginalidad; dentro de esta preocupación

[11] Un ejemplo de esta exclusión es representado por la novela de John Rechy, *City of Night*. Pocos críticos de la literatura chicana se atrevieron a considerar la novela de Rechy como un éxito primordialmente por la evidenciada homosexualidad del personaje principal así como por la poca importancia prestada a la etnicidad; sin embargo, el autor no niega ni afirma dicha etnicidad, simplemente la deja existir como un elemento inherente a la calidad humana del protagonista.

[12] "El *mainstream* es la esfera cultural del grupo nacional desde la cual se juzgan los textos étnicos a través de una perspectiva temática, localizando los *leitmotivs* de la diferencia cultural. Tal análisis temático cierra el texto étnico ya que no ahonda más allá de la estructura superficie dejando de identificar asuntos más profundos", Wilson Neate, *op. cit.*, pp. 5-6.

[13] *Ibid.*, p. 1.

por la redefinición, las diversas voces plasmadas a través del acto literario adoptan un papel fundamental.

Feminista chicana lesbiana: reto al interior

RETOMANDO el interés en la posición de Gloria Anzaldúa como mujer feminista chicana lesbiana que hace uso de su escritura desde una posición subversiva, podemos señalar que esta subversión se intensifica en el contexto de su propia vivencia dentro de la comunidad chicana precisamente porque su condición de mujer lesbiana le impone un rechazo debido a los valores culturales heredados de una estructura patriarcal machista donde la mujer tiene la obligación de someterse al poder del hombre. Según cuenta Anzaldúa en algunos de sus relatos que tienen carácter testimonial, desde muy joven había tomado conciencia de su rechazo hacia los valores tradicionales de sumisión impuestos a la mujer. Ella estudiaba, leía, escribía y rechazaba el quehacer de la casa optando por no planchar la ropa de sus hermanos o limpiar los gabinetes de la cocina. Su rebeldía ante el papel de sumisión impuesto a la mujer la lleva a cuestionar y rechazar el hecho de que sean incluso las mismas mujeres de la comunidad (las madres, las suegras) las que reproduzcan los valores impuestos por los hombres, aunque ella misma argumenta que estos valores culturales provienen de un sistema donde predomina el poder del hombre. Los hombres dictan las reglas, las mujeres las transmiten. "How many times have I heard mothers and mothers-in-law tell their sons to beat their wives for not obeying them, for being *callejeras*, for expecting their husbands to help with the rearing of children and the housework, for wanting to be something other than housewives".[14] Oponiéndose a la reproducción de este modelo de dominación del hombre frente a la mujer, Anzaldúa asevera:

> I'll defend my race and culture when they are attacked by non-*Mexicanos*, *conozco el malestar de mi cultura*. I abhor some of my culture's ways, how it cripples its women, *como burras*, our strengths used against us... No, I do not buy all the myths of the tribe into which I was born... I will not glorify those aspects of my culture which have injured me and which have injured me in the name of protecting me.[15]

[14] Fernando Molina, *Borderlands/La Frontera: dentro de la literatura y experiencias chicanas*, México, 1996, p. 10. Inédito.

[15] *Ibid.*, p. 10.

De la misma manera es de suponerse el cuestionamiento y la crítica que hace Anzaldúa de la religión católica reproductora del discurso de sumisión femenina y, sobre todo, de la construcción binaria de la sexualidad hombre-mujer[16] que condena al pecado y al castigo divino las relaciones homosexuales, condenando a los "desviados" a vivir en la oscuridad, el aislamiento y la represión de su sexualidad. En este sentido resulta obvio mencionar que la marginalidad a la que están condenados los "anormales" y los "raros" (*queer people*) no sólo es impuesta por la religión, puesto que la sociedad misma condena a esta gente a vivir "dentro del closet". A través de sus diversas propuestas teóricas y narrativas, Anzaldúa busca sobre todo traspasar las fronteras impuestas por los discursos dominantes, sean éstos provenientes de la sociedad norteamericana o de la misma comunidad chicana. A través de su escritura de protesta y subversión, esta feminista lesbiana chicana propone un espacio abierto en donde sean escuchadas las voces marginales y, defendiendo su declarada posición marxista, lanza una propuesta dirigida a dichos marginales, la cual retóricamente rememora aquel llamado a la unión del proletariado sin importar ni sexo ni raza: "Proletarios de todo el mundo: ¡Uníos!", queriendo recordar que el principal enemigo de toda lucha gestada en cualquier orden, sea éste económico, político, social o cultural, es la división.

> Being the crossers of cultures, homosexuals have strong bonds with the queer white, black, Asian, Native American, Latino, and... the rest of the planet. We come from all colors, all races, all time periods. Our role is to link people with each other... Colored homosexuals have more knowledge of other cultures; have always been at the forefront (although sometimes in the closet) of all liberation struggles in this country [the US]; have always suffered more injustices and have survived them despite all odds. Chicanos need to acknowledge the political and artistic contributions of their queer...[17]

[16] Aunque no pude consultar literatura que profundizara más al respecto de las posiciones de la Iglesia católica frente a la homosexualidad, me atrevo a enunciar el presupuesto de que la construcción binaria hombre-mujer se ve reforzada a partir de la idea de la existencia de Adán y Eva como los progenitores de la raza humana. De la misma manera se privilegia el poder masculino al considerar que Jesús, redentor y salvador, es un hombre y no una mujer. Estas consideraciones vuelven a remitirnos al falocentrismo mencionado existente en las sociedades de todos los tiempos.

[17] Citado por María Socorro Tabuenca Córdoba, *op. cit.*, p. 163.

EL ESPACIO LITERARIO CHICANO: *PERFORMANCE* DEL MITO UMBILICAL

Por *Glorinella Patricia* CASASA GARCÍA
UNAM

The cruelty and unfairness of stereotyping leads to the eventual destruction of democratic equality. When this happens, the absurd begins to take holds of people minds.

Francisco B. Hinojos

ESTUDIAR LA LITERATURA CHICANA NO ES FÁCIL pues constituye un fenómeno surgido entre dos culturas, y tiene características tan propias que no puede ser clasificada estrictamente en una u otra, sino que ha abierto su propio espacio en el cual es necesario reconocerla como algo diferente.

Algunos científicos han tratado de sistematizar y analizar la literatura chicana, entre ellos Luis Leal y Charles M. Tatum[1] quienes han querido llegar a los orígenes históricos más remotos de esta manifestación artística, situándola en 1598 con la colonización de Nuevo México; y otros, como Juan Bruce-Novoa que la remonta a mediados del siglo XIX, puntualizando que no se puede hablar de literatura chicana propiamente hasta finales de los cincuenta y principios de los sesenta, con el surgimiento del Movimiento Chicano para la defensa de los derechos civiles de las personas de ascendencia mexicana que vivían en los Estados Unidos.

El término *chicano* no es aceptado por todos de igual manera ya que tiene connotación política; así algunos prefieren llamarse *hispanos*, *mexicano-americanos*, o *norteamericanos de ascendencia mexicana*. No todos son iguales, pertenecen a diferentes estratos económicos, y también tienen diferencias ideológicas y lingüísticas; desde el que es monolingüe en español, pasando por el bilingüe

[1] Charles M. Tatum, *La literatura chicana*, México, SEP/Frontera, 1985.

a medias, el bilingüe total hasta el monolingüe en inglés, o el que habla "chicano".

También los hay de origen rural o urbano, desde los más aculturados a los menos integrados; en fin, presentan un abanico de posibilidades enorme, pero la mayoría conserva en común su pertenencia a la clase trabajadora y su tradición de origen mexicano.

El Movimiento Chicano despertó en sus militantes la necesidad de expresarse de alguna manera, sobre todo de cohesionar al grupo de alguna forma, por lo que surgen las primeras producciones literarias chicanas, íntimamente relacionadas con los ideales sociopolíticos, a través del Teatro Campesino de Luis Valdés, como propaganda de la lucha de la United Farm Workers (UFW).

Bajo la influencia de la Universidad de Berkeley los chicanos académicos fundaron una revista chicana, *El Grito: a Journal of Contemporary Mexican American Thought*, de aparición periódica, en la cual se publican por primera vez ensayos de corte sociológico, pero después surgen otros ya de tipo literario. Asimismo es el primero en publicar una antología de literatura chicana, que se llamó *El Espejo/The Mirror*.

Este grupo de escritores tenía un proyecto literario común: recrear o simbolizar el Suroeste. Algunas de sus metas eran establecer grupos de escritores chicanos y publicar trabajos, para rescatar la historia de la región desde épocas anteriores a 1848 hasta el presente, centrar al barrio como un universo narrativo autónomo, distribuir conscientemente sus textos entre lectores chicanos para moldear imágenes positivas en los terrenos económico, cultural y de género. Al nivel del espacio, las simbologías chicanas generalmente pintaban al chicano rico del barrio bajo la amenaza de la cultura hegemónica anglosajona.[2]

Algunas facciones del movimiento chicano han tenido la tendencia a establecer normas para que los artistas jóvenes puedan participar y calificar como chicanos. Éstos pueden elegir entre trabajar con ciertos criterios y ser reconocidos como chicanos, a veces sólo regionalmente, ya que las normas varían de un área a otra; o imponer sus propias normas y tratar de resistirse a la exclusión o de plano dedicarse al arte y olvidar las clasificaciones externas.[3]

[2] Manuel de Jesús Hernández-Gutiérrez, "Mexican and Mexican American literary relations", en David William Foster, ed. *Mexican literature: a history*, Austin, University of Texas Press, 1994, p. 406.

[3] Juan Bruce-Novoa, *La literatura chicana a través de sus autores*, México, Siglo XXI, 1983, pp. 13-14.

En artes visuales la norma general de los chicanos ha sido la imitación de los grandes muralistas mexicanos, José Clemente Orozco, Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros; como muestra están los murales en los barrios. A juicio de Juan Bruce-Novoa, pocos entienden a José Luis Cuevas, por ejemplo, como pintor mexicano.

En materia de literatura sucede el mismo fenómeno, pero los moldes no son mexicanos. El autor chicano espera lograr ciertos criterios para *ser* chicano. Los publicistas buscan material claramente identificable con el Movimiento, y así también la descripción del lado "grueso" de la Revolución, además si no utilizan el lenguaje del barrio como *bato, carnal, esse*, o de ciertos círculos no son clasificados como tales.[4]

La fórmula del éxito es usar seis o siete *carnales*, una docena de *esses* y *batos*, algo de español y uno o dos *chinga tu madre*, bien colocados. Con ello, afirma Bruce-Novoa, los publicistas están contentos y editan las obras como "chicanas".

El lenguaje no es todo, también la experiencia del *barrio* es considerada como la *llave*. Pero no todos los chicanos vienen del barrio, ni de los campos (*fields*) como nos gustaría pensar, así que no podemos invalidar ninguna de estas experiencias, pero tampoco se pueden catalogar como *exclusivamente chicanas*. En este sentido, los estereotipos son dañinos.

A pesar de la gran variedad de temáticas y tendencias estilísticas, la literatura chicana manifiesta un paradigma unificador: cuando existe una amenaza a la existencia de una cultura, las respuestas dadas al mismo problema vienen a ser una prueba de sobrevivencia. En este paradigma hay funciones que Ramón Saldívar llama la dialéctica de la diferencia. Los chicanos en la literatura están escogiendo ser *diferentes* a los mexicanos o a los norteamericanos. Rechazan la acción deculturativa, pero en el acto de definirse, ellos mismos descubren una identidad *no mexicana*.[5]

La literatura, entonces, es la producción de un *espacio de diferencia*, una síntesis intercultural entre fuerzas dialécticas siendo éstas México/Estados Unidos, urbano/rural, inglés/español, e incluso *rock and roll/polkas*. Si se intenta eliminar una u otra completamente, se deja de ser chicano, a pesar que algunos individuos prefieren ser más norteamericanos o más mexicanos en sus vidas.[6]

[4] Juan Bruce-Novoa, "Testimonio, como México, se escribe mejor con X", en Axel Ramírez, coord., *Memorias del Encuentro Chicano 1987*, México, CEPE-UNAM, 1988, pp. 279-294.

[5] *Ibid.*, p. 31.

El *chicanismo* es el producto/productor de una síntesis que va y viene en un *continuum*, dibujando lo que parece ser para los extraños elementos culturales opuestos. Sin embargo la literatura propone una alternativa, un *interespacio* para que exista una nueva *identidad étnica*.

En los procesos de nacionalización, la literatura siempre ha sido una aliada, sobre todo en Occidente desde el descubrimiento de la imprenta. Ong puntualiza que ciertos dialectos regionales se van desarrollando de manera escrita y al final se convierten en la lengua nacional. Las literaturas nacionales y las historias nacionales van de la mano como armas retóricas de representación selectiva diseñadas para producir un retrato coherente y halagüeño de sí mismos. Este *axis mundi* textual informa a las generaciones venideras de ciudadanos y puede expandirse para colonizar a extraños. En el proceso, los enemigos son definidos, los territorios marcados, la elección garantizada y los conceptos fundamentales de las naciones establecen lo bueno y lo malo.[7] Es decir, construyen la ideología, una concepción del mundo o una representación colectiva propia de un grupo.[8]

La literatura de los hispanos en Estados Unidos no es de desarrollo reciente. Fue la primera literatura de lenguaje europeo escrita en el nuevo continente. Antes de que apareciera el primer asentamiento de ingleses, Cabeza de Vaca viajó desde Florida a México y publicó su famosa crónica viajera. Posteriormente, a mediados del siglo XVI, las expediciones de Francisco Vázquez de Coronado y de Hernando de Soto exploraron el territorio de lo que hoy es Estados Unidos y escribieron más relatos. Para esa época muchos de los lugares explorados fueron bautizados con nombres españoles y, según Bruce-Novoa, poner nombres a los lugares es quizá la más elemental forma de poesía.

El que los nombres españoles hayan sido reemplazados luego por nombres ingleses es un marcado signo de la existencia de relaciones conflictivas entre dos grupos de colonizadores y sus respectivas expresiones escritas.[9]

[6] *Ibid.*

[7] Walter J. Ong, *Orality and literacy; the technologizing of the word*, Londres y Nueva York, Methuen, 1982.

[8] Roger Bastide, "Coloquio sobre los mitos políticos", *Cuadernos Internacionales de Sociología*, núm. 33 (1962).

[9] *Ibid.*, p. 25.

La literatura chicana ha producido algunos libros de tipo épico con lo que se intenta crear una amplia visión de la historia y la mitología de la nación chicana. Trabajos como los de Rodolfo González, *I am Joaquín*, o los de Sergio Elizondo, *Perros y antiperros*, los de Alurista, *Floricanto en Aztlán*, y los de Miguel Méndez, *Los criaderos humanos*, han proporcionado una base ideológica para lograr una meta y una cohesión cultural. Así vemos que la literatura chicana ha creado arquetipos para la sobrevivencia cultural a pesar de las presiones asimilatorias[10] que han experimentado los chicanos inmersos en el sistema cultural anglosajón.

El pachuquismo y los campesinos migrantes, como imágenes literarias, representan la resistencia militante, tanto a la sociedad mexicana como a la estadounidense, y se pueden considerar como la síntesis intercultural del chicanismo. Estas dos imágenes son las de la fuerza de trabajo explotada y usada por la sociedad dominante para mantener el alto *standard* de vida de la clase media a expensas de trabajadores mal pagados; a su vez también hablan de dejar México y cambiar su forma de vida por otra mejor en los Estados Unidos.[11]

En su libro *Criticism and ideology*, Terry Eagleton establece que existen seis niveles o estructuras, a través de varias y múltiples relaciones que se producen en cualquier creación literaria: un modo general de producción, un modo de producción literario, una ideología general, la ideología del autor, la ideología estética y el texto mismo. El problema reside en examinar el complejo histórico de las relaciones entre varios niveles que juegan una función de estructuración en la producción de un discurso o texto literario específico.[12]

El modo general de producción nace de la unidad de ciertas fuerzas y relaciones sociales en la producción material. A través de la historia, dichas unidades han tomado diferentes formas, y la producción burguesa, con su sociedad de consumo, es la más reciente. Algunos modos literarios de producción se han establecido por sí mismos, en periodos históricos diferentes. Cada uno de estos modos es la expresión del modo general de producción hegemónico y presenta una unidad de ciertas fuerzas y relaciones sociales en el trabajo literario, como parte de una formación social específica. No obstante, un particular modo general de producción puede albergar

[10] *Ibid.*, 30-319.

[11] *Ibid.*

[12] Manuel de Jesús Hernández-Gutiérrez, *op. cit.*, p. 385.

varios modos literarios de producción, con uno de ellos ocupando el espacio hegemónico en el moderno aparato literario.[13]

Usando un lenguaje literario específico, un modo literario de producción puede expresar las luchas entre dominador y dominado, de una nación-Estado y otra, una región y una nación, o una clase y su opuesto.[14] El lenguaje de un modo literario de producción, que conforma la base de un discurso literario, contiene ideología específica que refleja de primera mano un modo general de producción particular, y por otra parte contribuye a la producción ideológica futura. Por lo tanto una clase imperialista, con su modo de producción literaria particular, puede establecer su hegemonía sobre gente que está bajo su dominio, pero al mismo tiempo esta clase subyugada, con su modo de producción literaria propio, puede establecer una lucha de resistencia o "resistir" la erosión de su identidad.[15]

Al nivel del lenguaje, el modo literario de producción hereda la ideología dominante y éste se refleja en un juego de discursos y valores relativamente coherente, y representaciones y creencias que reflejan las relaciones que experimentan los sujetos en sus condiciones sociales. Sin embargo esta expresión ideológica individual también envuelve conceptos erróneos de la realidad que contribuyen a la reproducción de las relaciones sociales dominantes. En la ideología del autor encontramos el modo de inserción biográfica dentro de la ideología general: clase social, sexo, nacionalidad, religión, región geográfica de la que procede, entre otras características. Estos rasgos estructurales pueden aparecer dentro o fuera del texto literario.

La ideología estética, por otra parte, también relacionada con la ideología general, involucra teorías de la literatura, prácticas críticas, tradiciones literarias, géneros, convenciones, tramas y discursos específicos.[16]

Estos rasgos narrativos caracterizan y sostienen la ideología de un sujeto específico, ya sea chicano, mexicano o estadounidense y le sirven al lector para distinguir elementos opuestos de la literatura chicana, mexicana y estadounidense, estos procesos revelan los

[13] Terry Eagleton, *Criticism and ideology: a study of Marxist literary theory* (1976), Londres, Verso, 1980, p. 46.

[14] *Ibid.*, p. 55.

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*, pp. 55-58.

parámetros reales que operan en cada uno de los discursos así como le indican el patrón futuro que seguirán.[17]

Ahora bien, cuando hablamos de literatura estamos hablando de arte verbal, y podemos entonces concebir la idea de calificar a los escritos chicanos como *performance* en el sentido de que *performance* es una manera o un modo específico de hablar, según lo concibe Richard Bauman,[18] si compartimos el interés por la dimensión estética de la vida social y cultural en las comunidades humanas que se manifiesta a través del uso del lenguaje.

El término *performance* ha sido usado de dos maneras, una es en el sentido de *acción* artística, y otra en el de *evento* artístico. Tomamos aquí un concepto unificador que enlaza los géneros estéticos marcados, segregados y también otras esferas de la conducta verbal, como una manera de comunicar. El arte verbal comprende al mito, la narración y el habla de ciertos miembros de la comunidad y es el *performance* que los junta de maneras y formas culturalmente específicas dentro de cada sociedad.[19]

Es posible pasar del análisis de los textos artísticos, identificados en términos formales, hacia el *performance* con sólo ver cómo esos textos son interpretados en términos de acción. Una concepción del arte verbal centrada en el *performance* debe ser estudiada a través del mismo preferentemente. En este acercamiento, la manipulación de los rasgos lingüísticos es secundaria a la naturaleza del *performance*, concebido y definido como un modo de comunicación.

Bauman[20] sugiere que el *performance* representa una transformación del referente básico de uso normal del lenguaje. En otras palabras, en el *performance* artístico hay algo en el intercambio comunicativo que le dice al auditorio: "interpreta lo que digo en un sentido especial, no tomes el significado literal de las palabras". Esto sugiere que el *performance* representa un *marco* interpretativo de referencia dentro del cual los mensajes comunicados deben ser interpretados y este marco siempre va a contrastar con el sentido literal del mensaje.

En este sentido, *marco* se define como un contexto interpretativo definido que nos provee con guías para discriminar entre órdenes de los mensajes según las teorías de Gregory Bateson[21] y Erving Goffman.[22]

[17] Manuel de Jesús Hernández-Gutiérrez, *op. cit.*, p. 387.

[18] Richard Bauman, *Verbal art as performance*, Newbury House, Massachusetts, Rowley, 1978, p. 3.

[19] *Ibid.*, p. 4.

[20] *Ibid.*, p. 9.

En conclusión podemos decir que el *performance* es un modo de usar el lenguaje, una manera específica de hablar. Por lo tanto el *performance* pertenece al dominio del arte verbal en el sentido de comunicación hablada. Así tenemos que cada comunidad de habla posee entre sus recursos lingüísticos un juego estructurado de significados comunicativos distintivos, y que posee también formas culturalmente convencionales y específicas a través de las cuales elabora claves para enmarcar la actuación (*performance*) social, de tal manera que toda comunicación que ocurra dentro de dicho marco debe ser entendida como *performance* en esa comunidad.[23]

El uso de códigos especiales del lenguaje es una de las características más comunes del arte verbal, tanto así que se toma como criterio definitivo para clasificar el lenguaje poético.[24]

Se puede determinar empíricamente cuáles son los significados convencionales específicos que norman el *performance* en una comunidad particular, ya que éstos van a variar de una comunidad a otra con patrones típicos según Jacobs, Sherzer y Bauman,[25] por lo que podemos decir que el *performance* se puede interpretar también como un sistema cultural.

En la sociedad norteamericana contemporánea la narrativa personal se representa a manera de simple repertorio, pero puede ser clasificada como *performance* según Lavob, cuando se incluye en la narración un componente evaluador que indica la naturaleza y la intensidad de los sentimientos del narrador concernientes a las experiencias que él está relatando, porque las considera testimonios de mucho valor.

Esto sucede con la literatura chicana, ya que los escritores realizan el doble juego de observar e interpretar la problemática social de su comunidad con la intención de buscar la definición de la identidad cultural, armando polémica para revalorizar sus patrones culturales.

[21] Gregory Bateson, *Steps to an ecology of mind*, Nueva York, Ballantine, 1972.

[22] Erving Goffman, *Frame analysis. An essay on the organization of experience*, Nueva York, Harper Colophon, 1974.

[23] Richard Bauman, *op. cit.*

[24] *Ibid.*

[25] Joel Sherzer y Richard Bauman, "Areal studies and culture history: language as a key to the historical study of culture contact", *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 28 (1972), pp. 131-152.

Dentro del concepto de que la literatura supera la propia opinión para construir una propuesta, el libro *Chicano manifiesto* de Armando Rendón es una colección de ensayos que responde a la necesidad de una etnia en búsqueda de una identidad:

> To be Chicano is nothing new; it is as old as our people. But is a new way of knowing your brown brother and of understanding our brown race. To be Chicano means that a person has looked deeper into his being and sought unique ties to his brothers in la raza...
>
> Chicano is a very special word. Chicano is a unique people. Chicano is a prophecy of a new day and a new world.[26]

Entendemos aquí que la búsqueda de la identidad se da porque los chicanos son una cultura emergente, en la cual se están creando nuevos valores, prácticas, significados y experiencias culturales.

El lenguaje tiene una importantísima misión y aquí el ensayo, la novela y la poesía de los chicanos se convierten en un medio ideológico y cultural que recoge las interpretaciones de los conflictos, experiencias y aspiraciones de los chicanos, y que también propone tácticas para superar las carencias y necesidades de la comunidad; son las voces que piden reivindicación de los derechos humanos para lograr una vida digna dentro de la sociedad norteamericana.

El carácter del género es polémico al cuestionar los mitos y los estereotipos creados desde fuera de la comunidad, por un lado las imágenes denigrantes creadas por los anglos racistas para mantener sometida a una comunidad que le es indispensable por lo barato de su fuerza de trabajo; por el otro, la del mexicano, que considera "traidor" al chicano por vivir "del otro lado" y por estar perdiendo paulatinamente su lengua y sus valores mexicanos.

La literatura chicana está muy influida por la ideología mexicana que busca las raíces en el pasado prehispánico, los chicanos se remontan al legendario Aztlán como el origen, para repensar su nueva identidad. Es ella la que marca el pensamiento del intelectual chicano y a la cual ha dedicado más atención. Muchos ensayistas analizan la lucha de clases dentro del Movimiento, analizan las contradicciones y polarizan las opiniones para tratar de crear una conciencia colectiva, en la cual el concepto de *la raza* se convierte

[26] Armando Rendón, *Chicano manifiesto*, Nueva York, Collier Books, 1971, pp. 320 y 325.

en el vínculo unificador con Latinoamérica y que lo distingue y le permite luchar contra la visión anglosajona.

La mayoría de los intelectuales chicanos han querido dejar, a través de sus ensayos, poemas y novelas, testimonios del proceso doloroso que están sufriendo como cultura emergente.

Ahora bien, si nos referimos a la literatura chicana en general, tuvo su época de redefinición en la década de los sesenta, como lo menciona Wilson Neate, para intentar reubicar y rescatar una tradición amenazada por una cultura hegemónica. Este periodo permite a los sujetos en busca de una identidad hurgar en el pasado hasta encontrar un punto que les permita situarse para explicar su presente y visualizar su futuro, de aquí que se convierta en una estrategia para una construcción ideológica de la etnicidad chicana.

Así pues, la literatura chicana funciona como toda literatura, pero por las condiciones especiales del propio contexto los chicanos la necesitan más, de aquí que la literatura chicana se convierte en un ejercicio retórico ideológico, como la literatura misma.

Comienza con los hechos, pero los lleva hacia otro código de valores y los representa desde otra perspectiva, por lo tanto, la literatura chicana es universal, porque hace lo que la literatura siempre hace.

BIBLIOGRAFÍA

Bastide, Roger, "Coloquio sobre los mitos políticos", *Cuadernos Internacionales de Sociología*, núm. 33 (1962).

Bateson, Gregory, *Steps to an ecology of mind*, Nueva York, Ballantine, 1972.

Bauman, Richard, *Verbal art as performance*, Newbury House, Massachusetts, Rowley, 1978.

Bauman, Richard y Joel Sherzer, *Explorations in the ethnography of speaking*, Nueva York, Cambridge University Press, 1974.

Bruce-Novoa, Juan, *La literatura chicana a través de sus autores*, México, Siglo XXI, 1983.

_____, "Testimonio, como México, se escribe mejor con x", en Axel Ramírez, coord., *Memorias del Encuentro Chicano 1987*, México, CEPE-UNAM, 1988, pp. 279-294.

Eagleton, Terry, *Criticism and ideology: a study of marxist literary theory* (1976), Londres, Verso, 1980.

Earle, Peter G. y Robert E. Mead, Jr., *Historia del ensayo hispanoamericano*, México, Edit. de Andrés, 1973.
Flores, Lauro, "La dualidad del pachuco", en María Eugenia Gaona, ed., *Antología de la literatura chicana*, México, CEPE-UNAM, 1986, pp. 59-68.
Gaona, María Eugenia, ed., *Antología de la literatura chicana*, México, CEPE-UNAM, 1986.
Goffman, Erving, *Frame analysis. An essay on the organization of experience*, Nueva York, Harper Colophon, 1974.
Hernández-Gutiérrez, Manuel de Jesús, "Mexican and Mexican American literary relations", en David William Foster, ed., *Mexican literature: a history*, Austin, University of Texas Press, 1994.
Neate, Wilson, *Minando los gestos de la exclusión: la poesía chicana feminista y la redefinición de la etnicidad*, Universidad de Irvine, s/f, Ca. Inédito.
Ong, Walter J., *Orality and literacy; the technologizing of the word*, Londres y Nueva York, Methuen, 1982.
Ramírez, Axel, "La literatura chicana y la chicanesca: dos puntos de vista", *Entorno* (Universidad Autónoma de Ciudad Juárez), Nueva Época, núm. 31 (1994).
Real de Azúa, Carlos, *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*, Montevideo, Universidad de la República, Departamento de Publicaciones, 1964 (Col. *Letras Nacionales* 5), tomo I.
Rendón, Armando, *Chicano manifiesto*, Nueva York, Collier Books, 1971.
Romano, Octavio I., Nick Vaca y Andrés Ybarra, *El Grito, a Journal of Contemporary Mexican-American Thought*, vol. III, núm. 3 (1970).
Saldívar, Ramón, "A dialectic of difference: toward a theory of Chicano novel", MELUS 6.3 (1979), pp. 73-92.
Sherzer, Joel y Richard Bauman, "Areal studies and culture history: language as a key to the historical study of culture contact", *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 28 (1972), pp. 131-152.
Sironneau, Jean Pierre, "El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico", tomado de *Le retour du mythe*, Univ. de Grenoble, traducción de Jacques Gabayet, 1981.
Tatum, Charles M., *La literatura chicana*, México, SEP/Frontera, 1985.

La domesticación del pasado

"EL LUGAR" Y "EL ESPACIO" EN LA TRADICIÓN CULTURAL LATINOAMERICANA

Por *Andrzej* DEMBICZ
UNIVERSIDAD DE VARSOVIA

EL TRABAJO que a continuación se desarrolla formula un proyecto de investigación pluridisciplinario, enraizado en las inquietudes por las fórmulas más humanas y armónicas del desarrollo socioeconómico. Se compone de los siguientes capítulos: premisas poéticas y pragmáticas, imperativo de una reflexión, la "revolución regional", conceptos, objetos y dimensiones, invitación al debate.

Premisas poéticas y pragmáticas

UNA de las referencias básicas para el ser humano es el lugar, su lugar, y el espacio como un contexto más amplio del mismo. No sólo la pregunta ¿de dónde eres? apunta a esto. También la de ¿quién eres? lleva, de cierta manera, implícita la cuestión del lugar. Un lugar y un espacio en la tierra con los cuales uno se identifica (gustosamente o no). Lo expresa convincentemente William Blake en su poema "Milton":

> The sky is an immortal Tent built by the Sons of Los:
> and every Space that a Man views around his dwelling-place
> standing on his own roof or in his garden on a mount
> of twenty-five cubits in height, such space is his Universe.[1]

[1] El cielo es la carpa inmortal alzada por los hijos de Los:
y cada área que el hombre ve en torno a su casa
parado en su techo o en su huerta sobre la colina
de unas diez varas de alto, tal área es su Universo.
William Blake, *A selection of poems and letters*, edited with an Introduction by J. Bronowski, Londres, Penguin, 1971, I, 31. (La traducción es nuestra).

Esto fue dicho hace 200 años. Pero como si hubiera sido dicho hace dos mil años o ayer e, independientemente del curso que tome la civilización humana, va a ser valedero durante largo tiempo.

Ahora, desarrollando esta idea, es evidente que el hombre forma al lugar y el lugar forma al hombre. No en vano distintas versiones del popular proverbio sobre los requisitos de ser hombre indican, entre otros, "sembrar un árbol", "construir una casa", "tener un hijo". No sólo las dos primeras acciones tienden a vincular (intencionalmente aplico el presente) al ser humano con el lugar. La tercera también. Los hijos continúan la labor de sus padres en los lugares y espacios concretos y los procesos de modernización social, económica y tecnológica no contradicen básicamente esta verdad. Se va ensanchando el radio de acción, las relaciones se vuelven, tal vez, menos íntimas. Pero esto es relativo. Es difícil prever cómo seguirán, de aquí en adelante, las tendencias en cuanto a las relaciones familia-trabajo-lugar. ¿Cuál de los modelos se va a imponer durante los próximos lustros? ¿El modelo industrial clásico? ¿el flexible, humanizado, descrito ya hace algunos años por F. Capra[2] denominado también como modelo flexible posfordista?[3] ¿o tal vez el japonés, del cual ya algunos elementos, y en primer lugar el reforzamiento de la identidad del personal con su taller de trabajo, empiezan a ser tomados por la "civilización occidental" para la organización productiva más eficiente"? A pesar de la gloria cantada ya a nuestras buenas intenciones hay más incógnitas que seguridades.

No cabe duda que "en los comienzos de la humanidad existían tantos modelos técnicos como lugares. La historia de la humanidad es también la historia de la reducción de estos modelos hasta llegar... a uno solo, que se implanta sobre el planeta".[4] Pero también parece ser bastante evidente que muy pocos quieren que nuestro planeta sea una grande "aldea universal" cuyos vecinos vivan privados de diferencias e intimidades. Al contrario, hay suficientes señales no sólo de inconformidad sino simplemente de rechazo a tales sueños utópicos de los "universalistas". Sin la tecnología universalmente difundida ya no podemos vivir pero

[2] F. Capra, *Punkt zwrotny* (The Turning Point), Varsovia, PIW, 1987.

[3] Danielle Leborgne y Alain Lipietz, *Nuevas tecnologías, nuevas formas de regulación: algunas consecuencias espaciales*, Santiago, ONU, IEU-ILPES, 1989, núm. 15.

[4] Milton Santos, "Nuevo orden internacional y reorganización espacial", en M. Panadero, ed., *Urbanización, subdesarrollo y crisis en América Latina*, Albacete, Seminario de Geografía, 1988, pp. 27-34.

> hay señales que permiten esperar un cambio radical en la fuente misma, o sea que la civilización técnica empiece a ver la realidad como a un laberinto de espejos, no menos mágico del que veían los alquimistas y poetas. Esto sería el triunfo de William Blake y de su "Divinas artes de imaginación", pero también del niño en poeta, amaestrado ya excesivamente por los adultos.[5]

A través de esta acción simultánea de mutua formación va creciendo en nosotros (como individuos y como civilización) el cúmulo de experiencias empíricas sobre los lugares y espacios. Pero, a la vez, crecen también las experiencias reflexivas sobre el papel de lugares, territorios, espacios en cuanto tales, en el funcionamiento del individuo y de la sociedad. Ambos tipos de experiencia son indispensables para el desarrollo equilibrado de la sociedad humana, aunque desgraciadamente no siempre, como lo indica la historia —también la más reciente— se aplican integralmente. Los efectos de las migraciones masivas de población, inducidas por motivos políticos en la Europa central y oriental en los tiempos de la última guerra mundial y posguerra, que hasta hoy se viven, constituyen de esto un ejemplo bien expresivo. El traslado de los pueblos o sociedades enteras (lituanos, tártaros, polacos, alemanes) acometido hace unos cincuenta años influirá aún por mucho tiempo sobre la vida política y económica de estas vastas regiones. Esto recuerda a la política de "reducción de los indios" revitalizada cuatro siglos más tarde.

Obviamente, la acumulación de conocimientos empíricos sobre los lugares y territorios es mucho más fácil y practicable. El otro aspecto, el de la formación de conciencia sobre el sentido de los sitios para el funcionamiento del ser humano y la sociedad, aunque fácilmente intuido, resulta bastante más difícil para su formulación y documentación y, probablemente, aún más difícil para su aplicación en la práctica como por ejemplo en la política económica, planificación territorial, etcétera.

Es por esto que

> en la abundante literatura dedicada a los problemas de la calidad del medio hay relativamente pocos trabajos que tratan de entender cómo los hombres experimentan el espacio y el lugar a través de distintos modos de percepción (movimiento, tacto, visión, imaginación). Pocos son, también, los análisis que

[5] Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku* (Testimonio de la poesía. Seis conferencias sobre los fastidios de nuestro siglo), Varsovia, Czytelnik, 1990.

> tratan de interpretaciones del lugar y espacio como imágenes compuestas —y a menudo ambivalentes— de sentimientos humanos. Los planificadores profesionales motivados con el deseo de acción crean con demasiado apresuramiento sus modelos y registros. La gente a su vez acepta con excesiva buena fe los lemas de los planificadores carismáticos, difundidos por medios de información: con facilidad se olvidan los valiosos datos empíricos que sirvieron de base para tales generalizaciones. Lo intentaban —a menudo con éxito— los artistas. Las obras literarias como también las de psicología, filosofía, antropología y geografía traen impresionantes mundos de la experiencia humana.[6]

La idea de Tuan es, obviamente, válida para América Latina. Creo, sin embargo, que para su plena valoración son imprescindibles unas condiciones propicias. En este caso el tiempo indispensable para la reflexión y la reflexión misma.

Imperativo de una reflexión

América Latina, aparte de sus grandes logros en el campo de la expresión artística y académica de sus problemas sociales y territoriales, ostenta, a la vez, una extrema aceleración —mayor que en muchas otras partes del mundo— de procesos socioculturales, económicos y tecnológicos. Éstos en una buena proporción se desarrollan bajo las presiones externas, no siempre y no necesariamente equilibradas y adecuadas a las necesidades y demandas locales de distintas partes de Latinoamérica. Y hay que subrayar el término "local" para evitar la acusación de querer ponderar las necesidades o expectativas consideradas como "globales latinoamericanas". Es que todo el proceso de interrelación, sea ésta pacífica o no, implica el forcejeo y las "pérdidas" de unos y las "ganancias" de otros. En efecto, es hoy América Latina una de las regiones más heterogéneas estructuralmente del mundo, a pesar de sus muchas similitudes internas observables en distintos planos.

Este forcejeo se palpa, casi físicamente y con verdadero gozo intelectual, en las ya hoy clásicas páginas de los grandes pensadores como Martí y Vasconcelos. La "raza cósmica" está naciendo en un proceso extremadamente doloroso. Pero su nacimiento está vinculado con un espacio concreto. Su espacio. Y, ¡qué importancia le fue dada a éste "su espacio"!, el espacio tropical suramericano, el espacio amazónico, interpretado como cuna, por sí solo, del bien:

[6] Yi-Fu Tuan, *Space and place. The perspective of experience*, Minneapolis, University of Minnesota, 1989.

> Cerca del gran río se levantará Universópolis y de allí saldrán las predicaciones, las escuadras y los aviones de propaganda de buenas nuevas. Si el Amazonas se hiciese inglés ya no se llamaría Universópolis sino Anglotown, y las armadas guerreras saldrían de allí para imponer en los otros continentes la ley severa del predominio del blanco de cabellos rubios y el exterminio de sus rivales oscuros. En cambio si la quinta raza se adueña del eje del mundo futuro, entonces aviones y ejércitos irán por todo el planeta educando a las gentes para su ingreso a la sabiduría. La vida fundada en el amor llegará a expresarse en formas de belleza.[7]

¿Sueños sobre la grandeza latinoamericana? Tal vez. Pero, aparte de un profundo conocimiento de lo intrínseco latinoamericano, Vasconcelos expresa su convencimiento sobre la acción mutua hombre-espacio y la influencia de este último sobre el primero, y la intimidad hondísima de estas relaciones y sus efectos, pues la "quinta raza" nace allí mismo. En ésta su interpretación lo refuerza Martí al decir "el vino de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!".[8]

Pero también se siente la inquietud por las mencionadas presiones externas: convenientes e inconvenientes. Aunque, por cierto, el llamado a la aceleración de procesos de maduración y modernización venía y sigue viniendo desde muy adentro de América Latina. Eran y son llamados de mucho peso y a menudo hasta muy dramáticos:

> Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal que él quede de alcalde, o le mortifique al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el cielo, que van por el aire dormido engullendo mundo. Lo que quede de aldea en América ha de despertar.[9]

¡Qué actualidad de idea! Y, tal vez, hoy más para Polonia que para América Latina.

La historia de los últimos cien años —ya que el ensayo de José Martí fue publicado en 1891— es en América Latina un constante despertar, es una constante aceleración, es un incesante cre-

[7] José Vasconcelos, *La raza cósmica*, en Leopoldo Zea, ed., *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*, México, SEP, 1979, pp. 119-140.

[8] José, Martí, "Nuestra América", en *ibid.*, pp. 70-82.

[9] *Ibid.*, pp. 70-71.

cimiento —hasta geométrico— de nuevas cantidades y calidades y por lo tanto de necesidades, de expectativas y de ansias.

En el plano académico, y más ampliamente intelectual, es el ansia por el ensanchamiento de los horizontes, la reflexión y el tiempo para practicarla. Testimonio de esto no sólo es la explosión universitaria y en especial en humanidades y ciencias sociales (independientemente de la teoría de que esto último sea innato del mundo iberoamericano), sino también las tendencias evidentes en el pensamiento social latinoamericano. "El hombre y la tierra de esta América... van a ser el centro de la preocupación de un pensamiento que aspira a dar sentido a una historia que parecía ya sin contenido".[10] La corriente intelectual de reinterpretación del pensamiento regional latinoamericano que nació en los treinta obtuvo pleno éxito y hoy está en florecimiento. Pedro Henríquez Ureña se refirió a aquel hecho notable con una frase simple constatando: "Y se estudia la historia del pensamiento en la América hispánica (Samuel Ramos y Leopoldo Zea, en México; Medardo Vitier, en Cuba; Clovis Beveliqua, en el Brasil...)".[11]

Tomando esto en cuenta me siento legitimado en mi hipótesis sobre las ansias y la necesidad de tal reflexión y estudios. No sólo muy subjetivamente como un estudioso europeo de Latinoamérica. También en lo relativo a las interpretaciones latinoamericanas del lugar y el espacio. Ambos como conceptos sencillos y multidimensionales a la vez.

La "revolución regional"

Con lo anterior no se pretendió decir que la cuestión del lugar y el espacio no estuviera presente en la reflexión intelectual latinoamericana. Ya en las páginas anteriores se citaron ejemplos positivos al respecto. Se trata en primer lugar de emprender una reconsideración y de ampliar los estudios al respecto.

En el pasado, habiendo otras cuestiones, tal vez más importantes cultural y políticamente, dichos problemas dejaron de ser de primer orden. Una vez saciada la inquietud práctica por los límites y territorios nacionales, que trajo como efecto una producción documental y literaria abundante y el surgimiento de sociedades geográficas y comisiones corográficas, el problema "del lugar" y "el espacio" en cuanto tales pasó a ser el objetivo de otro tipo de estudios. Tanto de los latinoamericanos como de los "latinoamericanistas". Cierto es que los esfuerzos anteriores, orientados a la problemática netamente aplicada, no ensancharon, o tal vez sólo muy poco, nuestro conocimiento sobre la percepción del "lugar", su conocimiento, su conceptualización y su papel en distintas esferas de la vida social. El ya citado Leopoldo Zea en su libro *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo* escribe:

> El pensamiento latinoamericano había tomado caminos que eran ajenos a su realidad, a la realidad de sus abigarrados pueblos. La aridez y la decepción habían seguido al optimismo de quienes habían soñado con hacer de estos pueblos naciones semejantes a las que se alzaban al norte de esta América y en la Europa occidental. Los pueblos de la América Latina en su afán por arrancar un pasado que consideraban extraño... se habían impuesto un nuevo coloniaje.[12]

Sin un mayor esfuerzo de imaginación es posible relacionar este juicio con el problema que aquí nos preocupa. Me refiero al "coloniaje de enfoque y estilo" aplicado a la problemática territorial latinoamericana. Todos, fuera y dentro de América Latina, empezamos a ser vasallos de la misma teoría y práctica instrumental del desarrollo regional que, siendo sin duda componente indispensable de nuestro devenir contemporáneo, terminó por ser teoría y práctica para sí misma. Los expertos

> encandilados con los modelos ideales no logran percibir fuerzas reales que obran en la vida social. Los expertos hablan el idioma de los "programas", "funciones", "computadoras", "inserción de datos", como si la sociedad fuera una maquinaria y no un organismo vivo. Llegaron a subestimar completamente los factores más importantes en la vida... familia, grupos vecinales, sociedad local. La imaginación funcional es una realidad burocratizante. Paraliza la interpretación orgánica.[13]

Tal fue precisamente la suerte del término *región*. Desde los estudios territoriales clásicos, orientados a la búsqueda de la similitud interna y la detección de una eventual identidad geográfica regional, iniciados a finales del siglo pasado, hasta los recientes enfoques

[10] Leopoldo, Zea, *op. cit.*, p. 26.

[11] Pedro Henríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América Hispánica*, México-Buenos Aires, FCE, 1963, p. 135.

[12] Leopoldo Zea, *op. cit.*, pp. 7-8.

[13] M. Novak, *Przebudzenie etnicznej Ameryki* (The Rise of the Unmeltable Ethnics), Varsovia, PIW, 1985, p. 55.

instrumentales teóricos y aplicados, la palabra *región* (y todos sus derivados) recorrió un largo camino convirtiéndose durante las últimas décadas en un término más usado y símbolo de casi cualquier cosa en lo político, económico y social, no necesariamente relativo a la problemática territorial. Para aclarar, entendemos aquí por la problemática regional a la de

> las relaciones mutuas de la sociedad y el territorio tanto en la dimensión dinámica de sus sistemas territoriales dados, como en la de interacciones espaciales en general, traducidas en la diferenciación espacial de dichas relaciones a distintos niveles desde local hasta global.[14]

Esto implica el estudio cognoscitivo de lugares y espacios específicos, pero también, y no en menor grado, del significado del lugar, en cuanto tal, en sus percepciones e interpretaciones diferentes.

No es mi intención criticar inútilmente esta tendencia en el desarrollo de enfoques y temáticas, inevitable a partir de las premisas teóricas y funcionales preexistentes, sino indicar que había sucedido cierto desfase espontáneo en el desarrollo de las investigaciones básicas. Pero esto es, en general, la característica muy propia del progreso de la civilización humana. Dicho progreso, aunque en la perspectiva de muy larga duración preserva su curva general ascendente, se realiza, no obstante, con saltos, omisiones, retrocesos, complementaciones ulteriores de elementos omitidos, etcétera.

Esta cuestión de los desfases en el camino de nuestra civilización es importante, básico para la reconsideración del enfoque planteado. Me referí ya a esta cuestión en mis trabajos anteriores. Recientemente vino a socorrerme en este planteamiento el poeta:

> El poeta del siglo XX es un niño ejercitado por adultos, excepcional y cruelmente entendidos, en respetar la evidencia de los hechos. Él quisiera apoyar su "sí" y su "no" sobre algunas bases, pero para hacerlo necesitaría suponer que aparte del juego de fenómenos existe una estructura sensata del universo y que nuestro intelecto y corazón están en paz con ella. Todo, no obstante, conspira para destruir tal convicción como si ella fuera un relicto de fe en lo milagroso. ¿Quiere decir esto que el género humano al tomar la ciencia por guía está precisamente madurando? Es posible. Pero existe también otra posibilidad. El tejido social asimila los derivados de la ciencia con tardanza, de tal forma que apenas recientemente han penetrado en él las nociones e imaginación concebidas por la ciencia del siglo XIX, mientras que la nueva imagen del mundo, que va apareciendo tímidamente y en la cual lo maravilloso tiene su lugar reservado, aún no logró divulgarse.[15]

[14] Andrzej Dembicz, "Región como expresión y percepción de las realidades sociales latinoamericanas", 1990, 11 págs. Inédito, p. 6.

De igual manera progresa, a mi juicio, la comprensión de la problemática de "el lugar y el espacio en la tradición cultural latinoamericana".

La "gran revolución regional" en América Latina, respondiendo a distintos retos de carácter tanto estructural como coyuntural (incluyendo la problemática anteriormente analizada de relaciones exteriores) permitió, no obstante, progresar en algunos aspectos interesantes desde el punto de vista aquí planteado, como la teoría general del espacio social y su interpretación económica o el espacio físico (natural, geográfico) en la jurisprudencia latinoamericana. Pero los propios planificadores económicos —por lo menos muchos de ellos— se dieron cuenta del problema reconociendo la necesidad de volver a las raíces del "arte regional". Aprovechando las experiencias de los clásicos de la geografía regional y de los enfoques sociológicos recientes de la "construcción social de la realidad",[16] están hablando de la "construcción social de las regiones"[17] y de la humanización del enfoque en la planificación y desarrollo regional.

> La humanización del concepto (región, desarrollo regional), de la metodología y de la pluri e interdisciplinariedad deberían hacerse no con fines de viabilizar la idea preestablecida del desarrollo... sino con fines de entender la realidad regional o local.[18]

Esto equivale a tomar en cuenta su contenido social y por lo tanto el lugar como referencia básica de cualquier actividad humana pero sin omitir ninguno de los siguientes aspectos: percepción, interpretación y ponderación desde el punto de vista individual y social y en distintos planos, desde los menos hasta los más formalizados.

[15] Cz., Milosz, *op. cit.*, pp. 54-55.

[16] P. Berger y T. Luckmann, *The social construction of reality*, Nueva York, Doubleday, 1966.

[17] Sergio Boisier, *Palimpsesto de las regiones como espacios socialmente construidos*, Santiago, ILPES, ONU, 1988 (Documento 88/02).

[18] Andrzej Dembicz, "Estudios regionales. Antecedentes, temáticas, proyecciones. Algunas consideraciones introductorias", *Actas Latinoamericanas de Varsovia*, tomo 10 (1989), p. 21.

Por las razones expuestas, como complementación a la "revolución regional" descrita y como resultado de nuestra concepción de estudios regionales veo la necesidad de plantear la cuestión de "el lugar y el espacio" en cuanto tales como uno de los elementos indispensables en esta acción de eliminar dicho desfase. "El lugar" y "el espacio" entendidos como objetos naturales del sentir empírico cotidiano, del filosofar y de la teoría social y "el lugar" como el componente natural e imaginativo de todo el existir territorial y social.

Conceptos

PLANTEAR el problema de "el lugar y el espacio en la tradición cultural latinoamericana" exige un acercamiento conceptual del mismo.

¿Qué es un lugar? ¿Qué le da su identidad y su atractivo? Un pueblo es normal y corriente, pequeño y sin huella especial cuando nos sea desconocido. Lo pasamos sin emoción o molestos por el tráfico excesivo del día de mercado. Pero cuando sepamos "algo" de él, o cuando sea "nuestro pueblo" —en cualquiera de las maneras posibles— nos acercamos con emoción y acariciamos con la vista sus calles, sus gentes, sus casas. Esto está presente en cada uno de nosotros, llena las páginas de la literatura universal, constituye el centro de la cultura humana.

> El espacio y el lugar son dos palabras sencillas que definen experiencias comunes. Vivimos en un espacio. En tal parcela no hay espacio suficiente para un edificio más. Grandes llanuras parecen un espacio infinito. El lugar simboliza la seguridad, el espacio, la libertad: atados al primero añoramos al otro. No hay cosa mejor que la casa de uno. ¿Qué quiere decir nuestra casa? Es el hogar, la vecindad conocida, la ciudad natal, el país de uno. Los geógrafos estudian lugares. Los planificadores desean generar la identificación con el lugar. Así se suele decir. El espacio y el lugar son componentes principales de nuestro mundo; los consideramos evidentes. Cuando, no obstante, empezamos a analizarlos, captamos, tal vez, significados y acepciones nuevas y aparecen dudas nunca antes percibidas.[19]

Estas frases a grandes pinceladas tratan de recorrer lo multifacético y multidimensional del problema.

[19] Y. F. Tuan, *op. cit.*, p. 13.

En la realidad se trata de una serie de interrogantes sobre distintos aspectos de dos caras del mismo problema: evidencia material y evidencia perceptiva e interpretativa. Así podemos recurrir a la definición usada algunas líneas más arriba que desde el punto de vista conceptual nos interesa: el lugar y el espacio como objetos naturales del sentir empírico cotidiano, del filosofar y de la teoría social y el lugar como el componente de cualquier categoría de todo el existir territorial y social.

Así entendida, la problemática abarca todo lo relativo a la cuestión (menos el nomenclador de nombres geográficos) y en la práctica conduce a aprehender la identidad (identidades) a distintos niveles territoriales y aparte del valor del estudio por sí solo, consecuentemente constituye la base y/o complementación (la jerarquía de relaciones no tiene mayor importancia) para los estudios de planificación y desarrollo regional.

De acuerdo con esto tiene que haber tantos juicios, consideraciones (y derivados) sobre el lugar y el espacio como tradiciones culturales existieron y/o existen en América Latina. Unos más, otros menos difundidos; unos más, otros menos elaborados y, finalmente, unos más, otros menos utilizados en la práctica social, jurídica, económica y política.

Desde el punto de vista formal los conceptos "el espacio" y "el lugar" pueden ser vistos como categorías físicas y categorías simbólicas o figurativas. De tal suerte tendremos que ver por ejemplo con el lugar de nacimiento y "el lugar central", con el espacio geográfico (continuo) y el espacio social (simbólico).

Dentro de la segunda categoría o acepción cabe también el "espacio mítico", en parte tal como lo entiende Tuan, o sea en sentido "mito", pero principalmente como la idealización de percepciones propias que conducen directamente a la creación o el fortalecimiento de las identidades territoriales idealizadas, nostálgicas.

Los conceptos del lugar y el espacio de cualquiera de las categorías tomadas en cuenta conducen inevitablemente a un concepto más: el de la territorialidad o territorialismo.

Objeto y dimensiones

COMO se ha dicho, aparte de los dos conceptos básicos en cualquiera de sus acepciones posibles un tercer concepto, derivado de los dos anteriores, se impone lógicamente como objeto de estudio. Es el sentido de territorialidad o territorialismo que por razones de tradición terminológica vamos a denominar en adelante

"regionalismo". Entendido éste como la identificación con el lugar o el espacio específico (en toda su capacidad/contenido natural y sociocultural) y que puede tomar denominaciones diferentes. De esta manera el objeto proyectado del estudio es el tríptico "lugar-espacio-regionalismo" en la tradición cultural latinoamericana.

