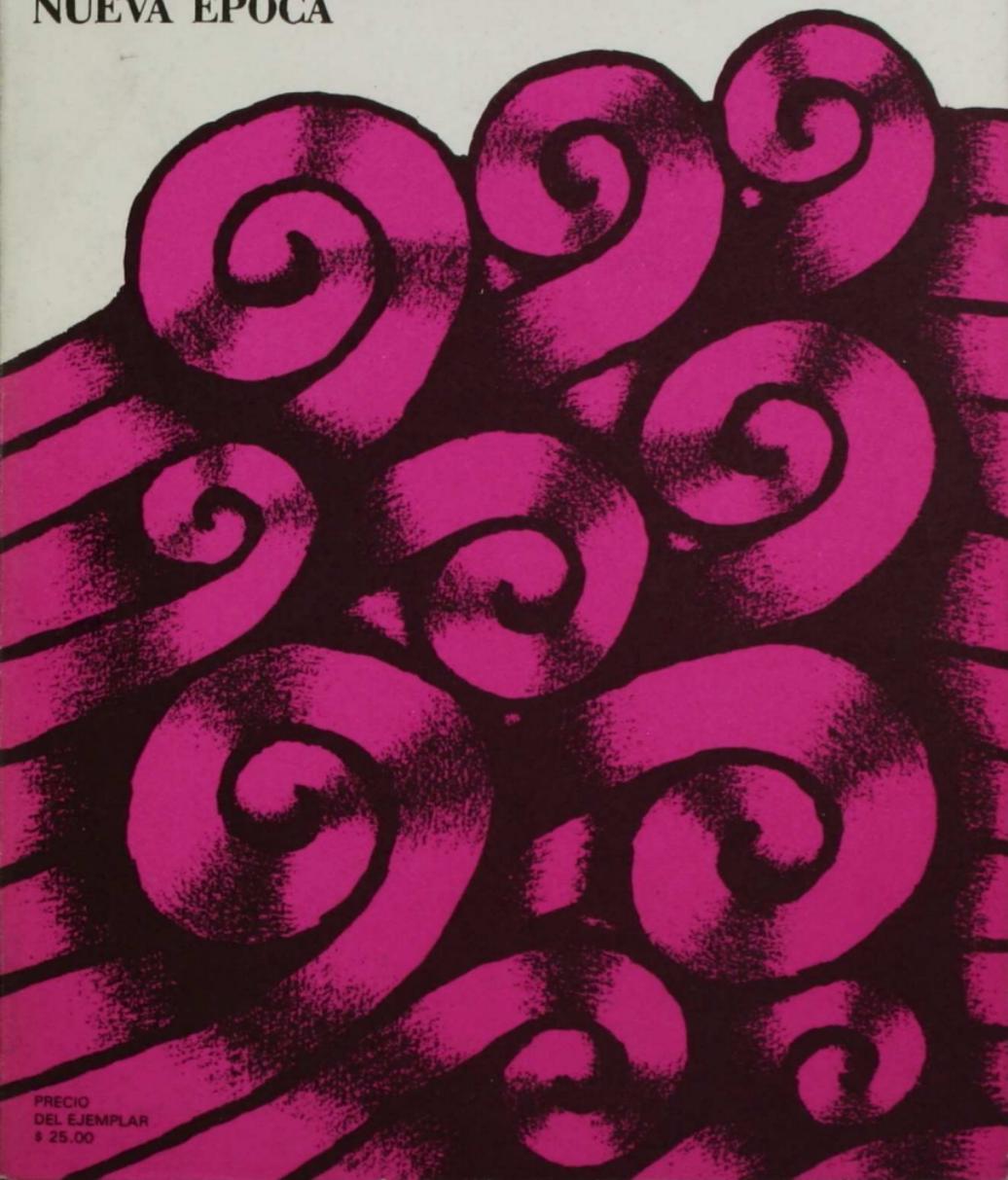


---

# CUADERNOS AMERICANOS 61

---

NUEVA ÉPOCA



PRECIO  
DEL EJEMPLAR  
\$ 25.00

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 Miliiani, Venezuela; Francisco Miró Quesada, Perú; Edgar Montiel, Perú; Otto Morales Benítez, Colombia; Germánico Salgado, Ecuador; Samuel Silva Gotay, Puerto Rico; Gregorio Weinberg, Argentina.

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

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

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

DIFUSIÓN Y ADMINISTRACIÓN: Gisela Olvera Mejía.

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

Impresión al cuidado de Porfirio Loera y Chávez.

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

\*

Apartado Postal 965  
México 06000, D.F., Tel. (Fax)(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 XI

VOL. 1

**61**

ENERO-FEBRERO 1997



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1997

NUEVA ÉPOCA  
1997  
AÑO XI, NÚMERO 61, Enero-Febrero 1997

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 61

Enero-Febrero

Volumen 1

### ÍNDICE

	<i>Pág.</i>
<b>ESPAÑA DESDE AMÉRICA</b>	
FERNANDO DEL PASO El increíble caso del aposento desaparecido . . . . .	11
M. FERNANDO VARELA. "El deseo es una pregunta cuya respuesta no existe": la poesía de Cernuda a la luz de la filosofía de Schopenhauer . . . . .	33
ISIDRO SEPÚLVEDA. Hispanismo e hispanofobia en el nacionalismo del México revolucionario . . . . .	58
<b>DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS</b>	
DARÍO JARAMILLO AGUDELO. A cien años de la muerte de José Asunción Silva . . . . .	91
EFRAIM OTERO RUIZ. "El Cuervo" de Edgar Allan Poe . . . . .	107
ÁLVARO MATUTE. Antonio Caso, Henríquez Ureña y el positivismo: breve historia de una relación . . . . .	126
JOSÉ LUIS BALSARCEL ORDÓÑEZ. Henríquez Ureña, precursor de los Estudios Latinoamericanos . . . . .	140
SALVADOR GALLARDO CABRERA. La disputa por la diferencia: acerca de Clavijero, Buffon y la Historia Natural . . . . .	151
MARCOS CUEVA PERUS. Entropía y extravío: notas sobre una hipótesis parcial . . . . .	163
<b>PERÚ</b>	
LUIS MILLONES FIGUEROA. El demonio en la <i>Crónica del Perú</i> de Cieza de León . . . . .	179

CARLOS ARROYO REYES. El incaísmo modernista de Augusto Aguirre Morales: notas para el estudio de <i>El Pueblo del Sol</i> . . . . .	186
OSMAR GONZALES. Fujimori, reflejo de la crisis de los partidos peruanos . . . . .	197
CRÓNICA	
Doctorado <i>Honoris Causa</i> a Leopoldo Zea en la Universidad de Santiago de Chile . . . . .	219
Leopoldo Zea. El mestizaje como utopía . . . . .	222
Doctorado <i>Honoris Causa</i> a Leopoldo Zea en la Universidad de Atenas . . . . .	231
Darcy y nosotros . . . . .	232
DOCUMENTOS	
Carta abierta al rey de Suecia: ¡Chile no necesita armas suecas! . . . . .	235
RESEÑAS	
Ignacio Arellano, editor, <i>Las Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro</i> , por Teodoro Hampe Martínez . . . . .	244
Gloria Caudillo Félix, <i>Perú: etnia, política y violencia</i> , por Susana Mendoza . . . . .	247
ÍNDICE GENERAL DEL AÑO 1996 . . . . .	252

*España  
desde  
América*

## EL INCREÍBLE CASO DEL APOSENTO DESAPARECIDO

Por *Fernando DEL PASO*  
ESCRITOR MEXICANO

AMÉRICO CASTRO, quien se refirió a la realidad de Don Quijote como una "realidad oscilante", nos dice que el caballero, durante el curso de sus aventuras, se muestra alternativamente "loco, cuerdo, tonto, payaso, bestia, magnífico orador, firme o vacilante en la conciencia de sí mismo". De estos adjetivos que le asesta a Don Quijote Don Américo, es el de "loco" sin duda no sólo el más socorrido, sino el indispensable para calificar la personalidad del personaje, puesto que desde el primer capítulo se nos dice que de tanto leer libros de caballerías "se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el juicio". De lo cual, por supuesto, no se dio cuenta Don Quijote —los locos nunca se dan por enterados de su locura— quien sólo en un momento de toda su andantesca vida pensó, cuando escurrió de la mollera el suero de los quesos —que quesos eran, o requesones y no sesos— que el cerebro se le derretía. Por lo demás, a lo largo de todo el libro resplandece con luz propia, campea, la locura del caballero. Y en particular esa locura entreverada de buen juicio, de "lúcidos intervalos", como decía Don Lorenzo de Miranda, que lo ubica en ese plano oscilante del que habla Castro. Helmut Hatzfeld reúne, en dos páginas de su hermoso libro *El Quijote como obra de arte*, algunos de los más conocidos ejemplos. Nos recuerda Hatzfeld que al hidalgo, su compañero de habitación, Don Jerónimo y Don Juan "aquí le tenían por discreto y allí se les deslizaba por mentecato". Que el hospedero de la venta donde Don Quijote destroza los muñecos de Maese Pedro para después pagar el estropicio, se asombra tanto "de sus locuras como de su liberalidad". Que el Canónigo admirado quedó "de los concertados disparates, si disparates sufren concierto", de nuestro héroe. Y que al castellano a quien encuentra Don Quijote en Barcelona le da muy gran lástima "que el buen ingenio que dicen que tiene en todas las cosas este mentecato se le desague por el canal de su andante caballería".

Muchos otros ejemplos podrían citarse, y el lector los encontrará a cada paso. Pero no es el vaivén entre la locura y la sensatez del hidalgo lo que por ahora me interesa, y sí, en cambio, cómo la mente de Don Quijote se columpia, en más de una ocasión, entre la demencia y la tontería, entre la insania y la estupidez. De modo que son “loco” y “tonto”, los dos adjetivos que más me interesan de la retahíla que le endilgó Don Américo a Don Quijote. Y a ellos vamos, no sin antes dedicar un espacio a los calificativos “mentecato” e “ingenioso”, en particular a este último. Sobre mentecato, mencionado ya en dos oportunidades en lo que va de este texto, quisiera señalar que, muy probablemente, en el siglo XVI, su significado no era el que hoy tiene —tonto, flaco de entendimiento— sino que se acercaba más al original: *mentecapto*, o sea, aquel que tiene la mente captada o cautiva. En otras palabras, o mejor dicho, en otra palabra, loco. En lo que a “ingenioso” se refiere —el castellano de Barcelona habla del ingenio del caballero— el primero en llamarlo así, y desde el mismísimo título del libro, fue desde luego su propio autor, Miguel de Cervantes.

Juan Bautista Avallé-Arce se pregunta —como me pregunto yo—: “¿Por qué se llama a un loco ‘ingenioso’? En nuestra habla diaria, para no meterme en definiciones de diccionario, una persona ingeniosa es alguien ocurrente, gracioso, de maña y artificio. El grave empaque de Don Quijote rechaza estas acepciones comunes y modernas”. El cervantista dedica a continuación varias páginas de su libro *Don Quijote como forma de vida*, a descifrar el enigma. Y, después de recordar la famosa teoría de los humores, dentro de la cual Don Quijote cabría sólo como colérico, y su hígado como el principal órgano responsable de su irascibilidad, encuentra refugio en el *Tesoro de la Lengua* de Covarrubias, de 1611, en el cual se dice que la sutileza y facilidad inventiva eran cualidades indispensables del “ingenio”. Encuentra Avallé-Arce apoyo también en el *Examen de ingenios* de Juan de Huarte, en el que se lee: “Por maravilla se halla un hombre de muy subido ingenio que no pique algo en manía, que es una destemplanza caliente y seca del cerebro”. Y llega a la conclusión, el cervantista, que de acuerdo a lo dicho por Covarrubias y De Huarte, la “hermosísima definición” que hace Don Quijote de la poesía es una muestra contundente de su ingenio. Lo cual, desde luego, lo ratifica a su vez como “ingenioso”.

No estoy muy de acuerdo con esto. La forma en que hoy día define la palabra “ingenio” el *Diccionario de la Real Academia* no varía mucho de la que encontramos en el llamado *Diccionario de Autoridades* de 1726. Ambas incluyen el concepto de

“inventiva” del que habla Covarrubias, pero en un contexto más amplio. “Ingenio —nos dice el diccionario— es la facultad o potencia en el hombre, con que sutilmente discurre o inventa trazas, modos, máquinas y artificios, o razones y argumentos”. De lo que se deduce que, si en efecto Don Quijote era “ingenioso” es imposible evitar una gravísima sospecha: ¿no habrá inventado el caballero su locura, como quieren algunos? ¿No será *El Quijote* una sarta de invenciones, de mentiras sutilmente elaboradas por el genio fabulador de un hidalgo al que le sobran la malicia y el ingenio? Y si así fuera, ¿no debería entonces titularse el libro *El mentiroso hidalgo Don Quijote de la Mancha*? En lo personal, no lo creo, porque Don Quijote no era tan inteligente como para urdir una trama de tal calibre. Es verdad que, en lo que a la cueva de Montesinos concierne, mintió y se supone que de todo lo dicho se desdijo a la hora de su muerte. O al menos eso es lo que se nos cuenta en el capítulo XXIV de la segunda parte, porque cuando el autor narra la agonía del hidalgo, omite ese detalle. Pero una cosa es decir una mentira, y otra, muy distinta, es ser mentiroso todo el tiempo. Para esto se necesita de una habilidad de la que Don Quijote carecía. De él no se puede decir que “no tenía un pelo de tonto”, porque de tonto, como de loco, tenía varias guedejas. En mi opinión es probable —aunque desde luego al mismo tiempo improbable, en el sentido de que no se puede probar— que a Cervantes se le haya ocurrido, en el curso de los primeros capítulos, fabricar un personaje muy ingenioso que nunca llegó a serlo —por olvido o descuido de su autor— aunque en el título quedara así bautizado para la eternidad.

Ángel Rosenblat, en *La lengua del Quijote*, aborda el mismo tema y, en aparente defensa del adjetivo, cita a varios autores. Uno es Harald Weinrich, quien en su estudio *Das Ingenium Don Quijotes*, señala que “ingenio” equivalía entonces “a la luz del entendimiento, a una aptitud o un talento natural, una habilidad o una capacidad”. Otro es Fernando de Herrera, el Divino, quien definía ingenio como “aquella fuerza y potencia natural y aprehensión fácil y nativa entre nosotros, por la cual somos dispuestos a las operaciones peregrinas y a la noticia sutil de las cosas altas”: definición no muy clara, pero que, por su sola belleza, me recuerda el diagnóstico que de la locura de Don Quijote hizo Juan Luis Vives, el cual se refirió a ella como “un caso de lesión en la imaginativa, complicado por análoga lesión en la fantasía”, según lo cita Avallé-Arce. Rosenblat, quien nos dice que la palabra “ingenio” aparece 56 veces en *El Quijote* —una de ellas, por cierto, en el Prólogo de

Cervantes, en el que éste se pregunta: “¿Qué podría engendrar el pobre y mal cultivado ingenio mío?”, y tan sólo 9 veces la palabra “ingenioso”, menciona también a Juan de Huarte de San Juan. Rosenblat recuerda que se ha sostenido, con el apoyo de la ya citada obra, *Examen de ingenios*,

que ingenio implicaba en la época una unión de delirio paradójico, melancolía y discreción, tres componentes de la actitud quijotesca frente a la realidad, y que *ingenioso hidalgo* equivalía a “desequilibrado hidalgo” o a “visionario”. No nos parece que esa interpretación se desprenda de los usos de *ingenio* o *ingenioso* en el *Quijote*, ni en las otras obras de Cervantes. Con el sentido actual de *ingenio* se usaba entonces *donaire*, *gracia* o *agudeza*: “Decir gracias y escribir donaires es de grandes ingenios” —decía Don Quijote al bachiller Sansón Carrasco.

Total, que el adjetivo *ingēnioso*, en mi opinión, no queda claro, sino en todo caso claroscuro, puesto que al parecer el denominador común de las definiciones, tanto de la época como actuales, sería un talento especial para la inventiva, con lo cual, y como antes dije, nuestro caballero quedaría como un soberano mentiroso, inventor, de la primera a la última página, de su locura.

A propósito de locura, una no menor que la de nuestro héroe sería, por sí sola, la idea de compilar todas las teorías que se han escrito y pergeñado sobre la demencia de nuestro héroe —si es que así podemos llamarlo, ya que Luis Rosales afirma: “Si Don Quijote tiene que ser un verdadero héroe, no puede ser un loco”. Sin embargo, creo que vale la pena recordar algunas de las opiniones más encontradas y sugerentes. Así lo haré, no sin advertir que, en el caso de la cueva de Montesinos me reservo, para más adelante, un comentario especial. Comenzaré por aquellos autores que se inclinan a considerar —y con ello llevan agua al molino del ingenio de Don Quijote—, que el caballero fingía su insania. Miguel de Unamuno, por ejemplo, afirma que Don Quijote “no fue un muchacho que se lanzara a tontas y a locas a una carrera mal conocida, sino un hombre sesudo y cuerdo que enloquece de pura madurez de espíritu”. Y agrega que no nos debería caber duda de que “con los ojos de la carne Don Quijote vio los molinos como tales molinos y las ventas como ventas”. Y esto fue posible gracias a que, según Unamuno, “el loco suele ser un comediante profundo que toma en serio la comedia, pero que no se engaña y hace en serio el papel de Dios o de rey o de bestia, pero sabe bien que ni es dios, ni rey, ni bestia... ¿Y no es loco todo el que toma en serio al mundo? ¿Y no deberíamos

ser locos todos?”. Aparte de compartir esta última duda con Don Miguel, en lo que respecta a su tan citada teoría de una locura lentamente cocinada, cultivada, empollada en el cerebro de Don Alonso Quijano y que de pronto alcanza la succulencia de un fruto maduro, yo me pregunto: ¿acaso el exceso de madurez no es la antesala de la pudrición?

Salvador de Madariaga no anda muy lejos de esta opinión, puesto que señala que a Don Quijote le va bien lo que dice Hamlet de sí mismo: “yo no soy loco más que al norte-noroeste...” ¿Y cuál es, en la rosa de los vientos de Don Quijote el norte-noroeste? La caballería andante, por supuesto, “su negra y pizmienta caballería”. Para Madariaga, en el libro de Cervantes se efectúa un juego por demás sutil: el loco que se hace el loco. Por su parte Luis Rosales dice, cuando aborda los capítulos dedicados a Sierra Morena: “nos vamos a enfrentar con uno de los rasgos más extremados y misteriosos de la obra cervantina”. Según Rosales, en ese episodio Cervantes nos presenta “a un viejo loco que se propone fingir una locura distinta de la suya; esto es, va a presentarnos a un loco dentro de otro loco y una locura imitada dentro de una locura verdadera”. Pienso que, si la vida fuera tan sencilla como el álgebra, donde menos por menos da más, tendríamos que un loco multiplicado por sí mismo, o sea un loco al cuadrado, daría como resultado un cuerdo. Sobre el mismo tema de Sierra Morena, Avalor-Arce nos dice que en esa ocasión, Don Quijote pensó que era un deber fingirse loco, y Serrano-Plaja acude también a la imagen hamletiana y afirma que, a lo largo del libro, lo que hace Don Quijote es jugar, y que en todo razona cuerdamente menos en un determinado rumbo: la caballería, por supuesto. Añade Serrano-Plaja que hay momentos en que Don Quijote no está loco, pero se hace el loco. Una prueba de su cordura se da al principio del libro, cuando Don Quijote no se anima a probar la resistencia de su segunda celada. “Es decir —dice— desde el primer capítulo coexisten la afirmación cervantina en cuanto a la locura de Don Quijote, y la demostración palmaria de que no hay tal locura”.

A los partidarios de la locura como actuación se suma Manuel Durán, quien en *La ambigüedad en el Quijote*, además de recordarnos que en opinión de Montaigne “el hombre —se refiere a la humanidad— está loco de atar: no puede crear un humano, y sin embargo tiene que crear dioses por docenas”, señala que la antítesis y la paradoja son formas favoritas del estilo barroco y nos da dos ejemplos sacados de *El Quijote*: “es un loco

cuerdo y un mentecato gracioso”, dice Sancho, en tanto que en un capítulo anterior el Caballero del Verde Gabán afirma que Don Quijote es “un cuerdo-loco y un loco que tiraba a cuerdo”. Afirmaciones ambas que se encuentran más cerca de la teoría pendular que de la locura fingida. Sin embargo, cien páginas más adelante, Durán nos recuerda la opinión de Mark Van Doren, quien “rechaza, en conjunto —nos dice—, la idea de que el caballero estaba loco, e insiste, en cambio, en las características teatrales, de actor que necesita un público, propias del caballero manchego”. Añade Durán: “también Hamlet parece loco, y sin embargo lo más probable es que actúe o finja su locura para conseguir sus fines”. Continúa, luego, con Van Doren, quien en su libro *Don Quixote's profession*, dice del hidalgo que

actuar en la forma en que lo hace es más que imitar servilmente; la forma en que imita su ideal le conduce al fin y al cabo a la comprensión. ¿Qué diferencia hay entre obrar como grande hombre y serlo? Actuar como poeta es escribir poemas; actuar como estadista es reflexionar sobre la naturaleza del bien y la justicia; actuar como caballero es pensar y sentir como caballero.

Otros autores sostienen teorías más sutiles en torno al loco entreverado, en las cuales insania y lucidez no coinciden, pero tampoco se alternan. Más bien, una, la cordura, parecería estar siempre en el fondo del misterio, como soporte o incluso cimiento de la locura. Es así como Martín de Riquer afirma que, en el trance de Sierra Morena, desde el momento en que el caballero declara su deseo de “hacer locuras”, procede desde la razón. Para el poeta inglés Wordsworth, en Don Quijote “la razón anida en el recóndito y majestuoso albergue de su locura”. Así lo cita Menéndez y Pelayo, quien agrega a continuación: “si bien se mira, su locura es una mera alucinación respecto del mundo exterior, una falsa combinación e interpretación de datos verdaderos. En el fondo de su mente inmaculada continúan resplandeciendo con inextinguible furor las puras, inmóviles y bienaventuradas ideas de que hablaba Platón”.

En resumen, hay quienes piensan que Don Quijote estaba loco, y nada más. Otros son de la opinión de que estaba cuerdo, pero se fingía loco, y que tan bueno era su fingimiento que, como todo buen mitómano, él mismo acabó por creer que era cierto. Otros más afirman que a veces estaba loco y a veces cuerdo. Otros, por último, que estaba loco y cuerdo al mismo tiempo. Estos últimos, como hemos visto, se dividen entre aquellos comentaristas que piensan que la

razón de Alonso Quijano permanece intacta en el fondo del alma del caballero, y que es la locura la que se levanta sobre ella —me imagino a la razón como el lecho, sólido, inmóvil, de un río, por el que corren las aguas de la locura, ora dulces y mansas, ora revueltas e incontenibles, desbocadas, despeñándose en el vacío—, y aquellos otros críticos que están convencidos de que a todo lo largo y ancho del libro se da en Don Quijote la coexistencia —no siempre pacífica— de la locura y la razón. Ángel del Río, en *El equívoco del Quijote* nos dice que, al parecer, en el libro, los contrarios —ser y parecer, realidad y fantasía, locura y discreción, drama y comedia, lo sublime y lo grotesco— no tanto se oponen o se armonizan, sino que andan juntos y son inseparables.

Torrente Ballester se queja de lo que llama la impertinencia del narrador, quien está ahí para decir constantemente “eh, no te olvides que te la tienes con un loco”, pero también para poner en el texto los datos que impiden considerarlo como tal. Agrega Torrente Ballester que tanto la afirmación de que Don Quijote está loco como la de que no, alcanzan “la realidad suficiente requerida para que una y otra actúen con la mayor energía sobre la inteligencia del lector”. Erich Auerbach señala que abundan las pruebas en todo el libro que nos indican que tenemos que vernos con un Don Quijote inteligente y con un Don Quijote loco, que marchan juntos, y se pregunta si la sabiduría le llega al personaje a través de su locura. Esto es, si su locura le proporciona cierta clase de entendimiento que no le hubiera llegado cuando estaba cuerdo —enfoque por demás interesante. Por otra parte, Rosenblat nos recuerda que el juego paradójico entre loco y cuerdo era frecuente en la época. Lope de Vega escribió una comedia titulada *El cuerdo loco*, y Valdivieso otra, *El loco cuerdo*. Y agrega Rosenblat una cita de Ludvig Pfandl, quien en su *Historia de la literatura nacional española de la Edad de Oro* piensa que la verdad y la razón sólo se toleran cuando se manifiestan bajo la apariencia de la necedad o la locura.

No han faltado, desde luego, en lo que respecta a la demencia de Don Quijote, opiniones más o menos fundamentadas en conocimientos científicos que hoy tenemos, pero que no existían, y ni siquiera se vislumbraban hace cuatro siglos. Helena Percas de Ponseti, en su bello ensayo “La cueva de Montesinos”, nos señala que la tendencia a la lectura psicológica data del romanticismo, lectura por medio de la cual se considera la experiencia de la cueva de Montesinos como resultado de la anormalidad de Don Quijote, quien padece de trastornos psíquico-sensoriales. En cuanto a

Cervantes, agrega Percas, se le ve como a un médico o psicoanalista que describe sintomáticamente el caso clínico de Don Quijote. Nuestra ensayista nos remite, entre otros autores, a Hernández Morejón, autor de "Bellezas de medicina práctica descubiertas en *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*" —1836—, quien afirma que la historia de Don Quijote "está trazada según todas las reglas del arte de medicina", y a Ricardo Royo Villanova, autor del estudio *La locura de Don Quijote* —1905. Percas de Ponseti añade que, posteriormente, prevaleció la tendencia a ver en Don Quijote un caso extremo de obsesión idealista dentro de la normalidad. Jorge Guillén, por su parte, piensa que el caballero es "un monomaniaco entre pausas y lucidez. En esas pausas aparece Alonso Quijano, que seguía junto a Don Quijote. Así va definiéndose un espíritu, que no cesa de ganar respeto a medida que se le oye discurrir con tanta felicidad. Alonso Quijano demuestra mesura, tino, templanza —o dicho con un término suficiente: discreción". Como un ejemplo de esas apariciones de Alonso Quijano, Guillén dice que cuando a Don Quijote se le sueltan "hasta dos docenas de puntos de una media que quedó hecha celosía", quien se aflige por esto no es Don Quijote, sino Don Alonso Quijano el bueno. Con esto, el gran poeta español parece inaugurar —o secundar, en todo caso— una teoría pendular cuyas oscilaciones son de una amplitud inesperada, ya que el columpio no se limita a mecerse entre la locura de Don Quijote y el buen juicio de Don Quijote, sino que lo hace entre Don Quijote el loco y Quijano el cuerdo, es decir, entre el presente y el pasado y entre el presente y el futuro: o en otras palabras, entre el personaje que todavía no es Don Quijote pero que lo será, para dejar de serlo, y aquel que ya es Don Quijote, habiendo sido, para volver a serlo, Quijano el bueno.

La tendencia a aplicar un ojo clínico a la chifladura de Don Quijote, pues, no data de este siglo y podríamos abundar en ejemplos. Dana B. Drake, en su guía de la crítica sobre *El Quijote* (1790-1893), nos indica que la manía de considerar a Cervantes como un psiquiatra la inició Emilio Pi y Molist, él mismo doctor en psiquiatría, en un largo estudio publicado en 1886. Con esta tendencia se solidarizó E. Louveau, quien en un ensayo titulado "De la manie dans Cervantes", 1876, afirma que el Manco de Lepanto "era un psiquiatra nato que procuró reunir en un solo ser humano las diversas manifestaciones de locura que había tenido oportunidad de observar en varios casos. Se señalan causas, síntomas físicos y alucinaciones evidentes a medida que la locura de Don Quijote evoluciona, de

un estado confuso, a una obsesión definitiva". En la misma recopilación aparece un texto de Juan Valera, leído ante la Real Academia Española en 1864, en el cual éste critica a todos aquellos que han hecho de Cervantes "un psicólogo sutil, un refinado político o un consumado doctor en medicina". Por último, vale la pena citar, del libro de Drake, a Díaz de Benjumea, el cual, después de advertir que a la locura del caballero debemos juzgarla desde tres puntos de vista: "estético, psicológico y crítico o trascendental", señala que no son los médicos los que han podido explicar la demencia de Don Quijote, sino los poetas, ya que de lo que sufre, en realidad, el caballero, es de melancolía, padecimiento que han compartido la mayoría de los grandes filósofos, poetas, ascetas y amantes. Psicópata, en el sentido original de la palabra: enfermo mental — porque el psicópata no es necesariamente un malvado, como suele entenderse hoy día—, es, por lo tanto, un adjetivo que podemos aplicar a Don Quijote, puesto que se trata de un loco. Otros también, si deseamos teorizar sobre el tipo de locura o de locuras que padece. También esquizofrénico, ya que se trata de una doble personalidad, o "personalidad dividida", como escribe Leo Spitzer, partidario de esta teoría. O podríamos también considerarlo como paranoico, en vista de que sufre un delirio de persecución muy claro: "persegúidome han encantadores, encantadores me persiguen y encantadores me perseguirán".

Pero esto hace surgir varias dudas. Una, si estas clasificaciones no resultan demasiado estrechas para un individuo tan complejo, cuya personalidad no parece dividida nada más que en dos caras opuestas, como sucede en la esquizofrenia —es, por supuesto, el caso del doctor Jekyll y el señor Hyde o de sus variantes: por ejemplo, el problema del doctor Jekyll y la señora Hyde—, sino en muchas y muy ricas facetas. Otra interrogante es si tiene algún sentido aplicar un criterio científico a un personaje literario: a primera vista, parece absurdo. Acudo de nuevo a Torrente Ballester:

Nadie duda que los médicos tengan derecho a juzgar desde su punto de vista a un personaje de novela, a condición de que se reconozca al crítico literario un derecho idéntico a juzgar como piezas poéticas, verbigracia, la obra entera de Freud. El estupor ante tal osadía sería general, y, en consecuencia, descalificado el crítico, al menos como hombre en su sano juicio. Pero, ¿no existe por parte de los médicos extralimitación semejante al entretenerse en una figura poética como "caso clínico"? Adviértase que no se trata aquí de "los autores" sino de "sus figuras". Cuando Freud toma por su cuenta y somete a su análisis la obra literaria de Dostoiéwski o de Shakespeare, o la pictórica

de Leonardo, lo que busca su estilete es el corazón y la mente “del autor” a través de sus manifestaciones “consideradas como síntomas”, pero esto, por muy científico que sea, “no añade nada a la literatura” sino todo lo más a la biografía de los literatos.

Más adelante, Torrente Ballester pide que se admita “no ya la posibilidad, sino la realidad de un escritor que, al inventar a un loco, lo haga sin tener en cuenta las conclusiones de la ciencia. O, dicho de otra manera, que le invente una locura original e irreductible”. Y concluye: “la psicología de un personaje no tiene por qué ser real; basta que sea ‘convinciente’”.

La opinión al respecto de Francisco Ayala, expresada en *La invención del Quijote*, no es muy diferente: “Los estudios que se han hecho a veces del ‘caso’ Don Quijote con el designio de encuadrarlo desde el punto de vista clínico... interesantes como curiosidad, son disparatados en cuanto quieren fundar juicios literarios”. Por su parte Luis Rosales, quien vuelve al tema una y otra vez, cita a Francisco Maldonado Guevara, el cual afirma que “la locura de Don Quijote no es clínica, sino mística, es decir, trascendental”.

En mi opinión, nada malo habría en que un psiquiatra se acercara a la locura de Don Quijote —o de cualquier otro personaje literario—, si lo tomara como un juego, ya que sería, al fin y al cabo, el mismo que todos jugamos cuando consideramos a Don Quijote como un ser que de verdad existió y cuya vida, cuyas aventuras, nos fueron narradas por Cervantes. Es decir, y lo reitero una vez más, cuando juzgamos al protagonista desde el meollo de su verdad literaria. Después de todo nosotros, los novelistas, incursionamos a veces en los campos de la medicina, para darles mayor verosimilitud a nuestros personajes. El vómito negro que sufre al final de su existencia Madame Bovary es la prueba de que Flaubert conocía muy bien cuáles eran los síntomas del envenenamiento por arsénico. Además, no se le puede exigir coherencia a Cervantes en lo que se refiere a la patología de su personaje, ya que los escasos conocimientos de la época no la permitían. Hoy, una buena parte de los novelistas hemos leído, o al menos “leído de oídas”, como diría Sancho Panza, los trabajos de Freud, de Jung, de Lacan, por citar a los teóricos de los problemas del alma más conocidos, y contamos con instrumentos más precisos para construir, por así decirlo, una personalidad patológica. Pero es una gran fortuna que esos conocimientos no existieran cuando Cervantes escribió *El Quijote*, puesto

que su empleo no garantiza de ninguna manera la eficacia de la literatura. Es más, puede ser contraproducente, al poner en grave peligro la espontaneidad y el fluir de la intuición del novelista. Sí, en efecto, no hay coherencia en Don Quijote como personaje literario, pero tampoco la hay en la inmensa mayoría de los seres humanos.

Luis Rosales amplía sus puntos de vista sobre el mal que padece el caballero. Para él, por ejemplo, el episodio de la cueva de Montecosinos representa el esfuerzo de Don Quijote para salvarse de la locura, y la segunda parte del libro, una especie de camino hacia la cordura que Don Quijote recorre “con muy buen pie”. Más adelante, Rosales se contradice y llega incluso a decir que “la cordura de Don Quijote se manifiesta desde la primera a la última página del *Quijote* de 1615”. Tiene razón Rosales en lo primero que dice, y eso lo demuestra la muerte de Alonso Quijano, vuelto a ser el cuerdo y el bueno. Pero la segunda afirmación es falsa de toda falsedad, ya que en el camino a la cordura Don Quijote encuentra, en esa segunda parte, varios escollos, y sufre tropiezos lamentables. A veces esos tropiezos tienen que ver con una realidad que se disfraza de irrealidad. La primera muestra que tiene de ello es el encuentro, en el capítulo xi, con los recitantes de Angulo el Malo, que acaban de representar el auto de *Las Cortes de la Muerte*, y que Don Quijote está a punto de confundir con una aparición de demonios, muertes, ángeles y cupidos de verdad. No lo hace así, y por esa vez triunfa el buen juicio. Pero, más adelante, son los duques los que se encargan de desfigurar la realidad y Don Quijote cae en la trampa desde la primera broma sangrienta que le gastan, en el bosque, donde se aparece Dulcinea escoltada nada menos que por seis tropas de encantadores, acompañada por una siniestra figura que es a la vez una “muerte viva” y el Mago Merlín, hijo del diablo. ¿Por qué cree Don Quijote en la realidad de ésta y otras farsas? ¿Por loco, por ingenuo, o por tonto? Unos capítulos antes, se traga completo el anzuelo del Caballero del Bosque, o de los Espejos, al cual, como sabemos, derrota en singular combate. Lo interesante es que vence, y al quitarle las lazadas del yelmo, descubre, con admiración y espanto, “el rostro mismo, la misma figura, el mismo aspecto, la misma fisonomía, la misma efigie, la perspectiva misma del bachiller Sansón Carrasco” y, como sabemos, piensa que los encantadores le han jugado, una vez más, una mala pasada. Locura muy distinta a la de confundir molinos de viento con gigantes, ya que en esta ocasión se le muestra la realidad, la contempla con sus propios ojos, y no cree en ella. Y después del encuentro con el caballero sigue el capítulo del

retablo de Maese Pedro y después el del Ebro. ¿Es éste el camino hacia la cordura? Durán nos recuerda que el hispanista A. A. Parker dice que Cervantes envía a su héroe a un viaje externo de ida guiado por la locura, y lo hace retornar en el viaje de regreso hacia la salud mental y la percepción de lo que en verdad existe. Puede ser, pero en todo caso, parecería que el viaje de ida lo hizo en burro, y el regreso en avión. ¿O es que no nos hemos dado cuenta que si Alonso Quijano enloqueció poco a poco, Don Quijote en cambio se volvió cuerdo de repente? Se supone que fue así, que Alonso Quijano —como antes decíamos— no enloqueció con el primer libro de caballerías que cayó en sus manos, porque esa primera lectura hubiera determinado su primera salida. En el capítulo vi de la primera parte se nos dice que Alonso Quijano tenía en su biblioteca “más de cien cuerpos —o sea, volúmenes— de libros grandes” y otros pequeños, en tanto que en el capítulo xxv Don Quijote se refiere a más de trescientos libros. Es lógico pensar, por lo mismo, que Alonso Quijano se deslizó, a medida que avanzaban sus lecturas, que debieron tomarle meses, si no años, hacia la oscuridad. En cambio Don Quijote regresa de la noche a la mañana de esa oscuridad, de esas “sombras caliginosas de la ignorancia” dos o tres páginas previas a su muerte, tras un sueño de seis horas. Apenas unos días antes —seis, al parecer—, le había contado al bachiller y al cura su intención de volverse pastor con el nombre de Quijotiz, y tanto uno como otro “aprobaron por discreta su locura” y, habiendo aceptado a su vez rebautizarse con los nombres del pastor Carrascón y del pastor Curambro, ofrecieron acompañarlos —a Quijotiz y al pastor Pancino—, en sus bucólicas aventuras.

Sin embargo, en otra parte de su libro, Rosales da a entender que la locura del caballero no es tal, ya que “Don Quijote transforma el mundo en que vive por una operación anterior a todo razonamiento que constituye su verdad vital” y se apoya en José Antonio Maravall, quien nos dice:

En Don Quijote propiamente lo que hay no es un desquiciamiento de la razón, sino otra cosa. Don Quijote ha llevado a cabo un total y previo trastocamiento de los datos del mundo empírico. Los molinos son gigantes; las ventas, castillos; los rebaños, ejércitos; la bacía, yelmo; el molino harinero junto al Ebro, cárcel odiosa. Esto supuesto, es decir, transmutados estos datos de la experiencia, todo discurre racionalmente. Lo extraordinario está en una operación, en cierta medida previa al razonar, y en virtud de la cual ha cambiado la realidad del mundo, o si se quiere, de los elementos del mundo descoyuntados y reagrupándolos en forma distinta a la usual.

Ortega y Gasset, en sus *Meditaciones del Quijote*, va un poco más lejos:

Estos molinos tienen un sentido. Verdad es que Don Quijote no anda en su juicio. Pero el problema no queda resuelto porque Don Quijote sea declarado demente. Lo que en él es anormal ha sido y seguirá siendo normal con la humanidad. Bien que estos gigantes no lo sean; pero... ¿Y los otros?, quiero decir, ¿y los gigantes en general? ¿De dónde ha sacado el hombre los gigantes? Porque ni los hubo, ni los hay en la realidad. Fuere como fuere, la ocasión en que el hombre pensó por vez primera los gigantes, no se diferencia en nada esencial de esta escena cervantina.

Casalduero nos recuerda que la locura es grotesca y patética, y que la simplicidad es cómica. Pero, en otras épocas, el loco, aparte de ser considerado por algunos como un ser sagrado, casi divino, solía ser motivo de risa y de escarnio, de mofa. Éste debió ser el caso de Don Quijote. Una buena parte de los cervantistas coincide en algo que, por lo demás, es obvio: a medida que fue escribiendo su novela, Cervantes se encariñó con el protagonista y no sólo sintió simpatía hacia su personaje: se apiadó de él. No obstante, las fenomenales palizas y las abrumadoras humillaciones que sufrió Don Quijote hicieron reír, a veces a mandíbula batiente, a generaciones enteras. Vladimir Nabokov no entiende cómo *El Quijote* pueda ser considerado una obra llena de humor. En su opinión, “las dos partes del Quijote componen una auténtica enciclopedia de la crueldad. Desde ese punto de vista, es uno de los libros más amargos y bárbaros de todos los tiempos”, dice así el genial novelista ruso, y agrega una larga lista de los infortunios que padece el caballero y que se supone deben hacer reír tanto como aquel joven estudiante que, según se dice, observó Felipe III de España desde un balcón de su palacio. Al verlo, sentado bajo un alcornoco, cerca del Manzanares, que leía un libro muerto de la risa, el monarca dijo que aquel hombre, o era un loco, o estaba leyendo *El Quijote*. Desde luego, se trataba de esto último. Tan sólo en el curso de un día y una noche, dice Nabokov, Don Quijote recibe

1) una tunda de estacazos; 2) ya en la venta, un puñetazo en la boca; 3) golpes diversos a oscuras; 4) un trastazo en toda la cabeza con un candil. Y el día siguiente lo empieza muy bien, perdiendo casi todos los dientes de las pedradas que le dan unos pastores. La diversión ya es absolutamente desternillante en el capítulo 17 de la primera parte con la famosa escena en que unos artesanos —cargadores y hacedores de agujas, a quienes se nos describe como “gente

alegre, bien intencionada, maleante y juguetona'— se entretiene a costa de Sancho, manteándole como se hace con los perros en Carnestolendas.

Esta posición se suma a la de Ruskin, al que Don Quijote siempre le había hecho llorar, no reír. A propósito de la división que propone entre críticos de Cervantes "duros" y "blandos"—estos últimos serían los que tienen misericordia del vapuleado hidalgo—, Manuel Durán cita a Ruskin, el cual, indignado y dolorido, exclamaba: "Siempre me pareció un espejo de verdadera caballeridad: y precisamente porque allí el valor y la ternura más conmovedores resultaban vanos a causa de la locura... y porque indirectamente toda la verdadera caballeridad quedaba así acusada de locura y manchada de vergüenza, califico el libro de sumamente peligroso".

Durán incluye también en su libro la opinión de Francisco Ayala:

Al lector actual, formado en el Naturalismo, y para quien la demencia no pasa de ser, o es ante todo una enfermedad objeto de estudio, y una desgracia digna de compasión, la burla del héroe loco tiene que repugnarle; se sentirá obligado a apartar de sí toda intención burlesca; y, desde luego, no percibirá tampoco ese escalofriante titilar del espíritu a través de las brumas de la conciencia perturbada, que diera al demente su prestigio antiquísimo, convirtiéndolo en un ser sagrado y sometiéndolo al trato ambivalente que se aplica siempre a lo sagrado.

Pero desde luego, ha habido otros enfoques sobre la locura de Don Quijote. Duffield, citado por Nabokov, concluye que el monomaniaco no era sólo Don Quijote, sino que

toda España en el siglo XVI estaba invadida por locos del mismo tipo, hombres de una idea fija... ya que el rey, la Inquisición, los nobles, los cardenales, los curas y las monjas, todos estaban dominados... por la exclusiva convicción, imperiosa y prepotente, de que para llegar al cielo había que pasar por una puerta de cuyas llaves eran ellos los guardianes.

Ésta es, sin duda, una opinión solidaria a la expresada muchos años antes, en 1872, por Julius Klein en *Geschichte des spanischen Dramas*. Lo cita como sigue, en *El pensamiento de Cervantes*, Américo Castro:

Este gran alienista —se refiere al propio Cervantes— no ha podido efectuar la curación radical, puesto que dejó subsistir intacta la demencia religiosa, específicamente española, la fantástica hereticofobia y el fanatismo religioso, los

cuales, como sagrados, compartía con su pueblo... En materia de quemar herejes, Cervantes era una salamandra tan inquisicionófila como Lope de Vega, como Calderón.

Algo, sin embargo, puede intentarse no como justificación, sino como explicación de la crueldad en *El Quijote*. Sin entrar en discusión sobre lo que se ha llamado "la leyenda negra de España", un conocimiento somero de la historia de esos siglos "detestables" nos enseña que en esa época el concepto de la crueldad era muy distinto. "Males fueron del tiempo y no de España", reza el dicho —y males, también de otros tiempos, incluso de los nuestros, males, pues, de la humanidad— y es que muchas de las cosas que ahora en verdad repugnan al hombre civilizado, antes lo hacían reír. Extraña, sí, que por otra parte Nabokov no se dé cuenta del maravilloso humor que rezuman casi todas las páginas de *El Quijote*. Un humor que no necesariamente hace reír a carcajadas, porque se trata, las más de las veces, de un humor sutil, refinado, que se expresa a través de esa enorme, fantástica abundancia de juegos de palabras, antítesis cómicas, disparates y prevaricaciones y refranes de Sancho Panza, sinonimias, expresiones notariales y jurídicas, náuticas, pastoriles y bucólicas, religiosas —empleadas con magistral ironía—, comparaciones, burlas, y tantas otras cosas, incluidas las alusiones literarias: a romances y coplas, a Manrique, a *La Araucana*, a las églogas de Garcilaso que aún hoy, cuatro siglos después, provocan en el lector una sonrisa de complicidad. Ignoro si Nabokov leyó *El Quijote* en español, pero es evidente que, si se es extranjero, sólo en el caso de un hispanista consumado puede disfrutarse de esta infinita gama del humor y del ingenio de Cervantes, ése sí ingenioso hidalgo, ingenioso príncipe de tomo y lomo. Imposible trasladar todo ese caudal de talento humorístico a otra lengua. Entre los varios dislates que dijo Don Miguel de Unamuno, fue que *El Quijote* ganaba al ser traducido. Rosenblat, en un intento de justificarlo dice, al final de su libro, que Unamuno "quería ver al héroe y sus hazañas de manera descarnada, sin las trabas del lenguaje ni los refinamientos de estilo". Pero yo no sé qué tenía el bilbaíno, cuando dijo esto, en los aposentos de la cabeza.

Del mismo modo que hay enfoques como los anteriores de la locura que Don Quijote compartía con España —ya lo dijimos cuando hablamos de Jules Klein y de Duffield—, hay también versiones sobre cuáles fueron, además de la lectura de los libros de caballerías, las causas que contribuyeron a la insania del caballero. Por ejemplo, la teoría de Azorín. O mejor dicho, el juego de Azorín, quien,

en *La ruta de Don Quijote*, en el capítulo "Psicología de Argamasilla", nos dice primero que "todas las cosas son fatales, lógicas, necesarias; todas las cosas tienen su razón necesaria y profunda. Don Quijote de la Mancha había de ser forzosamente de Argamasilla de Alba". Cuenta después Azorín que el pueblo fue fundado por un grupo de gente atemorizada, enardecida, exasperada que huía del azote de varias epidemias y que el pánico y la angustia de los fundadores fueron heredados por los habitantes de la nueva ciudad en la que por lo tanto prevaleció un ambiente de hiperestesia sensitiva, de desasosiego, de anhelo perdurable por algo desconocido y lejano... Nos cuenta después que Argamasilla, un pueblo enfermizo, recibía vapores procedentes de un "detenimiento del agua" del río Guadiana —información parecida a la que proporciona Clemencín, quien nos habla de una población enfermiza y señala que dichos vapores provenían "de un caz tomado del río, que atravesaba el pueblo". Azorín se refiere después a "ese aire de vetustez, de inmovilidad, de reposo profundo, de resignación secular —tan castizos, tan españoles— que se percibe en todas las casas manchegas y que tanto contrasta con la veledad, la movilidad y el estruendo de las mansiones levantinas", y se pregunta —nos pregunta: "¿No es natural que todas estas causas y concausas de locura, de exasperación que flotan en el ambiente, hayan convergido en un momento supremo de la historia y hayan creado la figura de este sin par hidalgo...?").

Fantasia, desde luego, pero fantasía de alcurnia, como la de *El Quijote* mismo.

Y Carlos Fuentes, en su libro *Cervantes o la crítica de la lectura*, nos propone otra versión de las alucinaciones de Don Quijote. Más bien —diría yo, para hacer juego con sus intenciones— lo que nos propone es otra lectura. Don Quijote, dice el novelista mexicano, "es una doble víctima de la locura, porque pierde dos veces el juicio: primero, cuando lee; después, cuando es leído". Según Fuentes, "la identificación de lo imaginario con lo imaginario remite a Don Quijote a la lectura. Don Quijote viene de la lectura y a ella va: Don Quijote es el embajador de la lectura". Y cuando Sancho le insiste en que los molinos de viento no son gigantes, sino molinos, Don Quijote, nos dice Fuentes, "lee, y su lectura dice que aquellos son gigantes". Y más adelante: "Nacido de la lectura, Don Quijote, cada vez que fracasa, se refugia en la lectura. Y refugiado en la lectura, seguirá viendo ejércitos donde sólo hay ovejas sin perder la razón de su lectura: será fiel a ella porque para él no hay otra lectura lícita".

Lectura, locura, verdad y vida en Don Quijote son, afirma Carlos Fuentes, una sinonimia...

Y ahora vamos a ocuparnos de las tonterías en que incurre Don Quijote, y en particular de una, en la primera parte del libro, cuya enorme responsabilidad comparte no sólo con el cura, el barbero, el ama y su sobrina, sino, lo que es peor, con el autor de sus días, o mejor dicho, con su padrastró, Cervantes, a quien difícilmente podemos perdonarle tan singular descuido, que hizo que todos aparecieran como tontos. Como tontos de remate, y entre los cuales se incluye a un número indefinido de críticos y lectores que no se han dado cuenta de este error, más que garrafal, estentóreo. Estentóreo, digo, en el sentido de sonado y escandaloso. O tal vez sí, tal vez —y yo lo ignoro—, alguien lo señaló en alguna ocasión: un crítico lituano olvidado, un oscuro hombre de letras español en su discurso de ingreso a la Academia de la Lengua... De todos modos, vamos a ocuparnos de él, de este error, con cierto detalle.

Thomas Mann, quien se dedicó a leer *El Quijote* en un viaje transatlántico con destino a Nueva York, nos dice que Don Quijote estaba un poco tocado, pero que de ninguna manera era un tonto. Aunque, agrega el genial novelista, este hecho no estaba muy claro, incluso para el propio autor, al principio del libro.

Mann, sin embargo, no nos habla del aposento desaparecido, episodio que da título a este artículo, y del que se trata el error de marras.

Por principio de cuentas habría que señalar que la tontería y la locura son parientes cercanos. La expresión "a tontas y a locas" nos proporciona un indicio de este parentesco al colocarlas al mismo nivel. En muchas ocasiones las palabras "tonto" y "loco" son usadas casi como sinónimos. Es así como, y para no ir muy lejos, en el capítulo LXX de la segunda parte de *El Quijote*, en el cual el loco, que es Don Quijote, el mentecato, que es Sancho, y con ellos los duques, quedan reducidos, todos, a la calidad de locos y tontos al mismo tiempo: "Y dice más Cide Hamete: que tiene para sí tan locos a los burladores como los burlados, y que no estaban los duques dos dedos de parecer tontos, pues tanto ahínco ponían en burlarse de dos tontos".

Sabemos, no obstante, que así como hay personas que no son ni tontas ni locas, y que hay otras que son las dos cosas, las hay también que, siendo tontas, no tienen nada de locas, y viceversa. Don Quijote no es un tonto en el sentido de que, si como antes afirmábamos, el decir una que otra mentira no lo vuelve a uno mentiroso; tampoco el hacer una que otra tontería, por gorda que sea, hace de uno un

tonto. Digamos que Don Quijote es casi siempre un loco, algunas veces cuerdo y unas pocas tonto. Otras, parece ser las dos cosas.

A mi leal saber y entender, y para poner sólo unos cuantos ejemplos —que cito un tanto cuanto en desorden y que de ninguna manera pretenden ser exhaustivos—: se comporta como un loco cuando vela sus armas y arremete contra el arriero. Como tonto, o ingenuo, o las dos cosas —aunque con ribetes de chalado, puesto que confunde al labrador con un caballero—, cuando libera a Andresillo de las garras de Haldudo. Es un loco también cuando desafía a los mercaderes toledanos que iban a vender seda a Murcia, y loco cuando, a medio reponerse de la paliza, se cree Baldovinos y Abindarráez —a pesar de que es entonces cuando dice la citadísima frase: “yo sé quien soy”, pero el lector no sabe si eso lo dijo Baldovinos, Abindarráez, Don Quijote o Alonso Quijada, Quesada o Quijano. Ni tonto ni loco cuando se bate en sueños con Roldán, porque se trata de eso, de un sueño. Pero loco cuando se despierta, porque entonces se cree Reinaldos de Montalbán. Loco, también, cuando se lanza contra los molinos de viento, creyéndolos gigantes y cuando se topa con los frailes de San Benito que se le aparecen como dos magos jinetes en sendos dromedarios. Ni tonto ni loco, al parecer, cuando defiende la causa de la hermosa Marcela. Un tonto y un loco a la vez, cuando ataca a los arrieros yangüeses: “son más de veinte”, le advierte Sancho, pero Don Quijote le replica: “yo valgo por ciento”, y lo muelen a palos, a él y a los otros noventa y nueve quijotes. Loco también cuando el cuadrillero cortejante de Maritornes le rompe la boca y le muele las costillas, y el hidalgo atribuye la aporreadura a un encantado moro. Y loco cuando lucha contra los carneros —aunque, si recordamos el razonamiento que sobre la altura de los animales hacen Torrente Ballester y Basanta, ni loco ni tonto, sino mentiroso. Loco, cuando agrede al cortejo fúnebre, y cuando confunde la bacía del barbero con el yelmo de Mambriño. Tonto, tonto de capirote, cuando libera a los galeotes y más tonto aún, iluso —y loco al mismo tiempo—, cuando les pide que vayan a rendir pleitesía a su señora Dulcinea del Toboso. Ni tonto ni loco cuando en Sierra Morena le dice a Sancho que se va a dar de calabazadas en las peñas, y cuando Sancho lo deja, se olvida de las calabazadas y se dedica a hacer versos. Ni una ni otra cosa tampoco, cuando destaza los pellejos de vino, porque al parecer se trataba sólo de un sueño como, creo yo, es el caso de la cueva de Montesinos. Loco, desde luego, cuando se deja colgar por la mano de una ventana en el muro de la venta, y cuando embiste a la comitiva que lleva a la imagen de la Virgen y loco todas las veces que se

deja engañar por las crueles bromas de los duques. Loco, cuando combate con Carrasco la primera vez y tonto, sin dejar de ser loco, cuando después de derrotarlo, lo reconoce y lo niega, sin rendirse a la evidencia. Tonto, tontísimo cuando reta a los leones. Pero ni una cosa ni otra, cuando detiene la pelea de los partidarios de dos novios distintos en las bodas de Camacho, o cuando convence a que liquiden su cuenta con el ventero dos huéspedes que se escabullían sin pagar. Y loco cuando la emprende contra los titeres de Maese Pedro, y cuando en el Ebro confunde a una barca con un barco encantado. Tonto, más bien, cuando se enfrenta al desmesurado jabalí. Y ni tonto ni loco, al parecer, sino en todo caso mentiroso, en el episodio del caballo Clavileño. Loco cuando confunde a los gatos con un demonio y cuando acepta la derrota que le inflige el Caballero de la Media Luna. Loco cuando lo atacan los encantadores pellizcadores, loco cuando cree que Dulcinea se desencantará con los azotes que Sancho se autopropine, loco, en fin, cuando dice que se convertirá en el pastor Quijotiz.

Y tonto, más que tonto, tontísimo, tontérrimo —Don Tonto y alma de cántaro, como lo llamó el siniestro eclesiástico—, cuando en el capítulo vi de la primera parte se despierta en su casa, busca en vano el aposento de sus libros y el ama dice que todos los libros, y con ellos el aposento —o al revés—, se los llevó el sabio Muñatón. Y Don Quijote, tras corregir al ama: “Frestón, diría”, comulga con la rueda de molino entera como si nada.

Ningún autor está obligado, y además ni puede ni le conviene, contar todo lo que hacen sus personajes. Pero en este caso, en que se trataba de una operación secreta, de una mentira urdida por unos personajes para engañar a otro, surgen varias dudas. Por ejemplo: ¿Qué se hizo de los restos de la hoguera en donde cien libros —o quizás trescientos— fueron quemados? ¿Por qué no los descubrió Don Quijote al día siguiente? ¿Se los llevaron? ¿Y enterraron? ¿Barrieron y sacudieron todas las cenizas voladoras que pudieron haber quedado en el piso del corral, en el de la casa, en los muebles? Y cuando decidieron tapiar la puerta de la biblioteca, ¿de dónde sacaron las piedras o los ladrillos para hacerlo? ¿Y con qué argamasa, o argamasilla los pegaron? ¿Es verdad que Cervantes después de que despierta Don Quijote, lo hace que se quede dos días en cama, con lo cual podemos suponer que la argamasa se había secado y que no estaba ya ni húmeda ni fría —aunque esto no suele suceder en tan poco tiempo—, cuando Don Quijote pasó sus manos sobre el nuevo muro tal como se nos cuenta: “Llegaba adonde solía

tener la puerta y tentábala con las manos''. Es cierto también que, para la posible persistencia del olor a quemado, la sobrina tenía un pretexto ya que según ella el ladrón del aposento había dejado "la casa llena de humo''. Pero si la puerta de la biblioteca fue tapiada nada más que con ladrillos, sin pintar, sin enjalbegar, ¿cómo es que no notó la diferencia entre ladrillos viejos y ladrillos nuevos, entre ladrillos sucios, percutidos por el tiempo y ladrillos limpios? ¿Y cómo es que no notó lo que hubiera notado un niño: que esta diferencia en color estaba definida por las dimensiones de una puerta, claramente limitada por los sitios donde antes se encontraban umbral, dintel y jambas? ¿Tuvieron que ensuciar los ladrillos nuevos, o limpiar los viejos? Y si sí estaba pintado el viejo muro, lo mismo: ¿cómo es que el jalbegue se secó tan rápido, cómo es que no estaba todavía húmedo o frío, cómo es que Don Quijote no se fijó en la diferencia de color entre el nuevo y el viejo jalbegue?

Con una gigantesca agravante: la biblioteca tenía una ventana que daba al corral, puesto que por ella, nos cuenta Cervantes, salió volando, para dar comienzo a la hoguera, *Las Sergas de Esplandián* —poco antes, en el mismo capítulo, el VI de la primera parte, la sobrina había dicho de los libros, que "mejor será arrojarnos por las ventanas del patio"— y a Esplandián le siguieron otros: ¿Por qué no tapiaron también la ventana? ¿O las ventanas, puesto que la sobrina se refirió a más de una? ¿Por qué Don Quijote no se encaminó al corral, ni esa mañana ni nunca, para asomarse por ella o por ellas, con lo que hubiera visto que el aposento no había desaparecido? La existencia del corral desde luego, era bien conocida de Don Quijote, puesto que en el capítulo II también de la primera parte, se nos dice que "por la puerta falsa de un corral salió del campo''.

Y quedan en el tintero consideraciones aún más graves en torno al aposento desaparecido. A ellas llegaré, pero sólo después de referirme a un hermoso comentario que sobre la apertura de *El Quijote* como obra literaria hace Félix Martínez Bonati, y al que acudo gracias a una asociación de ideas. Trataré de resumir, sin traicionar. Martínez Bonati dice que a la unidad de una obra novelística contribuye sustancialmente esa cualidad de mundo clausurado, homogéneo, absoluto, en el que Henry James veía la perfección artística del objeto narrativo. Sin embargo, en *El Quijote*, ese hermetismo "sufre rupturas considerables", y esto se debe a la inclusión del horizonte histórico. Lejos de cerrarse herméticamente, dice Martínez Bonati "el mundo imaginario del Quijote confunde sus límites con

la realidad histórica y con otros mundos imaginarios''. En pocas palabras, esto provoca "la disolución de los bordes del espacio imaginario''.

La disolución de los bordes del espacio imaginario... si Cervantes hubiera pensado en esto una sola vez, aplicado a la disolución de los bordes, de las paredes del imaginado, imaginario aposento donde Don Quijote guardaba su biblioteca, hoy no me asombraría yo tanto de esta supina tontería.

Porque vamos a ver. Vamos a imaginarnos un aposento de cuatro paredes, tal como debió de ser la biblioteca de Alonso Quijano. Si es cuadrado o rectangular, es lo de menos, el caso es que tenga cuatro muros, como la inmensa mayoría de las habitaciones de la inmensa mayoría de las casas del mundo entero, además, claro, de un piso y un techo. Ahora bien, imaginemos una casa de un solo aposento de cuatro paredes, situada en la mitad del campo, y que de pronto desaparece. ¿Qué queda? Nada, sólo un hueco, un vacío, ya que la habitación desapareció entera, o sea con todos sus muros, su piso y su techo.

Pensemos ahora en un aposento que forma parte de una casa como la de Don Quijote o cualquier otra casa imaginable.

Lo menos que puede compartir este aposento con otro aposento de la casa, es un muro, una pared. Porque no hay que perder de vista que el muro de una habitación es siempre el muro de otra que está ubicada al lado, o enfrente, o atrás de ella, según se vea. De modo que, si esa habitación se esfumara en la nada, se esfumaría también el muro de la otra habitación, quedando esta última abierta a un espacio hueco, a una especie de patio, ya que el otro aposento, al esfumarse, se llevó también su piso y su techo. Y, mientras más muros comparta con otras habitaciones el aposento destinado a desaparecer: dos muros con dos habitaciones, tres con tres, o cuatro con cuatro —el número de habitaciones con las que comparta paredes será siempre igual al número de muros compartidos: si fuera octagonal podría compartir muros hasta con ocho habitaciones— mientras más muros comparte, decíamos, mayores serán los estragos que cause su desaparición, mayor el número de otros aposentos que pierden sus muros, mayor el hueco a cielo abierto que se abriría en la casa. Y, por supuesto, hablamos de una casa de una sola planta, como la que sin duda tenía Don Quijote: en un edificio, la desaparición de un aposento supondría la desaparición del techo de la habitación situada abajo, así como la desaparición del piso de la habitación situada arriba. Ahora bien, si se tapiaban las

puertas que puede tener una habitación, una, dos o tres o las que fuere, y con ella la ventana o ventanas, la habitación no desaparece, simplemente, queda clausurada, lo cual es harina —y argamasa— de otro costal.

No sé con cuántas otras habitaciones de la casa de Alonso Quijano compartía paredes el aposento desaparecido, pero cuando menos lo hacía con una de ellas: en cuyo caso ese único muro comparido era, claro, el mismo por el cual el hidalgo deslizó sus manos, desesperado, acariciando, incrédulo, sus ladrillos.

¿Cómo pudieron ser tan tontos el ama, la sobrina, el cura y el barbero, y pensar que Don Quijote los creería? ¿Cómo fue posible que tuvieran en tan baja estima su inteligencia, y suponer que él sería tan tonto? ¿No sabían, acaso, que una cosa era ser loco, y otra muy distinta ser tonto?

¿Y cómo, sí, cómo fue posible que Don Quijote actuara como ellos habían previsto y se portara como un tonto de capirote?

De todos modos, de nada sirvió tapiar la puerta del aposento, porque para Don Quijote había otras puertas por donde entrar y salir. Al comienzo del capítulo VII de la segunda parte, se queja el ama, acongojada, con Sansón Carrasco: "...mi amo se sale, sálese sin duda". Y cuando el bachiller pregunta por dónde se sale: "¿hásele roto alguna parte de su cuerpo?", el ama responde: "No se sale... sino por la puerta de su locura".

Que por fortuna de eso, de locura, más que de tontería, tenía el hidalgo llenos los aposentos de la cabeza, y no vacíos, ni como aquél donde guardaba sus libros, ni como aquellos a los que se refería el cabrero que contó la historia de la antojadiza Leandra.

Y una sola cosa más, para terminar: no, mi señor Don Quijote, no estoy de acuerdo con lo que dijo, de usted, su sobrina: "apostaré que si quisiera ser albañil, que supiera fabricar una casa como una jaula". No, usted no tiene ni idea de lo que es un aposento que tiene un piso, un techo, y una pared o dos, o tres, o cuatro paredes que comparte con otros aposentos. De albañilería, mi Señor, no sabe usted un ardite. Pero no se preocupe: Don Miguel de Cervantes construyó, para usted, y para que la habite hasta el fin de los siglos, una catedral.

“EL DESEO ES UNA PREGUNTA  
CUYA RESPUESTA NO EXISTE”:  
LA POESÍA DE CERNUDA  
A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA  
DE SCHOPENHAUER

Por M. Fernando VARELA  
UNIVERSIDAD DE VIENA

RESULTA CURIOSO que todavía no se haya subrayado con la suficiente claridad el carácter rebelde, provocador y hasta revolucionario del libro *Los placeres prohibidos* (1931) con el que Cernuda inaugura su madurez creativa. Igualmente resulta extraño el silencio de la crítica ante el gran contraste que supone la obra siguiente, *Donde habite el olvido* (1934), confesión de desengaño en la que el poeta parece negar radicalmente su anterior cosmovisión. La primera obra es una explosión de vitalismo nietzscheano, con la consiguiente dosis de amoralismo y hasta de satanismo a lo Lautreamont. La segunda, un desesperado lamento schopenhaueriano sobre el sinsentido de la vida. En la primera triunfa el imperativo de la voluntad, en la segunda el de la razón. El contenido del primer libro es afirmativo, el del segundo, completamente negativo. *Los placeres* adopta un tono elocuente, brillante, llamativo, abundante en metáforas. *Donde habite* prefiere un tono intimista, directo, parco en imágenes, más acorde con la biografía personal y literaria de su autor.

Me apoyo en este radical contraste entre ambos libros para postular la teoría de un *nudo conflictivo* que sería el origen del pensamiento poético de Cernuda, pensamiento que dominará su obra poética total y que justificará la elección del título emblemático de *La realidad y el deseo* para las futuras ediciones de sus poesías completas (justamente este título se le ocurre a Cernuda por las mismas fechas en que escribe estos libros). Intentaré postular también el origen y/o parentesco filosófico de este *nudo conflictivo* que, en

mi opinión, está en gran parte determinado por las ideas de Arthur Schopenhauer, que Cernuda confiesa haber leído: el mundo es voluntad, impulso ciego, deseo inagotable, guerra universal, pero, también y al mismo tiempo, representación intelectual de la voluntad, razón, idea, paz. Uno y otro principios, enlazados en una dialéctica eterna (y quien dice "dialéctica" alude indefectiblemente a "contradicción") constituyen el trasfondo ideológico de una poesía cien por ciento trágica.

\* \* \*

Bastarían unas pocas citas del libro *Los placeres prohibidos* para poner de manifiesto el carácter revolucionario, rebelde, amoral y hasta satánico que lo recorre. Es un manifiesto en favor de la voluntad de vivir, una polémica violenta contra la moral imperante, una defensa de la inversión de los valores, una incitación a derribar los principios de la moral burguesa. Y no es, por supuesto, el tema del amor homosexual el que preside esta rebeldía, aunque sí el disparador que lo hace posible. En sólo un poema de este libro ("Diré como nacisteis") se acumulan uno tras otro los temas de la más radical rebeldía. El poeta se burla en primer lugar de la virtud:

No importa la pureza, los dones que un destino  
levantó hacia las aves con manos imperecederas.<sup>1</sup>

A continuación se enfrenta con los sacerdotes o defensores de la moral que impone tal virtud:

Quien insulta esos frutos, tinieblas en la lengua,  
es vil como un rey, como sombra de rey  
arrastrándose a los pies de la tierra  
para conseguir un trozo de vida.

Después son las leyes mismas de esa moral:

Extender entonces la mano  
es hallar una montaña que prohíbe,  
un bosque impenetrable que niega,  
un mar que traga adolescentes rebeldes.

<sup>1</sup> *La realidad y el deseo*, México, FCE, 1964. En adelante se cita de acuerdo con esta edición.

Y finalmente, como resumen de su radical inconformismo, la manifestación de total iconoclastia:

Abajo, estatuas anónimas,  
sombras de sombras, miserias, preceptos de niebla;  
una chispa de aquellos placeres  
brilla en la hora vengativa.  
Su fulgor puede destruir vuestro mundo.

En otro poema del mismo libro ("Adónde fueron despeñadas") se alude a la falsificación de la historia por obra de los vigilantes de la moral. El contraste entre la pujanza de la vida y su caricatura en la amañada "pálida historia" constituye uno de los temas más típicamente nietzscheanos:

Adónde fueron despeñadas aquellas cataratas,  
tantos besos de amantes, que la pálida historia  
con signos venenosos presenta luego al peregrino  
sobre el desierto...

El tema que domina el libro es, pues, el de la glorificación de la voluntad o del deseo (representado aquí por el apetito sexual) y el de su inevitable corolario, el de la radical inocencia del ser, pues sólo el código moral puede introducir la noción de pecado (también san Agustín repetía que sólo con la ley entró el pecado). La vida es siempre una realidad positiva, sean cuales fueran sus exigencias. El único polo negativo es la ausencia de vida, la muerte, inseparable compañera de la vida. Los héroes cantados por Cernuda no obedecen más código que el que les dicta su deseo, desconocedores del mal, indiferentes al dolor e inconscientes ante la muerte. El poema antes citado continúa así:

Sólo piensan en el deseo,  
como bloque de vida  
derretido lentamente por el frío de la muerte.

La radicalidad de la rebeldía cernudiana se pone especialmente de manifiesto si se tiene en cuenta la ruptura que este libro representa con la línea seguida hasta entonces por el poeta. En su primer libro, *Perfil del aire* (1927), después rebautizado *Primeras poetas*,

dominan los temas del desengaño, la frustración, la soledad y la melancolía,<sup>2</sup> cosas que, evidentemente, nada tienen que ver con el tono vital de *Los placeres prohibidos*. La obra siguiente, *Égloga, Elegía, Oda*, parece aspirar al equilibrio classicista de Garcilaso, uno de los poetas preferidos de Cernuda por haber sabido armonizar la idea con la emoción, el fuego de la inteligencia con el fuego de la imaginación.<sup>3</sup> Además, la presencia en este libro del mundo griego<sup>4</sup> con sus figuras ideales emancipadas del tiempo, del espacio y de los dolores de la existencia, lo alejan definitivamente de los acentos destemplados de *Los placeres prohibidos*. Tampoco el libro siguiente, *Un río, un amor* (1929), con el que Cernuda inicia su experiencia surrealista, aporta una temática que pueda presentir la ya muy próxima explosión de rebeldía, si bien, como certeramente señaló Luis Felipe Vivanco, aparece por primera vez la "sustitución de una pasividad corporal expectante y tal vez desengañada de antemano, por la actividad de su peculiar pasión amorosa".<sup>5</sup>

Nos encontramos, pues, con un libro radicalmente nuevo por su temática, aunque esta novedad no haya sido siempre reconocida por la crítica. Agustín Delgado propone considerar *Los placeres* como resultado de una influencia surrealista: "Es, por tanto, esa dimensión trágica, de rebeldía total, la que más importa al Cernuda suprarrealista".<sup>6</sup> Pero este autor no tiene en cuenta que el libro anterior (*Un río, un amor*), es igualmente surrealista sin que por ello asome en él la tal dimensión trágica ni la rebeldía total. Además, resulta más importante la dirección concreta que adopta la rebeldía en Cernuda, esto es, la expresión desgarrada de un deseo de liberación sexual que el poeta experimentó en su propia carne, que el tono más o menos ruidoso y superficial de un simple "manifiesto" literario. La rebeldía en Cernuda es demasiado personal para ser explicada por una simple adhesión a los dictados de una moda. Tampoco puede suscribir el comentario minimizador de Miguel J. Flys, para quien "el contraste entre *Un río, un amor* y *Los placeres*

<sup>2</sup> Véase Agustín Delgado, *La poética de Luis Cernuda*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 74.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.

<sup>4</sup> Véase José Luis Cano, *La poesía de la generación del 27* (1970), Madrid, Guadarrama, 1973, pp. 199-201.

<sup>5</sup> Citado por César Real Ramos, *Luis Cernuda y la generación del 27*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, p. 43.

<sup>6</sup> Agustín Delgado, *op. cit.*, p. 146.

*prohibidos* denota una intensificación del aspecto erótico del tema amoroso".<sup>7</sup> Esto es trivializar la trascendencia del libro.

Hay un solo poema en el libro *Los placeres prohibidos* que rompe el decidido manifiesto vitalista y abre un paréntesis de reflexión: me refiero al poema "No decía palabras", que anuncia tímidamente un contrapunto pesimista planteándose el sinsentido de los imperativos de la voluntad:

Porque ignoraba que el deseo es una pregunta  
cuya respuesta no existe,  
una hoja cuya rama no existe,  
un mundo cuyo cielo no existe.

¿Transición a la poesía que inaugura el libro siguiente, *Donde habite el olvido*, o simple destello aislado de lo que iba a ser más tarde de la vertiente pesimista? Si esta desolada confesión de lo absurdo del deseo alternara con frecuencia, en este libro, con la exaltación de la voluntad, nos encontraríamos ya en presencia de lo que he llamado *nudo conflictivo*. Prefiero considerarla una aparición excepcional de lo que iba a ser más tarde la intuición fundamental del poeta.

Y con esto llegamos al libro *Donde habite el olvido* (1934), que representa la tesis opuesta del libro anterior. No puede haber contraste más profundo: la biografía del poeta impone una transfiguración completamente distinta del amor (del deseo, de la voluntad), que ahora no es fuente de dicha, sino de pesar. El poeta, de vuelta de la exaltación del amor, busca el olvido en un lugar oculto, como nos dice el Poema 1:

En esa gran región donde el amor, ángel terrible,  
no escondía como acero  
en mi pecho su ala,  
sonriendo lleno de gracia aérea mientras crece el tormento.  
Allá donde termine este afán que exige un dueño a imagen suya,  
sin más horizonte que otros ojos frente a frente.

Si nos elevamos de la anécdota a la categoría, comprobaremos que la experiencia amorosa que provocó este cambio es sólo el disparador de toda una nueva cosmovisión pesimista: no es el amor,

<sup>7</sup> Miguel J. Flys, ed., "Introducción, biografía y crítica", en Luis Cernuda, *La realidad y el deseo*, Madrid, Castalia, 1987, p. 52.

sino el deseo en general, no es una experiencia concreta desgraciada, sino toda una serie de vivencias las que imponen esta visión verdaderamente trágica de la existencia. Leemos en el Poema xvi:

Pero tronco y hachazo,  
placer, amor, mentira,  
beso, puñal, naufragio,  
a la luz del recuerdo son heridas  
de labios siempre ávidos;  
un deseo que no cesa,  
un grito que se pierde  
y clama al mundo sordo su verdad implacable.