Tal planteo no es un tema nuevo en el horizonte de humanidades y ciencias sociales involucradas en el estudio de la realidad latinoamericana. Hasta ahora, como se ha dicho ya, la acentuación estuvo puesta principalmente sobre la problemática regional y la identidad muy ampliamente entendida. Básicamente la identidad latinoamericana e identidad nacional, pero muy poco en cuanto a otras categorías de identidad de nivel más bajo territorialmente. En tanto estuvo prácticamente ausente el estudio orientado a la comprensión y el ordenamiento de la secuencia: lugar→ espacio → regionalismo → otras identidades.

Esta premisa permite enfocar el proyecto con bastante amplitud de alcance temático. Propongo por lo tanto abarcar la problemática muy amplia sin imponer preliminarmente límites artificiales. Esto mismo permitirá, por una parte, aprovechar las experiencias ya habidas y, por la otra, preparar las condiciones óptimas para una discusión conceptual y formal sobre la ejecución del proyecto.

No obstante esta premisa conceptual tan amplia, es posible indicar ciertas áreas u orientaciones de mayor interés posible, o las que tal vez sirvieran de senderos hacia una más efectiva ordenación de las experiencias ya logradas. Éstas pudieran abarcar los campos o temáticas siguientes:

- Enfoque terminológico, creando el diccionario de términos genéricos relativos a las categorías en cuestión, comparativo temporal y territorialmente;
- El lugar y el espacio en la tradición jurídica en América Latina;
- El lugar y el espacio en la cosmología, religión y el Estado precolombino de América Latina;
- El lugar y el espacio en la tradición indígena contemporánea de América Latina;
- El lugar y el espacio en la estructura y el funcionamiento del Estado latinoamericano;
- El lugar y el espacio en la teoría y práctica del desarrollo económico global y regional latinoamericano;
- El lugar y el espacio en el sistema educativo y formación cívica latinoamericana;
- El lugar y el espacio en la tradición popular;

- El lugar y el espacio en las ciencias sociales latinoamericanas;
- El alcance territorial del lugar íntimo e identidad cotidiana del lugar y el espacio;
- La migración y el lugar;
- El lugar y el espacio en las tendencias urbanísticas y arquitectónicas latinoamericanas.

Son éstas sólo algunas propuestas muy amplias que tienen la ventaja de llevar implícitas las temáticas más específicas.

Invitación al debate

El proyecto presentado es susceptible de diferentes fórmulas de realización. Su amplitud propuesta de enfoque, importante desde el punto de vista de investigaciones básicas pluridisciplinarias y a la vez aplicado en cuanto al área del ordenamiento y desarrollo territorial, indica que lo más conveniente es constituirlo en un programa pluridisciplinario formalizado y apoyado por las instituciones y personas interesadas. El objetivo de tal programa sería la ejecución de temáticas seleccionadas a propósito y difundidas en la serie editorial pertinente y la promoción de otros aportes específicos y/o colaterales.

Hasta ahora, entre los distintos proyectos de investigación realizados desde Varsovia y/o con la participación de Varsovia, la temática de "el lugar, el espacio y la región" estuvo presente en distinta proporción, habiendo numerosos antecedentes académicos y formales. Entre varios proyectos realizados en los últimos cinco años pueden mencionarse como los más significativos:

- Aspectos sociales de la concentración espacial de la población en América Latina (1984-1988). Proyecto promovido por las Universidades de Varsovia y Autónoma del Estado de México, ejecutado por 29 autores de varios países; actualmente en publicación por el CESLA;
- Problemas del desarrollo de las regiones fronterizas en América Latina. I Simposio Internacional de la Universidad de Varsovia sobre América Latina, 1987, Memorias editadas en 1988, 2 tomos;
- Comunidades rurales en América Latina: su estructura y articulaciones a nivel local y regional. Programa multilateral iniciado en 1988. Finalizada la primera parte del estudio sobre las Cooperativas de Producción Agropecuaria en Cuba. Materiales publicados en los tomos 9 y 13 (1991) de *Actas Latinoamericanas de Varsovia*;
- Grupo de Trabajo Estudios Regionales (CEISAL) coordinado desde Varsovia.

Desde 1988 fueron celebradas tres reuniones de trabajo abordando como temas: Región tradicional *vs.* región funcional nueva en América Latina; Región y regionalismo en la tradición intelectual latinoamericana; Filosofía ecológica y problemas regionales; Adaptabilidad de estructuras regionales a los procesos de cambios socioeconómicos y políticos; Interpretaciones acerca de las transformaciones regionales recientes en América Latina.

Los resultados fueron publicados en los tomos 10 (1989) y 11 (1990) de *Actas Latinoamericanas de Varsovia*.

El tema de la cuarta reunión fue "Identidad territorial y su rol en los procesos regionales y globales en América Latina".

Los antecedentes mencionados son importantes porque se traducen en una estructura intelectual potencialmente interesada en la problemática propuesta y que puede facilitar la formación del grupo inicial constituyente del programa: "El lugar y el espacio en la tradición cultural latinoamericana".

No obstante, para la elaboración de una visión más formalizada conceptual y organizativamente se necesitará un debate más a fondo.

BIBLIOGRAFÍA

Berger P. y T. Luckmann, *The social construction of reality*, Nueva York, Doubleday, 1966.

Blake, William, *A selection of poems and letters*, edited with an Introduction by J. Bronowski, Londres, Penguin, 1971.

Bogantes-Zamora, C., *La narrativa socialrealista en Costa Rica 1900-1950*, Aarhus University Press, 1990.

Boisier, Sergio, *Palimpsesto de las regiones como espacios socialmente construidos*, Santiago, ILPES, ONU, 1988 (Documento 88/02).

Capra, F., *Punkt zwrotny* (The Turning Point), Varsovia, PIW, 1987.

Dembicz, Andrzej, "Región como expresión y percepción de las realidades sociales latinoamericanas", 1990, 11 págs. Inédito.

_____, "Estudios regionales. Antecedentes, temáticas, proyecciones. Algunas consideraciones introductorias", *Actas Latinoamericanas de Varsovia*, tomo 10 (1989).

Henríquez Ureña, Pedro, *Historia de la cultura en la América Hispánica*, México-Buenos Aires, FCE, 1963.

Leborgne, Danielle y Alain Lipietz, *Nuevas tecnologías, nuevas formas de regulación: algunas consecuencias espaciales*, Santiago, ONU, IEU-ILPES, 1989, núm. 15.

Miłosz, Cz., *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku* (Testimonio de la poesía. Seis conferencias sobre los fastidios de nuestro siglo), Varsovia, Czytelnik, 1990.

Novak, M., *Przebudzenie etnicznej Ameryki* (The Rise of the Unmeltable Ethnics), Varsovia, PIW, 1985.

Santos, Milton, "Nuevo orden internacional y reorganización espacial", en M. Panadero, ed., *Urbanización, subdesarrollo y crisis en América Latina*, Albacete, Seminario de Geografía, 1988, pp. 27-34.

Siemiński, W., "Wartość miejsca w literaturze pieknej. Lokalność i uniwersalizm" (Valor del lugar en la literatura. Localismo y universalismo) en *Spoteczności lokalne. Traźniejszość i przyszłość* (Sociedades locales. La contemporaneidad y el futuro), Varsovia, Universidad de Varsovia, 1989, pp. 325-343.

Tuan, Yi-Fu, *Space and place. The perspective of experience*, Minneapolis, University of Minnesota, 1989.

Uribe-Echeverría, F., *Desarrollo regional en los noventa. Tendencias y perspectivas en Latinoamérica*, Santiago, ONU, IEU-ILPES, 1989, núm. 16.

Zea, Leopoldo ed., *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*, México, SEP, 1979.

LA SELVA EN FLOR: ALEJO CARPENTIER Y EL DIÁLOGO ENTRE LAS VANGUARDIAS EUROPEAS DEL SIGLO XX Y EL BARROCO LATINOAMERICANO

Por *Barbara* STAWICKA-PIRECKA
UNIVERSIDAD ADAM MICKIEWICZ,
POLONIA

EN EL SIGLO XX, el sincretismo propio a las conflictivas relaciones entre el Viejo Continente y el Nuevo Mundo asimiló no solamente las dimensiones de las experiencias artísticas consideradas hasta la fecha como marginales, sino que también se apoderó de los destinos humanos singulares que iban a participar en el diálogo de culturas entre Europa y América. No solamente las obras sino que también las trayectorias existenciales —sorprendentes y extrañas— diríamos barrocas por sus inesperadas fluctuaciones de luces y sombras, de rebeldías violentas y difíciles reconciliaciones, marcaron el panorama artístico de la vanguardia europea de los años que precedieron la Segunda Guerra mundial y de su réplica en el Nuevo Mundo. Lo barroco, en el sentido moderno de la palabra, comprometiendo al hombre del siglo XX ante la naturaleza, el cosmos y la historia, designa también un nuevo valor de la aventura existencial.

De ser así, tenían que encontrarse en el cruce de sus caminos vitales un cubano, Alejo Carpentier —escritor y musicólogo, hijo de un arquitecto francés y de una pianista rusa—, un francés, Pierre Mabille —escritor y ensayista cuyos textos críticos, así como el libro fundamental *Le miroir du merveilleux*[1] reflejan la fascinación de un europeo ante una simbiosis de las civilizaciones y sus culturas— y otro cubano, Wifredo Lam —hijo de un chino y de una mulata, pintor que en un cuadro único en la historia de la pintura moderna logró sintetizar las búsquedas artísticas y filosóficas latentes en las

[1] Pierre Mabille, *Le miroir du merveilleux*, París, Le Sagitaire, 1940.

corrientes vanguardistas europeas (especialmente las del cubismo y del surrealismo) de los años de la preguerra. Tanto para Carpentier como para Lam la experiencia artística europea que vivieron en España y en París en los años treinta significó un paso revelador en la toma de conciencia de ser herederos de civilizaciones, culturas y cosmogonías ancestrales, a la vez cultas y bárbaras. Para Mabille, la confrontación de un europeo con la vertiginosa inmensidad vital y creativa de América (sobre todo la de México, pero también la del Caribe) le hizo fundar una reflexión crítica sobre una vasta erudición en las filosofías herméticas, el psicoanálisis, la antropología, el ocultismo y el folklore y proponer una nueva perspectiva del diálogo entre Europa y el continente americano. Pierre Mabille, el supuesto interlocutor de Carpentier en el conflictivo diálogo del escritor cubano con la idiosincrasia europea, ha sido tal vez el primer escritor europeo en indicar el camino de la simbiosis, que él consideraba necesaria e inevitable, de manera terminante:

> Considero, pues, de importancia capital que se estudien con todo detalle las diversas modalidades del pensamiento europeo y del pensamiento americano y que se haga la luz sobre todos los puntos en sombra para evitar que se conviertan en fuentes de incomprensión y de odio; porque el mundo nuevo que pretenderemos construir no se basará ya en un principio de incautación europea pero tampoco podrá desdeñar el cúmulo de experiencia humana adquirida en el Viejo Continente a través de luchas seculares y de sufrimientos renovados sin tregua.[2]

En la exploración del maravilloso mestizaje cultural que los tres artistas consideran intrínseco a su obra, por algún conducto oculto de una hereditaria memoria de símbolos ancestrales, las tres sensibilidades artísticas, las tres cosmovisiones —la de Carpentier, la de Mabille y la de Lam— convergen en una imagen que pertenece al mito y se convierte en metáfora. No por un azar el famoso cuadro de Lam se llama *La jungla*.

La jungla, el gran bosque, la selva o la manigua, son todos ellos sinónimos de una dimensión a la vez mítica, mitologizante y personal. Una enredadera de significados que cumple una función doble. Es una representación simbólica de la esencia misma del continente americano con el sincretismo de la naturaleza y de la sangre de los hombres sometidos a su fuerza cósmica y con el sincretismo de la

[2] Pierre Mabille, "Conjunción necesaria. Modalidades morfológicas europeas y americanas", *Cuadernos Americanos*, año V, núm. 2 (1945), pp. 32-44.

historia cuyos ritmos cíclicos abarcan los de la naturaleza y del hombre en una sucesión constante de Carnavales y de Apocalipsis, de la muerte del hombre y de su resurrección. Y es también la jungla un círculo cerrado, una figura barroca del laberinto, un oscuro espejo de la identificación necesaria, dolorosa y lúcida. Del otro lado de la jungla-espejo laten los tambores chamánicos evocando a través de los ritmos ancestrales a los dioses del panteón *vodú*. La asociación *miroir-merveilleux* (espejo-maravilla) no es un simple hallazgo filológico. Para Mabille, tal como lo indica el título de su libro *Le miroir du merveilleux*, el espejo es un instrumento mágico porque en su superficie el hombre descubre la posibilidad de superar la escisión entre materia y espíritu. El reflejo, es decir, la imagen invertida, niega la separación entre lo material y lo inmaterial para revelar la elemental "analogía" que existe entre los objetos y las representaciones mentales que les corresponden, entre el hombre y el cosmos. La jungla —una imagen invertida. Un espejo del que se sirven Carpentier, Mabille, Lam.

Es allí, del otro lado de la jungla-espejo, donde el sincretismo de la religión católica y de las creencias africanas, al compás del tambor-madre, viven una simbiosis verdadera los hombres y sus dioses: Papa Legba, Ogún, Damballah-Wedó, Marinette-Bois-Chèche, Yemayá y Changó. Allí, en la jungla, por la fuerza de una fe auténtica, Papa Legba —dios de los caminos— nos abre la barrera y Ogún Fai —mariscal de tormentas— consagra la rebelión de los esclavos. Como una afirmación básica de la naturaleza doble de las cosas, en la imagen invertida también los dioses revelan su rostro oculto. Eleguá encarna la Virgen de Regla, Oshún, el Santo Niño de Atocha, Yemayá, señora de las aguas, es la Virgen de las Mercedes y Changó es Santa Bárbara, deidad hermafrodita...[3] En la jungla hablamos con los dioses y quedan borradas las fronteras de lo sacro y de lo profano. Adquirimos tanta divinidad cuanta humanidad tenemos.

La jungla —una encrucijada mágica. Barroco del todo, el reino nuestro de este mundo.

El gran bosque, el Bois-Caimán, el Bosque de los Grandes Pactos en la novela de Carpentier revela la riqueza deslumbrante y aterradora de la naturaleza. En la explosión barroca, en el constante morir y nacer de formas naturales y vegetales, la vida y la muerte, el

[3] Sergio Fernández, "El destino de los dioses fuertes", El Colegio de México, núm. 5 (enero-febrero 1979), pp.

horror y la maravilla se entrelazan, físicamente palpables para la sabia mano única del manco Mackandal —el iniciado, brujo demiurgo y chamán. El negro Mackandal descubría en el gran bosque

> la vida secreta de especies singulares, afectas al disfraz, la confusión, el verde verde, y amigas de la pequeña gente acorazada que esquivaba los caminos de hormigas. La mano traía alpistes sin nombres, alcaparras de azufre, ajíes minúsculos; bejucos que tejían redes entre las piedras; matas solitarias, de hojas velludas, que sudaban en la noche; sensitivas que se doblaban al mero sonido de la voz humana; cápsulas que estallaban, a mediodía, con chasquido de uñas aplastando una pulga; lianas rastreras que se trababan, lejos del sol, en babeantes marañas. Había una enredadera que provocaba escozores y otra que hinchaba la cabeza de quien descansara a su sombra...[4]

La arquitectura barroca del bosque. La barroca ingeniería del lenguaje. La naturaleza barroca está sometida a lo barroco de la historia. Al final de la novela, cuando Ti Noel, su protagonista, después de los intentos fallidos de lograr la felicidad bajo el mítico disfraz de ciertos animales, se enfrenta con la tiranía de la República de los mulatos cuarterones, un viento verde surge del océano que es a la vez tumba y matriz de cualquier creación... De Ti Noel sólo queda "la cruz de plumas que hunde su vuelo" en el bosque de los Grandes Pactos. Con esta última metamorfosis la novela alcanza la dimensión de una parábola del poder.

En la pantalla del tiempo surgen sucesivamente, como los núcleos importantes, las fechas significativas: 1928, 1938, 1948 y 1941, 42, 43... El año 1928, con ayuda del poeta surrealista francés Robert Desnos, Alejo Carpentier se establece en París, llegando clandestinamente y de modo aventurero desde La Habana. Llega a conocer a Breton, Éluard, Prévert, Picasso, Dalí y demás oficiantes del surrealismo. Es el año de *Nadja*, del *Traité du style*, de *Grand jeu*...

Diez años más tarde, en 1938, con ayuda del pintor francés Manolo Hugué, que le dio una carta de presentación para Picasso, llegará a París un pintor cubano, Wifredo Lam. Pronto conocerá a Breton, a Pierre Mabille, René Char, Max Ernst, Benjamin Péret. Un año después, el pintor cubano expondrá sus cuadros con Picasso en la Pearls Gallery de Nueva York...

Pasan otros diez años. En 1948, Alejo Carpentier publicó *El reino de este mundo*. El "Prólogo" a la novela pronto llegó a tomar el valor de uno de los primeros manifiestos de la nueva novela

[4] Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*, México, Siglo XXI, 1983, p. 28.

latinoamericana. El proyecto del libro nació en 1943, en la antigua Ciudad del Cabo, "donde una calle de larguísimos balcones conduce al palacio de cantería habitado antaño por Paulina Bonaparte".[5] En su viaje por la meseta central de Haití, emprendido con el actor francés Louis Jouvet, Carpentier visitó las ruinas del reino de Henri Christophe, un cocinero negro que se proclamó emperador después de la rebelión de la colonia francesa a finales del siglo XVIII. Allí, donde una concepción histórica de la realidad se nutrió de las visiones mitologizantes, Carpentier se sintió llevado a enfrentar la experiencia del "nada mentido sortilegio de la naturaleza haitiana", de la cotidiana vivencia de "una maravillosa realidad". Allí también confrontaba las esencias americanas con su escepticismo creciente hacia la vanguardia europea del surrealismo.

Cabe notar que al mismo Haití mágico habían llegado poco antes dos famosos escritores franceses, ansiosos de acercarse a los prodigios americanos. Uno de ellos fue Pierre Mabille, quien vino en 1941 como agregado cultural en Port-au-Prince con el propósito de explorar los misteriosos rituales del *vodú*. El otro fue Breton, que volviendo desde México, en 1942, y camino a Francia, fue invitado por su viejo amigo Mabille a dar una serie de conferencias en Haití. La lógica de las fechas está clara. Tanto más sorprende, entonces, la falta de cualquier mención por parte de Carpentier, en sus escritos, a sus contactos personales con Pierre Mabille, escritor y ensayista del surrealismo... Bastaría tan sólo este hecho para suscitar una reflexión sobre las conflictivas relaciones entre el escritor latinoamericano y la idiosincrasia europea.

En Cuba no hay jungla, sino manglar y caña y muchas frutas de nombres tan sonoros que suenan como una letanía a los dioses cotidianos —guayaba, guanábana, caimito, anón, plátano macho, papaya o fruta bomba... Como por una contradicción, allí donde no hay jungla, un pintor resumió la compleja síntesis de su país a través de un cuadro. Fue allí, en La Habana, donde en 1942 Wifredo Lam pintó *La jungla*. Expuso el cuadro en la exposición individual en la galería Pierre Matisse de Nueva York. Luego el cuadro ha sido adquirido por el Museo de Arte Moderno de esa ciudad.

Y otra vez, como seducidos por la magia de este lienzo, aparecen los dos —Carpentier y Mabille. El primero dedicó a Lam un artículo que parece ser una confirmación de sus propias angustias

[5] "Prólogo" a la novela, *ibid.*

estéticas y conceptuales;[6] el otro, Mabille, centró su interés sobre el cuadro en un ensayo, "La Manigua".[7]

Para Carpentier, el cuadro significó una revelación. Las raíces de este encantamiento habría que buscarlas en la aventura artística de los años parisinos de Carpentier. Fue André Masson a quien en aquella época Carpentier había dedicado un artículo muy revelador con respecto a su primer contacto con el surrealismo. Al lado de una reflexión sobre la pintura de Max Ernst, De Chirico y Miró, Carpentier por primera vez describió la selva. Una selva que, de acuerdo con el criterio planteado por Breton en 1928, como toda pintura "verdaderamente surrealista, se refiere a un modelo puramente interior: el pintor trabaja solamente en función de las experiencias analógicas de lo imaginario". En su artículo, "André Masson, su selva y sus peces", publicado en 1929, Carpentier retomó el criterio del modelo interior. Escribió:

> Una mañana... descubrió esa selva en el fondo de su imaginación. En ella había árboles membranosos, ramas con algo de arterias cortadas, hojas semejantes a manos tendidas, troncos estirados como ángeles del Greco. Había senderos guarnecidos de flores que parecían bocas; raíces que se entretejían como circunvoluciones cerebrales... Masson se internó en la selva insólita y comenzó a revelarnos sus más raros aspectos.[8]

Sorprende entonces lo que casi veinte años después, en su famoso "Prólogo" a *El reino de este mundo*, el mismo Carpentier escribió sobre la imagen de la selva, otra vez concebida como engendradora de lo maravilloso:

> Obsérvese que cuando André Masson quiso dibujar la selva de la isla de Martinica, con el increíble entrelazamiento de sus plantas y la obscena promiscuidad de ciertos frutos, la maravillosa verdad del asunto devoró al pintor, dejándolo poco menos que impotente frente al papel en blanco. Y tuvo que ser un pintor de América, el cubano Wifredo Lam, quien nos enseñara la magia de

[6] Alejo Carpentier, *Sobre la pintura de Wifredo Lam*, Catálogo de la exposición antológica "Homenaje a Wifredo Lam", Madrid, Museo Nacional de Arte Contemporáneo, 1982.

[7] Pierre Mabille, "La Manigua", *Cuadernos Hispanoamericanos*, año III, núm. 4 (1944), pp. 94-110.

[8] Alejo Carpentier, "André Masson, su selva y sus peces", *Social* (La Habana), vol. 14, núm. 10 (1929).

la vegetación tropical, la desenfrenada Creación de Formas de nuestra naturaleza —con todas sus metamorfosis y simbiosis—, en cuadros monumentales de una expresión única en la pintura contemporánea.

La imaginación de Carpentier oscila con predilección en torno a la imagen de la selva. Se nutre de ella como si fuese el núcleo proliferante del espíritu barroco inscrito en la idiosincrasia americana, con sus dos categorías determinantes: cambio y movimiento. Como en el constante acto de nacer, por entre la complejidad de la vegetación surgen las nuevas arquitecturas, réplicas de los sistemas sociales, ingeniería del cosmos. En la imagen de la selva late oculto también el germen de lo que tanto fascina en toda la obra de Carpentier —la relación y todas sus connotaciones entre la naturaleza y la cultura.

Toda simbiosis, dice Carpentier, todo mestizaje, engendra un barroquismo. Lam, hijo de un chino escritor público de setenta y siete años y de una mulata con ascendientes africanos y europeos, después de haber vivido su infancia en Cuba y su fascinación por la pintura clásica española en España, después de haber vivido la Guerra Civil española y luchado en ella al lado de los republicanos, después de tomar conciencia de sus raíces africanas y de vivir un frenesí surrealista en París, después de vivir una tragedia personal y de haber conquistado las mejores galerías de pintura en el mundo, volvió a Cuba. Fertilizó su universo a la vez cosmopolita y bárbaro de conjunciones extrañas e inquietantes: las figuras míticas, tanto humanas como de los animales o de las divinidades del Olimpo, en metamorfosis constante, en una precipitación de una cosa hacia la otra sin preservar las reglas de un equilibrio, de jerarquía alguna. Pinturas hechas de marrones, ocres y blancos luminosos. En el centro de su simbolismo exótico y sensual está la reja vegetal concebida como un pretexto plástico, la caña convertida en madeja estructural, el bambú celestial, cabezas y figuras humanas en ritmos verticales en una simbiosis con elementos totémicos y mágicos. Laten en esta pintura ecos lejanos de la mística del Greco y de la vital geometría de Picasso de sus *Señoritas de Avignon*.

En "La Manigua" dice Mabille:

> Recuerdo a Wifredo Lam en París, llegando al café de los Deux-Magots, reservado, algo torpe, los brazos larguiruchos en continuo agitarse. Venía de España y llevaba las señales de luchas padecidas. Pero hablaba poco de todo aquello y nos asombraba más por la profundidad de su cultura, cuyo lado filosófico no era menos notable que el artístico. Nos mostraba sus dibujos, de una elegancia extraordinaria, de una libertad asombrosa... Cuando volví a encontrarle en 1943 acababa de terminar la obra que, en mi opinión, señala el viraje decisivo de su carrera: *La Manigua*. Con razón o sin ella, considero yo este cuadro un acontecimiento de importancia comparable a los descubrimientos de Paolo Uccello sobre la perspectiva, tan importantes que hubo de reflejarlos toda la pintura ulterior, y con ella toda la sensibilidad occidental.

El carácter vanguardista del cuadro, según Mabille, consistiría en el rechazo de la perspectiva considerada como tradicional desde el *Quattrocento* florentino y en la negación, a través de la estructuración pictórica del lienzo, del establecido orden cosmogónico del mundo organizado tradicionalmente alrededor de una figura central de Dios único.

Wifredo Lam murió en París en 1982. Tres años después murió Alejo Carpentier. Pasó el tiempo. Mortales, penetramos en *La jungla* de Lam para descubrir nuestra identidad olvidada —la de los habitantes del joven y eterno— en bosque en flor.

EN VÍSPERAS DEL QUINTO CENTENARIO DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA: PRESENCIA-AUSENCIA DE LO INDÍGENA

Por *Sylvie* KOLLER
UNIVERSIDAD DE
RENNES, FRANCIA

LA IGLESIA CATÓLICA quiere disociar la celebración del Quinto Centenario de la evangelización de América del otro Quinto Centenario, el del Descubrimiento o Encuentro entre Dos Mundos, devolviendo a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César. No será tarea fácil porque, como lo reconoce la misma Iglesia, América Latina se evangelizó no solamente desde el cristianismo sino desde la Cristiandad del siglo XVI, en íntima relación de la Iglesia y el Estado.[1]

Precisamente este esfuerzo para distinguir entre Conquista y evangelización implica lo que el papa Juan Pablo II llama "una mirada hacia el pasado", volviendo a los tiempos fundadores. Un enfoque retrospectivo con sesgo de autocrítica, justificación o incluso glorificación, según las fuentes eclesiásticas consultadas. Pero la celebración de quinientos años de cristianismo en América no se queda en mero examen de la historia sino que está vinculada con un proyecto para el futuro, a través del tema rector de la Nueva Evangelización, propuesto como reflexión para la cuarta conferencia general del CELAM, convocada en Santo Domingo en 1992. La coincidencia entre el trabajo de conmemoración y el de prospectiva hace que los debates de actualidad en el seno de la Iglesia influyan en el balance del pasado. La temática indígena o indigenista no escapa al contagio entre el pasado y el presente. Cuando la jerarquía católica recurre a los teólogos para subrayar el carácter providencial de la evangelización de América o a los historiadores para rescatar las grandes figuras de los primeros defensores de indios, no sólo lo

[1] *Documento de consulta del CELAM*, Bogotá, 1991, párrafos 26-27, p. 23.

hace para refutar una vez más la leyenda negra, sino también para fijar las pautas de la Nueva Evangelización entre las culturas autóctonas. Asimismo los teólogos próximos a la Teología de la Liberación o los responsables de equipos de pastoral indígena examinan a menudo el pasado a la luz del presente. De ahí que aquéllos vean en el padre Las Casas un precursor de la Iglesia Profética, Iglesia de los Pobres o Iglesia del Pueblo de Dios, mientras que éstos centran su reflexión en la agresión perpetrada en contra de las culturas indígenas desde la Conquista.

Institucionalmente, la proyección del pasado en el presente se plasma en las orientaciones del Vaticano para la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: "Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana" y en el lema "Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Hebreos 13, 8). La temática indígena sólo está presente de modo implícito en dichas orientaciones. Ocupa un lugar limitado en la agenda de trabajo de los obispos, principalmente a través del Departamento de Misiones del CELAM. Sin embargo, nos proponemos mostrar cómo los debates en torno a la cuestión indígena desarrollados en distintas publicaciones de origen católico coinciden con los interrogantes planteados por el programa de la Conferencia. El mismo concepto de Nueva Evangelización nos remite al legado de la primera, exclusivamente diseñada en aquel tiempo para los pueblos aborígenes; el tema de la promoción humana entronca con la presencia de las comunidades indígenas en las preocupaciones sociales de la Iglesia latinoamericana; el de cultura cristiana nos remite al debate teológico en torno a la inculturación de la fe, un tema anunciado por Pablo VI y ampliado por Juan Pablo II. Dicho debate es de gran trascendencia para legitimar o impugnar sea la primacía de la cultura católica sobre las culturas autóctonas sea, desde una perspectiva divergente, el libre desarrollo de valores culturales y religiosos indígenas, siempre en nombre del Reino de Dios. Por fin, el lema "Jesucristo ayer, hoy y siempre" reafirma la vocación cristiana del subcontinente, donde vive hoy por hoy la mitad de los católicos del planeta. En los festejos de Santo Domingo no parece haber lugar alguno para la ausencia deliberada y cuestionadora de lo indígena.

La Iglesia frente al genocidio

LA ausencia de lo indígena en la historia de América después de la Conquista es literalmente una ausencia física, un vacío humano

creado por el genocidio. La Iglesia no pretende ocultar la hecatombe demográfica consecutiva a la Conquista, pero a esta desaparición física de los cuerpos opone la misión salvífica de la Iglesia en lo espiritual y su esfuerzo de "liberación integral" desde una perspectiva a la vez humana y religiosa.[2] En cuanto se evoca la tragedia del exterminio vuelve a surgir la polémica en torno a la leyenda negra y es en este punto donde la Iglesia expresa su afán de separar Conquista y evangelización. Mons. Darío Castrillón Hoyos, obispo de Pereyra (Colombia) y presidente del CELAM hasta mayo de 1991, emprende la refutación de la leyenda negra con ánimo a la vez defensivo y ofensivo en una conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, en 1989:

> Entre los principales críticos de la celebración del Quinto Centenario figuran algunos movimientos indigenistas que tienen eco en conocidos sectores de la Iglesia. Con una lectura reductiva de la historia, sobre la base de un retorno a la leyenda negra, que en su hora fue magnificada por los intereses políticos, económicos y religiosos de los enemigos de España, afirman que no se puede celebrar la invasión injusta que expolió a los indígenas de sus tierras y tesoros, el etnocidio que exterminó muchedumbres y la esclavitud a la que fueron sometidos los sobrevivientes.
>
> Estudios serios permiten hacer un juicio objetivo que no pretende desconocer las sombras del proceso pero que tampoco puede ocultar sus luces y su inmenso caudal de factores positivos.[3]

La autodefensa de la Iglesia frente a la leyenda negra se fundamenta precisamente en la oposición entre "luces y sombras", una imagen retórica recurrente. Las sombras atañen al poder temporal, aunque Juan Pablo II reconoce como pecado la "excesiva proximidad o la confusión entre la esfera laica y religiosa propias de la época".[4] ¿Cuáles fueron las luces de la gesta evangelizadora? La voz de los obispos y misioneros defensores de indios: Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, José de Acosta, Manuel de Obrega, Roque González, Toribio de Mogrovejo y muchos más, citados en el discurso de Juan Pablo II

[2] Juan Pablo II, "Discurso para la apertura de la novena de años", en *Hacia la civilización del amor bajo la señal de la cruz*, Santo Domingo, 12-1-1984.

[3] En suplemento del *Boletín AICA* (Buenos Aires, Agencia Informativa Católica Argentina), núm. 1723 (28-12-1989), p. 62.

[4] Juan Pablo II, discurso de Santo Domingo.

en Santo Domingo, aunque Mons. Darío Castrillón Hoyos prefiere situar al padre Las Casas entre los calumniadores. También se hace referencia en varios documentos a la escuela teológico-jurídica de Salamanca, con Francisco de Vitoria y el jesuita Francisco Suárez, para afirmar que dichos teólogos fueron fundadores de la doctrina de los derechos humanos. El Consejo Episcopal Francés para América Latina publica en su primer documento de trabajo sobre el Quinto Centenario la bula *Sublimis Deus* de Pablo III (2-6-1937),[5] un alegato muy claro en favor de la libertad de los indígenas.

No parece descartado que la Iglesia apunte a establecer una especie de monopolio del amparo de los pueblos indios, en contraposición con el papel nefasto de los Estados posteriores a la Independencia y alabando hasta cierto punto el papel protector de la Corona.[6] De cara a las versiones contemporáneas del indigenismo, desde una perspectiva oficial se expresa mucho recelo frente a los textos derivados de la Teología de la Liberación a propósito del Quinto Centenario y un claro repudio de los movimientos indígenas o indianistas, tachados de manipuladores o de pseudomarxistas. Tal es por ejemplo la línea de contraofensiva elegida por la Agencia de Información Católica Argentina en sus suplementos dedicados al Quinto Centenario, desde el primer número, publicado en fecha del 12 de octubre de 1989.

No faltan por otra parte las voces disidentes de la versión oficialista, dispuestas a hacer hincapié en las sombras de la Conquista antes que en sus luces. Dichas voces también citan a los grandes defensores de indios pero dándoles otro relieve. En líneas generales, se advierte una tendencia a expresar el genocidio y la opresión en términos teológicos, recurriendo a referencias bíblicas. La revista teológica *Concilium*, en su número dedicado a "La voz de las víctimas"[7] incluye un artículo del teólogo chileno Maximiliano Salas, miembro de la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia Latinoamericana, CEHILA: un estudio de las primeras denuncias del genocidio en América Latina. El teólogo hace un recuento de

[5] *1492-1992, 500 ans d'évangelisation*, París, CEFAL, 1989 (Document núm. 1).

[6] *Documento de consulta del CELAM*, p. 18: "Sin embargo, esta 'igualdad' llevó de hecho a una segunda oleada de explotación de los indios en toda América Latina por las oligarquías liberales. En el antiguo régimen, el indio no podía enajenar sus tierras, lo que le amparaba. Al derogarse esto, se produjo un gran despojo a las comunidades indígenas y una expansión del latifundio en todo el siglo XIX".

[7] *Concilium, Revue Internationale de Théologie* (París, Beauchesne), núm. 232 (1990).

las alusiones al Cautiverio en Babilonia en aquellos textos. En el mismo número, Virgil Elizondo y Leonardo Boff firman un texto que empieza por la frase siguiente: "El 12 de octubre de 1492 empezó para América Latina y el Caribe un Viernes Santo de dolores y de sangre que se prolonga hasta hoy sin conocer el Domingo de Resurrección".[8] Por su parte, el jesuita Jon Sobrino se refiere al pueblo indio como pueblo crucificado y al pecado original de América Latina.[9] Asimismo, el teólogo argentino Enrique Dussel compara al indio víctima de la Conquista con el pobre de las bienaventuranzas del Evangelio.[10] Hallamos una prolongación de este enfoque bíblico en el documento publicado en 1985 por el Departamento de Misiones del CELAM, donde la opresión actual se describe en términos de martirio indígena y donde se lee un extenso párrafo sobre "Cristo crucificado en las culturas".[11]

La presencia de lo indígena en la memoria católica está impregnada de lenguaje religioso en clara continuidad con los debates teológicos del siglo XVI. El balance cultural de la evangelización, sea cual fuere su enfoque, también se refiere a la doctrina cristiana como fuente principal de legitimación o de crítica. De todos los documentos se desprende la voluntad de supeditar los aportes de la historia, la antropología y la etnología a fines teológicos y pastorales. Por otra parte, a pesar de la existencia de documentación y publicaciones específicamente dedicadas a temas indígenas, la interpretación del destino de las comunidades y pueblos indios en América Latina tiende a enmarcarse en una reflexión más global derivada de la "opción preferencial por los pobres" afirmada en la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 1979). En un texto claramente disonante con esta perspectiva, Aiban Wagua, sacerdote indígena de la etnia kuna de Panamá, pone en tela de juicio la sensibilidad prioritaria de la Iglesia por los derechos humanos, los pobres, indigentes, marginales y residuos de la sociedad dominante y su resistencia a considerar al Otro en su alteridad fundamental. Partiremos de esta advertencia para examinar el tema controvertido del etnocidio en la perspectiva del Quinto Centenario.[12]

[8] "La voix des victimes, qui l'écoutera?", *ibid.*, p. 7.

[9] "Les peuples crucifiés, actuel serviteur souffrant de Yahvé", *ibid.*, pp. 143-154.

[10] "Les motivations réelles de la conquête", *ibid.*, p. 55.

[11] *Bulletin DIAL* (París, Département des Missions du CELAM), núm. 1485 (26-4-1990).

La Iglesia frente al etnocidio

No es de extrañar el espacio considerable dedicado a la temática cultural y en particular a la temática de las culturas autóctonas de América en los documentos eclesiásticos recientes. Se explica por la prioridad otorgada a la cultura cristiana en la Conferencia de Santo Domingo de 1992; tiene antecedentes en la reflexión sobre evangelio y cultura en el contexto del Vaticano II así como en las encíclicas papales *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975) y *Redemptoris missio* de Juan Pablo II (1990); se impone como interrogante a la hora de profundizar en el precepto de inculturación del Evangelio y de la fe. Además, obliga a la Iglesia a escuchar críticas y acusaciones mucho más difíciles de rechazar en boca de sus contradictores, ya sean clérigos y misioneros comprometidos con el devenir de las culturas aborígenes o antropólogos. El documento inaugural de una larga serie de impugnaciones es la Primera Declaración de Barbados, auspiciada por el Consejo Mundial de Iglesias en 1971. En este famoso manifiesto redactado por antropólogos se censuraba claramente el papel de las misiones religiosas en la destrucción de las culturas indígenas, llegando al extremo de abogar por la suspensión inmediata de cualquier acción misionera.[13] Aunque centrado en las culturas autóctonas de los indígenas de la selva y en la forma particular de la acción misionera, este documento explosivo ha dejado huellas en el debate posterior.

Veamos primero cuál es la argumentación legitimadora de la Iglesia, a través de las declaraciones de Juan Pablo II y del documento de consulta del CELAM, con su anexo intitulado "Memoria Indígena", documento auxiliar de consulta destinado a los participantes de la Conferencia de Santo Domingo. La primera línea de argumentación consiste en recordar que la Iglesia supo descubrir y asumir las culturas indígenas. Juan Pablo II se refiere a los métodos de catequesis inventados por los evangelizadores, a las escuelas de doctrina, a los esfuerzos por conocer las lenguas indígenas y por utilizarlas en la evangelización. Alaba la pedagogía misionera, capaz

[12] "Conséquences actuelles de l'invasion européenne en Amérique. Vision indigène", *Concilium*, núm. 232 (1990), pp. 65-66.

[13] En *Quel est l'avenir des Indiens d'Amérique du Sud?*, Londres, Minority Rights Group, 1977 (Informe núm. 5), pp 32-35.

de recurrir a la danza, la música y las artes elaborando una síntesis de lo aborigen y de lo cristiano-occidental. Menciona el aporte etnográfico de la bibliografía indígena constituida por los primeros evangelizadores, sin aludir a su confiscación, ocultación o destrucción del patrimonio cultural indígena. El documento de consulta del CELAM dedica varios párrafos al respeto de las mitologías y culturas de América en la medida en que coincidían con el mensaje cristiano:

> Es evidente, la evangelización se apoyó en los distintos pueblos en aquellos elementos que permitían la comunicación con la fe cristiana. Por ejemplo, con los guaraníes en la idea del Ser Supremo; con los incas también en su idea de pecado, confesión y absolución con sacerdotes; en las escatologías de multitud de pueblos que apuntaban hacia una tierra sin mal, sin enfermedad y sin muerte, etcétera.[14]

En otro párrafo encontramos una referencia a la "gran hazaña de las lenguas" situando a los religiosos como defensores de las lenguas indígenas frente a la política de castellanización sistemática de la Corona.[15]

La otra línea de argumentación, a primera vista, parece recoger la visión discutida en otras tribunas de "Encuentro entre Dos Mundos". En su viaje a la Argentina, Juan Pablo II pronunció una homilía en Salta dirigiéndose en particular a los pueblos aborígenes de América:

> Constituye para mí motivo de especial gozo saludarlos como integrantes de los pueblos quechua, guaraní, mapuche y tantos otros, herederos de antiguas tradiciones y culturas. Amad los valores de vuestros pueblos y hacedlos fructificar; amad, sobre todo, la gran riqueza que por querer divino habéis recibido: vuestra fe cristiana.[16]

A continuación aparece un homenaje a la cultura mestiza, fusión de dos tradiciones, aunque el término empleado no sea el de mestizaje sino de "fruto de aquel encuentro entre dos mundos", resultado de un "contacto". Pero el intercambio simbólico no estriba principalmente en el contacto entre las Indias y Occidente sino en la fusión de lo prehispánico con la fe cristiana, trascendente

[14] *Documento de consulta del CELAM*, p. 15.

[15] *Ibid.*, p. 19.

[16] *A los 500 años del choque de dos mundos*, Quito, Ediciones del Sol-CEHASS, 1989, pp. 211-218.

y universal: "De este fructífero encuentro ha nacido vuestra cultura, vivificada por la fe católica que desde el principio arraigó tan hondamente en estas tierras".[17] La idea de la fusión de ambos pueblos bajo el común denominador de la fe cristiana resalta aún con más fuerza en otro momento de la homilía: "Los descendientes de los naturales de estas tierras se fueron convirtiendo y bautizando en gran número y se unieron a los hijos de España, que han dejado en herencia las hondas raíces cristianas de su cultura".[18]

A la luz de esta homilía podemos entender cuál es la interpretación del legado de la evangelización examinado desde el punto de vista cultural. Es una interpretación respaldada por la teología y en particular por el precepto de inculturación de la fe: el cristianismo no se puede identificar con la cultura occidental porque trasciende todas las culturas y es capaz de vivificarlas todas sin destruirlas. La encíclica *Redemptoris missio* profundiza en esta trascendencia de la fe cristiana eximiéndola *de facto* de cualquier pretensión de dominación o superioridad cultural. La metáfora que se adaptaría al encuentro de lo cristiano con lo indígena en la perspectiva papal no es la de injerto sino la de transfusión.

A continuación, en claro contraste con esta visión armónica, pueden citarse varios textos que emanan de otros círculos de la Iglesia. Partiendo de un análisis de la Conquista y de la Colonia en términos de triunfo del etnocentrismo europeo, invasión y genocidio, la CEHILA insiste en la destrucción violenta de los cuerpos, de los bienes, de las culturas y de las religiones nativas. Llama idolatría a la transformación del Dios de los cristianos en símbolo de poder y opresión y denuncia el papel ocultador de las Iglesias occidentales en el marco del Quinto Centenario. Establece asimismo la corresponsabilidad de todos los cristianos del Norte y del Sur en el pecado original de la Conquista. El paralelismo entre etnocidio y evangelización es total.[19] El artículo de introducción a la mencionada revista *Concilium* dedicada a la voz de la víctimas, firmado por Virgil Elizondo y Leonardo Boff, también hace hincapié en la negación de las culturas aborígenes por el cristianismo etnocéntrico. Según los dos teólogos, a pesar de su sueño utopista y humanista los doce apóstoles franciscanos de México no dialogaron con las religiones,

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*

[19] CEHILA (Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en Latinoamérica), "Declaración de Santo Domingo", en *1492-1992, 500 ans d'évangelisation*, pp. 53-54.

alma de toda cultura, sino que las destruyeron como para exorcizar a Satanás. Los puntos de vista críticos no sólo emanan de lo que podríamos llamar voces disidentes dentro de la Iglesia, sino también de las consultas indígenas realizadas por equipos de pastoral indígena y en particular equipos ecuménicos por todo el continente. Allí irrumpe la presencia indígena y su visión de la conquista espiritual. Así es como el Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas (CENAMI) publicó un libro con toda la discusión realizada por indígenas, agentes de pastoral y cuatro obispos pertenecientes a la Comisión Episcopal para Indígenas de México. Cito a continuación el extracto que lleva el subtítulo: "¿Cuál fue la actitud de la Iglesia ante las culturas y religiones indígenas?":

> Las destruyeron. Y a los indígenas les negaron sus propias culturas. Aprobaron la destrucción de la cultura indígena. Nos enseñaron otra religión. Y con ellos se seguía aprendiendo el idioma español... En cuanto a la religión, no supieron aprovechar lo que el indígena ya poseía en sí. Si no, hubiera sido más provechosa la evangelización, puesto que el indígena vivía su fe.[20]

Dejemos de lado por el momento la opción evangelizadora que proponen hoy por hoy los clérigos, misioneros y agentes de pastoral empeñados en dibujar las sombras de la primera evangelización y en destacar su efecto destructor en el mundo indígena. El grado de reconocimiento y respeto de las culturas no sólo se mide a través de planteamientos doctrinarios o de denuncias proféticas, sino a través de las referencias culturales diseminadas en las distintas publicaciones. La presencia de lo indígena se manifiesta, por ejemplo, en las numerosas alusiones a lo prehispánico, tanto bajo la pluma del ex presidente del CELAM como bajo la de Mons. Proaño, a la sazón obispo de Riobamba, en su discurso en la Universidad de la Sarre.[21] Éste, al explicar el sistema de explotación de la tierra en el imperio incaico, cita los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso para remarcar el "espíritu fraternal e igualitario" que presidía al reparto de los frutos de la tierra. Aquél opone la homogeneidad de la cultura europea cristiana a los contrastes del mundo descubierto: "De una parte aparecían la elegante distinción de los sacerdotes mayas, la ciencia astronómica de los calendarios, los inimaginables

[20] *Estudios Ecuménicos* (México), núm. 16 (octubre-diciembre 1988).

[21] *Bulletin DIAL*, núm. 1331 (1-9-1988).

hechos de medicina y cirugía, y de otra parte el temor infantil, la crueldad de los sacrificios humanos, el sacerdocio sanguinario del dios Tezcatlipoca, y el horror de la antropofagia".[22] Lo que nos revela el sistema de citaciones, verdadero comentario intertextual, no solamente en estos dos prelados sino en la mayoría de los que escriben sobre la temática indígena, es que el pasado siempre viene a apuntalar la concepción del presente, siempre se enmarca en un proyecto (proyecto de pastoral, de liturgia, de catequesis, etc.). Así es como el libro de las profecías del Chilam Balam de Chumayel respalda el pensamiento de quienes insisten en la denuncia profética de la opresión. O como un teólogo de Brasil, José Oscar Beozzo, cita fragmentos de la *Visión de los vencidos* y luego presenta el testimonio actual del dirigente indígena Davi Yanomami sobre las violaciones de los derechos humanos en la Amazonia.[23]

"Memoria indígena mexica-maya quiche-quechua-caribe 500 años después"

EL documento que lleva este título fue elaborado bajo la dirección del anterior presidente del CELAM. Está destinado a un público vinculado con la Iglesia. En su prólogo explicativo se advierte la intención explícita del documento: disponer de un testimonio "directo", "viviente" sobre la memoria indígena de América y dar respuestas "espontáneas" a las preguntas siguientes: "Después de cinco siglos ¿qué ha sido de estos cuatro pueblos?, ¿qué ha sido de sus descendientes?, ¿dónde y cómo viven?, ¿qué recuerdan de los antiguos hechos? Especialmente, ¿qué guardan en su memoria acerca de la Conquista y de la evangelización?".[24]

Puede sorprendernos el hecho de que no haya colaborado en esta publicación ningún clérigo miembro del Departamento de Misiones del CELAM, una institución que no sólo demuestra un compromiso social activo junto a los indígenas sino un conocimiento real de sus tradiciones y ritos, así como de sus condiciones de vida actuales. Por otra parte, el método de recopilación del material no parece muy explícito: "Hemos tomado muestras, simplemente muestras. Pero al fin y al cabo conscientes de que cualquier mexica,

[22] Suplemento del *Boletín AICA*, núm. 1723 (28-12-1989).

[23] "Les natifs humiliés et exploités", *Concilium*, núm. 232 (1990), pp. 95-109.

[24] *Memoria indígena* (texto auxiliar del documento de consulta), Bogotá, CELAM, 1991.

maya, quechua o caribe no condicionado por antropólogos foráneos nos hubiera respondido de la misma manera''.[25]

La desconfianza hacia los antropólogos, a mi modo de ver, nunca es buena señal. Sin embargo, este recelo se ve desmentido por las breves líneas de introducción que preceden cada grupo de testimonios, en los apartados presentados bajo el subtítulo de ''Memoria en documentos''. Estas líneas explican cómo se les restituyó a los grupos consultados el conocimiento de la historia de sus antepasados, para que ellos mismos la comenten: ''Elaborada con el aporte de informantes indígenas contemporáneos, entre los cuales se cuenta un antropólogo, don Desiderio Xochitiotizin, la siguiente parte presenta una selección de textos originales de la historia mexica''(p. 5).

Me atrevo a pensar que el documento se mimetiza en los numerosos testimonios elaborados por agrupaciones indígenas, indianistas o indigenistas con motivo del Quinto Centenario, muchos de los cuales ofrecen una relectura del pasado. De hecho, nos encontramos ante un *contradocumento*. Esta impresión no sólo la justifica la lectura de los testimonios sino las mismas aclaraciones presentes en el documento:

> En nuestras comunidades, las más puramente indígenas, lo que llamamos las etnias, las puramente quechuas, son ahora los que se llaman congresos de indigenistas, que están de moda de hace dos décadas o tres, son esos congresos los que despiertan hoy esa diferencia entre españoles e indígenas. Los historiadores, estudiosos, profesores, escritores... ésos son los que despiertan una inquietud, un conflicto...
>
> Así que no tenemos conocimiento de exterminio de indígenas por los españoles. El quechua no sabe de eso. Más bien son los movimientos indigenistas que están liderados bajo los marxistas los que hablan de eso (p. 69).

En algunos de sus aspectos, y sin perjuicio de la cantidad de informaciones correctas que en otras páginas se aportan sobre la América prehispánica y la historia de la Conquista, este documento puede calificarse de revisionista. Es desde luego la negación de la violencia el aspecto más discutible. Hallamos esta distorsión en la parte del libro dedicada al área quechua, en mucho la más revisionista, tanto más cuanto que echa mano de un procedimiento metódico típicamente revisionista, considerar como fuente de información precisamente las memorias obnubiladas:

[25] *Ibid.*

> Pero lo que recordamos es que siempre nos hemos querido mucho. Ha habido mucha cordialidad, y no ha habido ningún sentido de oposición, de rechazo (p. 68).
>
> Nuestro pueblo tampoco recuerda masacres de españoles contra quechuas, como dicen los que ahora se llaman ''indigenistas''. Quienes estudian la historia se dan cuenta de esto. Pero lo que es el pueblo no se acuerda de eso...
>
> Ahora dicen también algunos que los españoles trajeron ciertas enfermedades. Pero en nuestro pueblo tampoco hay memoria de eso, nadie puede asegurarlo (p. 69).

Después de leer estas frases se nos aclara la introducción, la cual en realidad es más bien una conclusión o en todo caso un proyecto ideológico, el de supeditar la memoria llamada indígena al triunfo indiscutido del Evangelio:

> Su memoria personal apenas alcanza a cubrir tres generaciones: además de la propia, la de sus padres y la de sus abuelos. Más allá, todo se pierde en la noche del tiempo. Sólo saben que especialmente el Evangelio que les dejaron sus mayores es algo bueno y vital. También saben que la civilización ha sido producto de una mezcla de sus propias costumbres y de lo que vino de afuera, y que la civilización trae aparejadas cosas buenas y cosas malas.

En este guión me basaré ahora para indicar algunas de las manipulaciones y adulteraciones visibles en el documento de consulta. El meollo de la interpretación dominante en las partes dedicadas a la herencia quechua y a la herencia mexica (los testimonios del área maya-quiché y caribe son más matizados y objetivos) es la de un trueque favorable: a cambio de su sumisión y de su pérdida de riquezas, los indígenas recibieron a Cristo. Se insiste en la profunda religiosidad de sus antepasados, en los elementos similares a la religión cristiana y a la moral católica, y en cierto modo en la facilidad con la cual se impuso la religión de los vencedores, gracias al sincretismo. Gracias también a otro motivo invisible pero subyacente en los testimonios presentados sobre la conversión: el de la *praeparatio evangelica*, un argumento teológico que afirma la presencia de Dios y de las semillas del Verbo desde los primeros tiempos en las culturas paganas. La conversión viene a ser una revelación de lo que estaba ya en germen: ''Pero nosotros nos sentimos muy orgullosos de nuestra religión, que nos enseñaron los misioneros. Ser católicos es una herencia eterna: quién sabe de qué tiempo. ¡Gracias a

Dios! Y nos sentimos orgullosos de estar en la religión verdadera'' (memoria mexica, p. 19).

El esquema de un intercambio favorable para los indígenas aparece a las claras, con la misma crudeza que en el siglo XVI, en las líneas siguientes: ''Y ésa es la vida de nuestro pueblo: su religión. Los españoles se llevaron el oro y la plata, pero nos trajeron el mayor tesoro: la religión. Por eso no podemos odiar a España. Tenemos que querer mucho a España. Porque nos trajeron el mayor tesoro, la religión, la fe cristiana'' (p. 68).

El substrato ideológico de la recopilación se manifiesta también en la alabanza sistemática de la mezcla de costumbres, en un elogio del aporte prehispánico a la cultura, la religión, el arte cristianos. La pérdida de lo tradicional se atribuye al progreso, a la modernidad, a la progresión del secularismo, más que a una continua asimilación. Ahora bien, el mestizaje, tal como lo denuncian los movimientos indígenas al reivindicar sus raíces, siempre se ejerce en detrimento del pueblo sometido. He aquí la visión del mestizaje en México que vale como conclusión de los testimonios recogidos:

> Así pues, somos nosotros, y así fueron los antepasados. Andamos siempre buscando adaptarnos, con nuestra herencia cultural, a los adelantos de hoy. Tal vez el mejor ejemplo que podemos poner de eso es el que se refiere a los templos.
>
> Durante el enfrentamiento y la batalla de la Conquista muchos templos y edificios de los antiguos fueron destruidos, y otros fueron sepultados o sirvieron de cimiento a las edificaciones españolas y cristianas. En una palabra, así como nuestros antiguos monumentos fueron transformados por una mezcla, así también nosotros, así somos (p. 25).

Esta conclusión ofrece muchos mensajes interesantes: interpretación de la historia de los pueblos sometidos como una voluntad de adaptarse a la sociedad dominante, identificada con la sociedad moderna, desarrollada; paralelismo entre asimilación material y asimilación religiosa; interiorización de la propia derrota como señal de renacer (de una ruina se hace un edificio para el vencedor); la destrucción vista como una transformación; el pueblo derrotado visto como cimiento, fundación del sistema colonial.

Falta en el marco de este trabajo un espacio más amplio para estudiar otros rasgos presentes en la recopilación, tales como la utilización de los testimonios para denunciar el poder de las sectas y para exponer las directivas religiosas del Vaticano, o el llamamiento a la moral cristiana frente a los gérmenes corruptores de la sociedad

moderna. En todo caso, quisiera subrayar que si bien estas posturas no me parecen ni con mucho representar la totalidad del discurso de la Iglesia, parece alarmante que se incluyan en un documento de consulta oficial divulgado en miles de ejemplares y destinado a la posterior elaboración de líneas pastorales. Una vez más, constatamos que la mirada hacia el pasado prepara la mirada hacia el futuro: la Nueva Evangelización.

La Nueva Evangelización y las culturas autóctonas

El documento de consulta del CELAM para la Conferencia de Santo Domingo dedica un párrafo a las culturas indígenas y afroamericanas en su reflexión general sobre la evangelización de la cultura (2.1). En estas líneas se alude al malestar de estas minorías frente a la celebración del Quinto Centenario. Por una parte, se afirma la ''necesidad de reconocer, promover y defender los derechos a una cultura e identidad propias'', una opción ya muy anclada en los distintos departamentos de misiones del CELAM y recogida en uno de los primeros textos dedicados desde la pastoral indígena al evento.[26] Las implicaciones de esta opción para la Iglesia se plasman en dos compromisos, según el documento preparatorio: constituir un clero y un laicado autóctonos (el gran fracaso de la Iglesia católica, a la hora en que las Iglesias protestantes y las sectas penetran el mundo indígena); obrar por una adaptación litúrgica asumiendo los símbolos de las culturas autóctonas.

Sin embargo, también es perceptible una gran dosis de prudencia y recelo frente a cualquier forma de sincretismo. En este tema los textos doctrinarios de la Iglesia desde el Vaticano II son cada vez más restrictivos. Simultáneamente se fijan límites al fortalecimiento de las Iglesias particulares, uno de los grandes retos del Concilio. Recordemos cuál es la posición expresada por Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris missio* a propósito de la inculturación: ''Por la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las distintas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus respectivas culturas en su propia comunidad; les transmite sus valores, asumiendo lo que tienen de bueno y renovándolas desde el interior'' (*Redemptoris missio*, 52).

---

[26] Département des missions du CELAM, ''L'évangélisation des Indiens à la veille du demi-millénaire de la découverte de l'Amérique'', *Bulletin DIAL*; núm. 1485 (26-4-1990).

Si bien se refiere al decreto conciliar *Ad gentes*, el Papa insiste en los peligros y límites de la inculturación en la medida en que, como todo lo humano, la cultura está marcada por el pecado.

La lectura de varios documentos redactados en el marco del Quinto Centenario nos ayuda a entender esta actitud de prudencia. El teólogo José Oscar Beozzo considera que la versión occidental, europea, del cristianismo ha impedido ver en América el "rostro indígena de Dios". La presencia de Dios en las culturas como principio espiritual, argumento teológico tradicional, se interpreta con un enfoque liberador, como la necesidad de reconciliar el cristianismo con lo nativo: "La gloria de Dios consiste en que sobrevivan todas las flores y en que las culturas indígenas puedan volver a florecer, pronunciando el nombre de Dios en sus numerosas lenguas y alabándolo según el genio propio de sus costumbres, bailes y cantos".[27]

Otro teólogo, Pablo Richard, da cuenta de una experiencia concreta de evangelización en la etnia kuna de Panamá en 1989. Afirma dos principios hermenéuticos: el primero, inspirado en Santo Tomás, recuerda que Dios escribió dos libros, el de la vida y la Biblia, y que por consiguiente el primer libro de Dios es el cosmos de los kuna, primer lugar de la revelación divina. Richard lleva el argumento hasta la consecuencia de que los indígenas pueden prescindir de la Biblia si disciernen la presencia de Dios en su propia cultura y religión; el segundo principio afirma que los kuna son sujetos, y no objetos, de la interpretación de la Biblia, desde su propia cultura, sin que se les pueda imponer ninguna interpretación desde arriba.

En cuanto a las conclusiones de esta experiencia evangelizadora, el teólogo las emparenta con algunos supuestos de la Teología de la Liberación en la medida en que la cultura es una de las vías hasta la liberación integral. La definición que él da de "evangelización de la cultura" difiere de la de Juan Pablo II: "La evangelización de la cultura es siempre la evangelización de un pueblo concreto que lucha por la tierra, el trabajo, la casa, la salud, y que en esta lucha se identifica como pueblo y afirma su identidad cultural en la defensa y construcción de su propia vida".[28]

Hay que relacionar esta visión con la idea de una cultura de los oprimidos o cultura de la resistencia identificada con los fundamentos del cristianismo y el Dios de los pobres. La síntesis de interpretaciones teológicas, compromisos sociales y líneas pastorales

[27] "Les natifs humiliés et exploités", p. 108.

[28] *Boletín CEHILA*, núm. 40 (1989), p. 21.

específicas también está presente en tres conclusiones de encuentros de pastoral indígena firmadas por obispos y agentes de pastoral procedentes de todo el continente, los de México, Riobamba y de Ypacaraí (Paraguay) respectivamente. Las tres conclusiones insisten en la necesidad de recuperar la memoria de los pueblos indígenas para revalorizar y vitalizar su identidad. Se declaran solidarias de los movimientos de resistencia que luchan por estos objetivos. En el plano religioso, abogan por un diálogo profundo con las culturas y aun con las religiones autóctonas. La *praeparatio evangelica* adquiere de hecho una tonalidad distinta a la que pudo tener en el pasado: "Ante el monólogo impuesto en el pasado, asumimos nuestra responsabilidad. Y en este privilegiado momento histórico de diálogo con las etnias existentes, descubrimos en sus creencias ancestrales —explícitas o implícitas— el proceso histórico-salvífico en el que Dios se revela a esos pueblos".[29]

La declaración de Ypacaraí incluye entre los desafíos de la nueva evangelización una ruptura de la Iglesia con el "etnocentrismo cultural y religioso que perpetúa y reproduce el sistema colonial" y con "el modelo de Iglesia de Cristiandad y un estilo pastoral importado de Europa". No es éste un marco apropiado para abrir un debate sobre la posibilidad de desvincular el cristianismo del contexto cultural en el cual nació y luego se expandió. Quisiera dejar de momento el terreno de la teología para tratar de esbozar algunas pistas de reflexión sobre los valores que la Iglesia —en sus diversas facetas— atribuye a las culturas indígenas, generalmente para oponer dichos valores a unos contravalores que el clero pretende combatir en nombre del cristianismo. La presencia católica entre las comunidades étnicas, en efecto, no sólo responde a la "opción preferencial por los pobres" (Puebla) ni a la voluntad de contrarrestar la influencia de las sectas o de los movimientos indígenas seculares, sino a un reconocimiento de estas comunidades como portadoras de unos valores ya destruidos en otros ámbitos.

Un mensaje para la humanidad

RECORDEMOS la interpretación de la primera evangelización —en su versión franciscana, por ejemplo— como tentativa de establecer en América un cristianismo puro, próximo al cristianismo de

[29] "Declaración de México", 7-9-1989, en separata del *Boletín CELAM*, núm. 240 (mayo-junio 1991), p. 16.

los orígenes. América se configuraba a ojos de los evangelizadores utópicos como un territorio de esperanza cuando Europa estaba desgarrada por el cisma. Hoy en día el papa Juan Pablo II desempolva esta visión de América como tierra de promisión para la fe. Insiste en la vocación primitiva del continente, la de realizar una "civilización del amor", citando a Pablo VI. El territorio donde vive hoy por hoy el cincuenta por ciento de los católicos volvería a ser crisol de la fe. Puede sonar a retórica, pero es uno de los fundamentos de la Nueva Evangelización. En los documentos del CELAM advertimos que el binomio nueva evangelización-cultura cristiana es objeto de numerosos comentarios, que apuntan todos a reconocer y fortalecer lo que se designa bajo el término de "sustrato católico". El análisis de la cultura latinoamericana ocupa una amplia parte de los "Presupuestos sobre Evangelio y cultura", de la "Reflexión bíblico-teológica" y de las "Líneas pastorales". Se afirma el nexo orgánico entre religión y cultura, en la línea del discurso de Juan Pablo II ante la UNESCO en 1980. Se aclaran las nociones de cultura tradicional, mestiza, posmoderna, adveniente y se examina su antagonismo o complementaridad. El eje principal de interpretación, que no concierne solamente a lo latinoamericano, opone a la cultura tradicional y a la religiosidad popular, "acervo de valores", el cambio introducido por la cultura adveniente y el secularismo. En la perspectiva de la inculturación de la fe, el documento insiste en la necesidad de discernir entre valores y contravalores en el nuevo panorama cultural. Nos interesa aquí subrayar que las embestidas más ofensivas designan como principal peligro disolvente el secularismo, entendido como una consecuencia de la filosofía de la Ilustración. Se nota asimismo una desconfianza radical hacia el individuo tal como emerge en la Ilustración, un individuo autónomo con respecto a Dios. Individualismo y egoísmo se superponen y llevan a las desviaciones de la cultura moderna: materialismo, injusticia social, tiranía de la ciencia y la técnica, violencia. Es pues la pérdida del sentido religioso de la vida y de la filiación divina la que origina la crisis de la modernidad. Como antídoto se señalan en la llamada sociedad posmoderna un retorno a lo espiritual y en el contexto latinoamericano una emergencia del neocomunitarismo como cultura de la solidaridad.

Ahora bien, cabe preguntarnos qué papel asigna la Iglesia a las culturas indígenas en el avance hacia la civilización del amor, toda vez que la identidad de América se interpreta como mestiza en muchos textos dedicados al tema del Quinto Centenario. No es ninguna casualidad que en sus viajes a América Latina Juan Pablo II

se haya dirigido a menudo a las comunidades indígenas hablándoles en su idioma. Un estudio pormenorizado de sus alocuciones nos permitiría comprender qué valores quiere rescatar el Papa cuando insiste en la necesidad de proteger y vivificar las culturas autóctonas. La perspectiva universal, universalista, de la Iglesia católica la lleva, como ya lo hemos dicho, a asumir y purificar lo que cada cultura tiene de bueno y evangélico para proyectarlo hacia la comunidad humana en su totalidad. De ahí que sea fundamental entender lo que la defensa de los indígenas implica para el mundo no indígena a ojos del Papa. Desgraciadamente no dispongo de esta colección de alocuciones. En cambio, la lectura del libro *Desde una pastoral indigenista a una pastoral indígena*, publicado por el Departamento de Misiones del CELAM,[30] resultó de sumo interés para entender las implicaciones de la evangelización desde lo indígena. En efecto, los agentes de pastoral no sólo insisten en la necesidad de entender, respetar y luchar por los derechos indígenas en nombre del Evangelio, sino que abogan por un contagio de la cultura global por los valores indios. Entienden estos valores como una fuente de liberación no sólo para las propias comunidades amenazadas, sino como una promesa de humanización para toda la sociedad y más aún para una humanidad auténticamente cristiana. En cierto modo, se repite a varios siglos de distancia el choque mental ocasionado por el Descubrimiento cuando los evangelizadores de hoy nos invitan a examinar los valores propios a partir de los valores del Otro. No se trata de llegar a una mera comprehensión, tolerancia o relativización cultural como para los filósofos que escribieron sobre los "salvajes". Se trata más bien de una suerte de conversión en la medida en que se cree observar en las culturas indígenas la vigencia de unos valores que coinciden con los mandatos del cristianismo anunciando el modelo de la nueva cultura cristiana.

Un exponente claro de este llamamiento es el discurso pronunciado por Mons. Proaño en la Universidad de la Sarre. En su introducción, el obispo de los indios reconoce todo lo que les debe personalmente a sus maestros y evangelizadores, los pobres entre los pobres, o sea los indios de Ecuador. Al hacerlo, vuelve a las tesis de Puebla: no sólo hay que evangelizar a los pobres sino que hay que aceptar que éstos nos evangelicen a su vez. La dimensión utópica de esta experiencia personal es patente: "Al descubrir el territorio y los habitantes de esta diócesis, al efectuar un primer re-

[30] Bogotá, Departamento de Misiones del CELAM, 1987.

conocimiento, yo entendí que Dios me esperaba ahí para que mi sueño se hiciera realidad''.[31]

Mons. Proaño revela al público alemán el tesoro de las culturas indígenas. Recuerda que la concepción indígena de la tierra se enraíza en el relato bíblico de la creación. La dimensión sagrada de la tierra, dice el prelado, se emparenta con el Génesis y se opone a la cultura occidental de cariz economicista y dominador. Por esto, el grito de protesta de los indígenas recuerda la voz del profeta Isaías. Otro precepto fundamental atañe al trabajo y a la vida comunitaria:

> ''Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza'', dice la Biblia al relatar la creación del hombre. Dios es comunidad, dicen los teólogos. Frente a un sistema social, económico y político donde reina el individualismo, es una satisfacción y una esperanza poder encontrar unos hombres que cumplen con su vocación comunitaria porque se organizan y viven en comunidad, porque no ha sido destruida la semilla del Verbo.

A continuación afirma que los indígenas saben llevar a la práctica ''sin discursos inútiles ni cálculos egoístas'' el mensaje de Dios, similar al mensaje del dios de sus antepasados.

Sentido religioso de la existencia; reconocimiento del valor sagrado de la tierra y de toda la creación; inserción del individuo en la comunidad: he aquí lo que se propone como modelo a las sociedades modernas lesionadas por los contravalores del secularismo, el egoísmo y el individualismo. La declaración de Bogotá del Departamento de Misiones del CELAM[32] también articula la defensa de los indígenas en torno a estos valores agredidos por la sociedad dominante. La requisitoria contra la negación y agresión va unida a un mensaje redentor de inspiración teológica:

> La acción agresora de la sociedad dominante tiende efectivamente a destruir lo más característico de dichas culturas. Por otra parte, éstas corresponden al proyecto de salvación de Dios, quien hizo al hombre llamándolo a volverse comunidad y pueblo, siendo Dios comunidad y, en la historia de la salvación, genitor del pueblo de Dios. La vida comunitaria india puede renovar la Iglesia y aportar una piedra a la edificación de una sociedad más justa y fraternal.

La frase de conclusión de esta declaración tiene acentos proféticos: ''Estamos convencidos de que los pueblos indios de América

[31] *Bulletin DIAL*, núm. 1331 (1-9-1988).

[32] *Bulletin DIAL*, núm. 1485 (26-4-1990).

representan una esperanza para toda la Iglesia y para el porvenir de la humanidad''. El aspecto práctico de esta predicación suele desembocar en ataques contra el capitalismo y/o los modelos colectivistas marxistas y abogar por el ecologismo ya que la naturaleza es obra de Dios. Resultaría interesante efectuar una comparación sistemática de los textos escritos en ámbitos eclesiásticos a propósito del Quinto Centenario con aquellos textos que dan a conocer los propios movimientos indígenas. En éstos también el discurso compagina la protesta y la lucha por los derechos pisoteados con un anuncio profético: la civilización occidental decadente tiene que volver la mirada hacia el mundo indígena para hallar una vía de salvación válida para todos. Así es como lo particular enlaza con lo universal.

Desde luego, en Santo Domingo el debate sobre la evangelización de las culturas minoritarias no podrá ignorar un fenómeno cada vez más presente en toda América: el despertar indígena. Allí donde formulan manifiestos y más aún donde sientan las bases de una filosofía indianista, los movimientos étnicos suelen expresar un fuerte rechazo al etnocentrismo occidental, sin escatimar críticas a la Iglesia precisamente por su etnocentrismo y su vocación universal. Hay que volver al decreto conciliar *Ad gentes* para hallar los fundamentos teológicos de esta vocación: ''Así es como se cumple por fin el designio del Creador formando al hombre a su imagen y semejanza, cuando todos los que participan de la naturaleza humana, una vez regenerados en Cristo por el Espíritu Santo y reflejando juntos la Gloria de Dios, podrán decir: 'Padre Nuestro' ''.[33]

Precisamente a la luz de este fin último, el decreto *Ad gentes* estipula que Cristo y la Iglesia trascienden cualquier particularismo de raza y nación. Por lo tanto no pueden ser extranjeros o ajenos en ninguna parte del orbe. Ahora bien, el discurso radical de la identidad étnica rechaza de lleno estos planteamientos. Pero el conflicto ideológico y espiritual no se queda en esta contradicción, sino que atañe también a otra forma de universalismo, el universalismo heredado de la Ilustración, fuente de la filosofía moderna de los derechos humanos. Aun cuando reivindican su singularidad dándole la espalda al universalismo de cuño occidental, los movimientos indígenas recurren a menudo a los principios de los derechos humanos. Lo hacen cuando plantean sus denuncias y formulan

[33] Vatican II, *Les seize documents conciliaires. Texte intégral*, París-Montreal, Fides, p. 443.

sus propuestas en las tribunas internacionales (Comisión de Derechos Humanos de la ONU, Organización Internacional del Trabajo, Tribunal de los Pueblos). Ya se sabe que la Iglesia recusa el universalismo heredado de la Ilustración identificándolo con la sociedad secularizada occidental. Es más, suele dar por muerto este universalismo al afirmar que el colapso de las ideologías totalitarias del siglo XX implica un fracaso del universalismo moderno de pretensiones hegemónicas. En el vacío creado por esta crisis, la Iglesia quiere revitalizar su propio universalismo legitimado por la filiación divina de todas las criaturas humanas. En su camino, la Iglesia hallará las minorías étnicas de América, cuya lucha se sitúa también, a veces de manera trágica, en la encrucijada de lo universal y lo particular. En vísperas del Quinto Centenario, salta a la vista la actualidad de los debates filosóficos y teológicos que surgieron a raíz del Encuentro entre Dos Mundos.

INFLUENCIA DE LA IGLESIA: DE LA ESPADA Y LA CRUZ A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Por *Benjamín* FORCANO
TEÓLOGO

El debate de las dos teologías presente ya en la Conquista

EL TEMA puede sugerir que, en el arco largo de los 500 años (desde la Conquista hasta nuestros días), se ha dado una forma de hacer teología y de hacer Iglesia que salta bruscamente de un polo a otro: desde la legitimación de la Conquista y colonización hasta el cuestionamiento radical de ese momento histórico y de todo su proceso posterior por la así llamada Teología de la Liberación.

Como muy bien escribe Giulio Girardi:

> El caso históricamente más decisivo, en la búsqueda del poder como condición de la evangelización, es la conquista española y portuguesa del Nuevo Mundo... Nos encontramos aquí ante un caso clamoroso de alianza entre el trono y el altar, de convergencia entre los intereses de algunos países imperialistas y los de la Iglesia. Esta convergencia no se explica únicamente diciendo que el poder político-militar ha "utilizado" a la Iglesia y a la religión. Si ella se ha dejado utilizar, no ha sido (habitualmente) por servilismo, sino porque pretendía conquistar para el Evangelio los nuevos territorios y a sus habitantes.

Con palabras semejantes, expresa lo mismo Leonardo Boff:

> Los europeos cristianos invadieron el Continente... Con la espada conquistaron los cuerpos y con la cruz conquistaron las almas. Nadie podía hacerse cristiano sin que, al mismo tiempo, se hiciera súbdito de los reyes de Portugal, de España, de Francia, y en el caso protestante, de Inglaterra, de Dinamarca y de Holanda... Los misioneros católicos o protestantes no anunciaban solamente el Evangelio, sino también la cultura europea. Eran parte esencial de un proyecto de conquista y de colonización. El cristianismo aparecía, para los

nativos y para los africanos esclavizados, como la religión de los enemigos que subyugaban y mataban.

Pero la verdad histórica exige también no silenciar el grito que un grupo de misioneros dominicos lanzó, en 1511, a través de su compañero fray Antón de Montesinos. El asunto era tan grave —habían pasado ya 19 años desde que los habitantes de las islas padecían la ocupación— que los religiosos elaboraron todos juntos el sermón e invitaron para ese día (IV domingo de Adviento) a todos los notables de la isla, entre los cuales estaba el almirante Diego Colón. Vale la pena recordar algunos fragmentos principales:

> Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dáis incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quién los doctrine y conozcan a Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No son obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no podéis salvar más que los moros o turcos que carecen y no quieren dar la fe de Jesucristo.

No hay duda de que estas palabras eran la semilla de discusiones que iban a seguir por más de medio siglo y que, además, poseían una profunda raigambre teológica y constituían la fuente de un nuevo derecho. Xabier Gorostiaga, en el XI Congreso de Teología celebrado en Madrid, decía a propósito de estos textos:

> Es importante recordar que sólo en España se tuvo el coraje y la honestidad de realizar un debate de envergadura sobre la legitimidad y justicia de la presencia europea en las Indias. "El corazón de los demás frailes de este reino", se quejaba el virrey Toledo al rey de España, "cuestionaban este derecho". Lamentablemente el Quinto Centenario no ha sido capaz de levantar un debate semejante sobre una situación que, en muchos respectos, está exigiendo un cuestionamiento semejante sobre las actuales relaciones entre el Norte y el Sur.

Quiero, pues, dejar claro que la Conquista no se llevó a cabo sin que una señalada corriente teológica y eclesial se opusiese a ella. Esa corriente, luego acallada y soterrada por otra más fuerte y dominante, es la que hoy aflora vigorosa en la Teología de la Liberación.

El problema real: el drama de la Conquista sigue agravado

Pero, a propósito del tema que tratamos, existe para mí una razón que lo hace humana y cristianamente insoslayable. Y es la que me mueve a no mostrarme frío ni indiferente ante él. Tras la espada y la cruz, o tras los colonizadores modernos de chaqueta y corbata, subyace un problema de humanidad y justicia, de derechos pisoteados, que afecta a todo el hemisferio Sur y, en nuestro caso, a un subcontinente entero.

Los "nativos" de América se calcula que son, en el día de hoy, unos 70 millones, presentes en todas las naciones de América, con excepción de Uruguay y de los países del Caribe. Ellos son la herencia de una historia antigua, que se remonta a 42 000 años, con raíces en el continente asiático y también en las islas de Polinesia:

> Formaban a la llegada de los europeos un mosaico riquísimo de pueblos, hablando más de 2 000 lenguas, un cuarto de las cuales sobrevive todavía hoy. Podían agruparse en pequeños clanes de cuarenta o cincuenta familias o estar organizados en vastos imperios, como el azteca, con cerca de 20 millones de súbditos, o el incaico, con población ligeramente inferior, pero diseminándose por más de cinco mil kilómetros, desde el sur de Colombia al río Maule de Chile, en una extensión mayor que la del imperio romano en su apogeo. Como muestra de comparación, España, en la época de la conquista, contaba con tres millones y medio de habitantes y Portugal con un millón.[1]

El proyecto colonial ibérico en 80 años, de 1519 a 1595, redujo la población de México de 25 200 000 habitantes a 1 375 000. Fue el mayor genocidio de la historia, en la proporción de 25 por uno.

Pero no calibraríamos en toda su crudeza el fenómeno de la Conquista si lo sesgásemos de su posterior evolución y aplicaciones. Los 500 años no se pueden reducir a una evocación histórica estática y reductora, sino que hay que traerlos hasta nuestros días, hasta

---

[1] José Oscar Beozzo, "Les natifs humiliés et exploités", *Concilium. Revue Internationale de Théologie* (París, Beauchesne), núm. 232 (1990), p. 451.

donde llega la sutil, brutal y enloquecedora colonización imperial de nuestros días. Unos datos:

> Los países subdesarrollados con un 75% de la población mundial apenas alcanzan al 19% del PIB mundial, habiendo reducido su participación del 23% hace una década. Su participación en el *stock* de inversión extranjera bajó de un 25.2% a un 16.9%. El cual es aún más grave si consideramos que en esa misma década las transferencias netas del Sur al Norte fueron el equivalente a diez planes Marshall. En el caso de América Latina el mero servicio de la deuda fue 80% superior a los montos de inversión extranjera. Si se incluyera el capital latinoamericano en el Norte, del orden de 160 billones y el deterioro de los términos de intercambio de unos 100 billones, la debacle financiera y productiva de América Latina en la década de los ochenta podría equipararse a los peores años de expoliación colonial... No ha existido en la historia, ni siquiera en la época colonial, una bipolarización tan extrema del mundo (del Capital contra el Trabajo). Éste es el carácter fundamental de los cambios estructurales a fin de siglo, al menos desde una percepción de los pueblos de América Latina y del Sur. La llamada "africanización" de América Latina es una realidad objetiva. En la década de los ochenta América Latina ha disminuido su participación en el mercado internacional de 7% a 4%; el *stock* de inversión extranjera directa de 12.3% en 1980, a 5.8% en 1989, siendo la región del mundo con mayor retroceso, incluso mayor que África que descendió de 2.4% a 1.9%... La deuda externa ha sido el instrumento financiero que sustituyó a la inversión directa en la década de los setenta como mecanismo de extracción de transferencias netas de América Latina. A la vez mecanismo de sometimiento del Estado, y de la desnacionalización incluso de la empresa privada latinoamericana. Los intentos de América Latina por enfrentarse individualmente al pago de la deuda no consiguieron, a pesar de los diversos intentos de declaración de moratoria, lograr una negociación equitativa de la deuda. El Fondo Monetario Internacional, la AID y más recientemente el BID, sirviéndose de las obligaciones de la deuda consiguieron crear condiciones cruzadas sobre los Estados y las empresas nacionales, de forma que las políticas de ajuste vinculadas a estas condiciones sobreimpuestas han provocado un grave debilitamiento de la capacidad negociadora de América Latina. En este proceso debe entenderse la Iniciativa para las Américas que el presidente Bush anunció en julio de 1990.[2]

La protesta y el conflicto estallan en la conciencia eclesial

Es, a la vista de estos datos, como estamos en condiciones de hacer un planteamiento teológico realista del problema y de percibir en

[2] Xabier Gorostiaga en el XI Congreso de Teología en Madrid.

toda su hondura lo que de verdad se esconde en unas u otras posiciones eclesiológicas y en las teologías que les acompañan. Porque, se quiera o no, éste es en definitiva el problema: la Iglesia interviene en los procesos de la historia, arrogándose la representación de Dios y del Evangelio, pretendiendo de esa manera dar aval incuestionable a su quehacer, por muy terreno y político que éste sea. Pero los hechos están ahí y nos dicen que esa intervención no pocas veces contradice exigencias fundamentales del Evangelio y que lo que busca, aunque disfrazado de espiritualismo y eternidad, no es precisamente la gloria de Dios y el bien del hombre, sino la consecución de un puesto y papel que la hagan aparecer en la sociedad hegemónicamente.

Ahora, es esta tendencia casi estructural a sobrevivir imponiéndose la que le lleva a aliarse con el poder, en cada momento y lugar, según formas diversas, para asegurar su propio poderío y consistencia. Tendencia que, analizada a lo largo de la historia y en especial en estos últimos siglos, se manifiesta prevalentemente como poder de autoafirmación absoluta frente a todos los otros valores de instancias de la sociedad. Tal afirmación suele ir acompañada de la autoconciencia de que sólo ella puede ofrecer camino, luz, solución y salvación al hombre. Este planteamiento, de ayer y de hoy, ha hecho que, en el mundo moderno sobre todo, se produjera la fractura y rechazo que todos conocemos, y que ambos caminaran cada vez más distanciados y enfrentados. Pero ha hecho también que, dentro de la misma Iglesia, surgiera una demanda crucial: ¿Con qué derecho esta Iglesia se erige en centro y meta exclusiva del valor de su historia, menospreciando todos los otros caminos de búsqueda y solución humanas? ¿Con qué derecho se absolutiza ella, haciéndose pasar sólo como realidad sobrenatural y misteriosa y desatendiendo lo que es trama y condición suya esencial en el suelo cotidiano de su desarrollo temporal? ¿Con qué derecho ella, en todo lo que tiene de realidad provisional y limitada en cuanto humana, se identifica con el horizonte último del Reino de Dios, y se atribuye lo que sólo es atribuible a la ilimitada plenitud de aquél?

¿Esta Iglesia sirve al Evangelio y al hombre o a sí misma y a otros intereses? ¿Es lugar, medio y signo para anunciar, vivir y hacer creíble la Buena Nueva de la liberación de Jesús de Nazaret, o se convierte a sí misma en fin, en refugio y fortaleza de luchas solitarias, ignorando y desestimando los grandes esfuerzos del mundo?

El dilema es ya ineludible: ¿centralidad de la Iglesia o de los marginados?

HACE apenas unos días ha saltado a la opinión pública la última de las sanciones que el Vaticano imponía a Leonardo Boff, licenciándolo de su cargo de director de la editorial Vozes y de la revista que lleva el mismo nombre. Boff contestó a esta sanción con una carta admirable en la que, entre otras cosas, decía:

> Lo que más me preocupa en todo esto es algo más grave porque resulta dañoso para el significado de la pastoral y evangelización: es la ausencia clamorosa de perspectiva histórica. Los responsables tanto de la Iglesia como de la Orden, que se hallan en Roma, parecen no ver más que a sí mismos, a sus organizaciones, a su ortodoxia, a su orden interno, a su imagen narcisística. Tienen dificultad en aceptar las diferencias y en convivir con el pluralismo... La visión que subyace a la intervención es lamentablemente miope. Parece que no se mira a los grandes desafíos de nuestra cultura, como si no debiera existir nada más allá de los confines y de lo ya establecido.[3]

Esta constatación de Boff y las preguntas que he hecho antes son posibles, fuertes e ineludibles en la Iglesia de hoy merced al acontecimiento clave ocurrido en ella del Vaticano II. Por primera vez la Iglesia, desde siglos, se examina y cuestiona a sí misma, se concentra en los problemas y necesidades del hombre y se abre al mundo con una actitud nueva de respeto, servicio, diálogo y colaboración. Muchos católicos, haciendo suyo el espíritu del concilio, han entendido que la Iglesia es para servir y no para dominar, promover al hombre y no esclavizarlo, servir al pueblo y a los marginados y no al poder y a los ricos, seguir a un Cristo liberador y no a un Cristo domesticado, hecho a medida de los propios intereses.

Por otra parte, no es de extrañar que en el posconcilio se hayan decantado las dos teologías que amparan proyectos, objetivos y métodos distintos y que, con ellas, se haya agudizado el conflicto entre quienes buscan para hoy una teología restauracionista (añorando la de la Conquista) y quienes sueñan con una teología liberadora.

Precisamente porque en este momento la Iglesia se halla inserta en la esfera del poder dominante, del lado de las potencias occidentales, se puede concluir que se da una continuidad entre la Iglesia contemporánea y la de la Conquista; escribe Giulio Girardi:

[3] *El Independiente*, 30-9-1991.

> Los principios, con que la Iglesia de entonces validó la conquista, como tentativa de extender a todo el mundo el régimen de cristiandad, permanecen sustancialmente válidos, aunque hayan cambiado sus aplicaciones y se hayan multiplicado los obstáculos en el camino, desencadenados por las "fuerzas del mal". Tal continuidad se traduce particularmente en la valoración incondicional de la evangelización misionera realizada en aquella época de la conquista y de la misma conquista entendida como civilización. El eclesiocentrismo se conjuga con el eurocentrismo.

Me interesa subrayar que es ahora cuando quizás podamos ver que el problema que aquí tratamos no es circunstancial sino sustancial: está en juego la función objetiva que la Iglesia desempeña en la historia. Y, desde esa perspectiva, es por lo que la situación actual resulta dramática para muchos cristianos, al comprobar que las líneas de la afirmación de la identidad cristiana son, en el interior mismo de la Iglesia, divergentes. Dramática porque después del Concilio se creía que ese problema de "la Iglesia o los marginados" estaba positivamente superado.

El Quinto Centenario: confluencia y conflictividad de dos teologías

CUANTO llevo dicho parece confirmar que el fenómeno de la intervención eclesial bajo el espectro cruz-espada o Evangelio-liberación es permanente y se da dialécticamente en la historia y, por lo mismo, se registra también en nuestros días.

La fecha del Quinto Centenario es entre nosotros un punto polémico, y no podía ser menos, ya que, puestos a celebrarlo, no podemos esquivar ciertos cuestionamientos, por lo menos para quienes miramos la historia con perspectiva crítica y no fatalista, y tratamos de evaluarla con criterios éticos y humanistas, atendiendo no sólo a la versión que de ella nos han hecho los vencedores, sino a la versión, jamás escuchada, de los sometidos.

No es ésta una cuestión cerrada, pues no es lo mismo concluir que la Conquista fue un progreso evidente para la humanidad y la Iglesia, es decir para la realización del Reino de Dios, que poder concluir que las cosas podían haber sido hechas de otro modo y con resultados y consecuencias muy diferentes. Y si pudo haber sido, hay que extraer las lecciones pertinentes por lo menos para lo que hoy está en vías de poder ser y no lo está siendo.

En todo caso, una pregunta inquietante es ésta: ¿todo lo ocurrido hasta ahora está provocando cambios en la teología dominante o

estamos asistiendo con otro contexto de circunstancias a un intento de continuidad de la teología de entonces?

Rasgos principales de la teología de la Conquista

PARA responder a esto quiero primero reseñar, muy sucintamente, lo que fue el entramado concreto de la teología de la Conquista, o como se dice ahora, la evangelización llevada a cabo. Y, para ello, nada más propio que servirnos de un personaje, protagonista y artífice, de esta aventura: Cristóbal Colón.

Cristóbal Colón desempeña el papel de fundador al ser el primero que establece contacto con aquellas poblaciones y fijar el sentido de aquélla su aventura.

Colón, navegante y explorador, es un cristiano que refleja las ideas dominantes de entonces, que son las de la Cristiandad. Estudiándolo a él, se comprende la visión que entonces era común a la mayoría de los cristianos. Éste sería el esquema básico de la teología por él representada:

— Colón explora para descubrir nuevas tierras. Busca nuevas tierras para ocuparlas en el nombre de Su Majestad Católica. Y ocupa tierras para "evangelizarlas". Evangelizar a los indios es para él el fin de la motivación principal de su empresa, lo que le da legitimidad y nobleza y le confiere excepcional importancia.

— ¿Qué es para Colón, o en qué consiste la evangelización? Nos lo recoge en diversos lugares de su *Diario de a bordo*: él se considera enviado por los reyes para posibilitar la conversión a la fe de aquellas poblaciones, cosa que ha sido preparada providencialmente por Dios mismo. Así, su objetivo es el de Dios mismo. Ahora, el objetivo de Dios consiste precisamente en afirmar la Cristiandad, a extenderla, a lo cual él contribuye con la conquista de aquellas tierras.

Colón se identifica con su sociedad cristiana, que vive entonces movilizada contra los infieles. Y, así, se considera elegido por Dios para realizar la gesta del descubrimiento como la más importante de cara a la historia de la Cristiandad. En toda esta empresa, Dios está a su lado no sólo para protegerlo sino para satisfacer su codicia de oro. Por lo que considera enteramente normal que se reconozca humanamente, en términos de honor, poder y riqueza, ésta su misión.

Su profesión de navegante le da la posibilidad, concedida por los reyes, de comunicarse con aquellos pueblos y unificarlos sometiéndolos al poder civilizatorio europeo.

Evangelizar a los indios significa convertirlos en súbditos de ambas Majestades, la del verdadero Dios y la de los Reyes Católicos, extendiendo y fortaleciendo así la Cristiandad. Para llevar a cabo esta evangelización, Colón se remite en última instancia al papa y a los Reyes Católicos, quienes son los verdaderos sujetos de ella y se la confieren a él.

Estos pueblos necesitan la evangelización para no perderse y caer en la idolatría. Sólo a través de ella pueden salvarse. Y esta evangelización la da exclusivamente la Iglesia o Cristiandad (fuera de la Iglesia no hay salvación).

Es precisamente a través de la evangelización como los reyes lograrán su fin: acrecentar su dominio sobre las poblaciones convertidas o por convertir, sobre sus tierras y riquezas. El oro le obsesiona no menos que la salvación eterna de los indios. En el oro ve Colón el signo más evidente de la protección de Dios: "El oro, dice, es excelentísimo; de oro se hace tesoro y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo y llega a que echa las ánimas al Paraíso".

Partiendo de este derecho-deber de evangelizar Colón toma posesión de cuantas tierras va descubriendo en nombre de los Reyes Católicos. Para él, el descubrimiento conlleva la conquista. Es una constante de todos sus viajes: "Mi voluntad era de no pasar por ninguna isla de que no tomara posesión". A cada tierra descubierta le impone nombre nuevo y cristiano como si en ese momento empezara a tener existencia histórica. Y la cruz, que planta en cada lugar, se convierte en señal de dominación cristiana: "Puso una cruz a la entrada del puerto de la parte del oeste en un alto muy vistoso, en señal, dice él, que Vuestras Altezas tienen la tierra por suya y principalmente por señal de Jesucristo Nuestro Señor y honra de la Cristiandad".

Cuantos habitan en las tierras descubiertas, pasan automáticamente a ser súbditos de su Majestad. Y, si súbditos, son propiedad suya y puede disponer de ellos como del oro. Que los indígenas se conviertan supone para ellos un bien enorme, una gran promoción religiosa, social y cultural, por lo que resulta superfluo preguntarles si la desean.

Justificada la evangelización, queda el modo de llevarla a cabo: hay que lograr el sometimiento mediante la educación y, a poder ser, sin violencia. Pero, si llega el caso, hay que practicar la represión y, por supuesto, la marginación de las otras religiones. Esto hace que, en muchos casos, se haga inevitable la guerra y la esclavitud.

Para Colón es obvio que su viaje es un triunfo más de la Cristiandad, la cual acaba entonces de salir victoriosa en Granada contra los moros y los judíos y, ahora, a través de él en aquellas nuevas tierras triunfando contra las fuerzas del mal que las dominan.

Por donde se ve que el Dios de Colón es un Dios dignamente representado por los Reyes Católicos, a través de los cuales Él asegura su presencia en la historia mediante la extensión y fortalecimiento de su plan: la Cristiandad. Colón, con su armada, contribuye a la realización de este plan. Y, así, no es de extrañar que Dios esté con él, y le proteja constantemente con intervenciones milagrosas.

Un Dios, pues, absoluto y todopoderoso, que fortalece a los poderosos y somete a los humildes, un Dios Monarca. Este Dios le protege ayudándole a descubrir el oro. Un Dios, pues, que favorece el enriquecimiento de algunos a costa de otros, que se decanta por la injusticia y la opresión; un Dios que señala a los cristianos como dueños y superiores —los evangelizadores— y a los indígenas como inferiores y sometidos —los evangelizados—; un Dios que exige el sometimiento al imperio cristiano, es decir, a la Iglesia y a los Reyes Católicos.

Por una evangelización alternativa y liberadora

¿QUÉ podemos decir de todo esto?

1. En primer lugar, este sistema religioso aparece como una forma de ideología, en sentido estricto: de un "sistema de representaciones producido por relaciones estructurales de dominación y abocado a reproducirlas".

2. Desde una perspectiva humanista, hay que reconocer que la Conquista, con su carga de etnocentrismo y violencia, no fue un hecho necesario, inevitable, dadas las condiciones objetivas de entonces, sino que en ella intervinieron como parte muy importante las iniciativas de los hombres. Por lo que la evangelización pudo haberse realizado de maneras muy diferentes. En ese hecho subsiste un derecho fundamental a la vida y a la libertad, absolutamente natural, cuyo valor no depende de las circunstancias de entonces ni de que fuera reconocido o no.

3. Mirando la historia desde los marginados, desde el Evangelio de los Pobres, la pregunta es inmediata: ¿puede haber verdadero anuncio del Evangelio de Jesús de Nazaret sin compromiso por la liberación de los marginados? Si Dios se revela en toda situación de opresión tomando partido por los marginados y su liberación,

¿qué relación existe entre este Dios y el que, al lado de los monarcas españoles, inculca a los indígenas el sometimiento? ¿Es una teología cristiana la teología de la Conquista?

¿Podemos ahora diseñar, a modo de hipótesis, algunos rasgos de lo que debiera ser una evangelización alternativa, tal como la propugna la Teología de la Liberación? Creo que sí. Y podemos hacerlo comenzando por fijar bien el *lugar y sujeto* desde donde hay que hacer el anuncio de la evangelización.

— El lugar y sujeto de una evangelización liberadora no es la Cristiandad o la institución eclesiástica sino el pueblo, entendido como "bloque histórico constituido alrededor de las clases explotadas y oprimidas en lucha de liberación".

— La presencia y manifestación de Dios pasa hoy por aquellos lugares en que más fuerte aparece la conciencia de las personas y de los pueblos de ser ellos mismos, recuperando su dignidad y libertad. Acoger este clamor nos lleva ineludiblemente a situar al sujeto de la evangelización en esas mayorías empobrecidas de la humanidad, en esas tres cuartas partes explotadas y marginadas.

Quienes vean a estas mayorías como sujetos y no objetos, quienes se identifiquen y luchen con ellos, anuncian el Evangelio de Jesús, están convertidos a Él. Y lo hacen en la medida en que exigen y presentan en su vida los rasgos de la sociedad futura, libre, justa y fraterna que anuncian.

— Evangelizar a los marginados hace urgente su tarea u objeto primordial: trabajar para que lleguen a su conciencia y dignidad de sujetos históricos. Es precisamente éste un imperativo del Dios liberador, que se manifiesta, dentro de la historia y de la sociedad, rechazando todo proyecto evangelizador que no sea liberador.

— El contenido de la nueva evangelización puede traducirse en estos términos esenciales:

a) Cuestionamiento de la organización socioeconómica del mundo hoy vigente, puesto que engendra la marginación de las grandes mayorías; cuestionamiento que alcanza a la civilización occidental, con el secuestro que ella hace del nombre cristiano.

b) Presentación de un proyecto alternativo, en el que los sujetos sean los grupos sociales y pueblos marginados de hoy.

c) La Iglesia y las comunidades cristianas europeas no pueden aceptar un proyecto de Europa en el que ella siga ejerciendo un papel hegemónico y político-militar internacional. La solidaridad con los marginados del continente y del mundo entero exige otro proyecto.

d) Esta evangelización supone una opción radical por los pobres, con el consiguiente enfrentamiento con los ricos. Lo que hace que la evangelización sea claramente antagónica del capital y del imperio y de los grupos sociales y Estados dominantes, y resulte conflictiva. Jesús de Nazaret entró en conflicto —un conflicto que le llevó a la muerte— con el bloque político-religioso de su tiempo.

e) El catolicismo y, más en concreto, su institución eclesiástica, requiere un cuestionamiento en la medida en que se ha convertido y es instrumento de sometimiento y resignación. Por lo que, también ahí, se ha de esperar que la evangelización sea conflictiva.

f) A la luz de los derechos de la dignidad humana y de los pueblos se hace imprescindible un cuestionamiento radical de la primera evangelización y de su autenticidad evangélica, cuestionamiento dirigido esencialmente a su carácter violento y autoritario. Lo que no excluye la valoración de cuantos elementos positivos se dieron en ella sustrayéndose a la lógica de la violencia.

g) La nueva evangelización requiere un relanzamiento del proyecto conciliar, que aparece bloqueado en el momento actual. Hay que seguir afirmando más coherentemente la autonomía de los valores y del mundo profano y buscar seriamente los caminos para traer el mensaje de Jesús a un mundo adulto y que parece no necesitar de Dios.

h) La puesta en marcha de esta nueva evangelización necesita de la coordinación de cuantas fuerzas se identifican con los marginados como sujetos. Sólo así cobrará autonomía y podrá defenderse solidariamente ante la represión.

Quiero acabar mi exposición con estas palabras de Giulio Girardi:

> La solidaridad militante con los pueblos oprimidos del continente es la nueva carabela de un auténtico descubrimiento y de una auténtica evangelización. Cristóbal Colón y los conquistadores no pudieron propiamente descubrir los pueblos indígenas que sometieron, pues no les interesaba conocer lo que ellos eran en su originalidad, sus aspiraciones, su historia, su cultura, su religión. Sólo les interesaba conocer el provecho que ellos mismos y los Reyes Católicos podían sacar de sus tierras, de su oro, de su fuerza de trabajo. De esta manera Colón y los conquistadores no creaban las condiciones de la revelación del verdadero Dios, sino más bien de su encubrimiento epocal.
>
> Hoy día, en cambio, identificándonos con los pueblos en lucha, con los indígenas concientizados, podemos descubrir desde adentro su identidad, sus valores, su creatividad, su mensaje, su fe. Lo más sorpresivo para los europeos es que descubriendo América por este camino, también descubrimos

> Europa, construimos nuestra verdadera identidad, que ya no es la de los "civilizadores" y conquistadores, sino la de hermanos solidarios, comprometidos al lado de los indígenas y de los pueblos colonizadores de ayer; decididos firmemente a pagar nuestra enorme deuda histórica con su pasado, contribuyendo a construir su nuevo futuro.
>
> Así las carabelas de la solidaridad, regresando a Europa, ya no nos traen unos indígenas secuestrados como muestra de las tierras conquistadas, sino que nos traen el anuncio inesperado de que los pobres se están levantando y organizando; de que un mundo nuevo se está gestando; de que los indígenas ya están evangelizando; de que el reino se está paulatinamente acercando. Son las carabelas de la esperanza.

COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE EN AMÉRICA LATINA

Por *Zofia* MARZEC
UNIVERSIDAD DE VARSOVIA

La Teología de la Liberación no es solamente una corriente de pensamiento; es también un movimiento social y religioso en medio del pueblo latinoamericano. El fenómeno más importante en la Iglesia latinoamericana ha sido el nacimiento de las llamadas Comunidades Eclesiales de Base.[1]

ESTA AFIRMACIÓN de Pablo Richard no es única entre los teólogos de la liberación. Se expresan en la misma línea teólogos como Leonardo Boff, Enrique Dussel, Jon Sobrino o Gustavo Gutiérrez.

Las Comunidades Eclesiales de base (CEB) nacen en América Latina a mediados de los años sesenta. Se suele considerar esta fecha como periodo de su surgimiento, puesto que es cuando termina el Concilio Vaticano II, se celebra la Conferencia de Medellín y aparece la Teología de la Liberación. El surgimiento de las CEB queda en relación directa con la de la Teología de la Liberación.

Para las CEB que iban surgiendo en América Latina en los años sesenta fue de gran importancia la Conferencia de Medellín, de 1968. Algunos teólogos de la liberación apuntan que de no haber existido en aquella época las CEB no hubiesen sido posibles los resultados alcanzados por la Conferencia, ni tampoco el desarrollo posterior de la Teología de la Liberación. Por otra parte, sin la Conferencia de Medellín, hubiera sido imposible el desarrollo de las comunidades de base.

Durante la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, las CEB recibieron una aprobación oficial, lo que no pudo significar menos que su desarrollo y proliferación en América Latina. Lo atestiguan los documentos:

> La comunidad cristiana de base es el primero y fundamental núcleo eclesial que, al nivel que le es propio, debe responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto y de su expresión. Es, por tanto, la célula inicial de la estructuración eclesial y foco de evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo. Elemento capital para la existencia de comunidades son sus líderes o dirigentes. Éstos pueden ser sacerdotes, diáconos, religiosas, religiosos o seglares.[2]

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla en 1979, reafirmó y corroboró la importancia de las CEB. En aquella ocasión se subrayó que las experiencias de las comunidades de base ayudaron a la Iglesia a descubrir el "potencial evangelizador de los pobres" (Puebla, n. 1147) y que se trataba de uno de los fenómenos más importantes en la vida de la Iglesia latinoamericana, lo que a la vez era una expresión "del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo" (n. 643); para el pueblo era una "posibilidad concreta de participar en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo".[3] En la adhortación *Evangelii nuntiandi*, de 1975, se decía que las CEB eran una "esperanza de la Iglesia".

Con el correr de los años, las CEB fueron proliferando en casi todos los países de América Latina. Funcionan en Perú, Bolivia, Ecuador, Paraguay, Colombia, Venezuela, México, Chile. Sin embargo, son más numerosas y más activas en Brasil y en los países de América Central. No es fácil precisar cuántas CEB existen en América Latina, puesto que no es una cifra constante. Las comunidades surgen y se desintegran; se reagrupan y desaparecen. Algunas funcionan unos meses, otras, muchos años. Leonardo Boff estima que sólo en Brasil existen cerca de 100 mil CEB que agrupan alrededor de 3 millones de miembros.

En algunas regiones de América Latina, sobre todo en el Brasil y en América Central, hubo intentos de integración y de coordina-

[1] Pablo Richard, "Las comunidades de base en América Latina", *Cuadernos Americanos*, núm. 12 (1988), p. 122.

[2] Pastoral de conjunto, núms. 10-11, citada por Leonardo Boff en *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander, 1979, p. 26 y Gustavo Gutiérrez, "Vaticano II y la Iglesia latinoamericana", *Diakonía*, núm. 36 (1985), p. 304.

[3] Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, p. 304.

ción de las actividades de las CEB. En este contexto es imprescindible referirnos a los encuentros de las CEB en Brasil, que se realizan desde 1975 y que reúnen miles de participantes.

Los encuentros brasileños fueron de suma importancia para las CEB, para la Iglesia latinoamericana y para los teólogos de la liberación. Constituían un importante foro del intercambio de experiencias para las nacientes comunidades de base. En los informes, los representantes de las CEB presentaban sus experiencias organizativas, los problemas que surgían en el proceso de formación de las comunidades, las relaciones entre las comunidades y las instituciones eclesiásticas locales.

Las CEB influyeron, sin duda, en el desarrollo de la Teología de la Liberación, y ésta, a su vez, ofreció a las CEB su potencial teórico. La importancia de los encuentros de las CEB no se limita sólo a Brasil. La participación en ellos de obispos de diferentes países de América Latina, de teólogos latinoamericanos de la liberación, de teólogos y expertos de Europa, además de representantes de las CEB, demuestra que no se trata de un fenómeno regional, sino de una importante experiencia latinoamericana.

Como dijera uno de los conferenciantes en el Primer encuentro de las comunidades de base, dada su representatividad, se puede comparar a este encuentro con los sínodos de la Iglesia primitiva.[4]

Las CEB en América Latina no tienen carácter homogéneo. Sus modelos y formas organizativas difieren entre sí, así como difieren también sus objetivos. Hay diferencias importantes entre las CEB: sus características dependen de muchos factores, entre otros, de la región en que actúan, del ambiente en que funcionan, de la situación social y política, de las relaciones con instituciones eclesiásticas, etc. Por eso, aunque la literatura al respecto es abundante, resulta sumamente difícil analizar con rigor científico su funcionamiento.

Sin embargo, a pesar de esta heterogeneidad de modelos, conceptos y métodos de actuación de las CEB, aparecen características fundamentales comunes para muchas comunidades latinoamericanas de base: "La CEB es una *comunidad*, con una clara identidad *eclesial*, construida en la *base*, es decir, en un barrio, una aldea, una finca, una escuela, una comunidad étnica, un movimiento social,

[4] *Una Iglesia que nace del pueblo*, Salamanca, SEDOC, 1979, p. 33.

etc... No se trata de la base de la Iglesia, sino de una base geográfica, social y política".[5]

Pablo Richard distingue, de manera general, dos modos de surgimiento de las CEB en América Latina: por desmembramiento de una gran comunidad o por reagrupación de los cristianos dispersos en el pueblo. La CEB que viene de la parroquia tiene connotaciones más eclesiales, la que surge por convocación de cristianos dispersos, siendo también una comunidad eclesial, tiene connotaciones más políticas.[6]

Durante los primeros encuentros de las comunidades eclesiales de Brasil se apuntaba que casi todas las experiencias relatadas tenían lugar en diócesis donde el obispo, sacerdotes o religiosas apoyaban la formación de tales comunidades. En aquellos lugares donde el obispo o el sacerdote eran contrarios a este tipo de renovación, el proceso se bloqueaba.