Y en el último poema del libro, que lleva el título de "Los fantasmas del deseo" y al que volveré más adelante, se encuentra ya cristalizada la dimensión cósmica de este verdadero *Weltschmerz*:

Mis brazos, tierra, son ya más anchos, ágiles,  
para llevar tu afán que nada satisface.

Y es precisamente en este poema donde el poeta nos confiesa que acaba de hacer un terrible descubrimiento: ha penetrado la verdadera esencia de la naturaleza (la tierra), que consiste en ser voluntad, deseo insaciable. Nótese que lo que permite la identificación panteísta de todos los seres es justamente el deseo, verdadero factor común unificador de todas las cosas:

Yo no te conocía, tierra;  
con los ojos inertes, la mano aleteante,  
lloré todo ciego bajo tu verde sonrisa,  
aunque, alentar juvenil, sintiera a veces  
un tumulto sediento de postrarse,  
como huracán henchido aquí en el pecho;  
ignorándote, tierra mía,  
ignorando tu alentar, huracán o tumulto,  
idénticos en esta melancólica burbuja que yo soy  
a quien tu voz de acero inspirara un menudo vivir.

Bien sé ahora que tú eres  
quien me dicta esta forma y esta ansia;

...

como la arena, tierra,  
como la arena misma,  
la caricia es mentira, el amor es mentira, la amistad es mentira.  
Tú sola quedas con el deseo.

...

Tierra, tierra y deseo.  
Una forma perdida.

La raíz de este *núcleo conflictivo*, insisto, consiste precisamente en el brusco contraste entre las dos perspectivas. Porque aunque en el segundo libro Cernuda parece estar de vuelta de sus veleidades nietzscheanas, lo cierto es que la "espina aguda del deseo" (como denominará más adelante al agujijón de la concupiscencia) vuelve una y otra vez a despertar una rebeldía que debe ser continuamente sofocada por el discurso racional.

Temo quedarme solo en esta aproximación a Cernuda. Una buena parte de la crítica, quizás por haber empleado criterios casi exclusivamente formales, se niega a ver novedades sustanciales en ninguno de los dos libros. Es más: se niega a considerarlos fundamentales para comprender la obra total del poeta. Antes he aludido a la incompreensión del libro *Los placeres prohibidos*. Lo mismo sucede con el libro siguiente. Para Derek Harris, la única novedad del libro *Donde habite el olvido* consiste sencillamente en que "está escrito en un estilo distinto, estilo de declaración y no de sugestión, que testimonia una intención de analizar la experiencia y no solamente de relatarla".<sup>8</sup> Y por si esto fuera poco, Harris restringe esta afirmación al último poema del libro, "Los fantasmas del deseo",<sup>9</sup> por lo que el resto de la obra se limita simplemente a completar "un ciclo estilístico y temático que abarca los cinco primeros libros de la realidad y el deseo".<sup>10</sup> Tampoco José Ángel Valente parece concederle demasiada importancia a estos libros, invocando criterios más bien formales para encontrar el tono de madurez de Cernuda sólo a partir de 1937, tono que identifica con la presencia en sus poemas del "pensamiento-pasión", o con la huella de la "poesía meditativa".<sup>11</sup> Es evidente que si este estilo de "poesía meditativa" es el

<sup>8</sup> Derek Harris, *La poesía de Luis Cernuda*, Granada, Universidad de Granada, 1992, p. 25.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> José Ángel Valente, "Luis Cernuda y la poesía de la meditación", en *Luis Cernuda*, ed. de Derek Harris, Madrid, Taurus, 1977, pp. 309-310.

propio de los poetas ingleses que tanto admiraba Cernuda, el criterio resulta más bien formal, pues se limita a ser un estilo, una forma de hacer poesía entre otras muchas. Si prescindimos del aspecto estilístico para concentrarnos en el temático, resulta evidente entonces que la madurez de Cernuda habría que adelantarla al menos tres años, pues en *Donde habite el olvido* domina justamente la "poesía meditativa", si bien, naturalmente, arropada bajo otras formas. Otros críticos se limitan a señalar las convergencias o divergencias de Cernuda con Bécquer a propósito del tema del amor o de la herida que produce el amor,<sup>12</sup> o también, y esto en un plano todavía más formal, a comentar la superación del surrealismo,<sup>13</sup> como si el estilo empleado por el poeta pudiera indicar los derroteros seguidos por su poesía.

\* \* \*

Las palabras emblemáticas *realidad* y *deseo* las encontramos por vez primera en el año 1935, un año después de la publicación de *Donde habite el olvido* y uno antes de la primera edición de su poesía completa (1936), que llevó justamente este título y que lo mantuvo en las demás ediciones y ampliaciones (una vez más, una señal de la madurez del poeta en la época en que experimenta el *nudo conflictivo*). Se encuentran en un ensayo titulado "Palabras ante una lectura", y pretenden definir la esencia misma de su arte poético: "La esencia del problema poético... la constituye el conflicto entre realidad y deseo, entre apariencia y verdad, permitiéndonos alcanzar alguna vislumbre de la imagen completa del mundo que ignoramos, de la 'idea divina del mundo que yace al fondo de la apariencia', según la frase de Fichte".<sup>14</sup> El conflicto íntimo del poeta es la escisión entre el deseo, que exige una realidad a su medida, y la inexistencia o el carácter puramente fenomenal de esa realidad. El poeta llega a la conclusión de que "la realidad exterior es un espejismo y lo único cierto mi propio deseo de poseerla".<sup>15</sup> La conciencia del poeta será una conciencia trágica, pues nada puede oponerle a esta especie de solipsismo de la voluntad que finge mundos inexistentes e inalcanzables (inalcanzables por inexistentes); nada,

<sup>12</sup> Agustín Delgado, *op. cit.*, pp. 163-164.

<sup>13</sup> César Real Ramos, *op. cit.*, p. 57.

<sup>14</sup> Citado por Derek Harris, *op. cit.*, p. 35.

<sup>15</sup> *Ibid.*

excepto, justamente, su propia conciencia. El propio Cernuda alude a esta dimensión verdaderamente trágica cuando dice, en este mismo texto, que "lo que hacía aún más *agónico* aquel deseo era el reconocimiento tácito de su imposible satisfacción"<sup>16</sup> (las cursivas son mías). En palabras de Jacobo Muñoz, "la fuerza dramática de este conflicto no es, en fin, sino la fuerza misma de la vida, toda ella conflictiva en su aguda contingencia".<sup>17</sup> Por supuesto, y como ya he advertido más arriba, Cernuda no restringe jamás el deseo a sus manifestaciones contingentes, al amor, ni mucho menos a su experiencia amorosa concreta. En formulación de Tomás Segovia, "amor, juventud, belleza corporal, son todo funciones del deseo; y casi hasta la realidad en general, como se ve en el título mismo del libro".<sup>18</sup> Para Pedro Salinas, el conflicto entre realidad y deseo es el típicamente romántico y se establece así:

Realidad y deseo enfrentados, como el luchador y la fiera en el coso del mundo. El hombre desea sin tasa y sin concreción: el mundo le ofrece, por un lado, concreciones —la realidad es concreción; por otro, tasa, porque la realidad nos está inevitablemente tasada. Y así el conflicto nunca tendrá solución. Porque apenas el deseo aprehende la concreción de lo real, la suelta desengañado, porque en la realidad hay siempre, al propio tiempo que una satisfacción del deseo, una tasa a su sucesante afán.<sup>19</sup>

Pero el conflicto entre la realidad y el deseo tiene muchos puntos en común con la filosofía de Schopenhauer. El *deseo* no es otra cosa, por su proyección universal y por su impronta trágica, que la *voluntad* del filósofo alemán, y la *realidad* que se disuelve en fenómeno y en apariencia, es lo que ofrece el mundo subjetivo de la *representación*. Gil-Albert es el primero en ponerlo de manifiesto, en una conferencia celebrada en 1977: "La experiencia personal de esa *realidad*, de ese *deseo*, que podríamos designar igualmente con los términos de *representación* y *voluntad*, constituye la trama lamentable —y lamentosa—, de *Donde habite el olvido*".<sup>20</sup> Por la misma época repite este autor la misma teoría del parentesco

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Jacobo Muñoz Muñoz, "Poesía y pensamiento poético en Luis Cernuda", en Derek Harris, ed., *op. cit.*, p. 115.

<sup>18</sup> Tomás Segovia, "La realidad y el deseo", en *ibid.*, p. 56.

<sup>19</sup> Pedro Salinas, "Luis Cernuda, poeta", en *ibid.*, pp. 33-34.

<sup>20</sup> Juan Gil-Albert, "Realidad y deseo en Luis Cernuda", en J. Gil de Biedma, J. Gil-Albert, L. A. Villena, *Cernuda*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1977.

con el filósofo alemán,<sup>21</sup> si bien manifestando su duda sobre si realmente llegó Cernuda a leer a Schopenhauer.<sup>22</sup> La duda no tiene justificación alguna, pues el propio Cernuda confiesa haber leído a Schopenhauer (y también a Nietzsche, lo que refuerza nuestro postulado del *nudo conflictivo*): “En cuanto a lecturas filosóficas, la sola palabra filosofía despertaba en mi mocedad una curiosidad intelectual que no reservaba sólo para la poesía... Por mi cuenta leí algo de Schopenhauer y de Nietzsche”.<sup>23</sup> Más tarde en Inglaterra había de profundizar sus lecturas filosóficas y, probablemente, completar ese “algo” de Schopenhauer y Nietzsche. Pero sigo con la caracterización certera de Gil-Albert: “En esa como digo terrible visión filosófica de Schopenhauer, se nos señala la vida como fuerza ciega, como una voluntad, ‘un deseo’ que se sacia de sí misma, que se devora a sí misma, porque fuera de ella misma no hay nada”.<sup>24</sup> Y el mismo autor nos recuerda que no fue otro que Cernuda el que propuso a Alexandre el título “autofágico” de *La destrucción o el amor*<sup>25</sup> para uno de sus libros más significativos.

Ciertamente, resulta imposible establecer un total paralelismo entre la poesía de Cernuda y la filosofía pesimista de Schopenhauer. En algunos temas es fácil comprobar la *influencia* del filósofo alemán, en otros habrá que contentarse con establecer una simple *analogía* o *coincidencia*. En todo caso, sea influencia o coincidencia, el tema ayuda a esclarecer la cosmovisión poética de Cernuda.

Quisiera comenzar a establecer el paralelismo con esta filosofía partiendo del punto de vista de la *realidad absoluta* que constituye la voluntad. Para Schopenhauer, el mundo visible que nos rodea no existe más que como *representación*, como pura relación a un sujeto que lo conoce o percibe.<sup>26</sup> El ser de las cosas, como en el idealismo de Berkeley, se reduce a ser *percibidas* (*esse est percipi*), puesto que “existencia y perceptibilidad son términos convertibles uno en otro”.<sup>27</sup> Ahora bien, el idealismo de Schopenhauer no hay

<sup>21</sup> Juan Gil-Albert, “Encuentro con Luis Cernuda”, en Derek Harris, ed., *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Luis Cernuda, “Historial de un libro (*La realidad y el deseo*)”, *Litoral*, núms. 79-81, p. 30.

<sup>24</sup> Juan Gil-Albert, “Encuentro con Luis Cernuda”, en *op. cit.*, p. 22.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, par. 1, en *Werke in zwei Bänden*, Munich, Carl Hanser Verlag, tomo I, pp. 32-33.

<sup>27</sup> *Ibid.*

que tomarlo al pie de la letra: lo mismo que Kant distinguía entre el *fenómeno* y el *noúmeno*, encuentra Schopenhauer bajo ese mundo superficial de fenómenos localizables en el espacio y el tiempo su realidad profunda, el ser verdadero, que es la naturaleza o voluntad, pues el mundo “es, por una parte representación, y nada más que representación, y por otra, voluntad y nada más que voluntad”.<sup>28</sup> El descubrimiento de la voluntad se produce en el ser humano a través del descubrimiento del cuerpo, pues

todo acto real de su voluntad es al mismo tiempo e infaliblemente un movimiento de su cuerpo; no puede querer efectivamente un acto sin verle producirse en seguida como movimiento del cuerpo. El acto de volición y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes, conocidos objetivamente y enlazados por el principio de causalidad; no están entre sí en la relación de causa a efecto.<sup>29</sup>

Es decir, que el ser humano, aunque ligado a los datos de la percepción que solamente le entregan realidades fenoménicas localizables en la epidermis de las cosas, como son los datos de la percepción espacial y temporal y las leyes de la causalidad, puede superarlos y establecer un contacto intuitivo con el ser que subyace. Schopenhauer habría alcanzado de esta manera el *noúmeno* kantiano, aquello que por trascender absolutamente los datos de la conciencia empírica parecía completamente inasequible al conocimiento humano. Se trata, ciertamente, de otra forma de conocimiento totalmente distinta, pues no tiene por objeto el mundo perceptible, el fenómeno espacio-temporal que luego organiza el intelecto de acuerdo con las leyes de la causalidad. Ahora bien, muy poco hay que decir de esta verdadera realidad de las cosas: que es *voluntad*, ciertamente, y que esta voluntad engloba el concepto de *fuerza* que es propio del mundo de la física y se extiende a todos los seres;<sup>30</sup> que permite distinguir entre *filosofía* (contemplación del ser de las cosas) y simple *etiología* (ciencias positivas, ciencias del *quantum* espacio-temporal, ciencias basadas en el principio de la causalidad)... y muy poco más. Esta filosofía no ofrece mucha esperanza, pues el determinismo más estricto, las leyes más inexorables le imprimen un carácter eminentemente trágico. Solamente más tarde, cuando Schopenhauer profundice en la naturaleza del arte, la moral y la

<sup>28</sup> *Ibid.*, I, par. 1, p. 34.

<sup>29</sup> *Ibid.*, II, par. 18, p. 150.

<sup>30</sup> *Ibid.*, II, par. 22, pp. 162-164.

religión, presentará los frutos de su gran originalidad. Por ahora me limito a este primer aspecto, el de la voluntad como realidad absoluta.

¿Cómo refleja Cernuda esta voluntad como realidad absoluta, como verdadera naturaleza de las cosas, o, mejor, como la única realidad sustancial? Ya he citado un texto que anticipa su posición en un contexto que le es extraño: en el libro de la exultante rebeldía, en donde las exigencias de la voluntad aparecen magnificadas y convertidas en programa: en *Los placeres prohibidos*, en un pequeño oasis de meditación en que aflora el pesimismo y el poeta se pregunta por el sentido de su pasión:

Porque ignoraba que el deseo es una pregunta  
cuya respuesta no existe,  
una hoja cuya rama no existe,  
un mundo cuyo cielo no existe.

He citado también un poema de *Donde habite el olvido* (el que lleva el número XVI) en que el poeta confiesa su impotencia y desesperación: "Un deseo que no cesa, / un grito que se pierde / y clama al mundo sordo su verdad implacable". Y no hay que dejar de subrayar, entre lo que llevo citado, el hermoso final del poema "Los fantasmas del deseo" con el que Cernuda cierra este libro: "Tierra, tierra y deseo. / Una forma perdida".

Pero todas éstas son citas provenientes de los libros pertenecientes al *nudo conflictivo*. Veamos cómo se proyecta esta visión de lo absoluto en libros posteriores.

En *Invocaciones* (1934-1935), en el poema "Soliloquio del fero", el deseo aparece como el único acompañante del hombre, si bien enmarcado en una perspectiva universal, por reflejarse en toda la realidad circundante:

Tú, verdad solitaria,  
transparente pasión, mi soledad de siempre,  
eres inmenso abrazo;  
el sol, el mar,  
la oscuridad, la estepa,  
el hombre y su deseo,  
la airada muchedumbre,  
¿qué son sino tú misma?

En *Como quien espera el alba* (1944), vale la pena citar el poema entero "Ofrenda", donde el deseo es lo único que de verdad refleja la esencia del alma del poeta:

Para que los dioses te fueran  
propicios, más de una guirnalda,  
romero, mirto, mejorana  
les has tejido en primavera.  
Cuando el invierno venga, ¿dónde  
tu mano ha de encontrar las hojas,  
tus ojos una luz sin sombras,  
tu amor su forma en cuerpo joven?  
Esa pobreza es grata al cielo:  
deja a los dioses en ofrenda,  
tal grano vivo que se siembra,  
la desnudez de tu deseo.

Finalmente, en el poema "Mozart" de *Desolación de la quimera* (1944), repetición del mismo tema, esta vez dicho como de pasada:

Es (como ante el ceño de la muerte  
los juegos del amor, el dulce monstruo rubio)  
burla de la pasión que nunca halla respuesta,  
sabiendo su poder y su fracaso eterno.

Téngase presente el carácter verdaderamente trágico de la conciencia cernudiana del poder de la voluntad, pues no se trata de interpretar la voluntad solamente en el sentido de que nunca halla realización plena. No es que el poeta se queje solamente de no encontrar el objeto del deseo; se trata más bien de que la voluntad no está encaminada en el mundo, es ajena, extraña al mundo. Entre la voluntad y el mundo (es decir, entre el deseo y la realidad) hay un permanente desajuste, un insalvable abismo, una total incongruencia. Por eso el poeta se encuentra solo, gritando su verdad ante un mundo sordo, tan sordo que ya no es real. La única realidad es, de nuevo, el deseo y el dolor que produce al saberse incongruente. ¿O acaso será irreal el yo que quiere sin tasa y sin medida? ¿De qué lado habrá que colocar la realidad si el único dato de que disponemos es el de la incongruencia? Octavio Paz comenta así este dilema con su habitual lucidez:

Con cierta pereza se tiende a considerar los poemas de Cernuda meras variaciones de un viejo lugar común: la realidad acaba por destruir al deseo y nuestra vida es una continua oscilación entre privación y saciedad. A mí me parece que, además, dicen otra cosa, más cierta y terrible: si el deseo es real, la realidad es irreal; el deseo vuelve real lo imaginario, irreal la realidad. El ser entero del hombre es el teatro de esta continua metamorfosis; en su cuerpo y su alma deseo y realidad se interpenetran y se cambian, se unen y separan. El deseo puebla al mundo de imágenes y, simultáneamente, deshabet a la realidad. Nada lo satisface porque vuelve fantasmas a los seres vivos. Se alimenta de sombras o más bien: nuestra realidad humana, nuestra sustancia, tiempo y sangre, alimenta a sus sombras.<sup>31</sup>

\* \* \*

Pero hay un segundo tema que emparenta la poesía de Cernuda con la filosofía de Schopenhauer: la voluntad, por estar más allá de las manifestaciones fenoménicas, es una y la misma en todos los seres. Espacio, tiempo y causalidad pertenecen a las cosas en cuanto que percibidas, en cuanto que manifestadas. La voluntad, que subyace a todas estas manifestaciones, no puede confundirse con ellas, y, por lo tanto, la pluralidad misma de tales objetivaciones es ajena a ella. Pluralidad es división, número, espacialidad:

La voluntad como cosa en sí es enteramente distinta de su fenómeno e independiente de toda forma fenomenal; no reviste una forma más que cuando se manifiesta; por consiguiente, la forma concierne sólo a su objetivación y no a su esencia. La voluntad no conoce siquiera la forma más general de representación, la de un objeto para el sujeto, y todavía menos las otras formas subordinadas cuya expresión común es el principio de razón y que abrazan también el tiempo y el espacio; ignora igualmente la pluralidad, que no existe, ni es posible, más que en el tiempo y en el espacio... Sólo en virtud del tiempo y del espacio, lo que es semejante y único, como esencia y como concepto, aparece múltiple como sucesión en el tiempo y como coexistencia en el espacio.<sup>32</sup>

Lo mismo que en la filosofía escolástica, postula Schopenhauer la necesidad de *tiempo* y *espacio* para establecer el *principio de individuación*. Pero entonces el dolor del poeta ya no le pertenece a

<sup>31</sup> Octavio Paz, "La palabra edificante", en Derek Harris, ed., *op. cit.*, p. 153.

<sup>32</sup> Schopenhauer, *op. cit.*, II, par. 23, p. 165.

él exclusivamente, se transforma en un romántico *Weltschmerz* (recordemos la opinión de Salinas sobre el romanticismo de Cernuda, que recogemos más arriba) que lo emparenta con los demás seres.

Las huellas de esta disolución de la individualidad se encuentran ya muy temprano en la obra de Cernuda; la primera vez en 1934, en *Donde habite el olvido*, justamente en su último poema "Los fantasmas del deseo", que he citado ya dos veces y que voy a comentar una vez más recogiendo sus últimos versos:

Como la arena, tierra,  
como la arena misma,  
la caricia es mentira, el amor es mentira, la amistad es mentira.  
Tú sola quedas con el deseo,  
con este deseo que aparenta ser mío y ni siquiera es mío,  
sino el deseo de todos,  
malvados, inocentes,  
enamorado o canallas.  
Tierra, tierra y deseo.  
Una forma perdida.

Conocíamos ya los últimos versos, pero me he resistido a prescindir de ellos para que quede patente el sentimiento trágico con que Cernuda invoca el principio del panvoluntarismo: no hay consuelo en el mal de todos, sino conciencia trágica del destino universal. No me parece acertada la interpretación de Derek Harris, que ve en este desesperado panvoluntarismo un "acorde" panteísta que le consolaría de los desengaños del amor:

Al hacer al deseo y no al amor el valor supremo de la vida, Cernuda se protege contra las consecuencias desastrosas de otro desengaño, al tiempo que mantiene el ideal erótico como un báculo en el cual sostenerse. El concepto del deseo como una fuerza elemental de la naturaleza, por la cual el hombre es sólo un vehículo, un poseído, le proporciona un sentimiento de pertenecer a una realidad externa e inmutable, ese mismo sentimiento que había buscado vanamente en el amor.<sup>33</sup>

Insisto en que Cernuda trasciende la anécdota personal —su desafortunada experiencia amorosa— para crear una cosmovisión originalísima y eminentemente trágica. Suponer una armonía donde hay un desgarrón profundo, pensar en un encuentro con el universo y no en una escisión trágica de la realidad (tanto más trágica

<sup>33</sup> Derek Harris, *op. cit.*, p. 174.

cuanto más lúcida), es desconocer el papel que desempeña el deseo en la poesía de Cernuda. Si hay de verdad un consuelo en esta conciencia trágica, éste se deberá también, probablemente, a Schopenhauer o a la filosofía clásica a través de Schopenhauer, pero este tema hay que tratarlo por separado.

En el poema "El joven marino" del libro *Invocaciones* se lee el mismo pensamiento, no por cierto expresado como consuelo, pues el contexto de este largo poema está presidido por la muerte del marino:

Cambiantes sentimientos nos enlazan con este o aquel cuerpo,  
y todos ellos no son sino sombras que velan  
la forma suprema del amor, que por sí mismo late,  
ciego ante las mudanzas de los cuerpos,  
iluminado por el ardor de su propia llama invencible.

También el poema "No es nada, es un suspiro", de *Invocaciones* (1934-1935), muestra afinidades con este pensamiento panteísta, si bien aquí el deseo está representado por la nada, común denominador de todas las manifestaciones de la voluntad. No parece tampoco haber aquí ningún género de consuelo:

Un suspiro no es nada,  
como tampoco es nada  
el viento entre los chopos,  
la bruma sobre el mar  
o ese impulso que guía  
un cuerpo hacia otro cuerpo.

Nada mi fe, mi llama,  
ni este vivir oscuro que la lleva;  
su latido o su ardor  
no son sino un suspiro,  
aire triste o risueño  
con el viento que escapa.

En *Vivir sin estar viviendo* (1949) se encuentra uno de los mejores ejemplos de la cosmovisión panteísta, en el poema "El viento y el alma":

Con tal vehemencia el viento  
viene del mar, que sus sonos  
elementales contagian  
el silencio de la noche.

Solo en tu cama le escuchas  
insistente en los cristales  
tocar, llorando y llamando  
como perdido sin nadie.

Mas no es él quien en desvelo  
te tiene, sino otra fuerza  
de que tu cuerpo es hoy cárcel,  
fue viento libre, y recuerda.

Finalmente, para completar este breve muestreo, un fragmento del poema "Mozart" del libro *Desolación de la quimera* (1962):

Voz más divina que otra alguna, humana  
al mismo tiempo, podemos siempre oírta,  
dejarla que despierte sueños idos  
del ser que fuimos y al vivir matamos.  
Sí, el hombre pasa, pero su voz perdura,  
nocturno ruiseñor o alondra mañanera,  
soñando en las ruinas del cielo de los dioses.

Pero hay todavía un tercer aspecto de la poesía de Cernuda que manifiesta cierta semejanza con la filosofía de Schopenhauer: la *teoría sobre el arte*, que está basada en el principio de la manifestación de la voluntad según "ideas" o arquetipos. Es, por así decirlo, la parte luminosa y optimista de su pensamiento, la única (juntamente con la moral) capaz de ofrecer una modesta consolación, una redención (aunque temporalmente limitada) del fatal mundo de la voluntad que todo lo aniquila.

La teoría manifiesta clara inspiración platónica (hecho que el propio Schopenhauer subraya frecuentemente) y se basa en la simple consideración de la innumerable repetición de los individuos dentro de una misma especie o idea que ellos realizan imperfectamente; la voluntad se manifiesta según ideas o arquetipos que son, por así decirlo, las leyes mismas de la naturaleza. Pero lo que para Platón y los neoplatónicos era "imitación" de las formas por la materia, es decir, un movimiento de abajo arriba, es aquí ley inexorable de la manifestación de la voluntad misma, que se proyecta así, de arriba abajo, en formas fijas y eternas (leyes) que luego, en virtud de la multiplicación espacio-temporal dan lugar a los distintos individuos. Como el hombre además de voluntad posee entendimiento, puede llegar, por un esfuerzo de la intuición, a prescindir de la voluntad y sus intereses meramente prácticos para entregarse

a la desinteresada contemplación de las ideas. Este tipo de conocimiento no es racional, pues nada tiene que ver con las abstracciones con las que operan las ciencias "etiológicas", abstracciones que se refieren al espacio, al tiempo y a la causalidad. Pero como tampoco pertenece a la esfera volitiva, habrá que reservarle un puesto equidistante entre uno y otro y concebirlo como una especie de intuición pura, es decir, una intuición de un objeto puro (la idea), realizada por un sujeto puro (un sujeto desinteresado, desligado de todo provecho o utilidad práctica):

Cuando en la contemplación de las cosas no se examina ya *dónde, cuándo, cómo y por qué* existen, sino únicamente lo que son; cuando, en vez de dejar al pensamiento abstracto, a los conceptos de razón señorearse de su conciencia, se entrega con toda la fuerza de su espíritu a la intuición y se absorbe enteramente en ella; cuando su conciencia está toda ocupada en la contemplación tranquila de algún objeto natural actualmente presente, sea el que quiera, paisaje, árbol, roca, edificio, o cualquier otro, en el cual se sumerge, o como se dice con exactitud, se pierde, es decir, olvida su individualidad, su voluntad, y no es más que puro sujeto, límpido espejo del objeto, de tal manera que parece que el objeto está solo, sin el ser que le percibe... cuando de esta manera el objeto se ha desprendido de toda relación con las cosas que le son exteriores y el sujeto se ha emancipado de todas las ligaduras de la voluntad, en este caso, lo que el hombre conoce no es ya el objeto como cosa particular, es la idea, la forma eterna, la objetivación inmediata de la voluntad en ese grado.<sup>34</sup>

La originalidad y fascinación que puede despertar esta teoría resulta comprensible: el ser humano puede liberarse, mediante la contemplación de las ideas o arquetipos, de la tiranía de la voluntad. El conocimiento ya no es simple instrumento de la voluntad, ni el sujeto del conocimiento puede sentirse encadenado al tiempo y a la contingencia, pues es uno con su objeto, que es eterno como tal arquetipo: "El puro sujeto cognoscente y su término correlativo, la idea, están emancipados de todas las formas del principio de razón. Para ellos no tienen significación alguna el tiempo, el lugar, el individuo que conoce ni el objeto individual conocido".<sup>35</sup>

Se puede suponer un origen platónico y no schopenhaueriano en la tendencia idealizante que seguirá Cernuda, como sugiere Jacobo Muñoz comentando un poema de nuestro autor: "La raíz platónica de este pensamiento poético es de claridad meridiana. Y

<sup>34</sup> Schopenhauer, *op. cit.*, III, par. 34, p. 241.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 242.

no sólo en él, claro está, sino sobre todo a lo largo de su versión creadora, *La realidad y el deseo*, es una y otra vez imposible no pensar en Platón".<sup>36</sup> Pero bien pudo Cernuda hacerse con este pensamiento platónico a través del filósofo alemán. En todo caso, repito, nos interesa aquí la posible coincidencia o similitud de este pensamiento con el de Schopenhauer, no la demostración (acaso imposible) de su auténtica filiación. Por lo demás, es evidente que este pensamiento está tan extendido, que resulta uno de los tópicos más universales de la poética occidental y ya no precisa de adscripción a filosofía alguna.

La poesía de Cernuda, como toda poesía (y como buena parte de la filosofía) tiene una función consoladora. Así lo confiesa el propio poeta en unas pocas líneas de *Ocnos*, su autobiografía espiritual:

Entreví entonces la existencia de una realidad diferente de la percibida a diario, y ya oscuramente sentía cómo no bastaba a esa otra realidad el ser diferente, sino que algo alado y divino debía acompañarla y aureolarla, tal el nimbo trémulo que rodea un punto luminoso. Así, en el sueño inconsciente del alma infantil, apareció ya el poder mágico que consuela de la vida.<sup>37</sup>

No es difícil imaginarse en dónde reside esta virtud consoladora: justamente en la contemplación de las ideas o arquetipos, con frecuencia los arquetipos que presenta el arte griego, continua fuente de inspiración de Cernuda. El equilibrio clásico, la presencia del canon, la imagen apolínea, la indefinible gracia ligera de sus figuras, parecen sustraerse al imperio de la voluntad y a la tiranía del tiempo (¿de nuevo el cliché nietzscheano de Apolo y Dionisos?). He aquí una muestra, sacada de "A las estatuas de los dioses", del libro *Invocaciones*, de la exaltación del paganismo embellecedor de la vida, junto con una mal velada alusión al carácter "sombrio" del cristianismo:

Reflejo de vuestra verdad, las criaturas  
adictas y libres como el agua iban;  
aún no había mordido la brillante maldad  
sus cuerpos llenos de majestad y gracia.  
En vosotros creían y vosotros existáis;  
la vida no era un delirio sombrío.

<sup>36</sup> Jacobo Muñoz, *op. cit.*, p. 116.

<sup>37</sup> Luis Cernuda, "Ocnos", *Litoral*, p. 139.

Aún más fervorosa confesión de paganismo, y una no tan velada alusión al cambio que supuso el cristianismo, introductor del temor, expresan los versos de "Resaca en Sansueña", del libro *Las nubes*:

Soy aquel que remotas edades adoraron  
como forma del día. Mancebos y doncellas  
con voces armoniosas elevaban al aire  
himnos ante la gloria blanca de mis columnas.

Pero los pueblos mueren y sus templos perecen,  
vacíos con el tiempo el cielo y el infierno  
igual que las ruinas. Vinieron nuevos dioses  
a poblar el afán temeroso del hombre.

En el poema "Urania" del libro *Como quien espera el alba*, poema que parece inspirado en la "Oda a Salinas" de Fray Luis, y que por lo tanto está presidido por la idea de los arquetipos ideales, no puede estar más claramente expresada la necesidad de consuelo ("conforta", "sosegando", leemos aquí) cuando el poeta parece ya estar de vuelta de la "pasión inútil":

Musa la más divina de las nueve,  
del orden bello virgen creadora,  
radiante inspiradora de los números,  
a cuyo influjo las almas se levantan  
de abandono mortal en un batir de alas.

Conforta el conocer que en ella mora  
la calma vasta y lúcida del cielo  
sobre el dolor informe de la vida,  
sosegando el espíritu a su acento  
y al concierto celeste suspendido.

Si en otros días di curso enajenado  
a la pasión inútil, su llanto largo y fiebre,  
hoy busco tu sagrado, tu amor, a quien modera  
la mano sobre el pecho, ya sola musa mía,  
tú rosa del silencio, tú luz de la memoria.

La contemplación de la belleza en sí misma es el camino para sustraerse al poder del tiempo, si bien de manera imperfecta. La belleza es una pausa en el camino hacia la muerte, pero aunque sólo pausa, justifica la devoción del poeta. En "Violetas" del libro *Las nubes*, justifica así el poeta el "embeleso" de la contemplación estética:

Al marchar victoriosas a la muerte  
sostienen un momento, ellas tan frágiles,  
el tiempo entre sus pétalos. Así su instante alcanza,  
norma para lo efímero que es bello,  
a ser vivo embeleso en la memoria.

En tono desafiante, vuelve una y otra vez el poeta a insistir en lo específicamente humano de la contemplación de la belleza, que es rescatar el brillo eterno de lo efímero. Un ejemplo de "Las ruinas", del libro *Como quien espera el alba*:

Todo lo que es hermoso tiene su instante, y pasa.  
Importa como eterno gozar de nuestro instante.

Yo no te envidio, Dios; déjame a solas  
con mis obras humanas que no duran:  
el afán de llenar lo que es efímero  
de eternidad, vale tu omnipotencia.

Esto es el hombre. Aprende pues, y cesa  
de perseguir eternos dioses sordos  
que tu plegaria nutre y tu olvido aniquila.  
Tu vida, lo mismo que la flor, ¿es menos bella acaso  
porque crezca y se abra en brazos de la muerte?

El poeta apuesta por la eternidad aun sabiendo que no existe, aun sabiendo que Dios no es más que "el nombre / que da el hombre a su miedo y su impotencia",<sup>38</sup> sabiendo, en fin, que:

Alma, deseo, hermosura,  
son galas de las bodas  
eternas con la muerte,  
incolora, incorpórea, silenciosa.<sup>39</sup>

A medida que el poeta envejece, parece retornar cada vez con menos intensidad y frecuencia la "espina aguda del deseo"<sup>40</sup> que tanto le había atormentado en su juventud, para ser sustituida por la pasividad de la simple contemplación resignada (también éste un tema eminentemente schopenhaueriano, pues el sujeto puro del conocimiento se da sobre todo en los niños y en los ancianos, que son

<sup>38</sup> "Las ruinas", *Como quien espera el alba*.

<sup>39</sup> "Mutabilidad", *ibid*.

<sup>40</sup> "Jardín antiguo", *Las nubes*.

los que más alejados están de los desórdenes de la voluntad). Octavio Paz resume así la última etapa de esta poesía: "El poeta no participa: ve. Paso del amor activo al contemplativo".<sup>41</sup> Esta contemplación parece aspirar, a veces, a la impasibilidad propia del vegetal:

Hasta parece el hombre,  
tú quieto, entre los otros,  
un árbol más, amigo  
al fin en paz, la sola  
paz de toda la tierra.<sup>42</sup>

Pero otras veces la contemplación se transforma en recuerdo, y éste aparece como síntoma de la "impotencia del deseo" y del progresivo apagamiento hacia la muerte:

Cuando el recuerdo así vuelve sobre sus huellas  
(¿no es el recuerdo la impotencia del deseo?),  
es que a él, como a mí, la vejez vence.<sup>43</sup>

Otro ejemplo de esta verdadera inversión del pensamiento de Cernuda, en el que el deseo, paradójicamente, ya no es lo que el poeta rehúye, sino lo que añora, en el que el amor es presentado solamente como "llaga suave, dulce cauterio", y donde el "dolor" puede alternar con el "placer":

Y la primavera entonces  
ha de seguir, entreabriendo  
en miradas fuego y sombra,  
espuma y aire en cabellos.

Otra vez el mismo encanto  
de juventud por los miembros  
correrá, como una savia  
de la hermosura en el tiempo.

*Pero tú sombra sin cuerpo.*

<sup>41</sup> Octavio Paz, *op. cit.*, p. 154.

<sup>42</sup> "El nombre", *Vivir sin estar viviendo*.

<sup>43</sup> "Las islas", *ibid.*

El amor de nuevo entonces  
ha de penetrar el pecho  
de los amantes, con llaga  
suave, dulce cauterio.

Por él de pena y de gozo  
despertarán en su lecho  
otros ojos a la noche  
entre el placer y el tormento.

*Mas tú sombra sin cuerpo.*<sup>44</sup>

Pese a los servicios consoladores del arte, que es luz, que es idea, el dolor es imposible de evitar y retorna de vez en cuando la imagen de la *sombra*, que es nada, que es muerte.<sup>45</sup> Acudiendo a la biografía literaria de Cernuda, comprobamos que la "sombra" a que se alude en el último poema, y que corresponde al año 1956, está ya prefigurada en la "sombra" del poema "Soñando la muerte", del libro *Las nubes*, escrito en los años de 1937 a 1940, y que ya anticipa y condensa la recurrente visión trágica del poeta:

Cuando la blanca juventud miro caída,  
manchada y rota entre las grises horas;  
cuando la blanca verdad veo traicionada  
por manos ambiciosas y bocas elocuentes;  
cuando la blanca inspiración siento perdida  
ante los duros siglos en el dolor pasados,  
sólo en ti creo entonces, vasta sombra,  
tras los sombríos mirtos de tu pórtico,  
única realidad clara del mundo

Curiosa inversión de valores en este original simbolismo de la luz y de la sombra: el conocimiento ya no permite la emancipación del dolor, la ensoñación del mundo apolíneo no puede disipar las tinieblas del mal y de la muerte. Pero ya habíamos dicho que el consuelo que introducía la contemplación de las ideas o los arquetipos era solamente temporal, que la lucidez del poeta no le impedía evitar la contemplación de la tragedia.

<sup>44</sup> "Después", *Con las horas contadas*.

<sup>45</sup> Véase el poema "No es nada un suspiro", de *Invocaciones*.

\* \* \*

Decía Luis Felipe Vivanco que “en el verso sobran las ideas, porque él mismo es idea”.<sup>46</sup> Evidentemente, la poesía de Cernuda no puede reducirse a ideas, porque entonces no sería poesía, sino pensamiento filosófico. Pero tampoco puede explicarse sin recurrir a las ideas, dado el carácter decididamente intelectual de su obra. Ya he citado la interpretación que sugería José Ángel Valente para la poesía de Cernuda a partir de 1937 y que yo extendiendo también a lo que he denominado *núcleo conflictivo*: el “pensamiento-pasión”. También he aludido a la admiración que encontraba nuestro poeta en la obra de Garcilaso por ver en ella un feliz maridaje de la “idea” con la “emoción”. En otra ocasión, comentando Cernuda la rima III de Gustavo Adolfo Bécquer, resalta los dos elementos que constituyen toda verdadera poesía, y que son “la inspiración (que nosotros llamaríamos imaginación) y la razón (que llamaríamos lógica poética)”.<sup>47</sup>

Evidentemente, el poeta debe gran parte de esta “lógica poética” a su formación intelectual, especialmente a sus lecturas filosóficas. Además de las lecturas reseñadas de Schopenhauer y Nietzsche, Cernuda conocía muy bien la filosofía de los presocráticos (nada menos que a través de versiones como las de Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* y Burnet, *Early Greek Philosophy*),<sup>48</sup> de los que admiraba especialmente a Heráclito. Leyó también *El capítal*, de Carlos Marx, aunque “en traducción pésima, podada al extremo”.<sup>49</sup> Conocía también a Hegel, a quien cita al menos en una ocasión, en versión española.<sup>50</sup> Pero esta “lógica poética” armoniza perfectamente con la “inspiración-imaginación”. Y de nuevo se impone un paralelismo con Schopenhauer (un paralelismo, y no necesariamente una influencia del filósofo alemán): la idea que preside el núcleo de un poema no es nunca una idea abstracta, algo que pertenece al pensamiento discursivo, sino una especie de intuición concreta que equidista tanto de la cosa sensible y particular como de la noción abstracta y general. Dice literalmente el filósofo alemán,

<sup>46</sup> Luis Felipe Vivanco, *Diario*, Madrid, Taurus, 1983, p. 41.

<sup>47</sup> Luis Cernuda, “Gustavo Adolfo Bécquer”, en *Prosa completa*, Barcelona, Baral, 1975, p. 319.

<sup>48</sup> Luis Cernuda, “Historial de un libro”, *Litoral*, p. 57.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>50</sup> Luis Cernuda, “Juan Ramón Jiménez”, en *Prosa completa*, pp. 1348-1349.

cuando explica el objeto del arte, que éste “no es ni la cosa individual, que forma el objeto de la comprensión vulgar, ni el concepto (*Begriff*), que es el objeto del raciocinio y de la ciencia”. Porque el concepto con que trabaja la ciencia “es abstracto, discursivo, indeterminado en su comprensión, pero perfectamente limitado en cuanto a su extensión”, mientras que la idea que constituye el objeto del arte “es esencialmente intuitiva, y aunque ocupe el lugar de una infinidad de cosas individuales, es absolutamente determinada”.<sup>51</sup> Algo de esta devoción por lo concreto, esté inspirada o no en Schopenhauer, encontramos en Cernuda; así, cuando explica en qué consiste la imagen literaria, dice: “Imagen, según el *Diccionario de la Real Academia*, es la ‘representación viva y eficaz de una cosa por medio del lenguaje’; pero como la definición es pobre añadiré esto: para que dicha representación constituya imagen, sus términos deben significar objetos visibles y no abstracciones”.<sup>52</sup> Cuando se trata de ideas propiamente dichas y no de imágenes literarias, Cernuda exige igualmente la presencia de una experiencia concreta que justifique la necesidad de la idea: “Siempre traté de componer mis poemas a partir de un germen inicial de experiencia, enseñándome pronto la práctica que, sin aquél, el poema no parecería inevitable ni adquiriría contorno exacto y expresión precisa”.<sup>53</sup>

Se me disculpará esta pequeña digresión final en torno a la naturaleza de la inspiración cernudiana, pero acaso sea imprescindible para contrarrestar un posible malentendido: el de que Cernuda pudiera parecer un poeta intelectual, un poeta-profesor (la expresión es de Torrente Ballester), cosa ante la que el propio Cernuda se mostraría en profundo desacuerdo.

<sup>51</sup> Schopenhauer, *op. cit.*, III, par. 49, p. 308.

<sup>52</sup> Luis Cernuda, “Gómez de la Serna y la generación poética de 1925”, en *Prosa completa*, p. 408.

<sup>53</sup> Luis Cernuda, “Historial de un libro”, p. 54.

## HISPANISMO E HISPANOFOBIA EN EL NACIONALISMO DEL MÉXICO REVOLUCIONARIO

Por *Isidro SEPÚLVEDA*  
UNIVERSIDAD NACIONAL  
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA, ESPAÑA

EN SU INFORME AL MINISTRO DE ESTADO refería el general Polavieja, embajador extraordinario español en la celebración del Centenario de la Independencia mexicana, las diversas atenciones que las autoridades habían tenido hacia él y su delegación. Con orgullo patrio apenas contenido detallaba el cambio de nombre de la Plaza de la República en Toluca por Plaza de España, el recibimiento del gobernador indio de Tlaxcala recordando la alianza de sus ancestros con Cortés, la concesión por su intermediación de una pensión vitalicia a una descendiente de Hidalgo y el cambio positivo de opinión entre “generales, jefes y oficiales del bizarro ejército mexicano” con respecto a España. Sintetizaba su percepción del lugar que ocupó la figura de España en la celebración del Centenario con la descripción del Grito de Dolores: vestido de uniforme, Polavieja apareció en el balcón del Palacio Nacional a la derecha del presidente, estrechando su mano

en el momento en que, según costumbre anual, se tocó a rebato con la campana de Dolores y tremoló la bandera mexicana, dándose vivas ensordecedores y delirantes a la independencia. Esta manifestación real, honrada y sincera de los efusivos sentimientos de España, su Rey, y su Gobierno a la Nación mexicana agradó tanto a sus hijos que los gritos de otros años de “Muera España”, “¡Muerán los gachupines!” fueron sustituidos por los de “¡Viva España!, ¡Viva Don Alfonso XIII!”<sup>1</sup>

Diez años después de esta declaración afectiva, revolución mediante, un candidato a la gobernación del estado de Coahuila, Au-

<sup>1</sup> Polavieja al Ministro de Estado (ME), Madrid, 18-11-1910. Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (AMAE), Leg. Histórico (H), núm. 2563.

relío Mijares, sintetizaba de un modo mucho más concreto una idea de amplia aceptación y ya con anterioridad puesta en práctica: “Nuestro propósito es matar a todos los gachupines y apoderarnos de sus riquezas”<sup>2</sup>.

Entre ambas declaraciones transcurrió una década, la más ruidosa de la historia de México, que afectó de modo directo a las relaciones diplomáticas hispano-mexicanas y también —mucho más dramáticamente— las relaciones entre sociedades, al reactivar el nuevo nacionalismo mexicano un rechazo general de toda influencia exterior y en particular de España. El gran problema fue que la presencia española en México no sólo se daba en formas abstractas y distantes, sino que también se materializaba en una importante (más por influencia económica que por número) colonia de inmigrantes.

El presente trabajo no trata de estudiar las relaciones entre México y España,<sup>3</sup> sino como parte del proceso de análisis de la identidad nacional mexicana, originado a partir del periodo revolucionario, y el lugar de España y del hispanismo como componente de esa identidad. En el estudio de las identidades nacionales los aspectos fenomenológicos más interesantes son, además de los clásicos —territorio, historia y lengua—,<sup>4</sup> los distintos elementos que ca-

<sup>2</sup> Trujo al ME, Memorándum, 9-5-1921, AMAE H-1659.

<sup>3</sup> Existen ya varias obras: la de José Fuentes Mares, cuya publicación hizo parte de las paradojas que contienen sus páginas, y el desencuentro hispano-mexicano que ellas recogen con consternación se reflejó en la disposición de títulos entre las ediciones española y mexicana: *El Tesoro del Vita*, Madrid, cvs, 1975; *Historia de dos orgullos*, México, Océano, 1984, edición aquí seguida. Aun con una orientación muy distinta, la obra de Ricardo Pérez Montfort, *Hispanismo y Falange. Los sueños imperiales de la derecha española*, México, FCE, 1992; Angélica Cué, *Relaciones entre España y México*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 1972. Una recopilación de documentos para su estudio en Luis Miguel Díaz y Javier G. Martini, comps., *Relaciones diplomáticas México-España (1821-1977)*, México, Porrúa, 1977. Sobre los antecedentes de la época aquí tratada, Jaime Delgado, *España y México en el siglo XIX*, Madrid, Instituto Fernández de Oviedo, 1950, 3 vols.; Clara E. Lida, comp., *Tres aspectos de la presencia española en México durante el Porfiriato: relaciones económicas, comerciales y población*, México, El Colegio de México, 1980.

<sup>4</sup> A. Smith, *Las teorías del nacionalismo*, Barcelona, Península, 1976; Hans Kohn, *Historia del nacionalismo*, México, FCE, 1984; Miroslav Hroch, *Social preconditions of national revival in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; Elie Kedourie, *Nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985; John Breuilly, *Nacionalismo y Estado*, Madrid, Pomares, 1989; Eric J. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991.

racterizan a la comunidad (y la diferencian del resto) y el conflicto de la *alteridad*, faceta que no sólo identifica la evidencia de construcción de una identidad colectiva (un *yo* que se hace un *nosotros*) en oposición a otra identidad (uno o varios *ellos*), sino que también sirve para analizar los mecanismos de oposición, los conflictos de identidades y la proyección política del nacionalismo.<sup>5</sup>

En el tema que nos ocupa, el núcleo sobre el que se debe centrar el análisis es la definición de un nacionalismo de nueva composición, en contraposición a un nacionalismo tradicional mantenido hasta la Revolución. Todo nacionalismo se define tanto por identidades positivas como, en oposición, por identidades contrarias, alcanzan éstas el nivel de enemigos externos o influencias internas no deseadas. Entre otros componentes del nacionalismo mexicano la dimensión histórico-cultural tuvo una importancia trascendental en el enfrentamiento entre los nacionalismos tradicional y revolucionario; es en esta dimensión donde el hispanismo adquiere una trascendencia significativa, si bien radicalmente distinta en cada uno. En el nacionalismo tradicional el hispanismo es tomado como parte consustancial de la identidad mexicana; por el contrario, en el nacionalismo revolucionario no sólo es negada esa integración, sino que el hispanismo pasa a ser considerado un componente *a contrario*, un enemigo, dando lugar al componente antihispanista que ocupa el puesto anterior como un factor definitorio del nuevo nacionalismo.

En las páginas siguientes se hace un estudio de las bases argumentales de la *hispanofobia* mexicana, tanto de la mantenida a lo largo del siglo XIX como, sobre todo, de las aportaciones que el periodo revolucionario ocasionó en el estado de opinión y su plasmación en la definición de la identidad nacional mexicana. En este sentido destacan, de ahí un seguimiento más puntual, las aportaciones derivadas de la diferente percepción que de esa identidad tienen el *nacionalismo* y el *indigenismo*. La segunda parte del estudio se centra en la respuesta generada ante esa hispanofobia; defensa desarrollada tanto por españoles como por mexicanos y otros americanos. De igual modo se determina el papel que en el *hispanismo* resultante tienen las corrientes *internacionalistas* (federalismo,

<sup>5</sup> Propuestas de análisis e investigación sobre el nacionalismo en Alfonso Pérez Agote, ed., *Sociología del nacionalismo*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1989; Justo G. Beramendi, Ramón Maiz y X. M. Núñez, eds., *Nationalism in Europe. Past and present*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1994, 2 vols.

unionismo, interamericanismo, todas contrarias a los planteamientos panamericanistas) y la resolución del problema de la identidad nacional mediante la asunción del *mestizaje*.

### 1. Hispanofobia, nacionalismo e indigenismo

Las relaciones hispano-mexicanas en el periodo porfirista habían llegado en todos sus niveles a una estabilidad que, salvando las considerables diferencias que no afectan al caso, puede compararse con la establecida entre la metrópoli y el virreinato a finales del siglo XVIII. En primer lugar se encuentra la resolución del proceso de autoafirmación de la circunstancia propia, en palabras de O'Gorman "el problema central de su identidad histórica";<sup>6</sup> el desequilibrio interno colonial, en la ambivalencia entre su identidad ibérica y su esencia distintiva que la diferencia de la peninsular (manifestada físicamente en el nacimiento de la figura del *gachupín*, hacia el cual el criollo exterioriza una creciente hostilidad), fue superado mediante dos resoluciones que, con el paso de los años y su interiorización en los sectores dirigentes del país, adquirieron una importancia básica para la comprensión de la identidad nacional. La primera de estas resoluciones fue el fomento del orgullo por la pertenencia al tronco común de la cultura hispanolatina; la segunda, la autocomplacencia en la excelencia propia, reacción ante el sentimiento de desprecio que el criollo sentía que le era otorgado por el peninsular residente.<sup>7</sup> Estas dos direcciones, que juntas dieron lugar, tras el periodo de la Emancipación, a la ostentación, en algunos sectores conservadores a lo largo de toda la América independiente, de un sentimiento de superioridad del nuevo ciudadano iberoamericano respecto del angloamericano, originaron por separado dos corrientes que confluyeron en enfrentamientos armados a lo largo de buena parte del siglo XIX y en su más radical combate al comienzo del periodo revolucionario.

Estas dos corrientes fueron, según se impusiera una u otra, la defensora de la pervivencia del sistema social colonial, orgullosa por tanto de su entronque hispánico, y la defensora de la potenciación de las particulares posibilidades nacionales (dentro de un proyecto

<sup>6</sup> Edmundo O'Gorman, *México. El trauma de su historia*, México, UNAM, 1977, p. 11.

<sup>7</sup> Ambas corrientes, sin identificación divisoria, son representadas en *La conciencia nacional y su formación*, México, UNAM, 1988.

de futuro cuya meta era la emulación del desarrollo socioeconómico de los Estados Unidos, como mantenía explícitamente el liberal Luis de la Rosa).<sup>8</sup> El enfrentamiento a lo largo del siglo XIX de estas dos corrientes, identificadas *grosso modo* con conservadores y liberales, había llegado durante gran parte del Porfiriato a un estado de neutralización; estado que, como se ha dicho más arriba, es comparable con el anterior a la emancipación.<sup>9</sup> Como entonces, la disputa quedaba establecida entre la élite criolla. La importancia de la Revolución estuvo en incorporar definitivamente al discurso nacional la presencia del indio, negada con el aplastamiento de su propia visión de la emancipación tras las derrotas de Hidalgo y Morelos.

Durante las últimas décadas del siglo XIX y primera del XX la figura del indio había pasado de ser contemplada desde la perspectiva paternalista y condescendiente —tópico del *buen salvaje*—, a ser considerado como una rémora para el desarrollo nacional. Bien siguiendo las corrientes europeas del darwinismo social y el racismo de Gobineau o basándose en el positivismo más radical, la presencia del elemento indio o negro y de las distintas mezclas de sangre señalaban la causa del relativo atraso de las repúblicas americanas. Máxime cuando se hacía una comparación con el crecimiento económico estadounidense y se achacaba la lentitud del resto de América, y de México en particular, a la diferencia en la composición social y la presencia abundante del elemento indio.<sup>10</sup> Sin llegar a los extremos de Sarmiento, Lastarria o Bunge, en México también hubo voceros de la congénita inferioridad racial del indio y del problema que suponía su abundante presencia para el desarrollo nacional. Quienes defendían estos extremos, tanto hispanófilos como sobre todo hispanófobos, no podían incorporar coherentemente el componente indígena a la identidad nacional.

<sup>8</sup> Juan Antonio Ortega y Medina, "Indigenismo e hispanismo en la conciencia historiográfica mexicana", en *Cultura e identidad nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, pp. 44-72.

<sup>9</sup> Hans C. Schmidt, *The roots of Mexican: self and society in Mexican thought, 1900-1934*, Texas, Texas A&M University Press, 1978.

<sup>10</sup> Quienes con mayor pretensión trataron de demostrar en América durante la época de estudio la congénita inferioridad de las razas no blancas fueron Carlos Octavio Bunge (*Nuestra América*, 1903), Alcides Arguedas (*Pueblo enfermo*, 1909, o *Raza de bronce*, 1919), José Ingenieros (*Sociología argentina*, 1909, o "Nacionalismo e indigenismo", 1913), Francisco García Calderón (*Las democracias latinas de América*, 1913); un estudio de ellos en Martin S. Statt, *América Latina en busca de una identidad. Modelos del ensayo ideológico hispanoamericano, 1900-1960*, Caracas, Monte Ávila, 1969.

Enfrentado a estas posturas, a partir de finales de siglo se va produciendo un fenómeno que alcanzó en los años veinte su culminación: la potenciación mutua de la figura de la población india y su identidad cultural al conjunto conformador de la nacionalidad mexicana. Este proceso tiene una variedad funcional que le lleva a estar compuesto por incorporaciones de distinta intensidad y nivel. Desde un punto de vista teórico y apriorístico, el proceso debía incluir desde una definición del ente indígena en la historia (su vinculación al destino providencial del género humano), la inclusión del largo periodo precortesiano en la historia de México, la asimilación de su aportación esencial a la cultura trascendiendo la amplitud e intensidad de su plasmación en la sociedad coetánea, hasta la preocupación por el colectivo indio en el momento de la Revolución, su nivel social, sus posibilidades de desarrollo dentro de la sociedad modelada por el criollo e incluso la potencialidad del establecimiento de un progreso desde su punto de vista filosófico, hacia un modelo de sociedad modelado en función de su propia identidad.

Frente a estas dos posiciones esencialistas, propugnadoras de unas visiones metahistóricas no sólo divergentes sino claramente enfrentadas, se dio durante el proceso revolucionario un intento de armonización superadora de ambas. El triunfo de esta tercera posición puede decirse que era históricamente necesario, y por tanto ineludible, pues de lo contrario habría dado lugar a dos Méxicos radicalmente enfrentados. Esta tercera vía trató de armonizar las dos corrientes anteriores contemplándolas no como unidades completas, sino como partes de posible complementación de un mismo destino providencial. Mientras que las posiciones de ambas tendencias, a pesar de sus inevitables contactos, habían considerado todo diálogo con la otra como debilitador, la actual postura estableciendo la hibrididad como categoría inferior y por tanto entidad impura, propugnaba la identificación del mexicano (con prolongación a todos los americanos) como esencialmente híbrida, fruto de dos sangres y dos culturas. Nació así la importancia del mestizaje como crisol superador de razas, ideal que mantuvo la impresión de partir de cero y estar edificando una nueva sociedad. Aunque esta conclusión, alcanzada mediante la derivación de la hispanofobia, no conllevaba suma alguna de las dos entidades sobre las que hipotéticamente se realizara la mezcla, indio y español, sino resumiendo la derivación española del nacionalismo decimonónico: el criollo. De ese modo, el mestizaje al que la superación de las anteriores categorías había llevado no aportaba en realidad ningún acercamiento

a las líneas hispanófilas. Antes bien, fue la base ejecutiva del pensamiento nacionalista a partir del periodo revolucionario, puesto de relieve por uno de sus principales ideólogos, Manuel Gamio, cuya *forja de la patria* debería tener como base la alianza del "bronce y el hierro de razas viriles".<sup>11</sup>

Este amplio debate ontológico aquí resumido, que se cerraba con la negación de las bases que lo habían sostenido (herencia y sangre, historia y cultura), tenía en su aplicación práctica una lectura que en ningún momento, dadas las dramáticas circunstancias en que se producía, podía permitirse el lujo de los fríos análisis desapasionados. Muy al contrario, la violencia generada durante la década revolucionaria puso al descubierto la carne viva de los sentimientos y las pasiones, expuestos con la vehemencia de la fuerza de las armas.

Por todo lo anterior se desprende que la hispanofobia no podía ser fruto de temporada; sus orígenes se remontaban de modo consciente a los días mismos de la independencia y era uno de los integrantes conformadores del nacionalismo mexicano desde los tiempos novohispanos.<sup>12</sup> La articulación más efectiva de esta hispanofobia en el campo de las ideas —partícipe por su integración en el ideal nacionalista— se presentaba bajo dos fórmulas de origen muy diferente pero que, en la pretensión de abundar en las pruebas para su tesis, los autores no siempre supieron o quisieron diferenciarlas.

La primera de estas fórmulas era la heredera del Siglo de las Luces, imbuida durante gran parte del siglo XIX por el positivismo, repitiendo todas las acusaciones que sobre la España histórica recaían por el pasado colonial. La España despótica, absolutista, intransigentemente católica, enemiga de todo progreso modernizador, cruel y egoísta, se contraponía a un mundo progresista, racional, científico, liberal, dominador de la naturaleza, ente moderno sobre cuyo nombre se extendían las segundas palabras y las intenciones futuras. A la España negra se le contraponía ese mundo moderno del que no se especificaba, en su descripción ideal, si correspondía a la Francia coetánea de monarquías republicanas y segundos imperios, a la Gran Bretaña y su imperio mundial, a los expansivos Estados Unidos, o bien a la joven América y al México de la Reforma. La formulación de esta corriente hispanófoba en México no tuvo la originalidad que en otras repúblicas americanas mantuvieron

<sup>11</sup> Manuel Gamio, *Forjando patria* (1916), México, Porrúa, 1960.

<sup>12</sup> David A. Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Setentasetas, 1972.

los Sarmiento, Lastarria, Echeverría, etc.; que estas repúblicas fueran Venezuela, Chile y sobre todo Argentina especifica claramente la base social sobre la que se basaba la argumentación contraria a la obra de España y —el nuevo en unión no discernida— a la España coetánea.

Sin embargo no fueron pocos los intelectuales mexicanos que mantuvieron como primer objetivo la denuncia del pasado novohispano, en demasadas ocasiones como justificante de males internos contemporáneos: "El pueblo mexicano, mal educado en los tiempos del virreinato para la práctica de la libertad, habiendo recibido de la madre patria los funestos legados de la ignorancia y el fanatismo".<sup>13</sup> Al frente de la hispanofobia decimonónica destacaron Ignacio Altamirano, quien se enorgullecía de disparar las flechas del carcaj de Cuauhtémoc contra los espectros de los conquistadores; Agustín Rivera, que hizo de la idea de la decadencia secular de España el eje de su actitud polemista; y sobre todo Ignacio Ramírez, *El Nigromante*, amigo y directo colaborador de Juárez, que supo desarrollar con certeza una argumentación contra las lacras heredadas de la Colonia, diferenciando claramente entre herencia política y cultural, aunque a ambas rechazara en su famoso "Mexicanos, desespañolícemonos".<sup>14</sup>

Más originalidad y mayor matización se encuentra en la segunda corriente hispanófoba, que es aquella que basa su argumentación en la segunda posición de identidad nacional, el indigenismo entendido aquí sólo en su dimensión de recuperación histórica. A la descripción de la España negra de la corriente anterior se le suma en ésta la de la España destructora de civilizaciones y culturas (no se hace por los autores ninguna diferenciación entre ambas), la explotadora del indio y la depredadora de las riquezas naturales. Aquí la contraposición se establece entre el estado de dependencia durante el periodo colonial y el imperio soberano del Anáhuac,

<sup>13</sup> [A. Llanos], *La Dominación española de México. Polémica sostenida por los periódicos "Diario Oficial" y "La Colonia Española"*, México, Imp. de "La Colonia Española", 1875, 2 vols. Dicha obra, que reproduce los artículos de ambas partes, fue originada por la aprobación de la nueva ley de emigración y colonización de mayo de 1875; de ahí pasó a enjuiciar negativa y positivamente la labor de España en el México colonial y de la colonia española en el México independiente. Por ello es un documento de primera magnitud para estudiar el estado de opinión sobre el tema en los albores del Porfiriato.

<sup>14</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, CIESAS, 1979.

retrotrayendo el México independiente a la configuración y culminación del poder azteca; lo que llevaba parejo la visión de la etapa novohispana como un periodo intermedio de enajenación de soberanía.

Este característico planteamiento ahistórico fue el que sufrió una mayor modificación con motivo de la Revolución, no por denuncia de sus supuestos históricos, sino por la ampliación de su ámbito de proyección social. Antes de 1913, desde la Reforma y durante el Porfiriato, la argumentación establecía su punto de atención en el pasado, trasdosando y actualizando su lectura desde puntos de vista exclusivamente criollos. Importaba el indio en su condición de ente histórico —desgarrado, vencido, explotado y aculturizado—, pero no en su estado de ente social activo. Los autores liberales y positivistas que reivindicaban los progresos de la civilización mesoamericana no mantenían igual interés y preocupación por los herederos de esa civilización; para ellos no existía un paralelo posible entre la brillante y armónica sociedad de Tenochtitlán o el arrojado heroísmo nacionalista de Cuauhtémoc y la prolífica e inculta población india coetánea. La Revolución intentó superar esta dicotomía de tratamiento, haciendo al indio contemporáneo heredero directo de la sociedad precortesiana —a partir de entonces con mayores pretensiones enaltecida—, identificándolo en numerosas ocasiones con la figura del mestizo y haciéndolo en todo caso piedra angular de la identidad nacional mexicana.<sup>15</sup> La influencia que esta incorporación tuvo o dejó de tener para la mejoría de la condición social del indio es tema ajeno al presente trabajo.

Aunque como ya se ha visto ambas corrientes hispanóforas —tanto la de origen liberal como la indigenista— no tuvieron su punto de partida durante el periodo revolucionario, fue como consecuencia suya que se potenciaron y extendieron. Este fenómeno se dio por causas de origen contrapuesto y dio lugar a fenómenos nuevos que acabaron constituyendo un renacimiento —bajo planteamientos heredados y actualizados para la ocasión— de las corrientes xenóforas, del nacionalismo económico y el radicalismo interpretativo de la identidad nacional.

Los dos rasgos más sobresalientes fueron la incorporación del indigenismo al discurso oficial, y por tanto a una nueva definición de la identidad del Estado desde instancias dirigentes, y la participación desde estos mismos niveles de la hispanofobia (o mejor,

<sup>15</sup> Alan Knight, "Racism, Revolution and Indigenismo", en *The idea of race in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 1990.

del "anti-gachupinismo") característica en amplias capas de la población,<sup>16</sup> lo que un diplomático español llamó "sarampión antiespañol".<sup>17</sup> En ambos rasgos se presenta la confusión entre la España histórica y la coetánea, entre el español colonizador y el inmigrante gachupín. Pero lo que hasta entonces era un incruento estado de desconfianza, envidia y desprecio disfrazados de odio y dignidad nacional, adquirió durante la Revolución y con los gobiernos sonorenses una virulencia que se tradujo en derramamiento de sangre, saqueos, confiscaciones y extradiciones de emigrantes y propietarios españoles. A partir de 1913 los dirigentes revolucionarios se posicionaron frente a los españoles —contemplados como grupo compacto— como uno de los sectores enemigos a vencer. Se acabó identificando al gachupín no ya como el abarrotero que engaña en el peso y la medida (estereotipo y tópico tradicional), sino como el rico terrateniente favorecido por el general Díaz y sustentador del régimen porfirista.<sup>18</sup> Este cambio de imagen se produjo porque la violencia revolucionaria contra los gachupines tenía un origen concreto, motivo antes no estimado y que entonces produjo todo el cambio de posicionamiento y el crecimiento de la animadversión contra el propietario español: la posesión de la tierra.

La política agraria de la Revolución, en su pretensión de constituir una amplia clase media de propietarios y superar el problema de la ingente masa de campesinos sin tierras, debía replantear el sistema de propiedad de la tierra, donde un reducido núcleo de grandes terratenientes poseían más de 90% de la tierra cultivable; la política porfirista había reducido considerablemente la pequeña propiedad agrícola y la antaño importante propiedad comunal se había recortado hasta suponer 2% de la tierra cultivada. Si bien en pequeño porcentaje, parte de esta aristocracia de la tierra favorecida por Díaz fue de origen español. Era por tanto lógico esperar que con la expropiación de grandes haciendas, siempre escasas para otorgar tierra a la extensa población sin ella, los residentes españoles fueran uno de los sectores más afectados por la legislación

<sup>16</sup> Ricardo Pérez Montfort, "Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940", en Roberto Plancarte, comp., *Cultura e identidad nacional*, México, pp. 343-383.

<sup>17</sup> Gallestra al ME, México, 14-V-1931, AMAE, Leg. R-965 Exp. 5.

<sup>18</sup> José Fuentes Mares, *op. cit.*, pp. 58ss; V. González Loscertales, "La colonia española durante la revolución maderista, 1911-1913", *Revista de la Universidad Complutense* (Madrid), núm. 107 (1977), pp. 342-365; Carlos Illades, comp. e intr., *México y España durante la Revolución Mexicana*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1985.

agraria, al estar imposibilitados de realizar una presión significativa sobre los gobiernos revolucionarios.<sup>19</sup> Según el ministro de España en México Luis Martínez de Irujo, 95% de las fincas rústicas en manos de extranjeros pertenecía a españoles, con un valor de dos millones de pesos.<sup>20</sup> A pesar del exagerado cálculo del diplomático, los propietarios españoles, independientemente de su ideología y su nacionalidad, eran objetivo prioritario de la política agraria de la Revolución.

No importan aquí el hecho mismo de las expropiaciones, los daños de guerra, las llamadas "dotaciones provisionales" y las numerosas y constantes reclamaciones diplomáticas y de particulares que durante los años veinte y buena parte de los treinta empantanaron las relaciones entre México y España.<sup>21</sup> Lo realmente importante es determinar hasta qué punto la necesidad de contar con un apoyo social y un discurso justificativo de la campaña expropiadora influyó en la percepción mexicana de la imagen de España y los españoles, además de modificar el peso del componente hispano en la identidad nacional del México revolucionario. Es en este sentido donde alcanza toda su trascendencia la incorporación del indigenismo a la identidad nacional y de la hispanofobia a las esferas gubernamentales.

Ambas incorporaciones tienen su mejor síntesis en la plasmación visual más original del México revolucionario, las pinturas murales, especialmente en los murales de Rivera en el Palacio de Cortés en Cuernavaca, ensayo del catecismo indigenista pintado en las paredes del Palacio Nacional de México. En ellos se incorporan los dos factores: la reivindicación de la cultura india y su apoyo por los sectores gubernamentales, al estar situados en lugares oficiales tan significativos. Pero además presentan otros rasgos que hacen de los murales paradigmas del cambio operado por la incorporación indigenista. La omnipresente figura del indio como individuo social es expuesta desde los tres puntos de vista temporales: el pasado brillante, casi idílico, de la cultura azteca, el presente explotador (un presente que se alarga cuatrocientos años) y un futuro

<sup>19</sup> *Memoria de los trabajos llevados a cabo por el Comité General de la Colonia Española. Expulsada de Chihuahua. Refugiada en El Paso, Texas*, El Paso, Imp. Juárez, 1914.

<sup>20</sup> Irujo al ME, México, 25-10-1921, AMAE, Leg. H-1659.

<sup>21</sup> Numerosos despachos diplomáticos con quejas e informes en AMAE, Legs. H-1657-1660, H-2563-2565, R-4020, Exp. 9 y R-721, Exp. 105.

que, correspondiendo a la ideología de Rivera, se presentaba entre el indio y el mexicano alcanzando en ese momento una plenitud nunca antes mantenida, que reniega de la idea del mestizaje. Puesto que ambos extremos, el pasado armónico y el futuro prometido, pertenecen en exclusiva a la sociedad india, las críticas se centran en el presente ominoso. La paradoja se encuentra en que ese presente, inaugurado con la llegada de los sanguinarios conquistadores, se alarga hasta el fin del Porfiriato por la Revolución; como ésta no había cambiado significativamente el *status* social del indio, la crítica se alargaba por simpatía hasta que el futuro de libertad del indio se alcanzase, cuando en

el comunismo agrario primitivo, subsistente en una estructura concreta y en un profundo espíritu colectivista, se transforme bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista.<sup>22</sup>

Pero este presente explotador no podía ser representado por los mismos que llevaron a cabo la independencia, igualmente glorificada en otros murales; independencia al mismo tiempo ahistórica, pues se ensalzan los levantamientos fallidos con participación india de Hidalgo y Morelos (perseguidos y ahogados en sangre con la anuencia y participación de la aristocracia criolla), mientras se olvida la independencia efectiva alcanzada de la mano de Iturbide. Por lo tanto el sometimiento coetáneo era representado por la figura, al tiempo amenazante y depravada, del conquistador y el potentado aristócrata español. Nunca como entonces se había manifestado una mayor crítica contra la conquista y la presencia española en suelo americano y de hecho nunca ha llegado a ser superada, precisamente al ser presentada mediante la magistral fuerza expresiva de la pintura de Rivera. La nueva paradoja se establece al coincidir su plasmación con las más intensas campañas contrarias a la leyenda negra (en España, América, Estados Unidos y el mismo México), que estaban basadas en criterios científicos más que en sentimientos nacionalistas.

Esta crítica afectaba directamente a los elementos que según los hispanófilos, como después se verá, constituían la base sustentadora de la herencia hispana: raza, lengua, religión y costumbres sociales. El punto que hacía desbordar la animadversión de estos sectores

<sup>22</sup> José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, Amauta, 1976, p. 68.

contra los murales de Cuernavaca era el ser solicitados y pagados en dólares por el embajador estadounidense.<sup>23</sup> Incluso para destacados intelectuales de la revolución, como José Vasconcelos eran, según el mismo Rivera, "pura indiada".<sup>24</sup>

## 2. Hispanismo, latinoamericanismo y mestizaje

UNA de las peculiaridades del hispanismo en México fue su formulación esencialmente defensiva. Más arriba se ha señalado la división conservadora-liberal y su opuesta opinión respecto del pasado novohispano y, sobre todo, del modelo social heredado de la Colonia. La pervivencia no ya de este modelo, sino de los componentes culturales y sociales comunes a las demás repúblicas americanas y a la misma España (en cuanto herederos todos del mundo hispánico de los siglos XVI-XVII) se manifestó en México sólo cuando eran atacados, cuestionados o subestimados dichos componentes, especialmente en tres periodos: la etapa de la Independencia, de la Reforma y de la misma Revolución. Esta defensa no puede decirse que haya sido monocrorde, dada su extensión temporal y la heterogénea nómina de sus autores; muy al contrario, la variedad argumental de los ataques hispanófilos encontró su réplica en la amplia difusión de los presupuestos hispanistas referentes a los ámbitos culturales, sociales, religiosos, políticos y, los más problemáticos, económicos y étnicos. A esta variedad expositiva responde una similar amplitud de orígenes, medios y fines de la defensa. Puede decirse por tanto que, aunque presentados por sus oponentes (en algunos casos, enemigos) como un todo homogéneo, los defensores de la continuidad y vigencia del hispanismo en México eran originarios de grupos ideológicos, culturales y nacionales diversos.

Al comenzar por determinar la definición ideológica de estos hispanófilos, bueno será no caer en el maniqueísmo común del nacionalismo revolucionario que calificaba sin más ambages a los hispanófilos como extranjeros orgullosos e hipócritamente egoístas (si

<sup>23</sup> Para el conservador Esquivel Obregón estos murales eran "otros tantos libelos infamatorios de España y de la religión católica", pagados por el embajador estadounidense "para debilitarnos más fomentando en México el odio de razas", Toribio Esquivel Obregón, *En: Defensa de la cultura hispánica*, México, Publicaciones de la Academia Mexicana de Jurisprudencia y Legislación, 1940, p. 15.