El movimiento parte, entonces, del centro hacia las bases. Pero en la medida en que éste comienza a tomar forma y llega a empeñar a las bases —como lo subraya Carlos Mesters en sus reflexiones teológico-pastorales sobre los informes de los encuentros— el propio proceso desencadenado por la institución se encarga de desmantelar la organización institucional tradicional que lo promovió, y el propio obispo, sacerdote o religiosa pasan por una crisis de identidad que ni ellos mismos podrían imaginar.[7]

Pedro Ribeiro de Oliveira escribe en la revista *Concilium*:

> Las comunidades eclesiales de base, como forma de presencia de la Iglesia en el movimiento popular, actúan sobre la estructura misma de la institución eclesiástica. Articulada alrededor de un eje clerical, que detenta todo el poder de decisión, y que dispone de la unidad organizativa de la parroquia, la estructura eclesiástica en la sociedad burguesa no contiene comunidades eclesiales de base... La organización parroquial misma, centrada en la persona del párroco, estalla por la vitalidad de las comunidades eclesiales de base que se articulan entre sí, en medio de encuentros y asambleas, omitiendo la burocracia parroquial. Las experiencias de la comunidad en el movimiento popular, donde nadie manda solo, donde la solidaridad es el principio fundamental y las decisiones son tomadas en común, donde todos son igualmente valorados,

[5] Pablo Richard, "La Iglesia que nace en América Central", en Cayetano de Lella, comp., *Cristianismo y liberación en América Latina*, México, 1984, vol. 1, p. 21.

[6] *Ibid.*, p. 44.

[7] *Una Iglesia que nace del pueblo*, pp. 108-109.

son traspuestas a la institución eclesiástica, sustituyendo la dirección de tipo burocrático por la dirección de tipo colegial, con amplia participación de las bases.[8]

El surgimiento de las CEB es a veces ocasional y espontáneo, relacionado con un acontecimiento especial. Los participantes en los encuentros brasileños comentaban que algunas de las comunidades nacían, por ejemplo, a causa de la revocación de un obispo y falta de su sucesor, del asesinato o arresto de un miembro de la comunidad, de la necesidad de solucionar problemas concretos.

Los hermanos Leonardo y Clodovis Boff señalan que en América Latina disminuye el número de vocaciones, existe una crisis de la institución eclesial, en la que hay un déficit de sacerdotes ordenados. Esto significa que la comunidad católica es dejada a sí misma, termina por desintegrarse y hasta desaparece. El surgimiento de las CEB puede ser, entonces, un remedio para paliar la crisis: "Antes, en América Latina, el pueblo no se reunía más de una o dos veces al año, cuando llegaba el sacerdote para bautizar a los niños, celebrar casamientos o anunciar el Evangelio".[9]

En el Primer Encuentro Nacional de las CEB en Vitória se citaba el ejemplo de la diócesis de Crateus, donde la mitad de los sacerdotes abandonaron el ministerio y para una población de 350 mil bautizados había apenas siete sacerdotes.[10]

Leonardo Boff distingue varias etapas de formación de una comunidad de base. Primero aparece el círculo bíblico. Luego se crea una pequeña CEB. Al principio, su tarea consiste en profundizar la fe, preparar la liturgia y los sacramentos. En la etapa más avanzada, se trata de ayuda mutua en resolver los problemas relacionados con la vida cotidiana de los miembros de la comunidad. A medida que los miembros de la comunidad se organizan y profundizan su reflexión sobre la fe, se dan cuenta de que sus problemas son de carácter estructural. Es entonces cuando aparecen cuestiones políticas y cuando el término "liberación" adquiere un contenido

[8] Pedro Ribeiro de Oliveira, "Que signifie analytiquement 'peuple'", *Concilium*, núm. 196 (1984), p. 141.

[9] Leonardo Boff, *Église: charisme et pouvoir*, París, 1985, p. 222. El capítulo sobre las comunidades de base fue escrito por los hermanos Leonardo y Clodovis Boff.

[10] *Una Iglesia que nace del pueblo*, p. 85.

concreto. Ya no se trata únicamente de la liberación del pecado, sino de una liberación económica, política y cultural.[11]

En general, la CEB se compone —según Leonardo Boff— de 15 a 20 familias que se reúnen una o dos veces por semana para escuchar la Palabra de Dios, discutir sus problemas en común y resolverlos con la inspiración del Evangelio. Son los miembros de la comunidad los que comentan la Biblia, crean sus propias oraciones y deciden, coordinados por uno de ellos, las tareas a ejecutar.[12]

Los coordinadores, o animadores, de la comunidad son responsables del funcionamiento de las CEB, participan en los encuentros, entran en contacto con otras comunidades, mantienen relaciones con la jerarquía eclesiástica, etcétera.

Las CEB actúan, en su mayoría, en las regiones pobres; más en las zonas rurales que en las urbanas. En las ciudades, actúan en los barrios pobres, entre aquellos a los que los teólogos de la liberación llaman "pobres", "marginados" desde el punto de vista económico, social, político y cultural.

Durante los encuentros de las CEB en Brasil —subraya Carlos Mesters—, no se mencionaba a ninguna comunidad de clase más alta, pero sí de algunas surgidas entre los pobres de los pobres.[13]

Las CEB, afirma Enrique Dussel, son indudablemente

> el lugar orgánico de los cristianos, del pueblo oprimido y del "pueblo de Dios", parte de los pobres y parte de la Iglesia. No todos los miembros de la Iglesia optan por los pobres, no todos son pobres. La comunidad de base es un lugar propio de la participación de los pobres, del pueblo de los pobres en la Iglesia, el "pueblo de Dios" y de los que optan por ellos.[14]

Leonardo Boff subraya que las comunidades de base nacen del anhelo de los que desean crear en la sociedad relaciones más fraternales. Lo importante es que los miembros de las CEB son los pobres, los oprimidos, y, al mismo tiempo, creyentes. Son de base de dos maneras: porque provienen de las clases populares de la sociedad y, como laicos, constituyen la base de la Iglesia.

[11] Leonardo Boff, *Église: charisme et pouvoir*, pp. 17-18.

[12] *Ibid.*, p. 222.

[13] *Una Iglesia que nace del pueblo*, p. 106.

[14] Enrique Dussel, "*Populus Dei in populo pauperum*. De Vatican II à Medellín et Puebla", *Concilium*, núm. 196 (1984), p. 72.

Pablo Richard expresa una opinión similar: considera que el mayor mérito y la mayor fuerza de las CEB radica en haber posibilitado éstas la participación de los laicos en la Iglesia. Tanto más que se trata de aquellos que desde siempre fueron los más marginados en la sociedad y en la Iglesia: es decir, los campesinos, los indígenas, los negros, las mujeres. Los marginados que se integran en las CEB nunca han sido sujetos; siempre fueron objeto: objeto de atención pastoral y objeto de caridad. Ahora se convierten en sujetos creadores a partir de su propia y específica situación económica, política, étnica y cultural. Participan en la creación de un nuevo lenguaje, una nueva simbología, en la creación de nuevas formas litúrgicas, una nueva lectura de la Biblia y de una nueva reflexión teológica.

Todo ello ha sido posible gracias a la existencia de las CEB y ha significado una verdadera "irrupción de los pobres" en la Iglesia. Según Pablo Richard, en algún sentido, asistimos a una "toma del poder" en la Iglesia por parte de las mayorías pobres. A mi parecer es una afirmación demasiado optimista; sin embargo, podemos compartir la opinión de Pablo Richard cuando dice que en las CEB el pueblo encuentra su identidad y puede expresar sus propios intereses: "En las CEB el pueblo mismo llega a ser voz de los que no tienen voz... En forma especial, las CEB asumen la identidad de los pueblos indígenas y las razas humilladas; constituyen también un espacio privilegiado de las luchas de la liberación de la mujer".[15]

En las CEB, son de una importancia especial los problemas concretos del pueblo: la tierra, el trabajo, la alimentación, la salud, la educación. Los creyentes que participan en las comunidades de base analizan estos problemas en el plano económico, político, moral y espiritual. Pablo Richard, basándose en las experiencias de América Central, afirma que las CEB se encargan también de la educación política, especialmente en las situaciones de extrema represión, conflictos y opresión. Las comunidades de base analizan la realidad, estudian la actuación de diferentes fuerzas políticas, discuten las alternativas políticas posibles. Quieren participar de manera consciente en la vida política de América Latina, lo que no significa que se transformen en partidos políticos. Pablo Richard hace hincapié en que las CEB han renunciado, por ejemplo, a configurar un partido católico de la Cristiandad.[16]

[15] Pablo Richard, "Las comunidades eclesiales de base en América Latina", p. 123.

[16] *Ibid.*, pp. 124-125.

Los teólogos de la liberación han subrayado, más de una vez, que las comunidades de base son comunidades activas; tanto en la Iglesia, como en la sociedad.

Pedro Ribeiro de Oliveira escribe:

> En América Latina los pobres siempre estuvieron presentes en la Iglesia, pero de manera anónima y pasiva. Aprendían el catecismo, recibían los sacramentos, pero no participaban efectivamente en la vida eclesial, no participaban en los servicios religiosos. Ahora, la participación de los pobres en la Iglesia tiene ya una nueva forma. En las comunidades eclesiales de base, en los grupos de pastoral especializada, el pueblo ya no es una masa anónima sino que es un grupo de cristianos organizados, capaces de participar activamente en la vida eclesial.[17]

Por su parte, Leonardo Boff destaca la actividad social de las CEB. En algunas regiones, las CEB constituyen la única posibilidad de articular los intereses de los movimientos populares. Organizan firmas de peticiones, trabajos en común, trabajan colectivamente la tierra, establecen cajas de ayuda comunitaria, crean movimientos como el movimiento contra la expulsión de campesinos de la tierra, se ocupan de cuestiones relacionadas con las vías públicas, la electricidad, el desempleo. A veces, nacen de entre ellos movimientos autónomos, como el movimiento contra la carestía de la vida, organizaciones de los campesinos o sindicatos. Algunas de las CEB cooperan con organizaciones y partidos políticos locales. Sin embargo, los teólogos de la liberación señalan que las CEB no tienen intención de crear "movimientos sociales confesionales".[18]

Al analizar el funcionamiento de las CEB, es preciso hacer referencia a las cuestiones de hermenéutica y a una nueva manera de entenderla.

Pablo Richard indica que los movimientos bíblicos son hoy uno de los elementos más dinámicos de la participación de las CEB en la liberación del pueblo: pueblo pobre y creyente. La lectura y los comentarios de la Biblia se hacen en las CEB no sólo para "rescatar el testimonio histórico pasado de la Palabra de Dios, sino también para discernir la presencia y revelación de Dios en nuestra propia historia de liberación".[19]

[17] Pedro Ribeiro de Oliveira, *op. cit.*, p. 140.

[18] Leonardo Boff, *Église: charisme et pouvoir*, pp. 224, 227.

[19] Pablo Richard, "Las comunidades eclesiales de base en América Latina", p. 124.

Leonardo Boff comenta que se suele decir con frecuencia que el Evangelio es el "carnet de identidad" de las CEB. A la luz del Evangelio los miembros de las CEB reflexionan sobre las dificultades de su vida. En estas comunidades el Evangelio siempre es confrontado con la vida, con situaciones concretas.

Lo expresaron más de una vez los participantes de los encuentros nacionales de las CEB en Brasil. Explicaban que a medida en que se comentaba el Evangelio, los miembros de las comunidades de base adquirían conciencia de que la liberación y la salvación prometidas por el Evangelio tenían que ver con los problemas de la realidad terrena.[20]

He aquí dos opiniones características de los encuentros brasileños: "Hoy, desde que empezamos a aprender a leer la Biblia, encontramos ya en ella las cosas de la vida";[21] "la Biblia ayuda a entender mejor la realidad y la realidad ayuda a entender mejor el sentido de la Biblia".[22]

Para los pobres —afirma Leonardo Boff— el Evangelio es una buena nueva, un mensaje de esperanza, de promesa y de alegría. Los comentarios del Evangelio en las comunidades de base se realizan en un ambiente de libertad y plena participación: todos pueden expresarse, a todos se les pide su opinión o comentario sobre una situación determinada. De manera sorprendente, dice Leonardo Boff, la exégesis popular se aproxima a la exégesis antigua de los Padres de la Iglesia.

Pablo Richard opina que el mérito mayor de la Teología de la Liberación ha sido el hacer posible el descubrimiento de Dios en la práctica política de liberación.[23] En las comunidades de base nace una espiritualidad liberadora.

Veamos en qué consiste. Las CEB no buscan demostrar la existencia de Dios, sino mostrar dónde está Dios y cómo es. En una situación de opresión se trata de demostrar —por muy difícil que sea— que Dios está con los pobres, con la lucha de los pobres, con los movimientos de liberación y con la revolución.[24]

A través de la relectura bíblica, los miembros de las CEB pueden decidir y comunicar en qué Dios creen. Pablo Richard da en este

[20] *Una Iglesia que nace del pueblo*, pp. 124-125.

[21] *Cf. ibid.*, p. 333.

[22] *Cf. ibid.*, p. 345.

[23] Pablo Richard, "La Iglesia que nace en América Central", p. 39.

[24] Pablo Richard, "Las comunidades de base en América Latina", p. 123.

caso un ejemplo clave para la Teología de la Liberación. En el libro del Éxodo, Dios aparece con tres cualidades: es el Dios que escucha el clamor del pueblo, es el Dios que ha decidido liberar a su pueblo, y es un Dios que jamás retrocede cuando la liberación encuentra obstáculos. Esta revelación de Dios en el Éxodo permite a las CEB discernir al Dios liberador como un Dios que conoce todos los sufrimientos del pueblo. Es un Dios que no legitima el sufrimiento y la dominación, sino que su voluntad es siempre liberadora.[25]

En el camino hacia la liberación existen tantas dificultades y tantos obstáculos que muchas veces ésta aparece como imposible. Sin embargo, afirma Pablo Richard, la dimensión trascendente de Dios consiste en que aquello que los dominadores u opresores presentan como imposible no tiene por qué serlo: "Dios está más allá de las esperanzas permitidas o toleradas".[26]

La espiritualidad de las comunidades de base se expresa, entre otros, en la lucha con la idolatría. La idolatría, alega Pablo Richard (opiniones parecidas se encuentran también en los escritos de Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez), es comprendida como la perversión de la imagen de Dios o la sustitución de Dios por falsos dioses (el dinero, el capital, el mercado, el consumo, el poder o las instituciones consideradas como absolutos). La idolatría es el clima espiritual del sistema dominante, es una perversión religiosa que hace difícil descubrir y creer en el Dios de Jesús.[27]

Pablo Richard expresa que la evangelización en las comunidades de base es anterior a su compromiso político o al análisis de la realidad, siendo el "requerimiento de esta espiritualidad que nos abre a la revelación de Dios en la historia. Ignorar la realidad por razones políticas o ideológicas no sólo nos aleja del mundo de los oprimidos, sino también nos vuelve incapaces, espiritualmente, de evangelización en nombre del Dios de Jesús".[28]

Las CEB han despertado críticas y discusiones. Se expresaron varias opiniones, muchas dudas y desconfianzas acerca de su funcionamiento.

[25] Pablo Richard, "La Iglesia que nace en América Central", pp. 39-40.

[26] *Cf. ibid.*, p. 40.

[27] Pablo Richard, "Las comunidades de base en América Latina", pp. 123-124; también véase Leonardo Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, Santander, 1986, p. 74.

[28] Pablo Richard, "Kościół ubogich w ruchu ludowym", *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*, Varsovia, ANS, 1987, pp. 192-193.

Las desconfianzas que aparecen se centran, en primer lugar, en las relaciones entre las CEB y las instituciones eclesiásticas oficiales o en los conflictos que surgen en estas relaciones. Hay quienes temen una nueva escisión en el seno de la Iglesia católica o una "Iglesia paralela".

Me parece que sería más oportuno plantear la cuestión de otra manera y reflexionar si efectivamente las CEB forman, o quieren formar, una nueva Iglesia o si son, o quieren ser, un nuevo modelo de Iglesia. Analicemos algunos de los argumentos de los teólogos de la liberación.

Los hermanos Leonardo y Clodovis Boff consideran que en las CEB no se trata únicamente de una nueva evangelización de las masas, sino de una nueva manera de "ser la Iglesia". La Iglesia, según ellos, no es sólo la institución, la jerarquía, la Sagrada Escritura, los sacramentos, el derecho canónico, normas litúrgicas, la doctrina ortodoxa o preceptos morales. Es también —y sobre todo— la comunidad de fieles, la actuación de ellos, el sentimiento de comunidad y fraternidad. Este sentimiento se da cuando los miembros de las CEB se reúnen, leen y releen la Biblia, la comentan, rezan, hablan de la vida y reparten las tareas comunitarias entre ellos, cuando participan en todo el proceso de manera activa, sin ninguna clase de discriminación. La función de coordinadores, o animadores, la pueden asumir todos, incluidas las mujeres. Unos miembros de las CEB se responsabilizan de la orden, de los sacramentos, de la lectura del Evangelio. Otros se dedican a visitar a los enfermos, ayudarlos, se encargan de la alfabetización, de la concientización sobre los derechos humanos, sobre las leyes laborales, preparan a los niños a recibir los sacramentos, se ocupan de problemas de la familia.

Los hermanos Boff hacen una clara referencia a las primeras comunidades cristianas: "Es después del año 1000 cuando se impone, poco a poco, el modelo de una Iglesia jerárquica... Este modo de organizar la Iglesia correspondía, ciertamente, a una necesidad histórica; sin embargo, no favorecía la participación responsable de todos".[29]

Las comunidades de base no son ninguna secta, ni tampoco constituyen un intento de encerrarse en algún *ghetto*. Son comunidades abiertas al mundo, a sus exigencias y sus necesidades, a la sociedad. La lectura del Evangelio y las reflexiones que surgen en las comunidades orientan a sus miembros a los problemas de la sociedad, problemas que enfrentan las masas populares: el desempleo,

[29] Leonardo Boff, *Église: charisme et pouvoir*, pp. 225-226.

condiciones de vida infrahumanas, condiciones de trabajo ínfimas, bajos salarios, etcétera.

El lenguaje empleado por los miembros de las CEB es sencillo y directo. Llaman a las cosas por su nombre: "La explotación es explotación. Las torturas son torturas. La dictadura es dictadura".[30]

Los teólogos de la liberación hacen hincapié en que las CEB no proponen una nueva Iglesia, sino un nuevo modelo de Iglesia. Pablo Richard afirma que la Iglesia, tanto en sus funciones como en sus fundamentos teológicos, siempre ha permanecido idéntica. En el curso de la historia iban cambiando sus modelos:

> Ya en el Nuevo Testamento encontramos el modelo de Iglesia de Jerusalén, el modelo paulino y el modelo joaneo; más tarde aparece el modelo helenístico antiguo de Iglesia y el modelo católico-romano; la reforma protestante propugnó un modelo diferente y la reforma tridentina respondió con otro; en el Concilio Vaticano II se programó otra vez un modelo nuevo de Iglesia, etcétera.[31]

En América Latina, escribe Pablo Richard, nace un nuevo modelo de Iglesia, la Iglesia de los Pobres. Se trata de un proceso de renovación y transformación de la Iglesia que haga creíble el Evangelio entre las mayorías oprimidas del Tercer Mundo.[32] Como todo proceso de renovación, es conflictivo pero debe y puede, dice Pablo Richard, realizarse sin romper la unidad institucional de la Iglesia. Si no se realiza este proceso de transformación del modelo de Iglesia, no podrá haber evangelización de las mayorías populares, sobre todo en el Tercer Mundo. "Si no surge una Iglesia de los Pobres, Dios mismo no será creíble en el mundo futuro, donde el 80% de la humanidad se concentrará en el Tercer Mundo".[33]

En sus reflexiones de los encuentros de las CEB en Brasil, Carlos Mesters expresa que la decisión de la Iglesia de colocarse del lado de los pobres tiene sus consecuencias. No es ya una Iglesia que da limosnas, que construye asilos; es una Iglesia que denuncia el sistema que genera la pobreza. Por lo tanto, en los representantes de esta Iglesia caen las represiones, aumentan tensiones en el seno de la Iglesia, y lo que es quizá más importante, la Iglesia de los

[30] *Cf. ibid.*, p. 227.

[31] Pablo Richard, "Las comunidades de base en América Latina", p. 127.

[32] *Cf. ibid.*, p. 128.

[33] *Cf. ibid.*

Pobres ya dejó de existir sólo en los documentos, y se ha convertido en un hecho.

Leonardo y Clodovis Boff consideran que la Iglesia está y debería estar interesada en el desarrollo de las CEB, porque ellas le permiten penetrar más hondo en los medios populares. Los hermanos Boff consideran que no hay conflictos o razones para los conflictos entre la Iglesia como institución y las CEB porque los objetivos son convergentes. Una gran parte de los cardenales, obispos y sacerdotes se han unido a la experiencia de las comunidades. Leonardo y Clodovis Boff ven, sin embargo, tensiones que se producen entre los que han optado por los pobres, por el pueblo y por su liberación y los que no han hecho esta opción.[34]

Jon Sobrino observa que los conflictos entre la base y una parte de la jerarquía eclesiástica son un hecho objetivo que no debe ser ocultado. Los conflictos existen y son inevitables, así como son inevitables los conflictos sociales.[35]

Uno de los participantes en el Tercer Encuentro Nacional de las CEB en Brasil decía con amargura:

> La Iglesia tradicional no sabe que ella no es el Reino, no sabe que ella no es la sociedad, y no tiene conciencia de que no lo sabe. Los cristianos de las CEB poseen la clara conciencia de ser una clase oprimida, de que el pobre tiene que creer en el pobre, y tienen conciencia además de que, precisamente por ello, son ellos los portadores del Evangelio y del privilegio de Jesús y del Reino. A pesar de la diversidad de situaciones, los campesinos y los obreros se sienten solidarios y partícipes de un mismo drama: tienen un enemigo común, el sistema capitalista que los expolia, tienen una misma práctica de liberación y una misma esperanza, la de ayudar a construir una sociedad más igualitaria, cuya materialidad haga más creíble y concreto el Reino de Dios en este mundo. No se trata ya de una Iglesia para los pobres, ni con los pobres, sino de una verdadera Iglesia de los Pobres.[36]

---

[34] Leonardo Boff, *Église: charisme et pouvoir*, p. 223.

[35] Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander, 1981, pp. 131, 222-224.

[36] Leonardo Boff, *La fe en la periferia del mundo*, Santander, 1981, p. 191.

Identidad latinoamericana

EL MEDITERRÁNEO Y LA CULTURA OCCIDENTAL*

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

LA CULTURA OCCIDENTAL SE CONFIGURA como un proceso cognoscitivo del área mediterránea dotado de una energía propulsora, destinada a simbolizar la síntesis de los aportes cognoscitivos de las regiones mediorientales. En cuanto laboratorio ideal, desarrolla una obra cohesiva que no encuentra afinidad alguna con las demás acciones de la condición humana.

Los signos distintivos de la cultura mediterránea son la escritura alfabética y la elaboración conceptual de todas las representaciones iconográficas —de la geometría a la pintura— que se refieran a las sugerencias del espacio. La cultura mediterránea incorpora el cálculo a la reflexión humana: del mito de Orfeo, que se refleja en su imagen, a la problematicidad del discurso, introducida dramáticamente por Sócrates, la palabra y el número confieren al pensamiento, al gesto, una valencia energética y una equivalencia inventiva capaz, por otra parte, de modificar el escenario natural. La actividad racional proviene de la coherencia de las proposiciones capaces de subvertir los ordenamientos constituidos y de imprimir un nuevo curso a la experiencia individual y colectiva.

El pasaje de la oralidad a la escritura se basa en la memorización de los hechos más significativos por parte de la comunidad organizada y de las hazañas realizadas por los personajes paradigmáticos, por aquellas personalidades que más eficazmente interpretan el "sentimiento del tiempo". La epopeya homérica puede definirse como la celebración clandestina de hechos que solamente la memoria logra garantizar en sucesión lógica y convertir en sucesos, ya sea

---

* Alocución pronunciada con motivo de la entrega del doctorado *Honoris causa* en Humane Letters del Dowling College de Nueva York, en el palacio Firenze, en Roma, el 1o. de julio de 1996.

públicos o privados, de particular relevancia. La *Iliada* y la *Odisea* son las amplificaciones de hechos que propician la reflexión y por lo tanto la modificación del modo de entender y de comprender la realidad. El ejercicio de la memoria tiene por lo tanto una función didáctica y al mismo tiempo inventiva: permite la consecutividad del razonamiento y refuerza las defensas orgánicas del género humano frente a los mitos, a las lucubraciones ancestrales. La memoria y el razonamiento se apartan de los esquemas de la tradición arcaica, que trasmite convenciones estandarizadas dirigidas a perpetuar lo existente, en cuanto constituyen una rehabilitación del razonamiento en el sentido dilemático y tentacular.

La escritura no reproduce discursos preexistentes, no retrocede el campo de explicación más allá del mito: se propone en la evidencia, pero oculta también el olvido. El olvido o la nada pueden decirse y representarse gracias a las palabras que se coordinan en enunciados que tienen un significado. La escritura, de hecho, por su misma consistencia real y objetiva, presupone un código expresivo y de comportamiento, útil a los fines de la identificación de cuantos lo adoptan. La utilidad del que escribe reside en la consistencia visual de las decisiones y en la perceptibilidad cognoscitiva de los actos cumplidos en el ámbito de la legalidad y también de los actos cumplidos como transgresión de las normas consolidadas. La escritura consiente formalmente el diálogo en cuanto abrevia las distancias existentes entre los interlocutores cuando éstos aspiren a volver consecuentes sus proposiciones cognoscitivas. En efecto, Platón describe en los *Diálogos* todos los pasajes conceptuales, que vuelven evidentes y comprensibles ya sea las concordancias y las discordancias entre aquellos que expresan su opinión sobre determinadas problemáticas o hasta su propia convicción.

El trabajo de mosaico, que los interlocutores de los diálogos platónicos tratan de realizar, presupone un registro expresivo, que aúne, primero provisionalmente y luego cada vez menos rapsódicamente, a todos cuantos se proponen contribuir a la legalización de las acciones realizadas por inercia o por urgencia mental. La sociabilidad es el resultado de aquellos acuerdos subterráneos que establecen las comunidades humanas cuando no logran explicitar el propio deseo de adherir al curso de las cosas, no de modo pasivo y según el tiempo litúrgico del pasado remoto, sino de manera interactiva, capaz de producir efectos benéficos y permanentes para el consorcio humano en general.

La organización del saber —la elaboración de los códigos, de los léxicos, de los diccionarios— permite predisponer un régimen

intelectual, en condiciones de producir nuevos instrumentos cognoscitivos, no sólo formales, sino también sustanciales. Los espejos ustorios de Arquímedes constituyen la prueba de una afinidad genética entre las figuras de la imaginación y los objetos que se realizan gracias a la relación que se establece problemáticamente entre las figuras euclideanas y los recursos energéticos a los cuales las primeras hacen referencia. En este sentido la escritura y el poder resolutorio mantienen una relación desde la época de la monarquía hitita, que rivaliza con las otras entidades políticas en el plano de la estructura decisional y operativa.

> Solón, mejor que cualquier otro afirma el gesto fundador: escribir las leyes "de igual modo para el malo y para el bueno", en vez de imponer una tiranía o atizar disentimientos. Las reglas fundamentales de la vida en la ciudad, la escritura las vuelve monumentales, visibles y perfectamente legibles, para que cada uno se someta a su voluntad. Una máquina compleja les sirve de soporte en el Pritaneo, en el lugar de la decisión política: tablas de escritura erigidas en el centro del espacio público, cuadros gráficos que consagran la independencia de lo escrito. Pero afirman también la voluntad de actuar, de transformar la vida pública, de imponer nuevas prácticas, ya sea la intervención de la ciudad en caso de crímenes de sangre, o la obligación para la asamblea de someterse a la mayoría.[1]

La escritura consolida la Ciudad porque asegura su fisonomía legal. Hasta la creación de la Ciudad un grado natural de arbitrariedad connota casi ciertamente las relaciones humanas: cuando se establece una red de relaciones interindividuales según un criterio operativo, fundado en la legitimación y en la eficiencia, el artificio de la escritura sobreentiende la formulación de la ley y designa una historia comunitaria comprensiva de la individual.

> Una orientación radical: el legislador de las ciudades griegas no se presenta como inspirado, como profeta de un dios, y tampoco como "rey de derecho" —a la manera de Hammurabi—; tiende a esconderse detrás de las leyes, detrás del escrito monumentalizado. Con el fin de dejar lugar a la Ciudad, la Ciudad de Protágoras, aquélla que escribe ella misma las leyes, como atenta maestra de escritura, enseña a cada uno a bosquejar y continuar en la obediencia. Se decide aquí el reino de la ley escrita, imperativa, símbolo de la ciudad y de la "autonomía": que en todas las ciudades se entienda que manda la ley.[2]

---

[1] Marcel Detienne, "L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce", en Marcel Detienne, ed., *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988, p. 14.

[2] *Ibid.*, p. 15.

Lo imperativo del poder decisional se manifiesta en la norma escrita, en una orden que obliga a todos al respeto. El incumplimiento de la ley está previsto en la misma ley, que suministra sanciones diferenciadas por transgresiones diferenciadas pero siempre en el ámbito de un circuito de legitimación hecho evidente por la escritura.

> La ciudad no nacionalizará nunca la escritura. Al contrario, es lo escrito que, dando a publicidad su armadura, hace del espacio de la ciudad el lugar privilegiado del intercambio, de la discusión y del despliegue de los saberes. La *isonomía*, en el sentido de la igualdad ante la ley escrita, es más que un programa político; inaugura un nuevo régimen para la actividad intelectual. En este espacio público, sobre el telón de fondo de la escritura política y cívica, aparecen los primeros intelectuales, los que comenzarán a pensar con lo escrito, con tablillas, con libros. Filósofos, geómetras, médicos, geógrafos; sus actividades se desarrollan en el interior de la esfera pública.[3]

La escritura publicita el pensamiento y lo representa de forma simbólica pero de modo que sea posible el trabajo exegético. La escritura, como actividad conjunta de la mente y del brazo, contribuye al saber acumulativo y asegura la verificación de los conocimientos. La inteligencia crítica es el resultado de la argumentación mediante el empleo de conceptos expresados con las palabras. La trama de la escritura refleja la trama de las palabras, que concurren a hacer comprensible la relación que se instaura entre el observador de la realidad y la realidad misma.

La escritura tiene por lo tanto el mérito de haber contenido el poder adivinatorio de los retóricos y al mismo tiempo de haber incluido la potestad decisional en un ámbito cuanto menos problemático. La formulación de las leyes comporta una adecuación a las expectativas de la comunidad aún antes que en el acto de su promulgación. En otros términos, las leyes escritas revelan más eficazmente las razones que inducen a tomar determinadas decisiones o a desecharlas. En el laboratorio mental del legislador la contribución codificada de las palabras es determinante: "Desde los tiempos de Tales y de Pitágoras, trazar una figura significa... argumentar, tratar de demostrar, probar el rigor de las operaciones. Al término de la reflexión de los geómetras que son también astrónomos. Los *Elementos* de Euclides imponen por siglos una geometría axiomática".[4]

[3] *Ibid.*, p. 20.

[4] *Ibid.*, p. 23.

La escritura y la figuración se compenetran y se compendian: todo lo que es explícito puede ser representado. Los individuos se proponen "ver" su pensamiento para hacerlo más fácilmente accesible a todos los sentidos y contribuir así a la comprensión de sus arquetipos mentales. La ley refleja las tendencias naturales y contextualmente disciplina las inclinaciones humanas para modificar la realidad y hacerla más adecuada a sus expectativas. El artificio, que es propio de la escritura, hace frente a las exigencias que se manifiestan en la comunidad humana en cuanto a la justicia, a la equidad y a la solidaridad.

> La astronomía geométrica está también en el origen del mapa. Con la audacia de Anaximandro, el primero en atreverse a dibujar la tierra habitada, a querer escribir el mundo y sus continentes. Puesto que las formas del universo son pensables a través de las figuras geométricas, la tierra en su totalidad, aunque sea invisible, puede ser representada por un modelo abstracto. Su forma global será grabada sobre una simple tablilla, como una figura geométrica. Es la primera carta geográfica: invita a mostrar, incita a discurrir, sirve como recordatorio, a pesar de una extrema simetría que será corregida en la generación siguiente, entre Hecateo y Heródoto. Producto enteramente gráfico, el mapa permite al ojo y a la memoria en una figura miniaturizada dominar informaciones, que de otro modo serían demasiado abundantes y muy dispersas. Y Christian Jacob, en su notable investigación, insiste sobre la revolución introducida por Eratóstenes, en época alejandrina, para adaptar a la carta geográfica los conceptos de la geometría euclideana.[5]

La carta geográfica vuelve comprensible el espacio y lo sustrae de la acción depredadora que es propia del nomadismo. Gracias a tal iniciativa, cada acción humana se desarrolla en un sistema de coordenadas geométricas y mentales en el que ésta asume relevancia y en el que atestigua los propósitos que la determinan. La acción se convierte de esta manera en un pensamiento conjugado con los instrumentos elaborados para su medición. La palabra, la figura y la combinación de la una y de la otra se identifican en la unidad de medida, que constituye el factor portante de la observación y de la argumentación. En este ámbito conceptual se inserta también la medicina hipocrática, que ambiciona descubrir aquellas condiciones de equilibrio de los organismos capaces de sustraerlos lo mejor posible de la inevitable deformación y del progresivo debilitamiento. El síntoma del mal puede ser descrito y analizado con la intención de modificar, al menos en parte, su curso. El ejercicio físico y la

[5] *Ibid.*, p. 24.

habilidad dialéctica se unen para hacer más comprensible el deseo, la tendencia al *eros*, que en el *epos* encuentra el principio explicativo, el *nomos* del comportamiento colectivo. La lápida y el monumento laudatorio representan el testimonio visual del patrimonio de conocimientos que la comunidad socialmente constituida piensa perpetuar con la intención también de recuperar los principios inspiradores de su identidad.

La aptitud del escriba es la del iniciador de una profesión destinada no obstante a tornarse común. La exigencia de dar testimonio de las decisiones adoptadas por la Ciudad en un particular periodo de su existencia es debida a la complejidad del aprendizaje de la escritura: cuanto más explícita tanto más corresponderá a las finalidades de la comunicación. El doble registro de la sociedad civil y de la sociedad política —que se perfila como tal solamente en la época moderna— se delínea particularmente significativo en la concepción platónica y en la aristotélica: en la primera tiende a configurarse como un proceso unitario; en la segunda como premisa de toda elaboración doctrinaria en condiciones de conciliar las expectativas de cada uno de los individuos con la teleología de la comunidad. Mientras que para Platón el modelo de comportamiento de los habitantes de la Ciudad está dirigido al logro del paradigma ideal, para Aristóteles la misma concepción circular de las formas de gobierno responde a las exigencias manifestadas por los grupos de los ciudadanos en el tiempo y según sus convicciones: la relación con la realidad natural está salvaguardada debido a que la participación política no puede prescindir de las condiciones subjetivas en las que se realiza el "justo medio", el equilibrio entre la necesidad y la libertad de satisfacerlas.

La manifestación de la voluntad popular —destinada a transformarse en la "voluntad general" de Jean-Jacques Rousseau— es encomendada a las leyes y por lo tanto a los escribas, que son considerados los nuevos demiurgos, como los adivinos o los médicos:

> Los imaginamos de buena gana extranjeros, itinerantes, ofreciendo su saber... a la ciudad que más ofrece. Pero estos nuevos demiurgos son también los menos secretos de los artesanos, los más liberados de los lazos de cofradía o de solidaridad profesional. Por una parte, ellos aportan una técnica destinada, por su mismo fin, a la más amplia publicidad. Y, por otra parte, ninguno de ellos cuenta con conocimientos misteriosos, ni con poderes sobrenaturales.[6]

[6] Marcel Detienne, "L'espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la cité", en *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, pp. 70-71.

Por esta razón, en ciudades como Olimpia, Creta y Teos se aplican rígidas normas de compatibilidad entre las funciones de los escribas y sus controladores. La limitación en la duración de los cargos, considerada una medida necesaria para evitar que los escribas se volviesen demasiado poderosos, se incluye después en la categoría de las medidas dirigidas a disciplinar el ejercicio democrático.

La escritura ejerce una fuerte sugestión sobre todo entre cuantos la emplean para convencer solapadamente a sus interlocutores de lo opuesto de aquello que piensan; como sostiene Roland Barthes, la escritura sirve, en primer lugar, para esconder las intenciones de los poderosos que la utilizan para fines de parte. Cuanto acontece a Polícrates, que sueña con crear un imperio en el mar, es significativo y espeluznante: el intercambio de cartas con Amasis, rey de Egipto, en torno a sus proyectos de grandeza, asume un oscuro presagio cuando le describe un evento insólito, que genera la reacción de Oroites, el gobernador persa de Sardes. Polícrates cuenta por escrito a Amasis que el anillo que había perdido en las olas del mar lo encuentra en el vientre de un pescado servido en su mesa. Este evento provoca en el fiel Meandrio tal turbación mental que se siente inducido a proclamar la igualdad de los ciudadanos frente a la ley y la extensión a su favor de los mismos derechos políticos. El cuento induce al sucesor de Polícrates a contradecir sus designios en el piadoso intento de no considerar el poder político como una suerte de jurisdicción individual, separada del contexto social y sobre todo privada de la legitimidad. Meandrio reconoce emotivamente a la escritura el oficio de deliberar sobre la justicia y sobre la equidad, como garantías individuales inalienables del contexto comunitario.

La utilidad de la escritura es afirmada por Aristóteles, quien reconoce en el empeño de redactar en debida forma los contratos estipulados entre los individuos un papel de fundamental importancia en el sector de la administración del patrimonio y en el campo de los negocios. La crematología es una disciplina del obrar humano que se verifica en el acuerdo explícitamente concluido entre dos o más operadores económicos. La actividad empresarial y la escritura están destinadas, de hecho, a conjugarse entre ellas en el tiempo hasta alcanzar las formas de la partida doble, elaboradas por Leonardo Fibonacci a fines del siglo XIII, y las metodologías utilizadas por la economía monetaria desde principios del Renacimiento. En este sentido, se habla en efecto del renacimiento griego: un periodo caracterizado por el surgimiento de la *polis*, por el desarrollo demo-

gráfico y por una relativa intensificación del artesanado y del comercio. La práctica mercantil induce a los elaboradores de los signos gráficos, sobre los que se funda el alfabeto, a teorizar una suerte de función hierática de la escritura, de tal manera que le asegure un grado de confiabilidad o hasta de aserción capaz de poner a prueba los propósitos y las determinaciones individuales. El ejercicio de la escritura constituye la premisa y el fundamento del Estado, de un organismo destinado a hacer que la participación subjetiva sea coherente con la teleología de la comunidad.

La inclinación por parte del hombre a considerar a las figuras trazadas sobre la arena, sobre los troncos de los árboles, sobre las paredes de las cavernas y, en fin, sobre los papiros y sobre el papel, son momentos, indicios de un proceso que necesita ser profundizado. La escritura termina por configurarse como el estadio más sofisticado de una tendencia, propia de la especie humana, en la que por otra parte están implícitas las fuerzas necesarias para transformar a la naturaleza en artificio. Desde Arquímedes hasta Mincowski, la figura geométrica se abrevia en el signo, que la conecta a una serie numérica, coordinada según un orden de factores expresivos, es decir de palabras. La figura y la palabra están destinadas a desarrollar un papel complementario y dentro de ciertos límites coherente para que sea posible representar y describir la realidad así como aparece y así como se piensa que haya aparecido o pueda aparecer en tiempos remotos o en el inminente futuro. La figura y la palabra inauguran el movimiento, la dinámica conceptual, en virtud de la cual sea plausible el diálogo entre los individuos. Si no fuera imaginable, en efecto, una "región intermedia" de la realidad, en la que la figura se confunde con la palabra o se delínea como la palabra, sería difícil discurrir en torno a la libertad. Ésta se identifica, en efecto, en la cultura occidental, con la habilidad con la que el individuo se sustrae a la dinámica colectiva sin volverla inútil. La teoría de los números —el número cero, el número tres y catorce— constituye el régimen probatorio de cómo la imaginación humana ambiciona sustraerse a la completa racionalización de los factores que concurren a determinar la realidad.

Los conceptos de similitud, de afinidad y de igualdad son las raíces mentales del pensamiento occidental. Los mismos permiten delinear y representar la identidad de una persona o de un ente en el intento de volver continua y persistente en el género humano la inclinación a la problematicidad. Las operaciones cumplidas sobre las figuras geométricas permiten, desde el siglo v a.C., ampliar la

representación del espacio e implícitamente conferir al tiempo una dimensión cada vez más amplia con respecto a aquella propia de la evidencia. "Es claro que estas operaciones gráficas podían dar lugar a configuraciones distintas con respecto a las figuras iniciales: por ejemplo dicotomizando un triángulo equilátero se podían obtener dos triángulos rectángulos y dicotomizando un cuadrado, a su vez, dos rectángulos".[7] Cada figura aparecía entonces no cerrada y aislada en sí misma: el campo de las figuras era un campo de múltiples posibles relaciones, que las operaciones gráficas podían sacar del olvido.

La representación gráfica ejerce una influencia sobre la argumentación y es por ésta, a su vez, influenciada. La traducibilidad de una a la otra esconde la equivalencia entre materia y energía, que será teorizada en el siglo XX por Albert Einstein: en los *Elementos* de Euclides para permitir la correlación entre la argumentación escrita en sus pasajes y la figura trazada será necesario un *medium* que funcione como enlace: esta función es desarrollada por las letras variables.[8]

La figura tiende a dar un contenido evidente al razonamiento, que por su naturaleza se vale de la recordación. En otros términos, la figura fija el pensamiento en el espacio, que se vale de los instrumentos formales de la función de la memoria para argumentar con coherencia o menos respecto de un fin, a su vez representable con una figura. La sucesión de palabras y figuras vuelve problemática, pero dentro de ciertos límites cognoscibles, la realidad.

La cultura occidental sanciona por lo tanto a la ambigüedad como una categoría cognoscitiva, en condiciones de dar aclaraciones plausibles aunque inciertas de la realidad. Este factor de incertidumbre, que por periodos recurrentes caracteriza al pensamiento (como el helenístico y el romántico), no corresponde a un rendimiento sin condiciones del observador frente a la realidad. Por el contrario, se identifica con una necesidad inquisidora más fuerte que los recursos necesarios para satisfacerla. Y se manifiestan, con el desconsuelo, los signos premonitorios de las religiones axiales, de aquellas religiones, como el cristianismo, que compendian las experiencias pasadas e indican una trayectoria ilusoria y redentora para el género humano basada en la parábola, en la metáfora y en la metonimia. Mediante estas figuras simbólicas, el cristianismo, en

---

[7] Giuseppe Cambiano, "La démostration géometrique", *ibid.*, p. 254.

[8] *Ibid.*, p. 259.

efecto, recupera los aportes cognoscitivos del pasado y los vuelve exigibles para la adquisición de otras prerrogativas de la condición humana. El universo emotivo y el universo simbólico se saldan en la expectativa de "otro mundo", que satisfaga las aspiraciones de cuantos se aprestan a testimoniar su confianza en las palabras y en su "sagrada" representación. El relato evangélico hace mención a menudo de lo absurdo, de la pretendida evocación de algo que no tiene sentido o que no pueda cumplirse. Pero, como en las demostraciones euclideanas, también en el relato evangélico el absurdo tiene una capacidad explicativa sólo en el ámbito de la argumentación, no en el de la representación. El conjunto de proposiciones con el que se delínea el absurdo no subvierte la institución conceptual convencionada, sino que por el contrario la refuerza. El carácter dilemático del convencimiento se identifica con más coherencia con la manifestación de la razón y con la profesión de fe. Se instaura luego una relación entre memoria y reminiscencia, que Platón resuelve a favor de esta última, y que la cultura occidental tenderá a desplazar a favor de la primera. Todo el proceso cognoscitivo parece empeñado en reconocer una consistencia genética a la memoria en el intento de recuperar la experiencia y con ella los términos de la dialéctica investigativa. Una vez admitida la instrumentalidad dialógica, el problema del conocimiento se reduce al problema del acuerdo entre interlocutores que, en la práctica corriente, utilizan las convenciones sígnicas y gráficas, la figuración y la escritura.

La genealogía del saber se configura por lo tanto como el resultado de la observación de la realidad efectuada con metodologías en continua modificación.

> La figura geométrica, sobre la carta, aparece como un factor de racionalización y de ordenamiento. Delimita en lo indiferenciado. Sintetiza y reabsorbe la dispersión de los lugares. Ofrece a la mirada una organización más que una imagen, y esta mirada es intelectual antes que simplemente sensorial. Estrabón, analizando la carta de Eratóstenes, invita a imaginar un paralelogramo que comprende el Mediterráneo y la cadena del Tauro, que se suceden sobre la misma línea. Esta figura engloba (perigráphon) en su diseño a la montaña y al mar.[9]

La representación gráfica del mundo deja entrever regiones del mismo aún no delineadas: la interacción de la tierra con el mar y

[9] Christian Jacob, "Inscrire la terre habitée sur une tablette. Réflexions sur la fonction des cartes géographiques en Gréce ancienne", en *Les savoirs de l'ecriture. En Grèce ancienne*, p. 294.

sucesivamente de la tierra y del mar con el cielo es el fundamento, ya sea de la concepción complementaria y problemática del mundo, como de la "íntima ambigüedad" de toda argumentación que se proponga legalizar los convencimientos y de dirigirlos al mejoramiento de las relaciones interindividuales. Esta perspectiva de relaciones compuestas está implícita en la doctrina platónica, que puede ser definida —aunque sea aproximadamente— como la doctrina de la traducibilidad de los lenguajes, de las figuraciones y de los enunciados.

> Traducción sin reservas y circular de lo fónico a lo mnemónico, de lo mnemónico a lo gráfico, de lo gráfico a lo institucional, indefinidamente. En cierto modo, el platonismo no fue nunca otra cosa que este sueño... Si se hubiera creído en este *mythos* maligno, se hubiera comprendido, a pesar de la opinión de los paleógrafos, que nunca nada de malo pudo suceder a los diálogos de Platón, aun cuando los manuscritos no fueran otra cosa que una inmensa corrupción, simplemente porque todos los accidentes ya sucedieron, y fueron neutralizados con anticipación. Y no constituye entonces una amenaza para el *logos* platónico el experimentar mañana —pero ya hoy— la inscripción digital, la menos humanística posible, sobre soporte informático.[10]

La ambigüedad y la contradicción, presentes en los diálogos platónicos, en efecto, comportan la elaboración de códigos de comunicación que no interfieren con la inventiva y la imaginación.

El universo fantástico de la antigüedad grecorromana alcanza un nivel de cohesión particularmente eficaz en el Medievo. La iconografía gótica hereda y reelabora los aportes del Islam para hacerlos más comprensibles en el debate de las ideas que, desde la caída del imperio romano hasta la aparición de las lenguas neorromances, se inaugura en Europa. La gran estación romana, dominada por la *ratio* y por la norma, influencia no sólo el área del Mediterráneo, sino también la de Europa continental y, sucesivamente, las vastas regiones del Nuevo Mundo. El derecho romano sobreentiende, por así decir, toda aquella compleja revuelta política que, desde el liberto Polibio, el primer historiador de Roma, hasta Séneca y Marco Aurelio, se configura como un nuevo equilibrio epocal. La ciudadanía, la equidad y el debate representan las categorías con las que la época de las acciones cognoscitivas del mundo griego se transforma en un sistema institucional, destinado por otra parte a

[10] Patrice Loraux, "L' art platonicien d'avoir l'air d'écrire", en *Les savoirs de l'ecriture. En Grèce ancienne*, pp. 454-455.

sobrevivir al mismo clima político que lo transforma en la multiforme expresión medieval. En efecto, el Medievo hereda de la antigüedad clásica aquellas sugerencias que ésta apenas logró volver ineludibles. Cuando la unidad lingüística del universo entonces conocido se derrumba y se atomiza en las lenguas vulgares, el poder del mundo romano constituye el factor aglutinante de la cultura medieval.

> Entre las leyendas medievales la de las piedras preciosas —estas criaturas vivas divididas en machos y hembras, en salvajes y domésticas— es una de las más bellas. Las gemas grabadas, llamadas a menudo desde 1300 "piedras de Israel", no son —según el *Lapidario* de Alfonso X el Sabio— obra de un hombre, sino un milagro de la naturaleza, *obras de natura*... De ahora en adelante, toda piedra antigua aparece como una misteriosa obra maestra. Nace como un ser animado y dotado de poderes secretos.[11]

La piedra representa el testimonio del pasado y una suerte de resistencia frente a la acción disgregadora del tiempo. La máscara, ya presente en el teatro romano, encuentra una ulterior justificación en el Medievo en cuanto prefiere una concepción de la realidad menos afligente que aquella que la reflexión sistemática es inducida a dar. Y nace así un arte distónico, por un lado propenso a celebrar y comentar la convicción —y a menudo la *pietas*— y por el otro lado sensible a los llamados ancestrales, a las extravagancias, a las deformaciones y a las transgresiones. La fisiognomía, introducida por Aristóteles en el registro expresivo de la cultura occidental, se vuelve una disciplina del pensamiento, algo de todos modos coherente con la observación y con la representación iconográfica.

El grotesco, que influencia el arte medieval, se configura como una estrategia destinada a descubrir en la estructura de los seres y de los entes los elementos disolventes de la realidad como aparece, para preconizar otra más afín a aquélla religiosa o espectacular que el imaginario colectivo es inducido a elaborar, para apartarse de la estructura jerárquica del sistema político e institucional. Los motivos geométricos del arte románico encuentran correspondencia en la morfología abstracta del Islam y contribuyen a ejemplificar las diversidades existentes entre los pueblos y a hacer copartícipes los aportes de Occidente y de Oriente que, por sus tráficos, ambicionan reconocerse en una "complementariedad cultural" que no altere

[11] Jurgis Baltrušaitis, *La Edad Media fantástica; antigüedades y exotismos en el arte gótico*, 2a. ed., Madrid, Cátedra, 1987, pp. 31-32.

sus características distintivas pero que trate de volverlas recíprocamente comprensibles y utilizables.

> Los contactos con el Oriente no se han perdido ni en el siglo XIII ni más tarde. El continuo ir y venir entre las riberas mediterráneas, las Cruzadas, el comercio y las peregrinaciones, aseguran la continuidad de relaciones directas. La España árabe constituye un foco vivo de transmisión. El reino de Lusignan profundiza hacia el Este sus fronteras. Venecia se convierte en uno de las grandes puertos de la penetración oriental en todo el Occidente.[12]

La cultura árabe influencia el curso de la historia occidental, tanto por los comentarios de Averroes a la obra de Aristóteles como por la difusión de los conocimientos en el campo científico y tecnológico.

> En el ámbito de las costumbres y del modo de vivir, el Oriente disfruta de un prestigio legendario. Las estancias de San Luis en Palestina y en Egipto tuvieron profundas repercusiones en la historia del gusto francés. Federico II y Alfonso X *el Sabio* se rodean de magos y sabios árabes y viven con un lujo oriental. Eduardo I de Inglaterra en 1292 y Jaime II de Aragón en 1300 envían embajadas a Persia. Los emisarios de los señores de Irán, Argün, Ghāzān y Öldjeïtu son recibidos por los soberanos europeos y los papas, a los que hacen presentes suntuosos. Continúan afluyendo a los tesoros de las catedrales objetos de orfebrería y tejidos. Se constituyen colecciones privadas. Se buscan todos los objetos "de mano de obra ultramarina" en los que la industria islámica ocupe el primer lugar. Los inventarios de Carlos V o Juan de Francia, duque de Berry sorprenden por su abundancia de vidrios, telas o metales atribuidos a los musulmanes. Encontramos continuamente los términos "Damasco" y "Sarraceno".[13]

La fastuosidad y el esplendor de Oriente son asimilados por el gusto occidental como las últimas estribaciones de una epopeya legendaria que encuentra dificultad en ser racionalmente justificada. La emigración por así decir de la suntuosidad oriental en el imaginario occidental permite la supervivencia del primero frente a la inexorable decadencia y al segundo la posibilidad de volverse intérprete de una fase consecuencial a la hipertrófica de los califatos y de las personalidades de las alegorías y de los cuentos fantásticos. Los tratados árabes y hebreos son difundidos en Occidente —entre

[12] *Ibid.*, p. 79.

[13] *Ibid.*, pp. 80-81.

otros— por Maimónides de Córdoba, por Simeón de Sens, por Pethachia de Ratisbona y por Odorico de Pordenone. El virtuosismo y la ejecución minuciosa, propias del arte occidental, son un efecto de la influencia de la cultura oriental en la Europa del Medievo.