<sup>24</sup> *Excelsior*, 7-1-1948.

eran españoles) y de traidores a su patria (si eran mexicanos);<sup>25</sup> a unos y a otros se les acusaba de antirrevolucionarios y conservadores, cuando no de porfiristas y monárquicos. Los más radicales hispanófilos pedían la aplicación del artículo 33 de la Constitución (deportación inmediata) para los españoles; para sus compatriotas, con macabro sentido del humor, se pedía la aplicación del 30-30.<sup>26</sup> Una vez más se ve cómo, cuando por medio de calificaciones se pretende ostentar la titularidad única del nacionalismo, se llega a extremos insostenibles.

Para un mejor estudio del hispanismo mexicano es conveniente comenzar determinando la división cuatripartita que el origen nacional otorga a los hispanófilos. Aun con divisiones internas, estas cuatro partes hacen referencia básica a españoles residentes (gachupines), españoles peninsulares, mexicanos y americanos. Esta primera división evidencia que los motivos de defensa del hispanismo por parte de los propietarios españoles de grandes fincas en el norte de México no podían ser los mismos que los de un profesor universitario de Oviedo, un editor venezolano o un ministro de Obregón, tomando como ejemplos cuatro casos reales e identificables. Aun de mejor modo se aprecia la variedad ideológica cuando se señalan las diferencias internas de estos grupos. El más homogéneo de ellos es el correspondiente a los españoles residentes en México, si bien se advierte una clara diferencia entre los emigrantes y los hijos de éstos, aunque hubieran sido llamados desde España en edad juvenil o muy niños (oficialmente todo niño nacido en México era mexicano, lo que por supuesto no impedía su par-

<sup>25</sup> Paradigma de esta descalificación puede constituir la campaña de prensa ante la repatriación de los restos mortales de Carlos Pereyra en marzo de 1948; contra esta campaña, reivindicando la obra histórica de Pereyra, son interesantes para el tema de la definición de la identidad mexicana las reflexiones de Manuel González Ramírez, aparecidas en *Novedades* el 12 de marzo, de Carlos González en *El Universal*, 18 de marzo y de Vasconcelos en *Novedades*, 5 de marzo de 1948.

<sup>26</sup> Blanco Fombona recoge la negra anécdota que dio lugar a la expresión: ante la publicación de un periódico contrario a Victoriano Huerta por un mexicano y un extranjero (español o centroamericano), el presidente aplicó el artículo 33 a éste; al mexicano "le aplicamos el 30-30", dijo Huerta aludiendo al calibre utilizado por el ejército mexicano y, precisamente, por los pelotones de fusilamiento; véase H. Blanco Fombona, *Panoramas mexicanos*, Madrid, Cía. Iberoamericana de Publicaciones, 1929. El recurso al "33" fue muy frecuente en los años veinte; el presidente Obregón, especialista en ello, llegó a amenazar con aplicárselo al mismo ministro de España en México; véase Saavedra y Magdalena al ME, México, 20-5-1922, AMAE, H-1659.

ticipación en el grupo peninsular).<sup>27</sup> Su rasgo fundamental fue el acusado sentido victimista, consecuencia de la presión social sobre el gachupín<sup>28</sup> y del acoso oficial sobre las grandes propiedades de la élite hacendada, lo que se multiplicó desde el principio de la Revolución y a comienzos de los años veinte con los proyectos de ley de extranjería.<sup>29</sup> Esto hacía que el emigrante español, que inicialmente estaba desunido como en todas las repúblicas americanas a las que viajó, tendiera a reunirse con sus correligionarios de denominación. Pero la semilla del fragmentarismo hispano llegaba con sus pobres valijas transoceánicas, y la colonia española en México nunca, ni ante la persecución de que se le hacía objeto, estuvo unida. Por supuesto no faltaron llamamientos a la unidad, tanto en defensa de la colonia como en beneficio de España.<sup>30</sup> Los intereses dispares que podían albergar un gran hacendado y el mozo de tienda, el director de banco y el servidor doméstico se evidenciaban en centros tan criticados como el Casino Español y el Real Club Español, aunque también existieron organizaciones más ecuménicas,

<sup>27</sup> Para un estudio socioeconómico de la emigración española a México, véase M. Kenny et al., *Inmigrantes y refugiados españoles en México (siglo XX)*, México, Ed. de la Casa Chata, 1979. Como marco general, C. E. Lida, "Inmigrantes españoles durante el Porfiriato; problemas y temas", *Historia Mexicana*, vol. 35, núm. 2, pp. 219-239, y "Los españoles en México. Del Porfiriato a la Post-Revolución", en Nicolás Sánchez-Albornoz, *Españoles hacia América. La emigración en masa, 1880-1930*, Madrid, Alianza, 1988.

<sup>28</sup> Este rasgo es aún acusado en el tercer cuarto del siglo XIX, como consecuencia de la ola hispanófoba favorecida por la Reforma; a este respecto es muy interesante el visceral libro de A. Llanos y Alcázar, *No vengáis a América*, México, Imp. de "La Colonia Española", 1876. A esta obra respondió *La voz de México* con un despectivo artículo: "¿Si no vienen a México, a dónde irán los españoles?", al que dio respuesta Telésforo García, *España y los españoles en México*, México, Tip. Santiago Sierra, 1877. Sobre la época de este trabajo, R. Alcázar, *El gachupín, problema máximo de México*, México, s.e., 1934.

<sup>29</sup> J. de D. Bojorque, *La inmigración española en México*, México, Crisol, 1932; R. Alcázar, *Unión, fusión y confusión*, México, Imp. Manuel León Sánchez, 1928; D. Marcos, *México y los españoles*, México, Imp. Manuel León Sánchez, 1924.

<sup>30</sup> C. Badía Malagrida, *Ideario de la Colonia Española. Su organización y su programa*, México, Tall. Tip. Don Quijote, 1921. El cónsul de España en Torreón dibuja un riguroso programa de actuación, señalando el papel importante de las colonias españolas por toda América en la política internacional española; pero falla en su percepción de la realidad, suponiendo que todos los españoles tenían los mismos intereses; R. Alcázar, *El cetro, las cruces y el caduceo (en busca de la conciencia de la colonia)*, México, Florisel, 1928, más realista, señala el fondo de la falta de solidaridad, la división entre recién llegados y acomodados, entre cultos hijos de emigrantes y trabajadores manuales.

como la Sociedad Española de Beneficencia<sup>31</sup> o la Liga Española de Defensa y Protección.<sup>32</sup>

A la división de origen clasista se superpuso la peculiar reagrupación en asociaciones de origen regional. Cuando éstas en sus actuaciones mantuvieron por delante de su identidad regional su origen español, no existió el menor problema entre ellas y con la representación diplomática española. Pero cuando los términos mantenidos se invertían o cuando alguna de las múltiples manifestaciones de estas asociaciones tomaba un claro carácter nacionalista, e incluso independentista, surgían los enfrentamientos con otras asociaciones, con los diplomáticos españoles e incluso con las autoridades mexicanas, especialmente durante el Porfiriato.<sup>33</sup>

Una importancia mucho menor para el tema aquí analizado tiene el hispanoamericanismo español, aunque dada la influencia de sus planteamientos en ciertos sectores del nacionalismo tradicional mexicano es necesario que sea tratado, siquiera someramente. El movimiento hispanoamericanista en España se dividía desde finales del siglo XIX en dos corrientes claramente diferenciadas (ampliadas a tres con la aparición de la *hispanidad* en los años treinta), en otro lugar analizadas amplia y detalladamente.<sup>34</sup> El *pan-hispanismo* —el sector más conservador, tradicionalista y antiliberal del americanismo español— prestó una gran atención a la Revolución; su posicionamiento ante ella debe ser contemplada bajo dos premisas: su admiración declarada por el régimen porfirista y el eco que en la Península tuvieron las expropiaciones y atropellos cometidos sobre españoles. El panhispanismo había sostenido la idea de que México debía ser mantenido bajo un régimen fuerte, para no recaer en la serie de guerras civiles que habían desgarrado hombres y territorios

<sup>31</sup> Un volumen básico para su historia en Alberto María Carreño, *Los españoles en el México independiente (Un siglo de beneficencia)*, México, Imp. Manuel León Sánchez, 1942.

<sup>32</sup> *Liga Española de Defensa y Protección en México*, México, Imp. Manuel León Sánchez, 1924. Sobre la labor patrocinadora de su director véase Desiderio Marcos, *España-México: guía de emigrantes*, México, Imp. Manuel León Sánchez, 1926; un intento semejante en M. Valdés, *La Unión española en Méjico*, Méjico, Tall. Gráf. Herrero [1920].

<sup>33</sup> Véanse los incidentes descritos por Cologán con la Agrupación Catalanista de Mejich o con la publicación vasca *Euzkotara*, "consagrada a la propaganda de doctrinas contrarias a la unidad de la Patria española", según propia y peculiar definición, México, distintos despachos de 1908 y 1909, AMAE, Leg. H-1658.

<sup>34</sup> Isidro Sepúlveda Muñoz, *Comunidad cultural e hispanoamericanismo, 1892-1936*, Madrid, UNED, 1994.

desde el momento de la independencia; se sostuvo que el orden y la posteridad alcanzados con Díaz eran consecuencia de la superación del anticlericalismo y el liberalismo de la Reforma juarista.<sup>35</sup> En consecuencia, desde el momento en que cayó Díaz y sobre todo a partir de 1914, todos los argumentos tópicos sobre el México anárquico e ingobernable se repiten contra la Revolución. Ésta era contemplada como una catástrofe para el mantenimiento del desarrollo y la paz en México, principalmente por su acentuado tono anticlerical y el carácter socialista que animaba las expropiaciones. Era la "crucifixión de México".<sup>36</sup>

Cuando ambas revoluciones, la mexicana y la soviética, compartieron los editoriales de la prensa tras la caída de los Imperios Centrales en la guerra mundial,<sup>37</sup> los conservadores clamaron ante lo que consideraban una amenaza evidente: el triunfo del liberalismo radical, que para ellos se concretaba en el anticlericalismo, el socialismo y el comunismo.<sup>38</sup> Terminando de conjurar todos los demonios familiares del conservadurismo español, sus americanistas mantuvieron que la Revolución era una incitación estadounidense, mediante sectas protestantes y logias masónicas, para conseguir la caída de todo el territorio mexicano (en prolongación de la mitad conquistada de Texas a California) bajo la hegemonía de Washington. Algo superada la acritud de los años diez, la opinión conservadora se agrió considerablemente en la última parte de los veinte ante el resurgimiento del problema religioso y el levantamiento cristero.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> E. Serrano de Torner, *Americanos célebres: glorias del nuevo mundo*, Barcelona, 1888; Marqués de Corvera, "Recuerdos de México", *Unión Ibero-Americana*, 1 de marzo de 1904.

<sup>36</sup> "Noticias generales", *Razón y Fe*, mayo-agosto de 1915, p. 413.

<sup>37</sup> Para un acercamiento a la opinión que mantenía que una victoria germana posibilitaría un resurgimiento de la América española frente a la América anglosajona véase Julio Cola, *La España de hoy*, Madrid, Bib. "La Gaceta de España", 1916; E. García Blanco, *Iberismo y germanismo: España ante el conflicto europeo*, Valencia, 1917.

<sup>38</sup> "Ante lo de México", *España y América*, julio-septiembre de 1926, pp. 241-242; Francisco Elguero, "Crónica de Méjico", *Razón y Fe*, mayo-agosto de 1925, p. 885; A. M. Sanz-Cerrada, *Las catacumbas de Méjico o la tiranía bolchevique*, Los Angeles, Cal., Vicent Printing Co., 1926.

<sup>39</sup> Además de los numerosos artículos de prensa, la opinión de los sectores conservadores ante el problema religioso mexicano puede apreciarse en la siguiente bibliografía: A. Pulido Silva, *La lucha de los católicos mejicanos por un amigo de Méjico*, Tarragona, Tip. Torres y Virgili, 1927; S. A., *La persecución religiosa en*

El *hispano-americanismo progresista* —la facción liberal del americanismo español— no tuvo una posición única ante la Revolución mexicana; ni siquiera como una generalización puede decirse que el americanismo liberal se dividió en dos mitades, favorable y contraria a la Revolución.<sup>40</sup> Hubo opiniones constantes muy contrarias al proceso revolucionario; no tanto por las razones expuestas por el americanismo conservador, sino principalmente por su sesgo antiespañol, tanto ideológica como materialmente. Frente a ellos, existió una campaña favorable a los ideales revolucionarios, principalmente en dos aspectos: la reducción de la fuerza política y económica de la Iglesia (idea secular del liberalismo español) y la pretensión constitucionalista, coronada en 1917.<sup>41</sup> Pero en líneas generales las posiciones bascularon según el contexto político; ante el fenómeno general de la Revolución, en los mismos autores se aprecian diferencias de opinión según se comente el hecho puntual de la caída del Porfiriato, el asesinato de Madero, el gobierno de Huerta, la proclamación constitucional, la violencia residual, las expropiaciones de Obregón, etcétera.<sup>42</sup>

La preocupación de intelectuales americanos no mexicanos respecto de la Revolución se inserta dentro de un movimiento mayor, con evidentes pretensiones políticas continentales, que llegaba en algunos casos a la formulación de una federación trasnacional. Es-

*Méjico (Escenas de sangre y herotismo)*, Barcelona, Imp. de E. Subirana, 1927; C. Miles, (Seud. Mons. Armando Villanueva), *¡Víctimas y verdugos! Estudio sobre la persecución antirreligiosa en México*, Barcelona, s.e., 1927; Nicolás Marín Neguere, *La verdad sobre México*, Barcelona, Tip. Católica Casal, 1928; O. Guzmán, *La cuestión religiosa en México (Informaciones y Comentarios)*, Barcelona, Gráf. Esmandía, 1929.

<sup>40</sup> Frederick B. Pike, "Shifting, divided attitudes of liberal toward Mexico", en *Hispanismo, 1898-1936. Spanish conservatives and liberals and their relations with Spanish America*, Notre Dame, NDUP, 1971, pp. 160-161.

<sup>41</sup> Los más destacados partidarios de ambas campañas fueron, entre los contrarios a la revolución, las revistas americanistas *Cultura Hispano-Americana*, *Unión Ibero-Americana* y *Revista de Ambos Mundos*, así como la mayor parte de la prensa diaria madrileña. Campaña favorable fue la llevada a cabo por *El Sol* y las revistas *España y América*, *Crónica Comercial* y *Mercurio*. Es de señalar la aparición en ambas corrientes de opiniones contrarias o contrastadas a las líneas generales de dichas publicaciones.

<sup>42</sup> Una somera bibliografía de esta corriente incluiría a Andrés González Blanco (*Un déspota y un libertador*, 1916), Edmundo González (*Carranza y la revolución de México*, 1916), Ramón J. Sender (*El problema religioso en México: católicos y cristianos*, 1928), Luis Araquistáin (*La Revolución Mexicana*, 1928) y Santiago Magariños (*El problema de la tierra en México y la constitución socialista de 1917*, 1932).

ta corriente era heredera del pensamiento continentalista nacido en los mismos días de la Independencia americana, con Bolívar a la cabeza, seguido —precedido según algunos autores— de Montenegro y O'Higgins, todos ellos discípulos de Miranda y miembros de su Logia Americana londinense. Durante todo el siglo XIX aparecieron proyectos unionistas de distinto signo; la piedra de toque por la que se diferenciaban era la importancia que Estados Unidos y/o España debían tener en la futura federación.<sup>43</sup>

El cambio de la política internacional americana sufrido con los sucesos del 98 y la "independización" de Panamá en 1903 explican los movimientos a favor y en contra de la creación de la Unión Panamericana (1908). Este fenómeno fue paralelo al crecimiento del poder estadounidense a consecuencia de la paulatina expansión de su economía (con apoyo político y, donde éste no era efectivo, con ayuda militar), en el ámbito caribeño y, con las coyunturales crisis de los productos agrarios y materias primas tras la Primera Guerra mundial, en la mayor parte del continente americano.

A este proceso expansionista se respondía en una doble dirección. A grandes rasgos, la primera era la posibilidad de establecer una alianza con los Estados Unidos, dentro de una confederación que pudiera hacer más cercanas y semejantes las estructuras económicas y sociales de América a las envidiadas del norte. Esta propuesta llevaba una explícita crítica al periodo colonial español y a las prácticas económicas europeas que habían imperado en América durante todo el siglo XIX.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Además de las obras clásicas de los Libertadores, existen proyectos a lo largo de todo el siglo XIX; véase M. Martínez, *La Unión Americana*, Santiago, Imp. La Libertad, 1886. Histórico, por sus proposiciones y los autores que las suscriben, es el libro de José V. Lastarria, A. Covarrubias, Domingo Santa María y Benjamín Vicuña Mackenna, *Colección de ensayos i documentos relativos a la Unión i Confederación de los Pueblos Hispano-Americanos*, Santiago, Imprenta Chilena, 1862. Una interesante reunión de varios proyectos publicada en la época estudiada es la edición preparada y prologada por Antonio de la Peña y Reyes, *El Congreso de Panamá y algunos proyectos de la Unión Hispano-Americana*, México, Publicaciones de la Secretaría de Relaciones Exteriores, 1926. El manuscrito del prólogo y diversos apuntes no incluidos en la edición en Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores (AHSRE), vol. 6-4-93.

<sup>44</sup> Opción que, acaparada por la Oficina Pan-Americana y más tarde su continuación la Unión Panamericana, fue desvirtuada por la política real llevada a cabo por la Secretaría de Estado estadounidense. La bibliografía sobre ella, en la mayoría de los casos subvencionada o editada por la misma Unión, fue abundante pero de

La segunda dirección era su opuesta; propiciaba la unión frente a la temida pretensión hegemónica estadounidense.<sup>45</sup> Necesidad básica para la encardinación de esta unión era la definición de un principio común, que en la práctica totalidad de los interesados (salvo los propugnadores del mero interés económico) se trató de encontrar en la recuperación de unas señas de identidad. Esta vuelta a las raíces se manifestó en varias direcciones, lógicamente opuestas. Por un lado el indigenismo, que difícilmente podía ser utilizado para generar una identidad común americana tratando de reconstruir un pasado dividido y fragmentario; al que además se le añadía la realidad de la incorporación de población europea, mayoritaria en partes considerables del territorio.

Dirección contraria representaba la recuperación de las raíces *hispanas* por medio de la defensa de la identidad cultural común, lo que usualmente se denominó *raza*, conceptualización ajena al etnicismo biológico posteriormente triunfante en la Europa del siglo XX; según los partidarios de la recuperación éste era el único nexo posible de unión entre el mosaico de repúblicas americanas. Así lo definía desde México Telésforo García ya en 1901:

Al hablar de *Raza* manifestamos, ya que no aludimos precisamente al origen común étnico, sino a cierta identidad psicológica que consciente o inconscientemente empuja a una o a varias colectividades a realizar fines semejantes. El punto de enlace acaso se determine mejor en la esfera de los sentimientos y de las ideas que en la esfera de la estructura orgánica, y aun de los antecedentes históricos. De todas maneras, el estudio y el reconocimiento de este fenómeno nos lleva a la convicción de que, fruto o no de la voluntad, existe afinidad moral positiva, indestructible entre los pueblos ibero-americanos.<sup>46</sup>

escasas muestras originales, predominando el tono defensivo y apologético sobre la política exterior de Estados Unidos. Para el tono de los apologistas americanos del panamericanismo basta con leer el paradigmático libro del diplomático cubano Orestes Ferrara, *El panamericanismo y la opinión europea*, París, Le Livre Libre, 1930.

<sup>45</sup> La bibliografía de esta corriente es muy abundante; tómesese como introducción Manuel Ugarte, *La patria grande*, Madrid, Ed. Internacional, 1924; Horacio Blanco Fombona, *Crímenes del imperialismo norteamericano*, México, Churubusco, 1927; V. Valdivia, *El imperio iberoamericano*, París, Ed. Hispanoamericana, 1929; A. Palacios, *Nuestra América y el imperialismo yanqui*, Madrid, Historia Nueva, 1930; Víctor Raúl Haya de la Torre, *¿A dónde va Indoamérica?*, Santiago de Chile, Biblioteca América, 1936.

<sup>46</sup> Telésforo García, "La raza: Patria, raza y humanidad é iberoamericanismo", *Revista Positiva* (México), 12 (1901), pp. 498-499.

Esta corriente presenta una vocación continuista, dentro de una defensa de la tradición hispana como medio para el afianzamiento de su identidad. Fue por tanto lógico un enfrentamiento con la corriente indigenista, lo que radicalizó la posición prohispanista y produjo una mayor explicitación del rechazo de la cultura y personalidad indígenas como elemento constitutivo de la realidad americana: "Los que tratan de resucitar la cultura precolonial están arando en el desierto, primero, porque hasta los indios puros de América se sienten europeos, y segundo, porque la cultura indígena es rudimentaria comparada con la que nos legaron los conquistadores".<sup>47</sup>

Esta reacción radical contra la aportación india no pudo ser mantenida por los espíritus más preocupados por el entorno social, por más que su cultura y modo de vida fuera una prolongación de lo europeo. Ya Blanco Fombona reclama una síntesis superadora de ambas: "No indio, no español, sino un arte que refleje el ser espiritual y sensitivo de la América de hoy, aluvión de razas que se van troquelando en nuestro suelo editario".<sup>48</sup> Este esfuerzo de superación se vio acompañado de una reflexión sobre el carácter profundo de la identidad americana y la recuperación de la figura del criollo. Proceso de conciliación entre la tradición española y el brillo cosmopolita (léase europeísta o francófilo) por un lado, y la masa social india y el criollismo por otro que llenó el ensayo posmodernista, desarrollado en un caldo de cultivo en el que se tenía muy presente la contienda europea y la Revolución Mexicana. El tema del mestizaje, más cultural y social que biológico (por lo que también es llamado "aculturación" o "transculturación"),<sup>49</sup> pasó a ser tomado como bandera identificatoria de América, y en México fundamenta la base identificatoria nacionalista: "No fue triunfo ni derrota, fue el doloroso nacimiento del pueblo mestizo que es el México de hoy", reza la lápida de mármol que en la Plaza de las Tres Culturas

<sup>47</sup> Arturo Torres Rioseco, *Rubén Darío. Casticismo y americanismo*, Londres, 1931, p. 128.

<sup>48</sup> Rufino Blanco Fombona, *El modernismo y los poetas modernistas*, Madrid, América, 1929, p. 357.

<sup>49</sup> *El mestizaje en la historia de Iberoamérica*; Actas del coloquio organizado por el Instituto de Estudios Iberoamericanos de Estocolmo, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1962; véase especialmente las ponencias de Juan Comas, Magnus Mórner y Woodrow Borah-Sherburne Friend Cook; de éstos es la siguiente aclaración: "In the first place, our term race itself really designates a series of social categories rather than genetic ones which would hold true in a strictly biological or Mendelian sense", p. 67.

recuerda la derrota de Cuauhtémoc y la entrada de Cortés en la rendida Tlatelolco; reflexionando sobre ella, un diplomático mexicano decía: "Allí se encuentra la base de la nacionalidad mexicana. El mestizaje es la esencia misma del elemento poblacional del Estado mexicano, como ente jurídico y como fenómeno sociológico".<sup>50</sup>

Pero no es posible hablar de una síntesis porcentual de los ingredientes; aunque se ensalce la vocación americana (muchos autores hablan de "misión") de superación de las razas y culturas, cuando se examina el producto final deseado se percibe la realidad del intento, que no es otro que una mayor integración india en una sociedad europea trasplantada a América.

Quienes más fortuna y trascendencia tuvieron en su momento fueron José Vasconcelos, que con su *Raza cósmica* trató de dar una respuesta al predominio cada vez mayor de los vecinos del norte; y el argentino Ricardo Rojas con el mito de Eurindia. Para Vasconcelos el crisol superador debía conseguirse con la unión de las sociedades y con la unión política americana. Su integración, como la de todos los autores que le siguieron, en el movimiento hispanoamericano está en basar la construcción de su nueva raza cósmica sobre los cimientos de la española; con ello superaba ese complejo de inferioridad sociocultural ("nosotros no seremos grandes mientras el español de América no se sienta tan español como los hijos de España") y nacional ("la raza que había soñado con el imperio del mundo, los supuestos descendientes de la gloria romana, cayeron en la pueril satisfacción de crear nacioncitas y soberanías de principado").<sup>51</sup> Ricardo Rojas centra su idea en la síntesis entre la primitiva América y la Europa que le da su forma actual; equiparando sociedad, cultura y raza, define ésta "en sentido histórico, es un fenómeno espiritual determinado por un territorio y un idioma, o sea por un ideal... Hay pues, una *raza de las almas*, y ésta es la que interesa a la cultura".<sup>52</sup>

<sup>50</sup> D. de la Pedraza Muñoz, *Condicionantes de la historia de las relaciones entre México y España*, Salamanca, Publicaciones del Colegio de España, 1983, p. 10.

<sup>51</sup> José Vasconcelos, *La raza cósmica* (1925), Barcelona, s.e., 1927, pp. 7 y 11; Mariátegui, tan lejano al pensamiento de Vasconcelos, denuncia el escapismo que supone aplazar para un futuro indeterminado el reconocimiento del mestizo, mientras que "el mestizo actual, concreto, no es para Vasconcelos el tipo de una nueva raza, de una nueva cultura, sino apenas su promesa", José Carlos Mariátegui, *Obra política*, México, ERA, 1978, p. 339.

<sup>52</sup> Ricardo Rojas, *Eurindia. Ensayo de estética sobre las culturas americanas* (1924), Buenos Aires, Losada, 1951, p. 124. Ya en 1909 Rojas había publicado

Independientemente de su identificación con alguna de las tres líneas anteriores (hispanismo, indigenismo y mestizaje), una idea común que recorre todas ellas fue la alarma y el temor a la política exterior de los Estados Unidos. Téngase presente que durante el primer tercio de siglo se desarrolla el más burdo y estridente imperialismo en México y Centroamérica, mientras se mantiene un gobernador en Puerto Rico y la semiindependencia cubana. Esta realidad política se producía al tiempo que se iniciaba la reacción ante el reconocimiento de cierto complejo de inferioridad, cultural y científicamente, frente a Europa, tan lejana, y política y económicamente frente a los Estados Unidos, tan cercanos y poderosos.

Para el tema analizado, más que la influencia o trascendencia de las opiniones mantenidas por hispanoamericanistas españoles, latinoamericanos o por la propia colonia española en México, la parte más importante a estudiar es naturalmente la posición de los hispanistas mexicanos. Como ya se puso de relieve en la introducción, es necesario señalar que el tema marco sobre el que operan todos ellos es el del nacionalismo; y es en este contexto donde se debe interpretar su decidida apuesta por la defensa de las bases culturales hispanas, consideradas elemento consustancial de la identidad mexicana.

Cuando desde la España de la época se interpretaba esta defensa del hispanismo como una consideración, declaración o reconocimiento a la "Madre Patria" se caía en el mismo error —aunque con dosis más elevadas de ingenua ignorancia— que sostenían los hispanóforos. Los mexicanos que se enfrentaban a éstos no pretendían lanzar los elogios a la obra colonizadora de España, ni mucho menos alabar las supuestas virtudes de su herencia o admirar la España coetánea. Antes bien, lo primero y casi lo único importante era la lucha por la definición de la identidad nacional mexicana, en la que entraban en conflicto directo con los hispanóforos.

Dentro del amplio conjunto de mexicanos sostenedores del hispanismo se distinguen dos grupos claramente diferenciados por sus

*La restauración nacionalista*, clara reacción contra el cosmopolitismo (de nuevo léase europeísmo) que estaba ganando fuerza en el Buenos Aires novecentista a consecuencia de la inmigración masiva, amenaza contra las tradiciones argentinas; un seguimiento puntual de estos autores en Fernando Ainsa, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid, Gredos, 1986; María Teresa Martínez Blanco, *Identidad cultural de Hispanoamérica. Europeísmo y originalidad americana*, Madrid, Universidad Complutense, 1988.

orígenes ideológicos y los discursos que sostenían sus posiciones.<sup>53</sup> No se analiza aquí lo que podría ser un tercer sector, institucional revolucionario, que se encuentra en declaraciones oficiales, como las conversaciones para elevar a la categoría de embajadas las representaciones diplomáticas entre México y España, en la defensa contra las presiones estadounidenses o la declaración oficial de la Fiesta de la Raza Ibero Americana; tómese, como mero ejemplo de este hispanismo oficial en plena época revolucionaria, el sostenido por la Secretaría de Relaciones Exteriores en las conversaciones para elevar la categoría de las representaciones diplomáticas:

Los países que sinceramente, y con entusiasmo estarán en todos los momentos al lado de España, serán las Repúblicas Hispano-Americanas. México la primera. La tendencia internacional de los pueblos Indo-Españoles está en estos momentos bien definida, en el sentido de acercarse a España por cuantos medios les sean posibles con el fin de crear una gran fuerza moral, que influya en los destinos políticos y mercantiles del mundo. Esa fuerza estará integrada por la unión de la Madre España con sus antiguas hijas americanas.<sup>54</sup>

Los componentes del primero de los grupos antes señalados podrían denominarse *nacionalistas tradicionales*; los conservadores de "orden y progreso", cuya personificación pueden ser Carlos Pereyra y Rodolfo Reyes, mantenían su estima por los valores heredados del periodo novohispano; su discurso no encontraba demasiadas diferencias con el de los conservadores españoles, haciendo del México independiente (y por prolongación a las repúblicas de toda la América hispana) continuador de la labor llevada a cabo por España en sus tres siglos de imperio americano. Rodolfo Reyes sintetizaba así esta postura:

Los americanos tenemos que agradecer a España lo que nos dio sin que olvidemos los elementos aborígenes que pasivamente contribuyeron al resultado

<sup>53</sup> Ricardo Pérez Montfort examina esta diferencia desde una perspectiva de evolución ideológica, equiparando hispanismo con conservadurismo, véase Ricardo Pérez Montfort, *op. cit.*, pp. 24-37.

<sup>54</sup> Memorándum para SM el Rey D. Alfonso XIII, Madrid, 15-11-1919, p. 2, AHSRE, vol. 17-11-182. Respecto de la declaración de la Fiesta de la Raza como fiesta oficial, fue aprobada por el Departamento de Asuntos Internacionales pero aplazando su cumplimiento al "restablecer el régimen constitucional", México, 17-10-1914, AHSRE, vol. 16-13-183. Definitivamente fue creada en 1929. El mejor estudio de la Fiesta de la Raza en México es el de Miguel Rodríguez, "El 12 de octubre: entre el IV y el V centenario", en *Cultura e identidad nacional*, pp. 127-162.

obtenido. En esa recordación [*sic*] ponemos, frente a todas nuestras memorias, la figura de Colón, y tras de ella la de todos los conquistadores que forjaron nuestra existencia por la fuerza o por la virtud... [Los americanos] tienen por base activa la sangre española y por fundamento el espíritu español, que tenemos con España en el nexo común de la sangre y de la lengua y del antecedente moral del cristianismo. Directa o indirectamente no sólo en la obra realizada desde la conquista hasta la independencia, sino en toda la gestión actual o futura, subsiste el esfuerzo hispánico y queda en pie la responsabilidad conquistadora.<sup>55</sup>

Muy distinta era la posición de aquellos otros mexicanos que, denostando la práctica política del Porfiriato y alejados del conservadurismo, pretendían fundir los valores hispánicos con su participación activa en la Revolución, incluso desde puestos dirigentes; quienes mejor pueden personificar esta corriente son José Vasconcelos y Henríquez Ureña. De origen ideológico diferente a los anteriores, su principal aportación a la defensa del hispanismo es su análisis desde perspectivas prioritariamente contemporáneas, postergando a un segundo lugar lo que O'Gorman llamó el "legado ontológico de la Colonia". Al contemplar la sociedad en la que vivían, encontraban hechos que probaban la pervivencia de características comunes a las demás repúblicas americanas.<sup>56</sup> Aún más importante: encontraban que esas características, lejos de ser atacadas, debían ser preservadas como garantía de un mayor desarrollo nacional, de una defensa de enemigos externos y para una conformación básica de la identidad nacional. Esta corriente era por tanto continuadora de la línea mantenida durante el último tercio del siglo XIX por intelectuales mexicanos (al frente de los cuales sería preciso colocar al historiador y escritor jalisciense José Marín Vigi) y tuvo su plasmación más ambiciosa en la ingente obra *México a través de los siglos* dirigida por Vicente Riva Palacio.

En ambas corrientes se encuentran numerosos elementos comunes, que tomados desde distintos presupuestos (el tema de la raza lo evidencia), muestra una clara continuidad en la posición hispanófila mexicana. Estos elementos, pródigamente citados, eran la lengua, la cultura, la religión, la raza y la defensa ante las presiones expansionistas estadounidenses. En los conservadores,

<sup>55</sup> Cfr. en Pedro Serrano, *Hispanistas Mexicanos*, México, s.e., 1920, vol. 1, pp. 129-130.

<sup>56</sup> Toribio Esquivel Obregón, *La raza española como elemento componente del pueblo mexicano*, s.l., Memorias de la Sociedad Alzate, tomo 45 (1927).

estos elementos se manifiestan en su oposición a la pretensión de los gobiernos revolucionarios de elevar la cultura azteca a la categoría de génesis de lo mexicano. El debate establecido se mantuvo dentro de los parámetros clásicos del nacionalismo. La contrargumentación se basaba en el desprecio de toda aportación precortesiana, manteniendo que "la cultura azteca no sólo carece de influencia apreciable sobre nosotros sino que nada de ella necesitamos ni podemos apeteer".<sup>57</sup> La respuesta directa al "indigenismo dirigente" fue la denuncia de su parcialidad histórica. La búsqueda de símbolos para la campaña indigenista desde las esferas oficiales acabó ensalzando la cultura azteca como origen del México contemporáneo; los hispanófilos conservadores la contradecían señalando el carácter imperialista de los mexicas, esclavizadores de otros pueblos con tanto derecho a ser considerados antepasados mexicanos como aquéllos. En contraposición, presentaban el nacimiento de la nación mexicana en la unificación política, social, cultural y religiosa llevada a cabo por España, que "dándole unidad a nuestro territorio... unificó nuestra lengua, unificó las aspiraciones nacionales y nos dejó la cultura, la religión y los ideales españoles; esto es patria".<sup>58</sup>

También en búsqueda de símbolos que cardinaran esta idea se llegó al encumbramiento de Hernán Cortés, autor de esa unificación y elevado por dicha argumentación —aunque nunca se llegó a afirmar taxativamente— a la categoría de *padre de la patria mexicana*. Ya a finales de los años diez, ante el levantamiento de un monumento a Cuauhtémoc, se pedía en contraprestación la erección de otro a Cortés, en prolongación al acto de reconocimiento que las "repúblicas hermanas" de Chile y Perú habían hecho de Valdivia y Pizarro. El iniciador de dicha campaña fue el antiporfirista y director de la Biblioteca Nacional y del Archivo General Manuel Mestre, para quien la culpa de la desorientación nacional tenía su origen en la nefasta enseñanza de la historia:

Por virtud de tan desatinadas enseñanzas muchos creen que nuestros verdaderos antepasados dignos de todo nuestro amor, son únicamente los Aztecas, Tarascos, Mayas, Zapotecas, etc.; los odiosos españoles vinieron a hoyar la tierra de nuestros padres; la conquista fue cosa maldita, la independencia una reivindicación de aquí que Cuauhtémoc, monarca de los mexicas, no de los

<sup>57</sup> S. D. Fernández, *La influencia azteca en la república mejicana*, México, Antigua Imprenta de Munguía, 1927, pp. 12-13.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 15.

*Mexicanos*, de quien nos separa un abismo mental, luzca una estatua en la metrópoli, y que Cortés el unificador, cuya raza nos dio su lengua, su religión, su cultura y sus costumbres no la tenga todavía.<sup>59</sup>

Dicha tendencia, con todo lo que tenía de continuidad en la campaña en contra de la leyenda negra, culminó años después con la publicación por Carlos Pereyra de su *Hernán Cortés*.<sup>60</sup>

¿Cómo interpreta los elementos antes señalados la corriente partidaria y participadora del movimiento revolucionario? Ya antes se ha hablado de José Vasconcelos, secretario de Educación Pública con Obregón y candidato presidencial en 1929.<sup>61</sup> Su visión de la identidad mexicana queda expresada en estas palabras:

¿Qué vamos a ser si no queremos ser españoles, ni podemos ser indios puesto que lo indio ya no existe y puesto que no queremos ser tampoco texanos? Difícil y doloroso problema del cual sin embargo, tiene que salir un alma nueva, el alma latinoamericana que ya cuenta con ejemplares nobilísimos porque no eran indios ni españoles ni ayacados sino latinoamericanos auténticos: Bolívar, Morelos, Hidalgo.<sup>62</sup>

Por supuesto Vasconcelos no definía directamente la identidad mexicana como hispana, sino que la unía a las del resto de las repúblicas americanas. Era en la búsqueda de los lazos que mantienen esta unión donde encontraba la defensa del hispanismo; lengua, cultura, religión y un fuerte contenido antiestadounidense eran para él y la mayoría de los hispanoamericanistas las bases que sustentaban la causa continental. Esta unión debía tener como base social el mestizaje; si bien su interpretación del mestizaje en el "alma latinoamericana" no puede ser tomada como la suma de los componentes sociales de México, sino la asimilación del componente indígena a la sociedad culturalmente hispana adaptada a México.

<sup>59</sup> Cú. en Pedro Serrano, *op. cit.*, p. 31; cursivas del original.

<sup>60</sup> Carlos Pereyra, *Hernán Cortés*, Madrid, Aguilar, 1931. El primer acercamiento de Pereyra a Cortés se dio unos quince años antes, recién llegado a Madrid, publicando pero no escribiendo allí *Hernán Cortés y la epopeya del Anáhuac*, Madrid, Editorial América [1916], interesante para quienes sostienen un reforzamiento del hispanismo conservador en Pereyra por su estancia en España.

<sup>61</sup> La integración de Vasconcelos entre los pensadores más destacados de la Revolución en Enrique Krauze, *Caudillos culturales de la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI, 1976; sobre el "tono" de su campaña electoral, John Skirius, *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*, México, Siglo XXI, 1978.

<sup>62</sup> *Excelsior*, 22-6-1918, p. 3.

El juicio sobre el mestizaje se realizaba desde posiciones de superioridad cultural, lo que hacía prevalecer los factores hispanos sobre los indígenas; para Vasconcelos sobre éstos predominaba "lo español, que es la mitad, y ¿por qué no decirlo?, la mitad más ilustre de nuestra nacionalidad. Porque, al fin y al cabo, hasta lo indio, cuando ha cuajado, cuaja y tiene que cuajar en español".<sup>63</sup>

Donde con más vehemencia se defendió el hispanismo por esta corriente fue argumentando su defensa ante la política exterior estadounidense. La idea de México como vanguardia de la amenaza América hispana, país que en su propia integridad había sufrido el expansionismo con mayor intensidad, fue tomada como bandera y reto, integrándola en el marco de la idea continental.<sup>64</sup> La pérdida de la mitad de los territorios mexicanos en favor de Estados Unidos no era achacada —como venía haciéndolo el conservadurismo y mantuvo con peso historicista Pereyra— a la política de los liberales mexicanos amigos de Estados Unidos, sino que era contemplada como el segundo asalto anglosajón al mundo hispano, siendo el primero el que potenció los levantamientos emancipadores. El ideal interamericano (hispanoamericanismo, indoamericanismo o bolivarianismo, según los autores, con muchas menos diferencias de fondo de lo que cabe esperar por sus denominaciones) ya había sido reclamado por el positivismo revisionista de principios de siglo, en busca de una defensa continental ante el crecimiento de la ambición expansiva estadounidense a partir de 1898 y 1903 (guerra hispano-norteamericana e independencia de Panamá).<sup>65</sup> Tras la revolución este ideal fue asumido en México, impregnado de hispanismo en sus componentes, en busca de una comunión de su identidad con el resto del continente, con el fin de mantener la independencia política frente a las presiones estadounidenses. De ese modo, frente al monroísmo, definido como "el ideal anglosajón de incorporar las

<sup>63</sup> José Vasconcelos, M. A. Robles, M. Puga y Acal, José Juan Tablada, *México y España (sobre el libelo de un sujeto de Tlaxcoyán, pidiendo el saqueo y la expulsión de los españoles)*, México, Imp. Manuel León Sánchez, 1929, p. 36.

<sup>64</sup> E. Prado, *La ilusión yanqui*, trad., prólogo y notas de Carlos Pereyra, Madrid, Editorial América, [s.a.]

<sup>65</sup> A. Aragón, "La obra civilizadora de México y las demás naciones de América Latina", *Revista Positiva*, 26-2-1911, pp. 145-182; y "El imperialismo yanqui", *ibid.*, 9-9-1912, pp. 468-470; José López-Portillo y Rojas, "La doctrina Monroe", *ibid.*, 15-7-1912, pp. 337-377; A. Bermúdez, "Lucha de razas: esfuerzos que se necesitan para defender la nuestra", *ibid.*, 9-9-1912, pp. 446-467; M. Pinto, "Proclamación de una nueva doctrina: Alianza para la defensa continental", *ibid.*, 26-2-1913, pp. 93-100.

veinte naciones hispanas al Imperio nórdico, mediante la política del panamericanismo”, se alzaba el bolivarianismo, “ideal hispanoamericano de crear una federación con todos los pueblos de cultura española”.<sup>66</sup> Era en la defensa de los elementos que llenan de contenido ese bolivarianismo donde se aprecia el papel configurador del hispanismo:

La idea de raza no pesaba en una época en la que la intromisión del inglés había reemplazado la influencia del pariente español. La comunidad de idioma no despertaba entusiasmo, acaso porque no se veía la amenaza; no era todavía el inglés idioma mundial de conquistas. Y, por último, el problema religioso aún no surgía, porque todas las constituciones de los países nuevos habían garantizado sus privilegios a la católica.<sup>67</sup>

Esto se explicita definitivamente con la publicación conjunta por un grupo de mexicanos hispanistas, entre ellos Vasconcelos, de una obra en respuesta a “un libelo de un sujeto de Tlaxcoyan”. La réplica y contrarréplica formaron un debate que si inicialmente versaba sobre la política a seguir contra los extranjeros (sobre todo españoles), acabó siendo una reflexión sobre la obra histórica de España y su aportación a la identidad del México posrevolucionario. El origen de esta polémica fue la publicación por Roberto D. Fernández de un libro con largo título conocido por todos como *Los gobernantes de México*,<sup>68</sup> una de las peores obras —por ampulosa y estrafalaria— del antihispanismo, pero a su vez con amplias posibilidades de difusión e influencia, dado su origen oficialista y el tono de demagogia populista empleado. La tesis mantenida por el autor era que todas las desgracias, calamidades y miserias de México tenían como causantes intencionados a los españoles, en su pasión por las tierras y las riquezas; contra esa “mafia española, con más de

<sup>66</sup> José Vasconcelos, *Bolivarianismo y Monroísmo*, Santiago de Chile, Biblioteca América, 1935.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 1-2. Semejantes planteamientos en H. Galindo, *La doctrina Carranza y el acercamiento indolatino*, México, s.e., 1919; *Relaciones internacionales iberoamericanas*, Madrid, Embajada de México en España, 1931; Toribio Esquivel Obregón, *En defensa de la cultura hispánica*, México, Academia Mexicana de Jurisprudencia y Legislación, 1940.

<sup>68</sup> Roberto D. Fernández, seud., *Los gobernantes de México desde D. Agustín de Iturbide hasta el Gral. D. Plutarco Elías Calles. ¿La influencia de los españoles es perjudicial en México? Ensayo de interpretación sobre las causas que han motivado las revoluciones y los conflictos internacionales ocurridos en la república mexicana desde 1810 hasta 1927*, México, Cuauhtémoc, 1929.

cuatrocientos años de experiencia”, que había conseguido dominar por completo la política y economía mexicana, la solución propuesta era sencilla: la expulsión de todos los españoles y la expropiación de todas sus propiedades sin indemnización alguna.<sup>69</sup>

Aparte de las protestas diplomáticas consiguientes y las investigaciones para conocer el origen de la obra (publicada con patrocinio de la Secretaría de Instrucción Pública y supuestamente escrita por el mismo secretario), ésta consiguió suscitar una respuesta unánime tanto por parte mexicana como de los españoles en México.<sup>70</sup> Los argumentos expuestos no diferían mucho de los ya conocidos, destacando una aproximación entre las tesis conservadoras y las partícipes de la Revolución, en parte como reacción al curso que su institucionalización había causado en el espíritu originario. Con todo, aunque en el discurso oficialista se mantenían las mismas connotaciones hispanófobas que al principio de la década, en la política práctica la presión sobre los propietarios españoles ya había bajado y en las relaciones diplomáticas se buscaba la superación de los “obstáculos tradicionales”.

En este marco de acercamiento la política americanista de Primo de Rivera encontraba detractores y admiradores en el seno del mismo gobierno mexicano. Si bien la clausura del vuelo del Jesús del Gran Poder hasta la capital mexicana había sentado mal al gobierno (y peor a la colonia española), la Exposición Iberoamericana de Sevilla señaló un inicio de acercamiento a nivel oficial que culminaría tras la caída de la monarquía y la proclamación de la República. Esta mejoría de las relaciones se materializó en la elevación

<sup>69</sup> Interesante para los amantes de la historia-ficción, una somera lectura de los títulos de sus capítulos bastará para comprobar la aportación a esta obra a la historiografía: *Conjuración de la Profesa*, después llamado Plan de Iguala. Siguen los resultados del plan de Iguala, culpabilidad de los españoles en los cuartelazos. Los españoles, siempre los enemigos de la libertad mexicana. Rectificaciones sobre nuestros conflictos internacionales: la guerra contra los franceses de 1838 llamada de los pasteles: los hacendados comerciantes y curas españoles tuvieron la culpa. Lucha entablada entre los capitalismo norteamericano, inglés y español. La génesis de la guerra del 47: fue también por culpa de los españoles la pérdida de Texas, Nuevo México, Arizona y Alta California. De la intervención tripartita: esta sangrienta etapa se debió, también, a intrigas de los españoles residentes en México. La toma de Veracruz por los norteamericanos: fue también por culpa de los españoles. El movimiento obrero: falsos socialistas españoles desorientaron a los obreros mexicanos.

<sup>70</sup> José Vasconcelos, M. A. Robles, M. Puga y Acal, José Juan Tablada, *op. cit.*; J. Elguero, *España en los destinos de México*, México, s.e., 1929.

a categoría de embajadas de las representaciones diplomáticas en ambos países, habiéndose iniciado las conversaciones y aprobado la elevación aún en el gobierno primorriverista.

El discurso oficial mexicano buscaba un acercamiento a España con dos objetivos; el primero era el incremento del intercambio comercial, muy reducido en los últimos quince años; el segundo, y más importante, era el reconocimiento total por España del proceso institucionalizador de la revolución, pues, como se pensaba desde el gobierno de Carranza, esto conllevaba el reconocimiento por otras potencias europeas.<sup>71</sup> Para ello el gobierno mexicano utilizaba a partes iguales el cinismo y la ingenuidad. En la jamba del vestíbulo de entrada del pabellón mexicano en la Exposición Iberoamericana de Sevilla se esculpió una leyenda —tan lejana de los murales del Palacio de Cortés en Cuernavaca y del Nacional en la capital— que hacía votos del hispanismo más conservador: “Madre España: porque en mis campos encendiste el sol de tu cultura y en mi alma la lámpara devocional de tu espíritu, ahora mis campos y mi corazón han florecido”.

---

<sup>71</sup> Así se desprende de las comunicaciones entre la Presidencia, la Secretaría de Relaciones Exteriores y la Legación mexicana en Madrid. Las negociaciones para la elevación de las representaciones, tanto en 1919 como en 1929-1931, en AHSRE vol. 21-9-77.

*Desde el mirador  
de*  
Cuadernos Americanos

## A CIEN AÑOS DE LA MUERTE DE JOSÉ ASUNCIÓN SILVA\*

Por *Dario* JARAMILLO AGUDELO  
CRÍTICO COLOMBIANO

CON MOTIVO DE MI LECTURA ESTA NOCHE, y consciente del temor escénico redoblado que me produce la ocasión, me tomé el trabajo que es placer de volver a leer los poemas de José Asunción Silva. También emprendí la labor, más de castillo de naipes, de tratar de interpretar el significado actual de Silva en la poesía colombiana.

La habitual incomunicación entre nuestros países me conduce a dos aclaraciones previas. Una, que en esa revisión regresé a unas páginas sobre Silva escritas hace varios años y publicadas en la versión colombiana de la revista *Quimera*. Cuando escribí ese texto aún no habían aparecido cuatro biografías que vinieron luego ni el alud de artículos, ensayos, crónicas, rescates y remembranzas que ha producido en Colombia el centenario de la muerte del poeta.

Sin embargo, a pesar de los defectos de información que pueden tener unas páginas escritas antes de la publicación de las investigaciones biográficas, hoy más que nunca está acentuado el carácter que aquellas notas le atribuían a Silva: Silva como mito central de la poesía colombiana.

Aquí debo entrar en la segunda aclaración previa. Con la aludida incomunicación entre países, hablar de José Asunción como mito en un escenario distante de Colombia resulta tan exótico como si el tema fuera la mitología del pueblo wayú que habita en la Guajira o de la cosmología tunebo, el pueblo indígena que habita el oriente del país.

Sabemos que la verdadera geografía de la poesía es el lenguaje. No existe poesía colombiana o mexicana, existe la poesía en

---

\* Texto leído en el Palacio de Bellas Artes, ciudad de México, 28 de agosto de 1996.

español. No obstante que el universo es tan amplio como la lengua, como en toda construcción humana su conocimiento comienza por lo más inmediato. Es verdad que existen dioses tutelares de la poesía en nuestra lengua, desde Berceo y san Juan de la Cruz, pasando por Quevedo y Góngora, hasta llegar a Rubén Darío y a Neruda. Pero el hallazgo de las raíces comienza por el otro extremo, por los escritores locales que nos atan al pasado y nos legan la visión del entorno donde nacemos.

En cada pueblo, en cada aldea existe un cantor local. Vengo de Santa Rosa de Osos, donde el mejor poeta de la historia humana se llama Porfirio Barba Jacob, aquel poeta errante que nació en mi pueblo y murió en esta ciudad de México en 1942. Sin biografía hasta cuando un tozudo investigador, un espléndido escritor, Fernando Vallejo, persiguió sus huellas de aire y escribió la mejor biografía que se ha hecho por colombiano y de colombiano alguno.

Conté con suerte y el poeta de mi pueblo, el mejor poeta del mundo para todos los santarrosanos, es un poeta con cierto prestigio, que alcanza su cota más alta con su presencia en la famosa antología *Laurel*, de Villaurrutia y Paz.

En la graduación de mitos José Asunción Silva es nuestro mito nacional. Hoy por hoy no se trata de un poeta apollinado sino de un escritor vivo y vivificante, de quien los colombianos conocen y aman sus versos, un mito actuante en las más extrañas y más inesperadas situaciones. Entender a Silva como mito suena aquí como religión ajena. Siendo así, quiero ser meramente descriptivo y renunciar a todo proselitismo. Cuento mi cuento, el mismo cuento escrito hace años, con las correcciones que el paso del tiempo obliga a introducir en la siempre viva teología silveana.

\*\*\*

SILVA es el primer poeta colombiano que se deja leer como un poeta de hoy. Como nuestro contemporáneo. Esto no ocurre con ninguno de los poetas anteriores y apenas con unos pocos posteriores.

Antes de Silva hay datos estadísticos curiosos, como que, en la Colonia, don Juan de Castellanos escribió el poema más largo de Occidente, 150 000 endecasílabos. Antes de Silva está el rescate, para especialistas solamente, que hace Lezama Lima del barroco: en el paquete vendrá Domínguez Camargo, ese jesuita que llamó a las murallas "párpado de piedra bien cerrada" y también le puso

nombres alegóricos a cada cosa. O, en lo anecdótico, puede estar aquel platónico amante de la Colonia, Francisco Álvarez de Velasco, que se dedicó a declararle su amor desde Santa Fe hasta México —de Santa Fe a México: cinco meses o más de camino que nunca recorrió— a sor Juana Inés de la Cruz. O esta otra sor criolla, una monja de clausura de Tunja, sor Josefa del Castillo, escribiendo a Dios tan apasionados poemas que hoy figuran confortablemente en antologías de poesía amorosa. Pero antes de Silva, esto, esta Colonia perdida, la Real Audiencia de Santa Fe, el casi inexistente virreinato de Nueva Granada en las Indias, es prehistoria, material de académicos.

Antes de Silva está el azar que junta la oportunidad de traducir versos para niños del inglés con el ingenio bogotano y la facilidad verificadora de Rafael Pombo, y está también ese único momento, que él maldijo siempre, a sus veinte años, cuando compuso la desconsideradamente extensa *Hora de tinieblas*. Antes y al tiempo está ese torrente de ingenio y mal gusto que forma parte, sin embargo, contra mi voluntad, debo decirlo, pero sin remedio, de la herencia estética colombiana, de la cultura poética popular, que es Julio Flórez. Antes están el humor poético de Gregorio Gutiérrez González, los nombres para tarea escolar de José Eusebio y Miguel Antonio Caro, de Rafael Núñez, de Jorge Isaacs, de Diego Fallón. Antes de Silva todos los versos escritos en Colombia son prehistoria, material de tos alérgica a los hongos que crían los libros nunca consultados de las bibliotecas. En prosa, debo admitirlo, anterior a él está la *María*, de Jorge Isaacs. Don Alfonso Reyes señala que

en la temática de la poesía americana la gota de miel, el destierro y el regreso, los murmullos del bosque o "soledad sonora", los ríos, las aves de presa y las ornamentales (cóndores, águilas, búhos, cisnes y palomas), el amor a Francia, el otoño, las princesitas modernistas, los pianos y las marimbas, etc., corresponde un sitio de honor al tema de las lágrimas.

Y luego agrega el escritor regiomontano: "Jorge Isaacs toma la pluma y al punto se le saltan las lágrimas. Y cunde por América y España el dulce, contagio sensitivo, el gran consuelo de llorar". De los versos de Isaacs, el "clásico del llanto" como lo llama Reyes, no queda nada, sólo su novela. En poesía, el poeta más antiguo que conserva actualidad sigue siendo Silva.

Silva es el primer contemporáneo, pero a la vez es el génesis de la poesía posterior a él. Todo lo que ha venido después estaba ya en

él. Hay una vertiente que nace en Silva y va por Eduardo Castillo, por Aurelio Arturo, por Eduardo Cote Lamus, Fernando Charry Lara, Rogelio Echavarría, Giovanni Quessep, José Manuel Arango, Jaime García Maffla. Hay otra vertiente que nace en Silva —en el Silva de *Gotas amargas*— y continúa con Luis Carlos López, León de Greiff, Ciro Mendía, Luis Vidales, Jotamario, la María Mercedes Carranza de ‘vainas’, Rubén Vélez. La cuestión es tan totalizadora, su presencia tan tenaz en la poesía colombiana, que aparte de ser el primero, el más antiguo y más actual contemporáneo de los poetas en Colombia, es también el centro de la poesía colombiana.

Cosa curiosa: existe en Colombia, entre los poetas, un consenso sobre la importancia central de Silva en la historia de nuestra poesía. ¿Desde cuándo ocurre esto? Es obvio que durante su vida y varios años después no fue así. Mientras Guillermo Valencia vivió, tampoco. Se diría que este reinado tiene algo así como cincuenta años. La mejor manera de establecerlo es mediante las antologías. Silva comienza a aparecer en antologías generales de poesía colombiana desde 1913. En 1914 el español Eduardo de Ory publica su *Parnaso colombiano* con un prólogo de Antonio Gómez Restrepo —el crítico oficial de la literatura colombiana durante la primera mitad del siglo xx— donde reparte medallas así: Julio Flórez es “el más popular de nuestros poetas”, Guillermo Valencia es “el más insignificante lírico entre los colombianos que viven” y “el coro de nuestros poetas modernos aparece encabezado por José Asunción Silva”.

Silva continúa en el coro en 1935, cuando Carlos García Prada publicó su antología de líricos colombianos, donde escribe: “(Rafael) Pombo... es sin duda nuestro mayor poeta... Pombo y (Guillermo) Valencia son los maestros”.

En 1945 Silva sigue en el coro. Para Carlos Arturo Caparrosa, el autor de la *Antología lírica, cien poetas colombianos*, el gran poeta es Guillermo Valencia “cuyo estro resonante es el acontecimiento más grande en la lírica nacional”.

En el mismo año, 1945, la librería Horizonte publica una edición facsimilar de los manuscritos de *El libro de versos* “permitiendo un amplio acceso a los documentos originales del poeta, con lo cual se puso en posesión de los estudiosos de la obra de Silva elementos importantes para la comprensión de su trabajo”, según escribe Gustavo Mejía.

En 1946 se publica un *Índice de la poesía contemporánea de Colombia*, con el siguiente subtítulo: “Desde Silva hasta nuestros días”. Es ésta la época en que, tras el texto demoledor de Eduardo

Carranza contra Guillermo Valencia —“Bardolatría”— pasamos del reinado de Guillermo Valencia al imperio de Silva como centro de la poesía colombiana.

El mito se alimenta de leyendas. Está, claro, en primer lugar, el valor extrañamente mitificante del suicidio de Silva, a los 31 años de edad. Pertenece al terreno de lo irremediablemente desconocido la causa del suicidio de Silva. O de cualquiera: ¿Qué deliberación condujo a? ¿Qué causa, qué amenaza? Será algo que en todos los casos se lleve la muerte también consigo. La muerte de la hermana, deudas de juego, ruina, “malos libros”, como le escribe Pombo a Rufino José Cuervo, éstas y muchas más causas se han jugado en esta baraja en la que todos ignoramos cuál fue la baza de la muerte.

A pesar de que el suicidio contribuya a la leyenda, y la leyenda vivifique el mito, y el mito sea por casualidad el principal poeta colombiano, la mala fe contra la poesía consiste en relacionar lo uno con lo otro: el suicidio, este suicidio, no convierte los poemas de su autor en mejores poemas. La poesía de Silva no es mejor porque Silva se haya suicidado. Es posible que el suicidio mismo no tenga nada que ver con la poesía. Es posible, hago cábalas en un terreno donde todas y ninguna se valen, que si hubiera encontrado las palabras, si la poesía lo hubiera acompañado aquella noche, es posible, digo, que no se hubiera suicidado; lo digo en serio, ya la versión circular: no, no hubo tal suicidio y, en este caso, perdonen ustedes, el *Nocturno* seguirá siendo el *Nocturno* y las *Gotas amargas* serán más que nunca el gesto de un *dandy*. El suicidio es apenas una de las leyendas proteicas que constituyen la veta trágica del mito Silva.

Hay varios más. Está, en primer lugar, una especie de destino fatal de su familia. El asesinato de su abuelo en la hacienda Hatogrande, hoy casa campestre de los presidentes de Colombia, la larga cadena de suicidios en su familia, que inicia Guillermo Silva Yáñez, su primo, que se elimina a los 22 años en 1860, la continúa el propio poeta en 1896, se prolonga con otro primo, Enrique Villar, que se sacó del mundo en 1904, a los 34 años de edad, aquí, en México, y culmina con su sobrino, Ricardo de Brigard y Silva, suicidado a los 28 años.

Está la muerte de Elvira Silva, su hermana, la mujer más bella de Bogotá, según testimonio unánime de los cronistas de su tiempo. “Sólo Isaacs merece cantarla”, se dice que dijo Silva y el médico Juan Evangelista Manrique cuenta que apenas expiró Elvira, nuestro poeta se encerró “en la cámara mortuoria... a contemplar a su venus dormida, haciéndole homenajes, como cubrirla de lirios y de rosas y saturarla de riquísimos perfumes...”.

A esta muerte se agrega, además, la leyenda verdadera o falsa, no importa, de la relación incestuosa del poeta con su hermana, originada, según algunos, en el poema de Guillermo Valencia "Leyendo a Silva" y, según otros, en el testimonio del médico Manrique que acabo de citar.

Está también esa especie de sino fatal de la vida de Silva. Su educación formal interrumpida a los 15 años, después de recorrer tres colegios. El viaje a Francia, donde deseaba quedarse viviendo a costa de su tío rico y que se acorta a un año, pues el médico Antonio María Silva, su tío abuelo, muere cuando el poeta está saliendo de Cartagena. Regresa a Colombia para asistir al comienzo de la ruina familiar cuando su padre muere y él se ve abocado a afrontar las siguientes circunstancias: imagínense un comerciante que vende artículos de lujo importados, desde pianos hasta paños de cachemira y, de repente, viene una crisis general, la moneda se devalúa, y las deudas en moneda extranjera suben escandalosamente mientras nadie en Bogotá tiene para lo necesario, mucho menos para los grandes lujos. El resultado final es la quiebra, que el poeta recibió iniciada y que él precipitó con malos negocios y gastos exorbitantes. La cadena fatal continúa con su frustrada carrera diplomática que se inicia con un puesto en Caracas bajo el patrocinio del todopoderoso presidente Rafael Núñez y que termina al año, cuando muere Núñez dejando a nuestro poeta sin padrino político.

Está también el naufragio del barco *Amérique* frente a la costa de Barranquilla cuando regresa de Caracas. Allí se salva de morir ahogado, pero pierde una colección de cuentos, la primera versión de *De sobremesa* reescrita apresuradamente después, en Bogotá, y muchos poemas, pues sobrevivieron copias que guardaban algunos amigos.

En Colombia se podría escribir una historia de "grandes textos" perdidos. Lo que nunca fue pero era genial, insuperable. La parte extraviada de esa obra maestra que es el "Gonzalo de Oyón" de Julio Arboleda. La novela de Eduardo Zalamea que se quemó el 9 de abril de 1948 y que era mejor por supuesto que *Cuatro años a bordo de mí mismo*. Y, como culmen de este repertorio de literatura inexistente, puede añadirse el material que naufragó en el barco *Amérique* donde venía José Asunción de Caracas con todo lo que había escrito allí. Mejor, el lector ya lo habrá adivinado, que todo lo que conocemos de él: en este caso José Asunción sería el mejor poeta en dos literaturas, la literatura colombiana de textos reales y la literatura colombiana de textos inexistentes.

Están también los detalles anecdóticos que la fatalidad inventa. El mismo Manrique que cité arriba, amigo de Silva desde sus tiempos de París, cuenta que días antes del suicidio Silva fue a su consultorio y, utilizando pretextos, le pidió que le marcara en el pecho el sitio exacto donde queda el corazón. La víspera del suicidio, el 23 de mayo de 1896, son 14 los invitados a su casa, pero a última hora falta Daniel Arias Argáez y quedan 13 comensales. Cuentan que Silva se ofreció a servir, para evitar el número fatal alrededor de la mesa.

Está, no más faltaba, el acervo de leyendas gratas que acompañan el mito: la belleza física, la riqueza de muy joven, el viaje a Europa en plan de hijo de rico, cuando viajar era algo que se contaba en los libros, el buen gusto, el refinamiento, la gestión en Caracas.

En la primera versión de estas páginas, publicada en 1989, escribí los siguientes tres párrafos:

Sin una biografía que fije al personaje (como ocurrió hace poco, por milagro, con la biografía magistral de otro mito, Barba Jacob, seguido pacientemente por Fernando Vallejo), con la disposición que toda actitud de admiración lleva consigo, todos estamos dispuestos a repetir la leyenda, a alimentar el mito, que se retroalimenta con la calidad de su poesía, con la emoción de que sus versos son gozados en todos los niveles de circulación de la poesía.

Hasta aquí he dicho tres cosas. Que Silva es el primer poeta, que él es el poeta central y que además es un personaje mítico. De ahí se sigue un hecho abrumador: es, acaso, el poeta colombiano más estudiado. En esto compite también con Barba Jacob, pero no en la calidad de los estudios, que en el caso de Silva es bastante alta y en cuanto a Barba Jacob, salvo el ensayo de Hernando Valencia Goelkel, todo lo dicho antes de la biografía de Vallejo debe ser considerado, quizás, como balbuceos sin extremadas bases.

Tanto estudio, sin embargo, excluye en absoluto la alternativa de desmontar los mecanismos del mito Silva y, al contrario, por acumulación, contribuye a acrecentarlo, dado que las contribuciones a los niveles de lectura, al análisis literario de Silva, van renovándonos los textos, a la vez que las firmas que se han referido a él tienen peso específico propio, como Bowra o Juan Ramón Jiménez o Unamuno. Por otra parte, el mito se enriquece a fuerza de la escasez de datos sobre la vida de Silva. En realidad, de Silva se sabe poco y lo poco que se sabe es difuso, aparece como a través de versiones. Inasible, pues, como cabe esperar de un mito, existen unos pocos (por ejemplo, Cuervo Márquez, Rueda Vargas, Arias Argáez, Hernando Villa, Sanín Cano, Evaristo Rivas, Juan Evangelista Manrique) escritos biográficos sobre Silva, y los datos que éstos proporcionan son puntualmente repetidos posteriormente.

En los siete años que han pasado desde cuando escribí lo anterior, se han publicado cuatro biografías de Silva.

Monte Ávila de Caracas editó en 1992 *José Asunción Silva, una vida en clave de sombra*, del escritor colombiano Ricardo Cano Gaviria, que rastrea con nueva información el periplo europeo de Silva y hace una lectura de tesis sobre la vida del poeta. Según Cano Gaviria, Silva padeció a lo largo de su vida del mismo mal de Madame Bovary, “esto es, la imposibilidad de conciliar el libro y el mundo”, como lo explica Eduardo Jaramillo. Hasta el suicidio de Silva tendría un toque libresco. El mismo Eduardo Jaramillo desmonta el mecanismo lógico de la biografía de Cano Gaviria: “La vida de Silva es concebida como un texto con sus claves y su destino antes que con sus imprevistos y sus azares. De esta manera, el bovarismo, que aparece en un principio como la clave de los comportamientos del biografiado, define en realidad el sistema interpretativo del mismo biógrafo”.

Las extensas y entretenidas 920 páginas de *El corazón del poeta*, la biografía publicada por Enrique Santos Molano en 1992, son tal vez el mejor fresco de la vida cotidiana de la Bogotá de la época de Silva. No conozco una investigación, sobre todo hemerográfica, tan exhaustiva como la que llevó a cabo Santos Molano durante veinte o más años, para su biografía. Puede decirse que el aspecto anecdótico está ampliamente cubierto. Pero la biografía está predeterminada a demostrar que Silva era perfecto, un ser humano inteligente, sensible, generoso, con convicciones políticas y que, precisamente por su actitud política, fue asesinado. A pesar de tanta precisión en el telón de fondo, la contundencia de las pruebas para llegar al asesinato de Silva es bien precaria y su análisis es meramente deductivo de detalles circunstanciales. Nadie, salvo Santos Molano, ningún reseñista, que yo sepa, cree que a Silva lo asesinaron.

No existe en Colombia un investigador de la literatura de las dimensiones de Héctor H. Orjuela. Este profesor del Instituto Caro y Cuervo y de la Universidad de California ha trajinado por la obra de Rafael Pombo transcribiendo de la endemoniada caligrafía del poeta más de mil composiciones, e indagando su vida para dejarnos biografía y fuentes completas y clasificadas. Escribió una historia de las antologías, lleva tres tomos de una historia de la literatura y aún no culmina la Colonia, ha rescatado de archivos desconocidos textos coloniales, es el director de la edición de Silva que realizó la colección *Archivos* de la UNESCO y publicó en 1991 *La búsqueda de lo imposible*, una biografía de José Asunción que, al contrario de la

hipótesis del asesinato, insiste en el suicidio por una razón que vale la pena citar textualmente: “Perdería la figura de Silva la atracción misteriosa que ya por cerca de un siglo ha despertado (en) la imaginación de las gentes”. Orjuela llega a esa piadosa conclusión, no obstante que su propósito era “hacer un deslinde entre el Silva real y el mitificado por la leyenda”.

Sucede que Orjuela, eruditísimo, construye la vida de Silva a través de los testimonios de los testigos y de los primeros biógrafos, que son, justamente, quienes han construido la leyenda. Y lo hace sin beneficio de inventario, hilvanando sin confrontar:

Esta credulidad —dice Eduardo Jaramillo— es una manera de acoger y ser acogido por una tradición. Refiriéndose, por ejemplo, al carácter dominante de doña Vicenta, la madre de Silva, Orjuela cita una impresión de Nicolás Bayona Posada que ha encontrado en un discurso de José Francisco Socarrás; quien llegue al final de esa cadena que teje la cita de una cita de una cita, encontrará que Socarrás legitima el dictamen de Bayona Posada aduciendo que éste “fue persona honesta y muy bondadosa (y que para) escribir lo anterior debió contar con fuentes de información muy respetables”. Tales juicios morales —bondad, honestidad, respetabilidad— consiguen aquí un doble propósito. En primer lugar, convierten cualquier duda crítica, cualquier reparo histórico, en una falta de delicadeza; en segundo lugar, se desplazan de uno a otro biógrafo en función de esa complicidad, de esa delicadeza: no menos delicado que Bayona Posada al opinar sobre doña Vicenta, lo es Socarrás al advertir la delicadeza de Bayona Posada; no menos que Socarrás lo es Orjuela al citar su cita de Bayona Posada.

Por el contrario, completamente falto de delicadeza es Fernando Vallejo, el biógrafo de Barba Jacob, quien escribió *Chapolas negras* en 1995, un documento demoleedor, que comienza por poner en duda aun los testimonios de los testigos más inmediatos. El de Tomás Rueda Vargas porque era muy niño, el de Daniel Arias Argáez porque era tonto y ocultaba cosas, el del médico Manrique porque era mitómano, etc. Esta biografía, sin embargo, publicada después de las otras tres, posee una particularidad muy especial y en algún sentido, por fin, revela hechos nuevos sobre Silva. Con despiadada precisión y minuciosidad, Vallejo analiza las cuentas de Silva. “Su libro de contabilidad, nos dice, se había convertido en su diario íntimo”. Silva heredó unos negocios en crisis y Vallejo demuestra que precipitó la ruina. En el corte de cuentas de su quiebra indica que sus activos ascendían a 163 292 pesos y sus pasivos eran 207 064, de lo que resulta un déficit de 43 772, para repartir entre

44 acreedores. Ya en la ruina, el exactísimo Vallejo hace la siguiente cuenta:

Considere ahora el lector, guiado por mi sabia mano, si un hombre a quien le entraban en julio del 92, por ejemplo, 428 con 40 centavos por ventas de su almacén, su única fuente de ingresos, y tenía en ese mismo mes, por gastos del almacén, 239 con 20 centavos, y por gastos de su casa 530 también con 20 centavos, si ese hombre podía en buena lógica pagar alguna deuda. Y no les estoy poniendo el mes peor en ventas, que es abril del 93 en que vendió 100, ni el peor en gastos, que es noviembre de ese mismo año y con el cual se cierra el Diario, en el que se le van por los desaguaderos de su casa 1 965 con 20, pues fue cuando les dio por ampliar a Chantilly. Claro que en este último mes del Diario él no tuvo gastos de almacén. Porque ya no tenía almacén.

En suma a Silva termina ejecutándolo todo el mundo: sus acreedores, el fiador de su padre, Guillermo Uribe, que también respaldó al poeta hasta cuando no aguantó sus despilfarros. Hasta su propia abuelita lo ejecutó, que lo garantizó con la casa donde vivía y tuvo que pagar la deuda.

Lo más impresionante de la presentación detallada de cuentas es el contraste que ofrece el comportamiento de Silva. Roberto Liévano tuvo en sus manos el libro de correspondencia de Silva; pocos meses antes de su muerte

aparecen no pocas notas dirigidas a los grandes sastres de París haciendo pedidos para su guarda-ropa. El Silva mundano, el Silva *dandy*, el Silva árbitro de todas las elegancias aparece allí fastuosamente. La última nota de pedido fue enviada un mes antes del trágico 24 de mayo. En número no inferior al de estas solicitudes figuran otras para los librerías. En el solo ramo relativo a productos químicos e industriales, hace pedidos a seis casas editoras. Y en lo referente a la literatura, sería cosa de no acabar.

Solicita catálogos de once editoriales parisinas, se suscribe a seis revistas. Vallejo agrega:

Como es averiguado y sabido, Silva guardaba en sus bodegas, para regalo de sus amigos, los más finos licores, de los cuales nunca probaba; en cambio, afirman sus íntimos que era un insigne bebedor de té... Por eso encontramos este párrafo, bien significativo, en una de las cartas para sus corresponsales de Londres: "Suplico a ustedes la compra y despacho por mi cuenta en paquetes postales y en cajitas de madera y lata o de plomo de 12 libras de té negro de la calidad más fina que venda la United Kingdom Tea Co."

Silva, pues, según la biografía de Vallejo, poco antes de su suicidio y al borde de su segunda quiebra económica, seguía viviendo una realidad completamente ajena a sus posibilidades económicas. Tomás Rueda Vargas, uno de los invitados a su casa la víspera de su suicidio escribió:

Amigo del lujo, catador finísimo, experto instintivo de todo lo excelente, su naturaleza no pudo avenirse jamás con la pobreza, con esa pobreza amada orgullosamente por los Caros, amiga dilecta de Pombo, querida bohemia de Flórez. No sentía él cómo pueden escribirse en un cuarto pobremente amoblado, para imprimirlos luego en mal papel de un diario político, versos que soñaba editados en el pasaje Choiseul por Alphonse Lemerre, o para leerlos a un corto grupo de amigos comprensivos y bien vestidos de sobremesa de un banquete, en su biblioteca donde no faltaría un solo detalle marcado honda y discretamente con el sello de su personalidad; o después de un almuerzo en el parque de su residencia de campo, un parque con prados de ese verde profundo que sólo dan los siglos; con sombras de cedros y nogales que se suponen plantados por remotos bisabuelos; con humedades emanadas de los rincones que no toca jamás el sol. Un parque como el de uno de sus favoritos, Alfredo Tennyson, cuyos límites no se adivinen con precisión; una mansión cuya despensa estuviera muy lejos de la biblioteca y del salón a donde el menudo detalle de la vida diaria llegara amortiguado por el respeto ceremonioso del señor intendente.