> Simultáneamente, Oriente lleva de nuevo a los artistas occidentales a la especulación ornamental y a sus monstruos; por otra parte, da nuevo vigor a la Edad Media de los sueños geométricos, de los seres irreales y las maravillas del mundo. Es la resurrección de los entrelazos y del bestiario que, en varias ocasiones, conquistaron Europa. Los cuadrúpedos y los pájaros en lucha, los grupos antitéticos, los animales híbridos y las criaturas de cuerpos múltiples, vuelven a sus medallones. El sustrato ornamental del Mediterráneo oriental revive en pleno periodo gótico pero con él se introducen ahora nuevos refinamientos.[14]

Y es justamente este gusto por lo fantástico, que aparentemente contradice la linearidad de la tradición, que subyuga las mentes y las induce a elaborar una geometría más adecuada para resolver los problemas de la figuración y del movimiento. La representación de las alas de los murciélagos y de los demonios contribuye a volver coexistentes la acción imprevista del observador con la evolución de naturalezas animadas.

Lo demoniaco —que permanece hasta en la pintura de Francisco de Goya— tiene el fin de sugestionar la mente para que adecue sus recursos cognoscitivos a los efectos escénicos de los que participa con cada vez mayor conciencia. El diablo y el reino de la muerte son respectivamente representados como el genio del mal y el silencio sideral: ambos como responsables del progresivo embrutecimiento del género humano y de las deformaciones del cosmos. La decadencia moral de Occidente es prefigurada de modo, por así decir, exaltado: el tono elegiaco del fin es sustituido progresivamente por la constatación religiosa de la vanidad como preludio de la perdición. La acción regeneradora de las órdenes religiosas, que desde fines del siglo XII representan la voz crítica de la Iglesia institucional, contribuye a explicitar el significado del arte y del gusto oriental en un contexto que se redime fatigosamente de las adulaciones de la mundanidad y del desenfreno moral e institucional.

> El Extremo Oriente ha marcado fuertemente al Infierno gótico difundiendo una atmósfera nocturna, multiplicando sus formas fantásticas y haciendo revivir sus amenazas en la leyenda de un próximo fin del mundo. Pero su acción no se agotó en esto: dioses y genios búdicos siguen el mismo camino que los demonios. Sus aureolas y soportes reaparecen en las representaciones religiosas. Se transmite una vida nueva a la naturaleza y a los objetos. El mundo transfigurado, que en el ocaso de la Edad Media, hace ostentación de sus fastos y rarezas, refleja a menudo estos exotismos.[15]

Los viajeros occidentales describen las lejanas regiones por ellos visitadas como escenarios de representaciones extraordinarias. La atracción por lo exótico se justifica con la curiosidad y con el deseo de alimentar el patrimonio cognoscitivo consolidado con hechos, eventos, efigies insólitas o espectaculares. Y es esta irregularidad con respecto a los cánones interpretativos de la realidad, adaptados por el Occidente, que les permite a Brunetto Latini y a Leonardo da Vinci reflexionar acerca de la relación existente entre hemisferio orgánico y hemisferio inorgánico, entre energías congeladas o silenciosas y energías manifiestas. En otros términos, a fines del Medievo, el sinergismo cultural que se instaura entre Oriente y Occidente genera una nueva fase del conocimiento que desemboca en la ampliación de los confines físicos del mundo. La astronomía, la cartografía y la náutica inauguran una nueva hora de la actividad marina, durante la cual no parecen despejarse completamente aquellas figuras alegóricas que pueblan las crónicas del Nuevo Mundo. Los viajeros del Renacimiento entrevén en el hemisferio, por ellos aún no bien conocido, personas, animales y plantas con características que evocan el imaginario medieval. La alquimia de la mente registra manifestaciones de la realidad en estado ancestral para elaborarlas sucesivamente y entregarlas a la fruición general.

La observación y la sugestión son pertinentes al convencimiento difundido en el Renacimiento de la existencia de una relación entre las adquisiciones cognoscitivas y aquella sensación de inadecuación que también hace referencia a algo que puede ser intuido como existente: "En un diálogo tan primitivo como *De voluptate* (1431) de Lorenzo Valla, que se remonta al 1431, el cristiano con su fervor espiritual y el epicúreo de sensual fantasía y capricho creen posible llegar a un acuerdo, pese a que ninguno es capaz de tolerar la frigidez que el estoico toma equivocadamente por virtud".[16]

La interacción entre los dos modos de ver la realidad continúa produciendo efectos aplastantes en la cultura occidental. La Re-

[14] *Ibid.*, p. 150.

[15] *Ibid.*, p. 197.

[16] Edgar Wind, *Los misterios paganos del Renacimiento*, Barcelona, Barral, 1972, p. 145.

forma luterana, en efecto, es la consecuencia de la indebida utilización de las imágenes. La representación ya no suscita la curiosidad, sino que es parte integrante de la reflexión. La Iglesia institucional no percibe, en efecto, que el imaginario colectivo no adapta el antropomorfismo pagano y las sofisticadas elaboraciones mentales (que contribuyen a desarrollar el estudio de la matemática). La melancolía (de Miguel Ángel, Rafael, Durero) se desprende de la constatación de la realidad y se dirige a la realidad como para sugerirle explicarse en las formas más adecuadas a la representación de las coherencias y de las incongruencias del pensamiento humano. Ya sea Miguel Ángel, Rafael o Durero se empeñan en representar las figuras emblemáticas y los sucesos más significativos que contribuyen a la comprensión. El tiempo alegórico, en el que los tres se refugian, tiene las características del presente manifiesto, que no puede ser desconocido o rechazado como contrario a las expectativas estéticas y cognoscitivas de los contemporáneos. La imitación, que Jacob Burckhardt redime del prejuicio, se perfila cada vez más como un ejercicio debido del observador al objeto observado. El retrato homologa a los caudillos y a los personajes ilustres, que se exhiben a la admiración y por lo tanto a la imitación de los otros. La simulación de Nicolás Maquiavelo, entendida como arma de reconocimiento y desvanecimiento de los recursos ajenos, es la contraparte en términos políticos y sociales.

> A menos que aceptemos la existencia de un cierto ingrediente de paradoja deliberada que calificaba la imitación de la Antigüedad por parte de los humanistas del Renacimiento, podemos juzgar equivocadamente toda la atmósfera en la que fueron revividos los misterios paganos. Éstos fueron respaldados por hombres de letras que habían aprendido de Platón que las cosas más profundas son expresadas mejor en un tono de ironía.[17]

Mediante esta elaboración doctrinaria el Humanismo y el Renacimiento traducen y modernizan las instancias cognoscitivas a las cuales el Medievo da una sistematización conceptual. En efecto, según Paul Oskar Kristeller, se determina una continuidad que no significa cristalización de posiciones ideales: "Porque el humanismo simplemente complementó y modificó las tradiciones medievales de las disciplinas fuera de las humanidades, y sólo en este sentido marcó el humanismo una nueva fase en la historia de la teología y

[17] *Ibid.*, p. 237.

de la jurisprudencia, de la filosofía especulativa y de las ciencias naturales".[18]

La ampliación de los espacios geográficos, sin embargo, implica la adecuación de la concepción tradicional de las relaciones sociales, basada en la lealtad y la jerarquía, a la nueva realidad física y cultural. Las poblaciones americanas, depositarias de un saber y de un conocimiento consolidados, no pueden someterse pasivamente a la acción expoliadora y en ciertos aspectos también evangelizadora de los conquistadores ibéricos. Tanto más que las poblaciones americanas son las herederas de aquellas culturas precolombinas que reivindican una visión de la realidad natural no muy distinta de la delineada por la Europa continental a principios de la Edad Moderna. Si bien estas poblaciones no conocieran la rueda, el arco agudo y la escritura articulada, estaban en condiciones de elaborar complejos sistemas de cálculo y de dar vida a organizaciones políticas y civiles de notable importancia.

El desconcierto que se crea entre las dos regiones del mundo es debido a la conciencia de los europeos de ser testigos de un modelo cognoscitivo que no permite alternativas. La absolutización del conocimiento se configura como un artículo de fe: una y otro, en efecto, convergen para crear ese falso pietismo y esa mezquina discriminación que se concretiza en un verdadero proceso persecutorio frente a aquel que Tzvetan Todorov llama el *Otro*.

La cultura occidental asume por lo tanto dos declinaciones: una fundada en los apriorismos de la cultura clásica y la otra basada en la experiencia en su múltiple determinación. El empirismo y el pragmatismo constituyen, en efecto, las dos vetas del pensamiento con las que el mundo anglosajón se aleja de los cánones de la cultura mediterránea para conferir a la tradición occidental un ámbito de legitimación más amplio y más problemático. El fin del abuso individual, la adquisición de los derechos políticos del hombre y del ciudadano, como efectos conseguidos por las revoluciones modernas, la norteamericana y la francesa, representan un cambio de dirección en el camino histórico de la cultura mediterránea. La autodeterminación y la inviolabilidad de la intimidad individual son el resultado de un contraste ideológico que enciende el debate europeo desde los tiempos de Bartolomé de Las Casas y de Juan Ginés de Sepúlveda que, en la Valladolid de la segunda mitad del siglo XVI, discuten

[18] Paul Oskar Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE, 1970, p. 212.

sobre la legitimidad de la conquista del Nuevo Mundo por parte de los españoles y sobre el fundamento moral de las convicciones y de las costumbres de los indios. El debate sobre el derecho o menos por parte de algunas potencias de entrometerse en los asuntos internos de otros Estados y sobre la plausibilidad de la difusión del progreso constituye la premisa de una prolongada profundización sobre los deberes y los límites de las instituciones públicas en un ordenamiento civil y culturalmente estructurado en torno a ideas inspiradoras o a principios conductores que no pueden ser ni desatendidos ni subestimados. El escenario internacional, en efecto, es alterado por empresas ilegítimas desde el momento que responden sólo a exigencias particulares, a menudo debidas a aquellas personalidades invasoras de la historia de los pueblos, capaces de sacrificar innumerables vidas humanas en reconocimiento de su propia hipertrofia: "Martin Buber —afirma Todorov— propuso dividir el mundo de las acciones humanas en dos esferas, Yo-Tú y Yo-Eso, según encontremos o no otros sujetos alrededor de nosotros. La coexistencia es la esfera del Yo-Tú; la realización es el punto culminante del dominio Yo–Eso".[19]

La victoria del individualismo, que es una característica del Renacimiento, es debida a la influencia de la ciencia. Galileo Galilei revoluciona la concepción de la realidad y diseña una cosmología que no contempla el centrismo de la tierra. El *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, escrito por otra parte en vulgar, inaugura una nueva era de reflexiones sobre la estructura de la naturaleza y sobre el modo más adecuado para hacerlas comprensibles para un creciente número de personas. La importancia de la ciencia moderna reside en el método experimental y en la premisa que lo justifica, que vuelve copartícipes de cada adquisición cognoscitiva tanto al observador como al actor social. El conocimiento es tal si se justifica *juxta propria principia* y si se legitima mediante la participación de los miembros de la comunidad sobre los que recae el cargo de aplicarlo para fines pacíficos o cuando menos edificantes.

La difusión del conocimiento científico y la aplicación del mismo en las estructuras tecnológicas permiten a la revolución industrial modificar, no sólo la relación de trabajo entre quienes prestan su mano de obra y los empresarios, sino también acreditar ante la opinión pública una literatura —la burguesa— que traduce los vicios domésticos en virtudes públicas: una literatura que describe las

[19] Tzvetan Todorov, *La vida en común*, Madrid, Taurus, 1995, p. 201.

figuras paradigmáticas — de Madame Bovary de Gustave Flaubert a los Buddenbrook de Thomas Mann— como exponentes de un circuito de intereses capaz de comprometer un creciente número de interlocutores. La literatura burguesa conforma las exigencias del empresario, tendiente a una ética más elástica y de todos modos justificadora de las debilidades humanas, y aquéllas de los grupos interesados en la competencia económica desde un punto de partida que es justamente una ética inflexible, fuertemente anclada al buen gusto, a la medida y a la discreción. La interacción de los personajes-intérpretes de una época tangencial al siglo XX es responsable de las discriminaciones étnico-sociales pero es también el periodo en el que la conciencia colectiva asume tonos circunstanciales antes que aquellos ecuménicos del pasado. Los individuos deciden contar por el propio peso específico y confiar a los beneficios de su acción el juicio. La modernización de los procesos productivos prescinde sólo dentro de ciertos límites —y de cualquier modo cada vez más restringidos— de las convicciones individuales que sin embargo subyacen paradojalmente a las sugerencias de la propaganda y de la publicidad. En este ámbito cultural, el individuo es inducido a renunciar cada vez más a la libertad natural en el intento de garantizarse un grado de seguridad que le permita actuar. El contraste, ya evidente en tiempos de Thomas Hobbes y John Locke, entre absolutismo y parlamentarismo con el consecuente equilibrio de los poderes, constituye el punto central de la reflexión política del mundo moderno y contemporáneo.

> Al igual que el liberalismo político parte del principio del individuo que debe poder beneficiarse de una libertad completa en el orden del trabajo, de la producción o de los intercambios, como complemento a sus derechos naturales. Teorizando el modelo de expansión británica del siglo XIX, el liberalismo económico afirma que existen unas leyes naturales de la economía, que traducen una armonía universal que deberá aportar al hombre bienestar y prosperidad si ninguna intervención exterior no viene a perturbarlas.[20]

La literatura inglesa de escritores como Joseph Cronin y la francesa de escritores realistas y naturalistas como Émile Zola, con sus epígonos e imitadores en toda Europa, se proponen refutar, no tanto los principios inspiradores del liberalismo, sino más bien los métodos aplicativos de los mismos, adoptados o impuestos

[20] Serge Berstein, *Los regímenes políticos del siglo XX*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 13.

por los partidarios de la despiadada búsqueda del enriquecimiento e imponer su voluntad como coherente con las finalidades de un progreso declarado sin límites. El darwinismo social de Herbert Spencer se opone abiertamente a toda forma de pietismo pero reivindica a favor de la naturaleza una suerte de protección salvadora, no sólo del género humano, sino también de todos aquellos seres y entes que pueden asegurar la continuidad o la persistencia de la creación.

El Congreso de Viena, que sanciona en 1815 las cuotas de asentamiento demográfico en el ámbito de las nuevas realidades institucionales, emergidas después de la epopeya napoleónica y la Restauración, reconoce a los Estados el deber de llegar a un acuerdo para resolver el problema de la sobreabundancia de mano de obra en algunas áreas europeas —paradojalmente predominante en las áreas de Italia meridional— activando canales de emigración y de efectiva marginación. La literatura del exilio está hecha de añoranzas, de evocación; sólo en los autores contemporáneos está presente una fuerte carga de protesta por los criterios con los que la emigración se lleva a cabo en los dos continentes —el europeo y el americano— destinados a funcionar como polos de interacción.

La emigración debería exorcizar el colonialismo, que en cambio se realiza en el siglo XIX de modo talmente alevoso que alimenta resistencias, rebeliones y revueltas. El concepto de nación asume connotaciones inéditas porque se refiere a los derechos que los flujos emigratorios tienden a mantener y los derechos que quieren adquirir. El doble régimen reivindicacionista encuentra apoyo en los movimientos autoritarios y totalitarios que se propagan en la Europa continental y en la Europa mediterránea luego del primer conflicto mundial, cuando el presidente de los Estados Unidos de América, Woodrow Wilson, en 1917, declara oficialmente que no pueden dejar de intervenir en defensa de aquellos principios de autonomía y de libertad en los que se identifican las naciones modernas. La participación política, que permite entrever un modelo institucional más conforme al "espíritu de la época", es contraída drásticamente por los partidos totalitarios, que imponen un régimen capaz de modificar radicalmente las coordenadas sociales valederas hasta comienzos de la segunda fase de la revolución tecnológica, cuando la economía agraria es menester transformarla en economía industrial. Los partidos de masas de los regímenes autoritarios no registran las peculiaridades de los nuevos grupos emergentes prefiriendo una movilización de tipo paramilitar. La Segunda Guerra mundial

puede ser definida con cierta aproximación como el proceso mediante el cual la lógica de los Estados europeos se modifica por una geopolítica, convenida en Yalta por las grandes potencias, que divide en dos bloques ideológicos al planeta e incentiva una competencia estratégica, destinada, con la caída del Muro de Berlín, a reforzar el papel de la libre competencia y de la libre asociación a nivel nacional e internacional. El mercado del trabajo y de las mercancías es regulado por la llegada de la informática, que transforma la realidad en virtualidad y permite —al menos ilusoriamente— considerar el planeta —para utilizar una metáfora de Marshall MacLuhan— como una aldea global.

La cultura occidental restablece sus conductos de intercomunicación con el pasado, en primer lugar los de la costa dálmata, de Croacia, tan noblemente ligada a las vicisitudes del Mediterráneo. Y el Mediterráneo vuelve a adquirir su función propulsora en un momento en el que se vuelve impostergable contribuir a fortalecer el pensamiento crítico y a salvaguardar la condición humana.

LA NACIÓN LATINOAMERICANA: INMIGRACIÓN, MEMORIA E IDENTIDAD

Por *Gianfranco* PECCHINENDA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI

Sociología y memoria

"LOS LATINOAMERICANOS —escribía hace algunos años Carlos Rangel— no estamos satisfechos con lo que somos, pero a la vez no hemos podido ponernos de acuerdo sobre qué somos, ni sobre lo que queremos ser".[1]

El porqué de este fenómeno no ha dejado de ser analizado durante mucho tiempo por varios historiadores y sociólogos latinoamericanos, transformándose tal vez en una verdadera inquietud intelectual. En este sentido, el debate sobre la identidad latinoamericana ha sido muy intenso y existe una amplia bibliografía al respecto. Me atreveré, por lo tanto, con este ensayo, a entrar en la controversia tan sólo para tratar de aclarar los que, según mi opinión, pueden ser los "usos" y los "abusos" que en las mismas ciencias sociales tal vez se han hecho, y se siguen haciendo, de algunos "instrumentos conceptuales" (tales como los de *raza, etnicidad, tradición* y *nación*) en las teorizaciones y en las críticas sobre la formación de esta identidad.

Según la tesis que seguiré en esta investigación, que será aquí presentada solamente en su parte introductoria general,[2] el proceso que lleva a la "construcción" y a la "preservación" de una identidad colectiva es siempre social, y lo mismo ocurre —como es lógico— para todos aquellos procesos de diferenciación entre los

[1] Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Caracas, Monte Ávila, 1975, p. 23.

[2] El trabajo completo ha sido publicado en el volumen de Gianfranco Pecchinenda, *Identidades híbridas. Memoria y construcción social de la nación latinoamericana*, Valencia, El Espejo, 1994.

varios modelos o categorías de identidades así construidas. La percepción y sobre todo la institucionalización de la "diversidad" racial, étnica y nacional, es entonces siempre correspondiente a organizaciones y a formas de categorización que han sido construidas socialmente en el curso de la específica y peculiar historia cultural de cada grupo o colectividad humana.

En una sociedad como es la "latinoamericana", en donde la identidad es, prácticamente desde siempre, una *identidad híbrida*, resultado de una secular mezcla de diferentes identidades, luego institucionalizadas en el no bien definido concepto de *criollismo*,[3] es fundamental entonces enfrentar este tema desde una perspectiva que tome ante todo en consideración el fenómeno de la constitución de la *memoria*. O sea de aquellos elementos comunes, símbolos y sentimientos globales e identificadores para todo el conjunto latinoamericano, vistos no como algo "natural" e inmutable, sino como un proceso social en constante transformación. En otras palabras, hay que ver, de la manera más objetiva posible, cómo han sido construidos aquellos elementos presentes en la historia y en la memoria colectiva de los latinoamericanos, a partir de los cuales ellos mismos han tratado de comprender y de explicar el pasado en todas sus dimensiones y expresiones, descubriendo *quién* y *cómo* (cuáles grupos o élites sociales y según cuáles líneas) ha tenido más influencia en la "institucionalización" de ese pasado, en relación con la construcción de su identidad.

Como primer paso de esta investigación habrá entonces que introducir el estudio de la "identidad" dentro de un marco teórico que puede ser definido como una *sociología de la memoria*. La memoria, en la tradición sociológica, ha sido siempre analizada con mucha atención. Uno de los primeros en enfrentar estos estudios fue el francés Maurice Halbwachs, quien, desde una perspectiva propiamente durkheimiana, escribió, durante el periodo de los años veinte a los cuarenta del presente siglo, algunos importantes ensayos sobre este tema.[4] La tesis principal de Halbwachs es que no existe ninguna dimensión de la memoria que sea solamente individual, ya que toda memoria tiene que ser puesta siempre en relación con algún marco social más amplio.

[3] Véase Germán Carrera Damas, *De la dificultad de ser criollo*, Caracas, Grijalbo, 1993.

[4] Los ensayos más importantes se encuentran en Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, París, PUF, 1950 y Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Montin, 1965.

Mas en lo específico, siguiendo y profundizando los estudios del sociólogo francés,[5] es posible distinguir entre una *memoria histórica* y una *memoria colectiva*, lo que nos conduce a importantes reflexiones en relación con el tema de la identidad.

La memoria histórica se refiere a los sucesos y a los hechos históricos objetivamente documentados, que son recordados sobre todo con el objetivo científico de reconstruir teóricamente la historia de un pueblo, de una nación; la memoria colectiva se refiere, por el contrario, a los sucesos y a los hechos que han sido transmitidos a través de las generaciones, y que sirven para crear y preservar el sentimiento y la coherencia de la propia identidad colectiva (sea como familia, como grupo más amplio, o como nación). Esta memoria colectiva, en síntesis, está relacionada con sucesos ejemplares y fundamentales para reconocerse "unidos" en una identidad común y compartida. Todos los otros sucesos (incluyendo también algunos de los "hechos históricos" mismos), aquellos que no pueden ser transformados en una "transfiguración ejemplar", caen en el olvido, y participarán sólo muy parcialmente en la formación de una identidad colectiva.

Más allá de los innumerables aspectos que pueden ser relacionados con el estudio de la memoria,[6] es importante por el momento fijar nuestra atención solamente sobre algunos fenómenos que implican algunas importantes consecuencias para la introducción a nuestro trabajo.

Lo primero que hay que decir es que el pasado, que desde un punto de vista fenomenológico debería ser siempre el mismo para todos los que "recuerdan", se transforma en realidad, por lo general según el grupo social que "recuerda". Este fenómeno se evidencia sobre todo cuando las identidades colectivas se forman a través de la agregación de tradiciones diferentes, y de la sobreposición cultural. Las naciones que han sido formadas gracias a la contribución histórica constante y numéricamente importante de grupos de inmigrantes caracterizados por su firme voluntad de "preservar" y

[5] Véase Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, París, Gallimard, 1988; Gérard Namer, *Mémoire et société*, París, PUF, 1987; David Middleton y Derek Edwards, eds., *Collective remembering*, Londres, Sage, 1990; y, para una visión general, Paolo Jedlowski y Marita Rampazi, eds., *Il senso del passato. Per una sociologia della memoria*, Milán, Franco Angeli, 1991.

[6] Entre los temas principales hay que recordar la importancia del uso de la memoria en los análisis de la idea de progreso, de la visión del futuro, del cambio social, de la individualización, de la muerte y, en cierto sentido, de la tecnología y de las comunicaciones.

"transmitir" a sí mismos un idioma, una tradición, unos valores o, en síntesis, una memoria colectiva diferente de aquella presente en los otros grupos de residentes en el mismo territorio, son una clara demostración de este rasgo de la memoria colectiva. En estas naciones, en efecto, el pasado es reconstruido, generación tras generación, de manera muy diferente según la identidad particular del grupo, de su tradición y de su colocación en la sociedad.

En donde hay una "voluntad dividida" para recordar, seguramente habrá también una "memoria colectiva dividida" y una "identidad híbrida".

Muy a menudo lo que ocurre en estas situaciones es que, al frente de una identidad nacional unitaria, se afirma al mismo tiempo una *memoria contratada*, o sea, el resultado de los diferentes intentos de cruzar las memorias de algunos grupos de inmigrados con las de otros y, por lo general, con la memoria de la población indígena. En cierto sentido es así como se originan las identidades híbridas. Esta contratación depende por lo general de la que Berger y Luckmann definen con el término de "estructura de plausibilidad" o, en otras palabras, depende de la consistencia física, de la base social sobre la cual los que pretenden imponer una visión del pasado pueden contar.[7]

El fenómeno por el cual los mismos sucesos históricos adquieren significados y características diferentes, dependiendo de los grupos sociales que "recuerdan", es aún más evidente en los casos de conflicto entre los mismos grupos. El proceso de "memorización" de los sucesos depende aquí muy claramente de los intereses (de la "voluntad" de recordar y de olvidar) de cada grupo. En otras palabras, esta operación depende de los criterios de selección aplicados por cada grupo para escoger lo que merece ser recordado y lo que hay que olvidar. Y será solamente a partir de esos "criterios" que se irán organizando y comenzarán a tomar un sentido y un significado los varios cruces de memoria y olvido, que servirán a su vez a la atribución de una importancia particular a los acontecimientos históricos: o sea, al pasado.

El olvido entonces no tiene que ser entendido como una simple y pasiva cancelación de la memoria, sino, por el contrario, como un componente activo y determinante en el proceso de construcción

[7] Véase Peter L. Berger y Thomas T. Luckmann, *The social construction of reality*, Nueva York, Doubleday, 1966. [Hay trad. esp., Buenos Aires, Amorrortu, 1968].

de la misma memoria colectiva, que se presenta cuando se pierden los "criterios de selección" antecedentes y surge la necesidad de reconstruir el pasado según criterios nuevos, que suplanten a los viejos.

Esto ocurre sobre todo en aquellas situaciones en las cuales, como consecuencia de algún particular fenómeno histórico de gran importancia (como puede ser una revolución social, una guerra o un cataclismo ambiental) se llega a crear una especie de vacío en la percepción de la continuidad de los sucesos (que podríamos definir como una fractura temporal) que hay que llenar. La historia de las sociedades humanas, en cierto sentido, puede ser vista como un constante renovarse de estas "fracturas". Es como si de vez en cuando se rompiera el "hilo de la memoria" que hasta aquel momento había representado la base sobre la cual el sentido de la identidad colectiva había sido construido.

Es posible por lo tanto concluir diciendo que, mientras una memoria colectiva tenga asegurada su alimentación, que le llega de un conjunto de hombres que la comparten constantemente, permanecerá seguramente estable, y no necesitará de excesivas legitimaciones; pero cuando suceda algo que, como hemos dicho, "rompe" la certeza del pasado, poniendo en duda hasta su misma existencia, es entonces que la identidad colectiva entrará en un periodo de crisis y surgirá la necesidad de buscar nuevos "criterios de selección" y diferentes modelos de interpretación del pasado.

A lo largo de la historia de todos los países de América Latina pueden ser muchísimos los ejemplos —desde la Conquista hasta nuestros días— que demuestran la veracidad de la presencia de esta fundamental "dialéctica" entre memoria y olvido en el proceso de construcción social de la identidad colectiva. Trataremos, en las páginas que siguen, de analizar algunos de los principales fenómenos sociales que concurrieron en la creación de las precondiciones para la actual elaboración teórica de tal identidad.

El ethnos *y la idea de nación*

En el mundo moderno el llamado sentimiento ancestral de "autoidentificación", en su sentido étnico (y que está caracterizado por el *nos* en oposición a los *otros*), ha adquirido una connotación cada vez más caracterizada en términos "nacionalistas", o sea, conexa a la idea de nación. Entre los países que sufrieron (como en el caso latinoamericano) un profundo y poco gradual proceso de

"occidentalización", esta idea constituyó el núcleo fundamental alrededor del cual se han ido articulando muchos de los proyectos y de las dinámicas sociales relacionadas con el cambio social.

Entre las imágenes simbólicas principales que constituyen lo que ha sido definido el *ethnos* de un grupo humano,[8] la más importante desde una visión histórico-sociológica, ha sido muy probablemente la llamada memoria del grupo como *epos*, o sea, "el pasado, transfigurado simbólicamente, en el cual el presente se reconoce y ritualiza su celebración".[9]

Esta mitología de la memoria de un pueblo, que representa el fenómeno básico sobre el cual se fundó también el sistema de legitimación simbólica de toda nación moderna, no hay que entenderla solamente en sus aspectos objetivos, transmitidos a través de generaciones y mantenidos "pasivamente" en el curso de los años. O sea que cuando se afirma que un grupo o una nación recuerda, decimos que un pasado ha sido transmitido —porque es considerado esencial— de una generación a otra. De la misma manera, la nueva generación aceptará e internalizará el recuerdo solamente porque, a su vez, lo considerará lleno de sentido y de significado. Por lo contrario un grupo olvida cuando los que poseen el pasado no lo comunican a las nuevas generaciones o, que es lo mismo, cuando éstas desconocen la herencia transmitida y se rehúsan a transmitirla a su vez.[10]

Así que existe, como ya hemos dicho en nuestra introducción, un momento "activo", de verdadera "construcción social", que interesa tanto a los elementos de la memoria a transmitir (el "recuerdo"), como a aquellos que hay que dejar en el olvido. La memoria, en otras palabras, no es un área neutral, que se transmite de manera automática y que provoca una acumulación de "historias", sino que, por el contrario, supone la presencia de una

---

[8] El *ethnos*, dice Colin Renfrew, es la autodefinición de un grupo de individuos que se basa sobre un sentimiento de la comunidad que nace de los orígenes comunes, del vivir juntos en una particular región, de un idioma compartido, de creencias comunes, pero que no depende de manera completa de ninguno de ellos. Desde cierto punto de vista, y en determinadas circunstancias, cada uno es libre de escoger su propia etnicidad.

[9] Carlo Tullio Altan, *Soggetto, simbolo, valore*, Milán, Feltrinelli, 1993.

[10] Antonio Cavicchia Scalamonti y Gianfranco Pecchinenda, *La memoria e i silenzi. Una città e il suo cimitero*, Nápoles, Colonnese, 1992, p. 18. Véanse también las referencias bibliográficas sobre el tema de la memoria.

precisa voluntad de "recordar", que a su vez se refiere a precisos "criterios de selección" compartidos socialmente.[11]

Se pone así en evidencia la necesidad de la presencia de un *background* simbólico, cuya transmisión a través de las generaciones depende de manera exclusiva de los criterios de selección escogidos para "recordar" (memoria) o "borrar" (olvido). El resultado de este encuentro, o mejor dicho de esta lucha entre memoria y olvido, es lo que ha sido llamado el *epos* de una nación, o sea su tradición nacional, el núcleo de referencia para la construcción de la identidad de una sociedad. Para evitar la probable conflictualidad entre "memorias" diferentes, cuyas raíces están ligadas a los diferentes criterios de selección escogidos por los grupos sociales que se disputan el poder (la legitimación arraigada en el "control de la herencia simbólica del pasado" es fundamental para "controlar" y dominar el presente), es posible que se verifiquen —como en muchos ejemplos históricos se ha demostrado— evidentes falsificaciones, transfiguraciones y hasta verdaderas *invenciones* de las tradiciones.

Los historiadores Eric. J. Hobsbawm y Terence Ranger, en relación con este tema, publicaron hace algunos años la recopilación de unos ensayos e investigaciones de diferentes autores justamente acerca del fenómeno de las *tradiciones inventadas*, de sus funciones en el proceso de construcción del sistema simbólico y ritual de algunas naciones y de las maneras a través de las cuales las tradiciones mismas son engendradas.[12] Según Hobsbawm, las tradiciones inventadas son aquel conjunto de prácticas aceptadas por una sociedad y caracterizadas por sus formas rituales o simbólicas, que se proponen infundir algunos valores y pautas de conducta repetidas en las cuales está implícita automáticamente la continuidad con el pasado. De hecho, en donde es posible, tratan por lo general de afirmar su continuidad con un pasado histórico seleccionado con una precisa finalidad.[13]

El tipo de tradición que aquí más nos interesa es aquél utilizado para fijar de manera simbólica la cohesión social y la pertenencia a grupos y a comunidades reales o artificiales. Esto se refiere una vez más, en lo fundamental, a la construcción de un sentimiento

[11] Remo Bodei, "Identitá, memoria collettiva e conflitto tra culture", en M. Pinna, ed., *L'Europa delle diversità. Identità e culture alle soglie del Terzo Millennio*, Milán, Franco Angeli, 1993.

[12] Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger, eds., *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

[13] *Ibid.*, p. 1.

de identificación con una comunidad y con las instituciones que la representan, la manifiestan y la simbolizan: en una palabra, con la nación.[14]

Nación e identidad nacional

A TRAVÉS de la idea de *nación*, que en el fondo es una innovación histórica bastante nueva, se puede comprender mejor la importancia crucial de la relación entre "memorias" y "tradiciones inventadas" en el proceso de construcción de los Estados modernos, sobre todo por lo que se refiere a los más jóvenes, como son seguramente todos los que pertenecen a la región latinoamericana. En este sentido no hay que dejarse engañar —según señala Hobsbawm— por la paradoja de que, por lo general, las naciones modernas, con todas sus armas simbólicas (banderas, himnos, emblemas), pretenden presentarse frente al mundo y a los hombres como el reverso exacto de lo "nuevo"; acostumbran declararse arraigadas en la antigüedad más remota, como si fueran algo natural, poniéndose en el polo opuesto de las comunidades construidas, o sea humanas.

Pero más allá de las que pueden ser las continuidades históricas de otro género que se encuentran incluidas en los conceptos modernos, por ejemplo, los de "Francia" y los "franceses", que nadie se atrevería a negar, dice el mismo autor:

> Estos mismos conceptos contienen en sí inevitablemente un componente construido o "inventado". Y justamente porque tanta parte de lo que subjetivamente constituye la "nación" moderna consiste en estos constructos y se asocia a símbolos bastantes recientes o discursos oportunamente construidos (como la "historia nacional").[15]

Es por eso mismo que el fenómeno nacional no puede ser correctamente analizado sin tomar en cuenta, y con mucho cuidado, la invención de la tradición.

Para enlazar más concretamente todo lo dicho anteriormente con la idea de nación, hay que decir, para empezar, que lo esencial de cada nación se encuentra en el hecho que todos sus individuos comparten un patrimonio común, pero también en el hecho que todos hayan olvidado muchas otras cosas.

[14] *Ibid.*, p. 9.

[15] *Ibid.*, p. 14.

> El olvido y yo diría que hasta el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, de modo que el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad. La investigación histórica, en efecto, proyecta luz sobre hechos de violencia que ocurrieron en los orígenes de todas las formaciones políticas, incluso aquellas cuyas consecuencias han sido más beneficiosas. La unidad se hace siempre de modo brutal.[16]

Una vez más es fundamental el regreso a la idea del constante entrelazamiento entre memoria y olvido, cuyo desarrollo dinámico resulta imprescindible para la comprensión de los fenómenos que estamos aquí examinando.

Pero aún queda por establecer —más allá de la referencia a una tradición compartida y transmitida en la memoria— qué es lo que hace posible el surgimiento de formas de identificación y de pertenencia útiles para garantizar la existencia y la estabilidad en el tiempo de Estados nacionales y, además, cuál es el papel, en este proceso de formación, de aquellos elementos como la ''raza'', el ''idioma'', la ''religión'' o la ''geografía'', que han sido considerados a menudo como factores ''determinantes''.

Empezando por este segundo conjunto de cuestiones, podemos decir que lo que hoy en día nosotros definimos con el término de *nación* es seguramente la etapa más reciente en la historia de las formaciones que se realizaron sobre la base de predominios étnicos, en sentido general, que refleja de manera evidente algunas novedades (hay sobre todo una actitud diferente hacia los criterios de selección de lo que tiene que ser considerado ''lo propio'' o ''lo nuestro'') introducidas sucesivamente para definirla.[17] Pero, de cualquier forma que queramos tomarlos, la raza y el idioma, así como la religión o la geografía, no pueden ser considerados como factores determinantes en la definición de una nación.

Aunque es cierto que hay que reconocer que, por lo menos hasta cierta época de la historia occidental, el elemento étnico-racial ha tenido una importancia fundamental en la definición del territorio (las tribus y las ciudades antiguas no eran sino una extensión de la familia y de sus vínculos biológico-

[16] Ernest Renan, *¿Qué es una nación? Carta a Strauss* (1882), est. prel. y notas de Andrés de Blas Guerrero, Madrid, Alianza, 1987, pp. 65-66.

[17] ''Hay que recordar —como dice Carlo Tullio Altan— que una configuración étnica no es compartida de manera homogénea por parte de todos los miembros de un grupo social, ni define siempre de manera exclusiva un Estado nacional en su totalidad''.

naturales), a partir de otro momento histórico[18] se puede afirmar que fueron justamente las ''fusiones'' entre las poblaciones preexistentes las que caracterizaron la determinación territorial. Así que el elemento racial, por sí mismo, no puede ser suficiente para definir una nación, sea cual fuere el sentido que se quiera dar al concepto de raza o de etnia, y eso también porque, como hemos dicho, si los tomamos en el sentido puramente ''natural'', éstos no tienen ninguna relevancia para las ciencias sociales. Se puede además añadir que los objetivos perseguidos en la construcción de una nación, de un Estado políticamente independiente, resultan ser muy a menudo diferentes entre sí.

En el caso de las que se convertirán en las naciones latinoamericanas, por ejemplo, estos objetivos serán llevados adelante por grupos que resultarán ser étnica y culturalmente homogéneos, en relación con los que mantenían el control del Estado central. La conflictividad, por lo tanto, no nacía con base en profundas diferencias históricas y culturales, sino sobre la diversidad entre los intereses presentes en las colonias y en la madrepatria. Esto también, como trataremos de profundizar, dará su contribución a la emergencia, en América Latina, de Estados cuyo concepto de identidad nacional será muy particular si comparado con los demás países del mundo occidental.

De todas maneras, el mismo razonamiento hecho para la raza y la etnia puede hacerse también para el idioma[19] (en este caso, tampoco en los comienzos la identidad de idioma implicaba además alguna forma de identificación común), para las religiones y para la geografía. En efecto, el territorio, por sí mismo, no puede hacer una nación. No existen barreras o fronteras preformadas por la ''naturaleza'', que puedan servir para legitimar una diferencia entre territorios. Vuelve así a aparecer, de nuevo, la necesidad de una diferenciación entre elementos ''naturales'' y ''culturales'' en la definición de lo que es una ''nación'' y, sobre todo, de la importancia de características ''subjetivas'', además de aquellas puramente ''objetivas'', en la definición de los criterios de identidad.[20]

[18] Véase Ernest Renan, *op. cit.*, p. 71.

[19] ''Estados Unidos e Inglaterra, la América española y España, hablan la misma lengua y no forman una sola nación. Por el contrario, Suiza, tan bien construida ... cuenta con tres o cuatro lenguas'', *ibid.*, pp. 76-77.

[20] Véase Erik Allardt, ''Le minoranze etniche nell'Europa occidentale'', *Rivista Italiana di Scienze Politiche*, XI (1981), pp. 91-136.

Por lo que hay que reconocer, también en este caso, que el concepto de *nación* —así como por ejemplo sucede con los conceptos de etnia y, parcialmente, de raza—[21] lleva consigo una gran cantidad de factores determinantes de tipo "cultural" (lo que implica, como ya hemos dicho, el fenómeno de la construcción histórico-social de las diferencias), mientras le queda muy poco, por lo menos desde un ángulo sociológico, de natural.

Se puede ser ciudadano de una nación y al mismo tiempo pertenecer también a una multitud de otros diferentes grupos sociales, enlazados entre ellos. Éstos podrán ser más o menos enfatizados, según la situación en la cual individuos y grupos se encuentran. Todo esto puede ser comprendido mejor si lo remitimos a la visión sociológica del concepto de identidad nacional.[22]

La identidad nacional, así como la identidad étnica, reúne atributos biológicos y propiedades culturales que se manifiestan "objetivamente" en el idioma, en las tradiciones, en las instituciones comunes; y una capacidad de percepción y de reconocimiento "subjetivo" de la pertenencia, de la solidaridad y de los intereses compartidos.[23] Por lo tanto hay que añadir que la identidad no es solamente espacial (o sea ligada a la relación con los vecinos más cercanos), sino que puede ser relacionada con diferentes grados y niveles de "sentimiento común". En Venezuela, por ejemplo, un individuo puede identificarse con los "caraqueños", en oposición a los "maracuchos", pero también con los "venezolanos", en oposición a los "colombianos" y, a un nivel más amplio, con los "latinos" en oposición a los *gringos* y así sucesivamente. De la misma manera, ese mismo individuo, en ese mismo país, pudiera percibirse a sí mismo como perteneciente a una comunidad de "italianos" (inmigrados), en oposición a los "criollos" o a los "españoles", y al mismo tiempo "hijo de napolitanos" en oposición a los "hijos de milaneses". La cuestión, como se puede notar, es muy compleja, pero al fin y al cabo desemboca siempre en la identificación de un

[21] En relación con el debate sobre la objetividad/subjetividad étnica, véase Alberto Melucci y Mario Diani, *Nazioni senza Stato. I movimenti etnico-nazionali in Occidente*, Milán, Feltrinelli, 1992, p. 28.

[22] Véase el ensayo de Daniel Bell, "Ethnicity and social change", en Nathan Glazer y Daniel Patrick Moynihan, eds., *Ethnicity. Theory and experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, pp. 141-174.

[23] Véase también Peter L. Berger y T. Luckmann, *op. cit.*, y Peter L. Berger, Brigitte Berger y Hansfried Kellner, *The homeless mind*, Harmondsworth, Penguin, 1973. [Hay. trad. esp., 1975].

nosotros en relación con la definición del otro, de lo diverso, de una diferencia que se construye y se modifica en relación con cada específico contexto histórico-social.[24]

Pero en todo caso hay siempre, en el fondo, la percepción de un sentimiento de "pertenencia" (construida gracias a la memoria colectiva de unas tradiciones comunes y de unas formas de identificación consideradas "naturales" y por eso mismo no modificables) al cual recurrir cuando otras formas de identificación se muestran demasiado débiles.[25] Para una mejor comprensión y distinción de los caracteres generales de la identidad social, muy acertado parece el siguiente esquema, según el cual es posible individualizar tres dimensiones presentes en toda identidad, a saber: una dimensión de *locación*, a través de la cual el individuo se coloca en el interior de un campo simbólico (o sea, él define la situación en la cual se encuentra y traza unas fronteras, más o menos rígidas, que delimitan los territorios del sí mismo); una dimensión de *selección*, que permite al individuo, después que haya definido sus fronteras, ordenar sus propias preferencias y escoger entre algunas posibilidades alternativas; finalmente una dimensión de *integración*, a través de la cual el individuo puede disponer de un cuadro de interpretación que enlace las experiencias pasadas, presentes y futuras en la unidad de una biografía.[26]

Gracias a este marco analítico, que resulta útil sobre todo a nivel teórico, se hace posible una explicación de algunos de los fenómenos que ocurren en los procesos de diferenciación entre el *sí mismo* y el *otro*, entre el *sí mismo* y el *mundo* (*locación*) y, aspecto muy importante, de las maneras a través de las cuales el individuo logra adquirir los instrumentos necesarios para la estabilización, en el tiempo, del sentido de estas diferenciaciones y, de la misma manera, de la continuidad del *sí mismo* (*integración*).

Pero cuando sucede, como en el caso de las migraciones, que siquiera una de estas dimensiones es puesta a discusión, entonces empieza muy probablemente a surgir la necesidad de una completa restauración de toda la identidad hasta ese momento construida.

[24] Étienne Balibar, "Cultura e identità", en *Identità culturali*, Milán, Franco Angeli, 1991, p. 27.

[25] Harold R. Isaacs, "Basic group identity", en Nathan Glazer y Daniel Patrick Moynihan, eds., *op. cit.*, p. 30.

[26] Loredana Sciolla, ed., *Identitá; percorsi di analisi in sociologia*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1983, p. 22; véase también León Grinberg y Rebeca Grinberg, *Identidad y cambio*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1980.

> Sucesos que implican algunos cambios importantes en la vida de un individuo, como la emigración, pueden transformarse en factores muy peligrosos para el sentimiento de la identidad... En su lucha para la autoconservación el inmigrato necesita agarrarse a diversos elementos de su lugar de nacimiento (objetos familiares, la música de su tierra, recuerdos y sueños en donde reaparecen algunos aspectos de su país, etc.) para mantener activa la experiencia de "sentirse *sí mismo*".[27]

Cabe preguntarse entonces cuáles son, o cuáles pueden ser, en el caso de las migraciones, los recursos culturales que los individuos o grupos de inmigrados pueden encontrar para realizar este proceso de restauración o reconstrucción de su identidad.

Algunos sociólogos y antropólogos han tratado de dar unas respuestas de carácter general a este género de cuestiones. Donald L. Horowitz, por ejemplo, trató de explicar que, en diferente medida, hay varias posibilidades de cambios individuales de identidad: la conversión del lenguaje o religiosa pudiera ser en este sentido suficiente, en algunos casos, mientras que en otros, los cambios pudieran necesitar un plazo más amplio (algunas generaciones) y matrimonios mixtos y procreaciones. Otra modalidad que pudiera permitir una modificación consciente de la identidad y de la conducta de un grupo étnico o nacional, en una situación de *melting pot*, es aquella del llamado "deslizamiento de los confines" que definen la pertenencia del mismo grupo y que constituyen la referencia fundamental para la formación de la identidad. En otras palabras, es la situación en la cual dos o más grupos se pueden unificar para formar un nuevo grupo (*amalgamation*) y aquella en la cual un grupo puede llegar a perder su propia identidad como consecuencia de la fusión con otro grupo, que a su vez permanece con su identidad original (*incorporation*).[28] Finalmente hay que poner en evidencia, según Horowitz, que no es demostrable que tales formas de hibridación cultural sean antecedentes en el tiempo, y que por eso mismo no es siempre cierto que ellas determinen de manera causal el cambio de identidad. Lo que sí parece más probable es que la formación de la

[27] Sobre el tema de identidad/migración véase León Grinberg y Rebeca Grinberg, *Psicoanálisis de la migración y del exilio*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1982 y A. Signorelli, "Identità etnica e cultura di massa dei lavoratori migranti" en A. Di Carlo y S. Di Carlo, eds., *I luoghi dell'identità. Dinamiche culturali nell'esperienza dell'emigrazione*, Milán, Franco Angeli, 1986.

[28] Donald L. Horowitz, "Ethnic identity", en Nathan Glazer y D. Moynihan, eds., *op. cit.*, pp. 113-115.

identidad y las hibridaciones se acompañen recíprocamente en un proceso dialéctico.

Otro autor que ha analizado el proceso de producción social de la identidad étnica (y nacional) es A. L. Epstein, quien, dicho en forma sintética, considera ante todo el concepto de identidad como un proceso con el cual las personas tratan de integrar sus diferentes y variados *status* y experiencias en una imagen coherente de sí mismas.[29] Pero también hay otro conjunto de componentes "cognitivos" que constituyen la identidad y que según Epstein serían determinantes, sobre todo cuando hay que analizar algunos casos particulares de "hibridación", como aquellos que se refieren a la dimensión "emocional" de la formación de la identidad. Esta dimensión posee, según la perspectiva de este autor, una importancia no menor de las dimensiones más específicamente sociales e "intelectuales". En las sociedades multiculturales —observa Epstein— la identidad étnica (en el sentido más amplio del término) ofrece solamente una entre las muchas y posibles formas de identificación social. O sea que aparece aquí otro importante momento, que se caracteriza una vez más por la posibilidad de escoger por parte del individuo. Una posibilidad de "elección" que es precisamente opuesta a los recorridos de la "prescripción"[30] con los cuales se identifican prácticamente todas las sociedades no occidentales, pero que presenta algunas restricciones:

> Algunas de éstas son claramente sociales y ligadas a ciertas características del sistema social: en algunas sociedades las oportunidades de renunciar a su propia identidad étnica, en favor de otras formas de identificaciones alternativas, pueden ser mayores. En este sentido la libertad de escoger es mayor y mayor será la importancia que adquirirán otros tipos de restricciones.[31]

Los varios elementos —en síntesis—, y particularmente aquellos "inconscientes" que participaron en la construcción de la imagen del sí mismo, pueden llegar a ser puestos en discusión y, dependiendo de la situación, pueden hacer las identidades existentes muy vulnerables. Esta situación, como es lógico, es mucho más frecuente en sociedades multiculturales.

[29] A. L. Epstein, *Ethos and identity. Three studies in ethnicity*, Londres, Tavistock, 1978, p. 101.

[30] Véanse los trabajos de Gino Germani sobre el proceso de secularización y de "modernización".

[31] A. L. Epstein, *op. cit.*, p. XIV.

Más allá de estos esfuerzos teóricos por resolver, a través de un esquema general, el problema de los "referentes culturales" en el proceso de "reconstrucción" de las identidades en el curso de los procesos migratorios, habría que añadir que, desde cierto momento, el discurso teórico tendría necesariamente que ser circunscrito a ciertas áreas geográficas específicas, a regiones y territorios bien definidos y a grupos de migrantes determinados, para no correr el riesgo de generalizar (y de simplificar) de manera exagerada el alcance de la misma teorización. Es posible decir, por ejemplo, y eso también con base en las investigaciones citadas, que por lo general los inmigrantes que provienen de un mismo lugar llegan a formar con cierta frecuencia una especie de "microuniverso" en el interior mismo de la estructura de su propia identidad, que se alimenta de una memoria, constantemente presente (y más o menos nostálgica) que se refiere a símbolos, valores y modelos culturales de su cultura de origen. De la misma hipotética manera es posible decir que este fenómeno se repite en cualquier grupo de inmigrados, de cualquier condición, y asimismo se puede afirmar que, casi siempre, esos "modelos" traídos de la cultura de los orígenes prevalecen, por lo menos en los comienzos, en la experiencia de la vida diaria.[32]

Pero, al mismo tiempo, es necesario recordar, como venimos adelantando, que estas generalizaciones no corresponden siempre y de la misma manera a la realidad. También cabe preguntarse, por ejemplo, en qué medida lo que acabamos de decir se puede aplicar, con el transcurso del tiempo, a las segundas y terceras generaciones; qué variaciones hay entre un grupo específico de inmigrantes y otros; cuándo influye el tipo de recepción de una determinada sociedad, con sus leyes, sus tradiciones y su cultura específica.

Latinoamérica y su identidad

DESPUÉS de haber analizado los principales asuntos teóricos inherentes al fenómeno de la identidad nacional, es posible ahora enfrentar finalmente el tema principal de este trabajo, que se refiere a

[32] La velocidad con la cual durante las inmigraciones se vuelve a construir un mundo social en donde, con todas las diversidades, persisten las mismas reglas y normas del lugar de origen, hace comprender, por un lado, que no se dé ningún proceso de desorganización cultural de los individuos (en el sentido de Thomas y Znaniecki) y, por otro lado, que se verifique un esfuerzo por construir condiciones de vida reglamentadas por normas sociales fuertes y aceptadas por los miembros de los grupos familiares.

la formación de la nación latinoamericana, sobre todo en relación con el fenómeno de la construcción social de su identidad.

Para empezar es importante recordar que, hasta el final del periodo colonial, el concepto de *nación* se venía utilizando en los países latinoamericanos solamente en relación con las poblaciones indígenas. Las crónicas de la época colonial hablaban de la "nación india", y hasta a los blancos nacidos en el Nuevo Mundo se les asignaba el nombre de "español de las Indias".

> Fue entonces el elemento indígena el que reestableció por primera vez el sentido de la nacionalidad, mientras que los españoles, a través de la cultura, del idioma y sobre todo de la administración, contribuyeron al principio de la integración: fue en efecto el sistema imperial español el que mantuvo la unidad de estos territorios. Las luchas por la independencia despedazaron aquel sistema imperial y dieron a la palabra *nación* un significado mucho más emotivo. La *nación* fue entonces asociada a la *patria*, la madre patria, en la cual los patriotas luchaban para conquistar la independencia.[33]

Pero no fue una operación muy sencilla encontrar unas legitimaciones objetivamente válidas y aceptables para todos de tal redefinición de la idea de *nación*. Esto sobre todo si se toma en cuenta el hecho de que, con la independencia, iba también desapareciendo el enemigo principal (España), o sea el Otro a través del cual había sido posible encontrar unas motivaciones válidas para perseguir la unidad y la identidad común de toda Latinoamérica. La primera definición unitaria de la identidad latinoamericana, en efecto, probablemente haya sido justamente una "unión en contra del opresor" ("el odio que la península ibérica nos inspira —decía Simón Bolívar— es más grande del mar que nos separa").

Las "nuevas" naciones no tenían en realidad a sus espaldas ningún tipo de tradición nacional, ya que sus orígenes estaban arraigados en una división ocasional de las áreas coloniales. Desde los primeros tiempos subsiguientes a la conquista de la independencia política surgió el problema de una nueva e imperativa necesidad: la de encontrar unos criterios útiles para legitimar, por ejemplo, una particular delimitación de los territorios en lugar de otra.[34] Hasta

[33] Miguel Rojas Mix, "Reinventare l'identità ispanoamericana", en J. R. Regidor y A. Binel, eds., *Dissenso sul mondo*, Roma, Terra Nuova, 1992, pp. 129-130.