Además de las recientes biografías, existen varias compilaciones de escritos sobre Silva. Fernando Charry Lara recogió para PROCULTURA la mejor de la crítica sobre el poeta en *José Asunción Silva, vida y creación*. Cobo Borda ha reunido tres volúmenes con materiales de las más diversas procedencias, uno con el título de *Silva, bogotano universal* y dos llamados *Leyendo a Silva*. La Biblioteca Ayacucho editó una edición de su *Obra completa* bajo la dirección de Gustavo Mejía y Eduardo Camacho Guizado, y la UNESCO otro, ya mencionado, dirigido por Héctor Orjuela.

Cuando redacté la primera vez estas páginas que ahora reescribo, atribuía buena parte de la existencia del mito a la carencia de biografías. Hoy puedo invertir el argumento y afirmar que las biografías han contribuido a acrecentar el mito Silva. Cano Gaviria leyó su vida como un argumento literario, Santos Molano edificó una hagiografía, Orjuela urdió los hilos dispersos de la leyenda y Vallejo, en prosa nerviosa y magistral, desnudó sus debilidades en el manejo del lujo y el dinero, pero acaba diciéndonos que "lo sigo viendo como siempre, con ojos de amor de niño". Es la misma actitud de todos los colombianos, como nos lo relata don Álvaro Mutis

en una conversación con su maestro de literatura, Eduardo Carranza, que le aconsejaba “no abandones la frecuencia de esa poesía. Haz que Silva te acompañe toda la vida”. Mutis añade:

Le expresé luego algo que ya entonces me perturbaba en extremo: la imagen oficial de Silva como un *dandy* ocioso y lleno de melindres y cuya egoísta vanidad había causado la quiebra de su padre. Veo el rostro de Eduardo, como si fuera hoy, con una mezcla de fastidio y pena en sus facciones. “No hagas caso de esas necedades; a estas alturas la única manera de conocer a Silva es a través de su poesía. Olvida el resto”.

Tanta información, pues, no le ha quitado nada al tono, al clima, a esa atmósfera irre recuperable y evanescente que tiene su vida. Por lo que a mí respecta la leo —lo que sabemos de su vida— como la vida de un hombre que nunca perteneció ni a su clase social, ni a su ciudad, ni a su tiempo, ni al establecimiento literario.

Vamos a los hechos: cuando Silva muere, Rafael Pombo, el poeta oficial por excelencia, le escribe a Rufino y Ángel Cuervo, que están en París, comunicándoles la noticia. Pero no les cuenta de la muerte de un poeta. Es más, Pombo parece no conocer versos de Silva. Pombo les habla del suicidio del hijo de don Ricardo, les habla de un joven de sociedad. Silva no pertenecía a la república literaria de la Bogotá de la época.

Don Ricardo tenía un almacén para ricos. Hasta en esto su familia se tomaba sus distancias. En un aviso de 1880 (*Diario de Cundinamarca*) ofrece vestidos completos de paño negro fino, calzado de cuero inglés y paños de fantasía. En 1886 la empresa se llamaba “Almacén R. Silva e hijo” y anuncian (*El Telégrafo*) que “en la última semana han estado abriendo... un lindo surtido de mercancías francesas, comprado personalmente en París, y que continúa llegando” y ofrecen “mantillas de cachemira y de crespón... ropa fina para hombres y joyas de oro”. La familia también se tomaba su distancia en la forma de educar a José Asunción. Más las lecciones particulares que la escuela (que, además de impartir instrucción, genera el sentimiento de pertenencia a una institución); la educación de nuestro poeta se completará en París. Y esta distancia tenía unos signos ostensibles, era tan explícita como una manera de vestir. Arias describe a un José Asunción de doce años,

vestido de terciopelo traído de Europa y cortado sobre medida, sus guantes de cabritilla siempre calzados, sus zapatillas de charol, sus flotantes corbatas de raso, su reloj de plata, pendiente de bellísima leontina de oro, y sobre

todo (detalle único entre los niños de esos tiempos) su cartera de marfil en la cual guardaba tarjetas de visita litografiadas.

Esto era a sus doce años.

Así fue educado. En un mundo aparte, haciendo énfasis en sus diferencias más que en sus semejanzas. De la mayoría y de entrada era distinto ya por ser rico. Y de los demás ricos por ser culto, porque su padre era culto; de ricos y pobres, porque era bello. Porque había viajado, conocía a París en un medio en que el más universal de los colombianos (Caro) no había salido de la sabana de Bogotá en toda su vida. Y todas estas primeras diferencias eran vividas a conciencia, al punto que su apodo señalaba su actitud preponderante: *José Presunción*. Cuervo Márquez deja testimonio de lo que podría parecerle nuestro a los demás jóvenes de la clase alta bogotana “aquel tipo un tanto excéntrico que no gustaba del licor, que no había aceptado el hacerse socio del Jockey Club, que no daba puñetazos y que era incapaz de montar un potro bravo y de ganar la carrera de honor en el hipódromo de la Magdalena”. Y más de diez años después de su suicidio en la novela *Pax* lo llamarán *S.C. Mata*.

Coincidencia infeliz: su distancia, su rareza, su *dandysmo*, no le permitieron obtener cierta largueza de parte de sus acreedores. Ahí vino su ruina económica. La antipatía precipitó la quiebra. Dice Cuervo Márquez: “Poseía muchas relaciones, carecía de amigos”.

Vale la pena aclarar otro equívoco. Silva no se arruinó comercialmente porque él fuera poeta. Silva heredó una quiebra y no había salido de ella cuando murió.

Coincidencia feliz: todo este individualismo, esta arrogancia de origen y de personalidad coincide con una época en que circula en el mercado de las actitudes, la actitud *per se*, el *dandysmo*, el respaldo perfecto para lo que era José Asunción Silva, la ideología del asunto.

El *dandysmo* es pose, distancia. Hay cierta arrogancia de ilusionista en darle valor de contenido a la forma, pero también el asunto puede leerse (la comparación parecería típicamente modernista) como el comportamiento de ciertas especies, principalmente de insectos, que adoptan una forma singularmente temible, al punto de que el adversario no los ataca, no se atreve, aunque en realidad sean patéticamente inofensivos. El *dandysmo* es, pues, en Silva, refugio de tímido, amparo del solitario que no tiene sentido de pertenencia

a ningún grupo, cortina de humo para ocultar la carencia de intimidad, parapeto para escribir unos poemas que cambiarían el aire de toda la poesía colombiana.

El *dandy* no se permite emociones. Son de mal gusto. Acercan en lugar de distanciarse. Por esto, el lirismo del *dandy* no es emotivo. El *dandismo* de Silva sale a relucir en ese quiebre sarcástico de la emotividad que tienen las *Gotas amargas*.

Muchas veces la falta de datos es, en sí misma un dato: ante la ignorancia sobre la vida personal de Silva —vida sentimental, vida sexual— en lugar de hacer hipótesis que la *garçonnière* que tenía, que las venéreas, ¿por qué no aceptar como verdadero el dato de que no tuvo vida íntima, que ése fue uno de los precios que pagó por su aislamiento? Aquí vale la pena recordar el otro apoyo que le tenían los bogotanos: “la casta Susana”. Estamos en el terreno de las conjeturas y así como sería posible probar que tuvo tal o cual amante, este o aquel romance de ocasión, el hecho real es que no ha aparecido comprobación de ninguno. Y mis lecciones de derecho probatorio me enseñaron que no se pueden aportar pruebas negativas, que es imposible demostrar que no tuvo amantes. Bienaventurado, pues, el terreno conjetural: no, tampoco tuvo relaciones íntimas, estaba distanciado por educación, por clase y por pose de *dandy* y también estaba solo.

¿Quiénes integran el *establishment* literario de su época? Genres que acaso tengan que ver socialmente con Silva. Por conservadores, por clase alta. Caro, por ejemplo, que es la primera autoridad de Bogotá en todos los terrenos. O Pombo. Entre los jóvenes el más notable es Julio Flórez. El hecho es que en el terreno de los gustos literarios, ninguno tiene nada que ver con Silva. De él, como poeta, se habla cuando ya es un cadáver. En fin, el asunto es recíproco: ni la república literaria estuvo interesada en él, ni él en la república literaria. Y esto fue bueno para ambos porque no la perjudicó a ella y le ayudó a él. El establecimiento, por un lado (ese aparato de poder que va paralelo a la poesía, las academias, la prensa, los otros poetas, lleva su propia velocidad) sólo consagra poetas muertos o poetas viejos: en Colombia no ha habido vanguardias que canonicen poetas jóvenes. Y a Silva, por otro lado, le ayudó no pertenecer al establecimiento literario porque así se vio libre para hacer cosas que los cánones no permitían, y tuvo las referencias culturales propias y nuevas, principalmente francesas, que un medio como el nuestro ni siquiera conocía.

No ser figura reconocida en el mundo de las letras era algo que no afectaba demasiado a Silva; quien a su vez despreciaba su medio y se consideraba superior a él. Silva tenía el reconocimiento de aquellos que le interesaba que lo reconocieran y que, a estas alturas, 1890, no formaban parte del establecimiento. Las listas que se hacen de sus contertulios comprenden más a algunos pocos jóvenes: Sanín Cano, Carlos E. Restrepo —el futuro presidente— Max Grillo, Gómez Restrepo. Salvo la antología de 1896, *La Lira Nueva* (que incluyó más al hijo de don Ricardo que al poeta mismo), Silva no apareció en vida en ningún libro. Ni mucho menos en su propio libro. Su única lectura pública, su único recital, tiene más connotaciones de compromiso social y diplomático que de acontecimiento literario: el joven ex diplomático colombiano en Caracas lee su poema a Bolívar en la legación venezolana de Bogotá. Estamos en 1895. El acto no tiene nada de velada literaria. Silva mismo no declama. Los testigos han declarado que “decía” sus versos sin entonación de declamador, que parecían conversados.

Definitivamente no pertenecía a nuestra república literaria.

El 12 de abril de 1864 fue asesinado José Asunción Silva en la hacienda Hatogrande, de su propiedad, actual casa campestre de los presidentes de Colombia.

Faltaba año y medio para que naciera José Asunción Silva, nieto del muerto. Pero el crimen fue demasiado importante —al punto de que cronistas de su época lo revivieron— y el parentesco demasiado cercano como para que no se relacionara con esa tragedia en la Bogotá de entonces. En vida de José Asunción esta historia sangrienta también lo diferenciaba. El razonamiento sería del tipo su-rarezale-viene-de-familia. Muerto con la leyenda del suicidio, sí que el aura trágica lo singularizaba y contribuía a su fama de poeta: en la mentalidad de la sociedad romántica (y la nuestra sigue siéndolo) el suicidio del escritor convalida la obra, legitimándola. Un hecho exterior a la poesía (como un disparo) acaba mejorando los versos. Como en la teoría de William James sobre Dios, no importa si el suicidio existió: lo importante, aunque no haya existido, es que es útil para su imagen de poeta.

En 1995 se cumplieron cien años del suicidio de Silva. Un billete de cinco mil pesos lleva su retrato y dibujos alusivos a su *Nocturno*, que puede leerse con una lupa sobre el papel moneda. En los muros de Bogotá una silueta tamaño natural, una silueta negra con un corazón blanco, recuerda a José Asunción, las huellas de sus pisadas, pintadas de color blanco, recorren del almacén a su casa. Los niños

hacen la tarea en las cinco exposiciones que cuelgan en diferentes bibliotecas y repiten sus versos con gracia y automatismo. Afiches anónimos en las carteleras repiten fragmentos de sus versos, una noche, una noche toda llena de murmullos, los poetas jóvenes le rinden su homenaje, se filma una película, los ex presidentes opinan sobre el poeta, José Silva, que detestaba el "Asunción", descendiendo otra vez sobre nosotros.

## "EL CUERVO" DE EDGAR ALLAN POE\*

Por *Efraim* OTERO RUIZ  
PRESIDENTE DE LA ACADEMIA  
COLOMBIANA DE MEDICINA

POCAS POESÍAS HAN IMPRESIONADO TANTO durante más de siglo y medio como "El Cuervo", de Edgar Allan Poe (1809-1849). Escrito al final de la permanencia del bardo en Nueva York, cuando su esposa se hallaba ya enferma de tuberculosis, aparece por primera vez el 29 de enero de 1845 en el *New York Evening Mirror*, periódico vespertino, y asegura su fama como poeta.<sup>1</sup>

Difícilmente existe un solo poema al que se hayan dedicado más estudios en su propio idioma durante este lapso. Inspiró no sólo a generaciones de poetas en su propia lengua, sino que, tras pasadas rápidamente las fronteras de esa "nación en embrión" —como muchos creían en esa época a los Estados Unidos—, influyó en los simbolistas y en toda la escuela de los llamados "poetas malditos" en Francia, gracias a la traducción —en prosa— que del poema hiciera Stéphane Mallarmé.<sup>2</sup> Baudelaire, que aparentemente al comienzo lo detestaba, aunque después traduce sus cuentos o narraciones, atribuye el "fracaso" de Poe como poeta "al barbarismo incivilizado de una [Norte] América en que no podían caber ni los poetas ni la poesía".<sup>3</sup>

La influencia de Poe pasó también rápidamente a los poetas románticos de Latinoamérica de mediados y finales del siglo XIX.

\* Capítulo del libro en preparación *Poetas ingleses y norteamericanos*. Selección y traducciones de Efraim Otero Ruiz.

<sup>1</sup> Edward Hutchins Davidson, *Poe: a critical study*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1957. La versión española se titula *Poe. Estudio crítico*, trad. de Luis Díaz Cortés, México, Letras, 1960.

<sup>2</sup> Thomas O. Mabbot, "Edgar Allan Poe", en *Collier's Encyclopedia*, Nueva York, Crowell-Collier, 1966.

<sup>3</sup> E. H. Davidson, *op. cit.*

De acuerdo con Enrique Santos Molano, en su libro sobre Silva,<sup>4</sup> parece que los primeros poemas de Poe ya traducidos llegan a Bogotá en 1874 y los conoce el poeta, apenas de 23 años. Citémoslo textualmente:

Edgar A. Poe entró a Colombia, como Bécquer, por la vía del *Diario de Cundinamarca* que reprodujo, en su edición del 24 de noviembre de 1874, la traducción de "El cuervo" del mexicano Ignacio Mariscal. A José Asunción le impresionó la belleza profunda y misteriosa de "El Cuervo" y como no encontró ni en la biblioteca de Ricardo (su padre) ni en librería alguna las obras del norteamericano genial, Rafael Pombo le facilitó un ejemplar de la edición de 1845 (*The Raven and other poems*).

Recordemos que el poeta Pombo había vivido muchos años en Estados Unidos y dominaba, como pocos, el lenguaje y la poesía inglesa de su tiempo.

En otro ensayo, hasta ahora inédito,<sup>5</sup> hemos dicho que el poema "Día de difuntos" (aquel que comienza: "La luz vaga... opaco el día / la llovizna cae y moja con sus hilos penetrantes la ciudad desierta y fría", etc.) le hace a uno pensar firmemente que Silva sí debió de leer y asimilar profundamente a Poe desde su juventud, pues en algunas partes dicho poema es casi una paráfrasis del poema de Poe titulado "Las campanas" ("The Bells"). Oigamos primero a Poe, en la sección IV del poema, dedicado a las campanas de hierro:

#### The Bells (IV)

Hear the tolling of the bells,  
Iron bells!  
What a world of solemn thought their monotony compells!  
In the silence of the night  
how we shiver with affright  
at the melancholy menace of their tone!  
For every sound that floats  
from the rust within their throats  
is a groan.  
And the people —ah, the people—

<sup>4</sup> Enrique Santos Molano, *El corazón del poeta*, Bogotá, Nuevo Rumbo, 1992.

<sup>5</sup> Efraim Otero Ruiz, *Algunas notas sobre la presencia de la muerte en la poesía colombiana*, inédito.

they that dwell up in the steeple  
all alone,  
and who tolling, tolling, tolling,  
in that muffle monotone,  
feel a glory in so rolling  
on the human heart a stone  
...<sup>6</sup>

Intentemos una pequeña paráfrasis traducida libremente para que el lector se dé cuenta cómo va el ritmo de Poe:

¡Oigan: suenan las campanas,  
las de hierro, las cercanas, las lejanas!  
¡qué severos pensamientos con monótonos acentos  
nos inducen sus canciones casi humanas!

Y oigamos luego a Silva:

Y al oír en las alturas  
melancólicas y oscuras  
los acentos dejativos  
y tristísimos e inciertos  
con que suenan las campanas.  
las campanas plañideras  
que les hablan a los vivos  
de los muertos  
...

Después, como lo hace Poe, cambia la métrica y el ritmo para imitar el clangor o el sonido de las distintas clases de campanas:

Y eso es lo angustioso e incierto  
que flota en el sonido,  
esa es la nota irónica que vibra en el concierto  
que alcanzan los bronzes al tocar a muerto  
por todos los que han sido!

Esta pequeña digresión nos sirva para insistir en cómo Poe sí influyó en Silva y cómo sus ritmos —que Poe dominó y extrajo con

<sup>6</sup> Oscar Williams, *The new pocket anthology of American verse*, Nueva York, Pocket Books, 1955.

maestría inigualable del idioma inglés— se traducen en muchos de los poemas silvanos, hasta en el mismo “Nocturno” y anteceden con razón, como muchos lo han observado, a los ritmos similares empleados por el español Gabriel y Galán, posterior a Silva, negándose también la absurda hipótesis de que más bien Silva habría tratado de imitar a Gabriel y Galán.

Pero volvamos a “El Cuervo”. En su excelente estudio crítico de 1957, el norteamericano E. H. Davidson<sup>7</sup> nos cuenta cómo el poema fue escrito “en una noche tormentosa y fría” de comienzos del año 1845 (apenas cuatro años antes de la muerte del poeta, quien tenía sus periodos agudos de alcoholismo, de neurosis y de desesperación). El poema desplaza a todas las poesías escritas anteriormente, incluso las del libro *Tamerlán y otros poemas* de 1831 que para Davidson, una vez aparecido “El Cuervo”, “dejarían de poseer toda importancia” y representa “la coronación de los poemas escritos en los doce o trece años siguientes a la publicación de 1831”. Muchos críticos de su época dijeron que el ave parlante venía del “Barnaby Rudge”, un poema de Dickens, y que la métrica había sido copiada de otro de la excelsa poetisa inglesa Elizabeth Barrett-Browning (de quien en nuestra miscelánea de poetas ingleses, en este mismo volumen, publicamos la traducción de su famoso soneto “How do I love thee?” tomado de su libro *Sonnets from the Portuguese*). Ese poema se titulaba “Lady Geraldine’s Courtship” (“El noviazgo de Lady Geraldine”) y para muchos aparece por lo menos curioso que Poe hubiese dedicado originalmente “El Cuervo” a la poetisa Browning. Pero, pregunto: ¿quién se acuerda hoy de Dickens como poeta (aunque sí como eximio novelista), o quién se ha leído, aun remotamente, el poema a Lady Geraldine?

La técnica empleada en el poema es muy interesante. El poema consta de 18 estrofas. Cada estrofa es de 6 versos, 5 de ellos de 16 sílabas; y añade siempre un estribillo o *ritornello* de 7 sílabas como último verso (acordémonos que cada “verso”, para los expertos, es una línea de la estrofa). El segundo, el cuarto y el sexto riman y concluyen en terminación aguda, en “or”, irreproducible en castellano, puesto que *more es más y nevermore, nunca más o jamás*. Enrique Uribe White<sup>8</sup> decía, quizás con razón, que el poema perdía solemnidad y terror no más con el traslado de la terminación aguda de

<sup>7</sup> E. H. Davidson, *op. cit.*

<sup>8</sup> Enrique Uribe White, Comunicación personal, por escrito, inédito y sin fecha, ca. 1965.

“or” a “ar” o “ás”. Pero éstas son las limitaciones intrínsecas de los idiomas. Además, para hacerlo más conmovedor y dramático, Poe rima ocasionalmente entre sí los hemistiquios del primero y del segundo verso hasta la mitad de éste, y lo mismo hace con el tercero y el cuarto:

Ah, distinctly I remember; it was in the bleak December;  
and each separate, dying ember, wrought its ghost upon the floor.

Eagerly I wished the morrow. Vainly I had sought to borrow  
from my books surcease of sorrow...

(¡Ah!, recuerdo vivamente, fue un diciembre deprimente;  
cada brasa dehiscente se arrastraba fantasmal.  
Yo anhelaba el nuevo día me trajese la alegría  
que buscado en vano había por mis libros, sin cesar).

La mayoría de las veces rima tan sólo dos hemistiquios del primero o el tercer verso:

Much I marvelled this ungainly fowl to hear discourse so plainly,  
though its answer little meaning, little relevancy bore...

(La respuesta tan sencilla me llenó de maravilla,  
aun diciéndome: “¡Bien poco que querrá significar!”).

Curiosamente, en una o dos ocasiones parecería que a Poe se le antojase su hexasílabo un poco “trotón” y trata de romperlo con un ritmo diferente:

Straight I wheeled a cushion seat in front of bird and bust and  
door...

(Frente a él corrí un asiento, frente al busto y el umbral).

tal como lo harían en castellano, años después, poetas como Darío (“este gran don Ramón de las barbas de chivo / cuya sonrisa es la flor de su figura”) o el maestro Valencia, con el alejandrino o con el mismo hexámetro (“todo en ti me conturba y todo en ti me engaña / desde tu boca, donde la pasión se adivina... hasta la rubia movilidad de tu pestaña” o el “en ti mormulla” del *Canto a Popayán*). Eso lo confirma Enrique Uribe White en una de las cartas (inéditas) que me escribió preparando el prólogo del libro sobre Frost y en que discutíamos sobre si un soneto de dicho poeta se debería

haber traducido en endecasílabos o en alejandrinos. Dice textualmente:

El trote del alejandrino se cambia modificando algo los acentos prosódicos, especialmente al acentuar la primera sílaba del segundo hemistiquio. Esto lo hace con frecuencia el maestro Valencia y lo hace el doctor Otero, aplicando su finísimo oído, como lo he leído en varias de sus versiones.<sup>9</sup>

Otra licencia poética que se da Poe, no permitida en español pero sí en inglés, es rimar consonantemente el sonido combinado de dos o más palabras (esto es muy frecuente, en el siglo xx, en el poeta satírico Ogden Nash, también ampliamente traducido en este libro) con la terminación de palabras únicas:

"Surely", said I, "surely *that is* something at my window *lattice*;  
Let me see, then what thereat is, and this mystery explore..."

(‘Debe haber algo turbado mi ventana o mi enrejado’  
—dije entonces— ‘con cuidado voy mi duda a disipar’).

¡Es como si en español rimáramos ‘va par, ese’ con ‘aparece’ o algo por el estilo!

Esa disposición hace tan endiablada una traducción española que conserve a la vez el ritmo y la estructura interna del poema, que don Juan Antonio Pérez Bonalde, distinguidísimo traductor venezolano de mediados del siglo xix, resolvió prescindir de ella y por eso su traducción, quizás la más conocida y famosa de todas, ha sido llamada una paráfrasis.<sup>10</sup> Oigamos a Pérez Bonalde:

Una fosca medianoche, cuando en tristes reflexiones,  
sobre más de un raro infolio de olvidados cronicones  
inclinaba soñoliento la cabeza, de repente  
a mi puerta oí llamar,  
como si alguien, suavemente, se pusiese con incierta  
mano tímida a tocar.

‘‘Es —me dije—, una visita que llamando está a mi puerta;  
eso es todo, iy nada más!’’

Ah, bien claro lo recuerdo: era el crudo mes del hielo,  
y su espectro cada brasa moribunda enviaba al suelo.

<sup>9</sup> Enrique Uribe White, Carta a propósito de la traducción del soneto ‘‘Design’’ de Robert Frost, 30 de noviembre de 1976, inédita.

<sup>10</sup> E. H. Davidson, *op. cit.*

Cuán ansioso el nuevo día deseaba, en la lectura  
procurando en vano hallar  
tregua a la honda desventura de la muerte de Leonora  
la radiante, la sin par,  
virgen pura a quien Leonora los querubines llaman ‘hora,  
ya sin nombre... inunca más!

El ritmo está ahí (y por eso digo que nos acordamos del ritmo de Silva: ‘‘Una noche, toda llena de murmullos, de perfumes y de músicas de alas’’) pero la estructura interna se pierde totalmente. ¡Y lo que es peor, a Pérez Bonalde le salen estrofas de 8 y hasta de más versos! ¡Y el forzado ‘hora como síncopa de ‘ahora’’ es horrible! Sin embargo hay que darle el crédito de que intenta cierta rima interna, como sucede con ‘lectura’, ‘desventura’ y ‘pura’ en la segunda estrofa que hemos puesto de ejemplo. Santos Molano en su libro<sup>11</sup> insiste en que ‘‘el 20 de julio de 1887, cuando Silva leía en la *Revista Ilustrada de Nueva York* la traducción de ‘El Cuervo’ de Edgar Allan Poe hecha en español por el poeta venezolano José Antonio Pérez Bonalde y presentada con un prólogo soberbio del colombiano Santiago Pérez Triana, comenzó a temblar en Bogotá’’. Claro, añado yo, que el temblor era por causas telúricas y no por la emoción geológica que pudo producir el poema; pero sí lo traigo como ejemplo de la influencia que pudo ejercer Poe sobre Silva, que ya conocía una traducción (la del mexicano Mariscal, que nosotros, desafortunadamente, no conocemos) y las fechas aproximadas en que esa influencia se ejerció. Más adelante continúa Santos Molano: ‘‘Silva acabó de leer ‘El Cuervo’ en la traducción de Pérez Bonalde, que comparó con el poema en inglés y que lo estremeció con mayor poder que el reciente temblor de tierra’’.

Por eso, en esta traducción, nos hemos preocupado no sólo de la fidelidad de la misma sino de la conservación del ritmo y la estructura interna. Observemos:

¡Ah!, recuerdo *vivamente*, fue un diciembre *deprimente*;  
cada brasa *dehiscente* se arrastraba fantasmal.  
Yo anhelaba el nuevo *día* me trajese la *alegría*  
que buscado en vano *había* por mis libros, sin cesar...

#### O también:

<sup>11</sup> Enrique Santos Molano, *op. cit.*

La respuesta tan sencilla me llenó de maravilla,  
aun diciéndome: "¡Bien poco que querrá significar!"

Es obvio que se encuentren algunos traspiés o *tours de force*, pero ello es inevitable en cualquier traducción. Y hay algunas aclaraciones que hacer en cuanto al significado mismo de las palabras. Ya en el prólogo de este libro hemos anotado cómo la palabra "cuervo" no corresponde a nuestro buitre, "chulo" o "gallinazo" (*Cathartes aura*) sino a una especie típica de las aves de la zona templada del planeta, de color negro y de semblanza y tamaño parecidos a una urraca (*Corvus corax*) a la que se puede, como a nuestros loros, enseñar a repetir algunas palabras.

Poe, a quien algunos describen como "apegado a los poetas y al lenguaje del siglo XVIII", emplea muchos arcaísmos que han desaparecido o tienden a desaparecer del mismo inglés y que por ello hacen más difícil su traducción adecuada. Inclusive las denominaciones en inglés o español son diferentes: "the bust of Pallas" es, para nosotros, "el busto de Atenea", ya que a la diosa se le conoce en nuestro idioma más como Palas Atenea o simplemente como Atenea. En 1845 parece que era frecuente entre intelectuales, para darse cierta "pose" artística, colgar encima de su puerta una especie de repisa con el busto de alguna figura mitológica. Muchos se preguntarán qué hace en una alcoba "la ceniza que se arrastra", pero hay que acordarse que la escena se sucede en invierno y la única calefacción en esos climas helados era el fuego de la chimenea, presente prácticamente en cada habitación, y que a la medianoche ya se estaba apagando. Ese propósito de aislamiento del frío también lo servían las pesadas cortinas de terciopelo y las celosías o "falsas ventanas" (*shutters*). Otros términos son derivados de la Biblia (los poetas norteamericanos insisten en que Poe dominaba a fondo los libros proféticos de la Biblia y leía bien latín, griego y las lenguas romances),<sup>12</sup> de la mitología o de los mismos dramas y poemas shakesperianos (*days of yore* para significar un pasado religioso; *quaff nepenthe*, beber el cáliz de néctar o ambrosia que libaban los dioses; *balm in Gilead* para significar la paz o el reposo en las tierras del más allá; *distant Aidenm*, el paraíso o edén distante; *Tempter*, ángel tentador, el demonio; *night's Plutonian shore*, la ribera de Plutón, rey del infierno). Como vemos, el contraste entre la salvación y la condenación eterna impregnan permanentemente el

<sup>12</sup> Thomas O. Mabbot, *op. cit.*

poema; el poeta, preocupado a toda hora con la idea de la muerte (al fin y al cabo muere tan sólo al cumplir los cuarenta años) utiliza al ave como su interlocutor desde el otro mundo. Al dirigirse a ella inicialmente emplea el anticuado *thou* (que equivaldría a un solemne *tú* en castellano) proveniente de la *King James Bible*, de Shakespeare y de los poetas y dramaturgos clásicos ingleses de los siglos XVII y XVIII. Ese *thou* exige giros y construcciones distintas en los pronombres y en los tiempos verbales:

"Though *thy* crest be shorn and shaven, *thou*", I said, "*art* sure no craven,  
Ghastly, grim and ancient Raven..."

("Por las plumas de tu cresta", dije al fin, "ave funesta,  
fantasmal ave que infesta...").

Ésta es la razón, además, para que en nuestra traducción alternemos el informal "tú" (arriba) con el más formal "vos" y "vuestro" español:

"Caballero, o dama", dije, "vos me habréis de perdonar;  
pero el hecho es que dormía y llamásteis, a fe mía,  
con tan suave cortesía que no puedo asegurar  
si escuché vuestras llamadas"...

Poe es, además, maestro en convertir sus versos, cargados de letras de pronunciación labidental y terminaciones fuertes, en verdaderas onomatopeyas (tal como aparentemente sucedía con Aristófanes entre los griegos clásicos):

Open here I flung the shutter, when, with many a flirt and flutter  
(Abro aquí la celosía cuando, en gran algarabía...).

Ese verso, en inglés —que no en español— imita el seco aleteo de un ave y sería poco menos que imposible reproducirlo en nuestro idioma. Pero sí hay quienes han intentado esa onomatopeya con éxito, como el peruano Santos Chocano en su poema "Los Caballos". Lo mismo intenta Poe imitar el sonido del golpear a la puerta, al comienzo del poema:

But the fact is I was napping, and so gently you came rapping.  
And so faintly you came tapping, tapping at my chamber door.

(Pero el hecho es que dormía y llamastéis, a fe mía, con tan suave cortesía que no puedo asegurar...).

Pero volvamos nuevamente a la apasionante historia del poema, relatada por George Godoy, en el apéndice a la edición española del libro de Davidson, y de acuerdo con la narración de un doctor Cornelius Mathews, eminente periodista y jurisconsulto, organizador del "Club Copyright" de Nueva York en 1843, y amigo o conocido de Poe. Mathews estaba preparando, en el invierno de 1845, un drama sobre "Brujería" y dice que Poe —en ese momento sobrio y con "una voz muy dulce"— le preguntó:

—Señor Mathews, ¿por qué no hace usted que en su drama un cuervo, ave de mal agüero, vuele a través de unas tablas sobre la cabeza de la bruja?

Al responderle Mathews que disentía de la idea, Poe añadió:

—No sabe usted que esa ave, esa maldita ave, me persigue mentalmente por todas partes y a todas horas. No puedo deshacerme de su presencia, ni sentado aquí como estoy. ¡Dentro de mi cerebro escucho su graznido, como yo lo oía en mi niñez cuando iba a la escuela de Stoke-Newington, y aún parece que escucho su aleteo!

Y agregó luego:

—¿Acaso en alguna ocasión un maldito cuervo no habrá perseguido y atormentado al gran novelista inglés Dickens, como me persigue y atormenta a mí?

Para un médico que sabe que Poe era alcohólico, al menos por épocas, esto configura un cuadro clásico de *delirium tremens*, que se presenta justo al abstenerse del alcohol por un tiempo, tal como ha sido interpretado ya en varias ocasiones. Otra explicación psiquiátrica sería la de las alucinaciones de un estado maniaco, como las que atribuye Socarrás a Silva,<sup>13</sup> o de una esquizofrenia. Oigamos de nuevo a Davidson en su capítulo "Una filosofía de la poesía" (que se basa, a su vez, en otro artículo del mismo Poe, "The philosophy of composition", en que trata de explicar cómo se originó "El Cuervo"):

<sup>13</sup> Francisco Socarrás, "Prólogo" a Rafael Serrano Camargo, ed., *Silva*, Bogotá, Tercer Mundo, 1987.

Sin embargo, la división entre el "yo" interior y el mundo exterior nunca fue completa en Poe: la mente que se entregaba a la empresa de la autoexploración no fue nunca una gesta consumada. Había un aspecto de la mente del poeta que, por decirlo así, quedaba al margen de las actividades del otro... La mente se hallaba dividida, por una parte, entre el horror que experimentaba ante su capacidad de destrucción y, por la otra, su convicción de que el mundo permanecía siempre intacto.

Poco después Mathews se lo encuentra y Poe le muestra las estrofas iniciales del poema, que lo conmovieron profundamente. Posteriormente le compró a Poe por unas monedas el manuscrito original y fue su primer propietario. El valiosísimo manuscrito ha pasado por varias manos y aún se conserva.

Pero regresemos al ámbito de nuestro país. Quizás ningún colombiano ha interpretado mejor en verso la influencia de Poe y su poesía sobre la lírica colombiana que el maestro León de Greiff. En uno de sus primeros "rondeles" (que data de 1914) evoca a Annabel Lee y a Ulalume, título y personajes de otros dos famosos poemas de Poe, ambos posteriores a "El Cuervo":<sup>14</sup>

Esta mujer es una urna  
llena de místico perfume  
como Annabel, como Ulalume.

Ya en 1921, en el soneto "A ti, señora, oh Muerte" y a propósito de esos amores idealistas tan frecuentes en Poe, vuelve a citarlo (y al rimar su nombre deja establecida la pronunciación castellana "Poé" que rima con aloé):

Y un amor recatado, celeste y puro —a modo  
de esos aéreos, vagos, que eternizara Pöe...  
De Citeres retorno... Todo es sereno: gira  
mi ser al ritmo grave de mirras y de aloé...

(Él mismo, para acentuar la pronunciación y disolver el diptongo, le coloca la diéresis a la "o" del nombre del poeta norteamericano. Acordémonos que, en inglés, la pronunciación correcta equivale a "pou").

Seguramente De Greiff fue impresionado por Poe desde su primera juventud y le hace más impacto en los poemas escritos entre

<sup>14</sup> Oscar Williams, *op. cit.*

1914 y 1926, o sea la época de sus más bellos y famosos rondeles. En 1915 (setenta años después de escrito "El Cuervo") le dedica a Jorge Zalamea (el del "Sueño de las Escalinatas") su poema "Plegaria a Poe" (con el subtítulo "Rapsodias de Antaño") y con el epigrafe del primer verso "Once upon a midnight dreary":

iOh Poe! ioh Poe! ioh Poe!  
iGenio del signo fatídico!  
iAlma que en mí domina!  
iFaro de luces negras...!  
iConduceme a tu reino,  
a ese reino lejano  
donde nació Annabel 'envidia de los ángeles'!

Llévame a ver el cuervo.  
Llévame a ver el cuervo  
cogitabundo y hosco.  
iLlévame a ver el cuervo  
—sobre el busto de Palas—  
que en su trágico orgullo te azotó con sus alas!

Llévame a ver el cuervo,  
cogitabundo y fosco,  
llévame a ver el cuervo...:  
ese cuervo fatídico  
—ialma que en mí domina!—  
—ifaro de luces negras!—  
iése cuervo es mi signo,  
y a sus influjos pávidos  
obedecen mis fuerzas, de horror y sombra llenas!

Llévame a ver el cuervo,  
que en un país lejano,  
—en el país quimérico  
de demonios y ángeles—  
sobre el mármoleo busto,  
cogitabundo y torvo,  
sarcástico y sereno,  
mira impávido y sordo  
el dolor que en ti arde...

Otras veces, como en las bellísimas "Nenias-III" de 1926 ("las flechas en mi carcaj / todellas las he soltado"), vuelve a mencionarlo,

españolizando su nombre: "los aguafuertes de Goya, las pesadillas de Edgardo"). O en el "Relato de Gaspar" de ese mismo año: "La parálisis de Heine, la obnubilación de Poe, la obnubilación de Verlaine, la parálisis de Carolus Baldelarius (Baudelaire)...".<sup>15</sup> Y esa imagen no lo abandonará casi ni al final de su vida, ni en el *Fárrago* (*Quinto Mamotreto*) ni en su postrera colección de *Nova et Vétera*:

... me miren y se encienda abril o mayo  
por sus mejillas, que ninguno loe  
sino yo, tu poeta, no tan Poe,  
velay! helás! laméntolo... y subrayo.<sup>16</sup>

Quizás con el tiempo alguien más experto y erudito intente como yo he querido hacerlo en esta breve introducción, analizar más profundamente la influencia que Poe haya tenido en la poesía colombiana y latinoamericana, para lo cual he traído tan sólo dos ejemplos, el de Silva y el de León de Greiff. Bástenos recordar que "El Cuervo", a sus ciento cincuenta años de existencia, sigue apareciendo luminosamente en todas las antologías de poetas del idioma inglés. Y que sólo tratando de captar el ritmo y la estructura originales en una traducción española (aún teniendo en mente la admonición de los italianos: "La traduzione e come una donna: più è bella, più è falsa") podremos comenzar a saborear esas armonías recónditas de la poesía anglosajona. Al fin y al cabo, Poe mismo lo dijo en dos frases lapidarias: "El propósito de la literatura es despertar el pensamiento para poder entretener". Y "la poesía es la rítmica creación de la belleza".

<sup>15</sup> León de Greiff, *Obras Completas*, Bogotá, Tercer Mundo, 1975 y León de Greiff, *Fárrago (Quinto Mamotreto)*, Bogotá, Samuel Lisman Baum, 1954.

<sup>16</sup> León de Greiff, *Fárrago (Quinto Mamotreto)*.

## EL CUERVO

De Edgar Allan Poe

De una media noche al filo, yendo débil, intranquilo,  
sobre folios olvidados de leyenda popular,  
de repente, adormilado, sentí así como un llamado,  
como de alguien que, porfiado, repicase en mi portal.  
Es, me dije, un visitante que a mi alcoba quiere entrar.  
Eso es todo, y nada más.

¡Ah!, recuerdo vivamente, fue un diciembre deprimente;  
cada brasa dehiscente se arrastraba fantasmal.  
Yo anhelaba el nuevo día me trajese la alegría  
que buscado en vano había por los libros, sin cesar  
mi tristeza por Leonora, que el Señor mandó a llamar,  
iya sin nombre aquí, jamás!

Y la incierta, purpurina vibración de la cortina  
me llenaba de terrores que jamás llegué a albergar.  
Mis latidos conteniendo, me detuve, repitiendo:  
es sólo alguien que, insistiendo, por mi puerta quiere entrar.  
Un tardío visitante que a mi alcoba quiere entrar.  
Eso es todo y nada más.

Con el ánimo más fuerte, sin pensar ya de otra suerte,  
"Caballero, o dama" dije, "vos me habréis de ponderar;  
pero el hecho es que dormía y llamásteis, a fe mía,  
con tan suave cortesía que no puedo asegurar  
si escuché vuestras llamadas". Abro aquí de par en par:  
¡Todo oscuro y nada más!

Frente al cerco tenebroso quedé absorto allí, miedoso,  
figurando dudas, sueños que no osó ningún mortal.  
Y, el silencio sin quebrarse, la quietud sin inmutarse,  
sólo allí pudo escucharse "Leonora", un murmurar  
de mis labios y "¡Leonora!" volvió el eco a reflejar.  
Sólo el eco y nada más.

Vuelto hasta mi alcoba luego, mi alma en mí como entre fuego,  
pronto oí un golpear de nuevo, más sonoro y más audaz.  
"Debe haber algo turbado mi ventana o mi enrejado"  
—dije entonces— "con cuidado voy la duda a disipar.  
Voy, calmado ya mi pecho, tal misterio a descifrar.  
¡Será el viento y nada más!".

## THE RAVEN

Edgar Allan Poe

Once upon a midnight dreary, while I pondered, weak and weary,  
Over many a quaint and curious volumes of forgotten lore  
While I nodded, nearly napping, suddenly there came a tapping,  
as of someone gently rapping, rapping at my chamber door.  
"Tis some visitor", I muttered, "tapping at my chamber door  
Only this and nothing more".

Ah, distinctly I remember, it was in the bleak December;  
And each separate dying ember wrought its ghost upon the floor.  
Eagerly I wished the morrow;—vainly I had sought to borrow  
From my books surcease of sorrow, sorrow for the lost Lenore—  
For the rare and radiant maiden whom the angels name Lenore—  
Nameless *here* for evermore.

And the silken, sad, uncertain rustling of each purple curtain  
Thrilled me—filled me with fantastic terrors never felt before;  
So that now, to still the beating of my heart, I stood repeating,  
"Tis some visitor entreating entrance at my chamber door—  
Some late visitor entreating entrance at my chamber door;—  
This is it and nothing more.

Presently my soul grew stronger; hesitating then no longer,  
"Sir", said I, "or Madam, truly your forgiveness I implore;  
But the fact is I was napping, and so gently you came rapping.  
And so faintly you came tapping, tapping at my chamber door,  
That I scarce was sure I heard you" —here I open wide the door;—  
Darkness there and nothing more.

Deep into that darkness peering, long I stood there wondering, fearing,  
Doubting, dreaming dreams no mortal ever dared to dream before;  
But the silence was unbroken, and the stillness gave no token,  
And the only word there spoken was the whispered word "Lenore?"  
This I whispered, and an echo murmured back the word "Lenore!"  
Merely this and nothing more.

Back into the chamber turning, all my soul within me burning,  
Soon again I heard a tapping somewhat louder than before.  
"Surely", said I, "surely that is something at my window lattice;  
Let me see then, what thateat is, and this mystery explore;—  
Let my heart be still a moment and this mystery explore;—  
Tis the wind, and nothing more!

Abro aquí la celosía cuando, en gran algarabía,  
se entra un Cuervo a mi aposento, Cuervo antiguo y espectral.  
Sin respeto ni obediencia posa su hórrida presencia  
con humana reticencia justo encima de mi umbral,  
sobre el busto de Atenea que decora mi portal,  
ahí posado y nada más.

Ante el ébano de esta ave se sonrió mi cara grave,  
de mirar su compostura, su estirada seriedad.  
"Por las plumas de tu cresta", dije al fin, "ave funesta,  
fantasmal ave que infesta desde el antro nocturnal,  
dime, ¿te han dado algún nombre por el ámbito infernal?"  
Dijo el Cuervo: "Nunca más".

La respuesta tan sencilla me llenó de maravilla,  
aun diciéndome: "¡Bien poco que querrá significar!".  
Pues se sabe fácilmente que muy raro ser viviente  
visto habrá un ave pendiente justo encima de su umbral,  
bestia o ave, sobre el busto que decora su portal  
con tal nombre: "Nunca más".

Mas el Cuervo, allí posado sobre el busto, sólo ha hablado  
dos palabras, cual si en ellas fuera su alma a derramar,  
sin hablar otro lenguaje ni moverse su plumaje.  
"Otros se han ido de viaje", dije luego, "así él se irá  
como otrora mi Esperanza me ha sabido abandonar".  
Dijo el Cuervo: "Nunca más".

Sorprendido al oír una réplica tan oportuna  
"Sin embargo", dije, "¿es éste sólo un vano repicar  
que algún amo le ha enseñado, algún amo que, acosado  
por desastre despiadado se quedara en su cantar  
con el requiem melancólico de su gran desesperar,  
con el 'nunca, nunca más'?"

Mi semblante duro, acerbo, rió de nuevo ante ese Cuervo.  
Frente a él corrí un asiento, frente al busto y el umbral.  
Reclinado en el asiento dediqué mi pensamiento  
a ver, con detenimiento, por qué un pájaro ancestral  
como esta ave cruel, siniestra y ominosa y espectral  
graznó tanto "¡Nunca más!".

Quedé un rato meditando, ni una sílaba expresando  
frente al ave, cuyos ojos me quemaban sin cesar.  
Mucho más pensé en desvelo, mi cabeza en el consuelo  
del morado terciopelo que la luz hacía brillar,  
terciopelo opalescente que Ella ya no oprimirá  
con sus manos, inunca más!

Open here I flung the shutter, when, with many a flirt and flutter,  
In there stepped a stately Raven of the saintly days of yore;  
Not the least obeisance made he; not a minute stopped or stayed he;  
But, with mien of lord or lady, perched above my chamber door—  
Perched, upon a bust of Pallas just above my chamber door—  
Perched, and sat, and nothing more.

Then this ebony bird beguiling my sad fancy into smiling,  
By the grave and stern decorum of the countenance it wore,  
"Though thy crest be shorn and shaven, thou", I said, "art shure no craven,  
Ghastly, grim and ancient Raven wandering from the Nightly shore—  
Tell me what thy lordly name is on the Night's Plutonian shore!"  
Quoth the Raven, "Nevermore".

Much I marvelled this ungainly fowl to hear discourse so plainly,  
Though its answer little meaning—little relevancy bore;  
For we cannot help agreeing that no living human being  
Ever yet was blessed with seeing bird above his chamber door—  
Bird or beast upon the sculptured bust above his chamber door  
With such name as "Nevermore".

But the Raven, sitting lonely on the placid bust, spoke only  
That one word, as if his soul in that one word he did outpour.  
Nothing farther then he uttered—not a feather then he fluttered—  
Till I scarcely more than muttered, "Other friends have flown before—  
On the morrow *he* will leave me as my Hopes have flown before",  
Then the bird said, "Nevermore".

Startled at the stillness broken by reply so aptly spoken,  
"Doubtless", said I, "what it utters is its only stock and store  
Caught from some unhappy master whom unmerciful Disaster  
Followed fast and followed faster till his songs one burden bore—  
Till the dirges of his Hope that melancholy burden bore  
Of 'Never-nevermore'".

But the Raven still beguiling my sad fancy into smiling,  
Straight I wheeled a cushion seat in front of bird and bust and door;  
Then, upon the velvet sinking, I betook myself to linking  
Fancy unto fancy, thinking what this ominous bird of yore—  
What this grim, ungainly, ghastly, gaunt and ominous bird of yore  
Meant in croaking "Nevermore".

This I sat engaged in guessing, but no syllable expressing  
To the fowl whose fiery eyes now burned into my bossoms' core;  
This and more I sat diving, with my head at ease reclining  
On the cushion's velvet lining that the lamp light gloated o'er,  
But whose velvet-violet lining with the lamp light gloating o'er  
*She* shall press, ah, nevermore!

Luego el aire se hizo denso, cual si perfumado incienso  
melodiosos serafines me viniesen a ofrendar.

"Dios" —grité— "te ha destinado. Por los ángeles, te ha enviado  
con un néctar anhelado con que olvide mi añorar  
de Leonora y que, al beberlo, se disipe mi pesar".  
Dijo el Cuervo: "¡Nunca más!".

"Agorera ave de Averno" —le grité— "sea que el Infierno  
te haya enviado, o que provengas de la oscura tempestad,  
yerma imagen desolada de la tierra aquí encantada,  
del horror de mi morada, dime, dime, por piedad,  
¿habrá paz en Otro Mundo? ¡Dime, dime, por piedad!".  
Dijo el Cuervo: "¡Nunca más!".

"Agorera ave de Averno" repétile, "¡ave de Infierno!  
Por el Dios y por el Cielo que debemos adorar,  
dile a mi alma adolorida si en la tierra prometida  
mi Leonora está acogida como santa, si el cantar  
de los ángeles 'Leonora!' ya repite sin cesar".  
Dijo el Cuervo: "¡Nunca más!".

"¡Tal hablar tu adiós se entiende!" —lo reté— "pájaro o duende!  
¡Vuelve pronto a las tormentas de tu infierno nocturnal!  
¡Ni un plumón haya quedado del engaño que has forjado!  
¡No te quedes ahí posado! ¡Vete de mi soledad!  
¡Quita el pico de mi entraña, tu figura de mi umbral!".  
Dijo el Cuervo: "¡Nunca más!".

¡Y este Cuervo no aspavienta y aun se asienta y aun se asienta  
sobre el busto de Atena que decora mi portal!  
¡Y sus ojos, imitando los de un diablo, están soñando!  
Y la luz, sobre él brillando, su silueta hace notar.  
Y mi alma, de esa sombra que en el suelo va a flotar,  
¡ya no se alza, nunca más!

*Traducción de Efraim Otero Ruiz*

Then, methought, the air grew denser, perfumed from an unseen censer  
Swung by seraphim whose foot-falls tinkled on the tufted floor.

"Wretch", I cried, "thy God hath lent thee—by these angels he hath sent thee  
Respite, respite and nepenthe from thy memories of Lenore;  
Quaff, oh, quaff this kind nepenthe and forget this lost Lenore!"  
Quoth the Raven, "Nevermore".

"Prophet", said I, "thing of evil! —prophet still, if bird or devil!  
Wheter Tempter sent, or wheter tempest tossed thee here ashore,  
Desolate yet all undaunted, on this desert land enchanted—  
On this home by Horror haunted -tell me truly, I implore,  
Is there —is there balm in Gilead? Tell me— tell me, I implore!"  
Quoth the Raven, "Nevermore".

"Prophet", said I, "thing of evil! —prophet still, if bird or devil!  
By that Heaven that bends above us —by that God we both adore,  
Tell this soul by sorrow laden if, within the distant Aidenn,  
It shall clasp a sainted maiden whom the angels name Lenore—  
Clasp a rare and radiant maiden whom the angels name Lenore".  
Quoth the Raven, "Nevermore".

"Be that word our sign of parting, bird or fiend!" I shrieked, upstarting—  
Get thee back into the tempest and the Night's Plutonian shore!  
Leave no black plume as a token of that lie thy soul hath spoken!  
Leave my loneliness unbroken! —Quit the bust above my door!  
Take thy beak from out my heart and take thy form from off my door!"  
Quoth the Raven, "Nevermore".

And the Raven, never flitting, still is sitting, *still* is sitting  
On the palid bust of Pallas just above my chamber door;  
And his eyes have all the seeming of a demon's that is dreaming,  
And the lamp light o'er him streaming throws his shadow on the floor;  
And my soul from out that shadow that lies floating on the floor  
Shall be lifted —nevermore!

Original tomado de Oscar Williams,  
*The new pocket anthology of American verse*,  
Nueva York, Pocket Books, 1955, pp. 375-379.

## ANTONIO CASO, HENRÍQUEZ UREÑA Y EL POSITIVISMO: BREVE HISTORIA DE UNA RELACIÓN\*

Por *Álvaro* MATUTE  
UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO

1

VIDAS PARALELAS LAS DE CASO Y HENRÍQUEZ UREÑA. La coincidencia generacional los hace casi iguales en curso vital. El mexicano era unos meses mayor que el dominicano y éste sobrevivió al primero no más de un semestre. Pero eso es más bien casual. Donde encuentro y propongo el paralelismo es en la construcción de un tipo ideal que ellos encarnaron mejor que nadie en su generación: el del académico. Esta figura era algo desconocida en la Hispanoamérica del siglo XIX, ya que por la ausencia de vida universitaria, los hombres de pluma tuvieron en esa centuria más de intelectuales que de profesores, en el sentido de hombres de ideas que influyeron en la toma de decisiones políticas. Caso y Henríquez Ureña se distinguieron más por ser académicos que por ser intelectuales, actividades semejantes no excluyentes, pero a fin de cuentas distintas. El intelectual es crítico o ideólogo. El académico es formador de discípulos, responsable de la continuidad en su trabajo. Con la pluma, el intelectual es ensayista, mientras que el académico es estudioso, erudito. El vocablo inglés *scholar* lo define muy bien. La

\* El autor agradece al Ministerio de Educación de la República Dominicana y a la maestra Rosa Elena Pérez la invitación a presentar este trabajo en el homenaje a la memoria de don Pedro Henríquez Ureña, en su 1.º aniversario luctuoso. Asimismo, deja constancia de su agradecimiento a su alumno y amigo Miguel Ángel Castro por haberle facilitado importantes materiales no editados en México y muy difíciles de conseguir para la más satisfactoria conclusión de este texto.

actividad de ambos es muy parecida, pero existe una zanja que se ha hecho cada vez mayor en el tiempo. Algunos académicos son intelectuales; algunos intelectuales realizan trabajo académico. En la historicidad de estas figuras, el mejor prototipo de académico es don Pedro, en la medida en que otro personaje, José Vasconcelos, encarna mejor el prototipo del intelectual. Caso está en medio, pero más inclinado hacia la esquina del académico. Incluso en aquello de su obra que linda más con la actividad intelectual, como la colaboración periodística, aprovechó el artículo para seguir enseñando.

No partieron de la nada. En México ya se habían dado ese tipo de figuras, pero dístaban mucho de consolidarse. Un ejemplo es Gabino Barreda, el introductor del positivismo. Ante todo académico, aunque con buena carga de trabajo como intelectual orgánico; Justo Sierra fue más esto último, pero también fue un buen maestro formador. En fin, no es éste el propósito que persigue este texto, aunque la referencia es importante porque enmarca la historia de una relación que vivieron dos personajes centrales en la cultura de Hispanoamérica y que en ella se distinguieron por haber sido protagonistas centrales en el combate contra el viejo positivismo. En las páginas que siguen se verá cómo fueron construyéndose esas figuras, esos tipos.

2

COMO es bien sabido, Pedro Henríquez Ureña y Antonio Caso se conocieron desde el año de 1906, cuando el dominicano llegó a México y, tras haber vivido unos meses en Veracruz, remontó la Sierra Madre y llegó a la capital de la República. Contaban con apenas 23 años de edad y sus vocaciones ya apuntaban hacia lo que fueron, grandes humanistas. Pero sólo eso. Apuntaban, todavía no se definían y, lo que es peor, no había muchas opciones dónde ejercerlas. Los dos tuvieron que estudiar Derecho. Es decir, prepararse para algo que no llegarían a ejercer del todo. Pese a ello, era la opción más viable.

La primera referencia que da don Pedro acerca de Caso en sus *Memorias* es cuando habla de los mexicanos que conoce en la capital, una vez que se asienta en ella en el año mencionado. Dice: "Antonio Caso, a quien oí un discurso en la velada del centenario de Stuart Mill, discurso que me reveló una extensa cultura filosófi-

ca y una *manera* oratoria incorrecta todavía, pero prometedora”.<sup>1</sup> Y más adelante ofrece una semblanza más redonda, todavía tamizada por la impresión que le causó a don Pedro la disertación sobre Mill:

El primero [Caso], joven alumno de la Escuela de Jurisprudencia, es ya una personalidad intelectual; une a su profundo conocimiento de las ciencias filosóficas y sociales, una palabra brillante y fácil. Su discurso fue una rápida y certera ojeada en la historia de la filosofía y un juicio conciso de la obra y de la significación de Stuart Mill.<sup>2</sup>

La vocación de *testis temporum* ejercida por don Pedro lo lleva a ser el cronista interno de la generación a la que se fue integrando, así como del grupo que ayudó a formar. Me refiero al movimiento que desembocó en 1909 en la formación del Ateneo de la Juventud, asociación fundamental en la historia cultural mexicana. Sin el valiosísimo testimonio de don Pedro no se conocerían aspectos internos difíciles de captar sólo a través de las referencias hemerográficas.<sup>3</sup> Su calidad de cronista lo llevó a enviar crónicas a su tierra natal, donde daba a conocer el desenvolvimiento de la vida cultural mexicana, que poco a poco avanzaba de los salones aristocratizantes hacia públicos mayores, a través de las conferencias públicas. En una de esas crónicas vuelve a resaltar las cualidades oratorias de Caso, así como el recuerdo del discurso sobre Mill, un año después, al referir las conferencias del Casino de Santa María, de 1907:

<sup>1</sup> Lamentablemente este trabajo es unívoco, es decir, sólo da el punto de vista de Pedro Henríquez Ureña, por ser él el único memorioso de ambos. No hay, que se sepa, un archivo epistolar de Caso que complemente la pequeña historia de esta relación; véase Alfredo A. Roggiano, *Pedro Henríquez Ureña en México*, México, UNAM, 1989, p. 35; también, Pedro Henríquez Ureña, *Memorias. Diario*, introd. y notas por Enrique Zuleta Álvarez, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1989, p. 127. En ese año de 1989 aparecieron estos textos fundamentales para la biografía de don Pedro, que dan a conocer los recuerdos de Pedro Henríquez Ureña redactados entre 1909 y 1911. Cuatro años más tarde apareció un buen complemento derivado en parte de la misma fuente: Sonia Henríquez Ureña de Hlito, *Pedro Henríquez Ureña. Apuntes para una biografía*, México, Siglo XXI, 1993.

<sup>2</sup> Alfredo A. Roggiano, *op. cit.*, p. 37.

<sup>3</sup> Sobre el Ateneo, afortunadamente, existe una buena bibliografía; cf. Alfredo A. Roggiano, *op. cit.*, pp. 113-129 y mi artículo “El Ateneo de la Juventud: grupo, asociación civil, generación”, en Álvaro Matute, *La Revolución Mexicana: actores, escenarios y acciones. (Vida cultural y política, 1901-1929)*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1993, pp. 53-70.

La segunda conferencia (12 de junio) estuvo a cargo de Antonio Caso. Éste sí era conocido como orador de cuerpo entero; hace un año, obtuvo un gran triunfo cuando habló a nombre de la Escuela de Jurisprudencia en la velada del centenario de Stuart Mill, a la cual dio carácter de consagración nacional la presencia de Porfirio Díaz y su gabinete en pleno. Ahora habló Caso sobre Nietzsche y nos tuvo pendientes de su palabra durante una hora, recorriendo rápidamente la vasta obra del pensador alemán.<sup>4</sup>

La afinidad electiva los lleva a la amistad. El testimonio siguiente es el que da noticia de la formación de una trinidad fundamental, celebrada en los “días alciónes”:

A partir de mediados de 1907, un tanto decepcionado, pensé que era mejor circunscribir mi grupo; el resultado fue una intimidad mayor con Alfonso Reyes, que fue el más adicto a nosotros después de la disolución de nuestra casa, luego con Acevedo y por último con Caso. Llegamos a formar un trío Caso, Alfonso y yo, y durante todo el año de 1908 y la primera parte de éste [1909], la casa del primero fue el centro de nuestra reunión y nuestras disquisiciones filosóficas y literarias.

Esta amistad, triángulo cuyo vértice era el dominicano, fructificó a la larga en la cultura hispanoamericana, dados los alcances continentales de los tres, sobre todo de Reyes y Henríquez Ureña. La interacción entre ellos acrecentó las vocaciones literarias de unos, filosóficas de otros. En ese sentido, también Henríquez se colocaba en medio: Reyes miraba la literatura, Caso, la filosofía. Don Pedro, por lo menos en aquellos años —o días alciónes— si bien caminaba hacia la crítica literaria —*Ensayos críticos* así lo indicaba— no estaba nada lejano a ser un sólido historiador de la filosofía.

3

ANTES de entrar en ese orden, es menester conocer el camino de Damasco filosófico que experimentaron Henríquez y Caso, gracias a una de esas figuras meteóricas que aparecen en todas las generaciones académicas o intelectuales, que destacan por su brillantez y por su paso fugaz. Se trata de Rubén Valenti (1879-1915), abogado

<sup>4</sup> Pedro Henríquez Ureña, “Conferencias y tés”, en *La Cuna de América* (Santo Domingo), 25 de agosto de 1907, reproducido en Alfredo A. Roggiano, *op. cit.*, p. 54.

chiapaneco, ávido lector de las novedades filosóficas que le brindaban las revistas italianas. Su poder de convicción no hizo parejas con la sistematización y el rigor que exigen las tareas académico-intelectuales y su presencia se debe al rescate que hace el dominicano de su paso por el mundo. Acaso en la prensa haya muestras de su saber y su pluma. Demos paso a una cita larga de don Pedro, en la cual explica cómo Caso y él abandonaron por completo el positivismo:

En el orden filosófico, he ido modificando mis ideas, a partir también del mismo año de 1907. Mi positivismo y mi optimismo se basaban en una lectura casi exclusiva de Spencer, Mill y Haeckel; las páginas que había leído de filósofos clásicos y de Schopenhauer y Nietzsche no me habían arrastrado hacia otras direcciones. Sobre todo, no trataba yo sino con gentes más o menos positivistas, o, de lo contrario, creyentes timoratos y anti-filosóficos. El positivismo me inculcó la errónea noción de no hacer metafísica (palabra cuyo significado se interpretó mal desde Comte); y a nadie conocía yo que hiciera otra metafísica que la positivista, la cual se daba infulas de no serlo. Por fortuna siempre fui adicto a las discusiones; y desde que los artículos de Andrés González Blanco y Ricardo Gómez Robelo me criticaron duramente mi optimismo y mi positivismo (el del libro *Ensayos críticos*), tuve ocasión de discutir con Gómez Robelo y Valenti esas mismas ideas; las discusiones fueron minando en mi espíritu las teorías que había aceptado. Por fin, una noche a mediados de 1907 (cuando ya el platonismo me había conquistado, literaria y moralmente), discutíamos Caso y yo con Valenti: afirmábamos los dos primeros que era imposible destruir ciertas afirmaciones del positivismo; Valenti alegó que aún la ciencia estaba ya en discusión, y con su lectura de revistas italianas nos hizo citas de Boutroux, de Bergson, de Poincaré, de William James, de Papini... Su argumentación fue tan enérgica, que desde el día siguiente nos lanzamos Caso y yo en busca de libros sobre el anti-intelectualismo y el pragmatismo. Precisamente entonces iba a comenzar el auge de éste, y la tarea fue fácil. En poco tiempo, hicimos para nosotros la crítica del positivismo; compramos James, Bergson, Boutroux, Jules de Gaultier y una multitud de expositores menos importantes... volvimos a leer los maestros: Caso poseía una biblioteca bastante completa de filósofos; yo me dediqué a obtener, en Europa, en los Estados Unidos, en México, y hasta pidiendo algunos libros de la biblioteca de mi padre, las obras maestras de la filosofía moderna: Bacon, Descartes, Pascal, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Schopenhauer, hasta Comte.<sup>5</sup>

La materia filosófica aparecerá en *Horas de estudio*, libro que, a su vez, recoge material publicado en la *Revista Moderna*. Antes de

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 76-77.

referir su comentario a las conferencias de Caso, que conforma la mayoría del material filosófico del libro, conviene recordar las notas a *Las corrientes filosóficas en América Latina*, de Francisco García Calderón, recogidas en la revista mencionada.

La tendencia hispano-americana al idealismo (cosa no indiscutible), no explica la hegemonía francesa; en todo caso, explicaría una hegemonía de Alemania, verdadera creadora de sistemas idealistas. Sólo forzando los hechos puede aplicarse de francamente idealista el movimiento filosófico francés.

Esta afirmación es todavía prematura y demasiado general, excepto si se toma el nombre de Bergson como ejemplo, sin primacía sobre los demás pensadores contemporáneos. En las conferencias, discursos y escritos de Antonio Caso, Ricardo Gómez Robelo, Alfonso Cravioto, Rubén Valenti y otros jóvenes —así como en el memorable discurso de D. Justo Sierra, en honor de Barreda— se nota ciertamente grande interés por el pensamiento nuevo: la influencia de Schopenhauer (voluntarismo, estética neoplatónica, pesimismo), Nietzsche y la discusión de los valores morales, William James y el pragmatismo, Bergson, Boutroux, el idealismo de Jules de Gaultier, así como la reacción contra todo lo que ha envejecido en Comte, Spencer, Haeckel, la filosofía del arte de Taine, la psicología de los pueblos de Renan, el materialismo histórico, la psicofisiología y la sociología organicista.

Acaso no les resultó dolorosa la ruptura con la vieja filosofía-ideología dominante. En el caso mexicano, la Escuela Nacional Preparatoria seguía siendo el bastión del positivismo, por el hecho de tratarse de una institución fundada por un discípulo directo de Augusto Comte. Si atendemos la experiencia de una trayectoria vital tan bien elaborada como la de José Vasconcelos, es posible trazar en una las vivencias de muchos jóvenes mexicanos: la infancia se debía a una formación católica, de índole materna, matizada por un cierto jacobinismo paterno. La juventud, que traía consigo la separación del hogar, con el ingreso a la Preparatoria, ponía a los estudiantes de frente a las enseñanzas del comtismo y los pensamientos de Mill, Spencer, los populares Haeckel y Le Bon, acaso Taine y Renan, para los que leían historia, y ello los llevaban a las crisis de ruptura con la religión y a "modernizar" sus nociones de liberalismo.<sup>6</sup> Por su parte, don Pedro da cuenta de su formación espiritual en las

<sup>6</sup> José Vasconcelos, *Memorias. Ulises criollo, La tormenta*, México, FCE, 1982, *passim*.

primeras páginas de sus propias *Memorias*. Hay puntos comunes y diferencias entre la formación de unos y otros. Don Pedro ejemplifica una formación menos extremosa que la de Vasconcelos. En todo caso, los golpes quinceañeros recibidos del positivismo ya no les produjeron mayores daños. El ambiente los empujaba a liberarse de la ya no tan dominante filosofía.

4

EL año de 1909 resultará fundamental para historiar la declaración más formal de guerra a la vieja doctrina implantada por Barrera en el local del antiguo colegio jesuita de San Ildefonso. Antonio Caso pronunciaría una serie de conferencias sobre el positivismo en uno de los salones de la Escuela Nacional Preparatoria. De ellas no quedó la versión directa, aunque más tarde Caso haría una reelaboración a partir de sus materiales. Es por ello que la crónica testimonial de Henríquez Ureña es fundamental para valorar contenido y trascendencia de esas conferencias, tan llenas de significado en la historia del pensamiento mexicano. Sin embargo, la circunstancia política aparece como elemento disruptor en el hasta entonces tranquilo panorama mexicano. El año siguiente, 1910, además de ser esperado por ser el del centenario del inicio de las guerras de independencia, habría de ser año de renovación de poderes. Esto, dentro del marco de las reiteradas reelecciones de Porfirio Díaz, era en sí toda una expectativa.

El triángulo anteriormente formado se vería afectado por la circunstancia, en virtud de que Alfonso Reyes era hijo de una de las figuras centrales de la política mexicana, el general Bernardo Reyes, modernizador del ejército mexicano, excelente administrador y cuya imagen era la de un viable sucesor de Porfirio Díaz, pero que contaba con la franca oposición de los "científicos", grupo ligado a la política financiera, que buscaba asegurar su continuidad en el poder con el control de la vicepresidencia de la República en manos de Ramón Corral. Había, pues, tres tendencias: el reeleccionismo, que apoyaba a Corral, el reyismo, que buscaba instalar al general Reyes en la vicepresidencia, y el antirreeleccionismo, cuyo motor era un joven coahuilense, Francisco I. Madero, que había publicado un libro en 1908 sobre la esperada sucesión presidencial que se avecinaba. Don Pedro, sensible a la situación, se encuentra dividido. Como extranjero no tenía participación política. Acaso, porque su amistad con Reyes era grande, se inclinaba más por el general.

Sin embargo, su oficio de periodista y escritor lo llevaba a todos los rincones políticos. La Secretaría de Instrucción Pública le ofrecía participar en la elaboración de una extensa antología literaria. También le abrían las páginas de periódicos creados *ex professo* para apoyar a la reelección, y, lo que lo presenta como imprescindible, es que José Vasconcelos, director del periódico maderista *El Antirreeleccionista*, lo contrata para que se ocupe de la sección de cultura. Volviendo a la relación con don Antonio, recuerda:

La amistad con Caso debía, sin embargo, llegar a alterarse. Desde principios de este año [1909], la política de México es un mar de leva; mientras que los adictos al gobierno y al partido científico trabajan por la reelección de Porfirio Díaz y de su vice-presidente Corral, ha surgido un corto partido de oposición que se llama Anti-reeleccionista, y ha cobrado inusitado auge el Partido del General Reyes. Los reeleccionistas han formado clubs, fundado periódicos, organizado excursiones; y una de sus manifestaciones primeras fue la postulación el día 2 de abril, de sus candidatos Díaz y Corral. Caso se dejó atraer por el Maquiavelo del partido científico, Rosendo Pineda, y accedió a ser orador en la velada del 2 de abril, y a ser director del semanario *La Reelección*. Antes de aceptar esos cargos me consultó; yo le recomendé que se abstuviera de ellos, y en mi presencia llegó a redactar una carta de renuncia, pero no se atrevió a enviarla, y aceptó ambas cosas. La opinión de los independientes le fue desfavorable; no se diga la de los reyistas. Yo, por mi parte, le había aconsejado independencia absoluta; es decir, continuación de su actitud anterior, pues Caso había pronunciado varios discursos ante Porfirio Díaz y se había distinguido por no haber hecho ninguna alusión a él, como la mayoría de los oradores, y además, en lo privado, se manifestaba enemigo del actual orden de cosas, aunque en manera alguna partidario de Reyes. Esta flaqueza de Caso me hizo entibiarme con él. Por lo demás, la renuncia a la dirección del periódico tuvo que hacerla después de haber aparecido su nombre allí durante algunas semanas; porque Ramón Prida, el socio de Pineda, escribió un artículo contra Diódoro Batalla, para publicarlo anónimo en *La Reelección*; Caso quiso que se suprimiera un párrafo insultante del artículo, y así se le prometió; pero a escondidas se hizo imprimir el artículo íntegro. Ante esta conducta Caso se vio obligado a renunciar; y todavía Pineda le dijo que hacía mal. Ahora ha comenzado Caso a dar una serie de conferencias en la Escuela Nacional Preparatoria sobre la historia del positivismo.<sup>7</sup>

Antes de entrar en el comentario sobre estas conferencias de 1909, fundamentales para expresar la ruptura contra el positivismo, conviene tener presente la carta enviada a Reyes, a propósito de las

<sup>7</sup> Alfredo A. Roggiano, *op. cit.*, pp. 84-85.

debilidades políticas de Caso. En las propias *Memorias*, don Pedro hace hincapié en la amistad que sostiene con Alfonso y Rodolfo Reyes, sobre todo con el primero, pero que ello no quiere decir que realmente sea reyista, como algunos lo identifican, por la amistad con los hijos del general.

En carta del 3 de abril escribe Henríquez Ureña a Reyes acerca de lo ocurrido en la velada en que fue hecha la postulación. Comenta que *El País* no publicó crónica y que habrá que esperar la de *El Imparcial*. Comenta varios de los discursos, entre ellos el de Nemesio García Naranjo, que utilizó la figura de Cincinato para referirse al general Díaz: los grandes guerreros son aquellos que saben cómo comportarse en tiempos de paz. Informa a Reyes que hubo vótores para Díaz, pero en algunas secciones del recinto se escuchaban siseos para Corral. Al llegar al punto:

Por fin habló Caso; discurso flojísimo desde puntos de vista literarios e ideológicos; el "chavismo", como dice Villalpando, la ineptitud para saber encajar los términos y las ideas científicas con que se quiere hacer efecto y recalcar las ideas o "autorizarlas": así sucedió cuando quiso exponer justamente aquellas ideas que conversamos una noche en tu cuarto con Rodolfo, sobre la voluntad y la atención, más particularmente sobre la voluntad enérgica como determinadora de la personalidad. Todo su discurso fue completamente teórico, sin mencionar a las personalidades en cuestión; habló en realidad de la democracia, manoseando el manoseado tema de la imposibilidad de implantarla de pronto en México; hizo alguna alusión al Club Democrático, que tal vez sólo yo noté, al censurar a los ilusos que formulan planes irrealizables; dijo que lo urgente era ir caminando paso a paso en ese camino a la democracia, y que algún día, cuando los mexicanos fueran en algo comparables a los ciudadanos de Atenas, podrían realizarse los sueños que todos alientan. Pero mientras tanto, y en esta ocasión (esto fue el *clou* del discurso), que todo el mundo hablara francamente, que propusiera lo que pensara sinceramente, que se expresara la opinión pública, pues sólo los cobardes no tenían derecho a entrar en las lides públicas. Esto levantó en vilo al público de las galerías, tan remiso o contrario a los oradores. Sólo una frase dijo Caso sobre los candidatos: la de postulación, que recalcó con demasiada oratoria: "honradamente, con la frente erguida, muy erguida, etc.". En suma: parece que el discurso se ha tomado como suficientemente independiente; el público antirreeleccionista de las galerías lo hizo suyo; el grupo reeleccionista lo encontró bueno. Ya sabes la manía de Corral de aprobar de manera ostensible todos los discursos que oye. Pineda le imita en esto. Pudiera decirse que todo se ha salvado, menos el honor. El honor no sabe de honores, como dice mi tío Fred. Pero éstas no son sino frases. *El Imparcial* reseña brevemente lo de Orrin y *suprime el nombre* de Caso. Me figuro que es intencional, pues no había de olvidárseles

el *clou*... Yendo ahora al punto personal, te diré que la noche del 1o. de abril, después de haber llegado tarde para la salida de ustedes, pasé a ver a Caso; y naturalmente hablamos del asunto; llegó a confesarme que todo el mundo se lo tenía a mal: su suegro, Nacho Bravo (el cual no figura en estas cosas; cosa rara, como hace notar Alfonso Cravioto), *nosotros*... Le dije que, ya que iba a hablar, lo hiciera con dignidad; y ya ves que trató de hacerlo. Se impresionó grandemente por tu actitud, que yo inconscientemente le describí, y teme haber perdido tu amistad, tomada ésta en sentido profundo. Como yo, después de la crisis que he sufrido esta semana, he llegado a un *statu quo* moral en este respecto, creo que tú no tendrás inconveniente en lo mismo; y si te parece bien puedes escribirle alguna carta en verso de esas que prometías; por supuesto, alusiva solamente a Chapala y demás cosas que a nadie le importan; pero eso sí, con verdadero tono de *insouciance* en el cual no sospeche que piensas en la política...<sup>8</sup>

¿Fue ese alejamiento político causa de la actitud severa con la cual Henríquez Ureña comentó las conferencias de Caso sobre el positivismo? Es posible, dado que con Alfonso Reyes, Julio Torri, y en general con los menores, don Pedro tomaba una actitud admnistrativa con sus congéneres. El asunto es que Henríquez publicó un par de artículos en la *Revista Moderna* que más tarde fueron incorporados en *Horas de estudio*. Las conferencias de Caso implicaban todo un manifiesto político-académico. Se trataba de la primera exposición sistemática sobre la filosofía oficial imperante, de parte de alguien que había destacado ya en la crítica a la doctrina iniciada por Comte, en sus conferencias sobre Stirner y Nietzsche. De ahí que el público —y en ese sentido don Pedro era la avanzada inteligente de ese público— esperara el acto demoleedor, precisamente en el recinto en el cual, en México, se propagó la doctrina, en la enseñanza de alguien que había escuchado directamente a Comte en París y había hecho una lectura puntual de su obra. Tal expectativa queda expresada en el primer artículo, dedicado éste a "El positivismo de Comte": "De Caso —a quien ha elogiado en las líneas anteriores— podía esperarse estudio libre y lleno de variedad, enriquecido con las opiniones de la crítica reciente; en verdad, muchos lo esperaban".<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Alfonso Reyes-Pedro Henríquez Ureña, *Correspondencia I, 1907-1914*, edición de José Luis Martínez, México, FCE, 1986, pp. 143-146.