[34] "No somos europeos —decía Bolívar— no somos indios, somos una especie híbrida entre aborígenes y españoles. Americanos de nacimiento y europeos de

se puede decir que el problema de la determinación de la entidad tanto geográfica como histórico-cultural de las naciones haya sido el primer y verdadero momento de confrontación política (e ideológica) ocurrido en América Latina después de la Independencia. Y la razón de la contienda se puede explicar de manera muy sencilla, refiriéndonos a la falta absoluta de criterios objetivos de identificación nacional establecidos por una tradición de alguna manera institucionalizada.

Fue entonces necesario tratar de conocer aquellos rasgos típicos de cada país independiente, de cada nación, que pudiera servir para caracterizar su identidad pasada, presente y —por lo menos en los proyectos— futura.

Las respuestas pueden ser sintetizadas a través de una dicotomía, basada sobre presupuestos claramente ideológicos, entre quienes continuarán tratando de legitimar las "razones de la unidad y de la homogeneidad" de toda América Latina, y quienes tratarán de hacer prevalecer un nacionalismo mucho más estrecho y relacionado con regiones y áreas geográficas más limitadas.

Además del Libertador Simón Bolívar y de su intento de poner las bases para la construcción de una sola "gran nación" latinoamericana,[35] la manifestación de la tendencia a definir la nacionalidad sobre las bases de unidades políticas muy extensas fue, por ejemplo la América Central de Morazán y la Confederación Peruano-Boliviana de Santa Cruz.[36]

La otra gran expresión ideológica fue, por el contrario, aquella que trató de desarrollar fuertes movimientos nacionalistas, lo más autóctono posible y ligados a las autonomías de las varias regiones que habían obtenido la independencia. La fuerza de la ideología nacionalista, en su choque con las concepciones más o menos amplias, se presentó en la obra de aquellos historiadores que trataron

derecho, tenemos que disputarles los títulos de propiedad a los nativos y al mismo tiempo tenemos que defendernos en la tierra donde nacimos, contra la oposición de los invasores españoles", en Simón Bolívar, *Carta de Jamaica* (1815), *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1971.

[35] Véanse los discursos de Simón Bolívar en los cuales el Libertador se refería a la necesidad de construir una "sola" grande *nación*, Simón Bolívar, *ibid.*

[36] En contra de la teoría de Bolívar no fueron pocos los que reaccionaron levantando las banderas de los sentimientos y de los intereses "nacionalistas" como por ejemplo, Páez, Santander y Flores, cuyos movimientos organizados reivindicaban la peculiaridad política que luego se impondrán como las naciones independientes de Venezuela, Colombia y Ecuador.

de mostrar genéticamente la formación de las identidades nacionales y de probar que éstas eran anteriores a los mismos sentimientos regionalistas. Lo que se quería afirmar y demostrar era la existencia de una peculiaridad nacional que tenía sus bases sobre un pasado común y sobre un pasado colonial compartido, sobre todo en los momentos críticos de la Independencia. Esto puede servir además para demostrar la profunda influencia que ejerció en toda América Latina la concepción romántica de la historia, empujada justamente por un proyecto de identificar, para cada caso particular, los elementos que dirigían "el destino nacional", según los criterios ideológicos importados por completo desde los centros culturales de Europa.[37]

De manera paradójica, entonces, como en muchas otras oportunidades ha ocurrido en la historia de las ideas en América Latina, mientras por un lado se utilizaron modelos conceptuales típicamente occidentales (además sin compartir ni la historia ni la interpretación de la realidad de los centros donde estos modelos habían sido elaborados), por el otro se trató de conseguir un empuje a la acción social y a la constitución de una identidad nacional original, justamente a través de una especie de encarnizamiento antieuropeo y antioccidental.

Esto se debió, como es sabido, al hecho de que, en el curso del siglo XIX, el concepto de *nación* fue asociado en América Latina, a la *patria* y al *patriotismo*, pero también y sobre todo a la idea de *progreso*: la nación empezó entonces a ser entendida como aquella entidad compuesta por gente "civil" (y "urbanizada"), en contraposición a todos los que permanecían en una situación "incivil", o sea las poblaciones marginales de las ciudades y, sobre todo, las poblaciones rurales.[38]

Fue en ese mismo siglo, también en contraposición con la extensión de estas ideas, que muchos intelectuales de gran influencia en la sociedad latinoamericana lograron concebir un nuevo modelo ideológico que hiciera concurrir al mismo fin los diferentes intereses de los varios Estados nacionales: éste fue la *latinidad*. La validez de tal patrón pudo además ser afianzada gracias a la contraposición

[37] José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, México, Siglo XXI, 1976, p. 247; véase también Javier Ocampo López, "Mitos y creencias en los procesos de cambio" en Leopoldo Zea, ed., *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI, 1986, p. 427.

[38] El más conocido de los intérpretes de esta visión de la realidad latinoamericana ha sido sin duda alguna el argentino Domingo Faustino Sarmiento.

con otra forma de alteridad emergente, que tomara el lugar dejado vacío por el imperio español: tal adversario "cultural" fue el sajonismo. Francisco Bilbao —que, según parece, había sido el primero en utilizar el nombre de *América Latina* como fórmula unitaria contrapuesta a la *América Sajona* (o sea los Estados Unidos)— dijo, en un famoso discurso pronunciado en París el 22 de junio de 1865, que "la unión es la verdadera forma de patriotismo de los americanos del sur".[39] Esta unión, que toma la forma de una Confederación del Sur reproduce la identidad americana y latina, que perpetuará la raza y hará posible la creación de una gran nación latinoamericana. Solamente a través de esta unión —concluía el mismo Bilbao— hubiera sido posible rechazar el imperialismo de los Estados Unidos del norte, quienes "creían en su imperio como Roma creyó en el suyo".

Esta idea, cuyo éxito sigue vivo en muchos grupos de intelectuales y cuya influencia se ha manifestado constantemente en la formación del pensamiento político de muchos autores latinoamericanos, ha sido aplicada con el correr de los años por muchos otros intelectuales. Entre ellos es importante recordar al uruguayo José Enrique Rodó y al cubano José Martí[40] y, sobre todo, los autores de la corriente definida *indigenismo*, que puede con razón ser considerada, en sus diferentes formas, una especie de "consecuencia inintencional" (o una "reacción") a la postura adelantada por Bilbao.

Pero antes de analizar los que han sido los criterios de selección más comunes utilizados para la definición de la identidad latinoamericana, por lo menos los que aún siguen estando en el centro del debate intelectual en esta región, queda todavía por recordar lo que se puede definir como el último esfuerzo teórico-político hecho para encontrar unos criterios de unificación de América Latina en el contexto de categorías diferentes de aquellas raciales o étnicas. En este sentido el patrón principal de referencia ha sido seguramente el económico. Ya desde los años cincuenta se empezó, en efecto, a realizar en América Latina un importante cambio en el ámbito de la reflexión política e intelectual debido al énfasis casi absoluto que se atribuyó a los aspectos inherentes a la interdependencia socioeconómica, en la definición de la unidad de las naciones.

[39] Véase Miguel Rojas Mix, *op. cit.*, p. 131.

[40] El uruguayo José Enrique Rodó, en su obra *Ariel* (1900), identifica en el espíritu de Ariel el alma hispanoamericana contrapuesta al monstruoso Calibán, o sea, el materialismo norteamericano.

Para referirse a la identidad latinoamericana, empezó entonces a ser insuficiente hablar de *indios*, de *criollos*, de *hispanoamericanos* o de *afroamericanos*, y fue necesario comenzar a presentar como criterios fundamentales aquellos aspectos que servían para definir la dependencia común —económica, cultural y política— de algún "centro", y para diferenciar a los "americanos del sur" de los "americanos del norte", las "periferias" y los "centros", los países "pobres" y los países "ricos", y así sucesivamente.

Una vez más se puede decir que la búsqueda necesaria para encontrar alguna alteridad con la cual enfrentarse y compararse, de gran importancia para comprender los rasgos unificadores de una identidad nacional particular, ha llevado a la construcción social de una "entidad" —en este sentido el capitalismo occidental *tout court*— que simbólicamente sirvió sobre todo para reemplazar a las "alteridades" antecedentes (el imperio español, la cultura sajona, etc.). Parecen haber sido dos, finalmente, las características compartidas por estas "entidades" construidas en el curso de la historia latinoamericana para definir simbólicamente su propia identidad: ser siempre exterior (o sea, puesta topológicamente "afuera" de su territorio) y representar la causa principal (a menudo la "única") de la situación de subdesarrollo que lamentablemente diferencia las regiones del centro y del sur del continente, con respecto al norte y a otros países occidentales.

Estos criterios, sobre todo después de la fractura del viejo orden sociopolítico mundial tras el fin del sistema socialista en estos últimos años, están empezando ya a ser considerados obsoletos y a ser revisados por buena parte de las mismas franjas de la *intelligentsia* latinoamericana que los había teorizado. Parece así que con "el fin del tercermundismo"[41] están empezando a tomar un auge siempre mayor aquellos estudios (nuevos y viejos) que, en la investigación y en la búsqueda de los elementos fundamentales de la originalidad y de la autenticidad de la cultura latinoamericana, atribuyen la misma centralidad tanto a los factores exteriores que hemos dicho, como a los factores interiores (tales como la memoria histórica y colectiva de una nación, su tradición, o sea su actitud cultural común, compartida y unificadora).[42]

[41] Véase el libro Barry Levine, ed., *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina*, Santafé de Bogotá, Norma, 1992.

[42] Javier Ocampo López, *op. cit.*, pp. 428-429.

Hibridación étnica e hibridación temporal: la formación de la identidad criolla

En el curso de la historia de los países latinoamericanos, algunas diferentes posturas teóricas —desde el indigenismo hasta el occidentalismo—[43] han sido aplicadas reiteradamente al análisis social de la región, desembocando además, y muy a menudo, en complejos contrastes de tipo ideológico que, lamentablemente, han obstaculizado en muchos casos la formación de un pensamiento crítico más amplio y constructivo, que tomara en cuenta los aspectos más significativos de los puntos de vista contrapuestos.

De manera que, volviendo al tema central relativo a la construcción de la identidad nacional en América Latina, y tratando de llegar más allá de la simple contraposición entre indigenismo, antihispanismo y occidentalismo, es necesario aclarar algunas cuestiones.

Ante todo hay que recalcar el hecho, anotado por el historiador venezolano Germán Carrera Damas, que, desde el punto de vista de la cuestión de la identidad cultural, los criollos latinoamericanos *son*, básicamente, la expresión de la acción conjugada de tres grandes factores:

> La *independencia*, vista por la historia patria; el *proyecto nacional*, visto por la historia nacional; y el *eurocentrismo*, a manera de clima global de la realización socio-histórica del criollo como "dominador cautivo", en el marco de la formación social en la cual desempeña el papel primordial.[44]

Por lo que se refiere al primer punto, es suficiente recordar lo que veníamos diciendo anteriormente, o sea que en el periodo de tránsito de los siglos XVIII a XIX, cuando se agudizó la llamada "crisis de la sociedad colonial", predominó de manera clara el sentimiento de pertenencia a lo hispánico. Luego, el desarrollo bélico de la crisis de la sociedad colonial sacudió los cimientos de la creencia de esta pertenencia: "La crisis de la conciencia monárquica y la de la conciencia cristiana católica estuvieron estrecha y esencialmente interrelacionadas. Fue necesario plantearse y resolver el difícil problema jurídico-teológico que significaba el desobedecer al rey sin

[43] Véase, para una recopilación sintética sobre la influencia de algunos *pensadores* sobre el debate en la sociología del desarrollo latinoamericano, Cristobal Kay, *Latin American theories of development and underdevelopment*, Londres, Routledge, 1989 y el volumen de Gianfranco Pecchinenda, *Identidades híbridas. Memoria y construcción social de la nación latinoamericana*, par. 3.1.

[44] Germán Carrera Damas, *op. cit.*, p. 73.

desacatar a Dios".[45] El resultado fue el logro de la emancipación al precio de una ruptura drástica con lo hispánico: "El antihispanismo, inculcado por la historia patria, fue golosamente nutrido por el rencor de unos y por la tozudez de otros".

El tránsito a la independencia nacional se realizó siguiendo dos grandes líneas históricas, la del nacionalismo republicano y la del eurocentrismo. Pero también hay que recordar que el concepto de *nación*, como dijimos, es siempre mucho más que el simple producto de la adaptación a un determinado ordenamiento sociopolítico. Y esto porque hay siempre, por lo menos, una toma de conciencia, por parte de los individuos y de los grupos sociales, de su papel en la estructura de poder interna.

La adaptación del concepto de nación, y el recurso a él como criterio legitimador de la estructura de poder interna, debía apoyarse en un reagrupamiento de la sociedad una vez roto el vínculo que unía sus componentes, en forma directa, con la Corona. Los "indios" eran súbditos del rey a igual título que los criollos. Pero no estaban confundidos en ese vínculo, específicamente establecido con los "indios". La ruptura del nexo colonial no podía acarrear, por consiguiente, la transferencia en beneficio de los criollos del vínculo que subordinaba los "indios" al rey:

> Si los criollos invocaron la ausencia del rey para justificar coyunturalmente la recuperación de su autonomía, el argumento no era menos válido para los "indios". Esta dificultad fue superada mediante una auténtica proeza ideológica. Consistió en que criollos e "indios" fueron convertidos, por igual, en oprimidos por los peninsulares. Éste fue el mayor logro del alegato por la independencia: el criollo ha sido el actor principal en gran parte de la exploración y en lo fundamental de la inconclusa empresa de colonización del territorio. En ese proceso ha sido un constante y eficaz destructor de las sociedades autóctonas. Ha aplicado consecuentemente, enriqueciéndolos, los procedimientos de relación con la base indígena establecidos desde los primeros contactos por el peninsular, tanto en lo que ellos tenían de depredadores como en lo que tenían de formadores de nuevas sociedades. Pero al enfrentar el poder político colonial el criollo se presentó a sí mismo trocado de opresor en oprimido, y esto último a igual título que el aborigen.[46]

Desde el punto de vista no menos importante de la construcción social de la memoria, hay que añadir que este proceso de ruptura

[45] *Ibid.*, pp. 73-74.

[46] *Ibid.*, pp. 74-75.

del nexo colonial ha tenido como consecuencia una especie de revisión de la historia; la Colonia, que había sido sobre todo una obra criolla, empezó a ser vista e interpretada por ellos mismos como una época de oscurantismo. La monarquía, se pretendió, fue asunto de españoles y canarios: "Los criollos hispanoamericanos resultaron haber sido republicanos poco menos que desde siempre".[47]

El eurocentrismo representa, finalmente, el último fenómeno de relevancia política y sociocultural cuya importancia ha sido fundamental en la formación de la identidad criolla en Latinoamérica. Después de haberse consagrado a sí mismos como los únicos forjadores de la independencia y los creadores de las "naciones", la tarea principal que les quedaba a los criollos era la de tratar de "cambiar el pueblo". Es aquí, sobre este punto, donde es posible ver con más claridad la presencia de aquellas teorías "deterministas, geográficas y raciales" que, como ya hemos dicho, se produjeron durante todo el siglo XIX en América Latina.

Esa "necesidad" de "cambiar el pueblo" encontró, en efecto, su concreción en la deseada promoción de la inmigración norteamericana y europea:

> Obviamente, gente de raza blanca, con el fin de difundir valores republicanos y de impulsar la *modernización*, considerada ésta como la clave para la consolidación de la estructura de poder interna, restablecida en función del proyecto nacional... El criollo latinoamericano refugió su eurocentrismo en esas doctrinas e hizo recaer sobre mestizos, negros e "indios" toda la responsabilidad del que lucía como insuperable fracaso de la experiencia republicana.[48]

Desde otro punto de vista, que considere algunos de los aspectos principales del desarrollo de este proceso de modernización, y su influencia en la formación de la identidad híbrida criolla, es posible decir que los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas, del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas:

> Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales. Los impulsos secularizados y renovadores de la modernidad fueron más eficaces en los grupos "cultos", pero ciertas élites preservan su arraigo en las tradiciones hispánico-católicas, y en zonas agrarias también en tradiciones indígenas, como recursos para justificar privilegios del orden antiguo desafiados por la expansión de la cultura masiva.[49]

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid.*, p. 77.

En este sentido, se puede decir que la cultura que caracteriza actualmente a la sociedad latinoamericana parece ser el resultado de un largo proceso histórico en el cual la llamada *modernización* operó siempre a través de momentos de "fractura" y muy pocas veces mediante la sustitución de lo tradicional y lo antiguo. En el análisis de la construcción social de la identidad latinoamericana aparece entonces siempre más la necesidad de considerar, además de los "progresos" de tipo económico, científico y tecnológico, también los factores que "resisten" a esta modernización, que son probablemente importantes en la misma medida. Emerge, en otras palabras, la necesidad de tomar en cuenta "también" el uso social que ha sido hecho (y que se sigue haciendo) de la memoria histórica y colectiva de las naciones de la región.

Sin embargo, como hace resaltar en su original ensayo el sociólogo García Canclini:

> En los estudios y debates sobre la modernidad latinoamericana la cuestión de los usos sociales del patrimonio sigue ausente. Pareciera que el patrimonio histórico fuese competencia exclusiva de restauradores, arqueólogos y museólogos: los *especialistas en el pasado*... Ese conjunto de bienes y prácticas tradicionales que nos identifican como nación o como pueblo es apreciado como un don, algo que recibimos del pasado con tal prestigio simbólico que no cabe discutirlo... La perennidad de esos bienes hace imaginar que su valor es incuestionable y los vuelve fuente del consenso colectivo, más allá de las divisiones entre clases, etnias y grupos que fracturan a la sociedad y diferencian los modos de apropiarse del patrimonio... La confrontación de esta ideología con el desarrollo moderno —desde la industrialización y la masificación de las sociedades europeas en los siglos XVIII y XIX— generó reactivamente una visión metafísica, ahistórica, del *ser nacional*, cuyas manifestaciones superiores, procedentes de un origen mítico, sólo existirían hoy en los objetos que lo rememoran.[50]

Resulta aquí una vez más fundamental recordar el hecho de que la construcción de la memoria no es una simple operación de

[49] Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990, p. 71.

[50] *Ibid.*, pp. 150-151.

"referencia objetiva" a sucesos o hechos ocurridos en el pasado o en la tradición de un pueblo, sino más bien es el producto de un proceso de selección de criterios considerados socialmente útiles para recordar. La elección de un criterio y la exclusión de otro depende casi siempre, como es lógico, de los intereses de quienes detentan el poder (sea político o económico, etc.) en una sociedad.

Tener una identidad nacional, entonces, no significa solamente tener un país, o un territorio, sino que implica siempre también la construcción (a través de operaciones de selección y "transposición" de hechos y rasgos elegidos según los proyectos de legitimación de quienes detentan el poder), de una memoria colectiva, un patrimonio cultural, o sea "una entidad donde todo lo compartido por los que habitan ese lugar se vuelve idéntico o intercambiable", y donde "quienes no comparten constantemente ese territorio, ni lo habitan, ni tienen por tanto los mismos objetos y símbolos, los mismos rituales y costumbres, son los otros, los diferentes".[51]

Cuando se ocupa un territorio, el primer acto es apropiarse de sus tierras, frutos, minerales y, por supuesto, de los cuerpos de su gente, o al menos del producto de su fuerza de trabajo. A la inversa, la primera lucha de los nativos por recuperar su identidad pasa por rescatar esos bienes y colocarlos bajo su soberanía: es lo que ocurrió, en América Latina, en las batallas de las independencias nacionales en el siglo XIX y en las luchas posteriores contra intervenciones extranjeras.

Una vez recuperado el patrimonio —concluye García Canclini— o al menos una parte fundamental, la relación con el territorio vuelve a ser como antes; una relación natural. Puesto que se nació en esas tierras, en medio de ese paisaje, la identidad es algo indudable.[52]

Y el error que evidentemente se esconde detrás de la postura "tradicionalista" es justamente, una vez más —como ya vimos en el análisis del concepto de "raza"—, aquél de querer transformar en algo natural, las que en realidad son barreras construidas social e históricamente, y cuya finalidad es la definición de los criterios de discriminación e identificación.

Ahora bien, las formas de sociabilidad presentes en la cultura latinoamericana moderna son, en los aspectos esenciales, híbridas.

[51] *Ibid.*, p. 178.

[52] *Ibid.*

Pero no solamente desde un punto de vista étnico, sino también (como ha hecho resaltar García Canclini hablando de "heterogeneidad multitemporal") desde un punto de vista temporal, o sea en relación a la suma de "temporalidades históricas" pertenecientes a épocas diferentes y heterogéneas, y que son contemporáneamente presentes en la memoria colectiva de la sociedad latinoamericana moderna.

Esta perspectiva híbrida en el análisis del problema de la identidad latinoamericana nos lleva, en conclusión, a una última reflexión de suma importancia en el ámbito de la investigación sociológica sobre Latinoamérica, y que se refiere a las diferencias en las formas de hibridación que caracterizaron —desde una determinada época en adelante— la historia de cada nación de esta región. En otras palabras, si alguna vez se pudo hablar de una identidad latinoamericana como de una identidad única y homogénea —lo que fue quizás válido hasta las últimas décadas del siglo XIX— ya desde entonces eso no será posible,

> dada la conformación de sociedades de inmigración europea masiva en el área del Río de la Plata [luego por] la diferenciación y la definición de los núcleos afro-anglo-americanos en el Caribe y en porciones del continente, y luego con el inicio de la formación de una sociedad de inmigración, de procedencia tanto europea como americana, en Venezuela.[53]

De lo que es posible deducir la necesidad de introducir, en este tipo de investigación, el análisis de la construcción social de la identidad y de las diferencias en los casos nacionales, tomados cada uno en sus aspectos originales y homogéneos, como entidades constituidas por tradiciones, memorias e identidades híbridas compartidas, internalizadas e institucionalizadas en sentido nacional.[54]

[53] Germán Carrera Damas, *op. cit.*, p. 69.

[54] Sobre este importante tema he trabajado en los últimos años en la Universidad de Pisa en la siguiente investigación para la realización de mi tesis doctoral: Gianfranco Pecchinenda, *Inmigración y desarrollo. La dialéctica identidad/alteridad en la formación de un Estado nacional. El caso de Venezuela*, Bibliotecas Nacionales de Roma y Florencia.

EL NEOINDIGENISMO EN MÉXICO

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

CON MOTIVO DE LA CELEBRACIÓN del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos, en 1992, han resurgido en el mundo los movimientos indigenistas reivindicadores de los derechos humanos y del desarrollo de las comunidades indígenas. La propia Organización de Naciones Unidas declaró a 1992 el Año de las Comunidades Indígenas, para después dedicar toda esta década a la atención del desarrollo de dichas comunidades. Por otra parte, como una reacción contra la globalización económica y la homogeneización cultural consecuente, han surgido también movimientos regionalistas y tribales desintegradores. En México tales tendencias han desembocado en un nuevo indigenismo revisionista que pretende encontrar una solución a la inequidad que subsiste respecto de estas comunidades.

Existen dos tendencias fundamentales en el neoindigenismo mexicano, aquella que sigue creyendo en la importancia del mestizaje racial y cultural, es decir la integrista, y la que se pronuncia en contra de la homogeneización cultural y es contraria a la integración.

Para comprender tales tendencias es importante tener presentes los antecedentes históricos de la condición indígena. A pesar de la complejidad del tema, también encontramos dos políticas predominantes a lo largo de la historia de México: una proteccionista y otra que pudiéramos llamar liberacionista e igualitaria.

La tendencia proteccionista se originó desde la Conquista por parte de misioneros como Bartolomé de Las Casas y Motolinía, que se erigieron en defensores de los conquistados. Tiene su máxima expresión en las Leyes de Indias con las que la Corona quiso proteger al indígena pero lo convirtió en menor de edad, quedando siempre bajo la tutela del español, en un plano de inferioridad; lo que reafirmó el síndrome de la conquista en los pueblos indígenas.

En el siglo XIX, los dirigentes del movimiento de Independencia tomaron medidas para suprimir la sociedad novohispana estratificada racialmente y terminar con la separación de las Repúblicas de Indios del resto de la comunidad. Su propósito era acabar con cualquier diferencia entre los mexicanos. Esto es lo que llamamos tendencia liberacionista e igualitaria.

Al otorgarse la ciudadanía a los indígenas en todas las constituciones del México independiente se acabó con el paternalismo colonial, pero el indígena quedó desprotegido, a la intemperie, perdido en un mundo legal que no conocía.

Los liberales mexicanos pretendían cambiar la mentalidad de los indígenas, occidentalizarlos para que adoptaran la concepción liberal del progreso. El propósito de los liberales era volverlos más productivos, que se convirtieran en propietarios individuales y, también, terminar con la propiedad comunal que consideraban primitiva.

Es evidente que los móviles que animaron a los liberales estaban muy lejos de buscar el perjuicio de los indígenas. Su afán era incorporar a México al concierto de los países modernos, lograr estabilidad política, prosperidad económica y mejoras sociales que se darían gracias a la circulación de la riqueza y con la igualdad jurídica de todos los ciudadanos.

En las diversas etapas del liberalismo en México se dieron pocas variantes en su actitud hacia los indígenas, pues siempre se buscó su occidentalización. Excepción hecha de Maximiliano de Habsburgo, quien como extranjero tenía una visión distinta. A Maximiliano le interesaba en especial mejorar la condición de los indígenas, por considerarlos los verdaderos dueños de las tierras mexicanas; no pretendió imponerles la cultura occidental, sino que publicaba sus decretos también en lengua indígena. En este sentido su gobierno intentó unir la tendencia proteccionista con la igualitaria.

A pesar de las paternales Leyes de Indias y de las leyes liberales igualitarias, los indígenas fueron desposeídos desde la Conquista hasta la fecha. Su desengaño ante las promesas de libertad y bienestar quedó plasmado en los múltiples levantamientos de los campesinos indígenas acaecidos a lo largo del siglo XIX.

Como resultado de las medidas tomadas por los liberales del siglo XIX, las comunidades indígenas fueron desposeídas de sus tierras, situación que se agravó durante el régimen dictatorial de Porfirio Díaz, cuando se crearon grandes latifundios. La revolución de 1910, primera revolución social de nuestro siglo, quiso devolver a los indígenas sus tierras y sus derechos.

No obstante que se dictaron leyes garantizando los derechos sociales en la Constitución de 1917, y que se procedió a repartir las tierras de los latifundios existentes, subsisten hasta nuestros días grandes rezagos que se reflejan en un estado de marginación, pobreza extrema y analfabetismo de las comunidades indígenas.

En los diferentes hitos históricos de México, la Independencia, la Reforma y la Revolución, se quiso terminar con las diferencias entre los mexicanos. Pero, como hemos esbozado sintéticamente, ni los proyectos proteccionistas ni los liberacionistas o igualitarios lograron el bienestar de los pueblos indígenas y su incorporación a la nación en un plano igualitario.

El concepto de *indígena* en México tiene diferentes significados. La acepción tiene, desde luego, una connotación racial, cultural, social y política. El concepto racial no requiere explicación y fue el distingo que trataron de eliminar los liberales mexicanos desde la Independencia, con la abolición del sistema de castas. El cultural no se refiere, evidentemente, a las características físicas, sino a la incorporación o no a la cultura occidental. El social identifica al indio como sinónimo de pobre. Finalmente, el concepto político se está manejando a raíz del estallido social en Chiapas. Este movimiento ha puesto en el centro del debate nacional la situación de las comunidades indígenas y también ha revivido, de una u otra forma, la discusión sobre las demás acepciones del indígena que hemos mencionado.

El estado de marginación al que hemos hecho referencia ha llevado a buscar nuevos esquemas de solución a la problemática indígena y a que haya una revisión del indigenismo anterior, dando lugar a una posición integrista y otra antiintegrista. A continuación analizaremos someramente los puntos fundamentales en torno a las dos posiciones en debate, sin olvidar que existen puntos en los que se dan convergencias.

Se ha llegado a la conclusión de que el proteccionismo histórico, retomado por el movimiento indigenista de los años treinta a los sesenta —bajo el concepto de Antonio Caso de que no se puede tratar igual a desiguales y que las leyes deben proteger al más débil—, no ha solucionado la problemática indígena. La principal crítica que los actuales neoindigenistas hacen al indigenismo proteccionista es que hayan seguido considerando la idea de incorporar al indígena a la cultura occidental. En una palabra, desde el punto de vista de estos revisionistas el error consistió en coincidir con la idea de integración de los liberales del siglo pasado y su afán por buscar la cohesión nacional y la homogeneización cultural.

Por otra parte, se considera que la solución de los liberales no logró la deseada occidentalización del indígena y sí, en cambio, la desarticulación de su vida comunitaria, que gira en torno al trabajo colectivo de la tierra.

Tratar de imponer la cultura occidental y cambiar la mentalidad de los indígenas, desde la perspectiva de los neoindigenistas, ha sido una forma de menospreciar su cultura y de considerarla inferior, sin respetar su derecho a ser diferentes. No obstante las críticas al proteccionismo indigenista o al igualitarismo liberal, subsiste la tendencia integracionista que cree en la necesidad de incorporar a los indígenas en la cultura occidental. Es decir, subsiste la tendencia integracionista.

Hay que apuntar que las comunidades indígenas no rechazan integrarse al proyecto de nación, pero desean ser como han sido, conservar sus raíces culturales, sus tradiciones, sus usos y costumbres ancestrales. En ellas prevalece la vida comunitaria, el *tequio* o trabajo obligatorio para la comunidad y la designación de sus autoridades por consenso.

Es evidente que si bien todo pueblo tiene el derecho a preservar sus tradiciones, lo importante es tener la posibilidad de optar por los bienes culturales y materiales de su tiempo histórico, sin que ello implique la estandarización. Esto significa que tengan acceso a las herramientas necesarias para su desarrollo.

La gran diversidad étnica de los pueblos indígenas mexicanos, así como las condiciones económicas, políticas y sociales de cada uno de ellos exigen la búsqueda de soluciones específicas a cada comunidad, de acuerdo con sus características y el medio en el que habitan.

En la reconstrucción de su identidad, los indígenas buscan la aceptación de sus usos y costumbres en el sistema legal mexicano, lo que implica hacer compatibles el derecho consuetudinario y el estatutario. Aunque las nuevas generaciones indígenas habían preferido acogerse al derecho positivo en lugar del consuetudinario, por ser el primero más benigno, últimamente se ha dado un resurgimiento de las tradiciones antiguas.

Después de un foro nacional de carácter plural, se llegó a la conclusión de que es preciso hacer reformas a la Constitución para solucionar la problemática indígena. Uno de los temas más debatidos es el de las autonomías indígenas. Al respecto, mientras los neoindigenistas abogan por las autonomías, hay quienes consideran que éstas no resolverán la situación de marginación, sino que

la pueden acentuar, convirtiendo a las comunidades en una especie de reservaciones, sin resolver su problema fundamental, que es el de la pobreza.

Especialistas en derecho constitucional, como Sergio García Ramírez, constitucionalista del Instituto de Investigaciones Jurídicas, ex procurador general del país, coinciden en que no existe un arquetipo de autonomía. Tanto el régimen federal como el sistema municipal mexicanos son formas de autonomía. Ésta debe entenderse en su acepción más general como la capacidad de conducir la propia existencia sin vulnerar la de los demás.

Los neoindigenistas como el filósofo Luis Villoro, asesor del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, sostienen que es preciso establecer un nuevo pacto federal que tome en cuenta la voz de los indígenas para que éstos sean sujetos de derecho en su condición específica de indígenas, diferentes al resto de los mexicanos. Bajo esta perspectiva, se ha propuesto el establecimiento de dos jurisdicciones que hagan compatibles el mundo liberal individualista y uniformador con el mundo comunitario indígena.

Aun aquellos que están a favor de las autonomías de los pueblos indígenas reconocen que éstas no resolverán por sí mismas el problema de marginación al que están expuestos los pueblos indios.

Por otra parte, la posición integrista sostiene que la autonomía puede convertirse en un elemento desintegrador del Estado nacional mexicano, reavivar esquemas racistas y favorecer el abandono de los pueblos indígenas.

En esa línea, el filósofo Leopoldo Zea ha planteado la búsqueda de una situación de igualdad de todos los seres humanos, sin que esto implique la pérdida de su identidad. Para Zea, la creación de autonomías indígenas sólo acarrearía separación de la realidad global. Al respecto, considera que se corre el peligro de mantener a las comunidades indígenas como una especie de museos vivientes.

Quienes no comparten la visión de los neoindigenistas consideran que por la gran complejidad de su instrumentación, las autonomías de los pueblos indígenas podrían derivar hacia un proceso separatista. En este sentido, se inclinan por buscar una solución en el marco del fortalecimiento del federalismo y del municipio libre.

Según Fernando Benítez, los mexicanos heredamos de los españoles una política racista que a lo largo de nuestra historia ha tratado de destruir a la cultura indígena. Si bien en México, precisamente por la tendencia liberacionista igualitaria, el racismo no es un problema tan grave como en otros países de América Latina, es preciso apuntar que, como ha señalado Carlos Monsiváis, en

diversas manifestaciones de la cultura mexicana, en su literatura y en el cine se representa al indígena como un ser inferior. Bajo esta perspectiva, se requiere reconciliar la grandeza del pasado indígena con la condición de marginalidad del indígena del presente.

Es preciso mencionar que las posiciones integristas y antiintegristas coinciden en la necesidad de encontrar una nueva política que logre mejorar la condición de las comunidades indígenas y su nivel de vida.

Ante la situación que vive México hacia fin de siglo, es necesario transitar de una actitud proteccionista o liberacionista a una de desarrollo integral que fortalezca la unidad nacional. Transitar hacia una sociedad verdaderamente igualitaria, donde prive la cultura de la tolerancia y de la igualdad en la diversidad.

En este fin de milenio, entre los diversos movimientos que dan testimonio de la crisis propia del fin de una época y del inicio de otra, que esperamos no sea la Nueva Edad Media que preconiza Alain Minc, han resurgido los movimientos xenófobos frente a las migraciones más grandes de la historia de la humanidad, provocados a su vez por la fuerte recesión de la posguerra fría.

El racismo y los fundamentalismos reviven los sentimientos más destructivos del género humano. De ahí la importancia de que los movimientos neoindigenistas no exacerben estas tendencias racistas y que prevalezca el respeto a la otredad, pero sin constituirse en movimientos excluyentes, desintegradores, que en nada contribuirían al bienestar de las propias comunidades indígenas.

Ante las actitudes neorracistas de este fin de siglo, es necesario pugnar por la equidad en todos los ámbitos. En el caso de México, su riqueza estriba en su diversidad. Por ello el pensamiento del filósofo mexicano José Vasconcelos no pierde vigencia, en el sentido de optar por una raza cósmica, entendiendo que el destino de la humanidad es el mestizaje racial y cultural.

MÉXICO 1995: LA CULTURA EN CRISIS*

Por *Jorge* HERNÁNDEZ CAMPOS
ESCRITOR MEXICANO

1

UN VIEJO EPIGRAMA nuestro dice que en México la conquista la hicieron los indios y la independencia los españoles. Si en esto último en lugar de *españoles* ponemos *criollos* estaremos cerca de la verdad. Fueron los criollos quienes, arrebatados por los vientos de la Ilustración y puestos a fermentar por el programa reformista de Carlos III, dieron cuerpo a la ideología independentista. Dos de ellos, Carlos María de Bustamante y Lucas Alamán, pusieron los cimientos a los recuerdos del futuro, esto es, a la historia bifronte de la revolución de independencia. Según la versión canónica de la historia patria hubo una sola revolución de independencia. La coexistencia de las versiones de Bustamante y Alamán nos enseña, como apunta Charles Hale, que en realidad hubo dos.

La primera, o sea, la inflamada por Miguel Hidalgo y Costilla y exaltada por Bustamante, duró diez años y se desintegró en 1820. La segunda, defendida por Alamán como la auténtica, fue conducida por los mismos que habían combatido y fusilado a Hidalgo. En 1821, con su Plan de Iguala, Agustín de Iturbide proclamó el establecimiento en México de un imperio independiente pero en favor de Fernando VII, un gobierno monárquico, constitucional y moderado. Y como su religión oficial, la católica.

Una y otra tesis partían de sendas visiones encontradas sobre la esencia y génesis del país nuevo. Bustamante rastreaba sus raíces en el *imperio de Anáhuac*, "nuestro antiguo imperio azteca", destruido por unos conquistadores extranjeros. Proclamaba la necesidad de

* Publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), 549-550 (marzo-abril, 1996), pp. 7-31.

recuperar aquella soberanía por medio de un movimiento de independencia cuyo sentido sería el de "una reconquista". De ahí que muchos de sus adversarios hayan tachado su "neoindigenismo" de absurdo y anacrónico. La tesis de Bustamante, como ha dicho Ernesto Lemoine, tenía por objeto animar un independentismo populista y una repulsa hacia cuanto significara el poder y el dominio peninsulares. O sea, apuntaba hacia un independentismo como el de Hidalgo y al que Alamán describía como "levantamiento de la clase proletaria contra la propiedad y la civilización".

Alamán puede haber contribuido al origen del dicho popular. Según él, la nación aparecida en 1821 (naufragado el movimiento de Hidalgo) fue "hechura de los mismos que hasta entonces habían estado impidiéndola", es decir, de los criollos. Venía a ser el resultado de la conquista del siglo XVI, guiada por principios hispánicos de autoridad, religión y propiedad. Escribía: "Yo no me he considerado nunca sino un español revelado". Por lo tanto, negaba la corriente "vulgar" de opinión, al parecer muy difundida en 1821, de que la independencia era un resurgimiento del Anáhuac, luego de tres siglos de opresión española. Y encontraba a Bustamante particularmente culpable del mito azteca.

2

LAS dos tesis sobre las dos revoluciones de independencia fueron insignias adversarias en la prolongada guerra civil entre liberales y conservadores estallada prácticamente con el fusilamiento, en 1824, del autoproclamado emperador de México Agustín de Iturbide. Hoy día, 180 años después, las encontramos todavía fermentando disputas sobre el ser de México y en las banderas de grupos lanzados al combate con tal de imponer sus puntos de vista.

El autor de estas líneas tiende a coincidir con Alamán en cuanto a la vacuidad de pensar en nuestra nación como una retoma de algo que quedó en suspenso a la caída de Tenochtitlán. México es el resultado del choque y la fusión entre los españoles y las culturas indígenas, como en otras circunstancias Francia es producto de la conquista de las Galias por Julio César. El autor se considera discípulo de Américo Castro y ha atesorado las lecciones fundamentales de *La realidad histórica de España*. En cuanto a Bustamante, su posición fue asumida por una parte considerable del estamento criollo. En algún momento, estos miembros de la capa novohispana dirigente, aunque relegada por los peninsulares a un segundo plano,

al tomar conciencia de su cada vez más acusada singularidad frente a España, deseosos de apoyarse en algún precedente fundacional de orden histórico que legitimara sus pretensiones, decidieron exaltar la imagen del imperio azteca y sus reyes como su pasado propio. Sobre todo a partir de cuando se hizo evidente la decadencia de España a fines del siglo XVII. El indigenismo de Bustamante, por otro lado, entreverado con el independentismo populista, debe de haber perseguido la finalidad práctica de establecer un vínculo movilizador con los estamentos inferiores de la sociedad virreinal, cuya presencia ahora resultaba necesaria en los campos de batalla.

Sin embargo, no obstante la contraposición, hay una circunstancia que no se debe perder de vista: ambos pensadores, Bustamante y Alamán, son fervorosos independentistas; ambos apoyan un proyecto de nación acorde con sus intereses; los respectivos proyectos se nutren, entre otras doctrinas, de las expuestas arriba. Y esas doctrinas tenían fallas.

La falla de la doctrina de Alamán, por ejemplo, residía en lo que fue la sustancia del independentismo de Iturbide, es decir su conservadurismo, contrario a los principios de las Cortes españolas y de la Constitución de Cádiz de 1812. De ese modo, se sumaba a la línea antiliberal, y por lo mismo antimodernista, que había impelido a Fernando VII a cancelar el trienio liberal de 1820-1823.

Bustamante, por su lado, es reo de haberse erigido en paladín de una visión que deformó la historia de México. Su tesis sobre el resurgimiento de Anáhuac después de tres siglos de opresión habría de adquirir con el paso del tiempo casi la validez de un dogma y dio pie para que, todavía en el siglo XX, se rechazaran sistemáticamente el virreinato y la Nueva España como lo que fueron en verdad: la matriz donde se formó la nación mexicana.

Más aún, ni Bustamante ni Alamán registran el dato quizá capital de *esa* formación en *esa* matriz. Octavio Paz, en *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe* ha escrito que "la verdadera *novedad* de la Nueva España" eran los mestizos. Más todavía, "eran aquello que la hacía no sólo nueva sino *otra*. En el virreinato, el mestizo, "verdadero paria", tenía como destino "las profesiones dudosas: de la mendicidad al bandidaje, del vagabundeo a la soldadesca". En los siglos XVII y XVIII el hampa se reclutaba entre los mestizos. En el siglo XIX los acogieron la policía y el ejército, y a partir de entonces, su ascenso, "carrera fulgurante: bandido, policía, soldado, guerrillero, caudillo, líder político, universitario, jefe de Estado". Apenas roto el molde virreinal, nuestros pensadores

independentistas no estaban en condiciones de captar el giro de los tiempos.

La certera visión de Paz apenas ahora nos está volviendo sensibles a la manera como, a partir de la independencia, los mestizos, "merced a su arrojo, fortaleza, habilidad, aguante, ingenio, soltura, industria e inventiva", asumieron crecientemente la responsabilidad de la empresa y terminaron por constituirse en el eje de la construcción del país. Cuando por fin triunfan los liberales sobre los conservadores y el imperio de Maximiliano de Habsburgo y restauran la república, los mestizos se han metamorfoseado. Su victoria es más que la afirmación de un sujeto histórico nuevo; es la aparición de un ser humano, el mexicano, ansioso de incrustarse en el horizonte de lo universal.

En el roce entre las dos tesis animadoras de las dos revoluciones independentistas, ambas de génesis criolla, la afirmación de la mentalidad mestiza significó un esfuerzo de resolución de las contradicciones. Es decir, además de la oposición entre las tesis genésicas, de las contradicciones estamentales y de castas incrustadas en la sociedad novohispana. La independencia no podía ser sólo política, sino también respecto de un viejo régimen de relaciones sociales. Sin embargo, esa resolución mestiza de contradicciones implícita en el triunfo final de los liberales no pasaba ni por el triunfo ni por la derrota absolutas ni del punto de vista de Alamán, como tampoco del de Bustamante. Por el contrario, a la restauración de la República, después del fusilamiento de Maximiliano, el régimen juarista echó a andar una política cultural que se ha ido revelando poco a poco como un esfuerzo integrador, en todos los órdenes, de lo que hasta entonces había aparecido antagónico (debo advertir, sin embargo, que no estoy proponiendo ningún proceso dialéctico: aquí se habla de *integración*, no de síntesis). Esta vocación integradora —que hoy me atrevo a calificar de característica de la inteligencia mestiza en México— subsistiría en el gobierno autoritario de Porfirio Díaz, en la filosofía de Francisco I. Madero, en los *planes* de las facciones revolucionarias y en la sucesión de presidencias posteriores a la Revolución.

Dicho de otra manera, los liberales, verdaderos forjadores de la nación, tanto que, como dice Jesús Reyes Heroles, para ellos "nacionalidad y liberalismo fueron una misma cosa", aunque por venir de la trayectoria de Bustamante condenaban el pasado virreinal al que consideraban un largo paréntesis de opresión, tampoco parecían requerir para sus políticas de fórmulas populistas

o vernáculas desprendidas de la convergencia —propiciada por el *antigachupinismo* independentista— entre los dirigentes criollos y las masas indígenas y mestizas.

3

Las tres décadas siguientes al primer imperio (el de Agustín de Iturbide) fueron de convulsiones continuas debido a los cuartelazos y las luchas de facciones. A lo largo de este tiempo, o sea, más o menos hasta la Constitución liberal de 1857, como lo ha señalado el investigador Agustín Basave Benítez, el liberalismo en general hizo caso omiso de la población indígena. A los liberales debe de haberles parecido que la solución a los problemas de los indígenas estaba dada: consistía en el igualitarismo teórico de su doctrina. Los indios desaparecerían para ser sustituidos por unos abstractos ciudadanos mexicanos.

Sin embargo, en la medida en que la causa liberal ganaba trabajosamente terreno y se consolidaba, le salieron al encuentro tres circunstancias constitutivas de la espinosa realidad a que se enfrentaban. Esas circunstancias eran: una, la anarquía política y social reinante que interpretaron como resultado de la heterogeneidad racial del país; dos, en abono de lo anterior, la inexistencia de vínculos objetivos entre los grupos étnicos de la nación, ausencia evidente sin ir más lejos en la Guerra de Castas estallada en Yucatán en 1847, y que seguiría chisporroteando medio siglo más tarde; tres, la necesidad de reclutar entre el pueblo bajo tropas, primero, para la guerra civil contra los conservadores, después para combatir a los franceses, y al final para dotar a la República Restaurada de un ejército *ad hoc*.

El enfrentamiento de tales hechos, más una evolución ideológica del liberalismo mexicano en este aspecto —no explorada a fondo todavía— hizo que los dirigentes de la constelación juarista se plantearan, por encima de su preocupación dirigida a liquidar la mentalidad estamental del virreinato, la urgencia de unificar el país solucionando su heterogeneidad étnica. Esto sucedía de seguro como parte del proceso por el cual la generación de los liberales ya estaba descubriéndose a sí misma como lo que era: una vanguardia de forjadores de la nación, compuesta por una emulsión de criollos, mestizos e indígenas, encabezados por un líder zapoteco de prestigio universal. Una colectividad donde no se sentían distinciones de raza o de origen. Una tesis viviente para la acción que, con Ignacio Manuel Altamirano, no tardaría en traducirse en la primera

política cultural moderna. Fue en esa coyuntura donde el mestizo cobró conciencia de su papel histórico. Ahí empezó a afilar la punta de la teoría sobre lo que Basave ha llamado la mestizofilia.

Estamos hablando de una línea que pasa, arrastrándolos, entre los extremos de Bustamante y Alamán, con la aspiración de desembocar en una teoría universalista. Esa línea —para limitarnos a los jalones principales— va del filólogo, historiador y estudioso de las lenguas indígenas Francisco Pimentel (1832-1893), al político, historiador y escritor Vicente Riva Palacio (1832-1896), al eminente historiador, escritor y educador Justo Sierra (1848-1912), a quien personifica "inigualablemente" —según Basave— la transición del régimen autocrático de Porfirio Díaz a la Revolución Mexicana, esto es, a Andrés Molina Enríquez (1868-1940), precursor del movimiento, etnólogo, teórico del agrarismo, al antropólogo y sociólogo Manuel Gamio (1883-1960), y, finalmente, diría yo, a una especie de bifurcación donde, por un lado, sigue su trayecto la antropología mientras, por el otro, el del pensamiento más centradamente humanístico, surgen nombres como el de José Vasconcelos y Octavio Paz.

Es la línea donde se registra por parte de los mestizos la toma de conciencia de su ascenso histórico, y donde, como consecuencia, se martilla y desarrolla el tema del mestizaje como proceso instrumental para formar esa "nación verdadera" que dice Pimentel, donde los indios terminarán diluidos por los blancos, que, según Riva Palacio, será el lugar donde se proyecta "crear una nueva raza para formar la nacionalidad mexicana". Riva Palacio especulaba que, en el siglo XVI, los españoles detestaban a los mestizos "porque eran el germen poderoso de un pueblo nuevo", lo cual se había confirmado por cuanto los mestizos fueron quienes asumieron el papel de libertadores de un pueblo oprimido, por lo que terminaron teniendo la exclusiva de la nacionalidad mexicana. Justo Sierra, en quien al socaire de los treinta años de la *pax porfiriana* se da la eclosión de una conciencia histórica incipientemente madura, reduce la cuestión de los indios a la de la inevitable transformación por la que deben pasar; de hecho, muchos de ellos ya se han "transformado", esto es, "se han transformado en nosotros, en los mestizos", entre los cuales se coloca él mismo. Observa Basave que el concepto que Sierra tiene del mestizo es tanto étnico como sociológico, rasgo este último que representa una apertura importante en el tratamiento de la cuestión. Los mestizos son, para Sierra, la incipiente clase media porfiriana de fines de siglo, la suya propia. Defiende a su "raza

híbrida'' recordando cómo la Independencia y la Reforma fueron ''actos de inmensa energía de la *raza bastarda* de México''. Con Sierra, el México positivista muestra el alto grado de aceptación implícita de lo indígena que, al decir de Basave, había alcanzado ya, contra lo que se supone en general, la intelectualidad porfiriana.

Andrés Molina Enríquez vivió el derrumbe del Porfiriato, el triunfo y tragedia de Madero, las marejadas de ese colosal fenómeno que los mexicanos llamamos Revolución y fue a la postre una guerra civil entre facciones revolucionarias y el México posrevolucionario hasta el final de la presidencia de Lázaro Cárdenas. En la posrevolución tuvo tratos con el caudillo de caudillos, Álvaro Obregón, pero también con Emilio Portes Gil, Narciso Bassols, Diego Rivera y en general con la plana mayor de la política y la cultura. Intervino en la redacción del artículo de la Constitución referido a la reforma agraria. Su obra prefigura paradigmáticamente al llamado nacionalismo cultural revolucionario.

En su pensamiento sobre la formación de la nacionalidad imbrica el tema de la lucha de razas (por influencia de Ludwig Gumplowicz, sociólogo austriaco, 1838-1909, quien traslada el darwinismo social al plano étnico y que, por lo tanto, además de anticipar las teorías nazis, tendría hoy, en este fin de siglo, una terrible actualidad) con el de la mezcla de la raza española con la indígena.

''El elemento étnico —escribe— llamado a hacer la nacionalidad mexicana ha sido formado por el cruzamiento del elemento étnico español y del elemento étnico indígena, y era el elemento mestizo''. El general Porfirio Díaz, con su Plan de Tuxtepec (1876), consolida los triunfos mestizos de la Reforma y la República y da forma a la etapa ''integral'', esto es, la que perpetúa ''el periodo de la nacionalidad''. Aquí lanza Molina Enríquez una fórmula donde se evalúa la historia de los procesos políticos de México según su correspondencia con la evolución del problema racial: ''El mayor beneficio que debemos a la forma republicana es el de haber hecho la igualdad civil que ha favorecido mucho el contacto, la mezcla y la confusión de las razas, preparando la formación de una sola''

Hacia finales de su vida abandona su aparente equilibrio mestizófilo y parte al grupo de los mestizos en dos: los indiomestizos y los hispanomestizos. Mantiene el mestizaje como una culminación, pero ahora lo plantea desde el lado del indígena, lo que lo lleva a predicar el rescate de la cultura prehispánica en detrimento de la cultura española. Ahora sostiene que se debe liberar a los indios de la presión de la cultura occidental a fin de que eleven ''su influencia

mental'' hasta donde sea necesario ''para enfrentarse a la mentalidad blanca'', y añade que ''en la unificación mental de los indios está el nudo central del secreto de su salvación, y el punto de partida de la elaboración definitiva de la nueva cultura mexicana'' y posiblemente de ''la continental''. En los últimos cinco años de su vida se dedicó a difundir en cada número de su periódico agrarista *El Reformador* sólo el punto de vista de los indios y los indiomestizos ''que actualmente —decía— no tienen representación en la prensa del país''.

4

Es imposible en tan corto espacio recoger con todos sus matices la génesis y el desarrollo de esta corriente de pensamiento, tanto menos cuando se llega a Molina Enríquez. Por consiguiente, me he limitado a exponer *per sommi capi* un tema que, siendo básico para entender la historia y la cultura de México, no suele llegar al lector español, o sea que el independentismo liberal de orientación populista, hecho una carne con el ascenso histórico de los mestizos, fue utilizado con creciente conciencia cual instrumento para crear una cultura donde la mestizofilia destaca entre los instrumentos principales para construir el país.

Como se ha visto, superado el periodo propiamente bélico de la Revolución, el tema de la mestizofilia cerró en la obra de Molina Enríquez la fase durante la cual, en el trentenio del Porfiriato, se trató de consolidarlo en el clima positivista de ese periodo y de darle una sólida base científica a partir del evolucionismo de Spencer y Darwin, y por supuesto, de la filosofía de Comte. En la posrevolución aparece la influencia de autores como Élisée Reclus, Ernst Haeckel, Ludwig Gumplowicz y Pasquale Stanislao Mancini, o sea, una constelación intelectual, donde luego ciertas figuras resultaron precursoras del racismo alemán de nuestro primer medio siglo.

Sin embargo, como hemos visto, a la postre el evolucionismo permitió a Molina Enríquez abrir otra vez las hojas de la tijera formada por las ideas de Bustamante y Alamán, pero adelgazadas al punto de que, no obstante permanecer atornilladas en su trabazón por la ideología-mito de la mestizofilia, parecían destinadas a no cerrarse jamás.

En la última fase de sus trabajos, Molina Enríquez se inclina por reinterpretar la fusión indio-criolla en el sentido de exaltar antes que nada, y sobre todas las cosas, la originalidad, la identidad y en

suma la validez no del indio antiguo, sino del moderno, su cosmovisión y sus instituciones comunales. O sea, termina por rechazar la hipótesis de la criollización de los indios, para sostener la de la indigenización de los criollos.

Por otro lado, la manera como Molina Enríquez funde la ideología de la lucha de razas con hechos políticos cruciales y con análisis de los problemas económicos de México, vistos en su generalidad como el horizonte de los problemas económicos y sociales específicos de las poblaciones indígenas, ha dado pie para que comentaristas de las últimas dos décadas descubrieran en sus ideas la sombra de Marx. Pero no hay tal porque, como afirma Basave, Molina Enríquez no quiere una sociedad sin *clases*, sino una nación sin *castas*, no obstante lo cual se puede pensar que sus reflexiones, de todas maneras, sirvieron como puente para que la cuestión transitara, a la larga, hacia el marxismo, de la misma manera como la cuestión del Tercer Mundo y el subdesarrollo llevó a enfocar con la lente del materialismo científico el papel de las poblaciones autóctonas frente a las causas de su liberación y su incorporación a la modernidad.

5

El pensamiento de Molina Enríquez —apenas ahora se advierte— en un cierto modo marca un punto de llegada, es una terminal de la reflexión en torno a las razas heredada del virreinato, como parte de la depuración de esa forzada herencia. Lo más importante, a mi juicio, es que a partir de él la tendencia a interpretar la tijera mestizófila inclinándose hacia la punta indígena, acabó —por obra de seguidores y discípulos suyos, y por efecto de la entrada en México de las corrientes antropológicas modernas, empezando por la influencia de Franz Boas y su teoría del relativismo cultural, cuyo vehículo fue Manuel Gamio, discípulo suyo en Nueva York en 1909-1911, los años clave de la revolución de Madero— convirtiéndose en lo que es el indigenismo moderno.

Los miembros de mi generación, estudiantes de preparatoria a fines de los treinta, todavía presidente Lázaro Cárdenas, ante un liderazgo que había nacionalizado el petróleo y los ferrocarriles, que había repartido el agro, que había removilizado, esta vez en pos de causas directamente sociales, a las masas campesinas y obreras; envueltos como estábamos en un clima embriagador de nacionalismo cultural, donde eran figuras descollantes y abrumadoras los grandes muralistas, en su mayoría miembros activos del Partido Comunista;

lectores que éramos de la *novela de la Revolución* y espectadores del cine nacionalista y pseudorrural de aquellos años, vivíamos los ritmos de una marcha nacional, bailada por una no bien definida senda mexicana hacia un socialismo paradisiaco, mezcla —según las imágenes de Diego Rivera— del edén precortesiano y la explosiva energía del marxismo-leninismo. Pero ante todo *nosotros* éramos indigenistas, *nosotros* reverenciábamos a la madre tierra; *nosotros* exaltábamos las hazañas intelectuales de los pueblos mesoamericanos, excelsos astrónomos, matemáticos, arquitectos, guerreros, casi un espejo *avant la lettre* de lo que debía ser el comunismo cuando al fin llegara a la meta. *Nosotros* —cada uno— éramos la raza, escuchábamos la voz de la sangre. Hoy, cuando uno, mexicano, lee sobre los meandros del racismo y el irracionalismo en el siglo XX, tiene un inevitable estremecimiento de alarma. Cuando lee cómo en la Alemania de la República de Weimar, ante los apologistas de la modernización que ensalzaban a ultranza el "americanismo" de los "dorados veinte", toda una legión de pesimistas, a punto de fundar un neopaganismo para un milenio, denunciaban la jungla de asfalto de las ciudades y abrazaban la doctrina de *Blut und Boden* (sangre y suelo), no puede menos de experimentar en retrospectiva una curiosa mezcla de desazón y vergüenza.

Pero lo que importa subrayar aquí es que, como remate de su reflexión, Molina Enríquez nos hace conscientes de dos realidades: una, que el indigenismo mexicano es un fruto del pensamiento liberal en su veta histórico-social, por donde se plantea el mestizaje como solución unificadora de la heterogeneidad y las desigualdades de México; otra, que el indigenismo, a la postre, viene a ser el fruto de la acción de los grupos dirigentes educados en el pensamiento y los valores de Occidente. En la progresiva elaboración del indigenismo los indígenas no han participado jamás, ni participan hoy. El indigenismo ha sido y sigue siendo una actitud y un impulso de acción de arriba a abajo, nunca de abajo a arriba.

A fines de los treinta, en la universidad, aunque aún vivía, no se nos hablaba de Molina Enríquez ni de la doctrina del mestizaje. Tampoco del liberalismo, como una corriente política actual, aunque se intensificaba, significativamente, el culto de Juárez, pero el Juárez monumental, el Juárez pétreo, la encarnación de virtudes *indias* como la impasibilidad y el rigor ante los enemigos. Es más, la preocupación por el liberalismo casi desapareció y no fue rescatada por Jesús Reyes Heroles sino hasta 1961, aunque Daniel Cosío

Villegas ya en 1948 había puesto en marcha su inmenso proyecto de *Historia moderna de México*, cuya ejecución duró muchos años. Esta obra fue el arranque de la historiografía moderna de México cuyos hallazgos han permanecido curiosamente marginados en una especie de *ghetto* intelectual de alto nivel. Es decir, sus conceptos no han "bajado" de la academia a la mentalidad o al imaginario popular. En las escuelas mexicanas no se enseña liberalismo. Sólo hoy, la corriente ha resurgido pero englobada en el concepto del *neoliberalismo* rapaz y despreciable que hoy agitan las izquierdas en sus banderas. Pero dejemos el tema así abocetado.

A fines de los treinta, repito, ya no se hablaba de Molina Enríquez, ni de mestizaje, ni de liberalismo. Por una razón, a saber, porque en un clima donde ya era incipientemente hegemónico un indigenismo religado con irracionalismos, como lo acabo de describir, y donde bullían sueños de revoluciones antiburguesas, ya estaba bien configurada una contraposición neta entre el universo de la cultura y el mundo de la política. El primero se identificaba con la matriz creada por José Vasconcelos; el segundo, con el poderío fáctico de los caudillos sonorenses, los triunfadores definitivos de la Revolución y los creadores del aparato de poder que habría de durar sesenta años. Y puesto que ese aparato y sus hombres eran de la estirpe liberal, como Madero también, como Porfirio Díaz, ya se les rechazaba instintivamente, y junto con la tesis del mestizaje. Al terminar el gobierno de Cárdenas, en 1940, el indigenismo ha ganado la partida.

6

Aquí un paréntesis. No se puede continuar si no se hace un breve comentario sobre la figura, por lo demás principalísima para la historia moderna de México y su cultura, de José Vasconcelos.

Hacer una síntesis de esta controvertida pero inevitable figura es en extremo difícil en el corto espacio de un ensayo como el presente. En estos días se está haciendo el esfuerzo de enfocarlo como un hombre que intentó repetir en 1929 la hazaña de Madero en 1911 y que, apelando a la ortodoxia de la Revolución Mexicana, es decir, el maderismo, quiso poner fin al caudillismo posrevolucionario mediante unas elecciones democráticas que lo llevaran a la presidencia de la república. Apunto este rasgo antes que su histórica hazaña de generador de la gran cultura mexicana de principios de siglo, para destacar su entronque original con el liberalismo. Sin embargo, el

liberalismo en él desemboca, como en otras figuras de su generación (Alfonso Reyes, Antonio Caso), en el idealismo antipositivista de fines de siglo, en cuanto que todos ellos se habían propuesto combatir el positivismo erigido casi en ideología instrumental de la dictadura de Porfirio Díaz. Esa posición, en Vasconcelos, desembocaría, durante la etapa de su real grandeza intelectual, en un nacionalismo democrático, civilizado y, respecto de México, civilizador *desde arriba*, o sea *incorporador* a la alta cultura de los grupos al margen de ésta, sobre todo los indígenas.

De todo esto —el lector lo habrá advertido ya— se desprende que Vasconcelos es una suerte de anti-Molina Enríquez, en cuanto éste es hechura de un liberalismo positivista que lo lleva a fundar sus teorías en esa corriente de pensamiento que pasa en el siglo XIX por científico y desemboca en la teoría darwinista de la lucha de razas.

Lo curioso es que Vasconcelos sufre la influencia de Molina Enríquez, la incorpora a su humanismo liberal (que, como dice José Joaquín Blanco, en la primera mitad del siglo XX "se escinde en tendencias antagónicas: o se proletariza y se vuelve populista, y hasta socialista, o incluso tiene posiciones racistas"), y de ese acto fecundador saca su libro *La raza cósmica* (1925).

Un hilo de Ariadna en el intrincado laberinto de la cultura vasconceliana podría ser la leyenda que le puso al escudo de la Universidad de México, diseñado por él cuando fue nombrado rector en 1920: *Por mi raza hablará el espíritu*, "pretendiendo significar —escribiría años más tarde— que despertaba nuestra raza después de la larga noche de su opresión". No lo dice Vasconcelos, pero no es difícil ver ese lema como la consecuencia de una rumia posromántica de Hegel cuyo resultado era la visión de una Iberoamérica donde culminaría la historia. En palabras de Blanco, para Vasconcelos

> América era el continente de la síntesis, reunía y conciliaba todas las posibilidades geológicas, étnicas, culturales, estéticas del planeta. América no era la periferia, sino el centro; no la prehistoria, sino el porvenir; no el desecho, sino el paradigma humanista del mundo. En América se habrían de dirimir las divisiones humanas en un monismo cósmico.

Señalemos de paso que no es difícil advertir hoy la palpitación de este pensamiento, para no ir mas lejos, en la obra del filósofo Leopoldo Zea (formado en el seminario de historia de las ideas de

José Gaos) o en el universo febril de Gabriel García Márquez y, en general, de la novela del *boom*.

El fruto de todo eso sería, como decíamos, *La raza cósmica*, donde Vasconcelos toma la veta de la mestizofilia tal como la encuentra en Molina Enríquez y la saca a luz como proclama de la desaparición y abolición de las razas por medio de un mestizaje universal que conducirá a la Unidad Humana étnica y universal. Cuando eso suceda la humanidad llegará al quinto estado en la travesía histórica de las civilizaciones: el estado filosófico o estético (raza cósmica), expresado en una cultura iberoamericana, que sería la Energía Total.

Tanto fuego, tanto empeño por reclamar para nuestro continente la generación de un "hombre total", no impidió que el pensamiento vasconceliano sucumbiera ante los peores pecados del siglo. Puede haber sido por efecto del desencanto provocado por el fracaso político, pero es más probable que fuera consecuencia de los irracionalismos que, por partida doble, le llegaron por el lado del pensamiento positivista tanto como del idealismo decadentista que era el suyo. El José Vasconcelos posterior a 1929 dio en un aristocraticismo cultural adverso a las masas y a la cultura popular, y campeón de un hispanismo para el cual la redención estaba en la Nueva España, convertida en patria ideal, y en España misma: una España *hiper*, agigantada, que sorprendería a muchos españoles actuales. En su último periodo fue partidario de Hitler, de Mussolini, de Batista y, por supuesto, con ardor, de Francisco Franco. Convenía que una "mano fuerte" defendiera la raza, las costumbres, la personalidad y la soberanía, así como el hispanismo y la religión católica.

Todo esto parece complicado, y lo es. Pero no termina aún. Porque en lo específicamente político, Vasconcelos, con su tesis de que, entrados en la fase reconstructora de la posrevolución, los mexicanos debían liberarse de los bárbaros caudillos militares y ser gobernados por la luz de la *intelligentsia*, es decir, él y la clase media ilustrada que lo apoyaba, se lanzó a disputar el poder a los ciudadanos "armados". En 1929 sucedieron dos cosas importantes: Vasconcelos perdió, en una campaña durísima, aperdigonada de asesinatos, la elección para presidente de la república; y se creó, mediante la fusión de varios centenares de partidos y grupos locales, el Partido Nacional Revolucionario, lejana matriz del actual PRI. Lo que en definitiva se tradujo en una división destinada a no sanar nunca, un

amor-odio perdurable, una hostilidad permanente, con paréntesis en algunas alianzas tácticas, entre los gobiernos "emanados de la Revolución Mexicana" y la clase media culta, destinada a aumentar con el desarrollo urbanístico y la industrialización de este siglo.

7

RECAPITULEMOS: cuando la línea político-cultural, por la cual se puso de manifiesto el ascenso de los mestizos, es tomada por Molina Enríquez —quien cronológicamente está a caballo entre la prerrevolución, la revolución y la posrevolución—, se descompone en varias tendencias o corrientes, como hemos apuntado. En esas tendencias, por supuesto, son fácilmente captables las dos doctrinas "criollas" de Bustamante y Alamán, coincidentes ambas en la propugnación de un mestizaje definitivo, vehículo y protagonista de lo que hoy llamaríamos el fin de la historia de México, o inclusive de la historia sin más.

Empero, el haberse inclinado Molina Enríquez por la *indigenización* de criollos y europeos, en cuanto opuesta a la criollización de los indígenas, inclinó tanto la balanza por la parte de estos últimos que la volcó y dio pie, como hemos visto, al indigenismo actual, aunque éste tomó otros rumbos. Por otro lado, un personaje influyente como Manuel Gamio, no obstante que también él era mestizófilo, contribuyó a consolidar la tendencia indigenista en cuanto por sus estudios de antropología en el extranjero, y su contacto con Franz Boas, abrieron en México otras perspectivas y enfoques sobre las culturas periféricas o marginadas.

Además, en el auge y ulterior hegemonía del indigenismo convertido en fundamento del nuevo nacionalismo —en sus varias versiones gubernamentales y no gubernamentales— fue decisiva la movilización de masas, sobre todo rurales, desatada primero, a finales del siglo, por la industrialización finisecular del trentenio de Porfirio Díaz, y sucesivamente, en los comienzos del siglo XX, por el hervor bélico ("la fiesta de las balas", la llamó Martín Luis Guzmán) que estalló, ante todo, por efecto de la revolución de Madero, y después como resultado de la guerra civil de siete años. La consecuencia del épico paseo que seres humanos hasta entonces recluidos en sus comunidades se dieron por el territorio (sobre todo en la fase de la guerra civil, cuando verdaderos ejércitos recorrieron combatiendo el país: Pancho Villa llegó a mandar sobre cincuenta mil hombres) fue que los invisibles se hicieron visibles, y quienes no tenían ningún

peso en la historia lo adquirieron. La irrupción física del pueblo bajo en la escena, con armas en la mano, no podía menos de acabar de teñir fuertemente de indigenismo la concepción de lo nacional.

8

SUELE decirse en México que primero se construyó el Estado y después la nación (lo mismo podría decirse de los demás países iberoamericanos, y desde luego, de los Estados Unidos, dicho sea de paso). Eso significa que, en principio, la nación ha sido obra del intelecto. Un intelecto afinado en el Siglo de las Luces. Pero también significa algo más, de no menor importancia, a saber que, puesto que como nación somos todavía una obra inconclusa, seguimos siendo un país que aún va configurándose como obra de la mente, aunque en estos fines de siglo ya no ilustrada ni del todo racional.

Digo, porque a partir más o menos de 1940 (conclusión de la presidencia izquierdizante de Lázaro Cárdenas, primer año consumado de la Segunda Guerra mundial y fallecimiento de Molina Enríquez) se abre un ámbito al que en un primer momento hubiera llamado territorio parcialmente explorado, pero al que hoy llamaría territorio que es creado en la medida en que se cree explorarlo, o sea, en la medida en que se va pensando sobre él. Dicho de otra manera, México continúa, como en el principio, siendo una nación a la que se "hace" desde el intelecto, aparece como un espacio móvil cuya extensión está formada por definiciones o reflexiones que ya se sobreponen, ya se oponen, o, en ciertos casos, se quedan al margen o a la zaga de tal o cual tendencia, sin que todas ellas logren aún conformar un *ensemble* definitivo sobre cuya base sea permitido afirmar: esto, desde aquí hasta acá, es México. Quizá por eso entre nosotros todavía no existe de la nación uno de esos mapas resultantes de un buen cultivo de la historia de las ideas, en el sentido, por ejemplo, de un Isaiah Berlin.

Ha habido, por ejemplo, logros de cultura tan notables como la reflexión sobre lo mexicano que, abierta por Samuel Ramos en 1934, apoyado en Adler y el freudismo, ensaya un psicoanálisis de la nacionalidad. Esta meditación culmina en 1949 con *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, libro aún de lectura obligada. El célebre ensayo de Paz no es, dice su autor, "sobre una quimérica 'filosofía' del mexicano; tampoco una descripción psicológica ni un retrato. El análisis parte de unos cuantos rasgos característicos para enseguida transformarse en una interpretación de la historia de México y de nuestra situación en el mundo moderno". La mirada de Paz es tanto más aguda por cuanto ha sido afinada por su vinculación apasionada con el surrealismo. Pero la *quimérica "filosofía"* sobre lo mexicano se dio a principios de los cincuenta. Su meta habría sido, según uno de sus representantes, Emilio Uranga, crear a manera de culminación "de los últimos cincuenta años" de filosofía mexicana "un humanismo que se estima como el reflejo más adecuado de las realizaciones de la Revolución Mexicana": ese humanismo, dice, se ve hoy suplantado por un "humanismo" importado por la burguesía, que ya no se identifica con el otro, de "las metrópolis de las que es dependiente económicamente". De la filosofía propiamente dicha de lo mexicano, fue partero *riluttante* José Gaos, en cuya cátedra los participantes en el movimiento se hicieron de sus instrumentos, sobre todo la husserliana reducción fenomenológica. Algún fundador de esta corriente, por ejemplo, Luis Villoro, es hoy un exaltado defensor del neoindigenismo de este último decenio del siglo.

9

PERO lo que importa subrayar aquí es que, por debajo de todo esto, y en lo que respecta al indigenismo, está implícito ese rechazo del poder de los caudillos, cuya primera encarnación es Vasconcelos, y junto con ese rechazo, otro más, de carácter más profundo, contra el liberalismo, puesto que era la *infraestructura* en la cual se apoyaba la gestión del poder posrevolucionario. Desde el momento mismo de la fundación del PNR (hoy PRI) se le sintió variante del mismo liberalismo que había alimentado a la dictadura de Díaz. Y junto con el liberalismo se rechazaba también la mestizofilia, ideología acompañante del ascenso de los mestizos.

Esta actitud generó en los años veinte, en el campo de las ciencias sociales, o más concretamente, en el terreno de los estudios antropológicos, donde por influencia de Franz Boas se emprende una investigación centrada en el estudio de los grupos indígenas.

Ahora bien, entre las áreas ignotas de nuestra cultura, a donde no ha llegado la escarda de esa historia de las ideas arriba mencionada, ésta referida a la antropología es una de las menos cartografiadas. Yo no conozco ningún libro sobre la evolución de las ideas antropológicas en México. Lo deploro porque no puedo dar un bosquejo fundado acerca de cómo se desarrolló la corriente predominante: la antropología de izquierda. Sólo sé, por experiencia

directa, que el fenómeno se dio, que los representantes de la corriente terminaron por ser hegemónicos en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, de cuya escuela literalmente se apoderaron, y que los antropólogos de campo, que convivieron en las comunidades indígenas, empezaron a enfocar su labor con criterios políticos de redención social de aquellos pobladores de México, los más excluidos de la vida nacional.

Este movimiento seguramente tiene como punto de cristalización el momento en que un comentarista de Molina Enríquez vio en la obra de éste la presencia de Marx puesta de manifiesto mediante la simple operación de cambiar el concepto de *raza* por el de *clase* (Luis Chávez Orozco, autor de una *Prehistoria del socialismo en México*, 1936).

En el marxismo latinoamericano el camino hacia la revolución no pasa necesariamente por los hitos históricos del marxismo clásico. En América Latina no existió nunca un proletariado industrial capaz de constituirse en portador de la revolución; al contrario, todos los grupos y todas las etnias, donde las hay, pueden ser sujetos revolucionarios, ninguno es *Lumpenproletariat*. Mucho menos ahí donde los confines entre etnias y clases se han vuelto fluidos o borrosos. Tiene razón Basave, contra el *Homo economicus*, o quizás al lado de él, en América se erige un *Homo ethnicus*, sin excluir que ambos sean la misma cosa.

En torno a este núcleo se verificó, sobre todo a partir de la segunda posguerra, una conmixtión de marxismo ortodoxo, pensamiento crítico a la manera de la Escuela de Frankfurt, antiimperialismo racial —en el modo de Frantz Fanon y la corriente de la negritud (Senghor, Césaire)— y maoísmo. A esto habría que añadir frutos de la reflexión —y la acción— continental nuestra como la obra del peruano José Carlos Mariátegui, quien maneja la metodología marxista con ribetes indigenistas, la conversión de Fidel Castro al marxismo-leninismo en su versión cubana, el quijotismo del Che Guevara, el movimiento tupamaro y *last but not least* la Teología de la Liberación, nacida al mundo en la Conferencia Episcopal de Medellín, Colombia, en 1968, y puesta en marcha por el brasileño Leonardo Boff y el peruano Gustavo Gutiérrez —acuñador éste del término—, que se proponía vincular el proyecto divino de la redención con la lucha contra los opresores. Si bien algunos de estos personajes y corrientes son posteriores a los hechos, todos ellos tienen algo que ver con el 68 en Italia, Alemania, Francia y México. Es decir, arrancan de las revueltas estudiantiles y su ideología,

o las preceden. En México, donde como se sabe el conflicto del 68 desembocó en la matanza de Tlatelolco, el 68 puso al descubierto, más allá de toda discusión, la esencial hostilidad de la clase media ilustrada para con el régimen imperante de partido casi único. El heredero del liberalismo.

Volvamos a la antropología en sus relaciones con otras ciencias sociales y mencionemos, ahora sí, muy a las volandas, la influencia ya en tiempos próximos, como corrientes, de la etnometodología, el estructuralismo, el postestructuralismo, la semiótica y la antropología interpretativa. Y como nombres, para dar sólo algunos, Bronislaw Malinowski, Robert Redfield, Claude Lévi-Strauss, Jean Baudrillard, Jacques Lacan, Louis Althusser. Añádase la influencia del pensamiento social estadounidense hoy día ejemplificado en la ideología de la *political correctness*, que está convulsionando la vida académica de las universidades de ese país, y se tendrá una idea aproximada de la mar doctrinal a donde fue a dar la corriente mestizófila del liberalismo mexicano.

Yo diría que la culminación del indigenismo de hoy es un libro que está teniendo serias repercusiones sociopolíticas, y que sin duda ha aportado instrumentos de lucha a nuestra Teología de la Liberación que ya empieza a ser llamada "teología indígena". Ese libro es *México profundo* (1987), de Guillermo Bonfil. Su tesis es que la mayoría abrumadora de los mexicanos continúa adherida a la matriz cultural de las civilizaciones mesoamericanas. Por eso, dicha mayoría, en particular las etnias que mantienen su singularidad, forma ese México profundo del título. El México en apariencia moderno de las ciudades, donde vive una minoría occidentalizante, es el México imaginario, o casi sería mejor decir superficial, donde se diseñan proyectos modernizadores destinados al fracaso. La fórmula del México profundo, como suele suceder en tales casos, se fugó del libro y fue tomada como bandera por el nuevo indigenismo, en su extensa difusión entre las clases medias ilustradas y menos ilustradas, aunque también ha echado raíces entre amplios grupos del subproletariado rural acabado de incorporar a las urbes.

De ese mismo concepto se nutrió en México el rechazo antihispánico provocado por el Quinto Centenario del Descubrimiento (o del Encuentro de Dos Mundos, consigna adoptada para calmar los ánimos). De ahí, a su vez, brotó la fórmula utilizada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, levantado en armas el 1o. de enero de 1994, en Chiapas. Según esa fórmula, que hoy repiten todos y cada uno de los más de un millón de indígenas que, entre tzeltales, tzotziles, tojolabales, mames, chujes, etc., hasta sumar nueve

etnias, pueblan el estado, no hay entre los suyos ningún individuo que no sea en sí y por sí carne y testimonio de los 500 años de sufrimientos y opresión acumulados a partir de la Conquista. Esos 500 años convierten a los demás mexicanos en deudores de un inmenso rezago de justicia social, política y económica del que los indígenas son los acreedores: "La lista de agravios en contra del pueblo indígena de nuestra diócesis —escribe el obispo Samuel Ruiz en su Carta Pastoral entregada al papa Juan Pablo II en Izamal, Yucatán, en 1993—, en el horizonte de la historia de estos 500 años, es muy larga".

10

POR fin llegamos al centro de nuestro tema: la crisis de la cultura mexicana hoy. Un hoy tan actual, tan de la hora, para el ensayista, de escribir estas líneas, como para el lector de leerlas, un hoy cuyo amanecer tiene fecha: el 1o. de enero de 1994, día en que salió de la sombra en Chiapas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Un ejército indígena con banderas de reivindicaciones étnicas, pero que se proponía avanzar sobre la capital para derrocar al mal gobierno.

No es éste el lugar para mostrar cómo tras la escenografía indigenista se persiguen metas revolucionarias, es decir, homólogas con la revolución que se desmoronó en 1989. Lo significativo en el caso de Chiapas es que el alzamiento, para ser, hubo de apoyarse en unas etnias situadas en unas condiciones particulares que fueron *humus* fecundo para la siembra de la Teología de la Liberación, al cuidado de un obispo militante y ambicioso. El trabajo pastoral del prelado (es recomendable la lectura de la Carta Pastoral antes mencionada, en realidad un sorprendente plan político) logró imbuir a los indígenas de una ideología redentorista en sentido activo, ahí donde el discurso del materialismo histórico de *agitprop* anterior no había hecho mella en su conciencia.

Aunque la labor preparatoria del ya célebre subcomandante Marcos duró diez años, no cabe duda de que fue, paradójicamente, estimulada por el derrumbe del comunismo, lo mismo que por otra crisis de interés más directo para los latinoamericanos, la crisis del régimen cubano. En la situación cultural de México, la caída del sovietismo no fue una tragedia terminal, porque el pensamiento de izquierda disponía de otros nutrimentos históricos presentes, vivos y

actuantes en la realidad nacional. Una realidad, por otra parte, como ya he dicho, que aún no está acabada, que aún sigue ofreciéndose, arcilla a la mano del alfarero, a una *intelligentsia* supremamente atraída por la heroica tarea de erigir un Estado para construir una nación: ¿qué mejor escenario podría concebirse para el voluntarismo desatado en estos fines de siglo y de milenio?

Puesto que la posibilidad revolucionaria para el EZLN se abrió en Chiapas, entre los indígenas de la región, y no entre los proletarios de las urbes. Puesto que en México existe efectivamente un problema de marginación de las etnias que hace patente esa heterogeneidad que ya preocupaba a los padres independentistas, para quienes era una cuestión capital la persistencia tácita de la división en castas de la sociedad virreinal. Puesto que dicha heterogeneidad, palpable hoy día en las disparidades socioeconómicas existentes entre los mexicanos, responde —aunque los mexicanos lo nieguen— a un racismo vergonzante que opone obstáculos al ascenso de los individuos tanto más infranqueables cuanto más ellos acusan rasgos nativos. Puesto que esta circunstancia explicaría la pasión que *pusieron* los mestizos por alcanzar el poder y erigirse en modelos del México Nuevo. Puesto que esa pasión, presente de manera muy concreta en la cultura mexicana, derivó como hemos visto hacia un indigenismo formulado y cultivado por las clases medias ilustradas hasta convertirlo en núcleo de nuestra singularidad. Puesto que inclusive mexicanos no *ilustrados*, por todo el conjunto de las razones anteriores, tienden a simpatizar con el movimiento chiapaneco, no puede sorprender a nadie que en el fondo de la crisis cultural de México, en este momento, arda el tema de la raza. Por eso el largo itinerario precedente. Se trata de una situación histórica y de una cuestión de la cual los lectores no mexicanos, españoles o latinoamericanos que sean, en muchos casos, no tendrán la menor idea (aunque no dejo de pensar en los países andinos, o en Paraguay donde se habla guaraní, o en Brasil donde los indígenas amazónicos están siendo exterminados).

¿Por qué hablar de crisis cultural en México? El EZLN, o sea, la causa indígena, promovió de manera casi instantánea una marejada de simpatías y adhesiones entre los sectores más visibles y, diría yo, clanistas de la clase intelectual, depositaria de los sedimentos antigobiernos del primer vasconcelismo consolidados después con la matanza del 68.

Estos grupos, en una operación mental característica de las viejas izquierdas, y siguiendo en esto las posiciones del EZLN,

están empujando su fermentación revolucionaria, en el sentido "tradicional", o sea, haciéndola avanzar tras el escudo de los lemas enarbolados por los indígenas, o por mejor decir, por los dirigentes criollos y mestizos de los indígenas, quienes para eso utilizan armas intelectuales de las que los indígenas carecen. El resultado ha sido una mezcla de activismo frenético desplegado en el clima de una pasionalidad candente. En las izquierdas latinoamericanas ha latido siempre un sentimentalismo que los europeos y estadounidenses bebieron a grandes tragos frente al icono del Che Guevara. Ahora, en México, ese icono ha sido sustituido por el de las máscaras del subcomandante Marcos y sus seguidores, una mezcla de sacro misterio revuelto con algo del estremecimiento que desde hace años suscitan los terroristas mediorientales con sus pasamontañas, que también tienen sus admiradores. Y lo que se proponía en las últimas etapas de la mestizofilia, esto es, procurar la mezcla de razas pero desde el indígena y no desde el blanco, ahora está convirtiéndose en el sueño de una revolución que implica la indigenización de México. En este momento, "los 500 años de sufrimiento de los indígenas" se han convertido en moneda corriente. Más todavía, el subcomandante Marcos ha descalificado las políticas desarrollistas de los gobiernos posrevolucionarios reclamando que el país, al igual que una columna de soldados, debe marchar al ritmo de los más lentos, esto es, los sectores más dinámicos deberían frenar sus impulsos de progreso y sujetarlos a la capacidad de las etnias. Y tanto él como el obispo Ruiz han puesto y siguen poniendo, cual modelo para el resto de México, las instituciones de los indios. En las actuales, lentísimas y resbaladizas negociaciones entre los representantes del gobierno y del EZLN, éstos insisten en que deben observarse los ritmos del "tiempo indígena".

La cuestión no ha quedado ahí. El filósofo Luis Villoro —para más señas vástago de republicanos españoles— ha sacado recientemente a la luz un artículo donde se refiere a los "usos y costumbres" de las etnias para afirmar que incluyen "sin nombrarla, una forma superior de asociación". Esa forma, que contrasta con la otra "menos perfecta" de la democracia representativa, tiene por modelo "la democracia directa". Claro que los indios no la llaman así, entre otras razones porque en sus lenguas la palabra *democracia* no existe, "pero si no tienen la palabra, sí poseen su práctica. ¿Cuántos nos percatamos —pregunta el filósofo— de que gran parte de nuestros compatriotas se rigen *de hecho* por una forma superior de democracia?". El principal obstáculo a la democracia indígena son

los partidos, sobre todo el PRI. Esa "pretendida *democracia* destruye la democracia directa". Lo que se necesita es una ley electoral que reconozca la legitimidad de las autoridades "democráticamente designadas en las comunidades, *sin pasar por los partidos*". Y termina Villoro: "Los pueblos indígenas han mantenido el ideal de una comunidad real, donde todos son solidarios con todos. ¡Tenemos tanto que aprender de ellos!".

11

Yo figuro en el otro ejército, el de los que no se suman a estos criterios, el de los que no creemos en el EZLN, ni en el obispo Ruiz, ni en la Teología de la Liberación. La experiencia del siglo XX nos ha enseñado a dónde van a parar estos movimientos cuando se hacen con el poder, los monstruos en que se convierten.

Pero también hay otras razones para que yo esté en la oposición. La fórmula de los 500 años de sufrimiento de los indígenas, eclosionada con la otra de que los indígenas son el "México profundo", es inaceptable. La que ya puede considerarse como la ideología indigenista del EZLN-Teología de la Liberación, adelanta la siguiente tesis: la historia de México tiene dos pisos, uno, el pegado a la tierra, es el piso de las etnias subyugadas por la violencia de la conquista, es el piso del país verdadero, perdurable, profundo. El otro, el piso sobrepuesto al anterior, sobre el cual se ha mantenido aprovechando la fuerza de éste, pero sin reconocerlo, es el piso del país no profundo, sino superficial, imaginario.

La historia oficial, la del México imaginario, donde se han sucedido proyectos de la nación impuestos a la realidad de abajo, pero sin un vínculo verdadero con ella, es simplemente el registro de una sucesión de regímenes espurios: el virreinato, los gobiernos abocetados a lo largo del primer medio siglo de vida independiente, la república liberal, el Porfiriato, los caudillos de la Revolución, los gobiernos posrevolucionarios, el mal gobierno de nuestros días. Esos regímenes han tenido una "realidad" deleznable, inclusive contingente, que ha dependido de su capacidad de oprimir a los indígenas.

La otra historia, la de abajo, la profunda, la real, consta de sólo un largo episodio: la opresión y los sufrimientos padecidos por los indígenas desde la Conquista. Pero no obstante el aplastamiento de cinco siglos, la realidad profunda es tan poderosa que, por serlo, ha impedido la consolidación de los proyectos elaborados por el México superficial. Si el liberalismo metamorfoseado en gobiernos

de la posrevolución ha fracasado y está fracasando en este momento, se debe a su "superficialidad", a su falta de vínculos verdaderos con el México verdadero. Pero esa situación está a punto de terminar. Cuando el fuego revolucionario encendido por las etnias de Chiapas termine de incinerar al armatoste neoliberal en que se ha convertido el aparato del poder, lo que era profundo brotará con fuerza de géiser en la superficie. Lo oculto saldrá al descubierto, lo subterráneo subirá a la superficie. Y empezará otra era. Todo eso está implícito en las reflexiones anteriores del filósofo Luis Villoro; por eso lo he citado. Pero está explícito en lo que se repite todos los días en el estado de Chiapas.

Villoro compara la democracia superior de los indígenas con la inferioridad de la democracia representativa, de partidos. Al expresarse así no sólo amplía, elabora y consolida el discurso del subcomandante Marcos —quien, dicho sea de paso, es un mestizo de clase media, con ribetes de criollo, nacido en el norte, hijo de un pequeño empresario, y con educación universitaria—, sino también la ideología de guerra del obispo Ruiz, con lo cual trata de elevar a la categoría de fenómeno de validez universal aquello de lo que se trata en el fondo, a saber, de decretar el ocaso del liberalismo. A la tesis de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia y el triunfo de la democracia liberal, el *neozapatismo* mexicano, en simbiosis con la Teología de la Liberación, condicionados ambos por el hecho de haber fundado una praxis de base indígena, contestan diagnosticando el fin de la democracia por obra de la muerte y resurrección del Espíritu, encarnado esta vez en los desheredados de la tierra transformados en guerreros de una nueva-vieja estirpe. Todavía no sucede, pero ya se lo ve venir: la izquierda mexicana, hecha vanguardia de la latinoamericana —y quizá también de una nueva izquierda europea, a juzgar por lo sucedido a lo largo de año y medio— pronto anunciará la palingenesia de Marx en Chiapas, en un medio que Marx no soñó ni remotamente y con unos "sujetos revolucionarios" (ya los llaman así en círculos académicos) que le hubieran parecido de otro planeta.

Pero esta embestida mestizo-indigenista contra el liberalismo (que es la verdad celada bajo las protestas actuales contra el "neoliberalismo") no sucede así como así. Por un lado, forma parte de eso que explicaría la multiplicación planetaria de los conflictos étnicos o el recrudecimiento de las tendencias separatistas, a saber, es ese fenómeno que Norberto Bobbio y Federico Coen han definido como el prevalecer de una *cultura del pertenecer*, que privilegia

las diversidades entre los seres humanos, por encima de la igualdad y solidaridad propias de las culturas universalistas. Más concretamente, se hablaría de una obsesión por la *identidad* que vuelve del revés el planteamiento igualitario propio de la tradición liberal.

Hay más. El surgimiento de la *cultura de la pertenencia* está en vías de acontecer frente a un horizonte donde asoman los nubarrones del retorno de un universalismo religioso adverso a los universalismos liberal y marxista. O sea, lo que estamos presenciando es una embestida contra la cultura cuya matriz fueron, primero, la Ilustración y su culto de la razón, y después, la Revolución Francesa, de donde posteriormente se desprendió el Estado-nación que llenó de sí los ámbitos universales en los siglos XIX y XX.

Puesta en este marco la crisis provocada por la aparición del EZLN en Chiapas significa, en términos de la realidad mexicana, la declaración de una guerra emprendida no contra el gobierno priísta para sustituirlo por otro, sino contra la república misma, contra el ideario universal de libertad que le dio el ser, contra el anhelo de fundar el ser nacional en la razón, dejando atrás la hierocracia del antiguo régimen novohispano. Porque al pensar en México, como en cualquiera de los países de América, se debe tener en cuenta lo siguiente: nuestra historia empezó en 1521, año de la caída de Tenochtitlán en manos de Hernán Cortés, pero nuestra construcción efectiva como nación, en un proceso consciente, pensado hasta los límites del pensar, empezó en 1808-1810-1812, fechas de tres revoluciones importantes para nosotros en cuanto partícipes del orbe iberoamericano, o sea, la revolución española, la revolución de independencia del padre Hidalgo, y la Constitución de Cádiz. Y de ahí, para nosotros, como para los países de Sudamérica, la cuesta arriba en cuya mitad estamos. Dicho sea en otras palabras, y retornando a México, en cuanto nación, *work in progress*, tenemos un comienzo muy preciso, somos un fruto, un fruto aún acerbo, del Siglo de las Luces. Atacar los ideales de la Ilustración, intentar la destrucción del liberalismo, derruir como se intenta nuestra historia, significaría para México volver al punto cero. Como si no hubiera sucedido nada, ni en el siglo XX, ni en el siglo XIX, ni en los trescientos años del virreinato.

Ese súbito cuanto hipotético vacío, ¿qué lo llenará? Hasta este momento no se ve ni se sabe nada. Los nuevos revolucionarios parecen esperar que la nación se entregue temblorosa en sus manos sin ningún compromiso preciso por parte de ellos, salvo el de que, si llegan al Palacio Nacional, se lanzarán a experimentar sin límites.

Sin embargo, sucede que los creyentes fervorosos en la palingenesia de un Marx indigenizado se engañan solos. Se niegan a ver que la cultura identitaria de la pertenencia, planteada por el racismo-etnicismo de cuño indigenista, entraña la cancelación definitiva del marxismo, cuando menos el marxismo según el Marx canónico. Porque en última cuenta el marxismo es un universalismo, tan fruto de la Ilustración como el liberalismo.

Por eso, si en un porvenir cercano México debe bajar a los infiernos de una nueva utopía convertida en Estado quizá la descubra con los rasgos vaporosos de un Edén regido por el autoritarismo paternal de una Iglesia que sumará, por fin, el poder temporal al espiritual. En los términos de México, sería una Arcadia indígena como la que podría haber surgido si la Nueva España hubiera caído en manos de un "príncipe" ungido por el Señor de los Ejércitos, un compuesto de fray Bartolomé de Las Casas, fray Bernardino de Sahagún, fray Toribio de Paredes, llamado Motolinía, el obispo Vasco de Quiroga, quien en el XVI trató de que los indígenas pusieran en práctica en Michoacán la utopía de Tomás Moro, y, en fin, el obispo Ruiz, prelado poseído por una acentuada concupiscencia por la política. En pocas palabras, si nos atenemos a lo que fatalmente resultaría de un tal gobierno, se trataría de un monstruo que se acercaría a los altares flanqueado por dos indígenas con rifles AK-47 en las manos.

12

CREO que ahora está claro qué debe entenderse por "crisis de la cultura mexicana". Es una crisis virulenta, seria. Las ideas en contraste implican el riesgo de un conflicto de perspectivas inciertas. Tanto la *intelligentsia* como la sociedad urbana *in extenso*, a partir de las clases medias, se han dividido en bandos trabajosos de conciliar.

Pasa algo curioso por demás. Quienes están envueltos en la pelea (todo el estamento dirigente), quienes se hallan colocados en las primeras filas —y en más de un caso cambian de partido y hueste sin que por eso se borren los confines entre los partidos y las huestes—, en buena parte no reconocen el conflicto, ni tanto menos osan abordar la cuestión abiertamente y de frente, llamando a las cosas por su nombre. Hay al respecto una extraña reticencia, casi un pudor difícil de interpretar. Es una batalla de combatientes con los labios apretados. No existe ni siquiera un reconocimiento preliminar generalizado de la situación como es. Inclusive una conciencia tan

alerta como la de Octavio Paz hasta ahora no se ha pronunciado en propósito.

Es difícil calcular qué sucederá a la producción cultural, cuáles serán los efectos del conflicto. Lo primero que se le ocurriría a uno es que la ambivalencia fundamental del EZLN, o sea, el que la dirigencia no indígena se defina esencialmente como un grupo político-militar que pelea para derrocar a la burguesía e instaurar en México un régimen de tipo socialista, mientras utiliza un discurso inspirado en la Teología de la Liberación para mantener movilizado a un ejército indígena convencido de estar luchando por causas de interés para las etnias, esa ambivalencia, repito, está preñada de una contradicción que tarde o temprano tendrá consecuencias. Los mismos simpatizantes del movimiento entre los intelectuales de las ciudades, quienes hasta ahora han abrazado con irreflexiva pasión los temas de la causa indígena, en los términos en que ésta está siendo planteada por el EZLN, y apoyada, comprensiblemente, por el obispo Ruiz y una parte conspicua del clero mexicano, quizá no advierten o reprimen con un acto de autocensura la realidad real, esto es, que los indígenas están siendo explotados por los representantes de un marxismo-leninismo residual. O sea, se hallan sumergidos en las turbiedades de una operación de mala conciencia íntima no disímil de tantas otras que presenciamos a lo largo del siglo XX. Es una situación tóxica que complica espantosamente la recuperación de ese republicanismo liberal que algunos ven como una antigualla, o una abstracción sin sentido, pero que ha sido la vocación nacional desde 1810. Y que es hoy, con sus frenos y balances, la independencia recíproca de sus poderes y los mecanismos de su democracia representativa, el único medio para mantener un equilibrio mínimo propicio a algo esencial para el México del momento: una amplia restitución del poder a los sectores de la población a quienes les fue enajenado por un *sistema* que tuvo razón de ser, pero que la ha perdido. En último término, la cuestión de los indígenas y sus reclamos de justicia no es algo que vaya a resolverse en la selva, con una guerra que, de estallar, la pagarían con un alto precio de sangre, sino una cuestión de una ciudadanía menoscabada, a la que se debe restituir su plenitud. El problema de Chiapas y sus etnias, como de todos los grupos indígenas de México, consiste en impulsarlos a que reclamen la restitución del poder que les hace falta para ser plenamente ciudadanos y construirse la capacidad política necesaria para decidir por sí mismos, ante la nación, cómo quieren ser indígenas y mexicanos.

Reseñas

Alejandro Sobarzo, *Deber y conciencia. Nicolás Trist, el negociador norteamericano en la Guerra del 47*, México, FCE, 1996, 368 págs.

Todo mexicano, y latinoamericano, deberá leer el libro de Alejandro Sobarzo, *Deber y conciencia*, sobre un singular estadounidense, Nicolás Trist, que se ha perdido en la historia pese a que tanto significó para México en una traumática etapa de su historia, la guerra de 1847. Un libro que al exponer los antecedentes y consecuencias de los hechos que culminan en ese año causa un gran dolor, pena y vergüenza, como las que sintió el propio Trist frente a su nación. Se hace aquí patente la visión de dos pueblos de las dos regiones que forman el continente americano. Por un lado la de una nación que ha de emerger como tal cargando con el peso que le impusieron tres siglos de coloniaje y, por el otro, un pueblo que se inicia como nación imponiendo coloniaje. Dos contrastantes regiones de esta América que Sobarzo va describiendo con una pluma que obliga al lector a devorar el libro hasta su última página. La América de Trist y la América de quienes en México fueron testigos, sin posibilidad de cambiarlos, de los sucesos del 47.

Nicolás Trist está enlazado familiarmente con uno de los padres de la nación estadounidense, Thomas Jefferson, el redactor de la Declaración de Independencia; dicho documento empieza diciendo: "Sostenemos como verdades evidentes que todos los hombres nacen iguales". Que habla también de su nación como una ínsula de libertad y prosperidad: "Bondadosamente apartados por la naturaleza y un ancho océano del exterminador caos de una cuarta parte del globo; de espíritu demasiado elevado para soportar la degradación de los demás, adorando a una providencia superior, ¿qué más necesitamos para ser un pueblo feliz y próspero?". Al sur del continente existen pueblos mestizos y salvajes, ¿qué hacer con ellos? Jefferson, como los otros padres de la nación, tiene esclavos y procrea mestizos de africano aunque para ellos no valgan los derechos proclamados. Jefferson es la contrapartida del Libertador de la otra América, Simón Bolívar, que sueña en una nación de naciones. "Es una idea grandiosa —escribe Bolívar— pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí con el todo". Nación libre, sin esclavitudes, múltiple, mestiza. Dos concepciones, una mezquina y otra abierta y generosa.

Nicolás Trist es nieto político de Thomas Jefferson, casado con la hija de su amada hija Martha. Como Jefferson, Trist es puritano, pero mientras Jefferson actúa como encarnación de la providencia, Trist sólo está preocupado por ser fiel a las reglas morales de la misma. En este empeño, relata Sobarzo, Trist entra en conflicto con los capitanes de los navíos estadounidenses en La Habana, donde ha sido nombrado cónsul. ¿Por qué el conflicto? Expone Sobarzo: "Un capitán norteamericano no estaba sujeto a las leyes del país

que visitaba; en consecuencia, si le daba la gana, podía mostrar su desprecio, insultar y amenazar a las autoridades''. Pero, ¿para qué estaba allá el cónsul estadounidense sino para apoyarlo y enarbolar la bandera de las barras y las estrellas ante cualquier ingenuo y débil país que consideraba que sus leyes debían ser respetadas? Trist no comparte esta idea y exige el respeto a tales leyes y el castigo a quienes las violen. Todos los capitanes de Estados Unidos acusan a Trist de ser contrario a la grandeza del país al que pertenece.

Este mismo y singular estadounidense será el encargado de negociar con México al final de la guerra de 1847, en la que este país fue agredido para luego ser despojado. Trist negocia una paz injusta y trata de que no lo sea tanto. Tiempo después escribe: ''Si aquellos mexicanos hubiesen podido ver dentro de mi corazón en ese momento, se hubieran dado cuenta de que la vergüenza que yo sentía como norteamericano era mucho más fuerte que la de ellos como mexicanos. Aunque yo no lo podía decir allí, era de lo que cualquier norteamericano debería avergonzarse''.

Vergüenza por una guerra y un despojo ya proyectados por Estados Unidos en sus mismos inicios como nación. Tal designio lo expresaría el propio abuelo político, padre de esa nación, Thomas Jefferson: ''Nuestra confederación —escribe— ha de verse como un nido desde el cual se poblará América entera, tanto la del Norte como la del Sur''. Es el mismo hombre que considera su nación como una ínsula de libertad y prosperidad. ¿Cómo conciliar esta insularidad con la expansión de la misma hacia todo el continente? Simplemente vaciando el continente de gente indeseable y poblándolo con auténticos americanos. Allí están las palabras de Jefferson: ''Mas cuidémonos de creer que a este gran continente le interesa expulsar desde luego a los españoles. Por el momento aquellos países se encuentran en las mejores manos, que sólo resultan débiles en demasía para mantenerlos sujetos hasta el momento en que nuestra población crezca lo necesario para arrebatárselos parte por parte''. Cada paso a su tiempo.

Desde Washington se impulsa el vacío y la ocupación de territorio. Se ha hecho en Luisiana y las Floridas; se compra o se toma y luego se ocupa. Toca ahora a una región al norte de la que fuera Nueva España, Texas. Sobarzo nos relata cómo se realiza la ocupación. Primero España, después el México independiente permiten la entrada a Texas a colonos y aventureros anglosajones para poblar una región deshabitada. Es gente con hábitos y costumbres ajenas a los dueños de estas tierras. Los nuevos pobladores llevan consigo esclavos de origen africano allí donde está prohibida la esclavitud. Los anglosajones necesitan de gente que haga el trabajo sucio que consideran contrario a su dignidad racial. En estas tierras las pocas autoridades mexicanas son vistas con desprecio por su físico y pobreza. ''Se establece —escribe Sobarzo— un régimen de excepción para no provocar a los extranjeros. En un país antiesclavista se iba consolidando un sistema de vida calcado del que se tenía al sur de Estados Unidos''. El ''bajo nivel educativo de los mexicanos y su desvinculación con el resto del país, poca resistencia podían oponer en defensa de sus costumbres y de su idioma''.

Los mexicanos forman la clase ínfima, extremadamente pobre de esta región, no así los anglosajones que van invadiendo Texas. Lucas Alamán señala la penetración que acabará por convertir a los dueños de estas tierras en extranjeros de las mismas hasta su plena expulsión. El presidente Andrew Jackson, que tiene entre sus hazañas como militar el aplastamiento de rebeliones indígenas y su acorralamiento en reservas, impulsa con entusiasmo la colonización anglosajona de Texas. En 1836 los colonos, convertidos ya en la mayor parte de la población, se declaran en rebeldía, luego reclaman su independencia y culminan anexándose a la Unión Americana. La ínsula de libertad y prosperidad se extiende, pero limpia de gente ajena al destino manifiesto de quienes han recibido ese don. Nicolás Trist, desde La Habana, va tomando cuenta de la expansión.

El otro y doloroso rostro de la tragedia lo expone también Sobarzo. Es la tragedia de un pueblo que está emergiendo a la libertad cargando con el peso de tres siglos de coloniaje. Gente noble y extraordinaria se hace presente para impedir el despojo por una nación empeñada en imponer coloniaje sobre territorios que han de ser vaciados. Pero también hay gente innoble sin sentido de patria, menos aún de nación, que en medio de la agresión lucha por su propio beneficio. Centralmente, la figura de Antonio López de Santa Anna, con el protagonismo con que gobierna México. Éste decide aplastar la rebelión en Texas al mando de un ejército pobre y lleno de carencias, propio de la nación que emergió del largo coloniaje. La batalla del Álamo, crueldades, despotismos, nuevas batallas y luego la prisión del presidente de México. Los esfuerzos del mismo para preservar su integridad física y con ello la aceptación de todo lo que le imponen sus captores y hasta su colaboración con el mismo gobierno de Washington, que ya ha decidido dar el segundo y tercer paso: la incorporación de Texas y luego la amputación de la mayor parte del territorio mexicano. Va creciendo la ínsula de libertad y prosperidad. El lector del libro siente vergüenza en el pasaje de la llegada de Santa Anna a Veracruz una vez que ha sido liberado; una multitud de mexicanos lo espera y Santa Anna teme le sea hostil. Por el contrario es recibido con gritos de bienvenida y entusiasmo.

Habrá ahora que discutir los límites de Texas y la resistencia del gobierno de México a aceptar su incorporación a la Unión Americana. Es la oportunidad para hacerse de Nuevo México y California y extender su frontera hasta el Río Grande, al norte de la nación mexicana. México no acepta la venta de territorio alguno ni la incorporación de Texas a Estados Unidos. Es fácil la guerra y se hace con una simple provocación. Nuevamente heroísmo, valentía y sacrificio de grandes mexicanos enfrentados a mexicanos que no acaban de sentirse parte de la nación y buscan lucrar en su beneficio. Dolorosa es la descripción de la Guerra de 1847, donde resurge la nefasta figura de Antonio López de Santa Anna, quien hará lo imposible por facilitar la entrega del codiciado territorio. Al final de la tragedia es que aparece la figura de este inusitado estadounidense, nieto político de Jefferson, Nicolás Trist. Ha de negociar el costo de la derrota, negociación que lo llena de vergüenza. No

puede hacer otra cosa que tratar de limitar la desatada ambición de los vencedores. Sus propuestas son desechadas y se le retira de la negociación, los vencedores quieren la entrega total del territorio mexicano. Al final triunfa la propuesta de Nicolás Trist. ¿Por qué?

Thomas Jefferson, relata Sobarzo, en 1801 reitera la necesidad de la expansión de Estados Unidos ante James Monroe: "Aunque por hoy nuestros intereses nos fuercen a permanecer sujetos a nuestras actuales fronteras, es imposible dejar de prever lo que ocurrirá en cuanto nuestra población se extienda y cubra por entero no sólo el continente al Norte, sino también al Sur". "Nuestra población", dice, ninguna otra. Ya los gobernantes españoles alertaban al gobierno en Madrid, ante las cada vez más abiertas acciones en este sentido por parte de los Estados Unidos. Sobarzo las expone. "Parecerá un delirio este proyecto a toda persona sensata —escribe un ministro español acreditado en los Estados Unidos—, pero no es menos seguro que el proyecto existe". El territorio sí, los habitantes no, se trata de gente que no puede ser redimida. John Quincy Adams escribe: "Mientras estén luchando por su independencia les deseo éxito, mas no he visto probabilidad alguna, ni la veo todavía, de su capacidad para establecer instituciones de gobierno libre". "No espero ningún resultado benéfico para nuestro país de las relaciones políticas o comerciales que podemos tener con ellos". El filibustero estadounidense William Walker, que trató de anexar Centroamérica a su país, escribió que sólo "los idiotas pueden hablar de mantener relaciones estables entre la raza americana, pura y blanca, y la raza mezclada indioespañola, tal y como existe en México y Centroamérica. La historia del mundo no ofrece ejemplos de ninguna utopía en la que una raza inferior ceda pacífica y mansamente a la influencia directora de un pueblo superior". No quedaba sino un camino para que Estados Unidos se extendiera sobre todo el continente, hacer lo que dice Jefferson: acrecentar la propia raza para poblar esas tierras expulsando así a la raza inferior que la puebla.