<sup>9</sup> Pedro Henríquez Ureña, *Obra crítica*, edición, bibliografía e índice onomástico por Emma Susana Sperati Piñero, prólogo de Jorge Luis Borges, México, FCE, 1981, pp. 52-53.

Después de este anuncio, se aparta propiamente de reseñar las conferencias para tomar él mismo la palabra y asumir la exposición crítica del positivismo comtiano, en un texto de enorme claridad filosófica. El significado de este trabajo, así como de las conferencias de Caso, radica en que es la primera crítica al positivismo desde una perspectiva filosófica que implica una superación de la vieja doctrina, cuyo único opositor sistemático fue el pensamiento católico, del cual también se aparta Henríquez Ureña.

En el primer párrafo del segundo artículo, don Pedro regresa el reproche a don Antonio: "falta de originalidad y de crítica", pero elogia la serie siguiente sobre "El positivismo independiente", que "nos resarcieron de la deficiencia inicial". Piensa Henríquez Ureña que "el conferencista presentó la filosofía de Comte como monumento dogmático difícil de tocar". Sigue, pues, la exposición sobre los temas que abordó Caso en las siguientes conferencias, ya sin apartarse del plan expuesto en ellas, sólo agregando sus comentarios sobre aciertos y ausencias.

Spencer, Mill, Taine, sobre todo el segundo, fueron las figuras más abundantemente tratadas. Se advierte que ambos, Caso y Henríquez, habían leído bien a Mill y tenían su herencia como algo valioso, aunque ya buscaran por otros rumbos. Anota como ausencias a Renan, Dühring y Haeckel. La cita siguiente condensa el sentir del dominicano sobre el mexicano:

Como pensador, Caso tiene una gran ventaja sobre la gran mayoría de los que, entre nosotros, estudian cuestiones filosóficas: un conocimiento seguro de la evolución del pensamiento europeo. Mientras la generalidad de los que, en América, discuten sobre aspectos (invariablemente la escolástica o el positivismo), Caso conoce a los grandes maestros, y afronta los problemas con criterio independiente. Suele sentir temores y por respeto a la autoridad, aceptar sin discusión una idea, o, por miedo a destruir, esquivar el análisis (como hizo al hablar de Comte); pero cuando se siente firme, recorre con segura agilidad los problemas y las series históricas. Su facultad crítica no da todavía productos normales: si unas veces profundiza (*v.gr.*, sobre las contradicciones mentales de Taine), otras apenas desflora las cuestiones. En cambio, su modo de exponer ha adquirido vigor y consistencia notables; y, en general, la ordenación sintética de sus disertaciones es excelente: cualquier espíritu disciplinado puede reconstruirlas fácilmente después de oírlas.

Y concluye:

De todos modos, la conferencia final de Caso fue un alegato en favor de la especulación filosófica. Entre los muros de la Preparatoria, la vieja escue-

la positivista, volvió a oírse la voz de la metafísica que reclama sus derechos inalienables. Si con esta reaparición alcanzara algún influjo sobre la juventud mexicana que aspira a pensar, ése sería el mejor fruto de la labor de Caso.<sup>10</sup>

Cosa que efectivamente logró, se puede agregar.

5

YA más avanzado el año de 1909, en los distintos textos de Henríquez Ureña siguen apareciendo menciones y referencias a Caso, aunque no propiamente juicios extensos u opiniones. A fines de octubre tiene lugar la instalación del Ateneo de la Juventud, presidido por Caso y del que fue primer secretario don Pedro. Si bien son de interés las noticias que ofrecen las *Memorias* y la correspondencia, no hay mayores alusiones a cuestiones filosóficas. Lo mismo sucederá en 1910, con la inauguración de la Universidad Nacional de México, en la cual don Pedro desempeñará el cargo de auxiliar de la Secretaría General, ésta encabezada por Caso. En los años siguientes, la batalla contra el positivismo emprendida por ambos se anotará triunfos importantes. Caso polemizará con el ortodoxo comtiano Agustín Aragón en torno a la razón de ser de la Universidad—institución a la que los comtistas consideraban expresión del estadio metafísico—y la nueva Escuela Nacional de Altos Estudios, de la cual, en 1913 y 1914, Henríquez Ureña será uno de los más destacados profesores. Asimismo, en la Universidad, Henríquez Ureña colaboró en la confección del plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria, cuando fue secretario de Instrucción Pública un miembro del Ateneo de la Juventud, Nemesio García Naranjo. En dicho plan, se borró todo vestigio del positivismo.<sup>11</sup>

Como corolario, una última opinión, vertida más tarde, desde Nueva York, después de dos años de haber salido de México. La circunstancia se circunscribe a una nueva relación epistolar, ahora con Julio Torri, uno de los ateneístas que permanecieron en México. Torri participó con Pablo Martínez del Río en la redacción de

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 64-72.

<sup>11</sup> Véase Antonio Caso, *Obras completas I. Polémicas*, prólogo de Juan Hernández Luna, compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk, revisión de Carlos Valdés, México, UNAM, 1971. Sobre la trayectoria de Pedro Henríquez Ureña en la Universidad Nacional de México, véase Pedro Henríquez Ureña, *Universidad y educación*, México, UNAM-Difusión Cultural, 1984.

una nueva revista literaria y de ideas, llamada *La Nave*. De ella sólo salió un número, en 1916. Torri le envió ejemplares a don Pedro y él, además de distribuir algunos ejemplares, le hizo una fiel y rigurosa reseña al número, llena de sugerencias y comentarios sobre cada artículo.

Antonio Caso fue, desde luego, uno de los colaboradores de *La Nave*. Desde luego, porque al igual que Torri, fue otro de los ateneístas que no abandonaron México. Para entonces ya había ganado gran fama y ascendente entre la nueva generación, de la que Henríquez Ureña había también sido significado maestro. Caso preparaba un libro sobre filosofía de la historia que publicó, por fin, hasta 1923, pero que en diversas revistas fue dando a conocer algunos adelantos. El que sería primer capítulo fue publicado como artículo en la citada revista. El comentario de Henríquez Ureña es el siguiente:

Caso: artículo muy serio, y también de alto prestigio para *La Nave*. Caso sostiene una idea que en ocasiones ha combatido: la de que no existe el progreso. Por supuesto, yo estoy de acuerdo con su tesis actual. Pero en el orden del estilo hay un retroceso respecto de su "Conflicto interno de nuestra democracia" y demás artículos sobre la cuestión mexicana, especialmente, el intitulado "Jacobinismo y positivismo", en que el estilo está suelto y casi fresco. Ha vuelto a sus palabras de tratado de lógica, incoloras, casi sin representación. Y además, vuelve a citar a los autores de siempre: Comte, hasta Renouvier (a Martín el recordar este nombre le pareció la evocación de un fantasma olvidado; el artículo en general le dio la impresión de que estaba en plena época escolástica). Él dirá que cómo se puede tratar de esas cuestiones sin citar autores; pues sí se puede: pensándolas uno por su cuenta. ¿Cómo Bergson, o cualquier otro filósofo, escriben sin citar? Porque desarrollan ideas propias. Ya Caso debe salir de la adolescencia intelectual: dejar de apoyarse en las autoridades. A menudo le convendría citar ideas sin mencionar nombres.<sup>12</sup>

En rigor, Henríquez Ureña pide a Caso escribir como Vasconcelos. Este último prescinde de las citas en sus textos filosóficos si no se refiere a un autor. Caso tiene más el tono académico de hacer sus referencias puntuales a los autores de los que toma una idea o la discute. Creo que don Pedro pecó de rigorismo en esta carta, ya que las tesis centrales son originales de don Antonio. Se trata de un artículo novedoso y crítico.

<sup>12</sup> Julio Torri, *Epistolarios*, edición de Serge I. Zaitzeff, México, UNAM, 1995, pp. 232-233.

La relación Caso-Henríquez Ureña volvería a fructificar. Al regreso del dominicano a México en 1921 se reencontrarían en la Universidad Nacional, que regiría Caso. El espacio académico que ambos ayudarían a construir a partir del año del Centenario, once años después, sería promisorio y central en el renacimiento cultural que se vivía en México bajo la égida de Vasconcelos. Esta nueva etapa, en la que el positivismo ya estaba liquidado, debe dar lugar a otro recuento de citas y opiniones.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Sobre la etapa 1921-1924, el recuento más redondo es el de Alfredo A. Roggiano, *op. cit.*, una opinión sobre la ruptura Henríquez Ureña-Vasconcelos, en mi artículo "Pedro Henríquez Ureña y la Universidad de México", en Álvaro Matute, *op. cit.*, pp. 77-88.

PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA,  
PRECURSOR DE LOS ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS

Por José Luis BALCÁRCEL ORDÓÑEZ  
FFYL, UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO

CONSTITUIR A LATINOAMÉRICA —lo latinoamericano— en objeto de conocimiento, cultural, orgánico, integrado, tiene en la obra de Pedro Henríquez Ureña el aporte analítico-explicativo sustancial de su fundamentación; lo cual contribuye a concretarlo definitivamente.

Resultado y objetivo positivos, alcanzados a través de encontrar y reunir mediante el análisis, además de postular sobre la base de las explicaciones de ahí obtenidas la posibilidad de hallar modalidades diversas de manifestación significativa y expresiva propias, que se trascienden en síntesis de esa diversidad, vertida en signos y significados de expresión de Latinoamérica; lo latinoamericano: conjunción múltiple, estructurada, de procesos, situaciones, actividades, comportamientos, lenguajes, idioma y producciones; objeto de conocimiento suyo, como respectivamente se muestra, y demuestra, en su dinámica de modos de ser y aparecer; resumen articulado de características y elementos plurales de expresión definible, decantada a partir de objetos, valores, bienes y relaciones culturales que proyectan, de varios modos, rasgos generadores de gamas y matices de peculiaridades específicas determinadas; conjuntos de corrientes, tendencias expresivas susceptibles de distinguirse, en cuanto a propiedades que definen sus correspondientes desenvolvimientos.

Las determinaciones detectadas, y a la vez establecidas, vinieron a convertirse, efectivamente, en representaciones o figuras, muestras significativas objeto de apreciación conforme a cualidades, calidades y tendencias y corrientes tales de expresión.

Resultado idóneo, demostrativo de la pertinencia y eficacia de múltiple búsqueda emprendida por Henríquez Ureña, y exitoso en-

cuentro fundamental suyo, que ampliaba y abría nuevas posibilidades a la caracterización y consiguientes sistematizaciones latinoamericanas.

Latinoamérica, latinoamericano. Términos conceptuales asumidos al extenderse su aceptación, en tanto se convertían en pre-valorables en razón del mayor grado que pudiera reconocerseles y atribuirseles en alcances a las determinaciones de su contenido.

*América hispánica*, conforme a la preferencia que llevó a Henríquez Ureña a emplearla y utilizarla, considerándola nombre más satisfactorio que el de *América Latina*: "La América hispánica, que corrientemente se designa con el nombre de América Latina". Hispano-americano, igual. Ambos, en relación con la preponderancia hispánica que, con sobradas razones, le sobreviniera al área: "pueblos hispánicos".<sup>1</sup>

No obstante lo cual, con seguridad Henríquez Ureña no hubiera levantado resistencias finales para aceptar, también, el uso que vino a ser más común de *Latinoamérica* y *latinoamericano*. Puesto que él

<sup>1</sup> Entre los títulos de algunos de sus libros y ensayos, por ejemplo, y en las correspondientes advertencias suyas al respecto, se plantea y pone de manifiesto su preferencia en ese sentido, *Historia de la cultura en la América hispánica*, México, FCE, 1947 (Col. *Tierra Firme*, núm. 28); *Las corrientes literarias en la América hispánica*, trad. de Joaquín Díez-Canedo, México, FCE, 1949 (Col. *Biblioteca Americana*, núm. 9); la edición original, escrita en inglés por el autor fue *Literary currents in Hispanic America*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1945.

Escribe ahí: "La América hispánica, que corrientemente se designa con el nombre de América latina", desde la Introducción del primer título arriba mencionado, de entrada, en la primera y segunda líneas; "América hispánica (nombre que me parece más satisfactorio que el de 'América latina')", en la Introducción a *Las corrientes*, en segundo párrafo; "En el periodo que comienza alrededor de 1920 se manifiestan en la América hispánica dos tendencias contradictorias: una es la defensa del proletario, que en los países como México y el Perú se llama comúnmente la 'redención del indio'; otra es la reaparición de las dictaduras en países que se habían librado de ellas, como la Argentina y el Brasil", *Historia de la cultura*, p. 128 de la decimosegunda reimpresión, 1986 (Col. *Popular*); "Dentro de la Rumania constituimos, los pueblos hispánicos, la más numerosa familia, extendida sobre inmensos territorios, los más vastos que ocupa ninguna lengua, salvo el inglés y el ruso. Y eso nos señala grandes deberes para el porvenir", "Raza y cultura", *Repertorio Americano*, tomo XXVIII, año XV, núm. 665 (6 de enero de 1934), en Pedro Henríquez Ureña, *La utopía de América*, compilación y cronología de Angel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot, Caracas, 1978 (*Biblioteca Ayacucho*), p. 13; cf. "unidad espiritual de los pueblos hispánicos", *Las corrientes*, p. 171, de la tercera edición en español, 1964.

mismo se refiere a la inmensa carga de influencias ejercidas sobre España —y lo español— y, por lo mismo, hacia y entre nosotros por la Romanía, lo románico o lo romano,<sup>2</sup> connotador por excelencia de lo latino. Además de que alguna vez lo utilizó.<sup>3</sup>

Aparte de que en la obra de Henríquez Ureña se homologan, también, *Nuestra América* —con Martí, por supuesto—, y *América española*. Sin dejar por completo excluidos *América Latina*, *Hispanoamérica*, *Latinoamérica* y *latinoamericano*.<sup>4</sup>

En cuanto a las determinaciones y características que Henríquez Ureña le reconoce y asigna al objeto de conocimiento constituido, a partir de su referente, al cual denomina con las designaciones apuntadas, y que nosotros continuaremos significando como *Latinoamérica*, las mismas vienen a resultar bien claras y precisas.

<sup>2</sup> "Aceptemos francamente, como inevitable, la situación compleja; al expresarnos habrá en nosotros, junto a la porción sola, nuestra, hija de nuestra vida, a veces con herencia indígena, otra porción sustancial, aunque sólo fuere el marco, que recibimos de España. Voy más lejos: no sólo escribimos el idioma de Castilla, sino que pertenecemos a la Romanía, la familia románica que constituye todavía una comunidad, una unidad de cultura, descendiente de la que Roma organizó bajo su potestad; pertenecemos —según repetida frase de Sarmiento— al Imperio Romano", *Seis ensayos en busca de nuestra expresión. El afán europeizante*, en *Obra crítica de Pedro Henríquez Ureña*, edición, bibliografía e índice onomástico por Emma Susana Sperati Piñero, prólogo de Jorge Luis Borges, Colección *Biblioteca Americana, Serie de Literatura moderna, pensamiento y acción*, proyectada por Pedro Henríquez Ureña y publicada en memoria suya en México, FCE, 1960, p. 240.

<sup>3</sup> "Repetiré las palabras ya citadas por el señor Estelrich, pertenecientes al escritor mexicano Antonio Caso, quien decía que tres movimientos europeos habían ejercido una decisiva influencia sobre la América Latina: el Descubrimiento, el Renacimiento y la Revolución Francesa. Todos tres son movimientos de pueblos latinos", "Vida espiritual en Hispanoamérica", en *Europa-América Latina*, Buenos Aires, 1937, pp. 31-41. (Se trata de una exposición oral de Pedro Henríquez Ureña, el título es de Javier Fernández)", en Pedro Henríquez Ureña, *La utopía de América*, p. 18; "En los Estados Unidos sí existen muchas colecciones latinoamericanas cuya formación no se debe al acaso... la más completa colección que existe de impresos de la América Latina y relativos a ella", *Boletín de la Universidad de La Plata* (La Plata, Argentina), núm. 4 (1934), en *La utopía de América*, p. 75.

<sup>4</sup> *América española*, por ejemplo, en *Historia de la cultura*, pp. 56, 88, 89, 106. O en *Seis ensayos*, permanentemente, repetidas veces, por ejemplo, en pp. 248, 254, 258, etc.; *Nuestra América*, por ejemplo, en *Seis ensayos*, p. 249: "La historia de la organización espiritual de nuestra América, después de la emancipación política", y p. 275. *Hispanoamericano*, por ejemplo, en *Seis ensayos*, p. 256: "En la práctica todo el mundo distingue al español del hispanoamericano: hasta los extranjeros que ignoran el idioma".

De ahí que, respecto de lo latinoamericano igual venga a serlo en función de una identidad general distintiva amplia, integrada de particularidades; definible en correspondencia con el conjunto de manifestaciones culturales, producidas en el contexto de una historia estructurada a través de concreciones articuladoras de tendencias significativas, que conforman modos específicos de expresión propia.

La fundamentación del objeto de conocimiento constituido se sustenta, para Henríquez Ureña, sobre la base de tomar en cuenta, en su conjunto, la diversidad de los distintos desenvolvimientos de las diversas actividades, producciones, comportamientos, lenguajes, idioma, procesos, tendencias, corrientes, condiciones y circunstancias en los que se llevan a cabo. Que intervienen como aspectos, partes y elementos componentes suyos en la articulación de su estructura, plurisignificativa y expresiva, orgánica e integral.

A sabiendas de que la existencia de todos esos elementos guardan relaciones que median entre lo particular y lo general, y viceversa, respecto de lo universal del mundo de la cultura y sus respectivos marcos de interacción recíproca, complementaria, de sociedades, espacios y tiempos históricos determinados.

Dichas concepciones de interacción, receptividad y proyección de influencias, diferencias, afinidades, semejanzas, originalidades distintivas y definibles, complementariedad orgánico-histórica integral y social, implícitas en la obra de Henríquez Ureña, captadas y a la vez establecidas por él, son producto de su estudio, investigación y análisis concretos. Y son esas concepciones las que le dan sustento a las explicaciones que lo llevaron a disentir por completo con cualquier formulación encaminada a sostener un pretendido aislamiento latinoamericano, como supuesto factor afirmativo, propiciador de su especificidad peculiar y manifestación expresiva propia.

Discrepancia fundada por quienes persistieran en querer ver desvinculada a Latinoamérica y lo suyo del entramado multinacional, universal, de la cultura, de las culturas, tratando de situarlos como insulares: todo aislamiento es ilusorio.<sup>5</sup>

Enfático señalamiento, dicho con tono moderado que hacía resaltar más su convencimiento, contrapuesto a toda suerte de americanismo en sí, o por sí mismo en abstracto, al margen de concatenaciones. Posición que, con su rechazo, descartaba de raíz Henríquez Ureña con críticas a fondo. Como las que esgrimiera en agudo debate que lo confrontara con los antiguos europeísmo y criollismo y

<sup>5</sup> *Seis ensayos*, p. 249.

sus caudas, resabios, persistencias, y algunas reinterpretaciones alteradas y tergiversadoras de las mismas, con afanes rehabilitadores, de necia actualización.

Entenderlas así, se correspondía con adentrarse en un amplio y complejo marco significativo de manifestaciones culturales determinadas: *en busca de nuestra expresión*.<sup>6</sup>

Propósito y objetivo pertinentes, cuyo discernimiento encuentra en la obra de Pedro Henríquez Ureña campo fértil de explicación teórica consistente.

Que el interés de la búsqueda se acentuara en el camino de la literatura, y que por el mismo se manejara más en sus recorridos de observación, cuestionamientos y explicaciones, no quiere decir, de ninguna manera, que Henríquez Ureña no lo hiciera extender, o lo tuviera menos, por el de otras vertientes de manifestaciones del arte, o de las artes, y de la cultura en general. Todo lo contrario.

En realidad, don Pedro anduvo siempre en función indagatoria rica en interpretaciones satisfactorias, por todo el inmenso terreno, o terrenos, de la cultura y de sus medios y relaciones sociales de producción.

Por lo mismo de la hondura documentada de su conocimiento de conjunto del material integrador de la cultura latinoamericana, Henríquez Ureña se colocaba en la mejor situación para establecer la inexistencia de marcos fijos y cerrados de características que pudieran dar asomo, siquiera, a ilusorias uniformidades significativas de manifestaciones que pudieran inducir, de alguna manera, a socorrer formas de normatividad de lo latinoamericano, como supuesto modelo acabado, exclusivo, de expresión.

A diferencia de lo que habían pretendido concepciones y posiciones sustentadas a veces en intentos ya fuera abiertos o encubiertos, la diversidad expresiva auténtica, original, y lo novedoso que la genera lo muestran, y demuestran, en contrario. La reiteración, la imitación y la copia falsifican, y dan pie a tales prejuicios, provocadores de suposiciones sustentables sólo cuando se desconoce lo concreto, en lo plural y múltiple de sus aspectos, que abarcan lo esencial característico de su especificidad expresiva determinada.

<sup>6</sup> *Seis ensayos*, p. 251: "En busca de nuestra expresión original y genuina"; en *ibid.*, pp. 242-243: "Ahora, treinta años después, hay de nuevo en la América española juventudes inquietas que se irritan contra sus mayores y ofrecen trabajar seriamente en busca de nuestra expresión genuina" (en referencia al antecedente del modernismo y su posterioridad coincidente).

El planteamiento de Henríquez Ureña al respecto, por lo demás, constituye un juicio estético de la mayor importancia, aporte fundamental a la filosofía o teoría del arte:

No hay secreto de la expresión sino uno; trabajarla hondamente, esforzándose en hacerla pura, bajando hasta la raíz de las cosas que queremos decir; afinar, definir, con ansia de perfección.

El ansia de perfección es la única norma. Contentándonos con usar el aje-no hallazgo, del extranjero o del compatriota, nunca comunicaremos la revelación íntima; contentándonos con la tibia y confusa enunciación de nuestras intuiciones, las desvirtuaremos ante-el oyente y le parecerán cosa vulgar. Pero cuando se ha alcanzado la expresión firme de una intuición artística, va en ella, no sólo el sentido universal, sino la esencia del espíritu que la poseyó y el sabor de la tierra de que se ha nutrido.

Cada fórmula de americanismo puede prestar servicios... en el conjunto... nos da una suma de adquisiciones útiles, que hacen flexible y dúctil el material originario de América. Pero la fórmula, al repetirse, degenera en mecanicismo y pierde su prístina eficacia; se vuelve receta y engendra una retórica.

Cada grande obra de arte crea medios propios y peculiares de expresión; aprovecha las experiencias anteriores, pero las rehace, porque no es una suma, sino síntesis, una invención.<sup>7</sup>

Por lo que se refiere a la expresión latinoamericana en la literatura, Henríquez Ureña centra mucho su interés en la cuestión del idioma como vehículo significativo idóneo. El español de Latinoamérica guarda distinciones en relación con el de España. En la diferencia yacen elementos distintivos que dotan a la literatura latinoamericana de especificidades características propias, indudablemente.

Lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que se trate de diferencias lingüísticas solas y suficientes por sí mismas, producto de circunstancias que pudieran tenerse por mecánicamente producidas, con lo cual tendrían, simplemente, a establecer diferencias de expresión en abstracto; sino que a la expresión y al idioma le subyacen, a su vez, características culturales del medio, condiciones y circunstancias, situaciones, comportamientos, modos de ser y de manifestarse, que se vierten en ambos. Tanto, como que han contribuido a fraguarlos a ellos mismos como tales.

No quiere decir, tampoco, enfatiza Henríquez Ureña, que la diferencia, o las diferencias, intervinieran a tal grado que llevaran a

<sup>7</sup> *Seis ensayos*, pp. 251-252.

constituir otro idioma, distinto del español: no existe el "lenguaje hispanoamericano" único.<sup>8</sup>

Existen variantes, en el español latinoamericano, en rasgos suyos, relacionados con aspectos significativos que traduce este español y cómo los traduce, del contexto cultural en y con el cual el mismo se ha reelaborado. Eso es lo que contribuye a matizar las definiciones distintivas de la expresión propia latinoamericana, por sus peculiaridades.

Tanto es así —apunta Henríquez Ureña en corroboración—, que en la obra de don Juan Ruiz de Alarcón puede encontrarse que algunas de sus piezas "contienen palabras y expresiones que, sin dejar de ser castizas, se emplean más en México, hoy, que en ningún otro país de lengua castellana".<sup>9</sup>

No solamente, sino que las distinciones abundan en diferencia de la expresión, en lo que se refiere a manifestaciones de actitudes, comportamientos y formas y modos de conducirse los personajes, y en cuanto a tratamiento de situaciones, correspondiéndose con formas y modos próximos a los mexicanos. Por lo mismo, diferentes también en esto, como sucedía respecto de los términos aludidos empleados por el dramaturgo mexicano en relación con los autores con quienes, en España, compartía reconocimientos, prestigio y fama, en la época y momento: Lope, Tirso, Calderón.

En tanto que, a la inversa, Rafael Landívar, sin acogerse al idioma español, dio preferencia al latín, lo cual no dejaría de lamentar Menéndez Pelayo al tomar en cuenta su obra con aprecio, por considerar que en ello le iba algo en mengua; el hecho lleva a Henríquez Ureña, sin embargo, a precisar en ese sentido:

La *Rusticatio* es un rico panorama de la naturaleza y la vida del campo en México y Guatemala. Landívar es, entre los poetas de las colonias españolas, el primer maestro del paisaje, el primero que rompió decididamente con las convenciones del Renacimiento y descubre los rasgos característicos de la naturaleza en el Nuevo Mundo, su flora y su fauna, sus campos y montañas, sus lagos y cascadas. Hay en sus descripciones de costumbres, industrias y jue-

<sup>8</sup> *Historia de la cultura*, p. 8.

<sup>9</sup> *Seis ensayos*, p. 275. Igualmente, véase, por su importancia: "No hemos renunciado a escribir en español, y nuestro problema de la expresión original y propia comienza ahí. Cada idioma es una cristalización de modos de pensar y de sentir, y cuanto en él se escribe se baña en el color de su cristal. Nuestra expresión necesitará doble vigor para imponer su tonalidad sobre el rojo y el gualda", *ibid.*, p. 246.

gos, una grandiosa vivacidad, y, a lo largo de todo el poema, honda simpatía y comprensión por las supervivencias de las culturas indígenas.<sup>10</sup>

Y si así podía caracterizarse en cuanto a expresión propia durante la época colonial, lo mismo después, salvo por lo que tuviera que ver con los europeístas, cuando se pugna por la implantación y desenvolvimiento definitivos de la independencia cultural, ideológica y social latinoamericana. Espacio y tiempo en los que el vehículo lingüístico generador de la expresión latinoamericana posible correspondería plenamente a este español. Como ya antes venía ocurriendo, salvo con los quebrantamientos cultistas a la regla natural. Para que imperara en definitiva el predominio de la expresión propia latinoamericana.

Y, por supuesto, igual seguiría ocurriendo, con la corroboración que se extiende, cada vez más, en tiempo y espacios. Así lo muestra y demuestra el cúmulo de lectores en crecimiento con el que cuenta la literatura latinoamericana, en tantas partes, con distinguible y definible especificidad de la expresión propia suya, reconocible a través de su varia amplitud característica. Tal especificidad amplia, abierta, de ninguna manera querría significar uniformidad alguna en general. Al contrario:

Dentro de la unidad de la América española, hay en la literatura caracteres propios de cada país. Y no únicamente en las obras donde se procura el carácter criollo o el carácter indígena, la descripción de la vida y las cosas locales. No; cualquier lector avezado discierne sin grande esfuerzo la nacionalidad, por ejemplo, de los poetas. Los grandes artistas, como Martí o Darío, forman excepción muchas veces.<sup>11</sup>

Y, a mayor abundamiento, merece atención la necesidad de ir a los deslindes en cuanto a semejanzas y diferencias. Que a veces podrían pasarse por alto:

Hay gran parte de la vida nuestra, sobre todo de la diaria y familiar, que el simple lector, aun el lector asiduo, no puede conocer con certidumbre; y más si se piensa que, bajo muchas aparentes semejanzas, y entre muchas semejanzas profundas, existe curiosa variedad de matices espirituales entre los pueblos de la América española.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> *Las corrientes*, p. 85.

<sup>11</sup> *Seis ensayos*, p. 272.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 300.

La referencia a la expresión, la literatura y el idioma conviene al interés por lo que tiene que ver con la constitución de Latinoamérica —lo latinoamericano— en objeto de conocimiento, cultural, orgánico, integrado, y la fundamentación con la que Henríquez Ureña lo llevó a establecer. En tanto posibilidad de aproximación al acercamiento concreto con la fase inicial de operatividad, mediante la cual el maestro procediera a sentar las bases de un desarrollo teórico, cognoscitivo y explicativo, que hizo extender por la diversidad de relaciones particulares y generales del cúmulo que abarca el conjunto de vertientes de las manifestaciones culturales latinoamericanas, en su amplia y múltiple variedad.

Se trata, como quien dice, apenas de una muestra, muy recordada por cierto, de los empeños de don Pedro, en sus inicios. En los inicios de lo que se transformaría en la estructuración articulada del saber sobre Latinoamérica en su producción cultural.

Inicios explicativos del problema, por supuesto. Porque para llevarlo a cabo, su caudal de conocimientos y sabiduría acumulados, concretos y eficientes, era vasto y suficiente como lo muestran, y demuestran sus propias páginas.<sup>13</sup> De lo contrario, hubiera resultado imposible la hazaña de su tarea, emprendida en el alto nivel teórico que permite derivar conclusiones críticas, desbordantes de descubrimientos válidos, para debatir, contraponer, rebatir y descartar afirmaciones que, ante el peso de la fundamentación que sustentan las propias, las confrontadas ponen al descubierto la inconsistencia que volviera transitoria su validez agotada.

En cambio, como complemento, iqué capacidad para reconocer capacidades y aciertos de otros, reveladores de la consistencia necesaria! Por lo demás, iqué modestia, y aun humildad, para formular sus explicaciones, en todos sus escritos! Ajeno a la soberbia y pedantería, abundantes, abundantes en el ambiente de la academia. Compensado, en cambio, con la extraordinaria virtud de volver fáciles, con elegancia en escribir, las cosas difíciles. En texto breve, conclusiones cortas, con frase ligera y delicada, siempre penetrante.

Desde esas posiciones de privilegio, naturales y adquiridas, abordó la cuestión latinoamericana. Lo cual, en su caso, implicaba estar al tanto, saber, conocer lo de todas partes, y todas las partes del universo cultural. De ahí no sólo sus posibilidades establecidas

<sup>13</sup> Por ejemplo, lo que incluye y contiene a esas alturas *Ensayos críticos*, en *Obra crítica*, pp. 3-46. Sin dejar de tomar en cuenta, al contrario, todo lo que venía publicando desde cinco años atrás, en 1900, y aún antes, con lo que dejaría entrever su poesía, a partir de 1894. Su poema "A Colón" es de 1896.

de comparar, confrontar, recapitular y, sobre todo, de buscar y encontrar orígenes, semejanzas, diferencias y elaborar síntesis.

No nada más de lo nuestro, que era lo de su busca concentrada y conjugada, siempre con afortunado encuentro, sino de lo que estaba en referencia a eso universal. También por eso se explican sus condiciones para fundamentar.

Con todo ello, resultado de ir directo a las fuentes —y sus fuentes fueron millonarias, partes de las cuales se trascendían en bibliografías que transmitía y comunicaba— sus métodos de detección, rastreo, valoración y crítica estaban respaldados por una sólida formación filosófica, sociológica e histórica,<sup>14</sup> que condujo y orientó la tarea de sus discernimientos y disquisiciones.

Con buen sustento en Kant y Hegel,<sup>15</sup> supo emprender y coronar el espíritu crítico como actitud instrumental para ir a la raíz y los fundamentos y seguirle el hilo a desenvolvimientos y desarrollos. Aquel referente, también, volviendo a él, le dio ámbito como bastión, para enfilarse, perfilar, enderezar y profundizar su crítica, a fondo, del positivismo, apuntalada con la bibliografía e influencias de antecedente inmediato suyo, que él mismo, con los que hace grupo, mencionan y citan en firme y en directo.

Por todo eso y más, los miembros del Ateneo, todos jóvenes con él, llenos de inteligencia, talento, conocimiento y sabiduría, lo consideraron un poco, bastante, maestro, por sus dotes y facultades de orientación, crítica y complementariedad ejercidas.

De Latinoamérica, Henríquez Ureña reconoce influencias y, naturalmente, antecedentes; entre otros; de Bello, Martí, Hostos y Rodó.

Su ocupación principal, haber estudiado todas las manifestaciones culturales de Latinoamérica, conjuntando en forma articulada y sistemática la estructura orgánica de su conocimiento integral: obras, influencias, corrientes, tendencias, movimientos, estilos, antecedentes y perspectivas.

<sup>14</sup> Lo cual muestra ya en *Ensayos críticos*. Ahí discute en torno a la sociología, en particular a la de Hostos, en cuyo desarrollo pone de manifiesto parte de sus conocimientos respecto de la disciplina. En *Obra crítica*, pp. 29-34, lo mismo en *Horas de estudio*, por ejemplo en "El positivismo de Comte", "El positivismo independiente", "Nietzsche y el pragmatismo", "La sociología de Hostos", "El espíritu platónico", "Conferencias", "Barreda", en *Obra crítica*, pp. 47-183.

<sup>15</sup> Por ejemplo, en *El positivismo de Comte*, asumiéndolos de manera crítica, aunque en referencia a su propia crítica a Comte, en *Horas de estudio*. *Obra crítica*, pp. 60-63.

A partir de la fundamentación que estableciera para desenvolvimientos y elaboración de las síntesis pertinentes, de la diversidad teórica de los productos y objetos culturales por él aprehendidos, hallados por los complicados caminos que anduvo en busca de los mismos.

Estructuración sistemática, modeladora, o modélica.

Además de la literatura, con la narrativa, la poesía, el teatro, abarcando el arte y las técnicas escénicas, propiamente, trabajó con la pintura y las artes en general, con la arquitectura, con las ideas y el pensamiento latinoamericanos, con la ciencia en la historia de Latinoamérica. Con todo lo que es Latinoamérica, a través de su geografía, su historia y sus producciones, con las circunstancias y condiciones conformadoras de sus situaciones.

Por lo tanto, naturalmente, abarcó en sus estudios asuntos referentes a la sociedad latinoamericana, a las sociedades latinoamericanas; respecto de lo cual sus consideraciones, además de lo mestizo, y en su momento lo criollo, tomaron en cuenta no sólo la presencia del indio y sus actividades, sino su existencia participativa dentro del contexto cultural. Y, sobre lo que habían sido sus culturas propias, sus manifestaciones y sus reinos, reclamaba la necesidad de avances arqueológicos.

Con todo ello abrió el camino de los estudios latinoamericanos al dar comienzo a la sistematización de los mismos. Con base, fundamento y exigencia interdisciplinarias.

No es que antes no se hubiera estudiado Latinoamérica y algunos de sus diferentes desarrollos. Naturalmente que sí. Y él acude a esos estudios que se habían llevado a cabo. De lo que se trata con Henríquez Ureña es de que inauguró, con su planteamiento integral orgánico, tales estudios latinoamericanos.

Y, además, los propició. Ahora cumple setenta y cinco años de antigüedad la por él fundada Escuela de Verano, de la Universidad Nacional Autónoma de México, y de la que fuera su primer director, para realizar, en parte, el inicio de esos propósitos, con estudiantes sobre todo estadounidenses. Con otro nombre ya, Centro de Enseñanza para Extranjeros, prolonga, también, ese objetivo. Hoy existen institutos y centros de estudios latinoamericanos en muchas partes del mundo.

Además, también debe reconocerse en él a quien, con los fundamentos de que lo dotara todo ese conocimiento en su conjunto, y sobre las investigaciones que llevara a cabo, abrió la puerta para el establecimiento posible de la filosofía de la cultura latinoamericana.

## LA DISPUTA POR LA DIFERENCIA: ACERCA DE CLAVIJERO, BUFFON Y LA HISTORIA NATURAL

Por Salvador GALLARDO CABRERA  
FILÓSOFO MEXICANO

*La batalla de las edades*

UNO. Qué bellas y formidables batallas trabaron los modernos contra los antiguos. Cómo se solazaron los modernos con las melancólicas especies del Peripato. Los primeros principios, las formas sustanciales, fueron desmontadas y en su interior los modernos supieron encontrar siempre cacharros viejos, telas de araña y una jerga gastada, suntuosa, impracticable. Se dedicaron con fruición a observar las costumbres escolásticas, sí, se atrevieron en esas oscuras cámaras, vaciaron los cajones, abrieron ventanas: nunca hallaron las imperecederas cualidades ocultas. Si los antiguos llegaban a reaccionar, con esa aburrida intransigencia escolástica, y mostraban sus argumentos de autoridad, los modernos respondían con métodos precisos para la investigación real de la verdad. La física nueva, el estudio de la naturaleza, la experimentación. Ciertamente, se dirá, eran arietes formidables; pero ¿no es exagerado ver batallas ahí donde sólo hay ataques unilaterales, alevosos y ventajosos?, ¿no implica una batalla la posibilidad de respuesta?, ¿se puede batallar con muertos? Bien, bien, y con todo la reciprocidad no es sinónimo de justicia. Además, una nueva ciencia no podía nacer de la ausencia de otra, ni de sus fracasos, ni de sus problemas irresueltos. Y los antiguos *eran* esa ausencia. La antigüedad clásica, si servía para algo, podía mostrar el enarecimiento de la antigüedad más próxima o ser algo así como una reserva para contrastar saberes y prácticas metódicas. Los modernos reinventaron la ironía para desgajar los macizos de la antigüedad clásica. Era una línea de sus estrategias de fortificación —y ya se sabe que, como decía Perrault, en el arte de la fortificación los modernos también sobrepasaban a los

antiguos. La sabiduría clásica grecorromana llegó a pensarse como un mero cúmulo de falsificaciones modernas. En una famosa disertación —¿no era de Bentley, el bibliotecario de St. James?— se sostenía con ardor que las *Fábulas* no eran obra de Esopo. Así batallaban los modernos contra los antiguos.

Pero los modernos se cansaron pronto de esas escaramuzas con fantasmas y comenzaron a pelear entre sí. Hobbes batallaba y Descartes lo ignoraba, por ejemplo. Malebranche disputaba con Arnauld y Locke. El padre Mersenne llevaba y traía los mensajes emponzoñados, etcétera.

Dos. En el Nuevo Mundo, durante el siglo XVIII, los modernos luchaban aún contra las sombras del saber antiguo. Era una lucha extraña, revuelta y sorda. Estos modernos —jesuitas en su mayoría— recuerdan el linaje ambiguo de sus primeros padres: tenían en el rostro el estigma de los practicantes de la nueva ciencia, pero las manos eran de curas obsequiosos con el orden antiguo. Por eso se aconsejaban entre sí defender “las orientaciones de la buena física” con “un poco de hipocresía ante los peripatéticos y escolásticos...”. Eran, por decirlo de algún modo, “modernos” que no alcanzaban a ser “ilustrados”, como lo pedía el nuevo siglo.

Quizá esa ambigüedad sea una de las razones por las que, en México, se ha llamado a esos jesuitas “humanistas” y no “modernos” o “ilustrados” a secas.

Francisco Xavier Clavijero (1731-1787) fue uno de ellos. Es bien conocido su suelo nutricional: las derivas del sistema cartesiano, la distinción entre física y metafísica, la admisión, en el estudio físico de la naturaleza, del método moderno de observación y experimentación, la aceptación del atomismo dentro del campo físico y la afirmación de la generación seminal en plantas y animales.<sup>1</sup> Sabido es también su afán por actualizar la enseñanza en los seminarios, el destino desconocido de sus obras filosóficas y la buena puntería de sus trabajos históricos.

Uno de estos últimos llenó un capítulo entero de una de las más prolongadas batallas fratricidas entre los modernos. Antonello Gerbi la llamó “la disputa del Nuevo Mundo”. Batalla mantenida durante siglos, en diversos frentes y de la cual se dará cuenta en lo que toca a la participación del noble jesuita mexicano.

<sup>1</sup> Cf. Bernabé Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1964.

### La disputa por el Nuevo Mundo

UNO. Clavijero escribió su *Historia antigua de México* con el lápiz bicéfalo de las determinaciones ideales y los impulsos naturales. Elías Trabulse anota que Clavijero se vio influido por los nuevos métodos de investigación histórica. De un lado, buscó no caer en el exceso de clasificaciones y acumulación de detalles insignificantes como era práctica de la historia anticuarria-erudita, y de otro, trató de acercarse en todo momento a las fuentes primarias y secundarias evitando la demasía generalizadora y apriorística de la “historia filosófica” que dominaba los círculos intelectuales europeos.<sup>2</sup> Mas, como se verá adelante, el surgimiento de la *Historia Natural*, que es el resorte de la polémica, respondía a otras necesidades, a una nueva concepción del trabajo histórico. Y no exclusivamente a los factores descritos por Trabulse.

Además, no se puede pasar por alto que la *Historia* sostiene sus acercamientos empíricos en un factor capital que se concibe como motor de la historia humana. Flota en esas páginas, así sea de manera distante y no en los tramos históricos singulares de los que se da cuenta, el aviso del cumplimiento de una teofanía.

Con este bagaje Clavijero emprendió la reconstrucción de la historia de México anterior a la Colonia. No se trata de una historia que relate neutralmente tal o cual hecho, sino de una historia polémica, una respuesta a la mirada de los europeos. Joan Luis Maneiro, biógrafo de Clavijero, decía que la *Historia* tenía como antecedente varios trabajos del propio Clavijero, entre ellos, un cierto diccionario acerca de las antigüedades prehispánicas. Mas esa señal no puede deponer el carácter de inmediatez polémica que tiene el texto mencionado.

Clavijero escribe la *Historia*, y señaladamente las nueve disertaciones que funcionan como excursos, desde un punto de reacción a las obras de Buffon (1707-1788) y Cornelius de Pauw (1739-1799), principalmente.

Dos. ¿Cómo se gestó esta batalla? Clavijero dice haberla emprendido por tres causas: primero, para evitar “la fastidiosa y reprehensible ociosidad”, segundo, para servir a su patria, y tercero, “para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble

<sup>2</sup> Elías Trabulse, “Clavijero, historiador de la Ilustración mexicana”, en *Francisco Xavier Clavijero en la Ilustración mexicana 1731-1787*, México, El Colegio de México, 1988, pp. 41-57.

de escritores modernos'.<sup>3</sup> Acto seguido, muestra sus cartas credenciales: ha leído con diligencia todo cuanto se ha publicado sobre la materia, ha estudiado muchísimas pinturas históricas de los mexicanos y ha consultado a muchos hombres prácticos del país. Además, vivió treinta y seis años en algunas provincias del Reino, aprendió la lengua mexicana, convivió con los propios mexicanos y estudió la Historia Natural en sus máximos exponentes.

Esas cartas credenciales dejan traslucir que las tres causas esgrimidas se reducen a una: formar un grupo compacto de argumentos, apoyados en el dominio "total" del tema, en la ascendencia sobre ese tema que le da su linaje de criollo, para restituir la verdad ante la turba de escritores europeos modernos.

¿Qué había que restituir si lo racional era el modelo de esta disputa? La ciencia y sus métodos eran postulados como universalizables. Pero es justamente este presupuesto universal el que resulta desequilibrado en su dominio ante la diversidad o las semejanzas que acentúan más las diferencias entre el nuevo y el viejo mundo. Lo universal, propuesto como tal desde el localismo europeo, tropieza con lo local americano que resulta irreductible. En ese punto se gesta la batalla. Ése es el fondo de la reacción de Clavijero: los modernos ilustrados y enciclopedistas europeos han erigido sus postulados teóricos como arquetipos a los cuales incluso la realidad americana se debe ajustar. Si la realidad del Nuevo Mundo no se emparejaba a tales postulados, peor para tal realidad.

En los estudios sobre esta disputa y sobre el capítulo "Clavijero" en particular, se asienta casi sin variaciones la idea de que ante la incompreensión europea, ante su mirada torva y parcial, Clavijero muestra que lo indígena y lo americano en general tienen una racionalidad propia. Luis Villoro, en su libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*, escribe que es lo indígena como realidad específica lo que libera de la "instancia" ajena, europea: la "instancia" europea sería una especie de intermediario que escoge la providencia para revelar el Nuevo Mundo. América dependía de los juicios ajenos y se sabía enajenada por ellos. Era un objeto acotado, declarado inferior y además los europeos pretendían que se aceptase ese punto de vista como único válido. El nuevo mundo es espejo del antiguo, destinado a devolverle a éste su propia imagen, sin poder darle nada propio.

<sup>3</sup> Francisco Xavier Clavijero, "Prólogo" de *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1987.

De ahí, continúa Villoro, que Clavijero presente la "instancia" indígena como totalmente distinta de la europea; una "instancia" que no puede ser completamente determinada por los juicios europeos.

Lo indígena es lo más diverso de lo occidental, es el rango que otorga consistencia propia. Por ello, la función del indigenismo, escribía Uranga, consiste en buscar en el indio un elemento sustancial que presentar ante la mirada del otro.

*Del cetro clasificatorio y sus pretendientes:  
Buffon y la Historia Natural*

UNO. Se ha tratado de contestar a la pregunta de cómo se gestó esta batalla. Antes de revisar las estrategias con que se llevó adelante, es prudente analizar la configuración de la teoría de Buffon. Esto es necesario porque entre los escritores que se han ocupado de este capítulo de la disputa del Nuevo Mundo, casi sin excepción, se encuentra el mismo esquema argumentativo: la ceguera europea ante la especificidad americana. O la reivindicación que emprende Clavijero ante los desvíos de Buffon y De Pauw. En cualquier caso, se sitúa a Clavijero empeñado en desbaratar los disparates de los europeos; la luz buscando destruir los prejuicios de la oscuridad. ¿Era así? ¿El ilustrado Clavijero contra los obcecados representantes de Occidente, instrumentos de dominación de la razón universal que mostraban el lado oscuro de la Ilustración?

En primer lugar, como ya se acotó, en esta batalla todos dicen representar a la razón. Y esa razón es la razón occidental. Una de las estrategias preferidas de Clavijero es indicar que su objetividad está garantizada al ser, él mismo, hijo de europeos. Falta mucho para considerar que la razón occidental es totalitaria. Ciertamente, Clavijero destaca algunos excesos de las concepciones de Buffon. Pero lo importante sería tener claro de dónde provienen dichos excesos; si se forman a partir de una necesidad extendida en el centro conceptual que elabora Buffon o si son meros exabruptos.

En el vértice de tales cuestiones se encuentra el surgimiento de la *Historia Natural*. En *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault (1926-1984) ha explicado que hay una visión que marca el surgimiento de la *Historia Natural* en el momento del decaimiento del mecanicismo cartesiano.

Pero las cosas no son tan sencillas:

De hecho, la posibilidad de la historia natural, con Ray, Jonston, Christoph Knaut, es contemporánea del cartesianismo y no de su fracaso. La misma *episteme* autorizó la mecánica de Descartes hasta D'Alembert y la historia natural de Tournefort a Daubenton.<sup>4</sup>

Tan era así que Buffon sostenía la importancia de unir la herencia de Descartes a las experiencias de Newton: basarse en ideas claras y distintas, pero obtenidas por medio del análisis y la observación.<sup>5</sup>

Para que apareciera la *Historia Natural* fue necesario que la historia se volviese natural; que pusiera una mirada minuciosa sobre las cosas mismas y transcribiera, después, lo que había recogido, estableciendo una marca de diferenciación entre la observación, el documento y la fábula. Palabras aplicadas sin intermediario alguno a las cosas mismas. Las plantas y los animales despojados de toda esa red semántica de leyendas y blasones en los que figuraban; de los medicamentos que se elaboran con sus sustancias, son presentados, ahora, aproximados de acuerdo con sus rasgos comunes "y, con ello, virtualmente analizados y portadores de su solo nombre". Se tiene entonces una nueva manera de anudar las cosas con la mirada y con el discurso; una nueva manera de hacer historia: el conocimiento de los individuos empíricos sólo podrá ser adquirido sobre el cuadro continuo, ordenado y universal de todas las diferencias y las identidades posibles.<sup>6</sup>

Dos. Buffon piensa que la extensión de la que están constituidos los seres de la naturaleza puede ser afectada por cuatro variables: la forma de los elementos, la cantidad de esos elementos, la manera en que, distribuidos en el espacio, se relacionan unos con otros, y la magnitud relativa de cada uno. El número y la magnitud se asignan por medio de una medición o de una cuenta, las formas y las disposiciones se describen por su identificación con figuras geométricas o por analogías. Así, se cuenta con un "método de inspección" (Buffon *dit*) que permite, a la vez,

designar muy precisamente todos los seres naturales y situarlos en el sistema de identidades y de diferencias que los relaciona y los distingue unos de otros.

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1986, p. 129.

<sup>5</sup> Buffon, *Del hombre. Escritos antropológicos*, México, FCE, 1986, p. 46.

<sup>6</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 130ss.

La historia natural debe asegurar... una designación *cierta* y una derivación *dominada*.<sup>7</sup>

De esta manera se tiene la estructura (número, magnitud, forma y disposición) de un determinado ser y también su carácter; lo que distingue unos seres de otros. ¿Cómo se establecerían las identidades y las diferencias entre todos los seres naturales si se tomara en cuenta cada uno de los rasgos que pudieran ser descritos? Dado que sería una tarea infinita, lo que procede es limitar la labor de comparación; ya sea haciendo comparaciones totales en grupos en los que el número de semejanzas conlleva una enumeración limitada de las diferencias o eligiendo un conjunto limitado de rasgos en el que se estudiará las constantes y las variaciones de los individuos que se presenten.

TRES. Foucault observa que Buffon va de las identidades y las diferencias más generales a las que lo son menos, como en un movimiento de sustracción, para hacer surgir relaciones verticales de subordinación. Pero no distingue con fuerza que ese movimiento deductivo se basa en un uso extendido de la comparación. Aún más, conocer es comparar: "Por poco que se haya reflexionado acerca del origen de nuestros conocimientos, es fácil darse cuenta de que no podemos adquirirlos más que por vía de la comparación... Lo que es absolutamente incomparable es enteramente incomprendible", escribe Buffon.<sup>8</sup>

Son cuatro las principales derivas que tiene el método de Buffon en esta disputa:

1) De la asimilación entre conocimiento y comparación surge el problema de la variabilidad de las especies. ¿Qué hacer con esas especies americanas semejantes a las del Viejo Mundo pero diferentes al fin? ¿Cómo operar con caracteres naturales vinculados entre sí por analogías bien sustentadas mas distanciados por rasgos individuales irreductibles? ¿Cómo atender al orden del método con tal diversidad de por medio? Como en esa época no existía el concepto acabado de la variabilidad, Buffon introduce el de la degeneración, la historia de las formas.

2) El concepto de especie que usaba Buffon provenía del naturalista inglés John Ray, que definía la especie por interfecundidad. Así, no hay lugar para la transformación de las especies. Para

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>8</sup> Buffon, *op. cit.*, p. 26.

salvarse de esta rigidez, Buffon introdujo la idea de la "geografía zoológica", que le permitió inducir algunos gérmenes de desarrollo temporal —la teoría de la degeneración de las especies— que estaban implícitos en la subordinación derivada del proceso de deducción.

3) Como el método exigía partir de las identidades y diferencias más generales a las que son menos y, por otra parte, los modelos analógicos debían tomarse de los seres mejor articulados, Buffon crea sus series de comparación a partir de los animales más grandes infiriendo que son los mejor articulados: "La mosca no debe ocupar en la cabeza de un naturalista más sitio del que ocupa en la naturaleza", repetía siempre.

4) Resulta así también que su teoría de la generación de las especies es una mezcla de newtonismo (las moléculas orgánicas en lugar de los gérmenes preexistentes) más una preformación por "moldes interiores". Esto produce lo que Gerbi llama "un sistema amplificado de la generación espontánea"<sup>9</sup> basado en las observaciones del microscopista Needham, que había visto miles de infusorios en el caldo caliente de sus redomas mal selladas. Un error que creó la sugestión en Buffon de que de la humedad y la podredumbre nacían formas inferiores de vida.

CUATRO. Para explicar la ruptura de su sistema de comparaciones y analogías, esa ruptura alargada e insalvable, producto de la intrusión de las diferencias, Buffon deduce la "inmadurez" de América. Esta inmadurez o debilidad puede apreciarse en tres caracteres visibles:

1) *La inexistencia de grandes animales.* El tapir americano es el "elefante" del Viejo Mundo. El león americano "es mucho más pequeño, más débil y más cobarde que el verdadero león".

2) *La hostilidad de la naturaleza.* "Hay, en la combinación de los elementos y de las demás causas físicas, alguna cosa contraria al engrandecimiento de la naturaleza viva en este nuevo mundo". De ello resulta la frígida humedad del ambiente que, incluso, provoca la decadencia de los animales domésticos europeos trasladados a América.

3) *La impotencia del salvaje americano.* Los hombres americanos son "fríos e inertes, recientes e inexpertos".

A Buffon, por las circunstancias explicadas líneas arriba, le repugna la humedad. La considera generadora prolífica de diminutos

<sup>9</sup> Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1960, pp. 9-10.

y malvados animalejos. Y sabe por relatos de viajes que la humedad impera en el Nuevo Mundo. Si a esta repulsión se le suma que no encuentra en América grandes fieras, es más sencillo comprender su concepción de la debilidad o inmadurez orgánica del Nuevo Mundo. Todo ello expuesto en la necesidad de clasificar las diferencias por medio de una taxonomía dislocada por clases impuras, géneros escurridizos, genealogías cruzadas.

#### *Clavijero: plano estratégico*

UNO. Es tiempo de revisar las estrategias de Clavijero. Ya se dijo que Clavijero escribe conjuntando las determinaciones ideales y los impulsos naturales. De ahí resulta una escritura dividida: desea explicarse de acuerdo con los derroteros marcados por la razón moderna pero, a la vez, recurre a los viejos fundamentos ideales. Por un lado, golpea al mostrar las limitaciones de las nuevas orientaciones de la Historia Natural, y por el otro, golpea también aduciendo los fines sobrenaturales de la historia, el argumento de autoridad por excelencia.

Clavijero se percató muy claramente que lo que estaba en juego era la cuestión del "Origen". Quien poseía el Origen tenía la ascendencia. Pero sabía que disputar por el origen era asunto perdido. Tanto las Sagradas Escrituras como la moderna Historia Natural estaban de acuerdo en que el Origen pertenecía al Viejo Mundo. Por ello, lo que discute Clavijero es la procedencia en línea directa de lo americano con respecto al Origen. Y así, ahonda en una estrategia del tránsito. Se trata de desplazar el problema del Origen al tránsito. ¿Cómo transitó el Origen hasta América? Todos los hombres y todos los animales son descendientes de los hombres y los animales que subieron con Noé en el Arca al llegar el diluvio. Como los continentes estaban unidos, por esos pasos llegaron los descendientes de Noé al Nuevo Mundo. Hay que salvar algunos problemas —cómo transitaron los perezosos; por qué no pasaron las vacas y los caballos; cómo olvidaron los hombres el uso del hierro— pero la estrategia del tránsito es moderna; salva a Clavijero de la teoría de los ángeles descargando a los animales en el Nuevo Mundo, y cuenta también con sustento en las Sagradas Escrituras. Por si fuera poco, los propios mitos indígenas refieren hechos tales como el diluvio, la dispersión y la confusión de las lenguas.

Para profundizar su estrategia Clavijero adopta dos líneas: muestra a la civilización del antiguo México en una postura clásica. Villoro escribe que

considerar una época como clásica, implica dotarla de cierta comunidad con el presente... al elevar a un pueblo a la categoría de clásico reconocemos en él una doble potenciación de trascendencia: por un primer movimiento, vemos realizada nuestra propia trascendencia; por un segundo, postulamos que esta trascendencia realizada se eleva a la universalidad.<sup>10</sup>

Rizando esa línea, Clavijero va a coincidir con el diagnóstico sobre la inmadurez de América, sólo que por otro camino: la civilización de los antiguos mexicanos tenía en germen los elementos para alcanzar la estatura de cualquier gran civilización antigua-clásica.

La otra línea es mostrar los postulados de Buffon como exabruptos. Atajarlos, reducirlos *ad absurdum*. De ahí que dirija sus baterías preferentemente a las extremidades del método buffoniano, a las características que Buffon adujo para explicar el corte en las series de comparación y analogía por la intrusión de la diferencia americana.

Sobre el corazón del método, a Clavijero le basta preguntar si se ha hallado ya el verdadero carácter distintivo de las especies. Y a la mirilla clasificatoria de Buffon, Clavijero contrapone una clasificación según la utilidad, la ascendencia nativa o extranjera y la nocividad de plantas y minerales. Algo "más acomodado a la inteligencia de toda clase de personas", como en la historia de la naturaleza de Plinio. En ese mismo movimiento, Clavijero ataja la cuestión de la diversidad no desde las diferencias o las identidades sino a partir de un proceso extendido de comparación de magnitudes: la ferocidad, la malignidad, la pequeñez, la aclimatación.

En esta labor, De Pauw es más un aliado que un enemigo. Sus *Recherches philosophiques sur les Américains*, denotan tal candidez en la creencia del progreso de Occidente y tanta mala fe en el análisis de América, que no sólo vuelve plana y previsible su crítica, sino que al mismo tiempo facilita la tarea de Clavijero al proporcionarle la posibilidad de revertir los despropósitos desde el otro lado del mismo razonamiento.

El hombre no es nada por sí solo, escribe De Pauw. Cuanto es, se lo debe a la sociedad; hasta el más grande metafísico, abandonado durante diez años en la Isla Fernández, regresaría de ella embrutecido, mudo, imbécil, sin reconocer nada en toda la naturaleza. Si eso le pasaría al más grande metafísico, hay que imaginarse entonces a esos salvajes americanos sin sociedad: algo peor que el

<sup>10</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, SEP, 1987 (*Lecturas Mexicanas*), pp. 95ss.

sujeto frío e inerte, reciente e inexperto descrito por Buffon. Para De Pauw el americano no es un animal inmaduro, sino un animal degenerado igual que la naturaleza americana no es imperfecta sino es decaída y decadente.<sup>11</sup>

La naturaleza es débil por estar corrompida, es inferior por estar degenerada. De ello hay que preguntarle a los dibujantes, quienes se vieron en aprietos para representar a los cuadrúpedos americanos porque éstos tenían una talla poco elegante y mal torneada. Hasta los caimanes americanos son flojos y bastardos. Para De Pauw, América es la tierra de los más y los menos. Los insectos, las serpientes y los bichos son más grandes, más gordos, más temibles y más numerosos que en el Viejo Mundo. Por otra parte, los hombres tienen menos corazón, menos sensibilidad, menos humanidad, menos gusto, menos instinto y menos inteligencia que los hombres del Viejo Mundo.

Sin coraza y de pecho se presentó De Pauw a la batalla. Clavijero, sabio luchador que únicamente peleó las batallas en las que podía triunfar, reduce *ad absurdum* sus postulados y, de paso, generaliza la descalificación a otros combatientes. Buffon, por cierto, había cambiado su opinión sostenida en los *Animaux communs aux deux continents* (1761), fuente de la disputa, por otra en que los excesos eran menos.

#### *Un final sin moraleja*

UNO. Bien se ve que las reyertas de los modernos tenían varios estratos de confrontación, escenarios diversos para la argumentación y la intriga. Nadie era inocente, eso de seguro. Clavijero reivindicó al Nuevo Mundo proclamando las bondades de la razón, pero muchas de sus pruebas son premodernas, meros argumentos de autoridad: "Mis pensamientos los someto al juicio de los doctores cristianos y sabios; pero no al de ciertos filósofos incrédulos y caprichosos, que ni respetan la autoridad divina ni quieren escuchar la razón". O despliega sus contraejemplos utilizando la misma mecánica discriminatoria de sus oponentes, sólo que arremetiendo contra los asiáticos y los africanos: el aspecto de algún angolano, mandinga, congo, lapón, samoyedo o tártaro oriental, su imperfección, su cara cubierta de lana negra o aplastada y larga, sus ojos amarillos o de color sangre, los párpados estirados hacia las sienas,

<sup>11</sup> De Pauw, citado por Antonello Gerbi, *op. cit.*, pp. 49-51.

la nariz gruesa, el color de su cuerpo, ¿no bastan para persuadir a cualquier observador de que los americanos están más cerca del ideal europeo?

Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, es un ilustrado, pero su concepción de la marcha de la especie humana proporcionó, como dice Michèle Duchet, la justificación para que el hombre "civilizado", en tanto sujeto, civilizara al "salvaje", en tanto objeto.

De cualquier modo, la argumentación de Clavijero participa de ese mismo afán civilizador. Se trataba de mostrar que los indígenas poseían una organización comprensible en los términos occidentales. Antiguo afán que todavía comparte cierto indigenismo que tutela a los indígenas como a menores de edad.

La "instancia" indígena es irreductible desde sí misma o desde el otro lado de la diferencia, sea Occidente u Oriente. Como cualquier diferencia extendida, no puede equilibrarse porque no existe algo así como una regla de juicio que contenga ambos lados de su extensión. Ya es tiempo de vivir nuestras diferencias sin ir de un lado a otro buscando una regla universal para unificar las líneas de heterogeneidad.

Esta disputa queda sin moraleja. Las batallas nadie las pierde o las gana enteramente. Quedan, eso sí, los restos, la terrible soledad de un pensamiento que se atrevió a pensar la diferencia.

## ENTROPÍA Y EXTRAVÍO: NOTAS SOBRE UNA HIPÓTESIS PARCIAL

Por Marcos CUEVA PERUS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
SOCIALES, UNAM

EN UN TEXTO PUBLICADO EN 1991 por la revista *Problèmes d'Amérique Latine*,<sup>1</sup> Francisco Weffort aventuraba que la transición en América Latina podía desembocar en un colapso de civilización. Era una hipótesis parcial, pero recogía síntomas de la realidad: al cabo de una década perdida, y a pesar de la democratización generalizada, una fuerte sensación de fracaso se había propagado en el subcontinente, en gran medida por las dimensiones de la pobreza.

Si los latinoamericanos no estuvieran preparados para reaccionar a lo que sucede en esta parte del mundo, agregaba Weffort, podrían asistir al deterioro de muchas de sus máquinas e industrias, pero también de algunas ciudades, incluso de regiones y países enteros.

En 1995, una nueva crisis precipitó el descalabro de los aparatos productivos, canceló muchas de las expectativas depositadas en el crecimiento y reveló la impotencia ante la especulación financiera, que había apostado el futuro en la economía de casino global.

En la historia latinoamericana han abundado los booms económicos itinerantes y devastadores que terminan en el estancamiento, el abandono, la ruina y finalmente la muerte de ciudades y regiones enteras. Como la modernización suele encallar en la

<sup>1</sup> "L'Amérique Latine fourvoyée. Notes sur la démocratie et la modernité", *Problèmes d'Amérique Latine* (Paris, La Documentation Française), nouvelle série, núm. 1 (1991), pp. 5-29. Hay traducción en español: "La América equivocada. Apuntes sobre la democracia y la modernidad en la crisis de América Latina", en José Luis Reyna, comp., *América Latina a fines de siglo*, México, FCE/CONACULTA, 1995, pp. 399-431. Los pasajes aquí citados los he traducido de la versión francesa.

estupefacción, ello debió dar pie para esta afirmación de Richard Morse, retomada por Weffort: "El sentimiento de que una gran catástrofe puede sobrevenir en cualquier momento es propio de los latinoamericanos". Para Morse,

más que un sentimiento real, la previsión de la inminencia de la catástrofe expresa una perplejidad del espíritu, que se asombra en un momento en que la historia, en vez de "desenvolverse", "se abre" sobre un vacío aparente, que anuncia sin embargo nuevas posibilidades para el porvenir.<sup>2</sup>

La visión latinoamericana de la historia es —según Morse— más entrópica que evolutiva y fáustica. Para los propósitos de este artículo, conviene recordar dos de las conclusiones más importantes que encierra la Ley de la Entropía: 1) el paso del tiempo es *irreversible* (todos los procesos de ocurrencia espontánea en la naturaleza lo hacen en dirección irreversible); y 2) se podrá hablar de "muerte térmica" cuando ya no haya energía disponible y de "caos material" cuando ya no haya materia; en ambos casos, el resultado consistirá en la *dispersión al azar* de la materia y la energía, que se habrán vuelto menos concentradas y menos aptas para realizar cualquier trabajo útil.

Weffort dudaba de las posibilidades abiertas por la época actual, a la que comparaba más bien con la decadencia del imperio romano, asediado por los bárbaros (seguía en esto una imagen sugerida por Roger Vekemans), o con una nueva Edad Media: a partir del desmantelamiento de los grandes sistemas, la proliferación de subsistemas independientes y autárquicos habría de desplazar el "centro" hacia "zonas autónomas de poder efectivo" liberadas de las exigencias de mediación con los "intereses de todos".<sup>3</sup> Ya fuera bajo una forma similar a la de la "decadencia del imperio romano", o bajo la de una "nueva Edad Media", el sociólogo brasileño quería poner énfasis en un sorprendente proceso de desintegración de la sociedad, la nación y el Estado.

En el pasado, las aspiraciones al cambio en América Latina y el Caribe, incluso las restauraciones oligárquicas, partieron todas de un ideal de integración social y nacional, que pasó de una otra forma por el Estado. En este fin de siglo, según Weffort, las

<sup>2</sup> Richard M. Morse, *O espelho de Próspero*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, citado por F. Weffort, *op. cit.*, p. 10. Hay trad. esp., México, FCE 1982.

<sup>3</sup> Umberto Eco, Furio Colombo, Francesco Alberoni, Giuseppe Sacco, *La Nueva Edad Media*, Madrid, Alianza, 1973.

"situaciones de anomia tienen más puntos en común con la degradación de la estructura social —el *lumpen* constituye un caso típico— que con cualquier capa o clase social capaz de engendrar situaciones de protesta y de cambio". La anomia es

desfavorable para el desarrollo de la organización, en particular de aquellas organizaciones sin las cuales ningún cambio es posible. Las organizaciones sociales presuponen reglas sociales; por el contrario, las situaciones de anomia se definen por la ausencia de reglas.

José Medina Echavarría, citado también por Weffort, había adelantado desde los sesenta que la crisis de poder de las viejas oligarquías agrarias habría de acarrear una "evaporación completa de las creencias", un colapso moral que habría de provocar la anomia generalizada de todo el cuerpo social y el advenimiento de una época de "desesperanza y extremismo". Estas hipótesis, como las de Vekemans, resultan sugestivas por haber sido elaboradas cuando se abrió la crisis que se prolonga hasta hoy. La referencia a las viejas oligarquías agrarias también llama la atención, en la medida en que se enfeudaron a partir de la descomposición del imperio español en el siglo XVII, cuando las haciendas se volvieron comparables por su importancia y extensión a las villas romanas de la decadencia del gran imperio<sup>4</sup> y enquistaron en el cuerpo social una infinidad de subsistemas independientes que más tarde habrían de entorpecer la integración social, nacional y estatal.

1

EN sus *Estudios de interpretación social latinoamericana*,<sup>5</sup> Vekemans, que partía de una posición "proestadounidense" (buscaba favorecer el emplazamiento de la Alianza para el Progreso), había afirmado que cualquier modelo, ya fuera "revolucionario" o "reformista", habría de quedar desfigurado de no tomar

<sup>4</sup> Guillermo Céspedes del Castillo, "La sociedad colonial americana en los siglos XVI y XVII", en Juan Vives, ed., *Historia económica de España y América*, tomo III, Barcelona, Teide, 1958, citado por José Medina Echavarría en *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico en América Latina*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1964 (Colección Cuadernos de América), p. 28.

<sup>5</sup> Roger Vekemans e Ismael Fuenzalida, *16 estudios de interpretación social latinoamericana*, México, CIDOC, 1969 (Cuadernos CIDOC, núm. 34).

en cuenta el problema planteado por el *ethos* latinoamericano, "inconsecuente" frente a las tareas del desarrollo.<sup>6</sup> Para Vekemans, esta "inconsecuencia" requería un cambio urgente, en las élites y en el conjunto de la sociedad, antes de que se agravara el desfase entre el *ethos* existente y las exigencias del mundo moderno. Era necesaria, ya no una "evolución", sino una "mutación": de lo contrario, la inconsecuencia habría de resolverse en frustración y violencia.

América Latina entró en los setenta en el proceso de endeudamiento: en la imprevisión del *boom* crediticio, que permitió postergar una crisis latente, ni los bancos de los países desarrollados, ni los gobiernos latinoamericanos, ni los grupos sociales que esperaban la derrama de prosperidad anticiparon el costoso desenlace de los ochenta, que desde entonces hipotecó el futuro de varias generaciones. El afán externo de lucro agotó la energía latinoamericana durante la década perdida, pero también es cierto que la usura se alojó en un entorno acostumbrado por las viejas oligarquías a vivir de prestado.

Para Vekemans, los grupos dominantes latinoamericanos constituyen clases herodianas: aunque geográfica y políticamente instaladas en un lugar determinado, están mejor integradas en los grandes centros externos que en la población local. Estos grupos pueden irradiar la aspiración al desarrollo y contribuir a transformar el *ethos*, de tal forma que respalde las nuevas necesidades, pero también está abierta otra posibilidad: la de que las clases herodianas, cegadas por el efecto de deslumbramiento, abduquen y se limiten a la imitación estéril. La aparición de nuevas necesidades, sin asidero ni distancia crítica, puede desencadenar en otra secuencia: el deseo reiterado de lo inalcanzable, la frustración, la "irritación frente al otro" y la "revolución destructiva" del *despojo*, que puede tomar el lugar de la revolución "metafórica" (en las mentalidades). Un encadenamiento similar se perfila en el interior de las sociedades latinoamericanas, por la desigualdad creciente entre las clases herodianas y el inmenso cinturón de marginalidad que crece con la urbanización. Los marginales, expulsados del campo pero con inserción precaria en la ciudad, difícilmente pueden dinamizar una transformación organizada, por hallarse por así decirlo "en medio de la nada", en un "vivir humano" y un "actuar social" cercano al sentido

<sup>6</sup> En la medida en que estas tareas no eran una "consecuencia" del *ethos*, y viceversa.

existencial del *Dasein* heideggeriano (el "estar", sin más). Por lo pronto, el desajuste descrito es el de la anomia, una "enfermedad de la infinitud" en la cual, según Émile Durkheim, desaparecido un mínimo de reglas y de límites, las fuerzas humanas se consagran a la persecución de un fin que siempre las elude. Durkheim ligó la anomia con la incapacidad de una sociedad para dedicar sus energías a la abolición de las desigualdades.<sup>7</sup>

Vekemans sugería que parte del *ethos* latinoamericano (y parte solamente, porque valoraba otros muchos aspectos) juega a favor de la revolución destructiva, en la que el hombre, en vez de enfrentarse con cosas y hechos objetivos, se desgasta en la lucha con sus semejantes. Consideraba que en el cuerpo social la hidropesía<sup>8</sup> de la política contamina todas las esferas de la vida, impide la estructuración de cuerpos intermedios y desemboca en la confusión y la parálisis: la de la propia política, sin verdadera autonomía y sobrecargada de demandas, y la del hombre común, neutralizado e indigente, en la medida en que todo cuelga del hilo de las resoluciones en las altas esferas administrativas y políticas. Los medios de información modernos parecen haber encontrado cómo redimensionar el fenómeno, con su peculiar manera de "hipertrofiar lo personal" y focalizar el escándalo.

Vekemans sugería que, en América Latina, las categorías religiosas nunca se han circunscrito a su órbita válida, sino que han dirigido el mundo profano, por lo que lo impregnan de verticalidad y docilidad. Particularmente fuertes deben de ser en este marco la resignación y el fatalismo, que sin duda juegan a la hora de adoptar el credo de la globalización.

2

COMO Vekemans, Medina Echavarría prestó especial atención al *ethos* latinoamericano y reparó en tensiones semejantes. El *ethos* comprende aquí el conjunto de aspiraciones económicas y el sentido de responsabilidad individual y colectiva. Es constatable "una distancia real entre aspiraciones y fuerzas efectivas": en América Latina, el deseo de mejorar la capacidad de satisfacer las necesidades no está respaldado por un deseo paralelo de realizar el esfuerzo y el sacrificio necesarios para lograrlo, que debería ir, además,

<sup>7</sup> Émile Durkheim, *Escritos selectos*, introducción y selección de Anthony Giddens, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, cap. 8, pp. 171-186.

<sup>8</sup> Exceso de líquido en el cuerpo.

acompañado por un sentido de responsabilidad individual y colectiva que modere —enfatisa Medina Echavarría— la satisfacción del impulso al consumir. No falta el impulso al trabajo, pero tiene escasa participación en el ámbito nacional.

Al abarcar las transformaciones sociales en marcha, Medina Echavarría constataba la lenta decadencia de la hacienda y el eclipse del orden social tradicional. La hacienda, un órgano social cerrado, que se extendió en el siglo XVII para ocupar espacios “vacíos”, impregnó por sus características sociológicas al poder político, la definición de la autoridad, la estructura familiar y la formación de un prototipo humano. La disolución de este molde habría de ser en un proceso complejo, nada lineal. Por las interrogantes planteadas en la transición hacia una nueva estructura social, muy hipotética, todo un periodo habría de quedar marcado por la angustia ante las fuerzas impersonales. En las clases medias, que podían en teoría asumir el liderazgo, a falta de clases dirigentes que salieran de la atomización, la “trágica molición” y las contingencias individuales, Medina Echavarría advertía el acomodo a las formas tradicionales, aunque también capacidades más o menos limitadas de renovación y creación. Los grupos marginales, inseguros e imprevisibles, parecían dados al extremismo, pero sobre todo a inclinarse siempre por la solución menos compleja.

Medina Echavarría concluía con escepticismo sus *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo de América Latina*, en parte porque el liberalismo (al que veía en decadencia) había adolecido de “graves pecados de origen y errores”: uno de ellos, como herencia de la Ilustración, había consistido en olvidar los aspectos “endemoniados” de la naturaleza humana. Aunque alertaba contra una “epidemia de pánico”, Medina Echavarría dejaba entrever preocupación por el “gravísimo problema de la erosión moral”, que asomaba en los “viejos países”, atenuada por la lentitud misma del proceso, pero que en los más jóvenes podía “disolver en catástrofes irreparables la tenue capa de *humus* fecundo”. La anomia habría de traer la resignación egoísta, la satisfacción de intereses inmediatos, la evasión y el “claustró de las grandes religiones universales, o sus formas sustitutas”.<sup>9</sup> Vekemans veía por su parte un caldo de cultivo en el individualismo egocéntrico (“sálve-

<sup>9</sup> La obra de José Medina Echavarría, selección y estudio preliminar de Adolfo Gurrieri, Madrid, Cultura Hispánica, 1980, pp. 449-776.

se quien pueda”), que habría de reproducirse como acomodo a la “inconsecuencia”.<sup>10</sup>

3

SE recogió aquí algo de la visión que Vekemans y Medina Echavarría tenían del *ethos* latinoamericano para abundar en las referencias sugeridas por Weffort, y tratar además de detectar algunos posibles “efectos de entropía”: es probable que a la transición —de un cierto “orden utilizable” al “desorden inutilizable”— hayan contribuido los desajustes de la anomia, las múltiples formas de la revolución destructiva, la hidropesía de la política, el acomodo fatalista y el bloqueo de las alternativas de liderazgo.

Se trata en todo caso de una reflexión que estuvo ausente *como tal* en el “discurso crítico”.<sup>11</sup> Por concepción determinista las grandes fuerzas sociales pocas veces se detenían en las tensiones individuales del *ethos*, sobre todo cuando se equiparaba responsabilidad y compromiso. En esto, otro rasgo del mismo *ethos*, la desconfianza y el titubeo ante cualquier *decisión* jugaba a lo mejor contra la posibilidad de un compromiso colectivo. En cambio, el “discurso crítico”, que seguramente compartía en el fondo las inquietudes señaladas (la presión radical del compromiso partía quizás de la intuición certera de la inconsecuencia en el *ethos*) plasmó e interpretó una historia social, económica y política latinoamericana soslayada por otros enfoques. En dicho discurso, quedaba claro que la historia latinoamericana había quebrado desde el siglo XIX las alternativas populares y desfigurado también las posibilidades abiertas por el liberalismo.

Medina Echavarría destacó la afición —“entre fatalista y esperanzada”— del ser latinoamericano por los juegos de azar. Hasta cierto punto, no sorprende tanto la catástrofe que ya aconteció sino que, para un amplio espectro de “sobrevivientes”, la suerte corrida por “los otros” haya resultado de una apuesta equivocada, casi de haberse colocado, con pésima suerte, ahí donde la ruleta se detuvo. Esta visión entroncó con otra, a partir de los noventa, en que la

<sup>10</sup> Sobre este tema, véase María Sol Pérez Schael, *Petróleo, cultura y poder en Venezuela*, Caracas, Monte Avila, 1993.

<sup>11</sup> El discurso de la “revolución latinoamericana”, que se construye a partir de los sesenta (en particular a partir de la Revolución Cubana), y que encuentra en la economía política distintas corrientes interpretativas (una de ellas, la teoría de la dependencia).

historia se “abrió” de nuevo, ahora con una mano invisible, impersonal y azarosa que hacía girar la economía de casino global.

La democratización llegó al final de un estado de guerra no declarada, pero guerra al fin y al cabo. Pocos países escaparon al despliegue de violencia que desde los setenta (desde antes en Paraguay y Brasil) incluyó dictaduras en el Cono Sur y Guatemala, conflictos armados internos en Perú y Colombia, intervenciones abiertas (Granada, Panamá y Haití), embargos económicos más o menos prolongados (Cuba, Nicaragua, Panamá y Haití), ocupaciones apenas disfrazadas (Honduras), disputas territoriales (Malvinas, Honduras y El Salvador, Perú y Ecuador, Colombia y Venezuela) y la guerra casi generalizada en Centroamérica. Escasean todavía los estudios sobre el efecto moral y psicológico que toda guerra conlleva, con la violencia, los desplazamientos de población y la desintegración de estructuras sociales que difícilmente pueden reemplazarse por otras más estables.

A los noventa se llegó por agotamiento, por la entropía misma, si se quiere: durante tres décadas, al cabo de las cuales “el poder quedó en familia”,<sup>12</sup> las viejas oligarquías y sus polimorfos aliados reaccionaron como siempre lo habían hecho, con brutalidad e indiferencia prusiana. Ni siquiera quedaron exorcizados los “viejos demonios del autoritarismo”, como los llamó Weffort, y como queda comprobado en la historia más reciente de varios países latinoamericanos (el papel que conserva Pinochet en Chile, la “sublevación” de Lino Oviedo en Paraguay), o en el brutal acoso de los terratenientes en zonas rurales (Pará en Brasil, Urabá en Colombia). Ésta fue sólo una parte de la catástrofe, nada nueva, cuyas secuelas perduran en Colombia, el país más “estable” de América Latina, o en Perú. Para efectos de un mapa provisional, regiones enteras de Centroamérica y Sudamérica quedaron convertidas en “zonas de exclusión”, con una existencia provisional.

A propósito de la dispersión incontrolada de las fuentes de poder, Weffort señalaba otras zonas de exclusión, las creadas por el narcotráfico, que en Colombia llegó a ostentar una “civilización de la cocaína”, un contrasentido en el que el sociólogo advertía el grito de “viva la muerte”. Si cupiera un antecedente para el fenómeno, más allá de otros *booms* itinerantes y devastadores, habría que destacar el sorprendente parecido entre la geografía de las rutas de la

<sup>12</sup> La expresión es de Diana Guillén. “¡Y el poder se queda en familia! Pistas sobre el desarrollo político de América Latina”, *Cuadernos Americanos*, núm. 46 (1994), pp. 111-131.

droga y las que seguían las piraterías inglesa y francesa en el Caribe, justamente cuando, ante el acoso, el imperio español se replegaba sobre el interior. Cuando un funcionario estadounidense sostenía, en abril de 1996, que Panamá podría quedar a merced de los narcotraficantes en el año 2000, al retirarse las últimas tropas extranjeras, había sin duda interés y exageración, pero de todos modos queda la analogía con la época colonial en que Morgan redujo a estado vegetativo Portobelo y Ciudad de Panamá (1668-1671).

Otra analogía sorprende, ésta entre el oro verde de la coca y el oro que movía a la Conquista. Los países productores de hoy en Sudamérica son los mismos que en el pasado colonial, sin estar delimitados como tales, extraían los minerales que desde el siglo XVII iban a parar no a la metrópoli, sino a los cofres de los corsarios y a las arcas de los banqueros, que en otros espacios europeos ya profesaban el pragmatismo que luego habría de encontrar elaboraciones teóricas refinadas. Por lo menos en Bolivia, donde está cargado de símbolos el éxodo de los mineros del altiplano, arruinados en el ajuste de los ochenta, a la región cocalera de El Chapare, la producción y el tráfico de coca, para su conversión en cocaína, convirtieron gran parte de la economía en “zona de exclusión” (y no es Bolivia el productor de mayor importancia, sino el Perú). Más allá del vaivén de las cifras, en Bolivia, Perú y Colombia los estudios económicos divergen sobre el impacto del narcotráfico, pero concuerdan todos en dos cosas: las dimensiones aparatosas del fenómeno (que en su modalidad de “lavado” distorsionó muchas otras economías del subcontinente) y la concentración de los beneficios en Estados Unidos, parangonable quizás con el usufructo que la Corona británica obtuviera de los desvíos del metal precioso.

Weffort mostraba asombro por manifestaciones de violencia —de revolución destructiva— como las de ciudades argentinas donde la población se dejó llevar, en el último año del gobierno de Raúl Alfonsín, por el saqueo, mientras la policía había soltado sus propias inclinaciones homicidas y los vecinos, atrapados también en el miedo, se habían armado. En 1989, los disturbios caraqueños suscitaron inquietudes similares en una ciudad cuyos barrios residenciales, desde entonces fortificados y vigilados como castillos medievales, están cercados por la marginalidad que acecha desde las alturas vecinas. Sorprendente también, la invasión a Panamá, en 1989, encontró escasa resistencia, pero desencadenó, con anuen-

cia estadounidense, un pillaje en el que participaron al unísono los marginales y las clases medias y altas.<sup>13</sup>

Las cifras sobre la pobreza y la miseria, el desempleo y el subempleo, el retroceso económico y cultural de las mayorías y el desmantelamiento de los aparatos productivos suelen hablar por sí solos. No se escogerá aquí el recuento numérico, que basta para insistir en que la catástrofe ya *aconteció*, sin que tenga por lo demás solución de corto o mediano plazos: un deterioro de varias décadas no se revierte por milagro, ni siquiera porque los medios de comunicación difundan la tentación de lo instantáneo (“como todo tiene remedio instantáneo, todo es lícito”). Con realismo, América Latina terminará el siglo con una de las peores crisis de su historia, sin verdaderas redes de decisión autónomas, sin mayor control sobre sus recursos, en medio de una “gravísima erosión moral”, amenazada de disgregación social (incluso religiosa, por el retroceso del catolicismo), con la presión inclemente de Estados Unidos y quizás, con la sola esperanza de que las tentativas de respuesta no reproduzcan también la “inconsecuencia”, por desesperación y por falta de respaldo.

En perspectiva, la violencia, las múltiples formas de la anomia y de la depredación no son un fenómeno nuevo, aunque han cobrado dimensiones inquietantes. Es indudable que el *ethos* latinoamericano sigue ahí,<sup>14</sup> amparado, con la sociedad de masas, en las ilusiones grupales del mayor número. Éste, que ha copado lo que antes podía ser la polémica plaza pública, se mueve por la fuerza compulsiva de los hechos.<sup>15</sup> La noción de distancia sucumbe ante el atropello de la velocidad; ante la entropía y el vacío, el mayor número reacciona con la sobreagitación y la parálisis.

Si las cifras sobre campesinos sin tierra, niños de la calle, mendicidad, pobreza y migraciones (internas y hacia afuera) no mienten, gran parte de la población latinoamericana ha quedado reducida a un trágico nomadismo, distinto por cierto del gregario de los *shopping malls*, que corona la desaforada movilidad del estadounidense

<sup>13</sup> Véanse por ejemplo los testimonios recogidos en Roberto Méndez, *Panamá, 20 de diciembre de 1989. ¿Liberación... o crimen de guerra?*, Panamá, CELA, 1994.

<sup>14</sup> Sobre el siglo XVII español y latinoamericano, Mariano Picón Salas escribía que “lo sedentario y estático” comenzaba a prevalecer sobre lo “osado y creador”. “El mundo hispano, señala, ya no tiene la fuerza del que malgasta la vida, sino la del que trata de conservarla”, *De la Conquista a la independencia*, México, FCE, 1965 (*Colección Popular*, 65), p. 105.

<sup>15</sup> Franz Hinkelammert, “América Latina y la globalización de los mercados”, *Viento del Sur* (México), núm. 6 (1996), pp. 67-73.

y sus imitadores. Asimismo, en un trabajo sobre las transformaciones del espacio geohistórico latinoamericano, Pedro Cunill Grau ha demostrado que la depredación y la “presión antrópica” ponen en entredicho incluso la capacidad para reproducir las condiciones naturales de existencia: “De 1930 a 1990, escribe, fracciones importantes del territorio latinoamericano involucionaron de tierras de buena esperanza a tierras de agobio y pobreza, comprometiendo con ello su futuro desarrollo”.<sup>16</sup> Varios de estos fenómenos constituyen la culminación de esa visión que, por siglos, creyó que podía expandirse sin límites en un espacio y un tiempo “vacíos”.

4

LA revolución, que estaba en el horizonte del “discurso crítico”, acompañaba a otra noción, la del progreso, como lo recuerda Wefort. El futuro se presentaba como un vacío por conquistar, mientras que ahora la existencia latinoamericana se caracteriza por la falta de porvenir. En el espacio, el desafío puede comprenderse con facilidad:

Ha llegado el fin —escribe Cunill Grau— de los espacios latinoamericanos ilimitados e inextinguibles. Incluso han dejado de operar como barreras. Las sociedades nacionales, al configurar sus lindes en su devenir histórico... han traspasado... las aparentes fronteras naturales, que hasta fines de los cuarenta aparecían como insalvables.

Más difícil de comprender es el límite en el tiempo, sobre todo cuando el juego de azar se empeña en jugarse el futuro. Ante los cataclismos del mundo moderno, Jesús Silva Herzog se preguntaba si habían existido sociedades que se hubiesen suicidado, y contestaba negativamente.<sup>17</sup> En realidad, la tendencia suicida, nada inocua, habría sido frecuente en los *booms* itinerantes y devastadores de la historia latinoamericana, sólo que el daño habría resultado relativamente circunscrito: siempre había cómo y dónde “volver a empezar”, y la naturaleza encontraba tan mal que bien la autocorrección. Ya no es el caso del mundo moderno, donde las transgresiones

<sup>16</sup> Pedro Cunill Grau, *Las transformaciones del espacio geohistórico latinoamericano, 1930-1990*, México, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-FCE, 1995, pp. 15-16.

<sup>17</sup> Citado por Horacio Cerutti, “¿Fin o renacimiento del pensar utópico?”, *Cuadernos Americanos*, núm. 50 (1995), p. 131.

desembocan en alteraciones mucho más graves, además de que la aceleración tecnológica no deja tiempo ni espacio para la autocorrección. Por lo mismo, los problemas que enfrenta América Latina van ahora mucho más allá del desajuste entre el *ethos* existente y las exigencias del desarrollo: se abre el abismo entre los recursos y la energía aún disponibles, y las alteraciones endemoniadas que llevan a que cada participante en el mercado, al tratar de salvarse a sí mismo, ayude a que todos se arruinen.<sup>18</sup>

En su *Filosofía de la historia americana*, Leopoldo Zea explicaba uno de los aspectos probablemente más complejos y “determinantes” de la existencia latinoamericana, la negación—incluso el intento de cancelación— de la experiencia, el *pasado vivido*: “el latinoamericano —escribía Leopoldo Zea— pretenderá saltar de la experiencia propia sin asumirla, considerándola ajena a sí mismo, a la experiencia extraña de modelos... que no ha ... experimentado”.<sup>19</sup> Si el futuro anuncia en este fin de siglo una degradación creciente, quizás se deba también a que esta trayectoria, hartamente frecuente en la historia latinoamericana, amenaza con repetirse —a la velocidad del siglo XXI— por algunos de los aspectos más nocivos de la globalización, y con desgastar la energía que de otro modo podría haber “reparado en el desastre”.

En el recorrido exhaustivo de la *Filosofía de la historia latinoamericana* por los proyectos libertario, conservador y civilizador, pueden destacarse algunos términos del debate que recuerdan esa “visión entrópica” de la historia que sugiriera Morse. Ya se habrá intuido que, después del violento esfuerzo y el exterminio de la Conquista, América Latina y el Caribe habían ido a parar en una forma peculiar de dispersión al azar, la misma que había enquistado a las haciendas. A su manera topó —perplejo— Bolívar con la entropía, al comienzo del siglo XIX: al cabo de un gigantesco esfuerzo por la independencia, se encontró con la degradación acelerada de las fuerzas independentistas, la dispersión casi al azar de la energía liberada (y de las fuentes de poder), e incluso con el horror

<sup>18</sup> ¡Para el especulador de la Bolsa, “cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también!” Es la formulación de Charles P. Kindleberger en *Manias, panics and crashes. A history of financial crises*, Nueva York, Basic Books, 1989, citado por F. Hinkelammert en *op. cit.*, p. 71.

<sup>19</sup> Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia latinoamericana*, México, FCE, 1978, p. 165.

al “caos primitivo”.<sup>20</sup> El impulso para sacudirse al imperio español había convertido en inutilizable gran parte de la energía desencadenada, que habría de escasear para la construcción de una verdadera autonomía, sobre todo frente a las fuerzas externas. El proyecto conservador, aunque ofrecía el acomodo a circunstancias de agotamiento insoslayables, habría de toparse con otro aspecto de la misma “ley”: el sistema cerrado tiende a degradarse, algo que probablemente había ocurrido entre el siglo XVII y el XVIII. El proyecto civilizador, por último, parecía ya para aquel entonces —a finales del siglo XIX— condenado a encontrarse con la distancia entre las ambiciones y la energía disponible: por cierto que dicho proyectoc habría de coincidir en el tiempo con las primeras formulaciones —y los primeros temores— sobre la Ley de la Entropía.

En el texto de Weffort, las imágenes de la degradación remiten de una u otra forma a este paso acelerado de la energía utilizable a la inutilizable, del orden al caos. Aquí se buscó abundar en una hipótesis parcial, en la medida en que, después de la dispersión al azar, es probable que quede —a condición de que no se haya rebasado un umbral— un remanente que permita revertir parcialmente la “reacción”. Este remanente quizás sea un enigma, o quizás tenga que ver con la esperanza: en todo caso, es altamente probable que confirme la vigencia del proyecto asuntivo,<sup>21</sup> por el cual América Latina habrá de volver sobre sí misma.

<sup>20</sup> Leopoldo Zea recoge la última visión de Bolívar sobre América Latina, “ingobernable”, devorada “por todos los crímenes” y todos los “demagogos”, por las “guerras fratricidas” y los “pueblos agueridos en la anarquía”, *Filosofía de la historia latinoamericana*, p. 202.

<sup>21</sup> Leopoldo Zea, *ibid.*, pp. 269-294.

*Perú*

## EL DEMONIO EN LA *CRÓNICA DEL PERÚ* DE CIEZA DE LEÓN\*

Por Luis MILLONES-FIGUEROA  
UNIVERSIDAD DE STANFORD

PARA UN CRISTIANO DEL SIGLO XVI el demonio debió de ser un personaje familiar. Pero la oportunidad de ver a todo un pueblo bajo su influencia, y aun a muchos pueblos, debió de ser un espectáculo conmovedor. Luchar contra el Enemigo y sentir que uno podía ampliar las fronteras de la Verdad debió de verse como un privilegio. Una oportunidad única que merecía legarse al futuro en un relato. Así lo pensó el soldado Pedro de Cieza de León y así decidió escribir su crónica. Lo que la *Crónica del Perú* relata es una historia en la que el demonio ha tenido una larga y difundida presencia. No hay pueblo que cruce Cieza en su periplo donde no vea el poder del demonio sobre sus habitantes. El demonio está por todas partes, es el señor de estas tierras. Algunas veces, cuenta Cieza, él mismo ha visto, por sus ojos, hablar a los indios con el demonio e incluso en una ocasión oyó su silbo tenorio que lo dejó sin palabras.<sup>1</sup>

Dos de los grabados que ilustran la *Crónica del Perú* sintetizan la presencia del demonio entre los indios. En uno, que aparece por primera vez en el capítulo xv, un indio habla familiarmente con el demonio, mientras un grupo espera atrás los resultados del diálogo. El texto que puede haber servido de inspiración para esta imagen dice así: "Hablan con el demonio los que para aquella religión están señalados: y son grandes agoreros y hechizeros: y miran en prodigios y señales, y guardan supersticiones, las que el demonio les manda, tanto es el poder que ha tenido sobre aquellos indios".<sup>2</sup>

\* Ponencia leída en la convención anual de la Modern Language Association (MLA), en Chicago entre los días 27 y 30 de diciembre de 1995.

<sup>1</sup> Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú* [1553], Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985-1986, segunda parte, cap. xLI, pp. 122-123.

<sup>2</sup> *Ibid.*, primera parte, cap. xv, p. 62.

Lo anterior es interesante porque no sólo asegura con palabras y con imagen que los indios se comunicaban con el demonio sino que ofrece todo un listado de las prácticas a través de las cuales se daba ese diálogo, a saber, agujeros, hechizos, prodigios, señales y supersticiones. Hoy día todos estos términos nos pueden sonar similares pero en la literatura apropiada del siglo XVI cada uno marcaba una conducta distinta por la que los hombres se relacionaban con el demonio. Así está muy claramente explicado en el libro *Reproución de las supersticiones y hechizerías* (1538) de Pedro Ciruelo. Ciruelo, que escribe justamente para aclarar los conceptos y permitir más fácilmente identificar la presencia del demonio, separa las supersticiones en dos clases mayores: unas tienen por objetivo "saber algunos secretos de cosas: que por curso de la razón natural no se pueden saber", dentro de éstas estarían por ejemplo los agujeros. Las otras "son para alcanzar algunos bienes, o para librar de algunos males", aquí califican los hechizos. La clasificación sigue y llega al detalle. Pero lo que tienen en común todas las supersticiones es que "las hallo y enseñó el diablo a los hombres: y por ende todos los que las aprenden y exercitan: son dicipulos del diablo: apartados de la doctrina y ley de dios: que se enseña en la sancta yglesia catholica".<sup>3</sup>

Para una posición que atribuye toda desviación de las prácticas católicas al demonio lo sorpresivo no era que detrás del comportamiento de los indios estuviera el diablo sino observar la extensión y variedad de las prácticas demoniacas. Para volver a nuestro primer grabado, una de las cosas que llamó la atención de Cieza fue la figura del indio que hacía de intermediario del demonio. Sobre estos "hechizeros", Cieza descarga más de una vez su cólera, acusándolos de complicidad con el demonio para mantener engañado al resto. Uno de estos engaños generalizados fue el que motivaba, según Cieza, el que se colocaran varios objetos en las tumbas y que muchas veces allegados al difunto terminaran también en la sepultura.

El segundo grabado, que aparece en el capítulo XIX, muestra a un indio que clava un cuchillo a la altura del pecho de su víctima. A un lado hay un pedestal con un ídolo con figura de demonio y al otro dos indios suspendidos en el aire por cuerdas. Hacia el comienzo del capítulo se puede leer: "De lo alto del tablado atavan los Indios que tomauan en la guerra por los ombros, y dexauanlos

<sup>3</sup> Pedro Ciruelo, *Reproución de las supersticiones y hechizerías* [1538], Valencia, Albatros-Hispanofila, 1978, cap. II.

colgados: y a algunos dellos sacauan los coraçones, y los ofrecían a sus dioses o al demonio, a honra de quien se hazían aquellos sacrificios".<sup>4</sup>

Naturalmente, entre las muchas prácticas demoniacas, algunas impresionaron a los cristianos más que otras. Y los sacrificios, por la importancia y ceremonial que debieron de tener, así como la sangre que podía implicar, debieron de resaltar a los ojos de Cieza. Tal como lo dice el texto que ilustra el grabado, los dioses de los indios y el diablo son intercambiables. El demonio había logrado su objetivo que es suplantar a Dios y recibir la adoración de los hombres.

Una vez establecida la certeza cristiana de la presencia y poder del demonio en los territorios que conoció Cieza, es necesario hacer distinciones importantes. Porque así como el cronista pudo anotar las variadas formas de injerencia demoniaca en la vida de los indios, también fue muy agudo al distinguir el alcance de la influencia del mal en cada uno de los pueblos. El punto es crucial en la imagen que presenta Cieza de los incas, a quienes están dedicadas varias páginas de la *Crónica* y toda la *Segunda parte*. Desde el origen mismo del imperio es posible identificar al demonio entre los incas. En el mito fundacional que consigna Cieza, el demonio aparece detrás de las sorprendentes acciones de los hermanos Ayar y se le identifica incluso con aquel que promueve la fundación del imperio, que por consiguiente está orientado a su veneración.

El demonio ocupa los principales templos de los incas: desde el primordial cerro Guanacaur, pasando por el Coricancha o templo del sol en el Cuzco, hasta Aconagua, Aporima y Corocona. En este último se nos informa que el demonio es más activo pues ofrece más respuestas a sus súbditos. También está en el antiguo templo pre-incaico de Pachacamac, donde es particularmente resistente: supo evitar su reemplazo con la llegada de los incas a esa zona y luego de que Hernando Pizarro lo destruyó, seguir clandestino entre sus seguidores. El demonio está incluso presente en las momias de los reyes incaicos para predecir el futuro en ocasiones como la fiesta de la Capacocha.

A pesar de esta extendida presencia, el demonio no ejerce el mismo grado de influencia sobre los incas que sobre otros pueblos, en los que el canibalismo y sodomía son testimonio de su poder. Cieza vio en los incas una cultura con un sistema teológico sofisticado que coincide con su desarrollo tecnológico, político y social.

<sup>4</sup> *Crónica*, primera parte, cap. XIX, p. 72.

Los incas cumplieron en los Andes una labor civilizadora que Cieza apreció mucho. Y al mismo tiempo que consigna el desprecio de los incas por las prácticas del canibalismo y la sodomía enfatiza que alcanzaron la idea de un dios hacedor de todas las cosas y la inmortalidad del alma. El implícito es que los incas habían alcanzado un mayor discernimiento de la ley natural, es decir aquellos principios para distinguir lo bueno de lo malo, que según la teología de la época se podían deducir aun sin la revelación de la verdad cristiana. O en todo caso, si otros pueblos también supieron de la inmortalidad del alma y de un dios hacedor, éstos, por sus vicios y por la mala costumbre que se les imponía como una nueva naturaleza, no pudieron transformar ese conocimiento en una práctica coherente que les permitiera rechazar muchos pecados como sí lo lograron los incas.

Naturalmente, es sólo a través de una participación en la fe cristiana que los individuos y los pueblos logran su plena realización, pues sólo así están en condiciones de salvar el alma. Esto no invalida la presencia del demonio en el universo cristiano, que también podía hallarse en España por todas partes y por eso había escritos como los de Ciruelo. El demonio afectaba tanto a paganos como a cristianos, como pasa en el templo de Corocona según relata Cieza.<sup>5</sup> Pero el cristiano tenía en la fe el arma más efectiva para combatir el mal. Sólo como cristianos los indios estarían en condiciones de enfrentar al demonio. Así pasa, por ejemplo, con el indio católico que reconoce en un ritual de cosecha de papas la inspiración diabólica y no permite que termine la fiesta. O con el cacique que recibe la visita de un ángel en una huaca y que una vez cristiano se deshace de sus bienes materiales para predicar la palabra de Dios.<sup>6</sup> Y también en el espectacular caso del indio Tamaranguna, que al sentir el deseo de ser cristiano fue poseído por demonios que lo hacían volar por los aires y que no lo dejaron en paz hasta que recibió el bautizo.<sup>7</sup>

Para este momento debe de quedar claro que el demonio fue el comodín hermenéutico para interpretar las religiones indígenas.<sup>8</sup> La bisagra que permitía acomodar lo nuevo en términos conoci-

<sup>5</sup> *Crónica*, segunda parte, cap. XXVIII, p. 85.

<sup>6</sup> *Crónica*, primera parte, cap. CXVIII.

<sup>7</sup> *Crónica*, primera parte, cap. CXIX.

<sup>8</sup> El término lo tomo de Walden Browne, *Sahagún and the Modern Age*, tesis de doctorado, Universidad de Stanford, 1994, pp. 224-225.

dos. La presencia del demonio explicaba la conducta de los americanos y al incorporarlos al mundo cristiano los ubicaba también en la historia universal y su concepción providencialista. La fuerza ideológica de esta percepción de los nuevos territorios puede apreciarse aún más cuando Cieza hace partícipes de esta visión a los propios indios. Así pasa cuando nos asegura que los indios saben del demonio y que entre ellos lo llaman "Supay". Algunos indios incluso le dijeron a Cieza como "a tiempos están mal con el demonio: y que lo aborrescen, conociendo sus mentiras y falsedades".<sup>9</sup> Los incas por su parte, escupían en señal de desprecio antes de pronunciar su nombre.

La posibilidad del reconocimiento del demonio por los indios termina por validar la conceptualización de la realidad americana en términos cristianos, de ahí que el demonio sea un elemento importante en la construcción misma de esa realidad.

Se necesita un demonio en esos términos para alegrarse, como lo hace Cieza al principio de su crónica, de que en tierra

tan apartada de nuestra España... ay templos y casas de oración donde el todo poderoso Dios es alabado y servido, y el demonio alañado y vituperado y abatido: y derribados los lugares que para su culto estaban hechas... agora estar puestas cruces insignias de nuestra salvación: y los ídolos y simulacros quebrados y los demonios con temor huydos y atemorizados.<sup>10</sup>

Es decir, que la presencia cristiana ha liberado estos territorios del mal. Pero si ésta parece una afirmación ingenua desde la perspectiva de las campañas de extirpación de idolatrías que vendrían en el futuro, es porque es necesario contextualizar el reinado y derrocamiento histórico del demonio en el Perú del siglo XVI de acuerdo con el proyecto intelectual que subyace en la *Crónica del Perú*, lo cual presento como una hipótesis.

Cuando Cieza llega al Perú lo hace como parte de la expedición pacificadora del enviado real La Gasca. La empresa de La Gasca es exitosa al derrotar a Gonzalo Pizarro, que se había rebelado contra la autoridad española. Inmediatamente después, La Gasca procede a repartir premios y a organizar el gobierno efectivo del poder real. Cieza, que admiraba el trabajo de La Gasca y se sirvió de sus papales para su crónica, vio el momento como decisivo para el futuro

<sup>9</sup> *Crónica*, primera parte, cap. XXIII, p. 82.

<sup>10</sup> *Crónica*, primera parte, cap. I, p. 26.

del virreinato. Porque si antes de que llegaran los españoles éstas habían sido tierras del demonio, el periodo de la conquista tampoco había sido una época libre de pecado. En más de una ocasión condena los abusos de los conquistadores, no todos, pues quiere ser justo, y pinta su paso como el de una horda destructora. Los conquistadores, explica, cayeron en la tentación de la codicia, "raíz de todos los pecados",<sup>11</sup> y las guerras civiles en que se enfrentaron y murieron muchos de ellos fueron el castigo a su conducta. Cieza asegura que ninguno de los que abusaron de su poder se vio libre del castigo divino.

Consecuentemente con la imagen de los incas que se había formado, la evangelización debía ser un proceso pacífico y exitoso a corto plazo pues la fe cristiana caería en un terreno fértil. Estas ideas debió de compartirlas con Domingo de Santo Tomás, el dominico autor del primer vocabulario y gramática quechua y aliado de Bartolomé de Las Casas en el Perú, a quien Cieza se refiere con mucho aprecio y que le sirvió de informante para varios temas, como consta en la crónica. A su vez, será el Inca Garcilaso quien explote al máximo el tópico de la *praeparatio evangelica* o del pueblo incaico listo a recibir la fe, poniendo en el origen del imperio incaico una intervención de Dios, y desacreditando aún más la influencia del demonio.<sup>12</sup> Cieza calculaba que imprimiendo la Verdad en la generación joven, la evangelización estaba garantizada.<sup>13</sup>

Dadas estas condiciones Cieza se imaginó en un momento clave, pues surgía la oportunidad de organizar una sociedad en que tanto república de indios como república de españoles pudieran coexistir armoniosamente. La buena gestión de La Gasca debió de aumentar esa sensación. En esta idea, que tiene mucho de utopía, ya no cabe el demonio señoreando las tierras americanas. Creo que es bajo este contexto que es posible entender a un demonio en retirada y el entusiasmo de Cieza, aun cuando juzgado desde hoy parezca, frente a los hechos del siglo xvii, una posición ingenua. Imaginar una sociedad armoniosa y de respeto mutuo sólo era posible con la derrota del demonio en ambos frentes; en indios y conquistadores rebeldes. El demonio fue una pieza necesaria para concebir ese ideal porque con su erradicación del mundo indígena los indios, y en especial los

<sup>11</sup> Pedro Ciruelo, *op. cit.*, p. 46.

<sup>12</sup> Margarita Zamora, *Language, authority and indigenous history in the Comentarios Reales de los Incas*, Nueva York, Universidad de Cambridge, 1988, pp. 113-114.

<sup>13</sup> *Crónica*, primera parte, cap. XLIX, pp. 160-161.

incas, se sumaban a los pueblos cristianos del mundo. A su vez, si los cristianos que se hacían cargo de llevar a cabo ese proyecto, puesto que el liderazgo de los españoles estaba sobreentendido, estaban libres de codicia, esto permitía imaginar que bajo su tutela se podía construir una sociedad en la que todos, indios, españoles y la Corona en España, afirma Cieza, saldrían beneficiados.

A manera de conclusión: en la *Crónica del Perú*, el demonio es fundamental porque permite entender el proceso que va de la reacción a la incorporación de los pueblos americanos al sistema de pensamiento cristiano. Esta incorporación es intelectual, al construir una realidad sobre la condición social y espiritual del indio, es práctica, al sugerir un método de cristianización, y es utópica, al imaginar una sociedad armoniosa entre las dos repúblicas.

El demonio es un personaje recurrente en las crónicas de Indias. Estudiar qué papel desempeña en ellas es más que comprobar o debatir su protagonismo narrativo: está en juego la conceptualización particular de un autor sobre una cultura, está en juego una toma de posición respecto de la política evangelizadora, está en juego un proyecto colonial.

EL INCAÍSMO MODERNISTA  
DE AUGUSTO AGUIRRE MORALES.  
NOTAS PARA EL ESTUDIO  
DE *EL PUEBLO DEL SOL*

Por Carlos ARROYO REYES  
CRÍTICO PERUANO

DESPUÉS DE UNA LARGA, paciente y sistemática labor de investigación de cerca de diez años, donde lee y estudia a los viejos cronistas, revisa la historiografía reciente sobre el imperio de los incas, visita diversos museos y pinacotecas, escudriña una serie de huacas y monumentos arqueológicos y, como si todo lo anterior fuese poco, hasta se interesa por la lingüística de los antiguos habitantes del Perú prehispánico, Augusto Aguirre Morales (1888-1957) logra publicar en 1924 y 1927 *El Pueblo del Sol*, la obra que corona su trabajo como narrador modernista e incaísta y en su tiempo es calificada como "la primera novela del Perú —al menos de las publicadas— y quien sabe de América".<sup>1</sup>

Las líneas que siguen buscan llamar la atención sobre esta porción de la obra de Aguirre Morales que, pese a que representa el más importante proyecto narrativo que llega a formular el incaísmo modernista peruano, todavía no ha sido objeto de un estudio específico. Nuestro análisis, por el momento, se limitará a los aspectos formales de *El Pueblo del Sol*, las ideas que subyacen detrás del imaginario de su autor y, finalmente, las imágenes socializadas que sobre el imperio de los incas proyecta esta novela. Dejamos para otra oportunidad el estudio de otros aspectos que también son vitales para comprender la obra de Aguirre Morales: su experiencia modernista, su participación en la revuelta literaria que en 1916 protagonizan los jóvenes "colónidas", su consagración literaria con las novelas *Devocionario* (1916) y *La Medusa* (1916), sus afinidades y

<sup>1</sup> Luis Berninsone, "La gran novela de Augusto Aguirre Morales", *Mundial*, Lima, 20 de febrero de 1925.

diferencias con el Abraham Valdelomar de *Los hijos del Sol* (1921), su faceta de narrador-investigador que lo lleva a conectarse con los avances que por esos años se observan en el estudio del Perú prehispánico, la gran polémica sobre el "comunismo incaico" que en 1925 origina la aparición del primer tomo de *El Pueblo del Sol*, y el otro debate al que también acaba vinculándose esta obra: el asunto del desarrollo de la novela peruana.<sup>2</sup>

1

LA trama de *El Pueblo del Sol*, la gran obra narrativa de Augusto Aguirre Morales, se inicia con el retorno de Mallku, el héroe de la novela, que logra huir después de la derrota de la primera sublevación que organizan los chinchas y permanece escondido por espacio de diez años en Acarí. Al cabo de ese tiempo, regresa con el objeto de organizar un nuevo e inmediato levantamiento contra los incas. Después cambia de idea y traza otro plan más audaz que prevé la organización de una insurrección en el propio corazón del Tahuantinsuyo. Para tal efecto, se rinde y entra al Cusco con los honores que le corresponden a los príncipes vencidos. Cuando llega a la ciudad imperial, descubre que los quechuas andan agitados por la campaña que Huayna Cápac prepara contra los chumpiwillkas, que se han sublevado en el norte. Mallku, que ahora quiere convertirse en el nuevo emperador del Tahuantinsuyo, participa en estas acciones bélicas y, gracias a la valentía y la decisión que muestra en la lucha contra los rebeldes, se convierte en una especie de figura legendaria. Pero, cuando la victoria ya se encuentra al alcance de sus manos, una delación echa a perderlo todo y convierte en una serie de actos inconexos lo que al principio parece una bien montada insurrección. De esta manera, las tropas incas logran aplastar el levantamiento que de todos modos estalla durante las celebraciones de las fiestas del Inti Raymi. En estos desesperados combates, Mallku es herido mortalmente y, posteriormente, es capturado. Una vez encarcelado, es atendido por sus captores que lo quieren con vida sólo para poder ejecutarlo. Al final, el chincha fallece a pocos metros del lugar donde aguardan sus verdugos y les juega una última mala pasada a los quechuas: los deja sin el espectáculo del suplicio ejemplificador que le habían reservado.

<sup>2</sup> Para una aproximación a estos problemas véase Carlos Arroyo Reyes, *El incaísmo modernista. El caso de Augusto Aguirre Morales*, en prensa.

A esta línea argumental, la más importante y base de todo *El Pueblo del Sol*, se superponen otras historias que también se desarrollan de manera lineal: la soterrada pugna que, por el control del imperio, libran Chalcu y Kuyapayac, los representantes de la dividida nobleza quechua, y sobre todo, la furtiva y apasionada relación amorosa que el rey chincha entabla con la bella princesa inca Illa Kcori, *ñusta* de una de las más distinguidas *panakas* o familias reales. Gracias a la habilidad y el ingenio de Aguirre Morales, la lucha que Mallku libra para reconquistar su trono acaba mezclándose con estos otros planos de la novela que en un principio le resultan extraños y hasta lejanos. Si, por un lado, los planes de Mallku para apoderarse del Tahuantinsuyo se ven facilitados por las luchas intestinas de la nobleza quechua que llegan al máximo durante la guerra contra los chumpihuillkas, cuando Kuyapayac resulta asesinado por sus enemigos políticos y Chalcu, después de un improvisado y secreto duelo a muerte con el rey chincha, cae abatido para siempre; por otra parte, el apasionado y prohibido romance que Mallku sostiene con Illa Kcori termina convirtiéndose en el talón de Aquiles de la bien planificada insurrección chincha, en la medida en que propicia la delación de la celosa y desengañada Amankai —la hermosa princesa chincha que funge de esposa de Huayna Cápac y de amante de Mallku a la vez— que, al alertar a los desprevenidos quechuas, facilita la derrota de los rebeldes y desencadena la tragedia.

Al final, cuando todas estas historias se cruzan, los diques que simulan separar los diversos planos de la novela saltan hechos añicos y, al fundirse en un solo haz la pasión, el amor y los celos con la lucha por el poder o la guerra, los acontecimientos se precipitan con tal fuerza que originan un desenlace imprevisible donde, tal como afirma Augusto Tamayo Vargas, la novela parece confundirse con el drama.<sup>3</sup> Lejos de diluir la trama o hacer más lenta la acción, la fusión de la acción política con la tragedia humana le imprime mayor velocidad al relato y permite que *El Pueblo del Sol* cumpla con aquella condición que, según los expertos, es el requisito número uno de las buenas novelas de ayer y de siempre: la de interesar al lector, fascinarlo, divertirlo, incitarlo a que continúe con la lectura.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Augusto Tamayo Vargas, *Literatura peruana*, 3a. edic., Lima, Godard, s.f., p. 794.

<sup>4</sup> Andrés Amorós, *Introducción a la novela contemporánea*, 9a. edic., Madrid, Cátedra, 1989, p. 21.

COMO es casi inevitable en el Perú de comienzos de la década del veinte, donde el desarrollo de la novela es todavía incipiente y el eco de las nuevas técnicas novelísticas que bullen en Europa se percibe sobre todo a partir de la publicación de *La casa de cartón* (1928) de Martín Adán, hecho que contrasta nítidamente con lo que ocurre en el campo de la poesía donde la eclosión de la vanguardia y el indigenismo también representa una renovación de técnicas y formas literarias, la historia que Aguirre Morales cuenta en *El Pueblo del Sol* sigue el patrón tradicional de la novela decimonónica: el relato se desenvuelve de manera lineal, con la clásica secuencia del desarrollo lógico del asunto, el clímax y el anticlímax; la composición es individual, pues la estructura de la novela se pliega para seguir las andanzas de su protagonista; la acción transcurre en un tiempo determinado u objetivamente mensurable; los personajes son "planos", ya que son contruidos alrededor de una idea o cualidad única; la descripción predomina sobre la narración en sí; la técnica es detallista, lo cual revela el regusto por el llamado "realismo minucioso", etc. Esta circunstancia permite que la novela de Aguirre Morales se lea con facilidad y con bastante interés; pero también contribuye a que el autor, sobre todo cuando incurre en el descriptivismo, se vea limitado ante uno de los grandes objetivos que se plantea desde un primer momento: la reconstrucción histórica del Tahuantinsuyo.

La trama de *El Pueblo del Sol* se desarrolla en un tiempo perfectamente determinado: el Cusco de las postrimerías del gobierno de Huayna Cápac —fines de 1527 o principios de 1528, de acuerdo con la historiografía reciente—,<sup>5</sup> cuando el Tahuantinsuyo se debate en medio de un cúmulo de contradicciones que parece presagiar el fin de toda una era y a la ciudad imperial llegan las primeras noticias de que los españoles andan por el norte. La información relativa al tiempo en que transcurren los principales acontecimientos de la novela, que Aguirre Morales subliminalmente deja fluir en algunos pasajes de la misma, tiene la virtud de interesar al lector y acercarlo a un periodo histórico que, por el mismo trauma que representa en materia de memoria colectiva, le resulta próximo y

<sup>5</sup> Ake Wedin, *La cronología de la historia incaica. Estudio crítico*, Madrid, Insula, 1963, p. 21; véase también John Howland Rowe, "Absolute chronology in the Andean area", *American Antiquity* (Menasha, Wisconsin), vol. X (1945).

hasta objetivamente mensurable: la antecala de la guerra civil que enfrenta a Huascar y Atahualpa y acaba facilitando la inminente conquista del imperio de los incas por parte de Francisco Pizarro y sus huestes "peruleras". Esta preocupación por determinar el lugar y el tiempo en que se desarrolla la acción también contribuye a fortalecer la mimesis o la ilusión de verdad de su novela, y a que por ratos el lector asuma como verosímil o algo "natural" lo que, en realidad, sólo es una ficción, pero aparece como una historia pre-determinada por los dioses o la fatalidad:

Comprendía al Emperador [Huayna Cápac] que Inti comenzaba a castigar a la ciudad sagrada por sus crímenes. Terroríficas noticias llegaban desde las ignoradas y lejanas tierras del norte. Decíase que dioses venidos del sol, claros y brillantes como el astro, bajaban llevando en las manos la tempestad y el rayo que destruye. Consultado el caso con Uillac Uma y los más sabios sacerdotes, nada pudieron entender; pero temblaban.<sup>6</sup>

Otro elemento que refuerza la mimesis de *El Pueblo del Sol* es la cuestión del realismo lingüístico: algo que empieza a preocupar a Aguirre Morales cuando frecuente al erudito Carlos A. Romero y se interesa por el estudio de la fonética de los quechuas y los yungas. Este problema del lenguaje se percibe, por un lado, en el empleo de cerca de un centenar de voces provenientes del quechua (*auki*, *ñusta*, *apu*, *kapac*, *sapay*, etc.), muchas de las cuales aparecen en la lista que se encuentra en las últimas páginas de la novela, que ayudan a fortalecer la ilusión de verdad de lo que el autor viene narrando; y, por el otro, en el intento por aproximarse a la forma en cómo los quechuas hablan el español que asoma en algunos de los diálogos que hábilmente construye el novelista. Esta última situación es bastante evidente en las líneas siguientes:

—¡Voz de puma y de paloma tienes, Kosco. Quien quiera que seas, veo que eres la esperanza y eres la muerte!

—¿Odias a Chalku, príncipe? —preguntó sin saludar Mallku.

—¡Si Punchay no lo hiere en el corazón, he de herirlo yo! —pronunció amenazador y rencoroso Kusi Huallpa.

—Chinchakamac y mis padres te bendicen por ello, Auki —agregó el rey.

—Quien quiera que seas, Kosco, si algún día las cosas de la vida y las cosas de Dios nos apartan, mis brazos no se levantarán sino para bendecirte y mi pecho para defender tu vida...<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *El Pueblo del Sol*, 3a. edic., Lima, Índice, 1989, p. 206.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 123.

Pero, pese a sus preocupaciones por el realismo lingüístico, el Aguirre Morales de *El Pueblo del Sol* sólo llega a otear ese desafío que, desde el terreno del indigenismo narrativo, José María Arguedas confrontará con bastante éxito: el problema del lenguaje propio del universo indio. Son diversos los factores que impiden que Aguirre Morales avance más por el difícil camino del realismo lingüístico: en primer lugar, el hecho de que todavía acuse recibo de la influencia de los elementos lexicológicos típicos del modernismo; y en segundo lugar, su propia relación con el quechua, que no fluye del contacto directo con los descendientes del Tahuantinsuyo, los indios, sino del filtro de la lectura de los viejos cronistas.

*El Pueblo del Sol*, como ya se ha adelantado, adolece de ciertas limitaciones técnicas que, más que restarle méritos literarios a la novela, le impiden a Aguirre Morales cumplir a plenitud con aquello que, desde un principio, aparece como su obsesión: la reconstrucción exacta, casi matemática, del imperio de los incas. Esta falla aflora cuando, a fin de que nadie dude de la autenticidad de su evocación histórica del Tahuantinsuyo, el novelista pinta el ambiente del pasado puntualizando, acaso con excesiva prolijidad, los detalles visibles y el marco de la época, para luego, una vez levantado el escenario fastuoso y monumental, colocar encima a sus personajes y caracterizarlos con numerosos y apasionados detalles formales. Esta especie de regusto por la técnica del descriptivismo lo lleva a que incurra, frecuentemente, en los tópicos modernistas del "gran cortejo" o el "gran desfile", que él mismo creía haber superado y, sin embargo, aparecen a lo largo de toda su novela: desde la pormenorizada descripción del castigo que los quechuas imponen a Gonac, Chinchaymanku y los hermanos Kunti, los líderes de la primera revuelta chincha, que domina todas las páginas del prólogo; pasando por la narración en *grand tableau* de los desfiles de las tropas incaicas que primero parten a combatir a los chumpihuillkas y después regresan triunfalmente al Cusco, con que abre y cierra el libro segundo; hasta la reedición de los mismos pasajes del cortejo bárbaro, cruel y violento de la temible piedra del suplicio de su primer relato incaico —*La justicia de Huayna Cápac* (1918)—, con que finaliza la novela.

Al incidir en la descripción puntillosa, concienzuda y exigente de los detalles arqueológicos, la indumentaria, las fiestas, los desfiles, las formaciones de los ejércitos, las batallas u otros cortejos, Aguirre Morales soslaya el tratamiento del aspecto social de la épo-

ca que evoca o intenta revivir: aquello que justamente presenta como el *leitmotiv* de su novela de reconstrucción histórica. De esta manera, pese a que en *El Pueblo del Sol*, entre descripción y descripción, se encuentran referencias al dominio de la aristocracia del Cusco, a la esclavitud que soportan la serie de tribus o etnias conquistadas, al sistema de *yanacunas* y *mitimaes*, a las contradicciones que existen al interior de la nobleza inca, a las constantes guerras de conquista y a las rebeliones protagonizadas por los chumpiwillkas o los chinchas, no hay mayores explicaciones sobre las condiciones histórico-sociales que posibilitan tal dominación ni en torno a las fuerzas humanas que provocan esos choques o esas guerras. En el caso de los chinchas, que ocupan un papel preponderante en el desarrollo de la novela, esta limitación es bastante evidente, pues sólo hay un par de líneas que se refieren a las condiciones materiales de existencia de esta etnia: las que lo pintan como un pueblo de pescadores y de trabajadores de cerámica.<sup>8</sup> Lo que sí se encuentra son abundantes descripciones sobre la topografía del reino de Chíncha (el "Unin Chíncha" y el "Anay Chíncha"), la fortaleza de Hatun Kancha, los palacios de la nobleza chíncha, etcétera.

Finalmente, los problemas que enfrenta al momento de emprender su ansiada reconstrucción histórica del Tahuantinsuyo, que en parte también reflejan los avances y las carencias que por esos años se observan en el desarrollo de las ciencias histórico-sociales peruanas, se complican todavía más cuando, en diversos pasajes de *El Pueblo del Sol*, Aguirre Morales deja fluir ciertos prejuicios que traslucen la influencia de las tesis del historiador José de la Riva-Agüero sobre el carácter tiránico y despótico de los incas o la "senilidad apática" de los pueblos que conforman el Tahuantinsuyo<sup>9</sup> y, al mismo tiempo, demuestran hasta qué punto sigue siendo prisionero, sin que quizás el mismo novelista sea consciente de ello, de algunas de las manifestaciones ideológicas que dominan a su tiempo. Esta situación se percibe, por ejemplo, cuando Aguirre Morales describe al Cusco imperial y presenta a las clases subalternas del incario, los *yanacunas* y los *mitimaes*, como si fuesen un conjunto de seres sin voluntad que no saben hacer otra cosa que obe-

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>9</sup> Estas ideas de Riva-Agüero aparecen citadas en Jorge Basadre, "Marx y Pachacutec", *Nueva Revista Peruana* (Lima), núm. 1 (agosto de 1929), p. 18.

decer a una maquinaria estatal que los aplasta y, paradójicamente, los provee de alimentos y de todo lo que necesitan para sobrevivir:

El sol no había llegado al cenit, cuando el príncipe Kusi Huallpa, dejando a sus espaldas los últimos palacios de Kosko, se aventuraba por en medio del apretujamiento de chozas de los yanacunas y mitimaes. Miles de pequeñas viviendas, pintorescamente ubicadas, se escalonaban en los cerros que rodean la imperial ciudad. Chachapuyas, kitus, ñampagics, chankas, huanukuyus, nanscas, antikipas, kollas, araucanos, kalchakis, urus, huanchis, huanchipas, chukiapus y cien tribus más, conquistadas y traídas a vivir en los alrededores de la gran ciudad, se agitaban allí como una *colmena laboriosa*. Alfareros, labradores, tejedores, orfebres, hacedores de armas, todos trabajaban sin descanso y sabían, exacta, su labor, la que, al finalizar el día, debían mostrar a sus vigilantes. De diez en diez, divididos los hombres, trabajaban vigilados por kurakas, de decena, de centena, de millar. Y esos mismos kurakas, vigilantes en tiempos de paz, se constituían en capitanes de sus hombres, para la guerra. Cada escuadra, cada cuerpo, cada ejército, estaba, pues, siempre listo para movilizarse en campaña. Esa enorme aglomeración humana se movía matemáticamente, regida por las divinas leyes del Sol, jamás alteradas, con ritmo preciso y armonioso, en el que *cada hombre no era un ser, sino una cosa puesta en movimiento, sin voluntad, sin querer, sin otra misión ni otro objeto para la tierra que obedecer y llenar, cumplidamente, el papel que en la gran máquina tocábale desempeñar*. En cambio, no faltábale la cobija justa ni el pedazo de pan necesario, que el Estado le debía.<sup>10</sup>

3

*EL Pueblo del Sol* aparece en un momento en que, salvo los esfuerzos de Abraham Valdelomar en *Los Hijos del Sol* (1921), la narrativa peruana de reconstrucción histórica todavía ronda el periodo de la Colonia o, en el mejor de los casos, comienza a explotar el tema de la emancipación: son los dos años en que, por ejemplo, Angélica Palma publica *Coloniaje romántico* (1923), Pedro Dávalos Lisson termina de escribir *San Martín* (1924) y Carlos Camino Calderón pone en circulación *La Cruz de Santiago* (1925). De esta manera, al echar anclas en los tiempos del Perú prehispánico e incorporar a las civilizaciones precolombinas dentro de los temas que mueven el ánimo de los escritores peruanos del siglo XX, la novela de Aguirre Morales contribuye a la afirmación de las raíces nacionales en

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 87. Las cursivas son mías.

la literatura peruana<sup>11</sup> y acaba convirtiéndose en el más avanzado proyecto que llega a producir el incaísmo modernista peruano.

Pero, a diferencia de lo que ocurre en *Los Hijos del Sol* de Valdelomar<sup>12</sup> y en los primeros relatos incaicos del propio Aguirre Morales —*La justicia de Huayna Cápac* (1918) y *Los cuentos del Inca Kuyapayac* (1919)—, donde las principales escenas son dominadas por sucesos o protagonistas vinculados a la aristocracia quechua, la trama de *El Pueblo del Sol* se articula alrededor de las diversas situaciones que confronta un personaje que pertenece a una de las tantas etnias conquistadas por los incas: Mallku, el rey chicha que denodadamente lucha por recuperar su trono arrebatado por los quechuas e intenta convertirse en el nuevo emperador del Tahuantinsuyo. Se trata de un hecho que, no obstante su carácter totalmente ficticio —no aparece registrado por los cronistas ni por la historiografía contemporánea—, resulta posible y lógico dentro del momento histórico que Aguirre Morales evoca en su novela, donde son frecuentes las pugnas al interior de la dividida nobleza cusqueña, las guerras de conquista de los incas y las rebeliones de los pueblos sometidos al imperio.<sup>13</sup> En este sentido, más que una “novela incaica” propiamente dicha, es una obra literaria sobre la aristocracia de una de las etnias conquistadas por los incas.

Al abordar la historia de Mallku, *El Pueblo del Sol* termina adelantándose a su época, pues su trama sobre la ficticia y frustrada gran rebelión de los chinchas se asocia a lo que ahora, gracias a los estudios de Waldemar Espinoza Soriano o de María Rostowrowski, se llama la problemática de las “provincias” del Tahuantinsuyo o de las aristocracias regionales sometidas al imperio de los incas. En ese aspecto, el libro *Los huancas aliados de la conquista* (1971) de Espinoza Soriano es bastante paradigmático, ya que revela las fuertes contradicciones que en el Tahuantinsuyo existen entre la élite dominante del Cusco y los huancas, los chancas, los cañaris, los cajamarcas o los chachapoyas y, sobre esa base, demuestra que el

<sup>11</sup> Augusto Tamayo Vargas, *op. cit.*, p. 794. Véase también Alberto Zum Felde, *La narrativa en Hispanoamérica*, Madrid, Aguilar, 1964, pp. 43-44.

<sup>12</sup> Una aproximación reciente a este aspecto de la obra de Abraham Valdelomar se encuentra en Carlos Arroyo Reyes, “Luces y sombras del incaísmo modernista peruano. El caso de los cuentos incaicos de Abraham Valdelomar”, *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), núms. 539-540 (mayo-junio de 1995), pp. 213-224.

<sup>13</sup> John V. Murra, “The expansion of the Inka state: armies, war, and rebellions”, en *Anthropological history of Andean politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 50-58.

mundo andino es entregado a los invasores españoles por estas mismas aristocracias regionales que viven enfrentadas con los incas: algo que, de una u otra forma, Aguirre Morales otea en su “novela incaica”.

Pero, al buscar iluminar esa mitad del cielo incaico que aparentemente vive oculta en las penumbras de la conciencia de algunos de sus contemporáneos —la tiranía de la “aristocracia del Kosko”—, Aguirre Morales resulta discrepando frontalmente con la tesis sobre el “comunismo incaico” que defienden los anarquistas, los indigenistas y los socialistas peruanos de ese entonces. Al sentirse interpelados por las ideas que el novelista difunde en *El Pueblo del Sol*, algunos de estos intelectuales, como Dora Mayer de Zulen, José Carlos Mariátegui, Luis E. Valcárcel y Atilio Sivirichi, acaban protagonizando la famosa polémica sobre el “comunismo incaico” en el año 1925.<sup>14</sup> La idea sobre el “comunismo incaico” es planteada inicialmente por Manuel González Prada, quien, en su famoso ensayo “Nuestros Indios” (1904) —que cumple un papel vital en la formación del pensamiento crítico peruano—, afirma que “la organización política y social del antiguo imperio incaico” es algo que causa admiración entre los “reformadores y revolucionarios europeos” de esa época.<sup>15</sup> Con el tiempo, la tesis sobre el “comunismo incaico” se convierte en uno de los paradigmas fundamentales de los diversos grupos anarquistas peruanos que actúan durante las primeras décadas del siglo xx: esta idea asoma en los diversos artículos que sobre el problema del indio aparecen, entre 1912 y 1924, en *La Protesta*<sup>16</sup> y en libros, como *El comunismo en América* (1920) de Angelina Arratia, que son leídos con verdadera delectación por los libertarios peruanos.<sup>17</sup> A mediados de los años veinte, cuando surge ese movimiento heterogéneo y renovador que en realidad es el indigenismo, la idea del “comunismo incaico” vuelve a cobrar fuerza y es desarrollada tanto en los libros *Nuestra comunidad indígena* (1924) de Hildebrando Castro Pozo y *De la vida incaica* (1925) de Luis E. Valcárcel como en algunos artículos que por esos

<sup>14</sup> Véase Carlos Arroyo Reyes, “El peso de la historia: la polémica entre Mariátegui y Aguirre Morales sobre el comunismo incaico”, *Anuario Mariateguiano* (Lima), vol. VI, núm. 6 (1994), pp. 287-292.

<sup>15</sup> Manuel González Prada, *Páginas Libres/Horas de lucha*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, p. 340.

<sup>16</sup> Véase Wilfredo Kapsoli, *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*, Lima, Tarea, 1984, pp. 176-184.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 194-196.

años José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre publican en diversas revistas. El temperamento que ahora comparten muchos de estos intelectuales es que el imperio de los incas, como afirma Haya de la Torre, es el "más avanzado estado comunista de la antigüedad".<sup>18</sup>

Los arrestos desmitificadores de Aguirre Morales contra lo que él llama la "tiranía" de la aristocracia del Cusco contribuyen a que *El Pueblo del Sol*, al final, sea leído como algo más que una novela y acabe convirtiéndose en un original documento polémico sobre la historia incaica que, por un lado, se aleja de las imágenes del Tahuantinsuyo suntuoso y romántico que subyace en *Los Hijos del Sol* de Valdelomar y, por el otro, toma distancia de la visión del imperio de los incas igualitario y colectivista que asoma con fuerza en el imaginario de los indigenistas y los socialistas del Perú de los años veinte. Al menos ésa es la idea que queda flotando en la mente de los intelectuales peruanos que participan en la polémica sobre el "comunismo incaico", para los cuales los aspectos estéticos o literarios de esta novela quedan relegados a un segundo plano o, virtualmente, no cuentan para nada frente a las imágenes socializadas que se derivan de la misma. Además, el mismo Aguirre Morales ayuda a que no aparezcan muy claras las fronteras que existen entre la ficción y la historia o la política cuando insiste en que *El Pueblo del Sol*, lejos de ser "un simple documento literario", es un libro que "expone científicamente la verdad social de los pobladores del Tahuantinsuyo".<sup>19</sup>

Tales son, en resumen, los aciertos y las limitaciones de *El Pueblo del Sol*, la novela de Aguirre Morales que, en definitiva, constituye el más ambicioso proyecto del incaísmo modernista peruano.

<sup>18</sup> Víctor Raúl Haya de la Torre, *Por la emancipación de América Latina* (1927), en *Obras completas*, t. 1, Lima, Mejía Baca, 1985, p. 123.

<sup>19</sup> Augusto Aguirre Morales, "Sobre mi conferencia en la Universidad y acerca de mi novela *El Pueblo del Sol*", *El Comercio*, Lima, 31 de octubre de 1925.

## FUJIMORI, REFLEJO DE LA CRISIS DE LOS PARTIDOS PERUANOS

Por Osmar GONZALES  
FLACSO-SEDE MÉXICO

EL PASADO 28 DE JULIO DE 1995, el presidente del Perú, ingeniero Alberto Fujimori, se puso la banda presidencial por segunda vez consecutiva. Ello fue posible gracias a la reforma constitucional que él mismo patrocinó, la cual posibilitaba la reelección inmediata, cosa que no estaba contemplada en la anterior Carta Constitucional, vigente desde 1980. El 65% alcanzado por el presidente en aquellas elecciones generales fue más que suficiente para eliminar del horizonte de posibilidades una segunda ronda electoral.

Como se sabe, Fujimori llegó al gobierno luego de derrotar en las elecciones generales de 1990 al escritor-candidato Mario Vargas Llosa. Luego de quedar en un sorpresivo segundo lugar en la primera vuelta electoral, Fujimori pudo recaudar el apoyo de la mayoría de la población que no se llegó a identificar con Vargas Llosa, que era visto como muy distante del electorado, tanto social como étnica y culturalmente.<sup>1</sup>

Fujimori, hijo de migrantes japoneses, representaba para muchos la revancha de un hombre perteneciente a los grupos culturales y étnicos secularmente marginados de la vida social peruana. Este hecho hizo resurgir, en pequeños sectores de la población, ciertos prejuicios que supuestamente habían sido superados a lo largo de las últimas décadas, en las que el Perú experimentó una profunda democratización social, pero que en realidad se mantenían vivos y agresivos.

El asombro por el avasallador triunfo electoral de un candidato prácticamente desconocido sólo fue el inicio de una serie de sorpre-

<sup>1</sup> Al respecto véase Carlos Iván Degregori y Romeo Grompone, *Demonios y redentores en el nuevo Perú. Elecciones 1990*, Lima, IEP, 1991.

sas que sobrevendrían durante su gestión presidencial. Para el nuevo presidente los primeros meses fueron de desconcierto y de una errática política de alianzas. En ellas Fujimori incorporó en su gabinete a miembros destacados de la izquierda y sostuvo mancuerna parlamentaria con el partido aprista (impidiendo el enjuiciamiento por enriquecimiento ilícito al ex presidente Alan García Pérez).

Su discurso inicial guardó coherencia con lo que había expresado durante la campaña electoral: no al *shock* económico, una mayor política social, prioridad a los más pobres, reactivación de la alicaída industria nacional, etc. Sin embargo, esta alianza terminó cuando Fujimori decidió aplicar el plan de ajuste, por lo que sus aliados cambiaron en una escena política sustancialmente modificada: esta vez sería la derecha la que lo apoyaría. Desde entonces aplicó severa y consecuentemente una política de reestructuración económica cuyo primer objetivo era abatir la hiperinflación.

Sumado a ello, la presencia corrosiva de la subversión, protagonizada por Sendero Luminoso (y, en menor medida, por el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru) fue llevando lentamente a Fujimori a establecer una estrecha relación con los militares, endureciendo con ello la represión, que llegó a ser indiscriminada. Todo se encontraba justificado desde las esferas oficiales por el objetivo primordial y estratégico de derrotar la insurrección armada.

De esta manera, el nuevo, sorpresivo e impredecible candidato tenía ante los ojos dos grandes problemas a resolver, que eran los mismos que habían estado jaqueando la democracia desde su implantación en el Perú en 1980: la hiperinflación y la guerra.

Su discurso se fue acentuando y radicalizando en contra de las instituciones, a las que llamó "caducas y corruptas", especialmente el Poder Judicial, que había mostrado ineptitud en materia de política antiterrorista, y el Parlamento, al que acusó de elefantiásico, lento e ineficaz. Pero también enfiló contra los partidos, a los que comenzó a identificar con el pasado, con la ineptitud, con el clientelismo, entre otras cosas.

La solución que requerían tales asuntos, entendió Fujimori, implicaba la asunción de un mando fuerte, centralizado, casi personal. Evidentemente, el Parlamento, compuesto en gran parte por grupos opuestos al entonces naciente fujimorismo, no iba a concederle las facultades que solicitaba. Luego del enfrentamiento entre ambos poderes (Ejecutivo y Legislativo) Fujimori, apoyado en sectores del

Ejército, decidió cerrar el Parlamento. Se trata del famoso autogolpe del 5 de abril de 1992.<sup>2</sup>

Contra todos los pronósticos, el apoyo de la ciudadanía fue amplio. Sin embargo, no se trató de un apoyo movilizad y entusiasta, sino de una aceptación de los hechos ante diez años de gobiernos constitucionales (el de Acción Popular y el del Partido Aprista) que no habían podido resolver los grandes problemas del Perú ya mencionados.

Los éxitos para Fujimori vendrían pronto. En septiembre del mismo año fue capturado el ya casi mitológico Abimael Guzmán, el *Camarada Gonzalo*, cabeza indudable del senderismo. Por otro lado, la hiperinflación fue abatida. En 1992 la inflación llegó a 55%, luego de haber estado en los años anteriores en los cuatro dígitos. Fujimori empezó a ser identificado con la eficacia política.

No obstante, la presión internacional obligó a que el gobierno peruano estableciera una agenda para la vuelta a la constitucionalidad lo más pronto posible. La solución fue elegir una Asamblea Constituyente que redactara una nueva Carta, que sería sometida a consulta popular. El gobierno ganó el referéndum de 1994 con una mayoría no tan holgada como muchos analistas habían previsto. Esta inesperada reducción de las distancias electorales entre gobierno y oposición hizo abrigar esperanzas a esta última de que era posible ganar ciertos espacios políticos con miras a las elecciones generales de 1995. En el intermedio se realizaron las elecciones municipales, en las cuales el presidente Fujimori tuvo que retirar al candidato que él auspiciaba para evitar una derrota política inquietante en el camino a la reelección.

La utilización de los medios del poder para realizar campaña en su favor no tuvo antecedentes. Trató de sacar el máximo provecho de sus éxitos, especialmente en su combate al terrorismo. Exhibió sus logros en materia económica, de manera central el crecimiento que había logrado el país por dos años consecutivos, con cifras que no tenían precedentes: 7% en 1993 y 12% en 1994. El respaldo internacional fue también un punto de apoyo importante. Mejores condiciones para su reelección no podía pedir.

Pero todo ello se facilitó por la propia acción errada de los partidos de oposición. El APRA prefirió presentarse solo en las elecciones en la creencia que iba a lograr una votación más o menos respetable

<sup>2</sup> Para un balance de las razones del autogolpe véase la Separata Especial de la revista *Cuestión de Estado* (Lima, IDS), diciembre de 1992.

que le sirviera de base para una renovación interna. Acción Popular también decidió jugársela solo. Izquierda Unida, o para decirlo mejor, los fragmentos más radicales que se quedaron con el nombre, presentaron una plancha poco atractiva y sin bríos, luego que el ex alcalde de Lima, Alfonso Barrantes, retirara su candidatura por dicho frente.

La única alternativa con alguna posibilidad más o menos sería era la del frente llamado Unión por el Perú, liderado por quien fue secretario general de las Naciones Unidas, Javier Pérez de Cuéllar. Sin embargo, al interior el frente se mostraba poco sólido, con fricciones entre los diversos grupos que lo apoyaban y que iban desde sectores moderados de izquierda hasta personajes ya identificados con ideologías conservadoras en el panorama político peruano. Pero además la imagen del propio candidato se exhibía con poco lustre. Por momentos recordaba aquel pasado que había sancionado la ciudadanía en elecciones anteriores. Pérez de Cuéllar se asemejaba mucho a lo que se quería dejar atrás.

Los resultados no podían ser más beneficiosos para el presidente-candidato ni más lapidarios para la oposición. El APRA, el gran partido del presente siglo en el Perú, ni siquiera pudo llegar al 5% requerido para mantener la inscripción en el registro electoral.

Esto es sintomático, y no sólo desde el punto de vista electoral, puesto que la gran vitalidad de dicho partido se fundaba en cierta identidad que proveía a grandes contingentes populares cholos, emergentes desde fines de los años veinte. Es decir, la pérdida de apoyo estaría reflejando modificaciones profundas en la identidad que se están produciendo al interior de las clases populares en el Perú de los noventa. Ello puede estar diciéndonos que están buscando nuevos referentes político-sociales en los cuales se puedan sentir reflejadas y representadas.

Acción Popular llegó sólo alrededor de 2% de los votos, Izquierda Unida a 1.5% y Unión por el Perú a 24%. Se puede decir que el viejo sistema de partidos en el Perú colapsó; que era necesario crear nuevos referentes en la vida política peruana. Ello suponía, evidentemente, dar muestras de madurez y asumir que, efectivamente, los partidos vigentes en los últimos años habían fracasado. Lo cual implicaba, a su vez, ejercer la autorreflexión y la autocritica y buscar los demonios dentro de uno mismo y no en los demás.

Sin embargo, analizar la derrota de los viejos partidos en el Perú sólo dentro del tiempo pequeño del fujimorismo nos hace correr el riesgo que por mirar los árboles no seamos capaces de ver el

bosque. Lo que estoy tratando de decir es que la crisis de los partidos peruanos hay que entenderla en un proceso que viene de más atrás, que tiene raíces más profundas que en el simple juego de las alianzas electorales en la arena de lo propiamente político. En suma, la hipótesis que voy a tratar de exponer es que el fracaso del (precario) sistema de partidos en el Perú se debe explicar a la luz de procesos culturales que modificaron sustancialmente al país desde mediados del siglo xx y que tuvieron una encarnación institucional en el reformismo militar del general Juan Velasco Alvarado.

A contracorriente de lo que en general han sostenido los partidos y sus voceros, Fujimori no ha sido el mandarán que los ha desplazado, marginado ni sacado de escena gracias a una voluntad maquiavélica. Lo que sucedió es que Fujimori fue lo suficientemente político para darse cuenta que era posible cubrir el vacío producido por el desfase entre los procesos socioculturales y las representaciones políticas propiamente dichas.

Dicho desencuentro se agudizó en los diez años de régimen democrático, a los que la sociedad asoció con corrupción e ineficacia. Es decir, Fujimori puede ser visto como consecuencia casi natural de las incapacidades de los partidos y no al revés, la derrota de los partidos consecuencia de la existencia de aquél. Esto es lo que desarrollo en las siguientes líneas.

#### *El régimen militar: hibernación y oxidación de los partidos*

COMO decía, si bien es cierto que Fujimori se encargó de legitimar sus medidas con base en la crítica a la "partidocracia" y a las "instituciones caducas" (son sus términos), también es verdad que los partidos en el Perú exhibían graves problemas que venían de antes. Para entender este "antes", también afirmé, debemos retroceder al reformismo militar. ¿Por qué? El golpe del 3 de octubre de 1968 fue resultado de una serie de procesos sociales, políticos y culturales que el Perú experimentaba aproximadamente desde mediados de los años cincuenta, es decir, los representativos de una relativa modernización, urbanización e industrialización, que alentaron una mayor movilidad social.

Estos procesos ocasionaron un fortalecimiento de las clases medias, mayor presión de los grupos industriales por no seguir marginados del "pacto oligárquico" (entre grandes terratenientes, poderes locales y grupos financieros), nuevas organizaciones políticas

que reclamaban mayor democratización del sistema político excluyente (cuya mayor radicalización está representada por el Movimiento de Izquierda Revolucionaria-MIR y las guerrillas que dirigió en 1965, que fueron rápidamente derrotadas), etcétera.

Pero el hecho más trascendental que revoluciona la vida peruana en su totalidad son las masivas migraciones del campo a la ciudad que se producen por esos años. Éstas no sólo ocasionaron cambios sustanciales en el aspecto demográfico, sino que significaron un cuestionamiento profundo a las relaciones básicas que caracterizaban a la sociedad peruana oligárquica, que siempre marginó y despreció a los sectores indígenas y campesinos.

Además, estos contingentes de migrantes, que se acordonaron en las afueras de Lima, se constituyeron en un peligroso y amplio sector con sus demandas de servicios básicos, que no siempre el Estado estaba en condiciones de atender, con el subsecuente peligro que ello podía acarrear al crecer el descontento de una franja importante de la población. Es decir, los contingentes migratorios representaron un problema tanto social como cultural y político.

En este contexto aparecieron nuevos partidos, especialmente de clase media, con un programa renovador, de mayor apertura y tratando de representar a los nuevos sectores sociales que emergían en el Perú bulleante de mediados de siglo. Son partidos que se caracterizaron por cuestionar el poco espacio que ofrecía el orden oligárquico para la incorporación de nuevas organizaciones políticas que pretendían luchar por el poder. Los partidos más característicos son Acción Popular-AP de Fernando Belaúnde Terry (que llegó al poder en dos ocasiones), la Democracia Cristiana-DC de Héctor Cornejo Chávez, abogado arequipeño, con grandes virtudes intelectuales pero falto de carisma para relacionarse con las masas, y el Movimiento Social Progresista-MSP, otro partido, igual que Democracia Cristiana, compuesto por intelectuales como los hermanos Augusto y Sebastián Salazar Bondy.

Debemos hacer hincapié en que ninguno de estos partidos apareció para representar a los sectores migrantes que, como ya he mencionado, constituían el proceso más transformador de los últimos años. Incluso el Movimiento de Izquierda Revolucionaria-MIR, que fue al campo para realizar la revolución, estuvo conformado por profesionales universitarios. Más aún, gran parte de su fracaso se debió a que intentó organizar las guerrillas cuando los sectores campesinos o estaban preparando sus maletas para irse a Lima o tenían el arado en la mano para continuar con sus faenas agrícolas. Lo que

quiero dejar establecido es que por estos años ya se puede advertir cierto desfase entre los partidos políticos y los sectores sociales significativos, hecho que posteriormente tendrá sus repercusiones. Reitero que este desfase no fue sólo político, sino también social y cultural.

Sólo Acción Popular y su dirigente, Fernando Belaúnde Terry, tuvieron cierta sensibilidad para una comunicación con las masas, aunque no exenta de rasgos definitivamente populistas. Se trató del partido más político de todos. Mientras unos tenían un carácter eminentemente intelectual-programático (la Democracia Cristiana y el Movimiento Social Progresista), otros ostentaban una orientación predominantemente militarista (el Movimiento de Izquierda Revolucionaria).<sup>3</sup>

A estas alturas resulta imprescindible mencionar que el único partido que merecía ser reconocido como tal era el APRA, el cual, luego de dejar atrás su origen subversivo de los años treinta, había pactado con la oligarquía, primero apoyando al gobierno de Manuel Prado, después, durante el gobierno de Acción Popular (1963-1968), formando alianza parlamentaria con el general Manuel A. Odría. Este viraje táctico e ideológico le significó al APRA perder gran parte de su influencia sobre los sectores populares. El vacío de representación dejado por dicho partido trató de ser cubierto por las nuevas agrupaciones ya mencionadas (es más, hay que recordar que el mismo Movimiento de Izquierda Revolucionaria fue una escisión radical del partido aprista; por ello inicialmente se llamó APRA Rebelde).

Los meses iniciales del primer gobierno de Acción Popular, partido que gobernó en alianza con la Democracia Cristiana, al menos los primeros años, tuvieron una fuerte orientación reformista, sin embargo, la carencia de una mayoría parlamentaria que lo respaldara, cosa que sí había logrado la alianza APRA-UNO (Unión Nacional Odríista), impidió que sus proyectos de reforma se materializaran en decisiones gubernamentales. De este modo, el partido en el poder no podía gobernar y el Parlamento sólo se preocupaba por obstruir las iniciativas provenientes del Ejecutivo. Naturalmente, sobrevino la ingobernabilidad. En ese sentido, el golpe de Velasco acudió tanto para terminar con el *impasse* institucional como para

<sup>3</sup> Sinesio López, "Partidos políticos, Estado y democracia en el Perú", en *El Dios mortal. Estado, sociedad y política en el Perú del siglo XX*, Lima, ICS, 1991, p. 82.

impedir que aquellas masas que estaban despertando se convirtieran en actores de un proceso subversivo que podía devenir incontable. Pero, como ya es sabido, el golpe militar de 1968 fue un caso peculiar dentro de la historia de intervenciones militares ocurridas en el Perú, puesto que se trató de un golpe "institucional" y no simple medida de protección de los intereses oligárquicos, como tradicionalmente había sucedido a lo largo del siglo xx. Más aún, el reformismo militar acabó con el orden oligárquico.<sup>4</sup>

La destrucción del "antiguo régimen" oligárquico liberó ciertos procesos que aquél había contenido de manera primordial por medio de la represión. Si bien el velasquismo promovió, aunque no necesariamente de modo deliberado, procesos de profunda democratización social gracias a las reformas estatales (las mismas que se combinaron con un discurso nacionalista, tercermundista y no alineado), institucionalmente fue un gobierno autoritario en el que se reproducía la jerarquización militar. Todo este esquema funcionó bajo la conducción del propio Velasco, caudillo de innegable carisma dentro de la institución castrense y que supo ganarse el afecto de la mayoría de la población.

De este modo, el Estado se convirtió en la instancia única en la que se procesaban las decisiones. Esto estuvo acompañado por la tesis del "no partido" debido en gran parte a la experiencia inmediata anterior en la que los partidos aparecían como incapaces de solucionar los conflictos por sí mismos y como portadores de particulares intereses egoístas sin ninguna responsabilidad ante la nación. En este contexto, los partidos fueron obligados a pasar un período de hibernación, incluido el APRA, que veía, además, que muchos de los programas que había proclamado desde sus primeros años se estaban llevando a cabo. Con los principales dirigentes de aquellos partidos opuestos al régimen militar en el exilio, las estructuras partidarias podría decirse que se oxidaron.

Por otra parte, el velasquismo fue capaz de atraer a intelectuales y dirigentes de aquellos partidos que habían reclamado reformas, como la Democracia Cristiana y el Movimiento Social Progresista,

<sup>4</sup> Como ya numerosos analistas lo han señalado, el golpe de Velasco fue posible por los profundos cambios en la mentalidad castrense. La bibliografía al respecto es larga, simplemente menciono un libro reciente que recoge gran parte de los numerosos estudios al respecto. Me refiero al de Nicolás Lynch, *La transición conservadora. Movimiento social en el Perú, 1975-1987*, Lima, El Zorro de Abajo, 1992.

además de conseguir el "apoyo crítico" del Partido Comunista Peruano.

No me interesa resumir todo el proceso velasquista, simplemente invito al lector a consultar la amplia bibliografía que ya existe al respecto. Pero lo que sí quiero es remarcar la proposición central, cual es que, en gran parte, la crisis de los partidos políticos en el Perú encuentra sus orígenes precisamente en lo que he llamado hibernación durante los doce años que duró el régimen militar, sumando los de la primera y segunda "fases".

Resumiendo, el proceso impulsado por el reformismo militar transformó de manera drástica el escenario peruano, permitiendo la aparición de diversos actores: obreros, pobladores, campesinos. Son nuevos sujetos que proyectan nuevas identidades y que demandan otros discursos. En este terreno es que se debe entender el relativo éxito de los diversos partidos de la llamada "nueva izquierda" en el Perú, que trataron de interpretar y representar los intereses de estos nuevos actores sociales pero en una lógica política de oposición intransigente y posturas maximalistas, lógica que si bien en su momento rindió frutos, posteriormente, cuando en los años ochenta se ingrese a gobiernos constitucionales, encontrará límites definitivos que tratarán, infructuosamente, de ser superados.

El ingreso al poder de Francisco Morales Bermúdez en 1975, aprovechando la enfermedad de Velasco y apoyado por el sector conservador dentro de la cúpula castrense, inició una nueva etapa en el proceso del gobierno militar. Ya no se trataría de impulsar reformas democratizadoras sino de constreñir las demandas populares bajo una manera represiva y antipopular de ejercer el gobierno. Sin embargo, más allá de las diferencias que se pueden reconocer entre Velasco y Morales Bermúdez, para el tema que interesa en estas páginas hay que resaltar dos cosas.

En primer lugar, la prescindencia de los partidos para la toma de decisiones y, en consecuencia, su dilución como los vehículos privilegiados para organizar la voluntad colectiva de los diferentes sectores sociales que estaban en búsqueda de representantes. El Estado aparece, entonces, como el espacio institucional que los reemplaza en sus funciones, con la ventaja adicional de mostrar mayor capacidad de atender ciertos reclamos por bienestar que los partidos.

En segundo lugar, que los doce años de régimen militar tuvieron como consecuencia principal para los partidos el que éstos se revelaran cada vez más incapaces de asimilar y dirigir los nuevos procesos que una sociedad dinámica como la peruana de los setenta mostraba.

Es decir, la poca relación "orgánica" entre partidos y sujetos sociales ocasionó un profundo desfase entre sujetos y representaciones político-partidarias. En ese sentido, la sociedad peruana se movilizó y transformó pero las estructuras partidarias no, éstas sólo reaccionaban por reflejo pero sin capacidad alguna de conducción. Así, y gracias especialmente al reformismo velasquista, mientras surgía una ciudadanía popular con exigencias de representación, los partidos seguían manifestando su lejanía con respecto al nuevo país emergente, al que se mostraban incapaces de entender. Se ahondaba la distancia entre sujetos representables y organizaciones potencialmente representativas.

*Los partidos ante la democracia:  
más exigencias que capacidades*

EL retorno a gobiernos constitucionales en 1980 colocó a los partidos en un escenario nuevo. Sólo el APRA y Acción Popular tenían verdadera experiencia en el ejercicio de la política. La Democracia Cristiana se diluyó hasta casi desaparecer y el Movimiento Social Progresista se desintegró. Por su parte, los partidos de la nueva izquierda no sólo no tenían experiencia de actuación política en un marco de reglas comunes, sino que además no les interesaba adquirirla, al menos en los primeros momentos del régimen democrático.<sup>5</sup> De este modo, la democracia rebrotaba pero sin contar con los agentes que supuestamente deberían de otorgarle su legitimidad: los partidos políticos. Éstos más bien eran débiles, inorgánicos, agrupaciones efímeras, sin consistencia de representación en los sectores sociales.

El triunfo, sorprendente, de Acción Popular su segundo periodo podría dar la impresión de que se trató de un partido sólido, pero más bien se trataba de "una federación de independientes", como lo calificó alguna vez un cáustico dirigente aprista. El mérito de Acción Popular fue contar con un dirigente que supo interpretar cierto humor popular antimilitarista y que encontró el campo libre gracias a la ausencia de partidos que fueran portadores de verdaderas alternativas. El único que hubiera podido hacerlo era el APRA, pero

<sup>5</sup> Para un análisis de cómo la izquierda peruana asumió el concepto de democracia véase el artículo de Osmar Gonzales, "La seducción de la democracia. Socialismo y nueva izquierda en el Perú", *Perfiles Latinoamericanos* (México), año 3, núm. 5 (1994).

éste en los inicios de 1980 se debatía en profunda crisis luego de la muerte de Víctor Raúl Haya de la Torre, su dirigente y fundador histórico.

Por otra parte, el hecho de que fueran dos los únicos partidos que tenían posibilidades reales de llegar al poder puede llevar a otro equívoco, es decir, a creer que era posible construir un sistema bipartidista que, según Seymour M. Lipset,<sup>6</sup> teniendo en mente el ejemplo norteamericano, es el mejor. Pero la sociedad peruana, evidentemente, no es como la norteamericana, estructurada y con mayores niveles de integración y desarrollo.

Por el contrario, la sociedad peruana aparecía como una realidad bullente, como una nación aún en la búsqueda de sí misma, fragmentada, con procesos ambiguos y, ya para esa época, destructivos, especialmente por la profunda crisis económica y la guerra subversiva protagonizada por Sendero Luminoso, de modo principal. Además, APRA y Acción Popular se ubican en la tradición de los partidos-movimiento latinoamericanos más que en la del partido profesional-electoral, característica de los que actúan en Estados Unidos. Es decir, las condiciones para instaurar el bipartidismo, visto como el mejor, estaban —y aún lo están— lejos de ser alcanzadas. Julio Cotler explica esta falta total de sintonía entre los partidos y la sociedad por la pervivencia de los rasgos clientelistas y prebendistas de aquéllos.<sup>7</sup>

El triunfo del APRA en 1985 no ayudó a resolver ningún problema, por el contrario, agravó todos. Las pugnas internas que quedaron libres entre los diferentes caudillos luego de la muerte de Haya de la Torre, por la conducción de aquel viejo partido, tuvieron su resolución con la victoria interna de un dirigente que se constituiría en el presidente más joven de la historia del Perú: Alan García.

Lo particular del proceso electoral en el que García ganó la presidencia fue el propio momento político, pues no tuvo que disputar el poder con algún partido tradicional como Acción Popular, sino con un frente fundado en septiembre de 1980 y que agrupaba a toda la izquierda legal: Izquierda Unida. Se trataba, obviamente, de un hecho sumamente particular en la vida política peruana. La Izquierda Unida aparecía como un frente político resultado de la

<sup>6</sup> Seymour M. Lipset, *El hombre político. (Las bases sociales de la democracia)*, Buenos Aires, EUDEBA, 1963.

<sup>7</sup> Julio Cotler, "Descomposición y redefiniciones políticas en Perú", en *Transformaciones sociales y acciones colectivas: América Latina en el contexto internacional de los noventa*, México, El Colegio de México, 1994.

práctica política de los fragmentados partidos de la nueva izquierda que durante el régimen militar habían sabido estrechar su relación con buena parte del sector organizado de las clases populares. Las expectativas que generó este frente fueron enormes, parecía que por fin surgía una fuerza política con capacidad real de interpretar y representar los intereses y las demandas de los nuevos sectores sociales que se habían más o menos consolidado durante la democratización social de los años setenta. Izquierda Unida fue vista, al menos por una parte importante de los analistas, como una posibilidad de aliviar, si no de solucionar, la separación entre representantes y representados. Los cholos, mayoritarios en el Perú, tendrían finalmente, se pensaba, su propia expresión política.

El triunfo de García sobre Alfonso Barrantes (de Izquierda Unida) marcó, al mismo tiempo, el pico y la caída de los partidos en el Perú. Como ya he mencionado anteriormente, la instauración de la democracia encontró oxidados a los tradicionales partidos que quedaban, pues pertenecían a un pasado que había quedado atrás. Es decir, que se formaron y consolidaron durante plena dominación oligárquica. Cuando reaparecen en escena el Perú ya era otro.

Los partidos políticos hacen recordar a aquellos artistas que luego de saborear el éxito en su etapa de juventud se retiran. Posteriormente, cuando quieren volver a las tablas, se dan cuenta que el público ya no es el de antes, que no hay comunicación y que, es lo peor, ellos mismos han cambiado. Más o menos esto es lo que sucede con los partidos peruanos en los años ochenta. Han envejecido y ya no son capaces de reconocer a las que antes eran consideradas como sus bases porque éstas también se han modificado. Entonces sólo les queda tratar de hacer reverdecer, sin éxito, sus antiguas glorias. El primer ejemplo de la incapacidad de los partidos para sintonizar con el nuevo país es el triunfo de Ricardo Belmont para la alcaldía de Lima en 1989, cuando, en general, los partidos quedaron rezagados con respecto a los candidatos llamados "independientes".<sup>8</sup>

Si alguna fuerza política tenía posibilidades de éxito era la Izquierda Unida, básicamente porque surgió desde adentro de los nuevos procesos sociales y políticos del Perú de los últimos años. Acción Popular y el APRA tuvieron al alcance de sus manos el generar cierta unidad o consenso nacional gracias al masivo respaldo

<sup>8</sup> Véase el artículo de Alberto Adrianzén M., "Gobernabilidad, democracia y espacios locales", *Perfiles Latinoamericanos*, año 3, núm. 5 (1994).

electoral que recibieron en 1980 y 1985, pero fracasaron, aunque por distintos motivos.

Mientras Acción Popular pertenecía demasiado al pasado, a sus tradiciones, a su dirigente y a ese estilo señorial que siempre lo caracterizó, el APRA, por el contrario, se mostraba, con García y su discurso de construir un "futuro diferente", excesivamente libre de toda tradición, de toda responsabilidad adquirida y llegando incluso a la arbitrariedad. Entre ambos la Izquierda Unida no podía ser identificada con el pasado ni podía tampoco carecer de responsabilidades. La Izquierda Unida aparecía entonces con las mayores posibilidades de soldar un proyecto de unidad nacional con un programa de cambios sustanciales. Por eso era vista como la opción segura para reemplazar al APRA en el gobierno. Sin embargo, antes de las elecciones generales de 1990 Izquierda Unida se inmoló en su primer congreso nacional, dividiéndose en aras de hasta ahora poco comprensibles razones. Su ruptura significó la liberación de procesos que habían estado fermentándose por detrás de los gobiernos elegidos por el voto popular y que los contenían a duras penas.

Finalmente, la unidad nacional contra la crisis y la violencia política quedaron como retos flotando en el aire, listos para ser capturados por alguien suficientemente perspicaz. Es entonces cuando se anudan y acumulan los procesos que Teresa Tovar llama de larga y corta duración. Entre los primeros: el hecho que los partidos no hayan sabido producir, desde los años cincuenta, "representación total y duradera en ningún sentido", nuevas instituciones y agrupaciones que emergen "en la periferia de la ciudadanía y el sistema político", la persistencia de las separaciones étnico-culturales, y la contradicción entre centralismo y regionalismo. Entre los segundos: la crisis que debilita al sistema político, erosiona instituciones y aumenta la pobreza, el autogolpe del 5 de abril que impide la democracia, la revolución tecnológica "que modifica los modos de comunicación e intermediación entre individuos, grupos y ciudadanos" y, finalmente, la globalización de la economía.<sup>9</sup>

Con esto podemos reubicar la crisis de los partidos políticos en el Perú dentro de una realidad mundial nueva. Angelo Panebianco, tomando a Otto Kirchheimer,<sup>10</sup> señala algunos cambios en los

<sup>9</sup> Teresa Tovar, "Los partidos políticos en el diván", *Punto de Vista* (Lima), núm. 9 (1994).

<sup>10</sup> Otto Kirchheimer, "El camino hacia el partido en todo el mundo", en Kurt Lenk y Franz Neumann, eds., *Teoría y sociología críticas de los partidos políticos*, Barcelona, Anagrama, 1980.

partidos europeos que pueden servir para dialogar con las características de los partidos en nuestros países. Estas modificaciones son: desideologización y concentración en el mundo de los valores (desarrollo económico, defensa del orden público); mayor apertura a grupos de interés, pérdida de peso político de los afiliados y declive del papel de los militantes; fortalecimiento del papel organizativo de los dirigentes y relaciones más débiles entre los partidos y el electorado, las viejas organizaciones afines al partido también se modifican estableciendo lazos más débiles con él (sindicatos, por ejemplo). A estos cambios, Panebianco agrega la progresiva profesionalización de las organizaciones de partido, en donde los expertos y los técnicos adquieren cada vez mayor importancia.<sup>11</sup> Como se puede ver, nada de lo señalado nos resulta extraño.

Por otro lado, ha sido mencionado el papel revolucionario de la vertiginosa transformación tecnológica. Ésta, unida a los cambios globales, nos puede ayudar a precisar mejor cómo se revela la crisis de los partidos en el momento actual. En primer lugar, la nueva tecnología obliga a replantear las viejas relaciones políticas cara a cara. Con respecto a los "usos caducos" de las relaciones políticas de antaño, Rafael Roncagliolo señala que han entrado en crisis cuatro elementos básicos de las formas de hacer política, a saber: la *militancia* de tiempo completo; la *célula* como el lugar privilegiado de la vida política; el *local partidario* como uno de los escenarios favoritos en el pasado, y el *mitin* como la forma por excelencia de las campañas electorales.<sup>12</sup>

Evidentemente, esta caducidad de las anteriores formas de hacer política de los partidos tiene que ver con los procesos sociales mayores experimentados últimamente: pérdida de la centralidad clasista, dispersión de intereses, ausencia de identidades preconstituidas, carácter multidimensional de las identidades sociales y políticas, mayor peso de las motivaciones individuales, ausencia de grandes proyectos, entre otros. Todo ello ocasiona el que los partidos no tengan asideros seguros dónde poder ubicarse y pierdan anclajes sociales sólidos desde los cuales orientar su acción.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Angelo Panebianco, *Modelos de partido*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.

<sup>12</sup> Rafael Roncagliolo, "La política en la galaxia Bit", *Cuestión de Estado* (Lima, IDS), año 2, núm. 10 (1994).

<sup>13</sup> Con relación a estos procesos y la experiencia peruana véase Romeo Grompone, "La política en el inicio de una época", *Márgenes* (Lima), año VII, núm. 12 (1994).

### *Fujimori, los partidos y la necesidad de refundación*

OBIAMENTE todas estas características adquieren su expresión más acabada luego del autogolpe de Fujimori. La crisis de los partidos se refleja, en ese momento, básicamente en dos cosas que van de la mano. Por un lado, la aceptación popular a la medida de Fujimori demostrando con ello que su crítica a los partidos tenía fundamento o verosimilitud en la sociedad; y, por otro, la incapacidad de los partidos para reaccionar ante la situación terminando completamente envueltos en la acción política oficial. Esto es explicable de modo básico por la incapacidad de los partidos gobernantes (incapacidad con la que por extensión se identifica a la democracia en tanto sistema político) para resolver los principales problemas de la sociedad peruana de los ochenta, vale decir, crisis económica y violencia política. El autoritarismo implantado por Fujimori prometía acabar con ambas, y la gente le creyó y apoyó, y aún lo hace, a pesar de las recesivas medidas económicas conocidas como "fujishock". En el fondo, lo que el autoritarismo le ofrecía a la gente era seguridad contra el caos que amenazaba al país.<sup>14</sup>

Dije que las críticas de Fujimori a la "partidocracia" tenían fundamentos y aparecían ante los ojos de la población como justas. El producto de su descrédito y desgaste se puede observar en la vertiginosa pérdida de apoyo electoral que Sinesio López muestra con las siguientes cifras: mientras que en 1980 la votación total de los partidos representó 96.7%, en 1985 fue 96.9%, y en 1990 sólo alcanzó 63%.<sup>15</sup>

Estos datos llevan a López a afirmar que "la crisis de los partidos los ha incapacitado, al menos ahora, para gobernar el país, dirigir y representar a determinados grupos y clases sociales, para comunicarse con la ciudadanía y canalizar su participación política, vale decir, para cumplir las funciones que son propias de un partido político".<sup>16</sup> El resultado, continúa López, es que el sistema de par-

<sup>14</sup> Interpretando el porqué del apoyo a Fujimori, Julio Cotter dice que éste "es el resultado de una sociedad pulverizada y de una política pulverizada. Fujimori encontró una sociedad destruida. Ahora en vez de incremento de movimientos sociales, puede haber un aumento de la delincuencia, del narcotráfico, de la apatía. Cuando una sociedad está destruida hay apatía y cinismo. Cada quien se las arregla como puede, y el que no puede se muere", entrevista aparecida en *Caretas* (Lima), núm. 1360, 27 de abril de 1995.

<sup>15</sup> Sinesio López Jiménez, "Los partidos políticos: crisis, renovación y refundación", *Cuestión de Estado* (Lima, IDS), año 2, núm. 7 (1994).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 32.

tidos se ha retraído en un pluralismo extremo con una situación de antipartido predominante. Sin embargo, la situación no ha variado mucho desde los años ochenta, en donde se podía ver un sistema caracterizado por el pluralismo polarizado o extremo con la existencia de partidos antisistema, aun cuando el juego electoral se definía en los partidos constituidos. Lo que quiero señalar es que, tal como venía dándose el movimiento de los partidos, no tenía por qué resultar extraño que predominara una situación antipartido como la que ahora podemos esperar.

Es interesante detenerse sobre el tema del sistema de partidos en el Perú. Alberto Adriánzen, tomando un concepto de Giovanni Sartori, señala que en el Perú no se puede hablar de un sistema de partidos propiamente dicho puesto que falta el fundamento que le dé sentido, esto es, la existencia de un "consenso básico".<sup>17</sup> Es decir, los partidos peruanos no han sabido actuar de acuerdo con los objetivos que dieron origen a los partidos en general, los cuales son: formar una voluntad política tratando de "legitimar en el bien común su pretensión de poder", personificar el eslabón entre gobierno y opinión pública, ser "agencias capaces de organizar el conflicto social y el debate político". El sistema de partidos implica el reconocimiento de la competencia por el poder, y con ello la legitimación de las minorías y de la oposición, esto es, en suma, el fomento de un ambiente democrático.<sup>18</sup> Si no hay competencia estamos ante un sistema monopartidista (lo que además es una paradoja conceptual, puesto que partido expresa la existencia de partes) y si existe es porque no hay democracia. El asunto entonces es que no ha habido en la historia política peruana una fuerza o voluntad organizada políticamente en un partido que haya sido capaz de fundar un orden global como sí lo hubo, por ejemplo, en Estados Unidos, ni surgió una figura excepcional como fue Thomas Jefferson.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Alberto Adriánzen, "Partidos y orden social en el Perú", *Travesta* (Lima), año I, núm. 3 (octubre de 1991).

<sup>18</sup> Sobre este punto siempre es bueno releer algunos textos clásicos. Además de los mencionados, Robert Michels, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972; Sigmund Neumann, *Partidos políticos modernos*, Madrid, Tecnos, 1965; Maurice Duverger, *Los partidos políticos*, México, FCE, 1957; Giovanni Sartori, *Partidos y sistemas de partidos*, Madrid, Alianza, 1976, por mencionar sólo algunos.

<sup>19</sup> Al respecto consúltese el imprescindible libro de Richard Hofstadter, *La idea de un sistema de partidos*, México, Gernika, 1987. En él se muestra la evolución de los padres fundadores, quienes consideraban en un primer momento que la na-

Ahora bien, podemos intentar especificar un poco más el porqué del desprestigio y la deslegitimación de los partidos. Además del prebendismo y clientelismo se pueden mencionar otros factores, como la separación étnico-cultural, las formas oligárquicas de ejercer la política que presenta rasgos de re-elitización. Con respecto a esto último, la falta de transparencia es una de las causas que explican el desinterés por la política. Hay un vaciamiento de poder por parte de los partidos. La pérdida de prestigio de la política está asociada a la reducción del poder de los sistemas políticos. En este ambiente, más pesa el escepticismo compartido que la preferencia convencida.<sup>20</sup> La política, entonces, ha dejado de ser vista como un terreno de esperanza, en donde se puede imaginar la realización de un futuro mejor.<sup>21</sup>

En un interesante artículo y con la agudeza que le caracteriza, Guillermo Rochabrún cuestiona los términos tradicionales con los que se ha estado discutiendo el problema de la crisis de los partidos en el Perú. Se pregunta si acaso no se estarán trastocando los términos. Por eso es posible que cuando se habla de crisis de representatividad en realidad se quiere denotar otra cosa, que él llama crisis de intermediación: "La relación política en nuestro país —afirma Rochabrún— no ha venido siendo de representación sino de intermediación, pues partidos y líderes actúan como bisagra entre dos espacios heterogéneos: el Estado y los (a veces) ciudadanos".<sup>22</sup>

Este tipo de relación se está erosionando, continúa. Un indicio es que cada vez hay menos electores cautivos. El triunfo de candidatos sin partido, que conlleva una creciente independización del electorado, abona en ese sentido. Por otro lado, y con respecto al pragmatismo y a la falta de ideologías, señala que ninguno significa necesariamente despolitización (entendido como desentendimiento de lo público). Lo que ocurre es que "al no haber políticas de

ción era indivisible y, por lo tanto, no podía fragmentarse en partidos, hasta llegar, finalmente, a la convicción de su imprescindibilidad. En relación con el comportamiento de los partidos en el Perú, "incapaces de establecer relaciones estables entre sí", véase el artículo de Martín Tanaka, "La consolidación democrática y la crisis de legitimidad de los sistemas de partidos en la América Latina de los noventa", *Perfiles Latinoamericanos* (México), año 4, núm. 6 (1995).

<sup>20</sup> Rolando Ames Cobián, "Los partidos y la elitización del poder", *Cuestión de Estado* (Lima, IDS), año 2, núm. 7 (1994).

<sup>21</sup> Gonzalo Portocarrero, "Mundo popular y clase política: las razones del desencuentro", *Cuestión de Estado* (Lima, IDS), año 1, núm. 3 (1993).

<sup>22</sup> Guillermo Rochabrún S., "¿Crisis de representatividad?, ¿o crisis de intermediación?", *Cuestión de Estado* (Lima, IDS), año 2, núm. 7 (1994), p. 10.

desarrollo creíbles desaparece una de las bases de adhesión a los partidos —base más relevante para la burguesía y ciertas capas medias—.<sup>23</sup> Ante ello, la población simplemente retira su apoyo a los partidos porque no han sido capaces de dar solución a sus demandas. Finalmente, hay que sumar otro factor: la crisis fiscal del Estado, que cada vez ofrece menos ocasionando que la población trate de cubrir autónomamente ese vacío.

Las fuerzas políticas no están inmóviles, pues los nuevos partidos que surgen pugnan por tratar de expresar a los sectores sociales propios de la nueva situación aunque, obviamente, con éxito dispar.<sup>24</sup> Un elemento que nos hace reafirmar lo anterior se puede ver en la composición de muchas listas de las fuerzas políticas que se prepararon para competir en las elecciones generales de abril de 1995. En la mayoría, si no en todas, era posible observar que los candidatos trataban, en lo posible, de reunir tres características: la de provenir de los estratos menos favorecidos, haber tenido éxito y pertenecer a los grupos étnicos mestizo o cholo. Lo dicho, estamos ante la búsqueda de que los aspirantes a representantes sean realmente fidedignos con respecto a la base social que tratan de expresar. Se trata, por supuesto, de un proceso de mediano plazo. Quizás en el futuro podamos decir que, finalmente, la nación ha encontrado el Estado que buscaba, y en ese momento, con toda seguridad, otros serán los partidos.

*Una especie de colofón a propósito de todo lo dicho*

COMO señalé líneas arriba, la autocrítica por parte de los partidos se vuelve imprescindible. Es más, ya afloran algunas voces en ese sentido,<sup>25</sup> sin embargo, se trata de un proceso muy inicial aún. Parte de ese ejercicio autorreflexivo debe contener los siguientes puntos.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>24</sup> Francisco Guerra García, "Crisis nacional y participación política", *Cuestión de Estado* (Lima, IDS), año 1, núm. 6 (1993).

<sup>25</sup> Por ejemplo, es interesante lo que dice Henry Pease, uno de los más encendidos opositores del fujimorismo: "La sociedad y la política han desarrollado una crisis lo suficientemente larga como para estar en condiciones de fragmentación y ésa es la base del poder de Fujimori. Fujimori ha demostrado que tiene un amplio apoyo popular y ese apoyo popular corresponde a logros de gobierno, y se ha conseguido con el uso del aparato estatal y no con la construcción de la fuerza política". Y continúa: "Yo sostengo que ese pueblo votó por Fujimori porque tiene razones absolutamente justificadas para que las cosas no vuelvan para atrás. Y hubo una serie de errores en la oposición, como el dividirse. Necesitábamos

En primer lugar, la responsabilidad de los partidos que durante la década de los ochenta tuvieron en sus manos la conducción del país sobre el desencanto de la ciudadanía con respecto a la democracia. La ineptitud, que fue real, de los partidos para solucionar los problemas básicos parece haber ocasionado la preferencia de los ciudadanos por regímenes autoritarios, más allá de que éstos encuentren su origen en elecciones libres y generales. De otra manera ¿cómo explicarnos la aceptación del discurso de Fujimori que señala que habrá más democracia mientras menos intervengan los partidos?

En segundo lugar, el crecimiento de la figura del caudillo está en relación inversamente proporcional al descrédito de las instituciones, ubicando entre ellas a los partidos, obviamente. Pero no es sólo que los partidos, en tanto instituciones que debieran normar los comportamientos de los sujetos en materia política, sean insuficientes y endebles, sino también es la responsabilidad que ellos han tenido en la falta de consolidación de otras instituciones centrales (Parlamento, Justicia, Fiscalía) debido a su indudable influencia en ellas. Es decir, las redes clientelares y prebendistas han actuado perversamente en perjuicio de unos y de otros.

En tercer lugar, todavía no se han evaluado con profundidad y seriedad los efectos que la actuación de los partidos ha tenido sobre el proceso social peruano que algunos vieron lindar con la anomía y la desestructuración. En la medida que aquéllos relajaron sus lazos orgánicos con la sociedad permitieron la expansión de zonas de vacío que fueron rápidamente cubiertas tanto por la acción subversiva (que se focalizó en jóvenes y sectores rurales pauperizados) como por el autoritarismo (que se ha tendido a identificar con eficacia).

Quizás muchos otros puntos se puedan agregar a la agenda de discusión sobre los partidos, como la renovación generacional de dirigentes, el cambio de discursos y estilos de hacer política, etc. Pero lo que es central, y espero que haya quedado más o menos claro después de la lectura de estas páginas, es que para que los partidos en el Perú (y en general) sean relevantes deben expresar de la mejor manera posible los cambios culturales y sociales que se manifiestan en sus respectivas sociedades. Es decir, la política sólo adquiere sus-

un candidato de consenso democrático, porque era necesario presentar en dos el esquema electoral, porque tenemos a alguien muy fuerte en el poder del Estado", entrevista en la revista *Oiga* (Lima), núm. 744, 22 de mayo de 1995.

tancia cuando encarna esos procesos de larga y lenta maduración y le dan forma institucional. De otra manera la política queda relegada al manejo provisional y coyuntural de determinados aspectos en torno a los asuntos del poder sin ser capaz de cumplir con lo que es su objetivo central: construir sociedades organizadas.

## *Crónica*

DOCTORADO *HONORIS CAUSA*  
A LEOPOLDO ZEA  
EN LA UNIVERSIDAD  
DE SANTIAGO DE CHILE

EL PASADO 10 DE ENERO, el doctor Leopoldo Zea fue declarado Doctor *Honoris Causa* en la Universidad de Santiago de Chile. Unos días antes había participado en la Universidad de Talca, Chile, como Coordinador General en el VIII Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe. El día 10, dictó una Conferencia Magistral sobre "El mestizaje como utopía", en el III Seminario Internacional del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.

El rector de esta universidad, Eduardo Morales, expuso las razones por las que le honraba con el Doctorado *Honoris Causa*: "Su idea pionera —dijo— de la emancipación mental como uno de los conceptos clave de la cultura latinoamericana, sin duda ha inspirado a quienes hemos heredado de una u otra manera las ideas de Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, Francisco Bilbao y José Joaquín de Mora... Su idea de una síntesis cultural entre lo latino y lo sajón, lo europeo y lo americano, lo científico, lo humanista y lo modernizador, cristalizaron en su pensamiento, similar al de su maestro José Vasconcelos, la propuesta de lo que podría denominarse como una 'cultura cósmica'. La unidad entre lo científico-tecnológico y lo humanístico es, por ende, un tópico que también ha estado presente en Leopoldo Zea". Se le otorga este grado, agregó, por sus "innumerables méritos y aportes a la cultura latinoamericana, por el impulso que ha significado su trabajo para el desarrollo de la actividad docente e investigativa en nuestra Casa de Estudios, por la pertinencia de sus aportes para la reflexión sobre lo que puede y debe ser la Universidad, en un mundo como el nuestro y, por último, como agradecimiento por haber dedicado tanto esfuerzo en dar a conocer a pensadores chilenos como Francisco Bilbao, José Victorino Lastarria, Valentín Letelier y otros, cuyas ideas ha difundido por el mundo entero".

Al recibir el honor, Leopoldo Zea agradeció el mismo y habló de sus ya viejas relaciones con la nación chilena y la universidad que le honraba: "Llegué —dijo— por vez primera a esta tierra hace 50 años, en diciembre de 1946. Completaba mi visión de esta región de América, iniciada meses antes en el lado Atlántico, buscando un pensamiento que partiendo de la realidad concreta de esta región integrase la totalidad de la misma, así me encontré con las carismáticas figuras de Andrés Bello, Bilbao, Lastarria, Letelier y los hermanos Lagarrigue y su contrapartida, el conservador Diego Portales... Igualmente me encontré con los descendientes chilenos de un lejano familiar mío originario de México, la familia Jeff, lo cual me permitió ampliar mi conocimiento de esta nación. Permanecí aquí dos meses en 1946. Después regresé en diversas ocasiones buscando ahondar en el conocimiento de este país del subcontinente americano. Así hasta septiembre de 1973 en que se truncó el encuentro que, junto con otros amigos, iba a tener con el presidente de Chile, Salvador Allende. Listo ya el vuelo desde Buenos Aires, la tragedia impidió el esperado encuentro... Recibí posteriormente varias invitaciones que no pude aceptar. La última en 1988, en Río de Janeiro, Brasil, hecha por la doctora Carmen Norambuena en nombre de la Universidad de Santiago de Chile. Le indiqué que lo lamentaba pero que no podía aún aceptarla. En 1990 volví a encontrarme con Carmen Norambuena en San José de Costa Rica y me reiteró la invitación. 'Ahora sí puedo hacerlo y acepto la invitación' le dije y así se hizo, entrando en relación con la universidad que ahora me honra. Después volví cuando, bajo los auspicios de la misma en 1991, se realizó el Tercer Congreso de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe, bautizada por Darcy Ribeiro como SOLAR. He regresado varias veces hasta esta ocasión, nuevamente invitado por esta universidad para recibir el honor del que sorpresivamente me enteré en Talca".

Agregó Leopoldo Zea: "Ahora me encuentro con una nación, la chilena, enfrentada a los problemas que ha originado en nuestros países la globalización iniciada en 1989. Globalización que posibilita, como nunca, los viejos sueños integradores de los Bolívar, Martí, Bello y Bilbao. Integración horizontal de solidaridad que pondrá fin a la vertical impuesta por los imperios a través del coloniaje. Integración que en el campo económico se ha iniciado ya entre Chile y México con el TLC y a su vez entre Chile y otros países de esta América, a través del MERCOSUR, integración regional que

va estrechando los lazos entre los pueblos de la América Latina y fortaleciendo así los que se van dando con otras regiones del mundo, como nuestro poderoso vecino, Estados Unidos, con Europa y con la Cuenca del Pacífico.

Integración que no implica renuncia a la propia y peculiar identidad a partir de formas propias de los pueblos que se solidarizan como en una gran familia, en la que cada uno de sus miembros sigue su peculiar vocación: abogado, historiador, médico, poeta, ingeniero, artista, físico o filósofo. Pero unos y otros, dispuestos siempre a apoyar a cualquiera de ellos para el logro de lo que ha de ser común a la familia como totalidad. Integración libre, no ya impuesta por intereses ajenos a nuestras naciones y a nuestra región".

## EL MESTIZAJE COMO UTOPIA

Por *Leopoldo ZEA*  
 PUDEL, UNIVERSIDAD NACIONAL  
 AUTÓNOMA DE MÉXICO

### 1. Estado universal a la altura de los hombres

A QUINIENTOS AÑOS DEL DESCUBRIMIENTO del continente bautizado como América, a quinientos años de la universalización de una historia, antes regional o ignorada, se habla de globalización. De un mundo o mundos integrados globalmente. De naciones integradas o por integrar, pero en las que al mismo tiempo se va haciendo patente una realidad que, más que afirmar, niega toda posible globalización. Apenas ayer, en 1989, se habló de globalización bajo la conducción moral y material de los Estados Unidos, ante el iniciado derrumbe del socialismo en la Unión Soviética y sus satélites que habían mantenido la bipolaridad mundial. De globalización, bajo hegemonía estadounidense, habló entonces un filósofo de ese país, Francis Fukuyama, proclamando el fin de la historia. El sistema liberal y democrático como expresión final del Estado Universal profetizado por Hegel, pese a que afirmara que la filosofía no hace profecías.

En 1976, por mi parte, siguiendo y contradiciendo a Hegel, hablé de los esfuerzos hechos por los pueblos en Asia, África y América Latina al término de la Segunda Guerra mundial. Reclamamos libertad y justicia. ¿No es —me pregunté— esta expresión preparatoria del Estado Universal? ¿Es el fin de la historia del espíritu? Más que el fin —agregué— “el principio de otra de sus grandes etapas”. “La lucha es por la liberación total del hombre”. “El Estado Universal que representa el fin de la historia no puede descansar en una relación de dominación y dependencia. Éste, para serlo plenamente, ha de ser expresión del deseo de todos y cada uno de sus miembros. Acción solidaria nacida en la conciencia de cada uno de ellos. Esto es, precisamente, lo que está en marcha, lo

que está dando sentido a una historia que es ya, conscientemente, historia universal. Historia de la que ya se saben partícipes todos y cada uno de los pueblos”.<sup>1</sup>

En 1989, dieciséis años después, parecían culminar los esfuerzos que el conductor de la Unión Soviética, Mijail Gorbachov, hacía para llevar esa misma libertad a sus propios pueblos para mayor plenitud del Estado Universal. Es entonces que surge el filósofo Francis Fukuyama, reafirmando la interpretación eurocentrista y excluyente de Hegel, ahora expresa en el Mundo Eurooccidental del que los Estados Unidos se consideran conductores y responsables morales y materiales. La inmediata desarticulación de la Unión Soviética, y de la Europa bajo su hegemonía, rebasó trágicamente los proyectos liberadores y democráticos de Gorbachov. Esto fue presentado como un triunfo del sistema del que era expresión el mundo formado por Estados Unidos y la Europa Occidental. “Lo que nosotros estamos atestiguando en estos días —escribía Fukuyama—, no es sólo el final de la guerra fría, sino el fin de la historia como tal, es decir, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como forma decisiva de gobierno humano”. Fuera de este fin, del sistema liberal democrático, quedaban los países no occidentales, los del Tercer Mundo con la América al sur de Estados Unidos. Pero también los pueblos que habían vivido bajo el sistema socialista. El Segundo y Tercer Mundo están desapareciendo para quedar un solo mundo, un mundo aún enredado en la historia, superada por el Mundo Occidental, el preanunciado Estado Universal hegeliano, el Estado homogéneo universal, “en donde todas las contradicciones fundamentales están resueltas y todas las necesidades humanas satisfechas”. “Podemos resumir —agrega— el contenido del Estado Homogéneo Universal, como democracia liberal en la esfera política combinada con el fácil acceso a las videocaseteras y estéreos en la economía”.<sup>2</sup>

Un Estado Universal excluyente, opuesto al que ya imaginaba en 1976. Una concepción, por supuesto, más fielmente hegeliana, originada en la vieja concepción insular, y por insular mezquina, así como puritana, de los Estados Unidos. En la concepción hegeliana, la historia es la exposición del Espíritu, de cómo el Espíritu trabaja para llegar a saber qué es en sí. No hay nada superior al

<sup>1</sup> Cf. mi libro, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza, 1976.

<sup>2</sup> Francis Fukuyama, “The end of History”, *The National Interest*, núm. 19 (Summer, 1989).

Espíritu. "El fin de la historia universal —dice Hegel— depende de que el Espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente y se produzca a sí mismo objetivamente".

En la medida en que el Espíritu tome conciencia de lo que es, se libera de sí mismo rebasando su estado natural. La historia es así lucha de liberación, que todos los hombres y pueblos realizan para que el Espíritu tome conciencia de sí mismo, y por ende de su propia libertad. Así va sucediendo desde que el hombre primitivo se enfrentó para afirmar su libertad y con ello hacer consciente de la misma al Espíritu del que es instrumento. Es con la Revolución en Francia en 1789 que se hace consciente esta libertad, poniendo en marcha el Estado Universal, del cual es antecedente e instrumento el viejo mundo oriental hasta culminar en la conciencia europea, con su extraordinaria revolución y el Estado que ha de surgir de ella. Historia que Fukuyama hace culminar en el sistema liberal contemporáneo. Pero de esto no habla Hegel, porque el filósofo no hace profecías.

¿Cómo es que el espíritu toma conciencia de sí mismo, liberándose de su estado natural? Pura y simplemente sirviéndose de los hombres. "En la historia universal y mediante las acciones de los hombres —dice Hegel— surge algo más, algo que no está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni intención, los fines propios del Espíritu". "Por ello —agrega— en la historia universal hay sin duda satisfacción pero eso no es lo que se llama felicidad, pues la satisfacción de aquellos fines está por encima de sus intereses particulares: el Espíritu, lo Divino, Dios, no hace sino utilizar estos limitados fines humanos para realizarse a sí mismo aunque el hombre quede en plena soledad, frustración, y por ello infelicidad". "El hombre —había anticipado la Biblia— fue creado para la mayor gloria de Dios".<sup>3</sup>

Contradiendo esta interpretación —por la cual el hombre y los pueblos que éste forma quedan condenados a una eterna servidumbre al servicio de los individuos, grupos sociales o naciones que el Espíritu ha elegido para el logro de su propia y peculiar liberación—, propuse otra dialéctica en la que los esfuerzos concretos de los individuos, de los múltiples individuos hacen posible la historia, pero no la del Espíritu, sino la propia a través de ineludibles contradicciones originadas en las pasiones, anhelos, necesidades de todos

<sup>3</sup> Jorge Guillermo Federico Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

y cada uno de ellos. Contradicciones de las cuales surgen situaciones que no coinciden con lo que cada hombre deseaba, pero que su acción hizo posible. Pugna de voluntades que nada tienen que ver con voluntad metafísica alguna. Pugna que da origen a situaciones que no están en la voluntad concreta de los mismos.

Ahora bien, tomar conciencia de esta dialéctica es extraordinariamente difícil. Por ello escribí: "Difícilmente el individuo toma conciencia de su relación con los otros y de lo que esta relación significa como ajuste de su voluntad, de sus ambiciones, anhelos y proyectos. Y es esta falta de conciencia, la lucha, la pugna por realizar los propios fines, negando si es necesario los de los otros, lo que origina que esos fines se desplacen, como resultado de esta lucha de libertades y se presenten como si tuvieran voluntad propia, tomando caminos que no satisfacen a los combatientes". "Lejos de verse en los resultados de las acciones humanas el juego de fuerzas e intereses concretos, se verá en ellos la expresión de una voluntad ajena a ese juego, pero que se sirve de él".<sup>4</sup>

Tomar conciencia de este hecho será desenajenarse y con ello liberarse auténticamente. Ver en los otros a semejantes con los que no hay que luchar sino, por el contrario, convivir. A partir de ese reconocimiento, se da la búsqueda de metas comunes sin renunciar a la propia identidad. Proyectos que no impliquen el atropello de otras identidades para que no sea atropellada la propia. Es posible, así, otra relación entre los hombres y los pueblos que no es la que como fatalidad han querido y quieren imponer grupos de poder ayer y hoy. Relación horizontal de solidaridad y no ya la vertical de dependencia en nombre de este o aquel supuesto sobrehumano. Otra forma de llegar al Estado Universal en el que se expresa la múltiple voluntad de quienes lo han de formar.

## 2. *El Estado Universal, utopía cósmica*

HACE varios años, partiendo de otros supuestos filosóficos, José Vasconcelos imaginó una utopía de la que podría derivarse un Estado Universal abierto a todos los hombres y sus múltiples expresiones. "En la América española —escribí— ya no repetirá la Naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares, la que salga de la olvidada Atlántida; no será la futura ni una quinta ni una sexta raza, destinada a

<sup>4</sup> Cf. mi *Dialéctica de la conciencia americana*.

prevalecer sobre sus antecesoras; lo que de allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha del genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal'.<sup>5</sup> No la raza en sentido biológico, sino como actitud. La actitud del que ha de convivir con otros hombres con independencia de su estirpe y cultura. Raza de razas, raza cósmica, cultura de culturas y, a partir de ella, la Nación de naciones en la que soñaba el libertador Simón Bolívar. No el Estado Universal limitado a individuos o grupos supuestamente predestinados a ser instrumento de una abstracción, que sólo es una forma de justificar intereses concretos, tan concretos como los de los hombres y pueblos a los que se pretende manipular.

¿De dónde surge esta utopía que Vasconcelos, Bolívar, Martí y otros muchos latinoamericanos imaginaban como meta universal? De la historia, de la experiencia de la región que emergió a la historia de la conciencia europea el 12 de octubre de 1492, esto es, hace quinientos años. A partir de esta experiencia, estos ilustres latinoamericanos, para superar los rencores de la conquista, la colonización y las luchas de liberación, adoptarán el calificativo de *latinoamericanos*. Es a través de lo latino, dice Vasconcelos, que se asume el pasado, la sangre y la cultura iberas superando todos los rencores. "Los latinos —dice Vasconcelos—, tal vez desde un principio no son propiamente tales latinos, sino un conglomerado de tipos y de razas, que persisten en no tomar muy en cuenta el factor étnico en sus relaciones". No como el sajón, que se niega a reconocer estas relaciones por considerar que lo rebajan étnica y culturalmente.

¿Por qué latinos?, ¿por qué latinidad? Porque fue la latinidad como actitud la que permitió a Roma mantener durante siglos un imperio sobre razas y culturas de pueblos extraordinariamente diversos como los que rodeaban el Mediterráneo: al norte los de Europa, al este los asiáticos y al sur los africanos. Actitud conciliadora expresa en el panteón romano en el cual estaban todos los dioses sin discriminación alguna.

Bolívar veía en esta actitud de Roma un ejemplo a seguir. En el siglo XIX se habla, antes que de latinidad, de romanidad.<sup>6</sup> España, Iberia, en conjunto, había sido formada dentro de este mismo espíritu abierto a otras sangres y culturas. Es por ello que a través de

<sup>5</sup> José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, 1925.

<sup>6</sup> Arturo Ardao, *Romania y América Latina*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1991.

la latinidad la América formada bajo dominio español al independizarse se incorporó a España como parte suya. La sangre y cultura ibera, integradas en la sangre y cultura india, africana y asiática, se mestizaron. Iberia había sido preparada para el mestizaje que le impuso la historia a lo largo de ocho siglos bajo dominio africano e islámico entre 711 y 1492.

A lo largo de ocho siglos de convivencia con otro pueblo y otra cultura, España se preparó para la más extraordinaria convivencia, la que se realiza en la América descubierta por Colón en 1492. Convivencia que rebasó la violencia de la conquista y el sufrimiento de la colonización originando ese peculiar género humano del que habla en su día Simón Bolívar. Al filo de los quinientos años de historia, más allá de arrogancias y resentimientos, se perfila una extraordinaria comunidad formada por las diversas razas y culturas que se encuentran en la región y por ello abierta a toda expresión de lo humano sin discriminación alguna.

En Europa existen dos pueblos que han sido vistos por otros europeos como extraños por una peculiar identidad: eslavos e iberos. La Europa eslava y la Europa ibera. Pueblos que con su resistencia dieron origen a la peculiar identidad con la que salvaron al resto de Europa de convertirse en prolongación de Asia o África. Los eslavos resistiendo la presión asiática encabezada por los mongoles, tártaros y otros muchos grupos diversos, e Iberia deteniendo en su territorio a los invasores africanos y musulmanes. Pueblos que aprendieron a convivir y a mezclarse con sus agresores y conquistadores. Mestizaje convertido en pretexto para el rechazo hecho por la Europa occidental al otro lado de sus fronteras. Europa termina más acá de los Urales como África en los Pirineos, se decía.

La convivencia que privó en España a lo largo de ocho siglos fue posible por la tolerancia propia del conquistador musulmán, como antes del conquistador romano. Sólo dentro de esta tolerancia se explica el imperio romano en las tierras que baña el Mediterráneo y el musulmán más allá de las tierras del Medio Oriente en que surgió. "El pasado visigótico y romano —escribe Américo Castro— servía para mantener viva la conciencia de no ser moros, pero no servía para oponerse a la musulmía dueña de la mayor extensión del país, una cultura, unos conjuntos de valores que permitiesen tratar con el enemigo de potencia a potencia".<sup>7</sup> Durante la Edad Media no hubo completa separación geográfica y racial entre

<sup>7</sup> Américo Castro, *España en su historia*, Buenos Aires, Losada, 1948.

cristianos y musulmanes. "Hubo, además de los llamados *mudéjares*, los moros que vivían como vasallos de los reyes cristianos, influidos por la tolerancia de los cuatro primeros siglos del islamismo". La España cristiana se hizo mientras incorporaba e injertaba en su vida lo que su enclave con la musulmanía le forzaba a hacer. Allí se forjó lo bueno y lo malo que permitió a la América que se llamaría Latina llegar a ese peculiar género humano bolivariano.

De esta tolerancia son expresión las mezquitas, templos mozárabes y sinagogas alzadas en las tierras que estuvieron bajo dominio islámico. El Islam mismo es expresión del sincretismo religioso de su creador, Mahoma. Tratando de conciliar cristianismo y judaísmo, empeñado en mantener la relación de convivencia de una religión con otra. "Combate a los no creyentes —dice el Corán— hasta que cese la persecución; y la religión sea sólo para Alá, pero si resisten, entonces no haya hostilidad sino sólo contra los opresores". El Islam, dicen sus seguidores, "no es la expresión de un pueblo elegido, sino el portavoz de la palabra de Dios". "El árabe no es superior al extranjero ni el extranjero superior al árabe, ni el blanco superior al negro, o viceversa, sino únicamente por piedad, reza el *hadith*". "En verdad estoy cerca —reza el Corán— y respondo al que me llama". No es Dios el que determina la bondad y la maldad castigando y premiando a los hombres. Son los hombres por sus obras los que se acercan a la bondad o la maldad y de ellos son absolutos responsables. No hay violencia en la religión; cierto es que la senda de la verdad se ha hecho claramente distinta del error.<sup>8</sup> ¿Pueden obligar a los hombres a ser creyentes —pregunta el Corán? Ningún alma cree sino con licencia de Dios. "Los caminos que llevan a Dios son tan numerosos como las almas de los hombres". "Es así, nos dice Américo Castro, como los cristianos vivían bajo un horizonte de tolerancia trazado por el Islam, creaban su vivir en función de aquel horizonte, porque ésa era la vida dentro de la cual existían".

1492 es el año en que Colón se encuentra con América, pero es también el año en que los Reyes Católicos toman Granada. Terminan así ocho siglos de dominio y convivencia y el año en que los mismos Reyes Católicos expulsan a los judíos, como después expulsarán a los musulmanes, expresando ahora la intolerancia. Los

<sup>8</sup> Leopoldo Zea, "Sentido y proyección de la cultura latinoamericana y de la árabe", en Horacio Cerutti Guldberg y Manuel Rodríguez Lapuente, comps., *Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989, pp. 335-343.

hombres que parten de España al descubrimiento, conquista y colonización del antes oculto continente llevan consigo la semilla de la tolerancia como capacidad de convivir y mezclarse con otras razas y culturas, pero también la intolerancia y codicia germánica y sajona que antes había impulsado las Cruzadas. Es por la tolerancia que los misioneros incorporan masivamente a los pueblos indígenas con los cuales se encuentran; estudian sus hábitos y costumbres para integrar sus creencias con las propias; para mezclar culturas que sólo eran modos de ser del mismo hombre. Pero es la tolerancia la que pone en duda la humanidad de los pueblos encontrados. Enfrentándose en Valladolid y en Salamanca con quienes veían en esos hombres semejantes, a los que sólo hay que ayudar a encontrar la verdad pero sin negar su propia y concreta identidad. Así, a lo largo de tres siglos de coloniaje se irá formando la peculiar identidad por la que se interroga Simón Bolívar. ¿Qué somos? ¿Indios? ¿Americanos? ¿Europeos? Somos todo eso además de africanos cuya sangre y cultura fueron arrancadas de su matriz por la codicia de los colonizadores.

En 1588 da inicio la "pugna de latinidad contra sajonismo", dice Vasconcelos. La Armada Invencible de Felipe II es hundida en el Canal que separa a España de Inglaterra. Primer triunfo del insular liberalismo democrático al que se pretende otorgar el triunfo final en 1989 poniendo fin a la historia y creando el Estado Universal propio de tal orden. En 1898 los descendientes de los vencedores de la Armada Invencible, los estadounidenses, dan el último golpe a los restos de la misma hundiéndola en Santiago de Cuba en las Antillas y en Manila en el Pacífico. "El conflicto —dice Vasconcelos— está ahora planteado totalmente en el Nuevo Mundo". Es la lucha entre una concepción excluyente como la sajona y otra latina, dispuesta a asumir como propias las diversas expresiones de lo humano. "La pugna de latinidad contra sajonismo ha llegado a ser, sigue siendo, nuestra época". Hegel ya veía esta lucha como punto de partida de donde saldría el Estado Universal; de esto habla como filósofo, aunque diga que el filósofo no hace profecías. El Estado Universal, no como lo imagina el estadounidense Francis Fukuyama, sino como lo imaginaba Vasconcelos, raza cósmica y a partir de ella una cultura de culturas y una Nación de naciones. "Entre tanto —dice Vasconcelos—, nosotros seguiremos padeciendo en el vasto caos de una estirpe en formación, contagiados de la levadura de todos los tipos, pero seguros del avatar de una estirpe mejor".

En 1898 la España imperial e intolerante deja de serlo golpeada por un nuevo imperialismo. La América que se denomina Latina y

que ha alcanzado antes su liberación, se reconcilia con la España que también ha sido víctima de intolerancias. Se avizora así el inicio de un posible nuevo Orden Universal que recoja la experiencia de la España bajo el dominio musulmán y la de la España que tolerantemente se mezcló con las razas y culturas de la antes desconocida región del mundo: América. La España de Bartolomé de Las Casas, Vitoria, Vives y tantos otros que supieron ver en lo que es distintivo de otros hombres, expresiones de lo que a sí mismo le distingue, su identidad. Allí están las palabras de Mahoma: "Oh, Señor, no permitas que mi tumba se vuelva un ídolo", o las palabras de un árabe de nuestros días, reclamando el "derecho a la diferencia". Todos iguales entre sí por ser distintos, pero no tan distintos que unos puedan ser más o menos hombres que otros.

Doctorado  
*Honoris Causa*  
a Leopoldo Zea  
en la Universidad  
de Atenas

El rector de la Universidad de Atenas, Profesor Petros A. Gemtos, comunica que el Senado de dicha Universidad, en su sesión del 20 de diciembre de 1996, decidió por unanimidad conferir al Doctor Leopoldo Zea el Doctorado *Honoris Causa*. La propuesta fue hecha por el Departamento de Culturas Extranjeras como una forma de afirmar el significado e influencia en el extranjero de la obra de Leopoldo Zea.

## Darcy y nosotros

*Las Américas y la civilización* se abre con el capítulo "La civilización occidental y nosotros". Darcy Ribeiro (1922-1997), antropólogo, político, pensador, imaginador, inigualable en su energía creativa, en su apasionamiento crítico, en su compromiso con el continente más solo del mundo, ha contribuido a dar sustancia a la conciencia del nosotros. Pensadores como él, entendedores como él, héroes culturales como él, que hoy nos ha dejado, ayudan a salvar de la desesperanza, a guarecer del olvido, a proteger en el común ideal de un pasado y un destino compartidos a este pequeño género humano en peligro de incomprensión.

L. W.

## *Documentos*

## CARTA ABIERTA AL REY DE SUECIA: ¡CHILE NO NECESITA ARMAS SUECAS!

LOS CHILENOS QUE ENCONTRAMOS REFUGIO POLÍTICO en Suecia valoramos la solidaridad sueca que nos permitió salvar la vida y preservar la libertad, a la vez que contribuyó a erradicar la dictadura militar en Chile y en otros países de América Latina. Una vez más: ¡Gracias, Suecia!

Hoy, como chileno-suecos, nos alegramos ante los éxitos y nos preocupamos por los problemas que afectan a uno u otro de estos países y queremos las mejores y más variadas relaciones entre Chile y Suecia, con una excepción: *la venta de armas*.

Es por eso que nos preocupan las avanzadas gestiones para vender armamento sueco a los militares chilenos. En efecto:

1. En cuanto Chile volvió a tener un régimen democrático, militares chilenos de alto rango fueron invitados a visitar las fábricas de armas suecas.
2. En la feria Internacional de Armas-FIDAE, en Santiago de Chile, durante tres años seguidos, han estado presentes estas empresas suecas, exhibiendo sus productos, incluido el avión JAS.
3. No es casual pues que con motivo de la visita real sueca a Chile (del 1 al 5 de diciembre de 1996), altos directivos de estas empresas formaran parte de la delegación empresarial que lo acompañara.

*¿Para qué quieren más armas los militares chilenos?*

1. ¿SERÁ para preparar un nuevo golpe militar, tal como amenazó recientemente Pinochet, diciendo que las Fuerzas Armadas no tolerarían un nuevo presidente socialista en el año 2000?

¿Le corresponderá esta vez a un avión JAS sueco la misión de bombardear el Palacio Presidencial como lo hizo un Hawker Hunter británico en 1973?

2. ¿Será para fortalecer el poder militar y de esta manera seguir manteniendo el sistema de "democracia imperfecta" que aún existe en Chile?

3. ¿Será para proteger militarmente las crecientes inversiones de capitales chilenos en países como Argentina, Perú y Bolivia (8 mil millones de dólares entre 1990 y 1995)<sup>1</sup> como lo dijo el general Hugo Jaque, jefe de la VI División Militar, acantonada en Arica?<sup>2</sup>

4. ¿Será para conseguir ventajas militares sobre los países vecinos y reiniciar la carrera armamentista en la región, para beneficio de los traficantes de armas?

5. ¿Será para obstaculizar el creciente proceso de integración regional: económica (MERCOSUR), política (Cumbres Iberoamericanas), de integración física y de infraestructura entre esos países?

La integración regional es una amenaza para los militares porque los deja sin "enemigos", sin poder justificar hipótesis de guerra con países vecinos.

6. ¿Por último, temerán los militares chilenos eventuales invasiones a Chile de potencias como Rusia, China, Japón, Australia, Europa o Estados Unidos?

América Latina goza hoy del privilegio de no tener enemigos externos, movimientos separatistas ni conflictos religiosos que amenacen la paz regional. Sus diferencias con potencias extracontinentales o los conflictos fronterizos entre países hermanos pueden y deben resolverse por medios pacíficos.

¡Para América Latina es la hora de la paz, la democracia y la integración regional y para ninguna de esas metas se necesitan armas!

En el mediano plazo no es utópico imaginarse una América Latina desmilitarizada, como Costa Rica, país sin fuerzas armadas. Usar las capacidades técnicas de los militares en combatir a enemigos reales, como las catástrofes naturales y medioambientales, el narcotráfico, el terrorismo, el contrabando, la delincuencia económica y la piratería marítima.

Con el desarrollo y el progreso hay profesiones que han desaparecido y otras que han debido transformarse radicalmente para sobrevivir. Hacia el siglo XXI, los militares constituyen una de esas profesiones en peligro de extinción si no civilizan su quehacer.

*Los argumentos de los exportadores de armas suecas*

1. Si Chile tiene ahora un gobierno democrático y es un país que no está en guerra, nada impide que pueda comprar armamento sueco.

<sup>1</sup> *International Herald Tribune*, 18-11-1996.

<sup>2</sup> *Revista Caretas* (Lima, Perú), 10-10-1996.

Aunque Chile ya no es una dictadura, el país vive bajo un régimen de "democracia limitada" o imperfecta, pese a los esfuerzos del gobierno y de las fuerzas democráticas chilenas por acabar con los "enclaves autoritarios", pesada herencia de 18 años de dictadura militar.

En la Constitución chilena de 1980, aprobada en plena dictadura y aún vigente, se establece, por ejemplo, que —aparte del presupuesto militar ordinario— 10% del cobre (casi la principal exportación chilena) será para las FFAA. Con 2.9% del PNB destinado al gasto militar, Chile encabeza la lista en América Latina, por encima de Cuba (2.7%), de Brasil y Argentina (1.7%).<sup>3</sup>

La reciente VI Cumbre Iberoamericana, celebrada en Chile, destacó a la pobreza como la principal amenaza a la democracia. Si no fuera por el corsé militar-institucional que aún lo oprime, el gobierno chileno de seguro no gastaría enormes recursos en comprar armas, sino en financiar programas sociales para "atacar" la pobreza y fortalecer así la democracia.

2. Si Suecia no le vende esas armas, Chile las comprará a otro país.

Este mismo argumento lo usan los grandes narcotraficantes: "si nosotros (el cártel de Cali) no vendemos la cocaína que demanda el mercado mundial la venderán otros, el cártel de Medellín".

La venta de armas y de drogas son los dos más lucrativos negocios actuales. El tráfico de armas es peor que el narcotráfico, ya que drogarse es una decisión individual, a nadie se le obliga a ello, mientras que nadie pregunta a las víctimas de las armas si quieren morir acribilladas.

Las armas provocan muchas más muertes y daños materiales que las drogas, sin embargo, mientras que vender drogas es un grave delito, vender armas es un respetable negocio. ¡Matar a un ser humano es un crimen, pero matar a miles en una guerra es una heroica hazaña militar!

¡Los soldados en la guerra llevan uniformes porque así no matan seres humanos!

3. Con el fin de la guerra fría la industria sueca de armamento ha disminuido sus exportaciones, pagando menos impuestos al Estado y aumentando la cesantía.

¿Habrá que aceptar que las guerras, tensiones y conflictos mundiales contribuyen al bienestar de los países ricos? ¿Aceptar que la paz significa cesantía y las guerras pleno empleo?

<sup>3</sup> *Military Balance*, Institute of Strategic Studies, Londres, 1996.

El aporte de los países pobres al bienestar de los países ricos fue —sólo en compra de armas— de 50 mil millones de dólares anuales en los años ochenta.<sup>4</sup> ¿Muerte allá es suerte acá? (*Död är bröd*).

4. *La neutralidad sueca depende de poder fabricar sus propias armas, lo que a su vez implica tener que exportar para abaratar su costo.*

Armas suecas han estado presentes en 33 guerras y conflictos, la gran mayoría en el Tercer Mundo.<sup>5</sup> Se sabe el enorme daño humano que han causado en seres pobres e inocentes los millones de minas antipersonales que Bofors sembró por el mundo.

Si se quiere que menos damnificados de guerra lleguen a Suecia a pedir refugio, se debería comenzar por prohibir la exportación de armas, cuyo uso y abuso produce los millones de refugiados que huyen.

Que la neutralidad sueca necesite financiarse con recursos y sufrimientos de los pueblos del Tercer Mundo, debería ser un factor central al discutirse los pros y contras del ingreso de Suecia a la OTAN.

5. *Si empresas suecas han pagado sobornos a políticos y altos burócratas de países compradores de armamento sueco (recuérdese el bullado caso Bofors en la India), ello se debe, lo dicen en privado, a que todos los traficantes de armas lo hacen, ya que sin ese pago de comisiones bajo la mesa es imposible vender armas en el competitivo mercado externo.*

Una de las peores amenazas a la estabilidad democrática, aparte de la pobreza, es el virus de la *corrupción*, y nadie más corruptor que los grandes traficantes de armas y de drogas. Tampoco Chile es inmune a ese virus. ¡Según un estudio de Transparency International hecho para la ONU, entre 1988 y 1992 los 10 mayores negocios mundiales de armas pagaron 35 mil millones de dólares en sobornos, o sea 15% del valor total!<sup>6</sup>

6. *Las reglas para exportar armas suecas son muy estrictas, justamente para impedir que las compren dictaduras que no respeten los derechos humanos o que se usen en guerras externas o en guerras civiles.*

<sup>4</sup> Börje Sjöquist y Peter Nobel, *Selling weapons, a deadly business*, Estocolmo, 1993.

<sup>5</sup> Henrik Westander, *Väpenexport; svensk stål biter* (La exportación de armas; el acero sueco muerde), Estocolmo, 1995.

<sup>6</sup> Mutor för miljarder när regeringar köper vapen (Sobornos por millones cuando los gobiernos compran armas) artículo en *Svenska Dagbladet*, 7-5-1995.

Por muy estrictas que sean esas reglas, es un hecho que los exportadores suecos las burlan con frecuencia.

En plena guerra Irán-Iraq, donde Palme era mediador de la ONU, Bofors vendió armas a Irán, vía la ex RDA, donde la Stasi hizo de intermediaria en esa millonaria venta a los ayatolas.

Lo mismo vale para Chile, que exportó armas a Irán y a Iraq. En plena guerra de los Balcanes, los militares chilenos exportaron armas a Croacia, vía Hungría y ahora al Zaire, vía Malta.

Que la ONU se muestre impotente ante la ola de guerras y conflictos mundiales, debería llevar a revisar a fondo su estructura y funcionamiento. Es un contrasentido, por ejemplo, que en el Consejo de Seguridad de la ONU, organismo encargado de velar por la paz y seguridad mundiales, tengan escaño vitalicio y derecho a veto los 5 principales exportadores de armas: Estados Unidos, Rusia, China, Francia e Inglaterra, ¡Esto es lo mismo que encargarle al zorro cuidar de las gallinas!

Suecia, como nuevo miembro de ese Consejo, ha prometido ayudar a efectivizar la ONU y fortalecer la paz mundial. Noble objetivo que no se compadece con la exportación de armas.

Suecia, Su Majestad, ha hecho grandes aportes a la Humanidad, con miles de inventos, muchos derivados del afamado ‘acero sueco’, además de muchos aportes científicos e instrumentos para facilitar la vida.

Por eso, como chileno-suecos, nos duele que Suecia quiera venderle armas a los militares chilenos, cuyo dirigente y comandante en jefe sigue siendo Pinochet. ¡Esperamos que su visita y la de la Reina Silvia sea muy exitosa y que sirva para fortalecer relaciones civilizadas entre Suecia y Chile, entre Suecia y América Latina!

¡Chile y América Latina no necesitan armas suecas, ni de ningún otro país!

Estocolmo, Reino de Suecia, 25 de noviembre de 1996

*Lista de profesionales chilenos en Suecia que suscriben esta carta abierta*

Elisa Abascal, diputada al parlamento sueco (Partido Verde)  
 Juan Fonseca, diputado al parlamento sueco (Partido Socialdemócrata)  
 María Paz Acchiardo, concejal y consejera de cultura de la I. Municipalidad de Estocolmo (Partido Socialdemócrata)  
 Jur Dr. Daniel Moore, abogado coordinador del Instituto de América Latina de la Universidad de Estocolmo  
 Freddy Weitzel, presidente de la Federación Chile-Suecia (Chilenska Riksförbundet)  
 Enrique Bustos, psicólogo y psicoterapeuta, IPIK  
 Dr. Luz Varela, médico bronco-pulmonar  
 Dr. Alberto Gutiérrez, médico frenólogo, Hospital de Huddinge  
 Óscar Bravo, ingeniero electrónico, Telia  
 Héctor Estrella, escritor y educador  
 Carlos Vidales, historiador, lector en la Universidad de Estocolmo  
 Luis Córdova, escritor y jefe de cocina del Operakällare  
 Carlos Rocha, veterinario, Västerås  
 Fil. Dr. Sergio Infante, escritor, lector, Universidad de Estocolmo  
 Pablo Vera, actor de cine y teatro

Ricardo Saavedra, dentista, Örebro  
 Irene Molina, geógrafa cultural, Universidad de Upsala  
 Dr. Marcelo Ferrada Noli, investigador en Salud Pública, Instituto Karolinska  
 Enrique Farfas, arquitecto, Solentuna  
 Miryam Braniff, cineasta  
 Ayako Miyaki, bibliotecaria  
 Vicente Álvarez, técnico electrónico, Esselte  
 Dr. Alberto Díaz, sociólogo, docente, Universidad de Upsala  
 Marlene Kvandt, diseñadora gráfica, Upsala  
 Patricia Lovazzano, profesora de historia, Universidad de Gotemburgo  
 M. Teresa Castro-Nyberg, traductora  
 Alberto Patriksson, geógrafo, cartógrafo SIPRI  
 Juan Castillo, artista visual  
 Guillermo Lois, ingeniero en computación, IBM  
 Juan Cámeron, poeta y periodista, Malmö  
 Dr. Luis Marín, médico pediatra  
 Juan Diego Spöerer, periodista, Radio Suecia  
 Patricio Salinas, fotógrafo y periodista de Aftonbladet  
 Victoria Thörnryd, doctorando, Universidad de Estocolmo  
 Lucila Gallardo, profesora, Pájala

Juan Pérez, técnico soldador, Växjö  
 René Astudillo, técnico ensamblador Volvo, Kalmar  
 Fil. Dr. Adrián Santini, escritor, lector en la Universidad de Upsala  
 Héctor Areyuna, poeta, Håselby  
 Rolando Silva, ingeniero-agrónomo, Grimsta  
 Rolando Pérez, artista, Södertälje  
 Luis Palma, propietario del Tobak "Aurora", Västerhaninge  
 Berta Guerra Aredal, empresaria, Estocolmo  
 Alva Azocar, periodista, Luleå  
 Adelaida Arias, actriz, Alias Teatern  
 Elsa Glauser, contadora-auditora, Vallentuna  
 Econ. Dr. Renato Aguilar, economista, lector en la Universidad de Gotemburgo  
 Dra. Paulina de los Reyes, historiadora económica, Universidad de Upsala  
 René Rodríguez, ingeniero civil, Djursholm  
 Ana María Fuentes, psicóloga, Åmal  
 Myrtha Thuresson, parvularia  
 Alfredo Carrasco, empresario, Hågersten  
 Dra. Jimena Pérez, médico de familia, Upsala  
 Dr. Alejandro Cuevas, médico anestesista, Hospital K rollinska  
 Marta Cid, médico de distrito, Varmdö

Alicia Vergara, estudiante de pedagogía, Universidad de Estocolmo  
 Ricardo Cuadra, empresario, Tyresö  
 Nilsa Hellman, parvularia, Fridemsplan  
 Eduardo Carrazana, empresario, Luleå  
 Octavio Fuentes, contador-auditor, Sinrimshamn  
 Rafael Fuentes, botánico, Vallentuna  
 René Ortiz, actor, Alias Teatern  
 Igor Cantillana, Director del Teatro Sandino  
 Eduardo Merino, empresario, Skogås  
 Elena González, acupunturista, Haninge  
 Marcela Bravo, psicóloga, Estocolmo  
 Jorge Calbucura, sociólogo, Universidad de Upsala  
 Luis Ajagán, doctorando en pedagogía  
 Lucy Díaz Pintone, profesora, Estocolmo  
 José Pereira, empresario, Vallentuna  
 Gastón Villamán, músico y trovador  
 Dr. Manuel Galaz, médico cirujano, Gällivare  
 Carlos Geywitz, economista, Åkers Runo  
 Eduardo Naranjo, sociólogo, Universidad Lund  
 Sebastián Olivera, profesor y conductor de trenes  
 Elena Siré, arquitecto

- Dr. Humberto Pinilla, biólogo marino, Kalmar
- Dr. Osvaldo Salas, economista, Gotemburgo
- Dr. Jorge Valderrama, oceanógrafo, Västra Frölunda
- Luciano Escanilla, restaurador de arte, Universidad de Upsala
- Gabriel Vergara, profesor, Västerhaninge
- Alfonso Iglesias, empresario, Sthlm
- Alejandro Vivanco, cineasta
- Pilar Reyes, terapeuta ocupacional, Rinkeby
- Gloria Gallardo, antropóloga, Universidad de Upsala
- Lucía Olivares, matrona, Nörrköping
- Hilda González, Lic. educadora de adultos, Åkersberga
- Ovidia Pino, asistente social, Rinkeby
- Renato Pedraza, sastre, corte y confección, Borås
- Lourdes Martínez, empresaria, Sthlm
- Juan Carlos Gumucio, antropólogo, Upsala
- Fernando Bachelet, politólogo, Upsala
- Rafael Fuentes, técnico botánico, Vallentuna
- Anibal Ferrer, técnico mecánico, Kista
- Gertrudis Benavente, ceramista, Kalmar
- Esperanza Cancino, operadora de sistemas, Falun
- Máximo Guerrero, profesor, Åkersberga
- Susana Quintela, historiadora económica, Sthlm
- Rebeca Narbona, profesora, Vällingby
- Felipe Maruri, fotógrafo, Söder Sthlm
- Silvia Bazán, contador-auditor, Huddinge
- Ana María Hernández, poetisa, Pájala, Círculo polar ártico.

*Para mayor información sobre esta iniciativa pacifista favor de contactar al coordinador Daniel Moore al teléfono 08-162883 (oficina) y al fax +46 (8) 156582.*

*Estocolmo, diciembre de 1996*

## *Reseñas*

Ignacio Arellano, editor, *Las Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro*, Kassel, Reichenberger, 1992 (*Estudios de Literatura*, 14), XIII, 312 págs.

Curiosa divergencia se da en los ensayos de crítica literaria sobre la imagen de la colonización de América en las letras españolas del Siglo de Oro: aunque todos los estudiosos coinciden en señalar la tematización relativamente escasa del Nuevo Mundo, se multiplican sin cesar las investigaciones en torno a la presencia de individuos, sucesos y motivos de origen americano en las obras de aquella época. Se ha dicho que este relativo silencio de los autores se explica ante todo por la falta de interés que había en la sociedad peninsular por la realidad vivida en las Indias, de tal manera que solamente encontraron eco en la literatura aquellos aspectos de Ultramar que correspondían a previas expectativas sobre las colonias, como la abundancia de oro y la conversión de los paganos. No debe sorprender por ello que ninguna de las piezas de los clásicos que incluyen temas americanos se cuente entre las obras maestras del Siglo de Oro, ni tampoco que carecieran de éxito otros escritores de la misma época (hoy menos conocidos) que se ocuparon con mayor frecuencia o más extensivamente de las Indias.

El volumen que aquí reseñamos —ejemplar de impecable presentación— recoge las actas de un congreso internacional celebrado en Pamplona, en la Universidad de Navarra, del 15 al 18 de enero de 1992. El libro está dedicado a la memoria de Jesús Cañedo, catedrático de Literatura del Siglo de Oro en dicha Universidad, que falleció poco después de la realización del congreso. Las dieciséis comunicaciones en él presentadas examinan una amplia gama de imágenes sobre la empresa colonizadora de América, tal como se manifiesta en cronistas testigos de los hechos de conquista, en exponentes de la literatura criolla virreinal, en autores consagrados de la Edad de Oro hispánica y en modernos narradores del siglo XX. La serie de obras puestas bajo observación incluye la *Historia general y natural* de Fernández de Oviedo (Ida Lerner), la *Brevísima relación* de Bartolomé de Las Casas (C. Saralegui), el *Marañón* de Diego de Aguilar y Córdoba (C. C. García Valdés), los *Fracasos de la fortuna* de Miguel de Learte (J. de Navascués), el *Criticón* de Baltasar Gracián (A. Martinengo), la *Púrpura de la rosa* de Calderón de la Barca (A. Cardona Castro), una colección de entremeses castellanos (J. Romera Castillo), unos artículos periodísticos de Rafael Alberti (J. M. Balcells) y una trilogía de novelas de José María Merino (A. R. Fernández González).

La bibliografía publicada durante las últimas décadas permite comprobar el predominio constante de las investigaciones relativas a la presencia americana en piezas de teatro de los siglos XVI y XVII. A este respecto, la comunicación de Kurt Reichenberger (Würzburg) estudia el tratamiento de los personajes

del Nuevo Mundo en las comedias auriseculares, sobre todo en Lope de Vega y Tirso de Molina, donde aparecen con bastante frecuencia los *indianos* (criollos o españoles procedentes de América) al lado de los conquistadores, las amazonas y los indios nativos. La vida de los *indianos* en la Península, donde eran mirados como forasteros y tratados con envidia o con desprecio, solía estar rodeada de situaciones conflictivas y, por lo tanto, eminentemente dramáticas.

Miguel Zugasti (Pamplona) enfoca, por su parte, la caracterización teatral de Francisco Pizarro en cinco piezas del Siglo de Oro: la famosa trilogía de comedias de Tirso de Molina llamada *Hazañas de los Pizarros*, una obra poco difundida de Luis Vélez de Guevara y *La aurora en Capacabana* de Calderón de la Barca. Todas estas piezas coinciden en ofrecer la imagen del conquistador del Perú como una personalidad célebre, conocida especialmente a través de su intervención al mando de los legendarios Trece de la Fama (figura inspirada por cierto en Cristo y sus doce apóstoles). Mientras Calderón se cñe a una somera presentación, en que el personaje destaca tanto como aguerrido descubridor cuanto fervoroso católico, y Vélez de Guevara rememora con detenimiento sus hazañas ante los incas, Tirso —escribiendo tal vez por encargo de los herederos de Pizarro— lo eleva soberanamente a la categoría de héroe mítico, capaz de alterar por sí solo la marcha de la historia.

Pero no todos los "ingenios" hispánicos estaban dispuestos a rendir pleitesía a los grandes protagonistas de la conquista de América, ni mucho menos a las consecuencias de su acción. Melchora Romanos (Buenos Aires) analiza, por ejemplo, la diatriba del viejo serrano expuesta por Góngora en sus *Soledades*, en la cual critica las navegaciones y la empresa descubridora de las Indias, basado en el convencimiento de que la exploración de nuevas rutas y nuevos territorios era obra de la codicia y ambición. Puede afirmarse que la actitud crítica de Góngora responde a una posición más conservadora que progresista, dirigida contra el enriquecimiento y la movilidad social que fomentaban las expediciones a ultramar.

Profundizando en la misma línea de interpretación, Lía Schwartz Lerner (Hanover, NH) toca la obra de moralistas, teólogos y arbitristas españoles del siglo XVII que contribuyeron a reevaluar el impacto de la riqueza fácilmente adquirida del Nuevo Mundo, enfatizando sus consecuencias negativas para la economía de la metrópoli. Fue principalmente en la literatura moral y satírica de la época —en autores como fray Luis de León, Saavedra Fajardo o Quevedo— donde se recogió esa postura crítica frente a la colonización de las Indias, nutrida de la ideología neostoica que propugnaba la contención y la aceptación del destino fijado por la Providencia. Así cambió de signo la imagen de América, que en las crónicas tempranas había sido concebida como espacio del heroísmo y símbolo del poder sin fronteras del hombre, para convertirse en antro de la codicia y la corrupción, en causa de la pérdida de España.

Otras ponencias enfocan aspectos complementarios de la recepción cultural de las Indias en la sociedad peninsular, desde el punto de vista lingüístico

y bibliográfico. María Victoria Romero Gualda (Pamplona) observa el proceso de incorporación de los *indoamericanismos*, o voces procedentes de lenguas nativas de América, en el vocabulario castellano. Fija para ello su atención en el léxico de algunos cronistas del siglo XV, contraponiéndolo al *Diccionario de Autoridades* de la Academia y al de Esteban de Terreros, que se publicaron en Madrid en el siglo XVIII.

A su turno, Trevor J. Dadson (Birmingham) examina la presencia del Nuevo Mundo en los inventarios de bibliotecas particulares españolas. Su investigación deja constatar en las colecciones librecas del siglo XVII un crecido número de piezas tocantes a la historia de las Indias y a su realidad política, militar, religiosa, jurídica, cartográfica y científica. Hasta donde se conoce, las bibliotecas americanistas más surtidas de la época son las que pertenecieron al conde-duque de Olivares, valido de Felipe IV (1645), a los eruditos Lorenzo Ramírez de Prado (1658) y Vincencio Juan de Lastanosa (1684) y al historiador Antonio de Solís (1686). En cambio, es ínfimo o ninguno el material sobre las Indias que se halla en las bibliotecas de escritores ilustres como Fernando de Rojas, Diego Hurtado de Mendoza, Miguel de Cervantes, Francisco de Quevedo o Rodrigo Caro; dato que sirve para confirmar la actitud de escéptico desdén y distanciamiento que mantuvieron la mayoría de los clásicos del Siglo de Oro hacia el mundo americano.

El profesor Ignacio Arellano, editor de las actas del congreso de Pamplona, advierte en su síntesis final la necesidad de distinguir variadas formas y niveles en la imagen literaria de la colonización de América, según la perspectiva desde la cual se emite el discurso. En la escritura de los "ingenios" auriseculares se percibe la impronta de los modelos y convenciones formales, que encorsetan su pensamiento y determinan en buena medida la visión americanista de sus obras. Por ello, deben tenerse en cuenta siempre las pautas y horizontes de expectativas de cada género —ya sea crónica o novela, entremés o comedia, poesía épica o satírica— para valorar la representación que los autores crean del Nuevo Mundo. No hay pues una imagen unívoca de América de la literatura española del Siglo de Oro, sino una multiplicidad de visiones, en función de los géneros y los objetivos propios de cada autor.

Teodoro HAMPE MARTÍNEZ

Gloria Caudillo Félix, *Perú: etnia, política y violencia*, México, Universidad de Guadalajara, 1994 (Col. *Estudios Latinoamericanos*, 7).

Este libro forma parte de la colección que sobre la historia de América Latina publica el Centro de Estudios Latinoamericanos del Instituto de Estudios Sociales de la Universidad de Guadalajara, y en el que la autora trata un tema bastante complejo: la violencia en el Perú y el ejercicio de ésta por Sendero Luminoso (1980-1988). Precisamente un periodo que adquirió notable relevancia en los debates universitarios y se convirtió en el centro de atención de la prensa, tanto nacional como internacional.

Ello respondió, por un lado, a la crisis económica y política que enfrentaba la sociedad peruana y en la que la miseria, el hambre, la marginación y el desempleo aparecieron como sus signos más visibles, y por el otro, a la violencia que se desató en aquel país andino cuando en 1980 se inició la lucha armada de Sendero Luminoso, con lo que el Perú se ha visto sumergido en una situación de violencia permanente.

La obra de Gloria Caudillo revela una fase de la historia del Perú contemporáneo: la violencia política en un país escindido geográficamente, económica y culturalmente, y en el que persiste la desigualdad regional y étnica. Asimismo, estudia los factores que propician esta violencia y los actores que intervienen, y sobre todo plantea, en cierta medida, la concepción que sobre ésta tiene Sendero Luminoso, la más violenta, misteriosa y sectaria de las organizaciones armadas que han surgido en América Latina.

A través de una somera revisión histórica, la autora intenta mostrar, por un lado, que la violencia política en el Perú emprendida por los senderistas no es sino parte y continuidad de un largo proceso de luchas y resistencias del indio ante la constante represión y explotación de que ha sido objeto por parte de las clases dominantes y de las fuerzas del Estado, y por otro, que el tipo de violencia senderista responde, sin duda, y manifiesta, ese enfrentamiento étnico producido por las condiciones a que ha estado sometida la cultura andina, y que se ha visto obligada a desarrollar diversos mecanismos de resistencia con el fin de mantener, muchas veces clandestinamente, sus propios valores culturales, expresándolos por medio de danzas, mitos y rituales.

Dentro de este contexto histórico se identifican los factores específicos que hicieron posible el surgimiento de Sendero Luminoso en el Perú, y en particular en la región sur andina. Zona geográfica que para la década de los ochenta ofrece un ámbito desconsolador. Destaca, en primer lugar, la presencia de una agricultura atrasada y en la que no se manifiesta el menor indicio de renovación. Esta situación obedece en gran parte a que la reforma agraria emprendida por el general Velasco Alvarado (1968-1975) no resque-

brajó por completo la estructura de los terratenientes ni mejoró las condiciones del indígena peruano, lo que provocó inconformidad y resentimiento de las comunidades serranas.

Además, el interior andino se ha visto afectado por los efectos de una política orientada a movilizar a los campesinos de la sierra con miras a suministrar mano de obra barata a las zonas industriales de la costa. De ahí que un gran número de campesinos abandonen sus tierras y emigren hacia las principales ciudades del litoral en busca de empleos. Ahora bien, el traslado de esta mano de obra del campo a las ciudades saturó aún más el mercado de trabajo y contribuyó a incrementar las filas del subempleo y desempleo total, y puso en evidencia las condiciones de pobreza y marginación que existen en los llamados "pueblos jóvenes", aquellos cordones de miseria alrededor de Lima, donde vive una población no integrada al conjunto de la sociedad peruana.

Otro aspecto importante ha sido que desde la década de los setenta los cauces institucionales de movilidad social tendieron a cerrarse cada vez más, al agotarse aquel modelo de desarrollo industrial que se había impulsado desde los cuarenta y cincuenta. Fue así que un gran número de "cholos" vieron canceladas sus inquietudes de introducirse al cuerpo social. Diversas universidades, en especial la muy politizada Universidad de San Marcos, cerraron sus puertas a estos jóvenes, después de haber atravesado en los años sesenta por un proceso de masificación. Semejante frustración generó que muchos de estos cholos fuesen un importante sector por el cual Sendero Luminoso se encuentra plena y totalmente inmerso.

Para estos jóvenes, Sendero Luminoso constituyó el refugio natural que tuvieron al ser excluidos de la vida económica y política del país, y tratar de destruir violentamente al sistema. Son la expresión más radical de los que no tienen nada que perder y todo que ganar. Sin embargo, no sólo manifestarán una marginación económica sino que a través de sus acciones violentas y místicas, los hombres y las mujeres despreciados racial, cultural y socialmente, se expresarán a sí mismos.

Sendero Luminoso tiene sus orígenes en la década de los sesenta como una de las escisiones prochinas que dividió al Partido Comunista peruano. El Comité Regional de la fracción china, Bandera Roja, se ubica en la remota ciudad andina de Ayacucho, y es encabezado por Abimael Guzmán, un joven profesor de filosofía en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, que con el paso del tiempo se convertiría en el Presidente Gonzalo, el dirigente indiscutible de una organización armada que resulta del encuentro entre una dirigencia mestiza, provincial e intelectual, y una juventud universitaria, también mestiza y provinciana.

Respecto de la ideología senderista, la autora nos deja ver que desde sus inicios esta organización se ha caracterizado por sus posturas radicales y sectarias, siempre intransigentes. La limitada literatura que ha producido desde su fundación —folletos, volantes, una pequeña revista, *Nuestra Democracia*, y la entrevista de Guzmán—, muestran en particular las tesis y consignas que pretenden inscribirse en la línea directa del pensamiento de Marx, Lenin, Mao y

Mariátegui. Afirman que la Revolución Cubana es revisionista y prosoviética. Los movimientos revolucionarios de América Latina son considerados, en su opinión, desviacionistas o reformistas.

El marxismo de Sendero radica en la lucha por un cambio total e inminente en las condiciones de la sociedad peruana en estrecha continuidad con la visión mítica andina. Es así que la idea de destruir al país como se conoce y el rechazo a toda institución burguesa justifica la violencia senderista. Su estrategia, que plantea para obtener la "liberación nacional y social del Perú", es terminar con el gobierno a través de la Guerra Popular Prolongada.

La lectura sobre la referencia ideológica del maoísmo evidencia la línea dogmática y dura del movimiento senderista que contribuyó en mucho a aislarlo tanto en el plano internacional como en el ámbito nacional. Es evidente que el maoísmo es la fuente de inspiración de las ocho tesis básicas de Sendero, al plantear que la lucha armada debe revestir la forma de una "guerra popular de desgaste" que proviene del campo hacia las ciudades y será encabezada por el campesino que "es el núcleo básico de las contradicciones de toda la sociedad". El maoísmo a ultranza aparece claramente en la caracterización de la guerra definida como "guerra campesina" y en su concepción sobre la edificación de las bases del nuevo poder.

Al margen del debate que pudiera generar la justeza o no de las tesis maoístas acerca de la revolución o del papel del campesinado como la fuerza motriz principal en ésta —aspecto en el cual se podrían identificar diferencias con los escritos de José Carlos Mariátegui, quien a pesar de valorar la importancia del campesinado como fuerza principal, le asignó al proletariado el papel dirigente en la revolución—, es evidente que Sendero Luminoso es una organización que ha tenido éxito al formar sus bases en el campo y las intensifica en las ciudades, entre los marginados e indigentes.

No hay que olvidar que detrás de las acciones emprendidas por los senderistas en todo el país se encuentra el gran número de prácticas terroristas efectuadas con métodos brutales, que con frecuencia han dejado desvalidas a las comunidades campesinas frente a la represión militar también violenta, con lo que la sociedad civil se ha visto afectada cotidianamente en sus derechos y el país ha enfrentado problemas económicos a raíz de la falta de inversiones extranjeras y de la destrucción de la infraestructura.

Al respecto, la autora justifica con gran vehemencia que la violencia y el discurso político de los senderistas manifiesta una serie de rasgos culturales que denotan la existencia de una cultura oprimida que tiene su propia historia y se maneja con parámetros distintos a los occidentales. Más adelante reconoce que el tipo de lucha practicada por los senderistas es inviable, y puede tener aún más graves consecuencias si no plantea alianzas con otras fuerzas políticas y sociales del país para buscar un proyecto global de nación para el Perú. Sin embargo, pensamos que un cambio político-militar no es previsible cuando se ha visto que Sendero Luminoso ha rivalizado con cualquier grupo u organización política que no se pliegue a sus designios y no ha cesado sus

acciones terroristas aun cuando Abimael Guzmán se encuentra en prisión. Se cree que continuará la violencia senderista y el consiguiente sacrificio para la población peruana, que sin duda alguna constituyen rasgos fundamentales en la vida del Perú de hoy.

Susana MENDOZA HERNÁNDEZ

## ÍNDICE GENERAL DEL AÑO 1996

### AUTORES

	Núm.	Págs.
AINSA, FERNANDO. Razones y límites del derecho de injerencia desde una perspectiva latinoamericana . . .	57	210-221
ARÉCHIGA CÓRDOBA, ERNESTO. Una nueva propuesta de discusión en torno a la <i>Carta de Jamaica</i> . . .	58	27-49
ARIAS, SANTA. Entre instrucciones, experiencia y mundos posibles en la <i>Relación del descubrimiento de las siete ciudades</i> de fray Marcos de Niza (1539) . . .	55	204-216
AVENDAÑO, FAUSTO. El periodismo México-americano, 1854-1920 . . . . .	55	70-88
BAR-DIN, ANNE. Breve síntesis de la situación socio-económica y política de Chiapas . . . . .	57	93-117
BARÓN, EMILIO. Ejercicio barroco y espíritu moderno (Baudelaire y Gautier, Laforgue y seguidores) . . .	56	48-70
BIAGINI, HUGO E. Argentina y Latinoamérica en pugna por su identidad a fines del XIX . . . . .	55	23-39
BOIS, IRINA DU. ¿Hacia un orden mundial del medio ambiente? . . . . .	57	179-189
BONANATE, LUIGI. Injerencia y soberanía: un intento de desmitificación . . . . .	57	198-207
BRIOSO SANTOS, HÉCTOR. Macedonio Fernández a destiempo, a "contratiempo" . . . . .	58	175-189
BRUCE-NOVOA, JUAN. Metas monológicas, estrategias dialógicas: la literatura chicana . . . . .	55	183-197
BURGOS, NIDIA L. Martínez Estrada y la Universidad . . .	58	102-114
CACCIAMALI, MARIA CRISTINA. La globalización y sus relaciones con el mercado de trabajo . . . . .	60	106-118
CAMPA, RICCARDO. Los enigmas del mundo moderno . . .	56	11-22
CAMPA, RICCARDO. El Mediterráneo y la cultura occidental . . . . .	59	149-169

	Núm.	Págs.
CAMPAGNOLO-BOUVIER, MICHELLE. Palabras y actos, razones del tema . . . . .	57	153-157
CAPPELETTI, VINCENZO. El porqué de la paz . . . . .	57	232-241
CARTA DE VENECIA . . . . .	57	242-244
CASASA GARCÍA, GLORINELLA PATRICIA. El espacio literario chicano: <i>performance</i> del mito umbilical . . .	59	64-76
CERNA-BAZÁN, JOSÉ. Vacío y materialidad en la poesía de João Cabral de Melo Neto . . . . .	57	121-140
CERUTTI GULDBERG, HORACIO. Darcy: ¿utopista? . . .	57	48-53
CINTRA, VANIA. La integración cultural latinoamericana	60	25-36
CRESPO, REGINA AÍDA. Cultura popular, cultura de masas, cultura erudita: algunos elementos de reflexión . . . . .	58	129-137
DEMBICZ, ANDRZEJ. "El lugar" y "el espacio" en la tradición cultural latinoamericana . . . . .	59	77-91
DE MESQUITA SAMARA, ENI. Género e identidad en América Latina . . . . .	60	141-152
DE PRIVITELLIO, LUCIANO. <i>Las multitudes argentinas</i> : los límites del análisis positivista en la obra de José María Ramos Mejía . . . . .	56	87-110
DEVÉS VALDÉS, EDUARDO. El pensamiento latinoamericano entre los años 1915 y 1930 (lo social como reivindicación de la identidad) . . . . .	55	40-50
DEVÉS VALDÉS, EDUARDO. El concepto de industrialización en el pensamiento latinoamericano, 1930-1950 . . . . .	60	119-131
DI PIETRO PAOLO, LUIS JOSÉ. Desarrollo e identidades culturales: un desafío de las políticas públicas . . .	60	153-161
DISCURSO DEL PAPA JUAN PABLO II . . . . .	56	241-243
DISCURSO DE ERNESTO ZEDILLO PONCE DE LEÓN . . .	56	244-245
DOMENELLA, ANA ROSA. Vicente Huidobro 1934: tres disparejas novelas . . . . .	58	163-174
FAVRE, HENRI. José María Arguedas y yo: ¿un breve encuentro o una cita frustrada? . . . . .	56	23-31
FERNÁNDEZ PONCELA, ANNA M. Los desajustes del ajuste: las mujeres en Nicaragua . . . . .	58	138-162

	Núm.	Págs.
FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO. Sobre Darcy, cuya lanza no se quebró jamás . . . . .	57	42-44
FERREIRA, MARIA NAZARETH. Identidad y resistencia cultural en América Latina: algunas consideraciones preliminares . . . . .	60	45-53
FLORES, ARTURO C. La memoria como proceso constructivo en <i>El sueño de Santa María de las Piedras</i> de Miguel Méndez, . . . . .	55	131-140
FORCANO, BENJAMÍN. Influencia de la Iglesia: de la espada y la cruz a la Teología de la Liberación . . . . .	59	121-133
GALASSO, GIUSEPPE. La dimensión cultural del Mediterráneo . . . . .	56	32-40
GALASSO, GIUSEPPE. Dependencia, independencia, interdependencia en las relaciones internacionales de la Edad Moderna . . . . .	57	171-178
GALEANA, PATRICIA. Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México . . . . .	56	151-154
GALEANA, PATRICIA. El neoindigenismo en México . . . . .	59	196-201
GARCÍA RAMÍREZ, SERGIO. Los derechos de los indígenas . . . . .	56	155-163
GEIROLA, GUSTAVO. El S/Z del teatro chicano: notas para una revisión de los parámetros críticos . . . . .	55	164-182
GINZBERG, EITAN. Integración social y política: Lázaro Cárdenas, gobernador de Michoacán . . . . .	58	60-91
GÓMEZ HERNÁNDEZ, ADRIANA. Gloria Anzaldúa: enfrentando el desafío . . . . .	59	57-63
GONZALES-BERRY, ERLINDA Y ALFRED RODRÍGUEZ. <i>Las aventuras de don Chipote</i> : de lo quijotesco a lo carnavalesco . . . . .	55	110-117
HERNÁNDEZ CAMPOS, JORGE. México 1995: la cultura en crisis . . . . .	59	202-227
HIRANO, SEDI. Latinoamérica en la jerarquización del mercado mundial . . . . .	60	92-105
HUNG HUI, JUAN. La inmigración china en el Caribe . . . . .	58	193-216
KOLLER, SYLVIE. En vísperas del Quinto Centenario de la evangelización de América . . . . .	59	100-120
KOUDRIAVTSEV, ALEXANDRE P. A propósito de solidaridad, una nueva red de vínculos . . . . .	57	222-226

	Núm.	Págs.
LAMADRID, ENRIQUE R. Ariel y calibán: el reencuentro desdoblado de chicanos y mexicanos . . . . .	55	89-109
LAMM, HERBERT. Para una historia de la cultura de la paz (carta de Francia) . . . . .	56	41-47
LANZ, RIGOBERTO. La ventaja de llamarse América Latina . . . . .	60	54-62
LEÓN-PORTILLA, MIGUEL. La antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas . . . . .	56	164-183
LEVI, ARRIGO. Los Estados y la política de la cultura en la perspectiva del siglo XXI . . . . .	57	190-197
LOJO, MARÍA ROSA. Nuevas fronteras en el fin del milenio . . . . .	56	71-80
LÓPEZ-PORTILLO T., FELICITAS. La ruptura diplomática entre México y Venezuela: Juan Vicente Gómez y José Vasconcelos . . . . .	60	225-240
MARTÍNEZ SALDAÑA, JESÚS. La desnacionalización de los inmigrantes en los Estados Unidos . . . . .	59	34-46
MARZEC, ZOFIA. Comunidades Eclesiales de Base en América Latina . . . . .	59	134-148
MATA SANDOVAL, RODOLFO. Barroco, caos y teoría de la información en la obra de Haroldo de Campos . . . . .	57	141-152
MATOS MOCTEZUMA, EDUARDO. Indigenismo: pasado y presente . . . . .	56	184-192
MEDINA RUBIO, EDUARDO. Dependencia, crisis y políticas de ajuste (reflexiones sobre su impacto social y socioeducativo) . . . . .	60	132-140
MELGAR BAO, RICARDO. Identidades, utopías y fantasmas armados en las Américas . . . . .	57	71-92
MENDES CATANI, AFRÁNIO y GUSTAVO LUIS GUTIÉRREZ. La Universidad argentina hoy: apuntes para una discusión . . . . .	60	65-77
MIGUÉLEZ, ARMANDO. Comentario histórico-literario de la <i>Historia de la Nueva México</i> de Gaspar Pérez de Villagrá . . . . .	55	58-69
MILLANI, DOMINGO. Trilogía de artífices: Isaac J. Pardo, Antonia Palacios, Arturo Usler Pietri . . . . .	60	201-216

	Núm.	Págs.
MIRANDA, ESTELA MARÍA. La relación Universidad y sector productivo: obstáculos y posibilidades para enfrentar los desafíos de fin de siglo . . . . .	60	78-91
MORALES SALES, EDGAR SAMUEL. La cultura latinoamericana en la aldea global . . . . .	60	37-44
MUÑOZ MATA, LAURA. El interés geopolítico de México por el Caribe en la segunda mitad del siglo XIX . . . .	58	217-226
NELSON, J. ROBERT. La genética: un factor nuevo en la solidaridad humana . . . . .	57	163-170
NIGRO, KIRSTEN. Mujeres fuertes: la poesía de Pat Mora	55	118-130
ORGAMBIDE, PEDRO. El siglo de Martínez Estrada . . . .	58	92-101
PALAZÓN MAYORAL, MARÍA ROSA. De la génesis de una etnia a la formación de una nacionalidad (las verdaderas leyendas de Joaquín Murrieta) . . . . .	55	217-233
PANDIS PAVLAKIS, EFTHIMIA. Aproximación a <i>La rosa cuántica</i> de Lucila Velásquez . . . . .	60	217-224
PECCHINENDA, GIANFRANCO. La nación latinoamericana: inmigración, memoria e identidad . . . . .	59	170-195
PRIETO STAMBAUGH, ANTONIO. Memorias desplazadas: el arte visual transfronterizo frente al posmodernismo . . . . .	55	234-252
RAMÍREZ, AXEL. ¿Hacia una filosofía del Movimiento Chicano? . . . . .	59	47-56
RIBEIRO, DARCY. Autocrítica demagógica . . . . .	57	11-23
RIBEIRO, DARCY. Los indios y el Estado nacional . . . .	57	24-36
RIX, ROB. Nuevas tendencias en el cine latinoamericano	60	162-167
RODRÍGUEZ, ALFONSO. <i>Break of dawn</i> : película chicana de crítica social . . . . .	55	198-203
RODRÍGUEZ, ALFRED. Véase GONZALES-BERRY, ERLINDA . . . . .		
RODRÍGUEZ OZÁN, MARÍA ELENA. Las Américas y la civilización . . . . .	57	54-58
ROSALES, JESÚS. En busca de la verdadera Tierra Amarilla . . . . .	55	141-163
SANTANA, ADALBERTO. México en Centroamérica y el Caribe a fines del siglo XX . . . . .	58	227-247
SERNA MORENO, J. JESÚS MARÍA. Releer a Ribeiro: su aporte antropológico . . . . .	57	59-70

	Núm.	Págs.
SILVA, HERNÁN ASDRÚBAL. La portuguización y españolización de navíos en las relaciones entre Brasil y el Río de la Plata (finales del siglo XVIII y principios del XIX) . . . . .	60	185-198
STAWICKA-PIRECKA, BARBARA. La selva en flor: Alejo Carpentier y el diálogo entre las vanguardias europeas del siglo XX y el barroco latinoamericano . . . .	59	92-99
TEJERINA, MARCELA VIVIANA. Consideraciones en torno a la situación jurídica de los portugueses en el Río de la Plata (1777-1806) . . . . .	60	171-184
TRABULSE, ELÍAS. Los orígenes científicos del indigenismo actual . . . . .	56	193-210
VARGAS MARTÍNEZ, GUSTAVO. Bolívar en el pensamiento mexicano . . . . .	58	11-26
VELLEMAN, BARRY L. <i>El Educador Popular</i> , revista pedagógica de emigrados hispanos en Nueva York, 1873-1878 . . . . .	56	111-147
VILLORO, LUIS. En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas . . . . .	56	211-227
VITANOVIC, SLOBODAN. Realidad y ambigüedad de las nociones de interdependencia, injerencia y solidaridad en el mundo actual . . . . .	57	227-231
WEINBERG, LILIANA IRENE. Nuestro Voltaire . . . . .	57	45-47
ZEA, LEOPOLDO. Palabras en la inauguración del V Congreso de la SOLAR . . . . .	60	11-15
ZEA, LEOPOLDO. Integración, el gran desafío para Latinoamérica . . . . .	60	19-24
ZEA, LEOPOLDO. Darcy y la inmortalidad . . . . .	57	37-45
ZEA, LEOPOLDO. El problema indígena . . . . .	56	228-237
ZEA, LEOPOLDO. Entre el Mediterráneo y el Báltico . .	59	15-33
ZEA, LEOPOLDO. México, Latinoamérica y la crisis del Estado-nación . . . . .	58	49-59
ZEA, LEOPOLDO. Política de la cultura como conciencia de lo humano . . . . .	57	158-162
ZEA, LEOPOLDO. ¿Sigue vigente la Revolución Mexicana? . . . . .	55	11-22

	Núm.	Págs.
ZEА, LEOPOLDO. La cultura estadounidense en la nueva América . . . . .	55	53-57
ZIRES, MARGARITA. Análisis de las tendencias de convergencia y divergencia cultural en América Latina . . . . .	58	115-128
LIBROS RESEÑADOS		
AGAZZI, EVANDRO. <i>El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica</i> , por Leopoldo Zea . . . . .	58	257-262
BEUCHOT, MAURICIO. <i>La filosofía y la ciencia en el México dieciochesco</i> , por Mario Magallón Anaya . . . . .	60	243-248
EPPLE, JUAN ARMANDO. <i>El arte de recordar; ensayos sobre la memoria cultural de Chile</i> , por Rosamel Benavides . . . . .	60	255-257
ETTE, OTTMAR. <i>José Martí. Apóstol, poeta, revolucionario: una historia de su recepción</i> , por Osmar Sánchez Aguilera . . . . .	56	249-255
FILIPPI, ALBERTO, coord. <i>Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía</i> , por Alberto Gil Novales . . . . .	57	247-253
FLORES, MIGUEL ÁNGEL. <i>Más que carnaval; Antología de poetas brasileños contemporáneos</i> , por Horacio Costa . . . . .	57	257-261
GÓMEZ-MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS. <i>Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica</i> , por Héctor Guillermo Alfaro López . . . . .	56	256-258
<i>Historia de la alfabetización y de la educación de adultos en México</i> , por Rebeca Barriga Villanueva . . . . .	60	249-254
LIZCANO FERNÁNDEZ, FRANCISCO. <i>América Central en la segunda mitad del presente siglo. Estructura social y niveles de vida</i> , por Felicitas López-Portillo T. . . . .	56	259-260
MÉNDEZ, RAFAEL. <i>Caminos inversos. Vivencias de ciencia y guerra</i> , prólogo de Ramón Xirau, por Ascensión Hernández de León-Portilla . . . . .	59	236-240

	Núm.	Págs.
POTELET, JEANINE. <i>Le Brésil vu par les voyageurs et les marins français, 1816-1840</i> , por Charles Minguet . . . . .	57	254-256
SOBARZO, ALEJANDRO. <i>Deber y conciencia; Nicolás Trist, el negociador norteamericano en la Guerra del 47</i> , por Leopoldo Zea . . . . .	59	231-235
SOSA ÁLVAREZ, IGNACIO. <i>Ensayo sobre el discurso político mexicano</i> , por Enrique Camacho Navarro . . . . .	57	262-263
VALLARTA, IGNACIO L. <i>Reflexiones sobre la soberanía nacional</i> , por Leopoldo Zea . . . . .	58	251-256
VILLEGAS, ABELARDO. <i>Arar en el mar: la democracia en América Latina</i> , por Alejandro Tomasini Bassols . . . . .	59	241-46

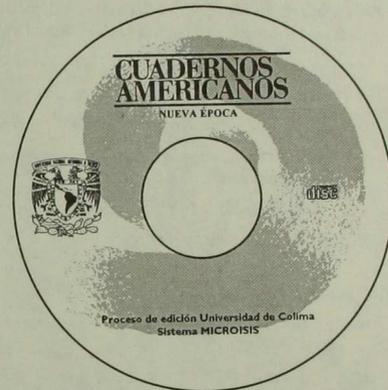
Este libro se terminó de imprimir el mes de febrero de 1997 en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031, 03100 México, D. F. Su tiro consta de 1 200 ejemplares.

## CUADERNOS AMERICANOS EN CD-ROM

Se ha elaborado una versión de la colección completa de *Cuadernos Americanos* en disco compacto CD-ROM, con sistema de recuperación directa del texto.

Esta nueva versión permite almacenar y distribuir grandes volúmenes de información con un significativo ahorro en el transporte y almacenamiento del material y mucha mayor rapidez en el rastreo de artículos, autores y temas.

La primera parte, que comprende los 50 primeros números de la Nueva Época (desde 1987 hasta 1995), ya está en venta.



Informes: *Cuadernos Americanos*, Torre I de Humanidades, 2° piso, Ciudad Universitaria, México, D.F., Tel. 622-1902, Fax: 616-2515, e-mail: weinberg@servidor.unam.mx

# ESTUDIOS SOCIALES

Revista Universitaria Semestral

Nº 11 — segundo semestre — 1996

**Consejo de redacción:** Darío Macor (Director), Ricardo Falcón, Eduardo Hourcade, Enrique Mases, Ofelia Pianetto, Hugo Quiroga

- Norbert Lechner. *Estado y sociedad en una perspectiva democrática.*  
 Natalio R. Botana. *Las transformaciones del credo constitucional.*  
 Alejandro Herrero. *Algunas cuestiones en torno a la construcción de la nacionalidad argentina.*  
 Ana Virginia Persello. *El Partido Radical. Oposición y gobierno.*  
 M. Gloria Trocello de Viicens. *Crisis de identidad o seguridad paternalista. San Luis, ¿el paraíso perdido?*  
 Mónica Billoni. *Democracia y conflicto de valores.*  
 Enrique Mases. *Globalización y mercado de trabajo. El trabajo femenino en Neuquén capital.*  
 Guido Galafassi. *Aproximación al proceso histórico de asentamiento, colonización y producción en el delta del Paraná.*  
 Verónica Giordano. *La resistencia simbólica en las haciendas de la sierra sur peruana.*  
 Jorge Myers. *Comentarios a una reseña reciente.*

Notas bibliográficas.

**Dirección y Secretaría de Redacción:** Secretaría de Extensión Universitaria, UNL., 9 de julio 3563, Santa Fe, Argentina; tel. (042) 571110/19, internos: 205, 207, 208, telefax: 571194.

**Dirigir correspondencia a:** Casilla de Correo 353, (3000) Santa Fe, Argentina.  
 I.S.S.N. 0327-4934

Siglo Veintiuno Editores



## HISTORIA DE LA LITERATURA MEXICANA vol. 1

Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot  
 (Coordinadores)



Siglo XXI Editores y la Universidad Nacional Autónoma de México comienzan con este volumen una empresa hace mucho tiempo esperada en México: la de brindar al público de la lengua española una gran Historia de la literatura mexicana que recoja y renueve la Historia excelente que don Carlos González Peña escribiera y publicara hace setenta años.

## El cambio tecnológico en la agricultura y las agroindustrias en México

María del Carmen del Valle y José Luis Solleiro  
 (coordinadores)



A mediados del decenio de los sesenta se inició en México una grave crisis estructural de la agricultura que condujo a la pérdida de su autosuficiencia alimentaria. La agricultura mexicana fue víctima de los bajos rendimientos promedio, de la deficiencia en la difusión tecnológica y de su grave desarticulación con los procesos industriales. Los esfuerzos realizados por el Estado han sido a todas luces insuficientes. Se proponen pues, en este libro, definir los principales factores que influyen en la generación, adquisición, transferencia y difusión de nuevas tecnologías para los sectores agropecuario y agro-industrial de México.

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

## Desarrollo Económico Revista de Ciencias Sociales

Comité Editorial: Juan Carlos Torre (Director), Luis Beccaria, Roberto Bouzas, Daniel Chudnovsky, José Nun, Edith Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Hilda Sabato, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 36

Octubre - diciembre 1996

Nº 143

PAUL KRUGMAN: Los ciclos en las ideas dominantes con relación al desarrollo económico.

PABLO GERCHUNOFF Y JUAN CARLOS TORRE: La política de liberalización económica en la administración de Menem.

BJØRN MØLLER: Conceptos sobre seguridad: nuevos riesgos y desafíos.

ALBERTO E. G. MÜLLER: Autotransporte urbano de pasajeros: (más acerca de) el debate regulación/desregulación.

EDUARDO M. BASUALDO: Los grupos de sociedades en el agro pampeano.

### CRITICA DE LIBROS

ERNESTO GANTMAN: La lucha contra la pobreza en América Latina: ¿Asignatura pendiente u omitida en el plan de estudios?

HUGO DARIO BERTIN: Subdesarrollo, ajuricidad y anomia.

### INFORMACION DE BIBLIOTECA

**DESARROLLO ECONOMICO** - *Revista de Ciencias Sociales* es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$ 60,00; Países limítrofes, U\$S 68; Resto de América, U\$S 74; Europa, U\$S 76; Asia, África y Oceanía, U\$S 80. Ejemplar simple: U\$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social  
Araoz 2838 ♦ 1425 Buenos Aires ♦ Argentina  
Teléfono: 804-4849 ♦ Fax: (541) 804-5856

# La Gaceta

DEL FONDO DE CULTURA ECONOMICA

NUEVA ÉPOCA NÚMERO 313 ENERO DE 1997

JULIETA CAMPOS: **Reunión de familia**

OCTAVIO PAZ: **Sobre Ali Chumacero**

SILVIO ZAVALA: **El castellano, ¿lengua obligatoria?**

ALEJANDRO SOBARZO: **Trist en México**

JOSÉ-MIGUEL ULLÁN: **Monique Lange**

Poesía de:

ANDRÉ VELTER ♦ JULIO TRUJILLO ♦ SERGIO NEGRETE SALINAS

JAN CORNELIUS SCHULZ ♦ VICTOR KURI



# METAPOLÍTICA

REVISTA TRIMESTRAL DE TEORÍA Y CIENCIA DE LA POLÍTICA

Vol. 1, Núm. 1, México, Enero-Marzo de 1997

## TEORÍA Y METATEORÍA

TEORÍA POLÍTICA: HISTORIA Y FILOSOFÍA  
*César Castino*

## DOSSIER: ¿QUÉ PASÓ CON LA POSMODERNIDAD?

EL ESCEPTICISMO POSMODERNO  
*Raymond Boudon*

LA POSMODERNIDAD EN CUESTIÓN  
*Agapito Maestre*

NEOCONSERVADORES, POSMODERNOS Y TEÓRICOS CRÍTICOS  
*Luis Armando González*

MUTACIONES POSMODERNAS Y MEXICANIDAD  
*Luis M. Gómez*

## PERFILES FILOSÓFICO-POLÍTICOS

POPPER REVISITADO  
*Medardo Maldonado*

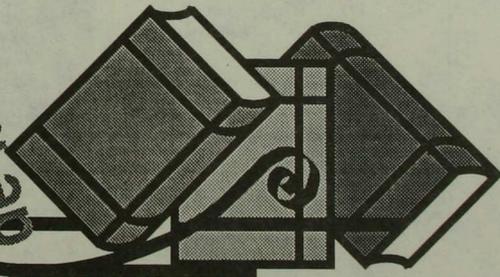
EL ÚLTIMO POPPER: CONJETURAS Y REFUTACIONES  
*Ángel Serméño*

EL FUTURO ESTÁ ABIERTO: UNA ENTREVISTA A KARL POPPER  
*Giancarlo Bosetti*

## CRÍTICAS DE TEORÍA POLÍTICA

Suscripciones e informes:  
Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur,  
Iztacalco, México, 08800, D.F., MEXICO  
Tel. 633 3873, Fax. 633 3859

Cultura dentro  
de la cultura



# XVIII FERIA INTERNACIONAL DEL LIBRO MINERÍA

Estados invitados:  
Guanajuato, Querétaro, San Luis Potosí y Zacatecas

22 de febrero al 2 de marzo de 1997, de 11:00 a 21:00  
Palacio de Minería, Tacuba 5 Centro Histórico.

### Precios de entrada:

\$ 4.00 entrada general  
\$ 2.00 personas de la tercera edad, maestros y estudiantes  
con credencial y niños menores de 13 años.

Más de 500 editoriales (nacionales y extranjeras)

Conferencias, mesas redondas y seminarios

Presentaciones de libros por sus autores

Música, cine, video y danza

Talleres infantiles y exposiciones



Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Ingeniería.  
Coordinaciones de: Difusión Cultural, Investigación Científica y Humanidades.  
Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana

## E.I.A.L.

Publicada en español, portugués e inglés, E.I.A.L. es una revista interdisciplinaria dedicada al estudio de América Latina y el Caribe en el siglo XX.

Cada año, uno de los números se dedica a una temática específica, previamente anunciada, en tanto que el otro número recoge un compendio de artículos varios.

### Temas de los números publicados

Vol. 1, nos. 1 & 2:

Nacionalismo en América Latina

Vol. 2, no. 1:

Movimiento obrero en América Latina

Vol. 2, no. 2:

España y América Latina

Vol. 3, nos. 1 & 2:

La inmigración en el siglo XX

Vol. 4, nos. 1 & 2:

Democratización en América Latina

Vol. 5, nos. 1 & 2:

Identidades en América Latina

Vol. 6, nos. 1 & 2:

América Latina y la Segunda Guerra Mundial

El Vol. 7 (1996) está consagrado a "La ciencia y la universidad en América Latina".

El número monográfico de 1997 se dedicará al "pensamiento político en América Latina".

Enviar pagos a: E.I.A.L., Universidad de Tel Aviv.

## Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe



Editores:  
Tzvi Medin  
y  
Raanan Rein

### Publicación semestral

Suscripciones  
\$20 Estudiantes  
\$30 Individuos  
\$40 Instituciones

Universidad  
de Tel Aviv  
Aranne School  
of History  
P.O.B. 39040  
Ramat Aviv (69978)  
Israel

Fax: (972-3) 640 9457  
E-Mail:

raanan@post.tau.ac.il  
rsitman@post.tau.ac.il

## PROGRAMA UNIVERSITARIO DE DIFUSIÓN DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS (PUDEL UNAM) y el INSTITUTO VERACRUZANO DE CULTURA

En el marco del

### IV Festival Internacional Afrocaribeño

Convocan al

### 2º CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y CULTURA DEL CARIBE (CONCARIBE)



Con el tema  
EL CARIBE FRENTE AL SIGLO XXI

Sede: IVEC, Veracruz, México Fecha: 16 - 20 de junio /97

#### INFORMES

Instituto Veracruzano de Cultura, Canal esq. Zaragoza, Centro, Veracruz, Ver., México C.P. 91700  
Fax (29) 31 66 95, 31 43 96 y PUDEL Torre I de Humanidades, 2º Piso, Cd. Universitaria, México  
D.F. C.P. 045 10 Tel. (5) 622 1902, Fax (5) 616 2515

## JORNADAS INTERNACIONALES LA ARGENTINA Y EL MUNDO DEL SIGLO XX

12, 13 y 14 de Noviembre de 1997  
Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina

El Centro de Estudios del Siglo XX y el Centro de Estudios Hispánicos del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur organizan estas Jornadas Internacionales, pensadas en el ámbito de las relaciones de la República Argentina con el mundo actual. La convocatoria, realizada prácticamente en vísperas de la finalización del siglo, tiende a un amplio espectro temático, a través del cual se abordarán aspectos históricos y de relaciones internacionales, lingüísticos y literarios, así como cuestiones de pensamiento y cultura. Los subtemas previstos son los siguientes:

*La Argentina y Europa*  
*La Argentina y América*  
*La Argentina y el sudeste Asiático*  
*La Argentina y el Mercosur*

El desarrollo de las Jornadas contempla la realización de una serie de actividades complementarias entre sí, que se resumen en el siguiente esquema:

- Conferencias, paneles y coloquios a cargo de invitados especiales del más alto nivel, en los diversos campos del saber arriba indicados.
- Comunicaciones. Los originales deberán presentarse en hojas tamaño carta, escritas de un solo lado a doble espacio, dejando un margen izquierdo de 3,5 cm y un margen derecho de 2 cm. Deberán estar acompañados de su versión en un diskette de 5 1/4 o 3 1/2 de alta densidad en procesador Word Perfect o bien Word para Windows. La extensión máxima de cada comunicación será de 8 páginas, sin contar las notas. Deberán remitirse en original y dos copias antes del 31 de Agosto de 1997. Un resumen de no más de 200 palabras, deberá remitirse antes del 31 de Julio de 1997.

Los aranceles serán de US\$50 para los expositores, US\$30 para los asistentes y US\$10 para estudiantes. Otros detalles se comunicarán a los interesados a través de la segunda Circular, cuyo envío está previsto para la primera quincena del mes de Marzo de 1997. La naturaleza amplia (pluridisciplinaria e internacional) de la presente convocatoria nos induce a invitar a todos los posibles interesados a ponerse en contacto dentro de la brevedad posible con los Centros organizadores.

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, 12 de Octubre y San Juan  
8000 Bahía Blanca, Argentina, FAX: 54-91-26239



## NUEVA SOCIEDAD

NOVIEMBRE-DICIEMBRE 1996

Nº 146

Director: Heidulf Schmidt  
Jefe de Redacción: S. Chefec

COYUNTURA: **Alberto Acosta**, Ecuador. El bucaramisismo en el poder. **Equipo de Coyuntura IEPRI**, Colombia. Notas sobre la crisis. **APORTES: Mónica Hirst**, La dimensión política del Mercosur: actores, politización e ideología. **Jorge Lofredo**, Herejes y alquimistas. Grupos radicalizados en la Argentina. **Heribert Dieter**, La integración del Pacífico, los bloques regionales y la Organización Mundial de Comercio. **TEMA CENTRAL: LA EDUCACIÓN Y EL CAMBIO SOCIAL. Juan Carlos Tedesco**, La educación y los nuevos desafíos de la formación del ciudadano. **Adriana Puiggrós**, Educación neoliberal y quiebre educativo. **Hebe Vessuri**, Pertinencia de la educación superior latinoamericana a finales del siglo xx. **José Joaquín Brunner**, Investigación social y decisiones políticas: el mercado del conocimiento. **Sonia Comboni Salinas**, La educación intercultural bilingüe. Una perspectiva para el siglo xxi. **Ernesto Ottone**, De como estar sin dejar de ser. Notas acerca de competitividad, educación y cultura. **Henry Giroux**, Educación posmoderna y generación juvenil. **Célia Frazão Linhares**, La reinención de la juventud. **LIBROS: Martín Tanaka**, La democracia en el Perú de los años 80 y el «fujimorismo». Reseña crítica de algunas publicaciones peruanas recientes.

SUSCRIPCIONES	ANUAL (6 núms.)	BIENAL (12 núms.)
América Latina	US\$ 50	US\$ 85
Resto del mundo	US\$ 80	US\$ 145
Venezuela	Bs. 5.600	Bs. 10.400

PAGOS: Cheque en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD. Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones. Dirección: Apartado 61.712- Chacao-Caracas 1060-A. Venezuela. Telfs.: 267.31.89 / 265.99.75 / 265.53.21 / 266.16.48 / 265.18.49, Fax: 267.33.97; Correo E.: nuso@conic.it.ve, megonzal@conic.it.ve.

## **IV SEMINARIO INTERNACIONAL LA CIUDAD, LAS IDEAS Y LAS LETRAS**

### **UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS**

El Seminario Internacional en Ciencias Sociales y Humanidades quiere ser una instancia de alto nivel orientada hacia la reflexión y la investigación.

El Seminario Internacional, *Historia del pensamiento y la cultura*, realizado en enero de 1995, contó con la participación de los profesores Malcom Deas, Patrice Vermeren, Arturo Roig, María Helena Capelato y Agustín Squella. En el III Seminario Internacional, *Ideas y Multiculturalismo*, dictaron los cursos los profesores Hugo Achugar, Eni de Mesquita, Humberto Gianinni, Tulio Halperin y Mario Orellana. Los dos primeros seminarios se realizaron con la asistencia de una veintena de académicos-alumnos, provenientes de Estados Unidos, Canadá y países de América Latina.

La tercera versión tuvo lugar, entre el 9 y 18 de enero del presente año. El tema central del seminario trató *Las utopías entre la modernización y la reivindicación de la identidad*, donde recibimos un número similar de inscritos al de los años anteriores. Concurrieron en esta ocasión los profesores Leopoldo Zea, Juan Hung Hui, Ana Pizarro, Fernando Ainsa y Hugo Biagini.

El IV Seminario Internacional en Ciencias Sociales y Humanidades tendrá como tema principal *Las ciudades, las ideas y las letras* y se realizará en enero de 1998.

Para poner en marcha este programa se ha tenido en cuenta la necesidad de estar al día en los últimos avances metodológicos y de investigación y el deseo de fortalecer contactos, amistad y relaciones entre quienes se dedican a las ciencias sociales y humanidades.

Los requisitos necesarios para participar en estos seminarios son: estar en posesión del grado de magister, además de realizar docencia y/o investigación a nivel superior. O bien, estar en posesión del grado de doctor en Ciencias Sociales o Humanidades.

Invitamos a quienes se interesen por participar en estas reuniones académicas a solicitar información complementaria a:

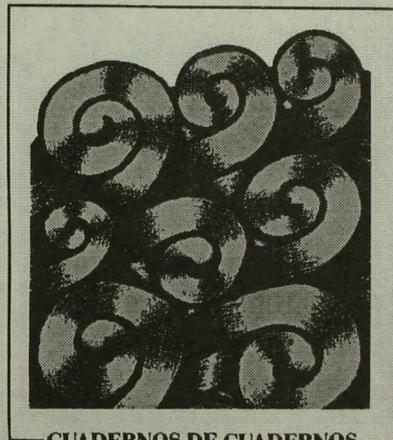
Dr. Eduardo Devés Valdés y Dra. Carmen Norambuena Carrasco

INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS.  
Román Díaz 89, Providencia, Santiago, Chile, Tel: 56-2-236 0136,  
Fax 56-2-2358089, e-mail: edeves@lauca.usach.cl

## **MENSAJE DE AMÉRICA**

### **Cincuenta años junto a la UNESCO**

PRÓLOGO DE FEDERICO MAYOR ZARAGOZA

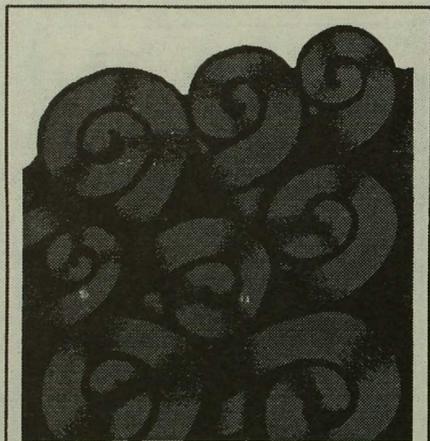


**CUADERNOS DE CUADERNOS**

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
Ediciones UNESCO

LUCILA VELÁSQUEZ

# LA SINGULARIDAD ENDECASÍLABA



— CUADERNOS DE CUADERNOS —

## REVISTA HOMINES

PUERTO RICO

VOL. 17, NUM. 1 Y 2

*Retos del pensamiento crítico latinoamericano durante la década de los noventa*  
**Edgardo Lander**

*La crisis bancaria internacional y la deuda latinoamericana*  
**Claudio Katz**

*Hacia una sociología y teoría de la integración subordinada para América Latina y Norteamérica*  
**Aline Frambes-Buxeda**

*Feminismo: Encuentro y diversidad en organizaciones de mujeres latinoamericanas, 1985-1990*  
**Lola G. Luna**

*Análisis teórico del cambio social en la familia contemporánea puertorriqueña*  
**Angie Vázquez**

*Otro modo de ver: El documental desde la perspectiva feminista*  
**Yamila Azize Vargas**

*El impacto de la inmigración extranjera en el mercado laboral de Puerto Rico*  
**Jorge Duany**

*Puerto Rico en los 80: superexplotación del trabajo y acumulación extraordinaria*  
**Evelyn Rodríguez Ramos**

*La crisis del sistema político venezolano*  
**Francine Jácome**

*Algunos planteamientos en torno a la cooperación entre México, Brasil y Argentina respecto a la industria de bienes de capital y de la producción de tecnología*  
**Dieter Boris**

*U.S. Trade Policy and Caribbean Economic Recovery: Sorting out the Contradictions*  
**Carmen Diana Deere**  
**Edwin Meléndez**

*Movimiento de pobladores: Una alternativa para la participación popular. Una experiencia de República Dominicana*  
**Ana Selman Fernández**

*Presencia africana en las artes populares puertorriqueñas*  
**Marie Ramos Rosado**

Tarifas Suscripciones: Puerto Rico US \$15 / El Caribe, EE.UU., Centroamérica US \$22 / Suramérica, Europa, África, Asia US \$25 / Muestra 1 ejemplar US \$8.

*Aline Frambes-Buxeda, Directora*  
REVISTA HOMINES, Universidad Interamericana de Puerto Rico  
Apartado 191293, Hato Rey, PUERTO RICO 00919

# PAGINAS

N. 143

Febrero 1997

Cuando un amigo se va *Ana Gispert-Sauch* **ACTUALIDAD** De la pacificación a la paz *Gustavo Gutiérrez* **CIUDADANIA: BUSQUEDA Y TAREAS** Acción Ciudadana *Laura Elias* Acción Ciudadana: nuevas vías para reconocer nuestros problemas y valores *Rolando Ames C.* Perú: mapas de una ciudadanía inconclusa *Sinesio López J.* ¿Soy del Perú? *Susana Baca* **RELIGION Y CULTURA** El origen y la evolución de la vida *Eduardo Arens* Re-fundación de la misión *Diego Irarrázaval* "Lo que escupió Dios" *Carlos Flores, sj.* La religión y los valores *José María Mardones* New Age: la religiosidad sin Dios *José Luis Sánchez N.* ¿Crear es lo primero? *Guillermo Rochabrún S.* ¿Moldeada por la fe? *Amparo Ferrer* **CULTURAL** Poesía inédita *Lily Cuadros Antúnez de Mayolo* Bajo la piel, poesía y Arguedas *Eduardo Urdanivia B.* **DOCUMENTOS** Que prime el valor de la vida... *Conferencia Episcopal Peruana* Mirar de frente las señales del cambio *Conferencia Episcopal de Guatemala* ¿Es Chile un país equitativo? *Comisión Nacional Justicia y Paz.* Reseñas

#### SUSCRIPCIONES 6 números al año (incluido el I.G.V.)

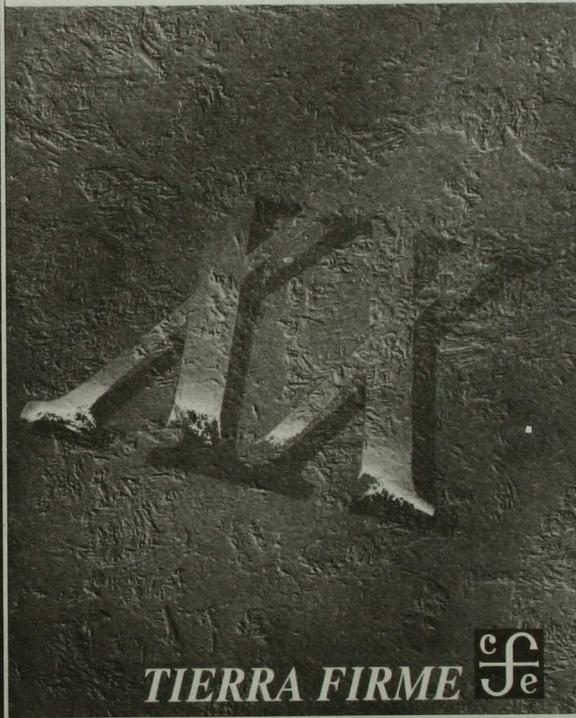
Perú S/. 39.00 + porte = S/. 50, América Latina \$ . 25 + porte vía aérea = \$ . 60,  
EE.UU. - Canadá \$ . 25 + porte = \$ . 70, Europa y otros \$ . 25 + porte = \$ . 75

#### 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

## FIN DEL SIGLO XX ¿CENTURIA PERDIDA?

### LEOPOLDO ZEA



## TIERRA FIRME



**casa  
de las  
américas**

V Seminario

**CULTURA AFROAMERICANA:  
Religiones afrocubanas y otras afrocaribeñas**

La Habana, 18-29 de agosto de 1997

Estimada/o colega:

Nos complace invitarle a participar en el V Seminario sobre Cultura Afroamericana *dedicado al estudio de los complejos religio afrocubanos y otros afrocaribeños, y/o a integrar los paneles del Seminario Internacional sobre Religiones Afroamericanas, que se desarrollarán en la Casa de las Américas del 18 al 29 de agosto de 1997. El Seminario tendrá una duración de 60 horas; y estará dividido en dos partes:*

**Primera parte:** Durante 5 días, en las sesiones de la mañana, especialistas cubanos del más alto nivel impartirán conferencias sobre los complejos religiosos afrocubanos (Santería o Regla de Osha, Palo Monte y Sociedades Secretas Abakú). Se abordarán sus sistemas de pensamiento, formas expresivas, cosmogonías, corpus representacional e interrelaciones con el desarrollo social en nuestro contexto nacional. En las sesiones de la tarde, el ensayista e investigador haitiano Laënnec Hurbon, Director de Investigaciones en el Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia, ofrecerá un ciclo de conferencias que propone un acercamiento a la situación y el futuro de las religiones afrocaribeñas como parte de la cultura de los países del Caribe.

**Segunda parte:** Durante 5 días sesionarán Paneles con participación de especialistas cubanos y extranjeros para los cuales se aceptan ponencias con una duración máxima de 20 minutos, acerca de los siguientes temas:

- Complejos religiosos afroamericanos: sistemas de creencias, cosmogonías y formas expresivas.
- El culto a los muertos en la cosmovisión religiosa afroamericana.
- Religiones afroamericanas, nacionalidad e historia regional.
- Las religiones afroamericanas: vínculos e interrelaciones con otros sistemas religiosos.
- Religiones afroamericanas y métodos curativos.
- Los complejos religiosos afroamericanos y la cultura de resistencia.
- Las religiones afroamericanas y la modernidad.
- Religiones afroamericanas y arte popular.
- Creación teatral y religiones afroamericanas

Habrà además visitas a museos, galerías de arte, casas templo, proyección de vídeos y representaciones artísticas. Los interesados en participar como ponentes o presentar materiales audiovisuales deberán enviar una sinopsis sobre su trabajo de 20 líneas y su curriculum vitae al Comité de Admisión antes del 30 de junio de 1997. Si usted quiere proponer un nuevo tema para un Panel bajo su coordinación deberá someterlo a consideración antes del 30 de abril de 1997.

El Seminario contará con traducción simultánea español-inglés, inglés-español, para todas las sesiones.

**INSCRIPCIÓN Y PLAZOS DE ADMISIÓN**

La cuota de inscripción en el Seminario es de \$280.00 USD para profesionales y \$140.00 USD para estudiantes; será abonada personalmente en la Casa de las Américas. Los interesados deberán confirmar su asistencia antes del 31 de julio de 1997.

**ALOJAMIENTO Y TRANSPORTE**

Para facilitar la estancia de las/los participantes se ofrecen paquetes turísticos que incluyen el alojamiento con desayuno y cena, traslado aeropuerto-hotel-aeropuerto y a las actividades del evento.

El Colegio de México  
**ESTUDIOS  
DEMOGRÁFICOS  
Y URBANOS**

Vol. 10, núm. 3, septiembre-diciembre, 1995

**30**

Artículos

René Zenteno

**Un marco analítico para el estudio de las condiciones del empleo urbano en la frontera norte**

Rodolfo Cruz Piñeiro

**Inestabilidad y volatilidad en el empleo de la fuerza de trabajo fronteriza**

Félix Acosta

**Participación femenina, estrategias familiares de vida y jefatura femenina de hogar: los problemas de la jefatura declarada**

Rodolfo Gutiérrez Montes y Gabriela Vázquez Benítez

**Conformación del proceso migratorio al norte de México, 1930-1990**

Daniel Delaunay

**Mujeres migrantes: las mexicanas en Estados Unidos**

Norma Ojeda

**Salud materno-infantil entre la población trabajadora en Tijuana: un estudio de caso**

Roberto Ham Chande

**Epidemiología del envejecimiento: una fase más de la transición demográfica**

*Estudios Demográficos y Urbanos* es una publicación cuatrimestral de El Colegio de México, A. C. Suscripción anual en México: 57 pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, 35 dólares; instituciones, 55 dólares. En Centro y Sudamérica: individuos, 28 dólares; instituciones, 35 dólares. En otros países: individuos, 44 dólares; instituciones, 62 dólares. Si desea suscribirse, favor de enviar este cupón a El Colegio de México, A. C., Departamento de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Col. Pedregal de Santa Teresa, 10740 México, D. F.

Adjunto cheque o giro bancario núm.: \_\_\_\_\_  
por la cantidad de: \_\_\_\_\_  
a nombre de El Colegio de México, A. C., como importe de mi suscripción por un año a *Estudios Demográficos y Urbanos*.  
Nombre: \_\_\_\_\_  
Dirección: \_\_\_\_\_  
Código postal: \_\_\_\_\_ Ciudad: \_\_\_\_\_  
Estado: \_\_\_\_\_ País: \_\_\_\_\_

El Colegio de México  
**estudios  
 sociológicos**

Vol. XIV, núm. 41, mayo-agosto, 1996

**41**

Artículos

**Alberto Melucci**

Individualización y globalización. Perspectivas teóricas

**Moisés Arce**

La "crisis" de los partidos peruanos: nuevo vino en cueros viejos

**Rosa Arciniega**

Relaciones industriales y sindicalismo en Perú

**Osmar Gonzales Alvarado**

El compromiso militante. (Apuntes sobre el pensamiento y la actitud frente a la vida de intelectuales y militantes en Perú)

**León Olivé**

Diversidad cultural, conflictos y racionalidad

**Julieta Quilodrán**

Trayectorias de vida: un apoyo para la interpretación de los fenómenos demográficos

**José B. Morelos**

Estado de México: análisis de algunos determinantes de la mortalidad infantil en el ámbito municipal, 1990

**Gonzalo A. Saravi**

Marginalidad e informalidad: aportaciones y dificultades de la perspectiva de la informalidad

**Juan Pablo Pérez Sáinz**

Economía comunitaria y capital social. La cara oculta de la globalización en Centroamérica

**Leopoldo Allub**

Modernización agroindustrial y globalización en la provincia de San Juan, Argentina

**Yemile Mizrahi**

La nueva relación entre los empresarios y el gobierno: el surgimiento de los empresarios panistas

*Estudios Sociológicos* es una publicación cuatrimestral de **El Colegio de México, A. C.** Suscripción anual en México: 57 pesos. Estados Unidos y Canadá: individuos, 38 dólares; instituciones, 55 dólares. En Centro y Sudamérica: individuos, 30 dólares; instituciones, 36 dólares. En otros países: individuos, 46 dólares; instituciones, 64 dólares. Si desea suscribirse, favor de enviar este cupón a **El Colegio de México, A. C.**, Departamento de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Pedregal de Santa Teresa, 10740 México, D. F.

Adjunto cheque o giro bancario núm.: \_\_\_\_\_

por la cantidad de: \_\_\_\_\_

a nombre de **El Colegio de México, A. C.**, como importe de mi suscripción por un año a *Estudios Sociológicos*.

Nombre: \_\_\_\_\_

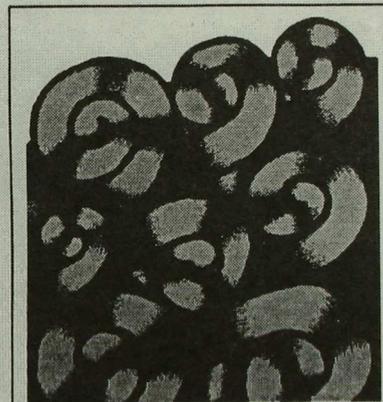
Dirección: \_\_\_\_\_

Código Postal: \_\_\_\_\_ Ciudad: \_\_\_\_\_

Estado: \_\_\_\_\_ País: \_\_\_\_\_

JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ

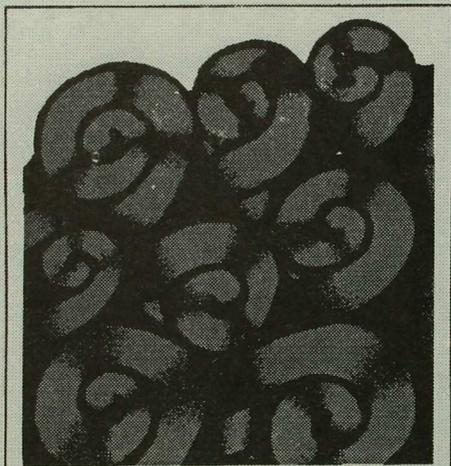
TEORÍA DEL ENSAYO



CUADERNOS DE CUADERNOS

DAVID R. MACIEL

**EL BANDOLERO, EL  
POCHO Y LA RAZA  
IMÁGENES CINEMATOGRAFICAS  
DEL CHICANO**



—CUADERNOS DE CUADERNOS—

## CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo suscribirme a *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: \_\_\_\_\_

DIRECCIÓN: \_\_\_\_\_

CIUDAD: \_\_\_\_\_ ESTADO: \_\_\_\_\_

CÓDIGO POSTAL: \_\_\_\_\_ PAÍS: \_\_\_\_\_ TELÉFONO: \_\_\_\_\_

GIRO: \_\_\_\_\_ SUCURSAL: \_\_\_\_\_

Suscripción  Renovación  Importe: \_\_\_\_\_

Suscripción anual durante 1997 (6 números):

- México: \$144.00  
 Otros Países: \$125 US DLS (Tarifa única).

Precio unitario durante 1997:

- México: \$25.00  
 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

e-mail: [cuadamer@servidor.unam.mx](mailto:cuadamer@servidor.unam.mx)

Nota: Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta núm. 35-34759-8 del Banco del Atlántico. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

# CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo ejemplares atrasados de *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: \_\_\_\_\_

DIRECCIÓN: \_\_\_\_\_

CIUDAD: \_\_\_\_\_ ESTADO: \_\_\_\_\_

CÓDIGO POSTAL: \_\_\_\_\_ PAÍS: \_\_\_\_\_ TELÉFONO: \_\_\_\_\_

GIRO: \_\_\_\_\_ SUCURSAL: \_\_\_\_\_

Deseo recibir los siguientes ejemplares (Indicar número y año):

\_\_\_\_\_

TOTAL: \_\_\_\_\_

Ejemplares	México:	Otros Países:
1942 a 1959	NS53.00	\$36 US DLS
1960 a 1986	NS31.00	\$30 US DLS
1987 a 1994	NS24.00	\$24 US DLS

Redacción y Administración:  
Torre I de Humanidades, 2º piso,  
Ciudad Universitaria  
04510, México, D.F.  
Tel. 622-1902 FAX. 616-2515

e-mail: [cuadamer@servidor.unam.mx](mailto:cuadamer@servidor.unam.mx)

Nota: Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta núm. 35-34759-8 del Banco del Atlántico. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

## CUADERNOS AMERICANOS NUEVA ÉPOCA

Próximamente

Darcy Ribeiro y la fundación de SOLAR

**Vjekoslav Mikecin**  
Leopoldo Zea y el problema de la identidad cultural

**Otto Morales Benítez**  
Colombia, Indoamérica y nuestro destino cultural

**Mario Mejía Huamán**  
¿Existió una filosofía inka?

**Mario Magallón Anaya**  
Criterio historiográfico para una historia de las ideas  
en América Latina

**Héctor Guillermo Alfaro López**  
El hombre y la técnica

**Danilo Martuccelli y Maristella Svampa**  
Escuela y sentimiento nacional: de la lengua a la música

**Lupe Rumazo**  
Impronta de Sucre en el Ecuador

**Norman P. Sacks**  
Andrés Bello y José Victorino Lastarria: conflicto de generaciones  
y tensiones intelectuales

**Clara Alicia Jalif de Bertranou**  
Francisco Bilbao: de la secularización de las ciencias a la  
secularización del Estado

**Teresa Ferriz Roure**  
Las editoriales Biblioteca Catalana y Catalònia, dos testimonios de  
continuidad cultural en México

## CONTENIDO

### ESPAÑA DESDE AMÉRICA

- Fernando del Paso* El increíble caso del aposento desaparecido
- M. Fernando Varela* "El deseo es una pregunta cuya respuesta no existe": la poesía de Cernuda a la luz de la filosofía de Schopenhauer
- Isidro Sepúlveda* Hispanismo e hispanofobia en el nacionalismo del México revolucionario

### DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

- Dario Jaranillo Agudelo* A cien años de la muerte de José Asunción Silva
- Efraim Otero Ruiz* "El Cuervo" de Edgar Allan Poe
- Alvaro Matute* Antonio Caso, Henríquez Ureña y el positivismo: breve historia de una relación
- José Luis Balcárcel Ordóñez* Henríquez Ureña, precursor de los Estudios Latinoamericanos
- Salvador Gallardo Cabrera* La disputa por la diferencia: acerca de Clavijero, Buffon y la Historia Natural
- Marcos Cueva Perus* Entropía y extravío: notas sobre una hipótesis parcial

### PERÚ

- Luis Millones Figueroa* El demonio en la *Crónica del Perú* de Cieza de León
- Carlos Arroyo Reyes* El incaísmo modernista de Augusto Aguirre Morales: notas para el estudio de *El Pueblo del Sol*
- Osmar Gonzales* Fujimori, reflejo de la crisis de los partidos peruanos

### CRÓNICA

- Doctorado *Honoris Causa* a Leopoldo Zea en la Universidad de Santiago de Chile
- Leopoldo Zea* El mestizaje como utopía
- Doctorado *Honoris Causa* a Leopoldo Zea en la Universidad de Atenas
- Darey y nosotros

### DOCUMENTOS

- Carta abierta al rey de Suecia: ¡Chile no necesita armas suecas!

### RESEÑAS

### ÍNDICE DEL AÑO 1996