Estamos ahora al final de siglo y de milenio y se escuchan al otro lado de nuestras fronteras, de México y la América Latina, irritadas voces que hablan allí para definir y defender la amenazada identidad de los descendientes de los fundadores de los Estados Unidos, de los legítimos, verdaderos americanos, contra la penetración extraña que están sufriendo. Defenderse dentro e impedir que esa penetración siga llegando de fuera. Para ello levantan murallas lo más altas posible. Ahora hablan del derecho de un pueblo a defender sus fronteras y a impedir que gente ajena a esa su identidad, blanca, anglosajona y puritana, desarticule su idioma, usos, costumbres, cultura.

Esta gente al Norte está sufriendo el regreso de la ola para hacerse de territorios en que trataron de imponerse. Fuera y dentro están siendo asediados por gentes consideradas extrañas y las mismas de las que trataron de limpiar toda América. Se acrecenta otra integración, la bolivariana. Otra raza, la mestiza, llamada cósmica por Vasconcelos, los va devorando. ¿Cómo ha sido esto posible? Esto se manifiesta en el libro de Alejandro Sobarzo. Esa

gente que no podía vivir sin esclavos africanos que hicieran el trabajo sucio que su dignidad les impedía hacer y a la que se han agregado los mestizados, gente de la América del Sur y los asiáticos, enfrenta ahora la multiplicidad étnica y cultural que se va imponiendo a la América Sajona para dar origen a una América más semejante a la Latina. Otros Estados Unidos nunca imaginados por Jefferson pero que su nieto político, Nicolás Trist, por conciencia consideraba como más justos para la providencia en que creía el abuelo de esa nación, Estados Unidos.

Leopoldo ZEA

Rafael Méndez, *Caminos inversos. Vivencias de ciencia y guerra*. Prólogo de Ramón Xirau. México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 181 págs.

Hace ya casi diez años que Rafael Méndez sacó a la luz estas memorias en las que, afirma Ramón Xirau en el Prólogo, "se combinan pudor y claridad, sencillez y hondura". Se prodría decir que con los años el libro ha llegado a ser un relato representativo de la vida del exiliado del siglo XX. Ojalá las vivencias de don Rafael sean cada vez más leídas por los miles de jóvenes que, tanto en España como en México, han oído hablar a sus padres y abuelos de la guerra civil, del exilio, de rojos y nacionales, de gachupines y refugiados, de fascistas y aliados, de comunistas y burgueses.

El libro de Rafael Méndez arroja mucha luz para entender todos estos nombres. Representan ellos a los hombres que protagonizaron las grandes convulsiones de nuestro siglo, muchos de los cuales tuvieron que dejar su tierra perseguidos por defender una heterodoxia: la del pluralismo de pensamiento. No son pocos los que han dejado testimonio de su vida, del porqué y para qué de su lucha: memorias, diarios, entrevistas y toda clase de relatos autobiográficos constituyen un *corpus* de valor inestimable. En estos testimonios se encierra un universo de reflexiones que enriquecen nuestra conciencia histórica: son ellos un espejo donde podemos reconocer algunos rasgos de nuestro propio pensamiento y donde se refleja un pasado reciente que nos ayuda a comprender el presente que nos rodea y el futuro que nos preocupa.

Dentro del valioso *corpus* de testimonios dejado por los transterrados españoles en México, el de Rafael Méndez más que memoria es una verdadera confesión. A lo largo de sus páginas, el autor abre poco a poco su mundo interior y desde él transmite al lector el significado de los momentos dramáticos que le tocó vivir, momentos que responden a los temas vertebrales del siglo XX. Pronto descubrimos que su mundo, descrito como existencia personal, sin afán protagónico, coincide sustancialmente con el de otros muchos hombres de nuestro siglo que lucharon por dejar a sus hijos un futuro de libertad y pluralismo. Es decir, que el acontecer histórico que le rodeó y las respuestas que dio a ese acontecer, lejos de ser una experiencia personal aislada, constituyen una experiencia de valor universal. Esto da a su libro una dimensión singular.

Rafael Méndez tuvo una larga vida, 86 años, y desde joven la fortuna le sonrió. Destacó como estudiante, fue médico a los 20 años, y a los 22 publicaba su primer trabajo de investigación en una revista inglesa de farmacología. Desde entonces hasta su muerte no cesó de trabajar en la docencia y la investigación cardiovascular, campo en el que ha hecho aportaciones al conocimiento médico universal. La Guerra Civil española lo llevó por un camino insospechado: el mundo de la política, de las armas y hasta de la vida militar. En su

madurez conoció la derrota y el exilio, el empatriamento y el consuelo. Sus caminos inversos se reconciliaron, y el hombre sereno y generoso que siempre fue tuvo el ánimo y la fe para dejarnos esta confesión que, por su capacidad de síntesis y por el sentimiento de placidez que se experimenta al leerla, podemos considerar un clásico en la literatura de autobiografías.

No voy a describir ahora el contenido del libro. Pero sí voy a tocar brevemente algunos rasgos que lo singularizan y que hacen de él un libro único para entender la historia de la cual hoy somos herederos.

Empezaré por el título: la palabra *vivencia*, según el *Diccionario de la Real Academia Española* fue ideada por José Ortega y Gasset para traducir del alemán *Erlebnis* como "el hecho de vivir o experimentar algo". Nunca mejor usada porque don Rafael dispone la narración alrededor de su vivir y experimentar. Pero este vivir y experimentar es sólo el punto de vista desde el que el actor actúa como expectador de mirada abierta en un contexto universal.

La mirada abierta se manifiesta desde el comienzo del relato en las páginas dedicadas a su niñez y adolescencia en Lorca. Son páginas que él aprovecha no tanto para hilar recuerdos lejanos de su persona sino más bien para describir el ambiente de pobreza de su pueblo natal, y de los barrios de emigrantes murcianos establecidos en la ciudad de Barcelona. En realidad lo que hace al describir este sustrato de pobreza y de carencias del ser humano es señalar la causa última del estallido de la gran convulsión que él vivió, la Guerra Civil española.

Sus años de estancia en Madrid, aunque organizados alrededor de sus vivencias personales, son también un retrato de la vida intelectual española en su momento de máximo esplendor hecho con honestidad y fervor. Logra don Rafael recrear el ambiente de renovación en torno a la Universidad de Madrid y la Junta para Ampliación de Estudios. Es un gusto acercarse a las grandes figuras de la medicina de manos del doctor Méndez: al fundador de la escuela, Santiago Ramón y Cajal, a sus discípulos, Pío del Río Hortega, Teófilo Hernando, y, sobre todo, a Juan Negrín, quien dejó una huella indeleble en sus alumnos, algunos de los cuales se quedaron en México para siempre, como el propio don Rafael y el doctor José Puche.

También la Residencia de Estudiantes es protagonista de estos años de formación de Méndez. Allí convivió con una comunidad de científicos, humanistas y artistas que compartían un vivir lleno de ideales en un ambiente sobrio, refinado y elegante. Allí conoció a Unamuno, a quien tuvo la suerte de servirle un café. Aunque Méndez cuenta este episodio en forma de anécdota, el tono de la narración nos lleva a intuir el respeto y el cariño que los entonces jóvenes sentían hacia los grandes maestros del pensamiento español. En verdad, lo que hace en estas páginas es dibujar con pinceladas maestras las instituciones y los hombres que dieron aliento a la Edad de Plata que vivía entonces España. Penetra en ellos, en sus vidas y en sus afanes y nos muestra su tarea dentro del regeneracionismo: aprendieron idiomas solos, de los pasillos hicieron laboratorios y de sus cátedras verdaderos departamentos de

investigación. Irrumpieron en la vida política con ideas renovadoras y desempeñaron un papel que en muchos casos fue envidiado por los viejos luchadores de partidos. Fueron zarandeados por el trágico destino que cubrió a Europa a mediados de nuestro siglo. Se empatriaron en lejanas tierras y en ellas han dejado una huella eterna. Muchos volvieron a España a recuperar su tierra y su pasado roto. Todos ganaron el exilio. Estas páginas de Méndez sobre el esplendor de la Edad de Plata son tan atrayentes que valen más que muchos de los libros escritos sobre el tema.

En medio de esta euforia académica surge la primera beca de investigación en el extranjero. Rafael Méndez y su amigo Severo Ochoa, entonces dos tímidos jóvenes, emprenden el camino a Inglaterra: era el principio para ambos de una carrera internacional en el campo de la medicina. Sus vivencias en Edimburgo, Berlín y Londres constituyen un paseo lleno de encanto por la ciencia europea de entreguerras en sus últimos momentos, poco antes de que muchos de los científicos alemanes tuvieran que emigrar por la persecución nazi. Con alguno de ellos se encontró después en Harvard.

Este momento de plenitud universitaria, de creación poética y artística, de extensión cultural por pueblos y aldeas y de esperanza desbordada en el futuro político de España fue súbitamente roto por la rebelión de Franco. Méndez, flamante catedrático de la Universidad de Madrid y con "una filosofía de la vida pespunteada", dejó su laboratorio y se hizo militante del partido socialista y colaborador de absoluta confianza de su maestro Juan Negrín.

Volvió a salir de España, pero esta vez no para codearse con los grandes de la ciencia sino para realizar misiones delicadas y difíciles, a veces imposibles. Con cuantiosos fondos de dinero puestos a su nombre recorrió París, Orán y Nueva York; tuvo que realizar verdaderas filigranas detectivescas y poner en peligro su vida para conseguir combustible, aviones, armas o cualquier otro pertrecho bélico aprovechable. Su relato es un testimonio de singular interés para conocer la lucha de la República por su sobrevivencia más allá de los foros internacionales. En rigor estas vivencias de Méndez con traficantes de armas, acción, suspenso, peligros y desventuras darían para una buena película sobre la tramoya internacional de la Guerra Civil española y las democracias occidentales. En la película podría entrar el episodio de Orán que, aunque él lo califica de viaje "modelo de inconciencia", no fue tal. Todo lo contrario. El científico de laboratorio no se dejó engañar por el "árabe tuerto, bien vestido y apuesto", presunto vendedor de armas. Méndez y sus compañeros sagazmente no hicieron el papel de Raquel y Vidas que nos narra el *Poema del Cid*.

Pero si esta misión fue difícil, la siguiente que le encomendó Negrín lo fue más. "Me quedé frío" fue su vivencia cuando su jefe le encargó formar un cuerpo especial de choque, los carabineros, con la consigna de oponerlo al Partido Comunista. Fueron llamados "los Cien mil hijos de Negrín", pues venían a cumplir una misión histórica que en cierta forma recordaba a la de los "Cien mil hijos de San Luis". Esta consigna le acompañó también en su siguiente cargo, subsecretario de Gobernación. El hombre que pasó por tantas

horas al lado de don Juan Negrín nos ha dejado uno de los mejores retratos del médico y político canario y a la vez una intensa vivencia de los esfuerzos que hizo para ganarse a Inglaterra y Francia y poder alejarse de Moscú.

Dice él, al hablar de estos hechos, que "la angustia que se siente al tomar parte en una guerra civil es comparable a la que se siente en la vejez". Pero tal angustia no es nada ante la derrota. Al entrar en Francia, continúa don Rafael, "se me nubló la mente. Vi por primera vez que existía la nada". Esta frase, dicha de mil formas, la hemos oído en labios de muchos refugiados que en aquel invierno de 1939 atravesaban los Pirineos con la tristeza y el vacío por compañeros de viaje.

Como científico de prestigio internacional al doctor Méndez le fue mejor que a la mayoría. No conoció campos de concentración ni tuvo que mendigar trabajo. Eso sí, entró de ilegal con su familia en Estados Unidos. Las universidades de Harvard y Chicago le abrieron sus puertas y Méndez volvió a rehacer su vida. De nuevo sus vivencias de la ciencia entre profesores destacados, algunos emigrados como él. Y de nuevo, el camino a las alturas. Aunque no lo cuenta él en el libro, durante su estancia en Harvard realizó una nueva técnica de un preparado cardiopulmonar con su antiguo profesor berlinés Otto Krayer. Hoy se la conoce como Técnica de Krayer y Méndez.

Pero el exilio fue duro hasta para los elegidos. La muerte de su esposa lo sumió en un estado de desesperación cuando estaba ya llenando de sentido esa "nada" de la derrota. Fue entonces cuando se decidió a aceptar las proposiciones de dos mexicanos famosos, Arturo Rosenblueth e Ignacio Chávez, y, en 1946, fue nombrado jefe del departamento de Farmacología en el recién creado Instituto de Cardiología. Mucho tiempo después Guillermo Soberón lo nombró coordinador de los Institutos Nacionales de Salud.

Vista en perspectiva, su decisión de venir a México fue una de las mejores de su vida. Porque si se hubiera quedado en Estados Unidos, indudablemente su carrera hubiera sido extraordinaria; pero como exiliado hubiera sido uno más entre el cúmulo de genios que llegaron a aquel país a partir de 1933. Laura Fermi en su libro *Inmigrantes ilustres* destaca el significado de estos hombres, gracias a los cuales los Estados Unidos adquirieron una supremacía cultural frente a Europa como nunca antes había sucedido en su historia. Pero estos grandes hombres no pudieron mantener su cohesión ideológica ni como grupo cultivaron su misión histórica de símbolo de la libertad.

Esta cohesión ideológica y este significado de pertenecer a un exilio con una misión trascendente se logró en México. Rafael Méndez, al escoger nuestro país, recuperó plenamente los sentimientos que hoy constituyen un legado del transtierro español. Además encontró una compañera; con ella reconstruyó su familia, hecho que le permitió superar su dolor y recobrar la armonía de su mundo interior.

Espíritu permeable a la mexicanidad, sus raíces retoñaron en su nueva tierra sin amargura, sin rencor. Quizá sintió que la inteligencia que la España vencedora rechazaba era la que México buscaba. Años de trabajo intenso en

la Universidad Nacional y en el Instituto de Cardiología hicieron de él uno de los exiliados más ilustres. Aquí formó escuela y culminó sus investigaciones en torno a los digitálicos, los antiarrítmicos y los receptores adrenérgicos.

Fundó la primera revista especializada en su campo, *Acta Cardiologica*, y propició muchos trabajos de interés internacional. Alcanzó premios muy importantes y hoy día el nombre de Rafael Méndez está presente en la farmacología mundial, tanto en los libros de texto como en los especializados.

En suma, sus años mexicanos que tan emotivamente recuerda en su libro fueron la morada donde además de consolidar su vida académica recuperó el optimismo y la serenidad para aceptar los acontecimientos terribles que la fortuna puso en su camino. Es más, pasado el tiempo, tuvo la grandeza de ánimo para reencontrarse con España y hacer nuevos amigos, incluso en las filas conservadoras, sin abandonar ninguno de los ideales por los que luchó.

Gracias a esta actitud serena y comprensiva pudo dialogar consigo mismo y transmitirnos sus vivencias. En ellas, el científico que sufrió desde dentro una guerra civil hace gala de un espíritu de conformidad y concordia; de magnanimidad con la condición humana; de compromiso con los problemas de su tiempo; de sencillez y humildad; de exquisito desapego al dinero como si fuera franciscano; y, desde luego, de un sentido del humor envidiable. "Bendigo mi destino", nos dice como conclusión final de una vida en la que la generosidad está siempre presente.

Caminos inversos. Vivencias de ciencia y guerra no son las típicas memorias escritas para justificar tales o cuales hechos y para ser consultadas por historiadores. Si un joven español, mexicano, o de cualquier otro país preguntara, ¿quiénes fueron estos hombres que España perdió y México ganó?, ¿qué pensaron, qué hicieron, dónde y cómo vivieron?, yo les daría a leer esta biografía, verdadero *breviario histórico* del exiliado de nuestro siglo, escrita con serenas pinceladas en las que brillan las virtudes de aquellos españoles que hicieron posible la Edad de Plata, que enriquecieron al Nuevo Mundo, a México, y que ayudaron a forjar nuestro presente universal.

Ascensión HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

Abelardo Villegas, *Arar en el mar: la democracia en América Latina*, México, CCYDEL-Porrúa, 1995, 110 págs.

Es probable que la situación política de América Latina sea un tema interesante para los politólogos de todo el mundo, pero en todo caso para los latinoamericanos además de interesante es doloroso, en parte por incierto. Esto es algo que, desde su título, *Arar en el mar*, el libro de Abelardo Villegas deja en claro. A diferencia de lo que pasa, por ejemplo, en Francia, los grandes ideólogos latinoamericanos, hombres como Sarmiento, Martí, Mariátegui o el Che Guevara, no acaban de ponerse de acuerdo ni siquiera respecto de la interpretación de nuestro propio pasado. Nuestro pasado es, en este sentido, brumoso. Es, pues, de esperarse que haya todavía menos claridad respecto de lo que queremos para el futuro. Urge, por lo tanto, un análisis filosófico de conceptos políticos clave aunado a un examen de las vicisitudes políticas de los países de América Latina. El libro de Villegas, por desgracia excesivamente corto, es un laudable intento en esta dirección. Es un libro no sólo interesante, sino útil. Quien lo lee ciertamente se ve enriquecido por una perspectiva global sugerente, presentada de un modo ecuánime, imparcial (a veces dan ganas de decir: impersonal) y hasta ameno. No significa esto, desde luego, que los diagnósticos de Villegas sean en su totalidad aceptables. El libro contiene tesis discutibles y apreciaciones políticas que muy probablemente sean equivocadas. Pero independientemente de eso, el libro tiene una gran virtud: es un libro que hace pensar. Escrito en un estilo llano, como si se tratara de una conversación, ajeno totalmente a las pretensiones estilísticas de los evaluadores políticos a la moda, el libro de Villegas contiene ideas que parecen provenir de un genuino y profundo interés por la temática. Y eso, estemos de acuerdo con él o no, lo vuelve valioso.

Arar en el mar no es, estrictamente hablando, un libro de filosofía política. Como veremos, incluye un mínimo análisis del concepto de democracia, cuyos rasgos enumero más adelante; tampoco es un libro de historia de eventos ocurridos en América Latina. Es una combinación. Esto es interesante: parecería tratarse de un intento por poner a la filosofía al servicio de la discusión política. Su tema general es: una vez que tenemos claridad en relación con lo que significa "democracia", ¿qué podemos decir respecto de sus posibilidades de instanciación en América Latina? Adelanto que la respuesta de Villegas es ambivalente o pesimista, pero antes de presentar su respuesta y de señalar lo que en mi opinión son debilidades de su planteamiento, veamos qué nos dice acerca del concepto de democracia y qué nos dice de las tribulaciones de la democracia en nuestro continente.

La idea de democracia que Villegas hace suya no está delineada de manera sistemática. Su punto de vista, expresado a lo largo de todo el libro,

se resume diciendo que la democracia se caracteriza por las siguientes notas: 1) es la diferencia específica del género "libertad"; 2) implica el parlamentarismo; 3) es un proceso ("consulta individual en donde la opinión de un ciudadano no se confunde con la de los demás. Es un recuento aritmético"), p. 54; 4) lo principal en ella es la coexistencia y no la eliminación absoluta del adversario, p. 74; 5) presupone "una cierta prosperidad", p. 75; 6) sus elementos mínimos son "el sufragio, el sistema de partidos y la división de poderes", p. 76; 7) "tiene como esencia la soberanía popular, implica una igualdad política: la posibilidad de que todos participen en la cosa pública", p. 77; 8) en sentido restringido no es más que "el aspecto electoral, pero en realidad, la democracia es una forma de vida, aunque la parte estrictamente política sea su esencia, pues no puede decirse que una sociedad sea democrática sin que lo sean sus formas de gobierno; 9) "la nota esencial de la democracia política es la soberanía" p. 89.

Tal vez podríamos conjugar todos estos rasgos de la democracia y ofrecer una caracterización sinóptica de ella. Así, en concordancia con lo que Villegas nos dice, podemos afirmar que la democracia es a la vez una *forma de vida*, una mentalidad cuya cualidad más prominente sería quizá la de la *tolerancia*, y un *sistema político*, fundado en un mínimo de *seguridad económica* global y caracterizado por la *división de poderes*, el *sufragio universal* y el *pluripartidismo*. Los valores supremos encarnados en el sistema democrático serían la *soberanía popular* y la *libertad individual*. Éste es, por así decirlo, el concepto puro de democracia. Quedaría desde luego por determinar si alguna vez, en algún lugar, ha sido, estrictamente hablando, ejemplificado (no digamos ya en América Latina), lo cual es en el mejor de los casos dudoso y debatible.

Con este concepto de democracia en mano, Villegas efectúa una reconstrucción de eventos políticos importantes de América Latina, en particular de tres grandes propuestas de remodelación social. Se examinan rápida pero muy atinadamente los casos de la Revolución Mexicana, la Revolución Cubana y lo que quizá deberíamos llamar la "Revolución Pinochetiana". Como guiado por un maleficio fatal, en todos los casos el autor llega a una misma conclusión: América Latina no parece estar preparada para la democracia. Las causas son múltiples. Si decimos que lo que importa es el gobierno popular, nos encontraremos con que es de hecho imposible que las masas de hambrientos e iletrados gobiernen; si lo que queremos es darles a las masas los instrumentos de su superación, entonces nos veremos ante la objeción de que se requiere un líder, un partido de vanguardia que tome las decisiones, con total independencia de los gustos y tendencias de los ciudadanos. El corporativismo militarizado a la Pinochet, la "democracia total", tampoco es genuina democracia. Si nada más nos fijamos en el pasado, las perspectivas de instauración de sistemas democráticos en América Latina son más bien escuálidas. La verdad es que somos herederos de modos de proceder arbitrarios, de sistemas autoritarios, monárquicos o revolucionarios. Pero eso no es todo: nuestras sociedades son internamente antidemocráticas. Para mostrar esto, Villegas efectúa un pertinente examen de la estructura familiar y de las relaciones familiares típicas de

nuestros países. Es curioso que, al igual que cuando realiza su examen de los sistemas de gobierno, Villegas deje pasar una palabra clave cuya relevancia y utilidad son evidentes: "caciquismo". Hay que decirlo: en la casa y fuera de ella, hemos vivido en el caciquismo y no sólo desde la Colonia. En suma, no hay experiencia de democracia en América Latina. La pesimista conclusión de Villegas es que, a menos de que suceda algo imprevisible, es prácticamente imposible que la generemos.

Creo que puede aceptarse que el cuadro general pintado por Villegas es fiel a los hechos. No obstante, tiene un defecto: hay un sentido en el que es poco crítico. ¿En qué sentido? Al igual que sucede con la casi totalidad de los ideólogos contemporáneos, Villegas sucumbe al poder hipnótico que ejerce el concepto de democracia. Parecería que cuando se habla de la democracia, nuestras capacidades analíticas y críticas se desvanecen. La democracia es intocable, como lo era Dios en la Edad Media. Esto se ve muy claramente cuando Villegas examina, por ejemplo, los vínculos entre la democracia y la revolución. Villegas se vuelve crítico de las Revoluciones Mexicana y Cubana por no haber desembocado en sistemas democráticos, pero cabe preguntar: ¿no es esa crítica obviamente improcedente? Nuestra razón para rechazar su ataque es simplemente que es ahistórico, está descontextualizado y, por lo tanto, es puramente formal. De hecho, yo propondría como estipulación lingüística lo siguiente: si un movimiento es de masas entonces es legítimo y si es exitoso entonces representa un progreso social e histórico, sea cual fuere su resultado y la evaluación que de él hagan posteriormente los politólogos. Si la Revolución Mexicana no culminó en un sistema democrático es simplemente porque ése no era el objetivo propio o intrínseco del movimiento armado. El fin supremo, consciente o inconsciente, de quienes hicieron la Revolución Mexicana era la supresión del latifundismo y ese fin se alcanzó; la lucha era contra los hacendados y, naturalmente, contra el gobierno que de ellos emanaba, y esa lucha se ganó. Que de la Revolución Mexicana no brotó un gobierno como el inglés, eso es innegable, sólo que no da pábulo a ningún argumento serio en su contra. El objetivo de la Revolución Cubana era zafarse de las marionetas norteamericanas, restituirle al cubano medio una dosis elemental de dignidad, educación, etc., es decir, de todo aquello a lo que no podía acceder bajo el sistema anterior y eso se logró. Que de ese movimiento no surgió un gobierno a la norteamericana es cierto, pero esto es irrelevante para su valor y significado progresista. Las revoluciones no son la panacea: son las soluciones populares para los problemas a los que las masas se enfrentan en ese momento histórico. No tiene sentido, por lo tanto, criticarlas por no haber alcanzado objetivos que no se habían propuesto. Esto, por otra parte, Villegas lo entiende muy bien. Pero entonces lo que no se entiende es su crítica a esos grandes movimientos de masas. Y aquí es donde surge la inconformidad teórica de fondo: ¿no podría ser que la tan celebrada democracia fuera para nosotros, los latinoamericanos, un mero espejismo o, mejor dicho, un no-ideal, un anti-ideal? ¿Por qué no entender que el concepto de democracia tiene también como esenciales a él facetas ideológicas que lo vuelven un instrumento manipulable por los

Estados expansionistas e imperialistas de nuestra época? No es incoherente sostener, por ejemplo, que nosotros seremos demócratas cuando vivamos del avasallamiento de otros pueblos, digamos de los de América Central, cuando su mercado esté completamente dominado por nuestras mercancías, cuando los obliguemos a firmar con nosotros tratados de libre comercio, etc. Lo que quiero decir es que la democracia tiene otra cara aparte de la bonita: es un sistema que lógicamente presupone la explotación económica de otros. Y lo que parecería que es vital entender es que el bienestar que proporciona la democracia no es universable. Ésta y no otra, creo, es la amarga lección que nos da la historia de América Latina. El certero examen de Villegas de, por ejemplo, las despreciables oligarquías, las odiosas "élites" de América Latina (su servilismo frente a las metrópolis, su colonizaje cultural, su menosprecio por "lo suyo", etc.), ponen esto último de manifiesto, de relieve. Por lo tanto, rechazar los logros revolucionarios o procesos aún no intentados porque no son "democráticos" es precisamente pronunciarse en el sentido en que lo quieren los países en los que la democracia sí "funciona" y ya sabemos lo que significa.

Como sugerí más arriba, el libro refleja una cierta ambivalencia por parte del autor. Esta ambivalencia toma cuerpo en descripciones y evaluaciones que no resultan del todo congruentes. Es relativamente claro que Villegas tiene simpatía por los logros de, por ejemplo, la Revolución Cubana y que entiende que, literalmente, el gobierno cubano no tenía opciones (y sigue sin tenerlas). Es bien sabido que el gobierno cubano fue forzado a radicalizarse. Lo espectacular del proceso cubano es que (y aquí hay una gran diferencia con México) con él surgieron hombres teóricamente capaces, hombres que supieron sacarlo adelante moldeándolo, es decir, configurándolo ideológicamente en función de requerimientos prácticos inmediatos y de ideales de largo alcance. Es así como se forjan los sistemas políticos auténticos: en la acción. No se planean. De hecho es así como se gestó la democracia en, digamos, Francia. Se aceptará como evidente, supongo, que sin la guillotina de Robespierre y de Saint-Just y sin los ejércitos de Bonaparte la tolerante democracia sencillamente no habría fructificado. Y lo que valió para la democracia vale para el gobierno revolucionario de Cuba. El gobierno de Fidel Castro se vio rápidamente hundido en un muy peligroso juego político, diplomático, comercial, etc., desempeñando al mismo tiempo un papel muy importante. En este marco de confrontación real no podía faltar el factor militar, puesto que dejando de lado la confrontación directa entre las superpotencias, el enfrentamiento militar se estaba dando. Pero entonces es claro que las decisiones de los gobiernos involucrados en situaciones así sólo pueden comprenderse cuando se describe el contexto en el que están inmersos. Y si hacemos esta descripción y tenemos simpatía por el proceso cubano ¿cómo puede entonces resultarnos objetable el envío de tropas cubanas a Angola?, ¿ser socialista es entonces ser pusilánime o pasivo o abiertamente contradictorio?, ¿acaso lo sensato, lo políticamente racional era dejar que el gobierno racista de Sudáfrica se expandiera y permitiera la instalación de bases norteamericanas por todas partes en

esa región del mundo? Por sorprendente que sea, esto es lo que Villegas hace pensar: "Infortunadamente, el concepto de guerra externa, sin ese nombre, fue llevado a la práctica por Cuba cuando mandó tropas a pelear a Angola" (p. 67). Es claro que la geopolítica no autoriza esta clase de conclusiones, pero aquí lo que me importa destacar es la tensión en el pensamiento de Villegas. Y lo que sugiero es que dicha tensión procede, de alguna manera, de su aceptación acrítica de la democracia, la cual bien puede tratarse, por lo menos para los países de América Latina, de una propuesta incoherente de organización política.

Esto me lleva a un punto débil de su planteamiento. Me refiero a su propuesta. Después de haber examinado (en cortes o en fases) la historia de América Latina a la luz del concepto de democracia, tenemos derecho a preguntar: ¿qué propone el autor? En este punto, la respuesta de Villegas es sorprendentemente endeble: "La PROPUESTA (*sic*) consiste en eludir una disyuntiva impuesta por el imperialismo bipolar. Se trata de que cada país elija una media de acuerdo con sus circunstancias y necesidades, independientemente de las etiquetas que se le puedan aplicar, así nos liberamos de la manía de la imitación al mismo tiempo que del colonialismo, pero evidentemente, en esta decisión tiene que participar la colectividad para deshacernos del gobierno vertical y autoritario que hemos heredado de la antigua sociedad tradicional" (p. 107). No sólo la "propuesta" es pobre, sino que finalmente no entendemos qué se nos dice: ¿tiene el pueblo (tan criticado en el capítulo 2) que participar en las decisiones estatales o está incapacitado para ello? Es claro que si tomamos decisiones nosotros, automáticamente nos estaremos liberando de toda clase de tutelajes, pero en eso precisamente consiste el problema: ¿cómo lograrlo? Y aquí es donde dan ganas de preguntar: ¿no será que el concepto de democracia está sobrevaluado, que es mucho más importante que los niños tomen leche diariamente, que las mujeres no den a luz en basureros, que el ser humano no viva humillado y ofendido, que no le arrebaten junto con su trabajo la posibilidad de realizarse como tal?, ¿no es todo esto mucho más importante que la bendita democracia formal, como bien la calificaron los politólogos socialistas, y la politiquería que acarrea?, ¿no será que nosotros, los latinoamericanos, no vemos claro acerca de cuáles son nuestras prioridades? Tenemos derecho a preguntar: suponiendo que en las condiciones actuales de América Latina lográramos imponer sistemas democráticos, inclusive en el sentido semifantasioso con que se los reviste, ¿tendríamos por ello o gracias a ello resueltos nuestros problemas, que son básicamente de hambre, de desigualdad ofensiva e indignante, de desnutrición crónica, de analfabetismo, de desempleo, de malvivencia, etc.? Si tuviéramos un gobierno "fuerte", es decir, no democrático, pero *genuinamente* nacionalista, un gobierno que le garantizara el trabajo a la gran mayoría de la sociedad, que no permitiera la explotación y la rapiña por parte de bancos, nacionales o extranjeros, ¿estaríamos más insatisfechos que ahora? Villegas señala que sin bienestar económico no puede haber democracia, pero ¿no es precisamente la democracia lo que impide que

América Latina alcance el bienestar al que no sólo tiene derecho, sino todo lo que se requiere para promoverlo y disfrutarlo? La respuesta de Villegas es que la democracia "puede ser un correctivo" (p. 84) para los problemas económicos. Mientras no se nos diga cómo, lo único que se está diciendo es que la democracia no se contrapone a la miseria económica. Pero entonces ¿para qué la queremos? Lo único que podemos decir es que hay aquí materia para reflexionar y debatir y que lo único que no podemos aseverar es que el tema ya haya sido dilucidado de una vez por todas.

El libro de Villegas tiene ciertos defectos formales que, aunque menores, hacen que disminuya su mérito de contenido. Tengo en mente sobre todo la puntuación. Da la impresión de haber sido un texto dictado. Me parece que, si se le hicieran las correcciones pertinentes, así como algunas de uso y mención de expresiones, el texto además de instruir luciría. El libro es interesante y mucho más polémico de lo que su tono suave deja entrever. El autor, lo sabemos, es un especialista en el tema de las ideas políticas de América Latina. Ojalá podamos pronto contar con un nuevo texto de él en el que se debatan los cabos que en este libro quedaron sueltos y de cuya importancia, para la teoría y la práctica políticas, el autor más que nadie está consciente.

Alejandro TOMASINI BASSOLS

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS

Avendaño Rojas, Xiomara, pres., *Exposición documental "Participación ciudadana y elecciones en Nicaragua, 1838-1990". Catálogo*, Managua, Instituto de Historia de Nicaragua-Universidad Centroamericana, 1996.

Britt, Alan, *Bodies of light*, San Mateo, Cal., Cypress Books, 1995, viii-76 págs.

Costa, Ricardo Miguel, *Teatro Teorema*, Buenos Aires, Libros de Tierra Firme, 43 págs.

Gutiérrez Nájera, Manuel, *Obras VII. Crónicas y artículos sobre Teatro, V (1890-1892)*, Ana Elena Díaz Alejo, ed. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1990, 230 págs.

Jiménez, Luis A., *Rafael Catalá: del círculo cuadrado a la ciencia-poesía. Hacia una nueva poética latinoamericana*, New Brunswick, Ometeca Institute-Ventura One Publishers, 1995, 232 págs.

Locke, Duane, *Watching Wisteria*, Baltimore, Orlando, Vida Publishing, 1995, ix-72 págs

Petrini, Pier Paolo, *José Carlos Mariátegui e il socialismo moderno*, Pisa, Edizioni Ets, 1995, 584 págs.

Pope Jr., Liston, *Living like the Saints. A Novel of Nicaragua*, Nueva York, N.A. Gilbert & Sons, 1996, 300 págs.

Rodríguez, Israel, *Cábala y profecía. La Charada China, un arte de jugar a los números y ganar*, Miami, Editorial Abba, 1995, 127 págs.

Kansas University, *Shelley Miller. A celebration of her life*, Lawrence, University of Kansas Libraries, s.a.

Velleman, Barry L., *Andrés Bello y sus libros*, prólogo de Pedro Grases, Caracas, La Casa de Bello, 1995, 357 págs.

* * *

Anuario del Centro de Estudios Martianos (La Habana), núm. 15 (1992).

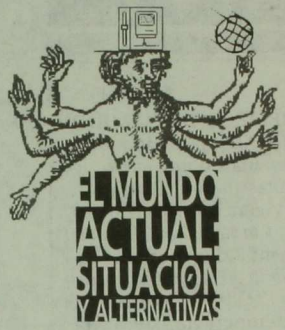
Artículos Filósoficos (Santiago de Chile), 1994.

Black Moon; poetry of imagination (Bel Air, MD, Dream Tyger Productions), Issue Two (1996).

Boletín de comunicación y de información (París, Institut Kurde), núms. 120 al 131 (1996).
Boletín Informativo (Madrid, Fundación Juan March), núm. 262 (agosto-septiembre 1996).
Centroamericana. Studi di Letteratura Ispanoamericana (Roma, Bulzoni), núms. 1 y 2.
Colonial Latin American Historical Review (New Mexico), núm. 1 (invierno 1996) .
Confluencia. Ser y quehacer de la educación superior mexicana, núm. 43 (septiembre 1996).
Cuadernos de Aragón (Zaragoza), núm. 23 (1995).
Cuadernos Hispanoamericanos (Madrid), núm. 537 (1995), 548, 549-50 y 551 (1996).
Debates Americanos. Revista semestral de estudios históricos y socioculturales (La Habana), núm. 1 (enero-junio 1995).
Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales (Buenos Aires), núm. 142 (julio-septiembre 1996).
Diálogo Filosófico (Madrid), núm. 35 (mayo-agosto 1996).
Disenso (Buenos Aires, Fundación Cultura et Labor), núms 4 al 9 (1995 y 1996).
Imágenes. Revista de Extensión Universidad Nacional, núm. 5 (marzo 1996).
Islas. Revista de la Universidad Central de Las Villas, núm. 104 (enero-abril 1993), 105 (mayo-agosto 1993) y 107 (enero-abril 1994).
Leviatán. Revista de hechos e ideas, núm. 63 (primavera 1996) y 64 (verano 1996).
Meridiano Ceri, núm. 9 (junio 1996).
Mesoamérica (Antigua Guatemala-Vermont), núm. 29 (junio 1995) y 30 (diciembre 1995).
Nueva Revista de Filología Hispánica (México), núm. 1 (1996).
Nueva Sociedad (Caracas), núm. 138 (julio-agosto 1995).
Presencia Ecuménica (Caracas), núm. 39 (abril-junio 1996).
Review of International Affairs (Belgrado), núms. 1042 al 1048 (1996).
Revista Fronteras (Costa Rica), núm. 3 (febrero-abril 1996).
Revista Universidad de Antioquía, núm. 241 (julio- septiembre 1995).
Rostros y voces de la sociedad civil, núm. 3 (abril-mayo 1996).
Tareas (Panamá), núm. 94 (septiembre-diciembre de 1996).
Universitas Philosophica (Bogotá), núm. 23-24 (diciembre 1994-junio 1995).

Este libro se terminó de imprimir el mes de noviembre de 1996 en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031, 03100 México, D. F. Su tiro consta de 1 200 ejemplares.

SIGLO VEINTIUNO EDITORES



Pablo González CASANOVA y John SAXE-FERNÁNDEZ (Coordinadores)

En El Mundo Actual: situación y alternativas colaboran especialistas y estudiosos de Oceanía, Asia, el Mundo Árabe, Europa, África, América Latina y América del Norte. La obra es culminación de numerosos esfuerzos anteriores con grupos de trabajo, seminarios, mesas redondas que se celebraron en los años 80 y en lo que va de los 90. La participación de los científicos sociales de las distintas regiones del Mundo para el conocimiento de la situación actual, de las tendencias probables o posibles y de las alternativas emergentes, que anuncian una nueva historia en cada una de sus regiones o países y a nivel planetario o global, dan a la obra una riqueza excepcional; abordan los problemas de la sociedad, la cultura, la política y la economía con variadas perspectivas culturales y teóricas dentro de un pensamiento crítico y científico de amplias perspectivas.

ABRIR LAS CIENCIAS SOCIALES

Immanuel WALLERSTEIN (Coordinador)

Las ciencias sociales han padecido desde su nacimiento una definición y un estatuto ambiguos. Al principio parecía clara su distinción con respecto a las ciencias naturales, pero el desarrollo académico, por un lado, de las humanidades, y las crecientes implicaciones sociales de las disciplinas de la naturaleza, por el otro, hicieron borrosos sus límites disciplinarios. Al propio tiempo, el desarrollo impetuoso de las universidades en todo el mundo vino a hacer imperiosa una reflexión seria sobre la estructuración de las ciencias sociales. A tal urgencia da respuesta este libro.

De venta en Av. Cerro del Agua 248, col. Romero de Terreros, tel. 658 75 55 y en librerías de prestigio
email: sigloxxi@inetcorp.net.mx

PAGINAS

N. 140 Agosto 1996

DESAFIOS PARA LA FAMILIA EN TIEMPOS DE CAMBIO Hay motivos de esperanza *Juan Julio Witch,s.j.* ¿Hacia dónde va la familia? *Violeta Sara-Lafosse* ¿Un problema de normas o de actitudes para un desarrollo pleno? Pautas para la educación sexual *María Julia Oyague B.* Pérdida de vigencia de los rituales sociales *Entrevista a Carmen Pimentel, por Carmen Lora* Relación entre la estructura familiar y la salud mental de la familia: un asunto de límites internos *Dora Ugarte Ubilluz* La familia desde la Catequesis Familiar *Testimonios de Villa El Salvador y Comas* La familia, los derechos humanos y la democracia, según la enseñanza social de la Iglesia *Felipe Zegarra* **REFLEXION** "Soy llamado; por eso existo" La responsabilidad como "hábito del corazón" *José A. García* El carisma evangelizador de los pobres *Francisco Moreno Rejón* **CULTURAL** Acerca del silencio *Eduardo Urdanivia* **TESTIMONIOS** Muero plenamente feliz. Un testigo: Carlos Alberto Calderón *Jorge Alvarez Calderón* ¡Qué duro! *Hija de una presa* **DOCUMENTOS** Dignidad y solidaridad *Mensaje de Angelo Card. Sodano* La misión de la Pastoral Juvenil en América Latina *XI Encuentro Latinoamericano de Pastoral Juvenil.*

SUSCRIPCIONES
6 números al año (incluído el I.G.V.)
Perú S/.39.00 + porte = S/. 50, América Latina $. 25 + porte vía aérea = $. 60,
EE.UU. - Canadá $. 25 + porte = $. 70, Europa y otros $. 25 + porte = $. 75

Cheques o giros a nombre de:
CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES
Camilo Carrillo 479 - Jesús María - Apdo. 110107 - Lima 11 - Perú,
Telef. (5114) 336453 - Fax (5114) 331078

La Gaceta
DEL FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
NUEVA ÉPOCA NÚMERO 311 NOVIEMBRE DE 1996
La ciencia desde México
LUIS F. RODRÍGUEZ ◆ EXEQUIEL EZCURRA ◆ LEOPOLDO GARCÍA-COLÍN SCHERER
MARCELINO CEREIJIDO ◆ RICARDO TAPIA ◆ SIMÓN BRAILOWSKY ◆ MANUEL PEIMBERT
ROGER PENROSE: **La prueba de Turing** ◆ JORGE ALCÁZAR: **Jakobson**
PETER BICHSEL: **Una mesa es una mesa**
Tres poetas británicas observan la ciencia:
JO SHAPCOTT, CAROL ANN DUFFY, LAVINIA GREENLAW
Poesía de:
ROALD HOFFMANN ◆ FRANCIS PONGE

Instituto
Mora

Novedades

Dutrénit, Ansaldi, Caetano, Tcach, *Diversidad partidaria y dictaduras: Argentina, Brasil y Uruguay*

José Antonio Alzate y Ramírez, *Índice de las Gacetas de Literatura de México*

Patricia Pensado y Leonor Correa, *Mixcoac, un barrio en la memoria*

América Latina en la historia económica. Boletín de Fuentes 4. *Manufactura e industria textil.*

Revista *Secuencia* núm. 35, Vicente Riva Palacio

Cuadernos de Secuencia

Pierre Vilar, *Pensar la historia*

Varios autores, *Primeras jornadas braudelianas*

Jaime E. Rodríguez, *El proceso de la independencia de México*

E.P. Thompson, *Historia social y antropología*

J.G.A. Pocock, A.F. Young, P.U. Bonomi y J. Appleby, *Orígenes del radicalismo angloamericano*

Roger Chartier, *Lecturas y lectores en la Francia del Antiguo Régimen*

Julio Le Riverend, *Debate en soliloquio y otros ensayos sobre Cuba*

Varios autores, *Segundas jornadas braudelianas*

Bernard Lepetit, *Las ciudades en la Francia moderna*

Itinerarios

Emmanuel Le Roy Ladurie, *El Carnaval de Romans*

Arlette Farge, *La vida frágil*

Maurice Agulhon, *Historia vagabunda*

Roger Chartier, *Sociedad y escritura en la edad moderna*

En preparación

Peter Novick, *Ese noble sueño*

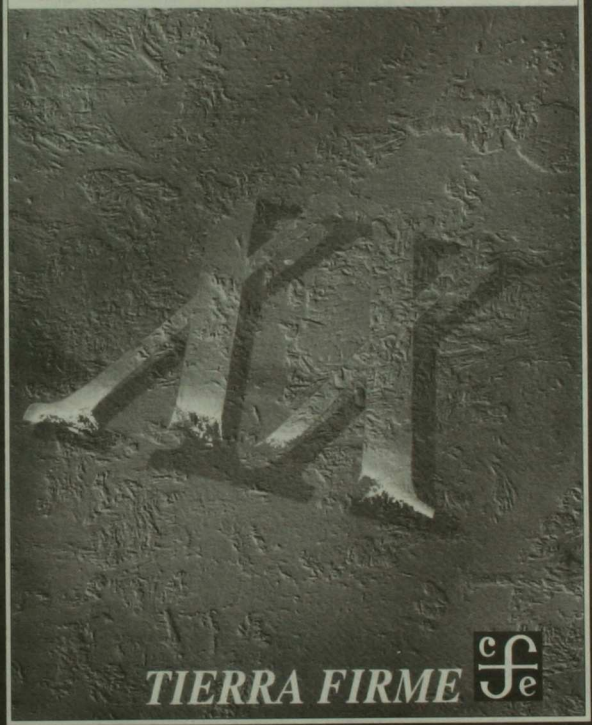
David Montgomery, *Ciudadano trabajador*

De venta en librerías de prestigio

Plaza Valentín Gómez Farías 12, San Juan, Mixcoac, 03730, D. F., México. Tel. 598 37 77.

FIN DEL SIGLO XX
¿CENTURIA PERDIDA?

LEOPOLDO ZEA



TIERRA FIRME

cfe

EL TRIMESTRE ECONOMICO

COMITÉ DICTAMINADOR: Alejandro Castañeda, Pablo Cotler, Raúl García, Raúl Livas, Rodolfo de la Torre. CONSEJO EDITORIAL: Edmar L. Bacha, José Blanco, Gerardo Bueno, Enrique Cárdenas, Arturo Fernández, Ricardo Ffrench-Davis, Enrique Florescano, Roberto Frenkel, Ricardo Hausmann, Alejandro Hernández, Albert O. Hirschman, David Ibarra, Felipe Larraín, Francisco Lopes, Guillermo Maldonado, Rodolfo Manuelli, José A. Ocampo, Joseph Ramos, Luis Ángel Rojo Duque, Gert Rosenthal, Francisco Sagasti, Jaime José Serra, Jesús Silva Herzog Flores, Osvaldo Sunkel, Carlos Tello, Sweder van Wijnberger.

Director: Rodolfo de la Torre. Subdirector: Raúl Livas
Secretario de Redacción: Guillermo Escalante A.

Vol. LXIII (4) México, Octubre-Diciembre de 1996 Núm. 252

ARTÍCULOS

Elies Furió Blasco *Enlaces, estímulos y plasticidad. Un recorrido por la obra de Albert O. Hirschman*

Raúl García Heras *La Argentina y el Club de París: Comercio y pagos multilaterales con la Europa Occidental, 1955-1958*

Pedro Reyes Ortega *Competitividad de la carne de bovino en México. Ganadores y perdedores*

NOTAS Y COMENTARIOS: Aldo Ferrer, *Desarrollo y subdesarrollo en un mundo global: Los problemas de la América Latina*. DOCUMENTOS: *Comunicado Oficial del Consejo InterAcción*. COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS: Aldo Ferrer, *Historia de la globalización. Orígenes del orden económico mundial*, por Francisco Suárez Dávila y por Víctor L. Urquidi

EL TRIMESTRE ECONÓMICO aparece en los meses de enero, abril, julio y octubre. La suscripción en México cuesta N$100.00. Número suelto N$35.00. Disquetes con el índice general (por autores y temático) de los números 1-244, N$26.00 (4.49 dls.).

Precio de suscripción por un año, 1997*

	España, Centro y Sudamérica (dólares)	*Resto del mundo (dólares)*
Personal	35.00	42.00
Número suelto	12.00	18.00
Universidades, bibliotecas e instituciones	42.00	120.00
Número suelto	30.00	42.00

* Estos precios serán modificados en enero de 1997. Aproveche los precios de 1996 y suscríbase hoy mismo.

Fondo de Cultura Económica, carretera Picacho Ajusco 227, Col. Bosques del Pedregal, 14200 México, D.F. Suscripciones y anuncios: teléfono 227 46 70, señora Irma Barrón.

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.

EL PROGRAMA UNIVERSITARIO
DE DIFUSIÓN DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
(PUDEL-CCyDEL/UNAM)
Y
EL INSTITUTO VERACRUZANO DE CULTURA

EN EL MARCO DEL IV FESTIVAL INTERNACIONAL AFROCARIBEÑO

CONVOCAN AL

SEGUNDO CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y CULTURA DEL CARIBE (CONCARIBE)

Con el tema

EL CARIBE FRENTE AL SIGLO XXI

Sede del Congreso: Instituto Veracruzano de Cultura Veracruz, Veracruz, México
16 al 20 de junio de 1997

Mesas de trabajo:

1 ·*El estado actual de la filosofía e historia de la ideas en el Gran Caribe*
2 ·*La literatura y el arte caribeños*
3 ·*Etnicidad y cultura del Caribe*
4 ·*Historia y sociedad en el Caribe*
5 ·*Ecología y medio ambiente en la Cuenca del Caribe*
6 ·*El Caribe: globalización e integración regional (enfoque social, económico y político)*
7 ·*Las migraciones en el Caribe*
8 ·*La mujer en el Caribe*

Informes: **Instituto Veracruzano de Cultura,** Canal s/n esquina Zaragoza, Centro, Veracruz, Ver., México, C.P. 91700, Fax 31-66-45 y 31-43-96

Inscripciones (hasta el 31 de marzo de 1997): **PUDEL**, Torre I de Humanidades, 2° piso, Ciudad Universitaria, México, D.F., 04510,Tel. (525) 622-1902, Fax: (525) 616-2515, e-mail: asantana@servidor.unam.mx

Apellidos_____
Nombres_____
Nacionalidad_____ Profesión_____
Institución_____ Cargo que desempeña_____
Dirección de trabajo_____
Tel._____ Fax_____
Título de ponencia_____
Mesa de trabajo en la que desea participar_____

* Anexar resumen de ponencia

NUEVA ÉPOCA

Próximamente

DESAFÍOS DE LA IDENTIDAD

Leopoldo Zea
Integración, el gran desafío para Latinoamérica

Sedi Hirano
América Latina dentro de la jerarquización del mercado mundial

Vania Cintra
La integración cultural latinoamericana

Edgar Samuel Morales Sales
La cultura latinoamericana en la aldea global

Maria Nazareth Ferreira
Identidad y resistencia cultural en América Latina:
algunas consideraciones preliminares

Rigoberto Lanz
La ventaja de llamarse América Latina

UNIVERSIDAD, CULTURA, ECONOMÍA

Afrânio Mendes Catani, Gustavo Luis Gutiérrez
La Universidad argentina: apuntes para una discusión

Estela María Miranda
La relación universidad y sector productivo: obstáculos y
posibilidades para enfrentar los desafíos de fin de siglo

Maria Cristina Cacciamali
La globalización y sus relaciones con el mercado de trabajo

Eduardo Devés Valdés
El concepto de industrialización en el pensamiento latinoamericano,
1930-1950

Eduardo Medina Rubio
Dependencia, crisis y políticas de ajuste (reflexiones sobre su
impacto social y socioeducativo)

Eni de Mesquita Samara
Género e identidad en América Latina

Luis José Di Pietro Paolo
Desarrollo e identidades culturales; un desafío
de las políticas públicas

Bob Rix
Nuevas tendencias en el cine latinoamericano

CONTENIDO

Entre la globalización y la desintegración

LATINOS EN ESTADOS UNIDOS

Leopoldo Zea Entre el Mediterráneo y el Báltico

Jesús Martínez Saldaña La desnacionalización de los inmigrantes en los Estados Unidos

Axel Ramírez ¿Hacia una filosofía del Movimiento Chicano?

Adriana Gómez Hernández Gloria Anzaldúa: enfrentando el desafío

Glorinella Patricia Casasa García El espacio literario chicano: *performance* del mito umbilical

LA DOMESTICACIÓN DEL PASADO

Andrzej Dembicz "El lugar" y "el espacio" en la tradición cultural latinoamericana

Barbara Stawicka-Pirezka La selva en flor: Alejo Carpentier y el diálogo entre las vanguardias europeas del siglo XX y el barroco latinoamericano

Sylvie Koller En vísperas del Quinto Centenario de la evangelización de América: presencia/ausencia de lo indígena

Benjamín Forcano Influencia de la Iglesia: de la espada y la cruz a la Teología de la Liberación

Zofia Marzec Comunidades Eclesiales de Base en América Latina

IDENTIDAD LATINOAMERICANA

Riccardo Campa El Mediterráneo y la cultura occidental

Gianfranco Pecchinenda La nación latinoamericana: inmigración, memoria e identidad

Patricia Galeana El neoindigenismo en México

Jorge Hernández Campos México 1995: la cultura en crisis

RESEÑAS

Alejandro Sobarzo *Deber y conciencia; Nicolás Trist, el negociador norteamericano en la Guerra del 47*

Rafael Méndez *Caminos inversos. Vivencias de ciencia y guerra*

Abelardo Villegas *Arar en el mar: la democracia en América Latina*

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS