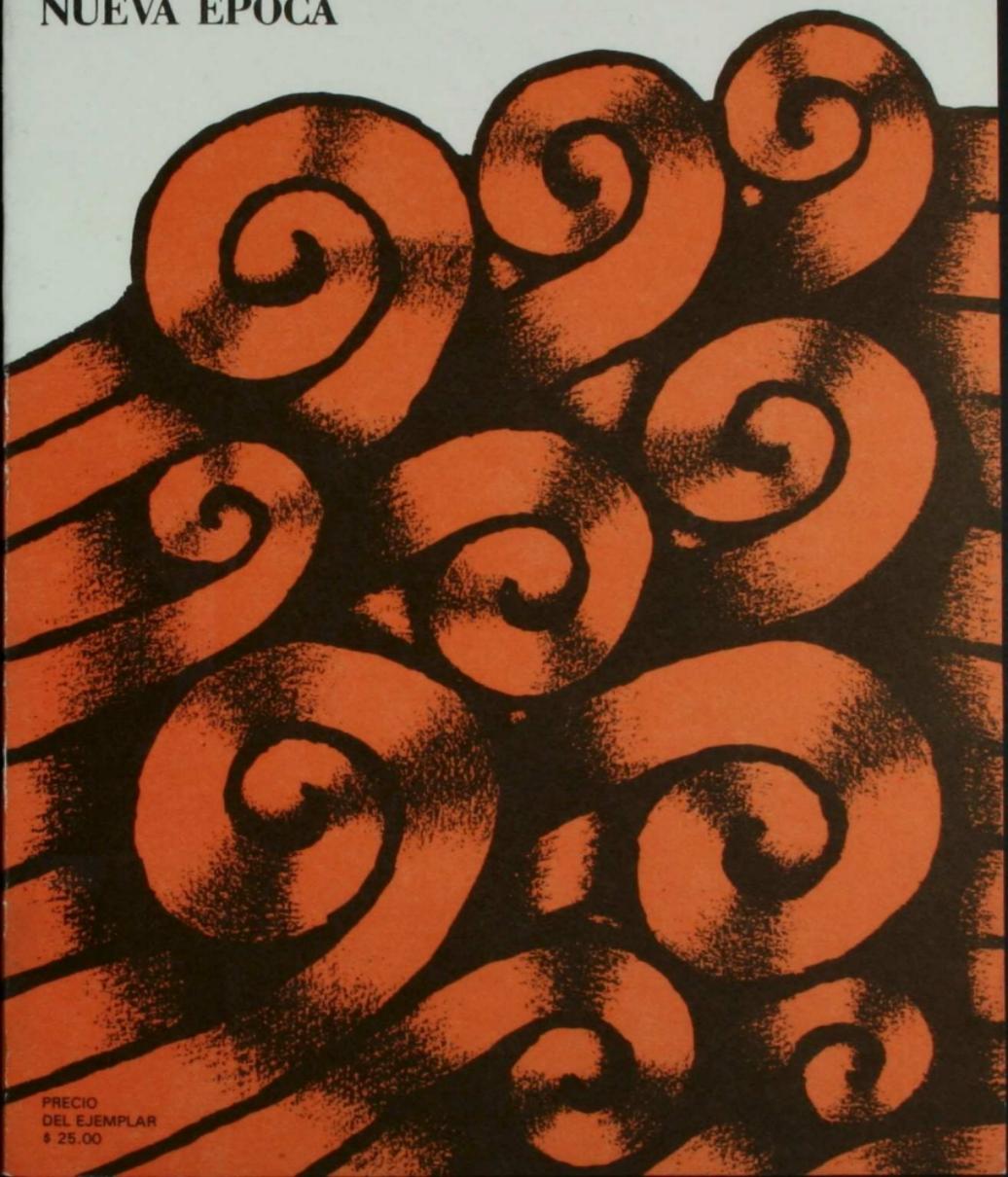

CUADERNOS AMERICANOS 64

NUEVA ÉPOCA



PRECIO
DEL EJEMPLAR
\$ 25.00

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA ÉPOCA

FUNDADOR: JESÚS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

EDITORIA: LILIANA WEINBERG

REDACCIÓN: HERNÁN G.H. TABOADA

COMITÉ TÉCNICO: Arturo Azuela, Fernando Benítez, Héctor Fix Zamudio, Pablo González Casanova, Marcos Kaplan, Miguel León-Portilla, Jesús Silva-Herzog Flores, Diego Valadés, Ramón Xirau, Leopoldo Zea.

CONSEJO INTERNACIONAL: Antonio Cándido, Brasil; Rodrigo Carazo, Costa Rica; Federico Ehlers, Ecuador; Roberto Fernández Retamar, Cuba; Enrique Fierro, Uruguay; Alberto Filippi, BOLIVARIUM; Domingo Miliani, Venezuela; Francisco Miró Quesada, Perú; Edgar Montiel, Perú; Otto Morales Benítez, Colombia; Germánico Salgado, Ecuador; Samuel Silva Gotay, Puerto Rico; Gregorio Weinberg, Argentina.

Fernando Ainsa, UNESCO; Giuseppe Bellini, Italia; Liu Chengjun, China; Grażyna Grudzińska, Polonia; Hiroshi Matsushita, Japón; Tzvi Medin, Israel; Sergo Mikoyan, Rusia; Charles Minguet, Francia; Magnus Mömer, Suecia; Richard Morse, Estados Unidos; Amy Oliver, SILAT; 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. 4

64

JULIO-AGOSTO 1997



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1997

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 64

Julio-Agosto

Volumen 4

ÍNDICE

Pág.

DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Pueblos originarios y globalización	11
HENRI FAVRE. El revelador chiapaneco	32
JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ. La cultura "indígena" como realidad intercultural	65
OTTO MORALES BENÍTEZ. Homenaje imponderable: Colombia, Indoamérica y nuestro destino cultural	104
TERESA FÉRRIZ ROURE. Las editoriales Biblioteca Catalana y Catalònia, dos testimonios de continuidad cultural en México	122
OTTMAR ETTE. El escritor como ladrón del lenguaje: ensayo sobre Roland Barthes y la filosofía	136

JORGE LUIS BORGES

DANIEL BALDERSTON. Borges: el escritor argentino y la tradición (occidental)	167
MARÍA J. CALVO MONTORO. Italo Calvino/Jorge Luis Borges: de la reflexión crítica al intertexto	179
EVELYN FISHBURN. Lecturas recónditas en las alusiones de Borges	195

NUEVA ÉPOCA
1997
AÑO XI, NÚMERO 64, Julio-Agosto 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

NANCY KASON POULSON. Borges y el Palimpsesto posmoderno: "El otro" y "Veinticinco de Agosto, 1983"	204
MARÍA ROSA LOJO. Borges: "civilización" y "barbarie", dos versiones del sueño de la historia	213
RAFAEL OLEA FRANCO. Borges: una lección de escritura	236
JORGE VOLPI. Contra Borges	249

*Desde el mirador
de
Cuadernos Americanos*

PUEBLOS ORIGINARIOS Y GLOBALIZACIÓN

Por Miguel LEÓN-PORTILLA
INVESTIGADOR EMÉRITO DE LA UNAM

Introducción

HABLARÉ DE UN TEMA QUE TIENE ANTECEDENTES HISTÓRICOS muy antiguos. Además, no sólo guarda relación con nuestro presente sino que puede preverse será también recurrente en el futuro. Entraré en materia precisando qué entiendo por *pueblos originarios* y por *globalización*.

Pueblos originarios son los que han vivido en un territorio antes de que cualesquier otro penetrara en él, bien sea por conquistas, colonizaciones violentas o supuestamente pacíficas, inmigraciones o de otras formas. Los descendientes de los pueblos originarios, como lo muestra la historia, han perdido en algunos casos y en otros han mantenido formas de continuidad o diferencia cultural, no obstante la dependencia en que hayan estado respecto de otros y aun habiendo sido despojados de todo o de parte de su territorio.

En el caso de los que mantuvieron una continuidad o diferencia cultural, puede afirmarse que conservan su identidad de descendientes de los pueblos originarios, aun cuando sea acomodándola a las circunstancias en que han tenido que vivir. Subsistiendo a veces en zonas de refugio y en situaciones muy precarias, su diferencia cultural respecto de los otros grupos se manifiesta en su visión del mundo, tradiciones, valores morales, preservación de la propia lengua, organización familiar y social, forma de gobierno, usos y costumbres, relación con la tierra, empleo de técnicas tradicionales, etcétera.

Esta descripción de lo que puede entenderse por pueblos originarios guarda relación con lo expresado en el artículo 1o. del Convenio 169, de la Organización Internacional del Trabajo, suscrito entre otros países por México. En el inciso 1b de dicho artículo se

dice que el Convenio "sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes", se aplica

a los pueblos considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (OIT 1991).

Hay, sin embargo, diferencias entre lo que he expresado y esta definición ya que en ella se dice que los pueblos indígenas son los que "conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas", sin reconocerse abiertamente que sus experiencias históricas introdujeron cambios. Por esto he enfatizado que son pueblos originarios, o sus descendientes, los que a pesar de sometimientos, exacciones y aun expulsiones de su territorio ancestral, mantienen una profunda diferencia cultural respecto de los otros habitantes del país.

De esto trataré, haciendo aplicación a los pueblos que pueden considerarse como originarios en México, precisamente porque sus antepasados vivieron en determinados territorios antes de que otros de cualquier forma penetraran en él.

Consideremos ahora el concepto de globalización. Entendemos por globalización el proceso que lleva a la homogeneización de formas de concebir el mundo, creencias, sistemas políticos, sociales y económicos, instituciones, valores, técnicas, costumbres, modas y otros muchos aspectos de la realidad cultural. Los procesos de globalización son puestos en marcha por entidades que pueden ser Estados hegemónicos o simplemente nacionales, Iglesias y organismos religiosos, corporaciones económicas y consorcios transnacionales introductores de nuevas formas de comunicación masiva, ciencia y tecnología.

Es frecuente que tales procesos se generen como consecuencia de una variada gama de conquistas. Sobresalen las conquistas armadas, seguidas de la implantación de diversos sistemas de colonización. También se generan procesos globalizantes por otras maneras de conquista. Se ha hablado de "conquistas espirituales", realizadas por miembros de determinadas religiones, empeñados en "convertir" a otros a sus creencias y prácticas.

En la actualidad son cada vez más frecuentes las que se describen como "conquistas de mercados" que tienen como objetivo

difundir el uso de determinados productos. Las modernas tecnologías de la comunicación —la radio, la prensa, la televisión y más recientemente, el internet— propician sobremanera la penetración de ideas e imágenes relacionadas con bienes de consumo que se ofrecen como algo no sólo atractivo sino necesario para el bienestar. Mencionaré otra forma de conquista con consecuencias homogeneizantes. Me refiero a la que trae consigo la rampante globalización económica, que controlada por unas cuantas potencias, por grandes compañías transnacionales y asimismo por el narcotráfico, afecta hoy a la humanidad entera.

Los países hegemónicos, "Iglesias" y otros organismos religiosos, corporaciones económicas, promotores de nuevas tecnologías... al poner en marcha procesos globalizantes buscan que otros reciban lo que se les ofrece o impone. Cuando se logra esto, afectando el ser cultural de los más débiles, puede ocurrir que queden ellos subsumidos, es decir incluidos en el contexto bien sea político, social, económico, religioso o, hasta donde es posible, total, de los que ponen en marcha esos procesos. Los así subsumidos corren el riesgo de dejar de ser lo que eran, bien sea por cambios sus creencias y visión del mundo, sus formas de vida, o quedando subordinados de variadas maneras a otras entidades políticas, sociales y económicas, o alterando sus formas de actuar con la naturaleza, adoptando actitudes consumistas y nuevas tecnologías que eran ajenas.

Ahora bien, globalización no significa necesariamente que los afectados por ella lleguen a equipararse plenamente con los que pusieron en marcha y rigen el proceso. Éstos, sobre todo en el campo económico, político y tecnológico, mantienen el control del proceso de globalización, actúan de modo que el mismo les aporte los máximos beneficios posibles. Una hipotética equiparación significaría que unos y otros participarían por igual en el gobierno del proceso y en los beneficios del mismo.

Lo que ordinariamente ocurre es que los grandes, o el gran centro de poder, al inducir u obligar a los otros a aceptar lo que les ofrece o impone, establecen diversas estructuras y mecanismos que confieren operatividad a la globalización. En el funcionamiento de tales estructuras y mecanismos pueden participar, siempre subordinados, aquellos que han quedado subsumidos en virtud del proceso globalizante. Otras áreas y géneros de actividad les quedan vedadas, pudiéndose afirmar que, en el ámbito de lo que antes era suyo —cultura, territorio...— pueden llegar a encontrarse entonces de

varias formas excluidos. Así, paradójicamente, la globalización puede generar a la vez exclusión, tanto de lo que el centro hegemónico no quiere compartir, como de aquello que constituía realidad integrante del propio ser de los afectados, ahora perdida o alterada por el proceso globalizador.

Los pueblos originarios y el colonialismo europeo

PENSEMOS ya en los pueblos originarios de América, desde que se vieron afectados por proyectos de globalización a partir de la invasión europea y reaccionaron en defensa de lo suyo desarrollando procesos de reacomodo. Discurriré en particular acerca de los pueblos mesoamericanos. España quiso hacerlos vasallos del "Rey Nuestro Señor". La Iglesia se encargó de cristianizarlos, en tanto que las autoridades novohispanas los pusieron en encomiendas y corregimientos. Se les enseñó el castellano, se crearon escuelas para sus hijos, se buscó que todos vivieran en poblaciones o congregaciones al modo europeo. Se les impusieron tributos y trabajos, no pocas veces muy duros.

Agravante muy serio en tal situación fueron las epidemias que causaron grandes mortandades entre los indígenas. En vez de dar cifras, siempre un tanto hipotéticas, acerca de su disminución, citaré lo que en 1576 expresó sobre esto fray Bernardino de Sahagún:

Quando los españoles llegaron a esta tierra estaba llena de gente innumerable, y cuando por vía de guerra echaron de esta ciudad de México a los españoles, y se fueron a Tlaxcala, dioles la pestilencia de viruelas que queda dicha, donde murió gente sin cuento, y después en la guerra y trabajos con que fueron afligidos, después de la guerra murieron gran cantidad de indios en las minas... En el año 1545 vino la otra segunda pestilencia, donde toda la gente quedó menguada...

Treinta años después de ésta sucedió la pestilencia que ahora [1576] actualmente reina, donde se han despoblado muchos pueblos y el negocio va muy adelante, y si tres o cuatro veces dura como ahora va, no quedará nadie...

Lo que más se me asienta en este negocio es que con brevedad esta pestilencia presente cesará... y aun tengo para mí que siempre habrá cantidad de indios en estas tierras (Sahagún, libro XI, cap. 13).

La historia ha confirmado lo que auguró Sahagún. A pesar de las repetidas epidemias y grandes sufrimientos de los indígenas hubo dos factores que mucho influyeron no sólo en su supervivencia

sino también en la preservación, obviamente no de la plenitud de sus antiguas culturas, pero sí de elementos muy importantes para ellos.

El primer factor, altamente positivo, fue la extraordinaria capacidad mostrada por los pueblos nativos, de mantener, a pesar de todo, el meollo de sus estructuras sociopolíticas y de sus formas de vida, aunque desde luego adaptadas a las nuevas circunstancias. Fundamental fue en esto la supervivencia de lo que en tiempos prehispánicos se conocía en náhuatl como *altépetl*. Con esta palabra, compuesta de *in atl, in tepetl*, "el agua, el monte", se designaba a la unidad sociopolítica integrada básicamente por un conglomerado humano, que puede designarse como "el pueblo", con una serie de principios y elementos organizativos, todo ello en un territorio determinado.

Debe señalarse que los *altépetl* no constituían la entidad política más grande. Ésta se conocía entre los nahuas como *tlahtocáyotl*, equivalente a "señorío, reino...", como fue el caso de los *tlah-tocáyotl* de México, Tezcoco, Tlaxcala y otros en territorios de Puebla, Morelos, Michoacán, Oaxaca, Chiapas y diversos lugares de Mesoamérica. Un *tlah-tocáyotl* abarcaba, como entidades subordinadas, a distintos *altépetl*, pueblos. Fueron éstos los que, con sus estructuras propias, sobrevivieron a la Conquista.

En un libro reciente el investigador norteamericano James Lockhart ha descrito, basado en fuentes primarias en su mayoría de procedencia indígena, lo que fue la supervivencia y adaptación de los *altépetl*, "pueblos", durante la dominación española. Como en los tiempos antiguos, los *altépetl* continuaron integrados por varios *calpulli*, entidades étnicas menores con una ubicación geográfica determinada dentro del correspondiente *altépetl*. Cuando las autoridades españolas se propusieron reorganizar los territorios sometidos, se dieron cuenta de que podían aprovechar la existencia de esas antiguas unidades sociopolíticas (Lockhart 1992: 14-58).

Tomándolas en cuenta establecieron las encomiendas, y los corregimientos, respetando los atributos de los *tlahtoque*, gobernantes de los diversos *altépetl* y de otros funcionarios de la antigua administración indígena, aunque modificados a veces sus títulos y encargos. El ya citado Lockhart muestra la existencia en los *altépetl* de escribanos indígenas, como lo había habido en tiempos prehispánicos. Fungían ahora como notarios y llevaban el registro de la propiedad, los diversos géneros de transacciones y de otros acontecimientos con connotaciones jurídicas. A ellos correspondía también

redactar documentos tales como testamentos, solicitudes a las autoridades españolas, quejas y protestas, titulaciones de tierras. Enterados esos escribanos de lo que era el derecho español, incoaban procesos en defensa incluso de sus territorios, logrando en muchos casos obtener sentencias que les fueron favorables.

El estudio de lo que significó la perduración de las repúblicas de indios, los *altépetl*, arroja considerable luz acerca de temas como el de la autonomía de las comunidades indígenas, la preservación de su lengua, la conservación al menos parcial de sus territorios, e incluso las formas cómo, al aceptar el cristianismo, lo reinterpretaron en función de su antigua visión del mundo. Sobre éstos y otros temas versan centenares de manuscritos en náhuatl y otras lenguas que se conservan en el Archivo General de la Nación, en la ciudad de México y en otros muchos lugares de la República y del extranjero.

El otro factor, favorable también a los indígenas, fue la existencia de un *corpus* jurídico, las Leyes de Indias, que reconocían formalmente la personalidad y los derechos de los pueblos indígenas. Aunque es verdad que en muchos casos tales leyes no se cumplieron, es innegable que en ellas se reconoció expresamente lo que en cambio se ignoró en las varias constituciones del México independiente. Importa repetirlo: se dio plena vigencia jurídica al hecho insoslayable de que México, ya habitado por españoles, negros, mestizos y muchos pueblos indios distintos entre sí, era un país pluricultural y plurilingüístico.

Los *altépetl*, con la fuerza que les confería su reconocimiento jurídico, cuando a fines del siglo xvii empezaron a recuperarse demográficamente, actuaron para asegurar la posesión de sus territorios amenazados o invadidos por españoles y mestizos. Se elaboraron entonces numerosos códigos, conocidos como del grupo *Techialoyan*, en razón del pueblo del que primeramente se conoció y estudió uno de estos manuscritos. Esos códigos, no obstante que contienen en ocasiones anacronismos y relatos sin fundamento histórico, constituyeron una especie de títulos primordiales suplementarios y de gran importancia. En su preparación se recogió el testimonio de los habitantes del correspondiente lugar y se hurgó en antiguos testimonios para establecer un fundamento que justificara la posesión de tierras y territorios (Robertson 1975: 253-280).

En el estudio de éstos y los otros documentos antes mencionados, hay un campo muy grande abierto a los investigadores, tanto indígenas como no indígenas, que quieran valorar lo que fue la re-

sistencia y el acomodo de los pueblos nativos a las nuevas circunstancias. Contra lo que se ha pensado a veces, los indios no vivieron pasivamente sometidos sino que reaccionaron, mantuvieron su autonomía y al menos parte de sus territorios ancestrales. Puede afirmarse que los procesos de globalización que se dejaron sentir en los tres siglos de vida colonial, aun cuando introdujeron cambios inevitables, no acabaron con la diferencia cultural propia de quienes descendían de los pueblos originarios.

Los indígenas no se dejaron arrebatar lo que más apreciaban: cultura, lengua, autonomía, organización y territorio. Paralelamente, no quedaron excluidos del todo social novohispano ya que en él eran tomados en cuenta por la legislación, y en función de ella —como pueblos indios—, lograron sentencias favorables en gran número de casos en que litigaron en defensa de lo suyo.

La situación en el primer siglo del México independiente

DESDE un principio quienes consumaron la independencia dieron a entender en qué nuevo contexto jurídico iban a quedar incluidos —o tal vez mejor dicho excluidos— los indios. En el Plan de Iguala, proclamado en 1821, se expresó: "Todos los habitantes de la Nueva España, sin distinción alguna de europeos, africanos, ni indios, son ciudadanos de esta monarquía". Esto pudo parecer una cierta forma de universalizar el derecho, homologando a todos los habitantes del país (González Navarro 1954: 209).

Sin embargo, al ponderar sus consecuencias, resulta claro que en la concepción de un nuevo proyecto de país se iba a proceder teniendo a todos como iguales, al menos en teoría, precisamente dentro de un contexto jurídico de concepción europea. Éste, a diferencia de las Leyes de Indias, que tomaron en cuenta lo indígena, iba a inspirarse en sus grandes líneas en el modelo francés con otros elementos derivados de la constitución norteamericana. El nuevo contexto jurídico cristalizó plenamente al expedirse la primera constitución del México republicano en 1824. En ella, como lo ha subrayado Bartolomé Clavero, lo indio quedó fuera, excluido radicalmente:

La misma cualidad indígena, la mismísima palabra "indio" quiere comenzar por suprimirse del mundo del derecho. Algo que para él no existe, no debe nunca nombrarse...

El uso lingüístico no es de por sí nada inocente. Encierra la negación de cultura y la perspectiva de asimilación, esto es, la incapacidad para pensar

otras culturas y la determinación de destruirlas en beneficio de la propia, de la que se tiene sin más por civilización...

El derecho, el nuevo derecho de carácter constitucional, hace abstracción del indio, de su distinción de cultura. El indígena, el *indio*, resulta que ahora no existe jurídicamente... (Clavero 1994: 37-38).

Importa repetirlo: ni en la Constitución de Apatzingán de 1814, ni en la ya mencionada de 1824, se toma en cuenta la existencia de indígenas o de pueblos con lenguas y culturas diferentes. La idea de que, por ser mexicanos todos los habitantes del país, no debe haber diferencia alguna en los ordenamientos jurídicos —considerada por algunos como aportación de criterios justos y liberales— trajo consigo en la práctica el total desamparo y marginación de los pueblos indígenas que, como tales, quedaron excluidos del ámbito jurídico. Unas pocas voces se oyeron en contra de tal exclusión. Entre ellas estuvo la de don Carlos María de Bustamante que en plena cámara hizo burlona denuncia:

Paréceme que oigo un retintín de que ya no hay indios; de que todos somos mexicanos... Valiente ilusión a fe mía para remediar males efectivos y graves. Ya no hay indios, pero sí hay las mismas necesidades que aquejaron a los indios. Qué bobería alimentarse con ilusiones y por medio de ellas querer engañar a los pueblos (Chávez Orozco 1943: 34).

Acertadamente empleó Bustamante la palabra "pueblos" que, como hemos visto, cabe equiparar con el concepto de *altépetl*, relacionado precisamente con lo que en las Leyes de Indias se reconocía como república de indios. Una de éstas —como lo consigna Gonzalo Aguirre Beltrán en su libro *Formas de gobierno indígena*—, la de Tlacotalpan en Veracruz, "rechazó la *igualdad* que, tan a su desagrado se le concedía, y solicitó de la Honorable Diputación se le reintegrara a su antigua forma de gobierno" (Aguirre Beltrán 1953: 60). La respuesta de la dicha Honorable Diputación, fechada el 21 de agosto de 1824, es digna de recordarse. Desde luego fue negativa, como expresamente lo manifestó "por lo ilegal e injusto de la petición" (Aguirre Beltrán 1953: 61).

Así se silenció la palabra indígena que, a lo largo de tres siglos de Colonia, había hecho llegar a las autoridades en su propia lengua sus quejas y demandas. Antes se había procedido en función de ordenamientos que reconocían la personalidad jurídica de las repúblicas de indios, poseedoras de territorios ancestrales.

El arrinconamiento de los descendientes de los pueblos originarios se agravó mucho con las Leyes de Reforma y luego al proclamarse y entrar en vigencia la nueva Constitución de la República en 1857. En su artículo 27 se suprimió por completo la figura jurídica de la propiedad comunal. Concebido ese artículo para privar a la Iglesia y de modo más específico a las distintas corporaciones religiosas del considerable poder económico que tenían, afectó también a los pueblos y comunidades indígenas. El texto del artículo es bien claro a este respecto:

Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución (*Las Constituciones de México* 1989: 185).

Paradójicamente, en el pensamiento de los constituyentes, la supresión de la propiedad comunal debía resultar en beneficio de los pueblos indígenas. Así lo expresó Ignacio L. Vallarta:

Puedo afirmar que nada estuvo más lejos en el ánimo del legislador que desconocer los derechos de los indígenas, pues por el contrario, fue su constante voluntad, su más decidido empeño, no sólo respetarlos, sino otorgarles otros nuevos que ellos mismos no pretendían; beneficiarlos, poniendo, para hacerla fructífera, bajo la vigilancia del interés individual, la propiedad que tenían improductiva (Vallarta 1980: IV, 4).

Si ya antes, con la Constitución de 1824 los pueblos indígenas se habían esfumado como tales en aras de una pretendida homologación jurídica, es decir de una globalización, con la Constitución de 1857 se dio otro paso para hacerlos desaparecer en la realidad misma social y territorial. Se pensó que, suprimiendo la propiedad comunal, considerada como una de las causas del atraso de los indios, se lograría su globalización en el contexto del proyecto nacional concebido para México, como país de cultura europea en el que las antiguas etnias debían ser asimiladas.

Consecuencias funestas se siguieron del nuevo artículo. En pocas palabras puede decirse que de allí provinieron el afianzamiento del régimen de las haciendas, el latifundismo porfiriano y el comienzo de un rampante capitalismo liberal.

Irónico es en este contexto que en el fallido imperio de Maximiliano se abriera un resquicio legal a los pueblos originarios. En

efecto, Maximiliano expidió el 26 de junio de 1866 y luego el 16 de septiembre del mismo año dos decretos "sobre terrenos de comunidad y de repartimiento" y "acerca del fundo legal de los pueblos indígenas". En uno y otro estableció procedimientos para que los pueblos indígenas recuperaran las tierras de que se habían visto privados. Digno de mención es que ambos decretos se publicaron en español y en náhuatl (Horcasitas 1963).

La plena restauración de la República invalidó, como es obvio, dichos decretos. El despojo y la marginación total de las comunidades indígenas perduró hasta los años de la Revolución Mexicana.

En opinión de Aguirre Beltrán, la supresión del antiguo sistema de tenencia de la tierra trajo además consigo

la destrucción de numerosas comunidades corporadas [es decir de pueblos indígenas] y la asimilación de un gran número de indios en la sociedad nacional, al quedar éstos engranados en un sistema capitalista de libre empresa; pero además dio lugar a desarrollos imprevistos... Como resultado de la forzada incorporación de una gran masa india en la sociedad nacional el mestizo emergente tuvo una base sólida de constante robustecimiento (Aguirre Beltrán 1976: 57).

Innegablemente la disolución de no pocas repúblicas de indios, antiguos *altépetl*, condujo a la asimilación de sus miembros en el conjunto de la sociedad nacional, dando lugar al incremento de los mestizos y también al de los indios desarraigados. Quedaron éstos excluidos de sus antiguas comunidades y rechazados muchas veces como inferiores por aquellos mismos que habían puesto en marcha el proceso de globalización dirigido a su asimilación.

Los pueblos indígenas y la Revolución Mexicana

FORMULARÉ una pregunta: ¿qué lugar se concedió en el ideario de la Revolución a los pueblos originarios? Siendo del todo cierto que en ella participaron grandes contingentes de indios de varias regiones del país, sería falso afirmar que hayan desempeñado éstos un papel importante como caudillos en la lucha armada o como promotores de un nuevo proyecto de nación, concebida como pluriétnica y plurilingüística. Sólo puede decirse que Emiliano Zapata y la lucha encabezada por él mantuvieron un ideario de reivindicaciones agrarias en favor de los grandes conglomerados campesinos que desde luego incluían a los pueblos indígenas. Se conservan dos manifiestos en náhuatl suscritos por Zapata el 17 de abril de 1918. Su

propósito fue invitar a sus destinatarios a unirse a la causa zapatista. En ellos hay expresiones como la de "el gran trabajo que haremos ante nuestra madrecita la tierra; propiedad nuestra será la tierra, propiedad de gentes, la que fue de nuestros abuelos, la que dedos de pata de piedra nos han arrebatado" (León-Portilla 1978: 89).

Fue principalmente la influencia de los zapatistas en el constituyente en que se discutió y redactó la nueva Carta Magna expedida en 1917, la que abrió un nuevo resquicio legal en favor de los indígenas. En el inciso 7o. del nuevo Artículo 27, sin emplear las palabras *indígena* o *indio* sino la más bien vaga de *tribus*, se legisló no precisamente en relación con los antiguos territorios de los pueblos indígenas sino acerca de la restitución y capacidad de disfrutar comunalmente de las tierras que antes les pertenecían. He aquí el texto en dicho inciso del mencionado artículo:

Los condueñazgos, rancherías, pueblos, congregaciones, tribus y demás corporaciones de población, que de hecho o por derecho guarden el estado comunal, tendrán capacidad para disfrutar en común las tierras, bosques y aguas que les pertenezcan o que se les haya restituido o restituyeren (*Las Constituciones de México* 1989: 185).

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

A pesar de sus limitaciones, el nuevo Artículo 27 vino a poner un freno al proceso globalizante que partía de la idea, ajena por completo a la tradición indígena, de que sólo sobre la base de la propiedad privada individual podía encauzarse el proyecto de un Estado-nación en el que cada día debían ser menores las diferencias culturales de sus habitantes. Sólo que, contrariamente a lo legislado en 1824 y 1857, los pueblos indígenas, lejos de haber desaparecido como tales en el proceso de globalización al que fueron sometidos, habían perdurado hablando sus lenguas, manteniendo sus identidades, tradiciones, valores y costumbres con sus sistemas tradicionales de gobierno ejercidos en el interior de sus propias comunidades.

La Revolución Mexicana, además de propiciar la restitución de tierras a los pueblos originarios, trajo también consigo un movimiento de exaltación de lo indígena. Pero éste se dirigió más a reevaluar el legado prehispánico que a atender a los requerimientos de la realidad contemporánea. Lo indígena estuvo presente en el

muralismo mexicano, en creaciones musicales, en novelas y en otras formas de producción de contenido histórico y artístico. También comenzaron a realizarse importantes exploraciones arqueológicas y a abrirse museos para exhibir los principales hallazgos. En lo que se conoció luego como indigenismo de inspiración antropológica, sobresalieron dos corrientes que, con matices, han tenido larga vigencia.

Una partió de la consideración de que los indígenas continuaban viviendo en situaciones precarias precisamente porque sus formas de cultura eran anacrónicas y no les permitían acceder a la modernidad que buscaba el país. La respuesta a tal situación no difirió mucho de la que habían dado los constituyentes de 1824 y 1857. Era necesario emprender acciones dirigidas a borrar la condición de los indios, identificada con ausencia de desarrollo cultural y marginación. La clave se hallaba en asimilarlos o incorporarlos a la cultura de la gran mayoría de los mexicanos.

La otra corriente tomó como punto de partida el reconocimiento de que México está constituido por un conjunto de pueblos con lenguas y culturas diferentes. Manuel Gamio, que fue quien principalmente dio impulso a esta corriente, si bien reconoció la importancia del mestizaje, no se planteó, como algunos lo han malinterpretado, actuar contra las culturas indígenas.

Para Gamio, había en el ser de México dos realidades que debían reconocerse y aceptarse como no excluyentes entre sí. Una era el hecho de que, a través de un continuado proceso de mestización sobre todo cultural, se había ido forjando el país. La otra realidad era que, no obstante esa mestización cultural que en diversos grados y formas había afectado incluso a los pueblos indígenas, perduraban éstos con sus grandes diferencias, confiando al país el carácter de pluricultural y multilingüístico. Tomar conciencia de este hecho no significó para él que se conociera en su amplitud y profundidad la heterogeneidad cultural existente en un territorio tan grande como el de México.

Esto lo llevó a concebir un proyecto de investigación con un enfoque integral. Como lo describió en *La población del Valle de Teotihuacán*, su propósito fue conocer la diversidad cultural prevalente en México en varias regiones que podían tenerse como más representativas de ello. Es cierto que, de acuerdo con su pensamiento, habían de derivarse consecuencias y acciones específicas del conocimiento que se obtuviera de la propuesta investigación diacrónica e integral de la diversidad cultural del país.

Por ello se le ha reprochado en ocasiones que buscaba, como los seguidores de la otra corriente, la incorporación de los pueblos indígenas a la cultura de las mayorías. La lectura cuidadosa de su obra muestra, sin embargo, que lo que proponía era emprender acciones que permitieran a esos pueblos acceder a la realidad social, económica y política de México, es decir acabar con la exclusión de que habían sido objeto al ser desconocidos como indígenas. Esta postura, como lo dejan ver sus escritos, no implicaba promover la pérdida de sus identidades. Ofreceré algunas citas de los trabajos de Gamio que demuestran lo que estoy afirmando.

Primeramente debe notarse que reconocía él sin ambages la importancia y el valor de lo indígena en el contexto no sólo de México sino de los países del Nuevo Mundo. Sobre esto manifestó, entre otras cosas que:

La cultura indígena es la verdadera base de la nacionalidad en casi todos los países americanos, y se distingue, entre otras cosas, por su bella y épica tradición, altas manifestaciones éticas y estéticas, excepcionales dotes de persistencia contra toda clase de obstáculos y adversidades, mucho menor sujeción al extremo y perjudicial egoísmo individualista que impone la cultura extranjera (Gamio 1960: 24).

Atendiendo luego a la necesidad de acabar con la exclusión de que habían sido objeto todos los pueblos originarios en las tomas de decisión a nivel estatal y nacional, particularmente en el ámbito legislativo, expresó:

Para representar legítimamente a las diversas agrupaciones étnicas de nuestra población, los legisladores respectivos deben ser nombrados por ellas y pertenecer a ellas, o cuando menos estar íntimamente compenetrados con su manera de ser (Gamio 1960: 76).

En relación con la forma de elección que debería adoptarse para escoger a esos representantes de los pueblos originarios en las correspondientes legislaturas, añade:

El mecanismo electoral, exceptuando aquellos lineamientos generales relativos a recopilación, envío de datos, etcétera, será el que elijan dichas agrupaciones [los pueblos indígenas], aunque parezca muy primitivo el de algunas en relación con el de otras. En efecto, las familias indígenas conservan profundamente arraigado el sistema patriarcal en las nominaciones electorales, en dimitir cuestiones íntimas, etcétera, no teniendo derecho la Federación ni los

gobiernos de los Estados, para obstaculizar tales procedimientos, en tanto no perjudiquen a la colectividad (Gamio 1960: 76).

Estas últimas aseveraciones de Gamio conciernen y se anticipan de algún modo al hoy tan debatido tema de la autonomía indígena. Al mismo asunto vuelve Gamio enfatizando lo que piensa acerca de la capacidad de los pueblos indígenas para gobernarse a sí mismos:

Entre los grupos indígenas de América están íntima y dinámicamente arraigadas las ideas democráticas... pero desgraciadamente, con rarísimas excepciones, a la gran mayoría de tales grupos les ha estado vedada la aplicación de dichas ideas en su desarrollo social y eso no sólo porque obstaculiza tales propósitos la corrupción política... sino porque se ha creído erróneamente, aunque en muchos casos con la mejor buena voluntad, que las diversas legislaciones del continente se adaptan plenamente a las condiciones de la vida indígena, no obstante que el texto y el espíritu de todas o casi todas ellas están inspirados generalmente en las tendencias, necesidades y aspiraciones de grupos americanos de raza, cultura e idioma finalmente europeos...

Es pues injusto que el criterio de las ciencias sociales, que son las que dan forma o deben darla a las leyes, y por lo tanto, a las prácticas democráticas de tipo europeo, se imponga de manera unilateral a los grupos indígenas (Gamio 1960: 199).

Y, planteándose luego la cuestión de si sería pertinente coadyuvar a que los pueblos indígenas mantengan su propia organización interior, con sus formas de gobierno y de justicia, ofrece como respuesta que tales pueblos podrán gobernarse, no precisamente "como pequeñas nacionalidades aisladas", sino superada la exclusión de que fueron objeto en el campo del derecho y la vida nacionales. Deben, por tanto, estar presentes en

las constituciones y leyes generales de carácter federal y estatal vigentes en los respectivos países, pero al mismo tiempo deben respetarse las ideas y prácticas genuinamente democráticas que rigen su organización social interior, como por ejemplo asociaciones de carácter tribal, el gobierno municipal constituido por ancianos o individuos que realmente sean elegidos por la comunidad, etcétera (Gamio 1960: 199).

Una respuesta paralela es la que da él a la cuestión de las lenguas indígenas frente al español que de hecho funciona como *lingua franca* y permite que, valiéndose de ella, se comuniquen entre sí los diferentes pueblos nativos. Importa por tanto, nos dice, que se investigue acerca de:

Cuáles son y cómo son los idiomas indígenas y qué medios adecuados deben emplearse para que el idioma español impere en todas las agrupaciones, sin perjuicio de que se estudien y se cultiven también las lenguas indígenas (Gamio 1922: xxxv).

Así como preocuparon a Gamio los temas enunciados de la representación indígena en el ámbito legislativo, el respeto y vigencia de su derecho tradicional, la autonomía de los pueblos y la perduración y cultivo de sus lenguas, también expresó lo que pensaba acerca de las tierras y territorios de que habían sido despojados como consecuencia de las Leyes de Reforma, sancionadas luego por el Artículo 27 de la Constitución de 1857. Sobre esto escribió:

Las Leyes de Reforma... en lo relativo a la propiedad territorial trajeron irreparables perjuicios ya que, al dividirse las tierras comunales de los pueblos, no hubo obstáculo alguno para que los grandes terratenientes, personas relativamente cultas, adquiriesen por medios legítimos o reprochables, las parcelas que, como propiedad individual, correspondían de acuerdo con la nueva legislación, a los indios de los pueblos (Gamio 1917: 12-13).

Y acerca de la misma Constitución no vaciló en afirmar:

La Constitución de 1857, que es de carácter extranjero en origen, forma y fondo, ha sido y es adaptable al modo de ser material e intelectual de un veinte por ciento de nuestra población que, por sangre y civilización, es análoga a las poblaciones europeas. Para el resto, dicha Constitución es exótica e inapropiada (Gamio 1960: 30).

El pensamiento y la acción de Gamio influyeron mucho en el indigenismo mexicano y del continente. Recordaré que él fue, desde 1941 y durante buen número de años, director del Instituto Indigenista Interamericano, creado en 1940 como consecuencia del Congreso de Pátzcuaro, celebrado bajo el patrocinio del presidente Lázaro Cárdenas. Cuando más tarde, en 1948, se estableció en México el Instituto Nacional Indigenista, teniendo como director al doctor Alfonso Caso, colaboraron con él antropólogos muy distinguidos, entre ellos Julio de la Fuente, Ricardo Pozas, Gonzalo Aguirre Beltrán y Alfonso Villa Rojas. El enfoque de éstos se dirigió a fomentar el desarrollo de los pueblos indígenas a través de los llamados Centros Coordinadores, establecidos en diversas regiones indígenas del país.

A la vez que en los trabajos guiados por estos maestros llegó a prevalecer una mística indigenista, su atención se concentró en fomentar el desarrollo de las comunidades en campos como el de la educación, las actividades económicas, la salud y el bilingüismo. Respetando la cultura indígena, no se puso énfasis en los puntos que, citando a Gamio, se han señalado. Me refiero al reconocimiento jurídico de las autonomías en el régimen interno de los pueblos indios, la vigencia de su derecho tradicional, la representación india en las cámaras, el cultivo, incluso literario, de sus lenguas, así como el tema de sus tierras y territorios. Atender directamente a todo esto iba a ser consecuencia del clamor indígena en tiempos más recientes.

La situación actual

NUNCA como en los últimos años se han dejado sentir en el mundo fuerzas que parecen incontenibles y que tienden a difundir e imponer de forma global, valores, costumbres, sistemas económicos, formas de comunicación, tecnologías y concepciones del mundo en las que se privilegia la capacidad de enriquecimiento, el consumismo y el disfrute desmedido de cuanto da placer. De incontables maneras, como en incesante bombardeo, las fuerzas que llevan a englobar en este proceso a individuos, grupos sociales, pueblos, Estados y naciones enteras, se presentan como algo que parece imposible frenar. El proceso o procesos de globalización, hay que repetirlo, son puestos en marcha por los países o el país más poderoso de la Tierra, en el que las corporaciones transnacionales tienen su sede principal y disponen de medios de comunicación masiva a escala mundial.

No sólo los países menos desarrollados o más débiles en el contexto mundial son los que se ven así afectados. Incluso las naciones europeas están hoy influidas por la escala de valores, sistemas económicos, técnicas, costumbres, modas, hábitos consumistas y otras muchas cosas más que se generan en los Estados Unidos, país al cual su presidente ha calificado como el único imprescindible en el mundo. Ahora bien, si esto ocurre con naciones enteras, ¿qué podrá decirse de los pueblos indígenas por tanto tiempo marginados y a todas luces débiles y desposeídos? Esta misma pregunta vale no sólo para los pueblos indígenas de México y del continente americano, sino para otros muchos de Asia, África y Oceanía. ¿Es su destino verse englobados por los procesos que he tratado de describir?

Ahora bien, en contraposición con lo que pueden traer consigo las que parecen fuerzas incontenibles de globalización, está el hecho de que en no pocos lugares de la tierra los descendientes de los pueblos originarios se muestran decididos a preservar sus identidades. Luchan ellos porque se reconozcan jurídicamente su autonomía, sus territorios, el ejercicio de su propio derecho y la vigencia y cultivo de sus lenguas. Buscan, en suma, hacerse presentes y actuantes, con sus identidades, en la vida de sus correspondientes países. Esto, que puede sonar paradójico como contrapunto en un mundo globalizante, es realidad que aflora vigorosa. En el caso de México, desde varios años antes de que se hicieran oír las demandas de que han sido voceros quienes encabezan el movimiento zapatista que surgió en Chiapas el 1o. de enero de 1994, había habido ya reuniones y aun congresos de pueblos indígenas en los que éstos libremente discutieron la problemática por cuya solución se manifiestan dispuestos a luchar. Recordaré la celebración en Pátzcuaro, en 1975, del Primer Congreso Nacional de Indígenas —distinto del antes mencionado—, al que concurrieron representantes de más de setenta grupos. Citaré una importante conclusión a que llegaron en dicho congreso:

Nosotros —expresaron los signatarios indígenas— tenemos nuestras costumbres, los gobiernos tradicionales con mayordomos y jueces, o el *tequio* [tipo de trabajo comunal] y la faena que son instituciones, así como la sociedad mestiza tiene la suya como el PRI... (Arizpe 1986: 413).

En la Carta o declaración que todos suscribieron quedaron incluidas específicamente varias importantes demandas:

Que se reconozcan oficialmente, cuando menos a nivel estatal, las lenguas indígenas existentes en el país; que se incluya a indígenas en las legislaturas y en las directivas de organismos que se relacionan con planes de desarrollo o explotación de recursos de las regiones indígenas... (Arizpe 1986: 413).

Lugar especial ocupó también la demanda de autonomía y lo relativo a la propiedad comunal de la tierra, sin que dejara de mencionarse el derecho que debe amparar a sus territorios ancestrales. Quienes expusieron esto, insistieron en la necesidad de ser reconocidos como pueblos, tal como habría de declararse más tarde en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

Concluiré expresando una reflexión. ¿De qué forma habrán de ser oídas y respondidas las demandas que formulan actualmente los

pueblos originarios de México? ¿Será posible encontrar respuestas iguales para todos los casos? Atenderé a la demanda de autonomía. Es evidente que hay numerosos pueblos indígenas que de hecho ejercen actualmente autonomía en el ámbito de sus propias comunidades. Como ejemplos están los yaquis, mayos, tarahumaras, tepehuanes, coras y huicholes, así como los tzotziles, tzeltales, tojolabales y otros, entre ellos algunos pueblos nahuas, otomíes, tlapanecos, mixtecos, zapotecos, chinantecos, mazatecos, huaves, mixes, triques y otros. Mantienen ellos formas de gobierno tradicionales. Preservan sus usos y costumbres, ejercen sus propias formas de derecho.

La cuestión es que esa autonomía no está reconocida en la legislación mexicana. Tal vacío tiene por consecuencia que se obligue a dichos pueblos a tener que adaptarse, a veces artificialmente, a formas de gobierno distintas, como las de la organización municipal de corte europeo. ¿No es acaso posible que la autonomía, que de hecho han tenido y tienen muchos pueblos originarios en cuanto a su vida interna, sea reconocida en los ordenamientos legales? Partiendo de lo que ya existe, ¿no sería posible que en aquellos municipios que se gobiernan internamente por sus propios consejos de ancianos, sus autoridades, con sus sistemas de cargos, de impartición interna de justicia, de tenencia de la tierra en forma comunal, se instaure, formalmente reconocida, la autonomía en el correspondiente ámbito jurisdiccional? El funcionamiento de los que pasarían a convertirse en municipios indígenas autónomos quedaría normado con arreglo a sus tradiciones culturales en materia política, social, económica, religiosa, las que hasta hoy de hecho mantienen su vigencia.

Desde luego existen formas de estructura y tradiciones diferentes dentro de los distintos pueblos indígenas. Aquellos que tienen afinidad entre sí y que viven en municipios contiguos, podrán integrar un conjunto de entidades municipales indígenas autónomas, que darían lugar, en el territorio que ocupan, a las que cabrá llamar regiones indígenas autónomas. En ellas, además de ejercer su gobierno autónomo, sus moradores —como se ha propuesto en algunos foros con participación de indígenas— podrán aplicarse sus sistemas normativos, elegir a sus autoridades y a sus representantes en varios niveles, incluyendo los de diputados estatales, federales y otros. Dichas entidades autónomas deberán tener además acceso al disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios, así como de preservar y cultivar sus lenguas a partir de una educa-

ción bilingüe y bicultural. Para lograr esto se requerirá que dispongan de recursos económicos —incluyendo, si es necesario, créditos y subsidios— para lograr su desarrollo equitativo y sustentable.

El reconocimiento constitucional de la autonomía y de cuanto se deriva de ella, no implica inventar algo nuevo sino convalidar jurídicamente lo que de hecho existe en muchos lugares, sólo que hasta ahora de manera precaria y desprotegida a la luz del derecho. Es, por tanto, posible y necesario dar entrada a estos reconocimientos jurídicos a nivel de la Constitución de la República y de las leyes derivadas de ella. Éstas habrán de estipular qué requisitos deberán llenar los diversos pueblos originarios para que se reconozca su autonomía y cuanto de ella deriva. Debe notarse además que se requerirán ordenamientos en razón de las diferencias de situación y cultura de los diversos pueblos indígenas. Ello corresponderá establecerlo a las constituciones y otras leyes propias de cada entidad federativa.

Requerimiento impostergable es hacer justicia a los descendientes de los pueblos originarios que, desde que se inició la invasión europea, han sido objeto de numerosos intentos de globalización en los que se les ha querido privar de mucho de lo que les pertenece, en primer término sus derechos humanos. Los pueblos indígenas, lejos de pretender cualquier forma de separatismo, se reconocen, en nuestro caso, como integrantes de la nación mexicana, respetan sus símbolos y cumplen con sus obligaciones de ciudadanos, como pueden comprobarlo quienes de un modo o de otro los frecuentan. Tampoco pretenden ellos establecer diversas naciones dentro del Estado-nación que es México. Lo que buscan los indígenas es la recuperación y reconocimiento en el ámbito de lo jurídico, de su personalidad como pueblos con culturas y lenguas diferentes y con los derechos y atributos que de ello se siguen, imprescriptibles e irrenunciables. No es ésta una cuestión de palabras. Recuperar todo ello les dará base firme para hacerse dueños de su propio destino. Hará que su prolongada e inicua exclusión de la vida y asimismo del destino nacionales termine para siempre. Recuperarán, en suma, el derecho de que su palabra, sus demandas y propuestas, sean escuchadas en un México que no podrá ya concebirse sin la presencia y actuación de los pueblos originarios.

La nación se enriquecerá propiciando el florecimiento de su propia pluralidad cultural y lingüística. Ello no será obstáculo para que el castellano, que es habla común en México y de cientos de millones de mujeres y hombres en América Latina y España, se fortalezca como *lingua franca* que hace posible la comunicación entre

los diferentes pueblos originarios y obviamente también la de éstos con los no indígenas.

En el autorreconocimiento de su pluralidad cultural y lingüística, México encontrará un manantial de recursos —otras formas de concebir el mundo y de actuar sabiamente en él— antes no tomados en cuenta. Podrá así renovar mejor su proyecto como nación y hacer frente a los embates procedentes del exterior, dirigidos a imponer la más globalizante de todas las globalizaciones que hasta ahora se han visto. Nuestro país se reconciliará a la postre consigo mismo al asumirse como lo que realmente es, integrado por mujeres y hombres de distintas lenguas y culturas, y sustentado en la que es su raíz más honda: el legado de los pueblos originarios, con la presencia enriquecedora de sus descendientes, los indígenas contemporáneos, reconocidos ya para siempre sus derechos en todos los contextos de la vida nacional.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Formas de gobierno indígena*, México, UNAM, 1953.
- , *Obra polémica*, México, Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.
- Arizpe, Lourdes, "Primer Congreso Nacional de Indígenas", en Carlos García Mora y Andrés Medina, eds., *La quiebra de la antropología social en México*, México, UNAM, 1986.
- Chávez Orozco, Luis, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1943.
- Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura tradicional en América*, México, Siglo XXI, 1994.
- Constituciones de México*, México, H. Congreso de la Unión, 1989.
- Gamio, Manuel, *Programa de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos*, México, Oficina Impresora de la Secretaría de Hacienda, 1917.
- , *La población del Valle de Teotihuacán*, México, Secretaría de Agricultura y Fomento-Dirección de Antropología, 1922, 3 vols.
- , *Forjando Patria* (1916), México, Porrúa, 1960.
- González Navarro, Moisés, "Instituciones indígenas en el México independiente", en Alfonso Caso, ed., *La política indigenista en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1954, pp. 207-313.

- Horcasitas, Fernando, "Un edicto de Maximiliano en náhuatl", *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas en México* (México, La Casa de Tláloc), vol. IV (1963), pp. 230-235.
- León-Portilla, Miguel, *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*, México, UNAM, 1978.
- Lockhart, James, *The Nahuas after the Conquest. A social and cultural history of the Indians of Central Mexico, XVI through XVIII Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT), *Convenios y recomendaciones internacionales del trabajo, adoptados por la Confederación Internacional del Trabajo, 1919-1990*, Ginebra, 1991.
- Robertson, Donald, "Techialoyan manuscripts and paintings with a catalog", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1975, vol. 14, pp. 253-280.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, 2 vols.
- Vallarta, Ignacio L., *Votos, que como presidente para la Suprema Corte de Justicia...* México, 1980, 4 vols.

EL REVELADOR CHIAPANECO

Por *Henri Favre*
CENTRE NATIONAL
DE LA RECHERCHE
SCIENTIFIQUE, PARIS

LA NOCHE del 31 de diciembre de 1993 al 1o. de enero de 1994, día de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (TLC) firmado entre México, Canadá y Estados Unidos, tres o cuatro mil guerrilleros salidos de las profundidades de la Selva Lacandona se apoderan de San Cristóbal de Las Casas, la vieja metrópoli colonial de Chiapas, después de haber tomado al pasar las localidades de Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas. A los turistas encandilados con los que se mezcla y a los corresponsales de prensa con los que se prodiga en conferencias, su jefe anuncia que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ha pasado a la ofensiva. El "Subcomandante Marcos" —tal es el nombre bajo el cual se presenta este personaje de rostro enmascarado con un pasamontañas— agrega que el EZLN no depondrá las armas sino al término de la marcha victoriosa sobre México que acaba de emprender. Un documento hecho célebre, la *Declaración de la Selva Lacandona*, al que Marcos da lectura desde el balcón de la alcaldía, fija los ideales en nombre de los cuales se emprende la lucha: la libertad, la justicia, la democracia, la independencia nacional y la paz de las que aquéllas son la garantía. Estigmatiza la "dictadura de más de setenta años" que ejerce el Partido Revolucionario Institucional (PRI), la "camarilla de traidores", que ha vendido el país firmando el TLC y el "ilegítimo" Carlos Salinas de Gortari que es su cabeza. Por fin, subraya que la insurrección procede del sector más depauperado y humillado del pueblo mexicano, constituido por los indios: aunque nosotros seamos "los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad" no tenemos nada, "absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación; sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a

nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros". Esta situación lamentable no es privativa de los indios, reconoce el documento; es compartida en diversos grados por millones de otros mexicanos, que son invitados a unirse al movimiento insurreccional del cual unos días más tarde se sabrá que toma la dirección un Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), formado por "comandantes", los cuales representan a las principales etnias de Chiapas.

De hecho, la marcha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional sobre México se detendrá en San Cristóbal. Compuesto de jóvenes —de los cuales un buen tercio son mujeres—, la mayor parte adolescentes apenas salidos de la infancia, provistos de armas de fuego heterogéneas, generalmente viejas o de débil potencia, incluso de machetes o hasta simples palos, el EZLN es incapaz de tomar Rancho Nuevo, sede de la 31a. Zona Militar, situado cerca de la ciudad y cuya caída debía librar a los insurgentes el armamento que les faltaba. Tampoco logra unir a su causa a las comunidades indias que rodean la ciudad y cuya población organiza espontáneamente la defensa, como en Chanal, Huixtán y Oxchuc, donde algunos guerrilleros se habían infiltrado. Tampoco logra contener el avance de un destacamento militar rápidamente enviado de Tabasco que, desde el 2 de enero, alcanza Ocosingo, donde los combates más sangrientos se iban a desarrollar. Perseguidos por el ejército federal, los insurgentes se repliegan en buen orden hacia la Lacandona, en la región de Las Cañadas, de donde habían llegado, llevando consigo a un ex gobernador del estado, Absalón Castellanos Domínguez, que se había hecho particularmente odioso por la política represiva llevada a cabo contra las organizaciones populares durante su mandato. El 12 de enero con su reducto rodeado por el ejército, el presidente Salinas, que considera alejado todo peligro, decide la suspensión unilateral de las hostilidades y propone una ley de amnistía. Por su lado, el EZLN ordena a sus tropas cesar el fuego. El conflicto entraba en su fase política. La fase militar, que había durado exactamente once días, se saldaba con unas 150, quizás 200 víctimas, de las cuales 39 eran de las fuerzas del orden y 71 de los guerrilleros, según las cifras oficiales.

Si la insurrección neozapatista no hizo correr mucha sangre hizo por el contrario correr mucha tinta. No es cuestión de recordar todas las interpretaciones a las cuales dio lugar por parte de analistas más o menos bien informados (o desinformados), que no siempre controlan sus emociones, incluso cuando llegan a disimu-

lar sus posiciones tomadas.¹ Nos limitaremos a notar que la mayor parte de ellas entran en dos grandes categorías. Según algunos, en efecto, que prestan fe a la abundante literatura producida por *Marcos* y difundida por fax, por teléfono celular, por correo electrónico y por la red Internet, la insurrección neozapatista sería un movimiento democrático y popular, en ruptura con todas las guerrillas marxistas que América Latina ha conocido en el curso de los anteriores decenios. Representaría “la primera insurrección poscomunista del siglo XXI”, de un siglo considerado el de la autonomía social y del pluralismo político y cultural. El hecho de que indios surgidos del fondo de la Lacandona —es decir de ningún lado— intervengan, armas en mano, en el debate nacional sobre el TLC y el neoliberalismo y que, utilizando las tecnologías de la comunicación más sofisticadas, se pronuncien por una opción de sociedad que compromete el futuro a largo plazo de México, debía incluso valerle el calificativo de “posmoderna”.

Para otros, que prefieren relacionarla con el pasado más que proyectarla a futuro, la insurrección neozapatista se inscribiría en la larga tradición de levantamientos indígenas de los que Chiapas ha sido periódicamente teatro desde la época colonial. Expresaría la resistencia que los indios no han cesado de oponer desde hace quinientos años al mundo occidental que los oprime.² Su explicación se hallaría en las condiciones arcaicas que aún prevalecen en un estado pobre, que el poder central dejaría abandonado, donde la Revolución nunca habría llegado, donde la gran propiedad territorial coexistiría con un campesinado miserable, y donde los indios, despojados de sus tierras, continuarían siendo víctimas de segregación y de explotación como en los tiempos del Porfiriato. En resumen, se trataría de una reedición actualizada de las “guerras de castas” de antaño, que vendrían oportunamente a recordar a las élites nacionales, orgullosas de haber hecho entrar a su país al club cerrado de las potencias industriales, que México sigue perteneciendo al Tercer Mundo.

Estas dos interpretaciones coinciden en un punto que no merece menos examen. Reconocen tanto una como otra que la insu-

¹ La obra de Carlos Tello Díaz, *La rebelión de las Cañadas*, 2a. ed., México, Cal y Arena, 1995, constituye una excepción tanto más notable cuanto sigue siendo la única hasta hoy.

² Véase especialmente June Nash, “The reassertion of indigenous identity: Mayan response to state intervention in Chiapas”, *Latin American Research Review*, vol. 30, núm. 3 (1995), pp. 7-41.

urrección neozapatista tiene una base indígena y que se inspira en una ideología de tipo libertario o “liberacionista”. Pero ¿es tan “moderna” (o “posmoderna”) como pretende la primera, o tan “tradicional” como sugiere la otra? Replanteando el punto sobre el cual las dos están de acuerdo, el estudio del contexto social en el cual la insurrección estalla es susceptible de manifestar su auténtica novedad, mientras que la investigación sobre sus orígenes puede revelar lo que tiene todavía de antiguo.

* * *

En Chiapas, 30% de la población es analfabeta y más de 80% no tiene acceso al sistema de salud; 19% de los activos carecen de recursos y 40% disponen de un ingreso inferior al salario mínimo; 29% de los niños están fuera de la escolarización obligatoria; 35% de las localidades no poseen electricidad; tres alojamientos sobre cinco no tienen agua corriente. Otros índices de pobreza, todos muy superiores al promedio nacional, podrían alargar esta enumeración.

Sin embargo, la imagen de una Chiapas dormida en el pasado y al margen de la vida moderna no corresponde a la realidad. Si la Revolución se quedó por mucho tiempo detenida en los límites del estado como consecuencia de un acuerdo entre el presidente Obregón y los grupos conservadores locales en 1920, por fin llegó e hizo su obra. La reforma agraria, tímidamente esbozada bajo la presidencia de Cárdenas a costa de las plantaciones de café de la Sierra Madre del Sur, fue relanzada en los años sesenta. Luego se aceleró, liquidando la gran propiedad y tocando incluso la propiedad mediana. Las tierras acaparadas privadamente se desmenuzan en beneficio de un campesinado organizado en ejidos. En el municipio de Ocosingo, por ejemplo, una parte del cual está incluida en el territorio neozapatista, las superficies detentadas por los ejidatarios, que representaban sólo 11 295 hectáreas en 1950, totalizan 1 026 756 hectáreas desde los setenta.³ Las transferencias de tierra no comprometen la producción agrícola bruta. Al mismo tiempo que se realizan, el cultivo del café en el marco de pequeñas explotaciones familiares se extiende en la región septentrional, mientras que se desarrolla la ganadería bovina.

Desde fines de los años sesenta, el gobierno federal realiza grandes inversiones en infraestructura caminera y en obras hidroeléctricas

³ Salvo indicación contraria, todas las estadísticas económicas y demográficas están extraídas de los censos nacionales.

cas en el curso medio del Grijalva. A comienzos de la década siguiente, la empresa pública PEMEX toma el relevo invirtiendo en la prospección y explotación de hidrocarburos en el norte y este del estado. En 1994 Chiapas produce 55% de la electricidad que México consume y se ha convertido en uno de los primeros estados petroleros de la Federación. Pero, por la misma fecha, cerca de 40% de los hogares chiapanecos no están conectados a la red eléctrica.

Estas inversiones masivas refuerzan la economía de Chiapas en la vocación exportadora que le dan la ganadería y la cafecultura, pero no la desarrollan y la población espera en vano la rebalsa. Si la creación de la red caminera favorece el florecimiento del turismo y de los servicios anexos, la producción de electricidad y la explotación de petróleo no dinamizan la actividad local. No tienen el efecto de apoyar al sector industrial que sigue ocupando menos de 6% de la población en edad activa y que sigue estando constituido por pequeñas empresas, la mayoría de las cuales emplea menos de cinco asalariados. Tampoco tienen éstas incidencia directa o indirecta en el empleo, cuya oferta se estanca en un momento en que la demanda de trabajo aumenta como consecuencia de la abundancia demográfica.

En efecto, Chiapas, que tenía 1.2 millones de habitantes en 1960, cuenta con una población de 3.2 millones en 1990. La tasa anual de crecimiento de la población, que era de 2.2% en aquella fecha, se eleva a 3.6% en la segunda, mientras que la tasa de crecimiento del conjunto de la población de México se desacelera y retrocede a 2.6%. Alrededor de San Cristóbal, en las tierras altas pobladas por los tzotziles y los tzeltales, las densidades alcanzan o sobrepasan los 100 habitantes por km². Bajo la presión demográfica, las viejas estructuras comunitarias crujen, las tierras sobreexplotadas se agotan, los rendimientos agrícolas bajan. En número creciente los campesinos abandonan la esfera de la economía de subsistencia que ya no alcanza a contenerlos. Algunos van a buscar un medio de supervivencia en las localidades urbanas, que comienzan a rodearse de ciudades perdidas. Otros abandonan sus comunidades o ejidos una vez que se realiza la cosecha para esparcirse por el estado en busca de actividades precarias que los ocupen durante algunas semanas o algunos meses. La descomposición del campesinado engendra una población flotante, en perpetuo desplazamiento de un lugar a otro, que ya no es del todo rural pero que no puede realmente urbanizarse, y que la desocupación más o menos encubierta pero de hecho permanente priva de identidad social y condena a vivir en una inseguridad total. El crecimiento de esta población

supernumeraria modifica profundamente la configuración de la sociedad chiapaneca, al interior de la cual las barreras que separan a los ladinos de los indios tienden a difuminarse y las relaciones sociales a adquirir una mayor fluidez.

La presión demográfica tiene otra consecuencia: multiplicar un poco por doquier los conflictos: entre ganaderos y cultivadores, entre propietarios y campesinos, entre propietarios individuales y ejidatarios, entre ejidos cuyos límites se entreveran y cuyas tierras se superponen. Los reclamantes, que apelan de buen grado a la opinión pública, acuden en marcha a las ciudades y van a instalar pancartas bajo las ventanas de las autoridades. Litigios que se arrastran desde hace lustros ante los tribunales adquieren una súbita actividad y se regulan cada vez más frecuentemente con la invasión de la parcela en litigio y la expulsión de sus ocupantes, al precio de algunos muertos o heridos. El recurso a la violencia para dar una solución suscita reacciones de autodefensa y lleva a veces a la formación de milicias. Sin embargo, como cada conflicto se organiza en general alrededor de una meta tan precisa como limitada y rara vez desborda su cuadro, la violencia se dispersa en pequeños focos autónomos que no amenazan provocar un gran incendio.

El cisma religioso introduce nuevas divisiones en esa sociedad que se desmorona y revela el carácter conflictual que reviste. Implantado en Chiapas hacia 1920 por la Iglesia presbiteriana, reforzado por el establecimiento del Instituto Lingüístico de Verano unos veinte años después, el protestantismo provoca, a partir de los años sesenta, un movimiento de conversiones de tal amplitud que en 1990 cerca de 30% de los chiapanecos se declararán al censo como "evangelistas". En efecto, este movimiento no beneficia a las Iglesias protestantes propiamente dichas. Favorece esencialmente a un pulular de sectas, la mayoría de origen protestante, la mayor parte de las cuales tienen su centro en los Estados Unidos. Pentecostalismo, Adventismo, Asamblea de Dios, Nueva Renovación en Cristo, Columna del Dios Vivo, Luz del Mundo, Testigos de Jehová, Iglesia Apostólica, Iglesia de Dios de la Profecía y otras adquieren fácilmente adeptos en la masa de individuos desarraigados, atomizados y en condiciones precarias. A todos los que han salido del mundo campesino tradicional para encontrarse socialmente en tránsito hacia ninguna parte, las sectas ofrecen puntos de referencia y una nueva esperanza; entre ellos, sobre todo, reestablecen un lazo social.

La Iglesia católica, que pierde su monopolio religioso, responde tardíamente a la competencia que se le hace. La respuesta llega, sin embargo, a fines de los años sesenta, en la diócesis de San Cristóbal, por los menos. Es dada por Samuel Ruiz García, obispo considerado, no sin razones, conservador. Después de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano que tuvo lugar en Medellín en 1968, Samuel Ruiz decide poner prudentemente en marcha la política de "Aculturación de la fe" que el Concilio Vaticano definió y que debe permitir a toda colectividad cultural apropiarse del mensaje evangélico. Como la colaboración del clero local no le es dada *a priori*, se apoya en misioneros extranjeros y en órdenes religiosas como los maristas, los jesuitas establecidos en Bajachón y los dominicos instalados en Ocosingo. Más que enseñar el dogma desde lo alto de la cátedra, estos sacerdotes acompañan a la población en su descubrimiento de la palabra divina. Entre los indios —a los que se apunta prioritariamente— preparan catequistas, luego diáconos, que pronto se transforman en nuevas élites religiosas, pero también sociales y políticas, al interior de sus comunidades. La metodología de la catequesis que aplican los lleva poco a poco a identificarse con sus feligreses, a compartir sus problemas cotidianos y a buscarles la solución. Este camino, en el cual muchos de ellos dejan el hábito sin abandonar necesariamente Chiapas ni salir del regazo de la Iglesia, los lleva naturalmente al encuentro de la Teología de la Liberación.

La respuesta católica al desafío protestante, y sobre todo los caminos que toma, es mal recibida por la opinión conservadora. Es abiertamente criticada por los indios apegados a la costumbre y al catolicismo tridentino, que es su parte integrante, así como por las autoridades tradicionales cuyo poder amenazan diáconos y catequistas. A partir de 1974, en Chamula primero, luego en Mitontic y Zinacantán, las tensiones entre católicos tradicionales y neocatólicos, que mal encubren conflictos de intereses, desembocan en expulsiones periódicas de disidentes religiosos entre los cuales figuran, por otra parte, muchos protestantes. En todo, cerca de treinta mil personas, que han debido abandonar tierras, ganado y casa, van a engrosar las ciudades perdidas de San Cristóbal. Al apoyo que les da el obispado, las autoridades de Chamula responden prohibiendo el acceso de la comunidad a la clerecía diocesana y afiliándose a la Iglesia integrista fundada en Tuxtla Gutiérrez por un sacerdote que no ha aceptado las reformas del último concilio.

La situación incierta que se insta en Chiapas es propicia para todo tipo de intentos políticos. Desde mediados de los años sesenta, el Partido Socialista de los Trabajadores (PST), cercano al presidente Echeverría, encuentra apoyo en el entorno del gobernador y utiliza la infraestructura del Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) para implantarse en la región cafetalera septentrional. El Partido Comunista Mexicano (PCM), que se transforma en Partido Socialista Unificado de México (PSUM) en 1981, luego en Partido Mexicano Socialista (PMS) en 1987, antes de convertirse en uno de los componentes del Partido de la Revolución Democrática (PRD), realiza en otras regiones un trabajo más discreto pero más sostenido. Por el contrario, el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT), de orientación nacionalista y socializante, y el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), de estricta obediencia trotskista, obtienen éxitos modestos y puntuales. Mientras que el PST, el PCM, el PMT e incluso el PRT rechazan la vía de la violencia, otras formaciones que les hacen competencia no esperan el triunfo del socialismo más que de la lucha armada a la que se preparan clandestinamente. Estas formaciones, como las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), la Unión del Pueblo (UP), Línea Proletaria (LP) o Política Popular (PP) se refieren a menudo al ejemplo castrista, quizás por necesidad estratégica, pero la mayoría de ellas abrevan su inspiración en el maoísmo.

Estos partidos, que tratan de abrirse un espacio político a la izquierda del PRI, se esfuerzan por ensanchar su base social y territorial por medio de organizaciones de tipo sindical que ellas engendran, controlan o infiltran. Desde fines de los años sesenta, el PCM establece en Chiapas la Central Independiente de los Obreros Agrícolas y de Campesinos (CIOAC). Por la misma época, la UP construye los primeros niveles de la Unión de Uniones de Ejidos y Grupos Campesinos que Política Popular, luego Línea Proletaria, animan bajo el agua hasta 1982, mientras que las FLN crean la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANCIEZ), después de haber perdido su posición en la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC).

Asociaciones que se lanzan a diversas experiencias de concientización popular, de promoción cultural o de desarrollo autogestionado colaboran a menudo con los partidos en el montaje institucional de las organizaciones sindicales. Muchos de estos centros de *bricolage* social, como Slop, Chilitak, Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas (DESMI) o el Instituto de Asistencia Antropológica para la Región Maya (INAREMAC), que están dirigidos

por sacerdotes o antiguos sacerdotes, evolucionan en la órbita del obispado de San Cristóbal. A veces suministran a los empresarios políticos una ayuda financiera, con más frecuencia les proporcionan un apoyo logístico, pero sobre todo les ofrecen una cobertura humanitaria o científica que es muy apreciada por los partidarios de la acción clandestina y que se revelará por otra parte eficaz. Entre ellos se codean curas que han colgado los hábitos y que se reciclan en la *agip-prop*, asistentes sociales reconvertidos en la manipulación de las masas y revolucionarios profesionales disfrazados de antropólogos o historiadores.

La primera característica que comparten estos partidos, organizaciones y asociaciones deriva de que su establecimiento en Chiapas rara vez es resultado de iniciativas locales que darían testimonio que la población se hace cargo de sí misma. Son fruto de la labor de agentes venidos en misión de más allá de los límites del estado, y a veces de más lejos. Los empresarios políticos proceden de México y de otras ciudades del norte y del centro de México, como Monterrey, Puebla, Chihuahua o Torreón. En cuanto a los animadores de las estructuras asociativas en las cuales pueden encontrar refugio, son la mayor parte europeos o norteamericanos.

La segunda característica que tienen en común es que se disputan con aspereza una clientela a menudo reacia, cuyos objetivos, estrategias y tácticas no corresponden siempre a lo que pequeños estados mayores aterrizados pretenden imponerles. La concentración de la toma de decisiones en la cumbre tiende a desmovilizar la base que se han creado con dificultad, o a provocar el reflujo de los militantes hacia formaciones rivales donde van a encontrar por otra parte la misma práctica del centralismo y del verticalismo. Sin embargo, algunas formaciones, maoístas en su mayoría, escuchan a la población con la intención de penetrarla mejor, y se empeñan en responder a las expectativas que manifiestan. Se arriesgan entonces a perderse en la búsqueda permanente de soluciones inmediatas con carácter paliativo y de caer, desde las posiciones revolucionarias sobre las cuales se apoyaban originariamente, en un reformismo que las lleva a veces a compromisos, incluso a componendas, con el poder establecido. La unión de una izquierda grupuscular y vibrionica que no escapa al peligro del sectarismo más que para sucumbir al de la recuperación no deja de ser proclamada como necesaria. Sin embargo, las razones de orden puramente circunstancial por las cuales se efectúa las hacen siempre efímeras. Construidas para apariencia, las fachadas unitarias, como el Frente de Organizaciones Sociales de Chiapas (FOSCH) estallan en pedazos cuando se

trata de pasar a la acción, como si el inmovilismo fuera la condición de su supervivencia.

Esta oposición constituye una enorme caja de resonancia, pero no logra transformar en movimiento social la agitación ya endémica de la que amplifica poderosamente el eco. No alcanza a articularse en forma duradera alrededor de un frente estable a conflictos que se siguen multiplicando y desmigajando. Si la hegemonía priísta se hunde, no sabe sacar de ello ventaja, ni puede atribuirse legítimamente el mérito. En efecto el PRI, discutido pero nunca seriamente amenazado del exterior, entra en descomposición. A partir de 1982, pierde su capacidad de conciliar los intereses concurrentes y de imponer arbitrajes. Se deja identificar con los grupos dominantes del Estado, aunque algunos de ellos comienzan a abandonarlo. Sus centrales sindicales plantean sus diferencias. La Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM), la Confederación Nacional Campesina (CNC) y sobre todo el sindicato de la Educación son despedazados por tensiones nacidas de la afirmación de tendencias "vanguardistas" o "democráticas" en su seno. Incluso la pesada máquina electoral se descalabra. En 1993, según confesión del secretario general de la federación chiapaneca del PRI, 57% de los comités municipales del partido no tienen ya actividad, a veces desde hace algunos años, y sólo 10% de sus secciones funcionan normalmente. Como consecuencia, allí donde la revuelta más o menos espontánea se apodera de las alcaldías y donde los revoltosos expulsan a los alcaldes que dejaron de gustarles, el poder local no se levanta más. A comienzos de 1994, 23 de las 112 municipalidades de Chiapas (es decir 20.5%, o sea una sobre cinco) cuyas autoridades fueron víctimas de "furores populares" en el curso de los dos años anteriores, están en estado de acefalía. El monopolio del encuadramiento social y político que detentaba tradicionalmente el partido de Estado ha desaparecido y este encuadramiento ya no se asegura sino parcial e imperfectamente.

Frente a la entropía que se generaliza, el poder toma medidas de diversa naturaleza entre las cuales pueden discernirse los jirones de tres políticas que son puestas en obra paralelamente. De estas medidas algunas revelan una política de contención étnica. Conciernen a la región indígena de las tierras altas, que es a la vez la más pobre y la más densamente poblada, y de donde proviene el mayor número de inmigrantes en búsqueda perpetua de un empleo inhallable. En esta región que perciben como potencialmente explosiva, las autoridades tratan de desarmar los conflictos organizando el repliegue de la presencia ladina y procediendo a la liquidación de los

intereses que los blancos y los mestizos aún poseen. En Larráinzar en 1974, en Pantelhó, Sitalá y Chilón en 1980, en Bochil y Simojovel en el cuadro de un Plan de Rehabilitación Agraria en 1984, el gobierno del estado adquiere tierras y casas de los ladinos, a los cuales hace saber que la seguridad de sus personas y de sus bienes no puede ya ser garantizada, y los redistribuye entre los indios que los reivindicaban. La realización de la reforma agraria por medios tan expeditivos y de una legalidad tan dudosa vacía la región de sus últimos elementos no indios para convertirla en una suerte de reserva indígena en los límites de la cual la ley nacional de hecho cesa de aplicarse. Las viejas prácticas del indigenismo integrador y asimilacionista son abandonadas. Una estación de radio pública, que emite en las principales lenguas vernáculas, se utiliza para revalorizar la cultura tzotzil y tzeltal. Los educadores indios, cuyo número crece mucho, extienden la red de educación bilingüe y bicultural. Por fin, "hombres fuertes" ligados al PRI y firmemente sostenidos por todos los gobiernos sucesivos, se erigen en definidores de la costumbre, que manipulan para hacer reinar el orden al interior de las comunidades, al mismo tiempo que favorecen sus propios intereses económicos. Esta política de gestión de la indianidad, que quiere fijar, según parece, a la población indígena sobre las tierras altas congelándolas en la tradición, tiene sin embargo efectos perversos: los nuevos "jefes tradicionales" expulsan fuera de la reserva a quienes, rechazando por millares la sujeción a las viejas normas culturales, no se dejan tradicionalizar.⁴

Otras medidas se inscriben en una franca política de represión. Se endurecen desde comienzos de los años ochenta, cuando los refugiados guatemaltecos expulsados por la guerra civil comienzan a afluir y se empieza a temer una extensión de las hostilidades centro-americanas a Chiapas. La policía local aumenta el número de sus efectivos, mientras que el ejército federal refuerza su dispositivo de hombres y material, sobre todo alrededor de las tierras altas y en las regiones fronterizas, que son sometidas a una estrecha vigilancia. En un estado que se militariza cada vez más, la expresión de toda reivindicación se hace sospechosa y la agitación se combate con una violencia mal controlada. La reforma del código penal por la legislatura chiapaneca en 1990, que redefine en un sentido mucho

⁴ Hemos estudiado la puesta en marcha de esta política en "Les hautes terres de Chiapas: de l'intégration au développement séparé", *Études Rurales*, núms. 81-82 (1981), pp. 127-156.

más extensivo el delito de atentado al orden público y agrava fuertemente las penas de quienes se hacen culpables del mismo, tiende a legalizar prácticas a las cuales ligó su nombre el viejo general Castellanos Domínguez, gobernador de Chiapas de 1982 a 1988. A juzgar por la amplitud que conserva la agitación, estas prácticas se revelan poco eficaces. Es cierto que si la represión se vuelca pesadamente sobre los militantes, parece que curiosamente respeta a los dirigentes, en especial aquellos cuya labor política se realiza bajo la sombra protectora de la jerarquía católica.

Otras medidas, por fin, que se considera promueven el desarrollo económico y social pero que no estimulan la actividad productiva, en realidad trasuntan una simple política de asistencia. Las sumas que ponen en juego no son menos considerables. Aunque el cálculo exacto no ha sido hecho, se cuenta en miles de millones de dólares el dinero esparcido por el Estado con una prodigalidad inconsecuente, al principio por el Programa para el Desarrollo Económico y Social de Chiapas (PRODESCH) de 1971 a 1976, luego a través del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y de Grupos Marginados (COPLAMAR) entre 1977 y 1988, luego en el cuadro del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) y del PROCAMPO a partir de 1989. Sólo en el curso de los años 1992 y 1993, PRONASOL y PROCAMPO distribuyeron 280 millones de dólares para el mejoramiento de las condiciones de vida, la creación de pequeñas infraestructuras y el sostenimiento de la producción campesina en el estado. Lejos de haber sido abandonada a su suerte, Chiapas fue objeto de la más gigantesca operación de caridad pública que haya sido jamás montada.⁵ Que esta operación desarrollada con extraordinaria perseverancia durante un cuarto de siglo haya fracasado, lamentablemente, es hoy patente. Sin embargo, el maná no habrá caído del cielo en vano, el EZLN alcanzó a captar una parte —parte ínfima ciertamente, pero sin embargo suficiente como para financiar la insurrección.

La Lacandona ocupa el este de Chiapas. Corresponde al área de desagüe del Usumacinta y de sus afluentes, el principal de los cuales, el Lacantún, nace de la confluencia del Jataté y del Santo

⁵ Thierry Linck, "Chiapas 1994: la face dévoilée de la modernité", *L'Ordinaire. Mexique, Amérique Centrale*, núm. 149 (1994), pp. 32-36.

Domingo. Al sur y al este está delimitada por la frontera mexicano-guatemalteca que la separa artificialmente del Petén. Sus límites occidentales son más fluidos, de manera que la superficie que le es atribuida varía de sencillo a doble según los criterios considerados. Para las autoridades administrativas, la unidad regional que constituye, y que comprende una parte de los municipios de Palenque, Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas, se extiende por unos 18 500 km², es decir 25% del territorio chiapaneco.⁶ Sin embargo, la mayoría de los geógrafos no le reconocen más que una extensión de 9 000 km², lo que representa 12% de la superficie del estado.

Se trata de una región de tierras bajas, con relieve accidentado, excepto su parte más oriental, formada por la depresión del Usumacinta y por las llanuras de Marqués de Comillas. Hasta una fecha reciente, estaba enteramente cubierta por una espesa selva pluvial cuyo carácter tropical se atenúa con la elevación. Más allá del umbral de los 500 metros de altura, en efecto, en la parte central excavada por arroyos y llamada como consecuencia Las Cañadas, el manto terrestre se transforma bajo el predominio de los pinos y las encinas. Al oeste y al norte se aclara poco a poco para ceder el lugar al monte y a la sabana arbolada.

Esta región particularmente inhóspita siempre ha sido el refugio de los insumisos. Inmediatamente después de la conquista española, mayas y choles opusieron al invasor una última pero larga resistencia que hizo de la Lacandona una "tierra de guerra" hasta comienzos del siglo XVIII. La ciudadela que construyeron sobre el lago de Miramar no caerá sino en 1695. Los pocos centenares de lacandones que hoy se dispersan sobre frágiles establecimientos desde Tenosique hasta Bonampak son sus sucesores lejanos pero directos. En el curso de los siglos siguientes, rebeldes ansiosos de libertad, insurgentes en fuga, fugitivos de la opresión o de la justicia, encuentran asilo en el inmenso territorio de esta pequeña población que prefiere adaptarse a los rigores del medio, pagando esta adaptación al fuerte precio de un retroceso cultural, antes que sufrir el yugo del vencedor. Pero hacia 1880 el territorio de guerra convertido en "desierto de la soledad" comienza a resonar con ruido de hachas. Compañías forestales extranjeras, a las que el gobierno federal otorga vastas concesiones, se ponen a explotar las especies preciosas, como la caoba y el cedro. A los leñadores se agregan más

⁶ Véase, por ejemplo, *Diagnóstico socio-económico de la selva lacandona*, Tuxtla Gutiérrez, Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, 1992, p. 81.

tarde los recolectores de látex, que suministran a la firma norteamericana Wrigley la materia prima de la goma de mascar.⁷

En los años cincuenta, los propietarios terratenientes de Ocosingo, como respuesta a los estímulos del mercado nacional e internacional, reducen las superficies cultivadas para consagrar sus explotaciones a la ganadería bovina. Los campesinos establecidos sobre los dominios son reemplazados progresivamente por vaqueros asalariados. Estos ocupantes precarios, que pagaban en trabajo la locación de su parcela, se infiltran en Las Cañadas y van a establecerse al interior de los claros que abren en la selva. Una década más tarde son alcanzados por una multitud creciente de tzeltales, pero también de tzotziles y de tojolabales, así como de ladinos pobres. Alimentada sin cesar por elementos venidos de las tierras altas indígenas, de otras regiones de Chiapas e incluso de los otros estados del centro y del norte de México, la corriente migratoria se amplía y se expande más allá de Las Cañadas, hasta la frontera guatemalteca, invadiendo de paso la última concesión forestal todavía en explotación. La Lacandona se convierte en un lugar donde las víctimas del proceso de descomposición social van finalmente a chocar, a veces en términos de una vagancia de cinco, diez o quince años. De 10 000 habitantes en 1960, la población del antiguo desierto de la Soledad pasa a 40 000 en 1970, luego a 100 000 en 1980 y a más de 150 000 en 1990, de los cuales más de la mitad vive en la zona de Las Cañadas. Entre tanto la selva, en la cual los migrantes ven a su principal enemigo, sucumbe a las quemazones. En 1994 no quedan más que 400 000 hectáreas. El incendio redujo a cenizas 60% del manto silvestre.

Es de un medio natural a la vez muy exigente y singularmente frágil que los migrantes toman posesión. En tal medio, la agricultura es gran consumidora de espacio. Los suelos frágiles, que las tormentas tropicales someten a una erosión intensa desde que el follaje de los árboles ya no los protege, se agotan rápidamente. Hay que dejarlos en reposo por largos años para que puedan recuperar una parte de su capacidad productiva y extender constantemente la superficie para estabilizar la producción. Los rendimientos, ya débiles en Chiapas, son muy inferiores al promedio del estado:

⁷ La historia de la Lacandona ha sido magistralmente estudiada en dos obras de Jan de Vos, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, México, FCE, 1993, y *La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños (1822-1949)*, México, FCE, 1988.

1 tonelada por hectárea, contra 1.7 para el maíz, 0.4 toneladas contra 1.3 para el café.⁸ En cuanto a la hectárea de barbecho convertida en prado y destinada a la ganadería, ni siquiera mantiene a un bovino.

Sin embargo, esta toma de posesión está desprovista de fundamento legal. Las familias esparcidas deben reagruparse localmente para hacer valer sus derechos sobre las tierras que han desbrozado. Siempre largas y costosas, las iniciativas colectivas que emprenden para obtener el *status* de ejido refuerzan sus lazos, hacen nacer solidaridades nuevas y son a menudo el origen de formas inéditas de sociabilidad. Sin embargo, las reacciones tardías del poder público, a espaldas del cual se realiza la colonización, contribuyen a mantener a los colonos en la incertidumbre y la precariedad. La primera interviene en 1972, cuando el presidente Echeverría firma el decreto que establece la Comunidad lacandona y por el cual más de 600 000 hectáreas son reconocidas como "tierra comunal perteneciente desde tiempos inmemoriales a la tribu de los lacandones", que se compone en total de 66 familias extendidas. Dos años más tarde, otro decreto presidencial funda la Compañía Forestal Lacandona (COFOLASA) a la cual la comunidad confía la explotación de sus recursos.

Alimentado por COFOLASA y regido por la sociedad financiera pública NAFINSA, de la cual COFOLASA es una dependencia, la cuenta bancaria de los lacandones prospera sin que ellos nada sepan, mientras que la población de treinta establecimientos, que se encuentran en los límites arbitrariamente trazados de la comunidad lacandona, es intimidada a desalojar. Una veintena de establecimientos se dejan desplazar y reconcentrar en dos aglomeraciones nuevas que reciben el nombre del presidente de México y del gobernador de Chiapas en ejercicio: Frontera Echeverría y Doctor Velasco Suárez, convertidas luego en Corozal y Palestina. Pero otras diez, que resisten a todas las presiones, se mantienen en los lugares que ocupan.

En 1978, una nueva reacción de México provoca un nuevo traumatismo en la Lacandona. El gobierno federal crea ese año la Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules. La reserva recorta la comunidad lacandona, a la cual amputa 70% de su territorio. Al norte y al oeste, se extiende sobre tierras donde viven más de 5 000

⁸ Véase Gabriel Ascensio Franco, "Milpa y ganadería en Ocosingo", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, eds., *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, CIESAS-UNAM-CEMCA-UDG, 1995, pp. 363-373.

colonos que son, por eso, amenazados de expulsión. Los habitantes de Doctor Velasco Suárez, que la Reserva incluye en sus límites, se enteran que una vez más ocupan terrenos prohibidos. En realidad, ni la institución de la comunidad lacandona ni la creación de la Reserva Integral de la Biosfera detendrán el avance irresistible de la colonización. Pero una y otra tendrán como efecto retrasar o paralizar el proceso ya complejo de legalización de la ocupación de los suelos y nutrir el descontento de una población a la cual parece negarse el punto de aterrizaje que vino a encontrar en un lugar perdido.

Hay pues que buscar más allá de estructuras sociales esclavizantes o de relaciones de producción opresivas las causas de la insurrección neozapatista. La Lacandona no prolonga socialmente las tierras altas en cuya continuidad geográfica se sitúa. En ninguna parte se observa el antagonismo tradicional entre propietarios terratenientes y campesinos, ni la vieja oposición entre ladinos e indios, marcadas por el prejuicio y la discriminación étnicas. En esta región de colonización espontánea, la población comparte las mismas condiciones de vida. No se diferencia en clases o categorías, de las cuales una explotaría a las otras. El estado traba con su torpeza los esfuerzos que lleva a cabo para constituirse en sociedad, pero lejos de quejarse del peso de su presencia, es la lentitud con la cual despliega sus redes y sus aparatos la que se le reprocha. Como no es una lucha de clases, la insurrección neozapatista tampoco es identificable con una revuelta antiestatal.

¿Se trata de un movimiento indio? La zona de Las Cañadas que abarca tiene una población menos heterogénea que el resto de la región. A diferencia de los colonos de Marqués de Comillas que proceden de los horizontes étnicos y geográficos más diversos, los de Las Cañadas provienen en su mayoría de las tierras altas chiapanecas y son la mayoría de origen tzeltal, tzotzil o tojolabal. Pero ni el lugar de proveniencia ni el origen étnico son suficientes para definirlos. Si se midiera su volumen craneano y si se analizara el contenido de su sangre, su indianidad no dejaría ninguna duda. Por el contrario, si se considera que huyendo de los estreñimientos del medio tradicional han optado por la modernidad, la duda es permitida. Su fuga hacia ese objetivo, que se desvanece sin cesar y no puede ser alcanzado, los extrae de su condición india, de la que por otra parte pierden las marcas culturales.⁹ Los antropólogos más

⁹ A los sostenedores de una concepción esencialista del Indio, seguimos opo-

atentos a las continuidades y a las permanencias han debido reconocer que los colonos no reconstituían en Las Cañadas la comunidad tradicional con su sistema de secciones antagónicas y complementarias, y su jerarquía de cargos civiles y religiosos, su ciclo de fiestas y su consejo de principales, sino que sus establecimientos pioneros, una vez estabilizados por la dotación legal de una base territorial, se organizaban y funcionaban como cualquier ejido mestizo del México rural.¹⁰ Incluso la antigua visión del mundo se transforma por la obra misionera de los dominicos que, aunque valorando los vestigios de la cultura indígena, en gran parte espectral, se dedican a destruir las creencias en la magia y el nahualismo¹¹ que son su corazón. En resumen, la base social del neozapatismo es comparable a la que tiene Sendero Luminoso en Perú, en cuanto está formada mayoritariamente por individuos de origen indio, pero que ya no son indios, que no entran en ninguna otra condición y que la sociedad nacional, incapaz de darles una utilidad y de satisfacer sus aspiraciones, relega a sus más lejanos márgenes. Cualquiera que sea la imagen que sus dirigentes pretenden imponerle, la insurrección neozapatista, como la insurrección senderista, es antes que nada un levantamiento de excluidos.¹²

Pero esta insurrección no puede explicarse sin tener en cuenta la actividad de la Iglesia católica y más particularmente de los dominicos norteamericanos de la provincia del Santo Nombre de

niendo nuestra concepción relacional, que ve en la indianidad una condición social a la que está ligado un estatuto cultural; véase Henri Favre, *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique. Contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, París, Anthropos, 1971. Señalemos que la indianidad de la población migrante de la Lacandona ha sido tardíamente reconocida por la antropología. En ocasión de un coloquio científico celebrado en San Cristóbal en 1974, un antropólogo pidió con vehemencia —y sin suscitar más protesta que la nuestra— la expulsión, si era necesario por la fuerza, de “esa gente” que se apropiaba de los recursos de los lacandones, que eran tanto más dignos de atención en cuanto eran “primitivos” y por lo tanto “puros”.

¹⁰ Véase especialmente a Xóchitl Leyva Solano, “Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas”, en Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, eds., *op. cit.*, pp. 375-405.

¹¹ Creencia en la existencia de un doble animal que cada persona posee a lo largo de su vida, en torno a la cual se organiza un sistema de control social.

¹² Véase nuestro análisis de Sendero Luminoso en “Sentier Lumineux et horizons obscurs”, *Problèmes d'Amérique Latine*, núm. 72 (1984), pp. 5-31 [Traducción al español “Sendero luminoso y horizontes oscuros”, *Cuadernos Americanos*, núm. 4 (1987), pp. 29-58. N.d.E.] y “Sentier Lumineux et la spirale péruvienne de la violence”, *Études*, núm. 3751-2 (1991), pp. 3-15.

California, que toman a su cargo la parroquia de Ocosingo en 1963. Estos curas, que pronto se rodean de órdenes femeninas como las Religiosas de la Presentación, las Hermanas del Rosario y las Hijas de la Caridad, descubren tardíamente la presencia de feligreses en la Lacandona. Es sólo en 1971 que emprenden, al interior de Las Cañadas, una obra misionera sostenida. En su abandono, los migrantes que pueblan la zona les recuerdan a los hebreos fugitivos de Egipto hacia la Tierra Prometida, de manera que el libro del Éxodo se convierte naturalmente en la base de su pastoral, como atestigua el catecismo que establecen y que titulan *Estamos en búsqueda de la libertad*. Su colaboración con los maristas de Comitán, que tienen un centro de formación en San Cristóbal, les permite preparar jóvenes para las tareas de catequistas, luego para las de diáconos. Una vía de ascenso social, que seguirá siendo única, se abre de esta manera. Llevará a quienes la emprendan, numerosos, hacia los más variados destinos. Si catequistas y diáconos constituyen la esencia del encuadramiento neozapatista, algunos de ellos utilizarán el prestigio de sus funciones para crearse pequeños feudos y convertirse en caciques locales. Uno de ellos incluso se hará elegir diputado bajo los colores del PRI en 1994.

Constataando por otra parte el déficit societal que sufre la población de Las Cañadas, los dominicos intentan reabsorberlos, aunque se consideran mal preparados para la tarea. Sin embargo, se les ofrecen espontáneamente colaboraciones en ocasión del congreso indígena que el obispado organiza bajo los auspicios del gobierno de Chiapas en 1974, para celebrar el 500o. aniversario del nacimiento de Bartolomé de Las Casas. El congreso es un lugar de encuentro donde los responsables de establecimientos en espera de una dotación de tierra en la Lacandona establecen sus primeros contactos. Es también el lugar donde sus tutores eclesiásticos entran por primera vez en relación con los militantes de la Unión del Pueblo que el evento ha traído de México. Estos militantes pertenecen al ala maoísta de la formación clandestina, una de cuyas plazas fuertes es la universidad agrícola de Chapingo. A diferencia de sus camaradas guevaristas, con los cuales cohabitan dificultosamente, rechazan la teoría voluntarista del “foco insurreccional” y piensan que los insurgentes necesitan bases de apoyo popular para poder evolucionar como peces en el agua. A fin de crear esas bases, conviene fundirse en el pueblo, captar poco a poco su confianza y llevarlo finalmente a la conciencia de la necesidad de la insurrección. Esta manera de proceder para comunicar el mensaje es cercana a la que la Iglesia conciliar preconiza y que los dominicos habían adoptado. Por

cierto, el mensaje era diferente, pero ello parecía secundario a estos últimos.

La colaboración que se establece, bajo la égida del obispo Ruiz, entre los dominicos y la Unión del Pueblo, da rápidamente frutos. En 1975, nace Quiptic ta Lecubtesel ("Unidos por nuestra fuerza" en tzeltal) que asocia a dieciocho grupos de colonos de Las Cañadas. La organización exige estatutariamente de sus miembros una profesión de fe católica. Sus dirigentes son todos, por otra parte, catequistas. Pero son maoístas quienes la han montado y la controlan. Quiptic, que promueve las demandas de titularización territorial, exige la creación de almacenes y la apertura de rutas, acoge rápidamente a otros seguidores del maoísmo. En 1976, en efecto, Samuel Ruiz encuentra en Torreón a militantes de Política Popular que trabajan desde hace varios años en esta diócesis en colaboración con el clero. Impresionado por los resultados que se obtienen, Ruiz los invita a extender sus actividades a Chiapas. Política Popular no sobrevivirá por mucho tiempo a sus tensiones internas, pero una de las facciones nacida de su estallido, Línea Proletaria, seguirá operando en la diócesis de San Cristóbal. Contribuirá especialmente a la fundación, en 1980, de una federación que reúne alrededor de Quiptic a otras dos organizaciones de colonos de la Lacandona: la Unión de Uniones de Ejidos y de Grupos Campesinos.

De este modo el clero católico en alianza con los maoístas se dedica a organizar socialmente un espacio donde el Estado y su partido no están presentes. Los éxitos que obtienen son a veces matizados. En 1982 por ejemplo, la Unión de Uniones entra en crisis. ¿Debe dar prioridad al establecimiento de una cooperativa de crédito o debe seguir consagrándose a la lucha por el reconocimiento de los derechos territoriales? Establecer una cooperativa de crédito ¿no es entrar en el juego del capitalismo y ceder a una tendencia individualista que lleva derecho a la apropiación privada de la tierra? Finalmente, en 1983, la cooperativa de crédito es creada y la Unión de Uniones disuelta. Línea Proletaria, que está dividida, refluye en la Lacandona y abandona Chiapas. El mismo año arriban las Fuerzas de Liberación Nacional.

Como la Unión del Pueblo y Política Popular, a las que relevan, las FLN nacieron de la brutal represión del movimiento popular en 1968. Fueron fundadas en Monterrey en 1969, por estudiantes de la Universidad de Nuevo León y por antiguos militantes del Ejército Insurgente Mexicano (EIM). Desde comienzos de los años setenta, están presentes en la mayoría de las grandes ciudades de México.

En 1972, algunos militantes se trasladan a Chiapas, donde comienzan a trabajar en las tierras altas, en Larránzar en particular, y donde establecen un campo de entrenamiento de la guerrilla en la Lacandona. Pero dos años más tarde, la captura de los archivos de la formación por la policía de Monterrey los obliga a abandonar precipitadamente el estado.

Su segundo intento de implantación será el acertado. Desde 1983, las viejas relaciones son reanudadas y las antiguas redes reactivadas. En la Lacandona, los frutos del trabajo de los primeros maoístas no necesitan más que madurar y la infraestructura regida por los dominicos se ofrece para llevarlos a su maduración, con la bendición del obispo Ruiz, que ya está dada. De la cooperación internacional, especialmente de la Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional, se derivan fondos que, después de haber transitado por asociaciones diocesanas complacientes, financian pequeños proyectos de salud, de educación o de desarrollo rural bajo el manto de los cuales se efectúa la actividad de propaganda y de reclutamiento. A estos fondos se agregan los créditos que la población ya ganada a la causa obtiene de la banca rural, luego de PRONASOL, y que va a depositar en las cajas de las FLN como contribución a la creación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. A diferencia de ciertas formaciones rivales, las FLN no tendrán necesidad de darse a actividades criminales ni de involucrarse en el narcotráfico para movilizar los recursos necesarios a la obtención de sus objetivos.

En 1988, la Unión de Uniones de Ejidos y Grupos Campesinos renace de sus cenizas bajo el nombre de Asociación Rural de Interés Colectivo y, accediendo rápidamente a diferentes fuentes de crédito, atrae a numerosos adherentes. Como las FLN no llegan a conservar al ARIC bajo su influencia, fundan, en 1991, la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata, a la cual se afilian los colonos ganados al proyecto insurreccional. La fundación de la ANCIEZ ahonda la división que produjo, en el seno de la población de Las Cañadas, la toma de conciencia por Samuel Ruiz de que los simpáticos jóvenes que él creía utilizar para la mayor gloria de Dios en realidad se servían de él. En 1989, en efecto, el buen pastor que había introducido al lobo en el corral cuenta las ovejas que le quedan y constata la amplitud de los daños que el rebaño ha sufrido. Con sorprendente agilidad intelectual, cantidad de catequistas y diáconos han abrazado el nuevo credo. Ahora predicán a los fieles, cuyo cuidado espiritual tenían, otra buena nueva que promete la redención inmediata y terrestre. Cayendo —pero un poco

tarde— en cuenta de su ingenuidad, el obispo ordena al clero romper con las FLN. La orden será en conjunto seguida, pero algunos curas aislados y sobre todo las Hijas de la Caridad, que tienen el hospital de Altamirano, proseguirán sin embargo su colaboración con las FLN hasta la víspera de la insurrección.

La contraofensiva de la Iglesia contribuye a precipitar los acontecimientos. En enero de 1993, las FLN se constituyen en partido político, el Partido de las Fuerzas de Liberación Nacional (PFLN). Rafael Guillén Vicente, hijo de un pequeño empresario de Tamaulipas, es su secretario para asuntos militares. Bajo el pseudónimo de *Marcos* ya dirige el frente sudeste del Ejército Zapatista de Liberación Nacional que comprende, además de Chiapas, Tabasco y Oaxaca, y del cual la Lacandona forma el bastión. Aunque el frente norte y el frente central no hayan llegado al mismo nivel de organización, el PFLN decide pasar a la lucha armada, bajo la presión de Guillén, quien teme de todo retraso la erosión de su base chiapaneca, que ahora le disputa el clero. El descubrimiento, por el ejército federal, en mayo, del campo que el EZLN había establecido en Las Calabazas, luego en Las Cañadas hace más urgente aún el desencadenamiento de una insurrección cuyos preparativos son ya conocidos y que todos esperan. En diciembre, cuando la cosecha se ha terminado, las familias que resisten al reclutamiento para conformarse a las consignas de la Iglesia son expulsadas de Las Cañadas. La insurrección comenzaba condenando a un nuevo éxodo, del cual nadie iba, por otra parte, a preocuparse, entre 25 y 30 000 personas, según la Cruz Roja Internacional, es decir más de una tercera parte de la población de la zona.

Que la insurrección neozapatista esté inspirada por un marxismo de los más ortodoxos, nadie pudo nunca honestamente ignorarlo. Los documentos internos del movimiento no dejan ninguna duda sobre este punto. Según la *Declaración de principios* del PFLN,

los objetivos del Partido son organizar, dirigir y encabezar la lucha revolucionaria del pueblo trabajador para arrancarle el poder a la burguesía, liberar a nuestra patria del dominio extranjero e instaurar la dictadura del proletariado, entendida como un gobierno de trabajadores que impida la contrarrevolución y comience la construcción del socialismo en México.¹³

El *Reglamento insurgente* del EZLN también es claro. El EZLN

¹³ Partido Fuerzas de Liberación Nacional, *Declaración de principios*, México, 1993.

ha sido creado, precisa, “para conquistar, por medio de la lucha armada, la liberación nacional y nuestra segunda independencia, y no suspenderá la lucha hasta instaurar en nuestra patria un régimen político, económico y social de tipo socialista”.¹⁴ Pero no por esto depondrá entonces las armas “puesto que entonces se transformará en núcleo de las fuerzas armadas de la patria socialista”.¹⁵ Es sobre este programa que las FLN han movilizad Las Cañadas. Contrariamente a una opinión con frecuencia expresada, su base no fue engañada sobre la naturaleza y sentido del compromiso que se le pedía. Periodistas un poco más curiosos que otros, que han conseguido sustraerse a la vigilancia de su guía, han recogido sobre el terreno, de boca de militantes muy jóvenes, expresiones sin ambigüedad sobre la lucha de clases y sobre la guerra de liberación nacional que, combinadas, aromatan el maoísmo de buena ley.¹⁶ Más que afirmar una identidad étnica,¹⁷ los ex indios ganados por el neozapatismo parecen redefinirse como proletarios, y proletarios mexicanos, en revuelta contra la burguesía y el imperialismo. Varias prácticas del movimiento evocan por otra parte a Sendero Luminoso: el adoctrinamiento y el reclutamiento bajo las armas de niños desde la edad de diez años; el establecimiento de jerarquías paralelas de las que una, de fachada —como el comité Clandestino Revolucionario Indígena— encubre a la otra, que en realidad detenta el poder; la reorganización social de la población bajo control a fin de intensificar su fuerza bruta de trabajo, como atestigua la construcción en algunas semanas de una aglomeración que debía acoger, en condiciones de confort rústico pero bastante tolerables, a los seis mil invitados de la Convención Democrática Nacional en plena Selva Lacandona, en el curso del verano de 1994.

El discurso indianizante que sostiene el neozapatismo parece reservado a la comunicación externa del movimiento. Este discurso evoluciona, por otra parte. Al comienzo, se sitúa en la línea del indigenismo clásico y ya superado. Se refiere a “etnias” o a “grupos étnicos” que constituyen el fundamento de la nación mexicana y cuyas demandas revisten un carácter fuertemente integracionista. Es más tarde que comienza a deslizarse hacia el indianismo. Los

¹⁴ Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Reglamento insurgente*, Selva Lacandona, 1993.

¹⁵ Partido Fuerzas de Liberación Nacional, *op. cit.*

¹⁶ Véase especialmente *Liberación*, 21 de enero de 1994.

¹⁷ Como pretende June Nash, *op. cit.*

“grupos étnicos” se convierten entonces en “pueblos” e incluso en “nacionalidades” que reivindican ya no la integración a la nación, sino la autonomía cultural, económica y política, a fin de defender su identidad amenazada. Reivindicaciones como éstas serán llevadas a la mesa de negociaciones alrededor de la cual delegados del gobierno federal y representantes de los insurrectos se sientan en Larráinzar en 1995. Dándose cuenta que el Muro de Berlín ha caído, que la Unión Soviética ya no existe, que los sandinistas han perdido el poder en Managua, que el FMLN ha firmado acuerdos de paz con el gobierno de El Salvador, los neozapatistas ¿habrían renunciado al socialismo para hacerse paladines de la indianidad? En contacto con la “sabiduría milenaria de los indios”,¹⁸ ¿habrían modificado sus objetivos de guerra? Es mucho más probable que, mirando a lo lejos, hayan visto las posibilidades que podrían ofrecer territorios indígenas autónomos, fácilmente penetrables y fácilmente transformables en “zonas liberadas”, en persecución de su objetivo inicial.

* * *

La insurrección neozapatista corresponde pues a la acción de un frente de guerra de liberación nacional prolongada¹⁹ que un partido revolucionario clandestino ha decidido llevar a cabo y animar en el conjunto de México. La desactivación inmediata del frente norte por la policía y la desorganización interna del frente central, que no logra ni siquiera hacer caer los postes eléctricos que habían sido saboteados, la reducen pronto a las dimensiones de un levantamiento local.

Ahora bien, este levantamiento aislado en la región más marginal de un estado periférico de la Federación tiene una enorme repercusión nacional e internacional. Acudiendo por centenares a San Cristóbal de los cuatro rincones del globo, los periodistas de la prensa escrita, hablada y televisiva, con fotógrafos, camarógrafos y equipos de sonido lo convierten en un acontecimiento mundial. En

¹⁸ En torno a la influencia que la “sabiduría milenaria de los indios” habría ejercido sobre Guillén, véase especialmente René Rodríguez, “Portrait de Rafael Guillén”, *Esprit*, núm. 222 (1996), pp. 129-146.

¹⁹ En enero de 1994 algunas personas expulsadas de Las Cañadas confiaban en el curso de un “debriefing” que los neozapatistas esperaban que la guerra de liberación nacional durara unos quince o veinte años. Desertores del EZLN debían más tarde confirmarlo.

México, las asociaciones barriales, los sindicatos autónomos y las organizaciones populares, que no han tenido ocasión de expresarse sobre el viraje neoliberal del régimen y que temen las consecuencias nefastas del TLC, toman partido por los insurgentes. Las clases medias urbanas, a las que había seducido el milagro económico de los primeros tres años del mandato presidencial y que habían colaborado en la reposición de una comfortable mayoría priista en el congreso en 1991, manifiestan abiertamente simpatía por un movimiento que pretende combatir al PRI para ampliar los espacios democráticos. La *intelligentsia* hace saber enfáticamente la esperanza que pone en esta sacudida popular sobre la cual proyecta sus nostalgias nacionalistas, sus preocupaciones sociales y sus aspiraciones a una mayor liberalización de la vida pública. De este modo, Guillén se convierte en algunos días en un símbolo político al que las damas de la buena sociedad, que desfallecen bajo su mirada aterciopelada, van a dar una fuerte connotación sexual, en la mejor tradición del caciquismo latinoamericano.

En el extranjero, comités de apoyo a Chiapas en lucha se constituyen en París y en Barcelona, así como en varias ciudades de los Estados Unidos y de Canadá. Cartas de información sobre la evolución de la situación chiapaneca parten de los *campus* norteamericanos para denunciar —quizás con razón pero sin muchas pruebas— la represión de la cual los indios son, una vez más, las víctimas. Los profesionistas de los derechos humanos adoptan iniciativas y hacen firmar peticiones que apremian al gobierno mexicano para que renuncie a los negros designios que le son atribuidos. El neozapatismo ofrece por fin a una izquierda que no alcanza a reponerse del hundimiento del socialismo real un motivo de removilización y una causa que defender. La imagen internacional de México sufre, y el servicio diplomático mexicano, que no está a la altura de las ambiciones gubernamentales, ni siquiera al nivel de la importancia del país, se revela incapaz de detener su degradación.

Más que una adhesión, es una pasión lo que el neozapatismo suscita por doquier. En mucho se debe al arte que Guillén despliega en el dominio de la comunicación y de la publicidad. Con habilidad, el jefe insurrecto pone en escena la imagen del indio víctima, manipula la figura de héroes nacionales como Zapata y juega con símbolos patrióticos y religiosos entremezclados. Recurre al lenguaje evangélico así como a un *pastiche* de elocuencia indígena, con sus repeticiones, sus metáforas y sus metonimias. Sus textos pasan sin transición de la declaración grandilocuente a la confidencia zalamera y su estilo, ya trivial, ya sentimental, combina la sátira mordaz

y el realismo crudo. El fin buscado no es convencer por una argumentación lógica, sino provocar la emoción. Gracias a su retórica y a su talento teatral, gracias también al partido que sabe sacar de los medios de comunicación más modernos, Guillén ganó pronto la batalla de la opinión.²⁰

El gobierno estuvo menos sorprendido por la insurrección que por su inmenso eco. Desde 1991, los servicios de inteligencia le habían informado que un grupo clandestino, entonces perfectamente identificado, se preparaba a la lucha armada en la Lacandona. En mayo de 1993, el descubrimiento fortuito del campo atrincherado de Las Calabazas, con instalación eléctrica, cocinas, dormitorios y televisión, no dejaba ninguna duda sobre el nivel que la preparación del levantamiento había alcanzado. Sin embargo, las autoridades fingieron creer que se trataba de un campamento de leñadores clandestinos o de cultivadores ilegales de plantas narcóticas. En diciembre, la expulsión de la población de Las Cañadas que se oponía al EZLN hizo prever el desencadenamiento inminente de las hostilidades. Sin embargo, el presidente destinó a sus cuarteles, para las fiestas de fin de año, a las tropas estacionadas en Chiapas. El temor a que el reconocimiento oficial de una amenaza subversiva pudiera comprometer la ratificación del TLC por el congreso norteamericano sin duda influyó sobre la actitud presidencial, pero no la explica totalmente. Parece más probable que haya preferido dejar madurar el absceso en la esperanza de amputarlo mejor.

Si esta esperanza existió, se desvaneció en los primeros días de enero de 1994. Aplastar la insurrección era ya correr el riesgo de santificar a su jefe por el martirio, pero sobre todo exponer inevitablemente a México y a su gobierno a la condena de la comunidad internacional. Era necesario pues negociar con los insurrectos a partir del momento en que eran rechazados a su santuario lacandón e intentar integrarlos al juego político nacional. El 18 de enero, el secretario del Interior, por otra parte gobernador titular de Chiapas, era destituido. El congreso aprobaba, el 20, una ley de amnistía en favor de los miembros del EZLN que depusieran las armas. Una Comisión para la Paz y la Reconciliación era establecida. Un mes

²⁰ Para hacerse una idea de la literatura de Guillén, véase *La palabra de los armados de verdad y de fuego*, México, Fuentevieja, 1994. Los textos oficiales de la insurrección han sido publicados luego en dos volúmenes en las ediciones Era de México. Para saber más, puede entrarse en contacto directo con el EZLN teleando <http://www.peak.org/justin/ezln/ezln.html>.

más tarde, el 21 de febrero, los representantes del gobierno entablaron negociaciones con Guillén en la catedral de San Cristóbal. El obispo Ruiz, cuyos buenos oficios habían sido aceptados por las dos partes, intervenía como amigable componedor.

Pronto se vio que los neozapatistas no tenían prisa para llegar a un acuerdo. Fuertes con los apoyos que le llegaban de todas partes, apostaban a la crisis del régimen, y los acontecimientos los alentaban a perseverar en este juego. Salinas, en efecto, acababa su mandato en la confusión. El candidato del PRI a su sucesión, Luis Donaldo Colosio, cuya campaña quedaba prácticamente eclipsada en la prensa por el conflicto de Chiapas, no tenía unanimidad en su partido. Uno de sus desafortunados rivales, Manuel Camacho, que Salinas había imprudentemente nombrado jefe de la delegación gubernamental en San Cristóbal y que se beneficiaba por lo tanto de una sobreexposición mediática, dejaba entender que no consideraba su derrota como un hecho. A fines de marzo, el asesinato de Colosio en el curso de un mitin en Tijuana relanzaba la carrera a la candidatura priísta. La investigación, que se perdió sobre pistas que no llevaban a ningún lado, hizo pensar que el asesinato había sido ordenado por una fracción del PRI, quizás asociada con el cártel de la droga. Camacho creyó que su hora había llegado. Fue sin embargo Ernesto Zedillo quien ganó, al término de laboriosas negociaciones internas. Candidato de compromiso, Zedillo estaba desprovisto de experiencia política y no disponía de un equipo personal, lo cual hacía su posición singularmente débil. En septiembre, el secretario general del PRI era a su vez víctima de un atentado tan misterioso, que se atribuyó a un nuevo ajuste de cuentas entre facciones del partido y del cual pronto se vio al inspirador en el propio hermano del presidente. El PRI parecía destruirse a sí mismo. Creado en 1929,²¹ después de una campaña electoral en la cual los candidatos se habían matado mutuamente, perdía su razón de ser si ya no alcanzaba a dar soluciones pacíficas a los diferendos de la "familia revolucionaria".

Al mismo tiempo que alargaban las negociaciones de San Cristóbal, los neozapatistas se las ingeniaban para coordinar bajo el agua la actividad de las organizaciones populares que los apoyaban en el país. Nació así la Convención Nacional Democrática (CND). Ésta respondía a la idea de oponer al régimen, considerado ilegítimo, la "sociedad civil", que la Convención suponía representar. En

²¹ Bajo el nombre de Partido Nacional Revolucionario (PNR).

junio, la CND montó la operación Caravana de Caravanas que llevó a Chiapas en camiones, desde todo México, doscientas toneladas de víveres y de material a los insurrectos. Por invitación de Guillén, tuvo una asamblea plenaria al comienzo de agosto en el santuario lacandón, en el lugar bautizado Aguascalientes, por el nombre de la ciudad donde se habían reunido en 1914 las fuerzas democráticas y progresistas que la Revolución iba a marginar más tarde. Varios millares de militantes asociativos, de activistas políticos, de sindicalistas y de intelectuales que representaban a 259 organizaciones populares se encontraron en ese lugar, para exigir la dimisión de los poderes públicos, el nombramiento de un gobierno provisorio y la convocatoria de un constituyente. Sin embargo, una vez transcurrida la euforia de la convivialidad festiva, la CND ya no dio más que hablar.

Era que, entretanto, las elecciones habían tenido lugar. Habían sido preparadas con la asistencia técnica de las Naciones Unidas y se habían realizado sobre la base de listas electorales enteramente rehechas. Cerca de 78% de los electores inscritos en las listas habían participado. Zedillo había ganado con un poco más de 50% de los sufragios. El candidato del Partido Acción Nacional (PAN) había llegado segundo, con 27% de los votos. Según su costumbre, Cuauhtémoc Cárdenas, candidato del PRD, que no había obtenido más que 17%, gritó al fraude. Pero ya no era creíble. Las elecciones, en efecto, se habían desarrollado bajo el control de 81 620 observadores mexicanos y de 943 "visitadores" extranjeros enviados especialmente por 283 organizaciones de 40 países diferentes. Sobre todo, sus resultados concordaban tanto con las previsiones de los sondeos preelectorales como con las estimaciones de las encuestas hechas a boca de urna. Sondeos y encuestas, que constituían una innovación en la vida política mexicana, le conferían al escrutinio una fuerte legitimidad. Se había probado que el PRI ya no necesitaba recurrir al fraude para seguir siendo la fuerza política dominante del país, de lo cual los analistas imparciales nunca habían dudado.

Los neozapatistas, que no habían logrado derribar al régimen por las armas, tampoco lograban provocar su derrumbe movilizándolo contra él a la "sociedad civil". Sin embargo, la crisis financiera y económica en la cual ingresó el país a fines de 1994 pareció abrirle nuevas perspectivas. Salinas había hecho de la estabilidad de las tasas de cambio el eje de toda su política antiinflacionaria. En el curso de los últimos años de su mandato, el diferencial de productividad entre la economía mexicana y la norteamericana había llevado a la

sobrevaluación progresiva de la moneda nacional. Resultó un crecimiento de las importaciones y un desequilibrio de la balanza comercial cuyo déficit ascendía a 19 mil millones de dólares en 1993 e iba a alcanzar los 23 mil millones el año siguiente. Este déficit era fácilmente colmado por los capitales extranjeros que fluían para la inversión directa, pero sobre todo para aprovechar tasas de interés elevadas. Desde comienzos de 1994, sin embargo, el alza del precio del dinero en los Estados Unidos hizo el mercado mexicano menos atractivo. Además, la situación chiapaneca ponía en evidencia el riesgo político al que el inversor extranjero se exponía en México. Por fin, la sobrevaluación del peso llegaba a tanto que un reajuste de su paridad aparecía cada vez más como una de las primeras medidas que el nuevo presidente iba a estar obligado a tomar. Esta medida fue tomada, en efecto, el 20 de diciembre, pero de modo tan torpe que precipitó brutalmente el éxodo de capitales y México se encontró sin reservas.

Si era bien diferente por naturaleza de aquella en la que el país estaba sumergido desde 1982, la crisis tuvo las mismas consecuencias económicas y sociales. El 3 de enero un plan de urgencia era negociado con la patronal y los sindicatos, mientras que la comunidad internacional montaba un programa de créditos que totalizaba 40 mil millones de dólares, en garantía de los cuales México debió hipotecar sus reservas petroleras a los Estados Unidos. El plan preveía cortes severos en los gastos públicos para restablecer el equilibrio del presupuesto, y una aceleración de la desregulación y la privatización de la economía. A una política del peso fuerte sucedía una política del peso débil y de mano de obra barata destinada a relanzar las exportaciones. La moneda nacional perdía hasta 60% de su valor. La inflación, cuyo dominio estaría de ahora en adelante asegurado por la gestión de la masa monetaria, desaparecía. Las tasas de interés trepaban hasta 100%, condenando cantidad de pequeñas y medianas empresas a la declaración de quiebra y cerca de 500 000 trabajadores al desempleo. La inflación y la devaluación amputaban el salario real de más de una cuarta parte de su poder de compra. En resumen, la gran mayoría de la población perdía casi todos los beneficios que le había procurado el auge vigoroso de la economía entre 1989 y 1991, para encontrarse más o menos en las mismas condiciones que a mediados de 1980.

Si creemos a las confidencias que dio a la prensa,²² Guillén vio en la crisis el anuncio de una polarización creciente de la sociedad.

²² Véase *La Jornada*, 25 de agosto de 1995.

La pauperización y la desocupación provocarían manifestaciones de descontento cada vez más grandes, a las cuales el poder no podría responder más que con la violencia. La espiral de la agitación popular y de la represión conduciría infaliblemente a una fascistización del régimen. Desembocaría en una situación que favorecería el relanzamiento de la guerra de liberación nacional sobre una base considerablemente ampliada. En abril de 1995, aceptaba reanudar en Larráinzar las negociaciones que no habían terminado en San Cristóbal, mientras que intentaba, pero en vano, resucitar la Convención Nacional Democrática. Finalmente, se unió a la idea de una consulta nacional para la paz y la democracia por la cual el pueblo decidiría soberanamente el destino de su brazo armado.

La consulta tuvo lugar el 27 de agosto de 1995. Había sido preparada, con la ayuda de la Alianza Cívica, por diversas organizaciones miembros del CND. Cerca de 1.9 millones de personas se presentaron en las 11 900 casillas de voto que habían sido instaladas en todo el país. La participación fue particularmente importante en los estados de Chiapas, Tabasco, México, Oaxaca y Veracruz, así como el Distrito Federal, donde 285 000 sufragios fueron emitidos, es decir casi igual que en el referéndum por el cual la población de la capital había elegido su estatuto administrativo dos años antes. Con excepción de una ínfima minoría, todos los votantes se pronunciaron en favor de la integración de los neozapatistas al sistema político: 52% de ellos deseaban tomar una iniciativa conducente a la creación de un nuevo partido que reuniría a la extrema izquierda; los otros emitían el deseo de que se unieran a los rangos del PRD.

¿Guillén se encontró decepcionado? Desde el punto de vista técnico, la consulta fue un notable éxito. Por otra parte, la participación que había suscitado mostraba que la corriente de simpatía hacia el neozapatismo, lejos de agotarse, se mantenía desde el mes de febrero, cuando 100 000 personas habían salido a las calles de México para impedir que el ejército federal cerrara su cerco alrededor del santuario lacandón. Pero los resultados revelaban sin embargo que la crisis económica no había radicalizado la opinión, que los neozapatistas no tenían una audiencia nacional y que no constituían, en realidad, más que una minoría en el seno de la minoría.

Si bien se realizaron intentos para explorar las vías que las consultas sugerían emprender, el PRD no hizo nada para que se llevaran a cabo. Después de haber oficialmente aprobado los objetivos democráticos que la insurrección fijaba, pronto había tomado distancia de los insurrectos, que manifestaban por otra parte abundante

desconfianza hacia ellos. No podían contemplar sin temor la aparición a su izquierda de una formación que forzosamente les quitaría electores y a la cual una parte de sus militantes estarían sin duda tentados de pasar, especialmente quienes venían de organizaciones populares y que coexistían penosamente con los tráfugas del PRI y los antiguos comunistas. Más difícil todavía les era aceptar la idea que el neozapatismo pudiera convertirse en uno de sus elementos constitutivos. Aureolado de su prestigio, Guillén no podría entonces sino comprometer el frágil equilibrio que Cuauhtémoc Cárdenas mantenía sutilmente alrededor de su persona y sobre el cual reposaba, en definitiva, la unidad del partido. De cualquier manera que operara, el PRD saldría perdiendo por la entrada del neozapatismo en el sistema político.

Al comienzo de 1996 el interés que la opinión mexicana y extranjera mostraba hacia la insurrección comenzó finalmente a dar señales de cansancio. Los reflectores de la actualidad ya no estaban apuntados hacia los hechos y gestos de los insurrectos. En el santuario lacandón, las filas de estos últimos se clareaban como consecuencia de deserciones que se hacían más numerosas. Guillén intentó una salida a la situación en que se encontraba encerrado, organizando una conferencia intercontinental contra el neoliberalismo. La conferencia se abrió el 27 de julio. Antiguos combatientes de las guerrillas latinoamericanas fueron a desgranar sus gloriosos recuerdos de los años sesenta y setenta. Respetables profesores europeos llegaron a revalorar su estatuto intelectual. Una viuda de jefe de Estado propuso incluso sus obras pías. No fue suficiente para hacer de la conferencia un éxito. El gran bostezo anónimo y universal del que habla Octavio Paz estaba por poner fin al espectáculo que el neozapatismo había dado con talento y que había mantenido al mundo con el aliento suspendido por largos meses.

Si el poder no había podido neutralizar el conflicto chiapaneco antes que estallara, por lo menos lo había gestionado con notable ingenio. El régimen levantó la amenaza que la insurrección hacía pesar acelerando el proceso de democratización en el cual se había comprometido desde los años setenta. En enero de 1994, los partidos firmaban el Pacto de Civilidad para crear un clima de confianza al interior de todas las instancias que debían intervenir en las siguientes elecciones. En marzo, el congreso reunido en sesión extraordinaria adoptaba una ley que modificaba la organización del Instituto Nacional Electoral (IFE). En adelante, el consejo general del IFE estaría compuesto ya no más de representantes

de las formaciones políticas, sino de ciudadanos. Se creaba un tribunal para sancionar el fraude electoral, que se convertía en delito. Las listas de electores eran sometidas a una auditoría externa. La presencia de observadores nacionales en los escrutinios y la de "visitadores" extranjeros quedaba oficialmente permitida. Semejantes disposiciones sin duda habrían sido antes o después tomadas, pero hay que reconocer a los insurrectos el mérito de haber hecho sentir su urgencia y de haber de esta manera contribuido a la indiscutible transparencia de las elecciones de julio de 1994, que relegitaron el régimen. No es la menor paradoja de la insurrección neozapatista que, suscitando una reacción de tipo democrático, se haya minado a sí misma el terreno.

* * *

La insurrección chiapaneca es reveladora de tres órdenes de hechos. Para empezar, la base sobre la que reposa manifiesta la existencia de una población supernumeraria surgida de la descomposición del campesinado tradicional y que ya no encuentra su lugar en la estructura moderna de clases. En constante expansión en Chiapas, como en el resto de México y en toda América Latina, esta población que ya no es ni siquiera explotable vive en la precariedad económica y la inseguridad psicológica. La importancia numérica que ha adquirido hoy, y que la puesta en marcha de recetas neoliberales, que intensifican el factor capital a expensas del factor trabajo, no contribuirá a reducir en un futuro próximo, modifica radicalmente el corte de la sociedad, al interior de la cual tienden ya a oponerse un sector estratificado, organizado e integrado al proceso de producción, y un sector masificado, inorgánico, mantenido al margen de las actividades productivas.²³ Este último sector, particularmente fluido, ofrece poca presa al Estado y escapa en gran parte al control de sus aparatos. Aunque naturalmente amorfo, aspira a

²³ Hemos propuesto este corte del campo social latinoamericano especialmente en "L'épuisement du modèle national de développement en Amérique Latine", *Universalia* 1989, París, Encyclopaedia Universalis, 1989, pp. 132-140. Véase también Sergio Zermeño, "Los hijos del libre comercio", *Pretextos*, núm. 7 (1996), pp. 83-119, que corta la sociedad mexicana en un sector moderno, un sector tradicional y un sector intermedio que correspondería a nuestro sector masificado. Pero si se define al sector tradicional por la economía de subsistencia, hay entonces que reconocer que no existe más que en calidad de vestigio tanto en México como en el resto de América Latina.

la organización y se presta a las tentativas de movilización por la base. El tema sobre el cual esta movilización se efectúa, que puede ser de carácter revolucionario, reformista, conservador o escapista, y de naturaleza religiosa o política, importa en definitiva muy poco. Lo importante es que el movimiento sea generador de un lazo social y que, proponiendo un sistema de referencias y un encuadramiento, devuelva un sentido a vidas inútiles. Su éxito es muy a menudo proporcional a la rigidez de las estructuras en las que cuele una población que deriva en la anomia, y en rigor de la disciplina que le impone.

Luego, el contexto en el cual la insurrección madura y los orígenes que encuentra ponen en evidencia la inserción precoz de Chiapas en un mundo "globalizado". Coto de los antropólogos de Chicago, luego paraíso de los *hippies* californianos, este estado que se pretende aislado ve afluir misioneros protestantes que provienen de los Estados Unidos y de América Central, jesuitas belgas, dominicos norteamericanos, curas franceses y quebequeses, monjas canadienses y españolas, así como cantidad de concientizadores, promotores y desarrolladores de diversas nacionalidades a partir de los años sesenta. Estos recién llegados se asocian con mexicanos originarios de otras regiones del país y colaboran con instituciones públicas, eclesásticas o privadas locales, sin que ninguna renuncie sin embargo a su propio proyecto. Ellos hacen de Chiapas un cruce de influencias cosmopolitas al mismo tiempo que lugar de intersección de redes transnacionales, que animan o en las cuales participan. Estas redes, más o menos densas pero siempre muy extendidas, transmiten noticias del estado a Norteamérica o Europa, y transfieren a cambio fondos recolectados en Ottawa, en Amsterdam o en Estocolmo, hacen viajar expertos entre países y continentes. La interpenetración de lo local, lo nacional y lo internacional, que caracteriza la globalización, se observa en el trabajo de movilización del que otras poblaciones que pertenecen al sector masificado son hoy día objeto en México y América Latina. El fenómeno de la globalización desborda el cuadro puramente económico para alcanzar tanto las clases dominantes como las periferias sociales más excéntricas.²⁴

Por fin, la extraordinaria repercusión que conoce hace aparecer esta insurrección como una guerra de imágenes librada con *fax*,

²⁴ Villa El Salvador, en Perú, presenta el caso típico de una ciudad perdida globalizada.

video y computadora. Por primera vez, Internet ha sido utilizado como arma ofensiva en el conflicto de baja intensidad. Desde los primeros días del conflicto, los neozapatistas han llegado a imponer a la opinión nacional e internacional una imagen fuertemente valorizada de sí mismos y una imagen del mismo modo desvalorizada de su adversario, difundiendo a un tiempo una sabia mezcla de informaciones verdaderas y falsas pero congruentes, bajo las cuales se escondían sus verdaderos objetivos de guerra. Esta empresa de desinformación estuvo a punto de desestabilizar al régimen mexicano al punto que la hipótesis de un colapso pudo por un momento ser prevista. El caso chiapaneco que posee, en este sentido, un valor ejemplar, y que sin duda hará escuela, presenta a todos los intentos de subversión que el neoliberalismo no dejará de suscitar indirectamente en América Latina una nueva forma de lucha para la cual los Estados latinoamericanos, en un reacomodo más o menos caótico, no parecen estar preparados.

Traducción del francés de Hernán G. H. Taboada

LA CULTURA "INDÍGENA" COMO REALIDAD INTERCULTURAL

Por José Luis GÓMEZ-MARTÍNEZ
UNIVERSIDAD DE GEORGIA

EL ACELERADO PROCESO de globalización, durante las últimas tres décadas, ha traído consigo dos desarrollos contradictorios, aun cuando íntimamente relacionados entre sí: *a)* la emergencia de la cultura occidental como modelo de dimensión planetaria y *b)* la problematización y desconstrucción de las estructuras de la modernidad que precisamente fundamentan dicha cultura. El fenómeno de ruptura cultural en sí no es nada nuevo en la historia del hombre. Lo diferente es la rapidez con que se impone y el doble proceso simultáneo con que dicha ruptura se actualiza en nuestros días: el éxito, la apoteosis de la modernidad, su globalización, coincide con su negación; es decir, con un proceso de desconstrucción que coloca en entredicho sus postulados fundamentales y que denuncia su fundamentación logocentrista, a la vez que ésta establece los parámetros que rigen el triunfo de la globalización.

Este proceso de transformación da lugar a desarrollos aparentemente contradictorios, tanto en el campo económico y sociopolítico como en el cultural: al lado de la globalización de la economía y de ciertos modelos políticos asociados con ella, que anulan el significado de las fronteras nacionales, que surgieron con la modernidad, emergen hoy día con fuerza movimientos étnico-culturales que buscan afirmar su diferencia y el derecho a imponerla bajo la formulación de derechos de autonomía semejantes a los que se rechazan de las existentes unidades nacionales. La actualidad en el campo cultural es semejante: la desconstrucción del logocentrismo, que fundamentaba el pensamiento de la modernidad, rompe igualmente con el monopolio cultural occidental, a la vez que éste decididamente se impone como modelo. Esta situación es especialmente notoria dentro del mundo europeo y americano; tanto los movimientos posmodernos estadounidenses y europeos, como

el pensamiento de la liberación iberoamericana, responden a un mismo momento de ruptura. Ambos denuncian el logocentrismo que posibilita la modernidad, y sin embargo se articulan en un principio como excluyentes: los primeros asimilando y reconociendo la existencia del "otro", pero negando al mismo tiempo la posibilidad de un diálogo fundamentado en el reconocimiento de que las relaciones interculturales se establecen primordialmente ajustadas a parámetros jerarquizantes; los segundos parten de una crítica contundente al logocentrismo europeo, e intentan construir a su vez un centro que haga posible la articulación de un pensamiento desde lo que antes se consideraban los márgenes, pero que se proyecta en la dimensión excluyente de un nuevo logocentrismo.

De la confrontación de las teorías de la liberación y la deconstrucción posmoderna surge en los últimos años un nuevo discurso filosófico que asume y así supera el proceso deconstructivo de ambas; y lo hace a través de una aproximación dialógica que empieza a conocerse como filosofía intercultural. Se trata de un discurso filosófico que busca armonizar la dimensión ética de responsabilidad humana de las teorías de la liberación con la superación del "centro", que en el discurso de la modernidad justificaba las estructuras de opresión. Mi estudio se ubica dentro de dicha filosofía intercultural, que considero la expresión de pensamiento más rica de nuestros días, e intenta problematizar dos de sus presupuestos fundamentales: los conceptos de "cultura" y de "interculturalidad". En mi desarrollo, contraste la dimensión abstracta del discurso teórico con la realidad más inmediata que proyecta el discurso literario. Me limito igualmente a un aspecto de fuerte actualidad: la problemática cultural de los iberoamericanos de ascendencia precolombina.¹

Un fenómeno reciente y de fuerte repercusión sociopolítica en el ámbito iberoamericano, aun cuando únicamente reformula preocupaciones seculares, es el reclamo de autonomía cultural, política y territorial, que elevan grupos sociales de ascendencia precolombina más o menos uniformes. El cuestionamiento de todo centro

¹ Aun cuando al final del estudio serán obvias las razones por las cuales evito el uso de términos como *indio* o *indígena*, conviene señalar desde ahora que en el continente americano, salvo en el posible caso de pueblos muy aislados de la zona amazónica, no existen culturas primarias. Los términos de *indio* e *indígena* implican conceptos de extraordinaria complejidad intercultural y enclavados en diversas, pero similares, jerarquías de valores. En otras palabras, ambos términos implican degradación y su uso como referencia a grupos humanos anula *a priori* toda posibilidad de diálogo.

trascendente a su realidad, que acompaña a la globalización de la cultura occidental, resalta ahora la diferencia y legitima las demandas de los núcleos culturales regionales. Este fenómeno se actualiza en nuestros días a dimensión global; a veces siguiendo un proceso parlamentario, como en el caso de las autonomías españolas, otras en trágica polarización armada como en la antigua Yugoslavia. El caso iberoamericano es igualmente peculiar y multiforme en su manifestación sociopolítica, pero aquí nos interesa sólo como ejemplo de una expresión cultural que, por representar un caso externo de contraste entre lo que el discurso logocentrista de la modernidad clasificó como *centro* y *periferia*, nos sirve también para problematizar desde una realidad concreta, los conceptos fundamentales de *cultura* e *interculturalidad*.

En un estudio reciente de León-Portilla, "La antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas", se reconoce como un "derecho primario" el deseo de salvaguardar "las lenguas e identidad cultural", al mismo tiempo que se critica a aquellos "que hablan en nombre de los indígenas pero sin serlo. ¿Creen ellos que el hombre indígena no es capaz de expresarse por sí mismo? Tiempo es ya de escucharlo" (León-Portilla 1996: 166). Aun cuando parece muy oportuno el rechazo de toda proyección paternalista, sin embargo, tanto en el título del estudio como en las mismas palabras que hemos citado, se hace uso del término *indígena*, que contextualiza una visión logocentrista que implícitamente anula la posibilidad de que "el indígena" pueda hablar con voz propia.

La problematización del término *indígena* no es nada nuevo. Ya en 1934, Toynebee denunciaba su contenido ideológico en un sentido todavía actual:

Quando nosotros los occidentales hacemos uso de la palabra "indígenas", implícitamente atribuimos a unos seres humanos una dimensión cultural que proviene de nuestra percepción de ellos. Los vemos como árboles que andan, o como animales salvajes que infestan el país en el que nos topamos con ellos. De hecho, los vemos como parte de la flora y fauna local, no como seres humanos con pasiones semejantes a las nuestras; y viéndolos, pues, como algo infra-humano, nos sentimos con el derecho de tratarlos como si carecieran de derechos humanos (Toynebee 1934: 152).

Así ha sucedido en el contexto iberoamericano: desde la posición paternalista lascasiana a las teorías indigenistas de integración del descendiente precolombino en las estructuras occidentales de

civilización. Hoy día adquieren nuevo vigor las teorías proteccionistas a través del denominado neoindigenismo. Se trata de una antropología cultural de corte positivista que desde unos presupuestos anclados en la modernidad desea cosificar el concepto de cultura, como si se tratara de especies vegetales o animales. Se habla así de culturas en peligro de extinguirse.

Las siguientes palabras de Raimon Panikkar exponen con claridad meridiana la problemática:

Si ciertas culturas humanas se hallan condenadas a desaparecer tarde o temprano debido al progreso de la tecnología, a los que viven en dichas culturas, en lugar de engañarles bajo la apariencia del desarrollo con la promesa de un "futuro feliz", debería decirseles claramente que el precio de esta "futura felicidad" será el de la extinción de su cultura (Panikkar 1993: 117).

Aunque regresaremos luego sobre este concepto de cultura, conviene ya desde ahora notar que con el término *extinción* se implica: a) la cultura como algo estático de transmisión hereditaria; b) la cultura, en este sentido de un algo hecho, también como un algo que forma parte de la esencialidad del individuo, que "dejará de ser" si se sale de su "cultura"; y c) la imposibilidad de ser auténtico y evolucionar a la vez. Bajo esta perspectiva puede hablar Guillermo Bonfil Batalla, en la polémica actual mexicana, de que en México "lo que se perfila nítidamente es la división entre formas culturales que corresponden a dos civilizaciones diferentes, nunca fusionadas" (Bonfil Batalla 1987: 14). Pero mientras Bonfil afirma que persiste en México una cultura mesoamericana en confrontación con la cultura occidental, y que se necesita reconocer y regresar a los valores de dicha mítica cultura mesoamericana, Leopoldo Zea denuncia que "se sigue hablando de indígenas o indios (o sea grupos de mexicanos, de hombres), como se habla desde hace 500 años: como de una especie natural que puede extinguirse y debe ser protegida, como se habla de delfines y otras especies que hay que impedir que desaparezcan" (Zea 1996: 228). Zea ve en esta proyección posmoderna un ineludible contenido ideológico, capaz de neutralizar en nombre de la defensa cultural, los deseos de justicia social de los pueblos antes marginados. Se trata, nos dice Zea, del

ancestral empeño de una parte de la humanidad para impedir que otra le exija compartir lo que juntas están logrando, unos con su iniciativa otros con su trabajo... Se trata de que los indígenas no dejen de ser indígenas con derechos distintos de los que son exclusivos de sus expoliadores. El supuesto problema indígena es el viejo problema del hombre, de la humanidad como problema de

identidad a preservar, cuando es un problema de justicia. No [se desea] confundir identidades porque la confusión es una amenaza del subdesarrollo y la miseria... Hay que impedir que el pobre cambie su identidad tratando de ser como el rico, que el colonizado pretenda ser como el colonizador (Zea 1996: 229).

Esta breve reflexión sobre el término *indígena*, desde su creación en el seno de un pensamiento logocentrista hasta sus secuelas posmodernas o tercermundistas, muestra ya la complejidad de la problemática que nos proponemos tratar. Y podemos decir, con palabras de Raúl Fonet, que "el diálogo intercultural nos parece ser hoy la alternativa histórica para emprender la transformación de los modos de pensar vigentes" (Fonet-Betancourt 1994: 20). Este autor nos propone también un discurso filosófico concreto; nos pide que nuestra reflexión se concrete a través de una filosofía intercultural. Con ello no se busca

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

El deseo de desarrollar un diálogo "no dominado ni colonizado culturalmente por ninguna tradición cultural", es, en efecto, el objetivo de la filosofía intercultural. Pero en la abstracción del discurso teórico se asume la posibilidad de partir de "un punto de convergencia común" neutro, donde las diversas "culturas" irán entrando en contacto, previa renuncia a sus propios modelos teórico-conceptuales (13), a fin de llegar a una convergencia intercultural. Una aproximación interdisciplinaria a este modelo de filosofía intercultural permite, sin embargo, problematizar precisamente este lugar de encuentro, y si bien con ello ponemos en entredicho su actual proyección teórica, nos acercamos, no obstante, a uno de sus objetivos fundamentales: "la transformación de los modos de pensar vigentes". Pero antes de continuar, conviene regresar de nuevo al contexto sociopolítico y cultural que motiva la reflexión intercultural.

1. Globalización y tendencias tribales

SEÑALÁBAMOS anteriormente el fenómeno paradójico que supone la globalización del pensamiento de Occidente, a la vez que se rechaza el logocentrismo de la modernidad que fundamentaba dicho

pensamiento. Sólo en la complejidad interdisciplinaria de la realidad cotidiana se puede superar la perplejidad del pensamiento. La globalización trajo consigo ante todo una toma de conciencia de la diferencia. Y en la diferencia se ha comenzado a ver un fundamento individual y colectivo de identidad. La globalización es real y su proceso homogeneizante obvio a nivel global. En el ámbito cultural, sin embargo, su efecto es doble: al mismo tiempo que se imponen los derechos humanos que Occidente ha ido formulando, junto a modelos políticos y económicos precisos, emerge también la realidad y dignidad del "otro" con identidad propia semejante a la mía.

Este reconocimiento del "otro" trajo consigo, como indicamos ya, la problematización de todo discurso que pretendiera trascender el centro que lo hacía posible. Las manifestaciones primeras, sin embargo, han seguido caminos distintos. Los pueblos que antes se consideraban centro se encontraron de pronto lanzados a un torbellino de diferencias que los obligaba a diferir la articulación de su discurso, pues veían anulado el centro que antes fundamentaba su pronunciación. Los pueblos antes considerados periféricos vieron una oportunidad de liberar su yo colectivo, antes subordinado en un complejo sentimiento de inferioridad. Es decir, mientras unos problematizaban su centro, todo centro, los otros iniciaban el lento proceso de reconstruir el suyo. Pero todo esto, no lo olvidemos, sucedía dentro de un progresivo proceso de globalización. Por ello, apenas el pensamiento de la liberación, en el caso concreto de Iberoamérica, formula un centro teórico para los pueblos antes marginados, dicho centro se problematiza bajo la toma de conciencia de viejas tradiciones culturales subyugadas en el seno mismo de los pueblos marginados (pueblos de ascendencia precolombina más o menos directa, el negro, la mujer, etc.). Tal es nuestro momento actual; tal es la confluencia del pensamiento posmoderno con el pensamiento de la liberación.

La actual polémica en México sobre la denominada "cuestión indígena" se ubica precisamente en este momento de confluencia. Leopoldo Zea parte de la reconstrucción de un centro que hable desde la marginación para confrontar y delatar el posible escamoteo de la dignidad humana que parecen pretender de nuevo los centros de dominación tanto cultural como político-económica. Desde un pensamiento de la liberación reafirma Zea que

el derecho a ser distinto y no copia de otros es lo que iguala a los hombres entre sí y los convierte en titulares de derechos inherentes a todo hombre. Tal es

lo que los llamados *indígenas* [es decir, todos los seres marginados] reclaman a lo largo de la Tierra a sus manipuladores y depredadores. Para impedir la insistente presencia de esta indeseada gente es que se están levantando murallas en Europa y en los Estados Unidos. Impedir la entrada de más "indígenas", de gente distinta a ellos (Zea 1996: 234).

Leopoldo Zea, en efecto, cree ver en las teorías posmodernas, y en su insistente rechazo de todo discurso que se articule desde un centro explícito (como lo hace el pensamiento de la liberación), un renovado intento de preservar el *statu quo* y mantener de hecho la actual estructura jerarquizante entre los pueblos de la tierra. Pero en el actual debate neoindigenista, el proceso de posponer el acto de autopronunciación al enfrentarse con la diferencia adquiere ahora, en palabras de Patricia Galeana, "tendencias tribales que trabajan en el mismo sentido" (Galeana 1996: 153). Es decir, ante la diferencia viene una progresiva fragmentación, pero con una nota peculiar, no se pospone el acto de significar, más bien al contrario, se desea imponer la diferencia acotando cada vez más reducidos centros autónomos, pues apenas se consolida un foco, reaparecen nuevas diferencias que reclaman igualmente su derecho a la autonomía; y en esto reside precisamente la posible proyección ideológica que oculta la máscara del culto a la "diferencia".

El neoindigenismo, en este sentido, es más que el retorno del péndulo que ha caracterizado el juicio del "occidental", o de su representante criollo, ante la presencia de rasgos precolombinos en ciertos grupos sociales iberoamericanos. Es cierto que desde una perspectiva tradicional podríamos resumir el debate señalando que el pensamiento indigenista buscaba "integrar" al descendiente precolombino a la cultura occidental, mientras que el neoindigenismo busca "protegerle" pidiendo que se encierre en la preservación de "su cultura". Ambas posiciones parten, ciertamente, de una actitud paternalista, pero en nuestro contexto actual (el debate mexicano, por ejemplo), tienen también el efecto de negar legitimidad a cualquier discurso que pretenda confrontar a nivel global las estructuras de opresión y dependencia. Se trata, sin duda, de un problema de justicia, pero el referente no es ya el ser humano en cualquier lugar que se encuentre, sino un contexto social limitado y ubicado con precisión en el espacio y en el tiempo y cuya exteriorización se expresa a través de un ente ambiguo y cosificado que se denomina *cultura*. Éste es, por ejemplo, el sentido del libro de Guillermo Bonfil, *México profundo*, y el de su afirmación de que "la sociedad

mexicana se compone de un abigarrado conjunto de pueblos y grupos sociales que poseen y practican, cada uno de ellos, una cultura específica y diferente de las demás'' (Bonfil Batalla 1987: 101), que incluso Bonfil considera ''nunca fusionadas'' (14).

La globalización y las tendencias tribales parecen, pues, converger en una misma problemática actual. En ella destacan dos aspectos apremiantes: *a)* la necesidad de un diálogo que supere la tribalización y la trivialización lúdica de la filosofía, y *b)* la necesidad de problematizar el término *cultura* para restaurar la dimensión necesariamente dinámica que da sentido al concepto en un contexto humano. La filosofía intercultural intenta responder a ambas cuestiones.

2. La filosofía intercultural

TANTO el discurso de la posmodernidad como el pensamiento iberoamericano de la liberación, poseen, pues, de nota común, una desconstrucción del centro trascendente que hizo posible el discurso opresor de la modernidad. Pero en ambos casos no se logra superar la tiranía de un centro estático como punto de referencia: en el primero por encerrarse en un constante diferenciar y ante la diferencia posponer el momento de pronunciarse, y en el segundo por pretender confrontar el eurocentrismo con un discurso desde la periferia igualmente excluyente. Ambos discursos siguen dominados por el concepto de un centro estático, es decir, el centro de la modernidad, bien sea en su rechazo, bien sea en el intento de crearlo. Ninguna de estas alternativas llega a asumir la realidad antrópica, dinámica, del devenir humano, como persona y como ente social; no se llega al centro antrópico: un centro cuya característica primordial es la de ser en el tiempo, o sea, la de ser en continua transformación.² Este concepto antrópico de un centro en permanente transformación nos ayudará luego a asumir una nueva dimensión de los conceptos de *cultura* y de *interculturalidad*.

En cualquier caso, la filosofía intercultural, incluso en su primera formulación, se propone superar la opresión implícita de todo centro que pretenda imponerse fuera de su contexto. Ello, por

² En este contexto y a través del discurso antrópico, adquiere claridad meridiana la posición de Leopoldo Zea cuando postula que la igualdad entre los seres humanos se fundamenta en la diferencia: ''Ningún hombre es igual a otro y este ser distinto es precisamente lo que lo hace igual a otro, ya que como él posee su propia e indiscutible personalidad'' (Zea 1988: 19).

supuesto, como señala Ram Mall, no impide el diálogo: ''La hermenéutica intercultural por la que aquí se aboga y se lucha le permite a una verdad ser regulativa y ser considerada independiente del lugar donde se produjo, aun cuando esté supeditada a él'' (Mall 1993: 1). En este sentido debemos interpretar el llamado de Raúl Fornet-Betancourt a una ''trans-formación'' radical de la filosofía, pues tanto los intentos del marxismo como los de la filosofía de la liberación iberoamericana, e incluso los de la teoría de la acción comunicativa ''son trans-formaciones de la filosofía que no superan el horizonte de su cultura o ámbito cultural correspondiente. Son, si se quiere, transformaciones monoculturales de la filosofía'' (Fornet-Betancourt 1994: 12). Con ello propone una ''filosofía comparada, [y] apunta a la realización de la filosofía en el sentido de un proceso continuamente abierto en el que se van dando cita, se van convocando y van aprendiendo a con-vivir las experiencias filosóficas de la humanidad toda'' (12).

2.1. Una cuestión de referente

Hemos señalado ya que la filosofía intercultural es un intento de asumir, y con ello superar, las secuelas de la modernidad, tanto de la dimensión posmoderna como del discurso de la liberación: sólo que al hacerlo se da énfasis a los contextos culturales. ''La filosofía hermenéutica que apunte a la comprensión intercultural'', nos dice Mall, ''debe satisfacer las exigencias que impone una teoría según la cual, ni el mundo del que nos ocupamos, ni tampoco los conceptos, métodos, concepciones o sistemas que desarrollemos al hacerlo, representan dimensiones apriorísticas históricamente invariables'' (Mall 1993: 3). Mall, como Fornet-Betancourt, busca el punto de convergencia entre dos culturas y se propone desde el comienzo limitar su campo de acción: de la convergencia surge el diálogo y del diálogo surgen nuevas formas culturales, pero que en ningún caso deben creerse superiores a sus formas originales o a otras posibles culturas con las que nuevamente converjan. Es decir, el referente de su construcción filosófica es ''la cultura''. Pero si nos trasladamos al campo antrópico, donde el referente no es la cultura sino el ser humano, sí se puede hablar de conceptos invariables: la opresión, por ejemplo.

La ''cultura'' es sin duda un referente legítimo. Pero el querer mantener la cultura como referente implica ya una imposición, la de la cultura como centro y punto de partida de todo proceso

dialogico. Raúl Fornet es en este sentido más concreto y radical que Mall, cuando nos habla de la posibilidad de una filosofía intercultural que "descentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante" (Fornet-Betancourt 1994: 13). Lo que se propone es "sentar la reflexión filosófica en el momento de la inter-conexión, de la inter-comunicación" (13). Para ello necesita, naturalmente, "renunciar a pensar con un sólo modelo teórico-conceptual que sirva de paradigma interpretativo" (13), resabio posmoderno que le impide, en definitiva, liberarse plenamente del concepto de centro de la modernidad. Es así como puede concluir que en la nueva filosofía intercultural "la voz de cada uno es percibida al mismo tiempo como un modelo de interpretación también posible" (13). Con la expresión "modelo de cultura también posible", no se refiere Fornet, por supuesto, sólo a la realidad de su existencia, sino también a su potencialidad como cultura digna de asumir. Es decir, se habla de una convergencia que parte de la igualdad de las culturas que entran en diálogo.

Antes de proseguir se hace necesario problematizar esta posición desde dos frentes: el primero, el más obvio fuera del escenario teórico de la abstracción filosófica, es el de reiterar de nuevo que en la realidad social actual no existen las culturas primarias, que sólo existen procesos interculturales más o menos pronunciados; el encuentro ya se ha dado, el discurso ya está formulado en el sentido de un proceso intercultural. El segundo aspecto que necesitamos problematizar es aquel que pide que la voz de cada cultura se perciba como posible modelo; es decir, que como nota previa al encuentro renunciemos a un "modelo teórico-conceptual". Desde un referente cultural, el requisito se presenta sin duda como necesario, pero si reconsideramos el referente, si optamos por el ser humano como el referente ineludible de todo discurso filosófico, la estructura en castas o la posición de la mujer en la cultura hindú, por ejemplo, no puede ser considerada en ninguna convergencia intercultural como modelo potencial.

El mismo deseo de "descentrar la reflexión filosófica de todo posible centro predominante" (13), como veremos más adelante, es sólo posible a nivel teórico. El objetivo de la filosofía intercultural, según la fórmula Raúl Fornet-Betancourt, sigue siendo legítimo. Al crear condiciones para que los pueblos hablen con voz propia, se consigue, como atinadamente señala Fornet, "la deposición de hábitos de pensar y de actuar etnocéntricos que bloquean la percepción del otro hasta en las formas más elementales de su alteridad,

como por ejemplo la percepción de su dignidad humana" (22). No obstante, es necesario problematizar la pretensión de "una apertura descentrada ante el otro, esto es, no buscarlo desde nosotros o desde nuestro punto de vista, sino dejarnos interpelar por su alteridad y tratar de encontrarlo desde su horizonte propio" (22-23). Y dicha problematización debe hacerse desde un discurso antrópico, que coloque la dignidad humana como referente y desde ella desenmascare todo esquema de opresión, independiente de su atrincheramiento en un contexto cultural determinado.

2.2. Un concepto de cultura

En un desarrollo ciertamente radical, pero que quizás expresa con más claridad el concepto de cultura que parece fundamentar estas primeras formulaciones de una filosofía intercultural, Raimon Panikkar nos habla, como ya indicamos, de "culturas humanas condenadas a desaparecer" y de "la extinción de culturas bajo la experiencia de desarrollo" (Panikkar 1993: 117). Su posición es tajante: "La universalización de la tecnología implica la occidentalización del mundo y la destrucción de las culturas que se basan en visiones de la realidad incompatibles con las modernas presuposiciones de la tecnología" (116). Panikkar se nos revela como el "científico" celoso por preservar su campo de investigación: ve la ineludible globalización como un forzar a pueblos enteros a "entrar dentro de una historia que no es la suya propia y obligarles a aceptar un modelo de cultura que los enajena". Y concluye con una afirmación propia de lo que podríamos denominar logocentrismo posmoderno: estos pueblos "no desean hospitales ni autopistas, no quieren ni imitar ni seguir la modernización tecnocrática, a menos que la insidiosa propaganda les lave el cerebro. Incluso la alfabetización puede producir un genocidio cultural: el de las culturas orales" (304).

La terminología de Panikkar es clara: nos habla de destrucción y de extinción de culturas, de culturas humanas condenadas a desaparecer, incluso la alfabetización se convierte en su discurso filosófico en una forma de genocidio cultural. Presenta, en otras palabras, una visión positivista del concepto de "cultura", en la cual, como en la flora y en la fauna, algunas "especies" están en peligro de desaparecer y, por lo tanto, necesitan protección para que preserven sus formas. Es decir, su desarrollo implica: a) la cultura como un dado estático de transmisión biológico-hereditario; b) la cultura como algo hecho que forma parte de la esencialidad del individuo,

que “dejará de ser” si se sale de su ámbito; c) la idea de culturas superiores e inferiores en confrontación natural semejante a la que observamos en la flora o en la fauna, donde las especies más vigorosas se impondrán a las débiles; d) la imposibilidad, en fin, de ser auténtico y evolucionar a la vez.

El discurso filosófico de Panikkar es, en la década de los noventa, algo más que formulaciones teóricas. En el caso concreto de México, al cual, a modo de ejemplo, hemos estado haciendo referencia, forma ya parte del debate público y de proyectos legislativos. Es decir, se trata de ideas que van a decidir el futuro inmediato de grupos minoritarios de nuestra sociedad. Guillermo Bonfil Batalla ha llevado al discurso político mexicano una formulación del concepto de cultura semejante a la que desarrolla Panikkar en las citas anteriores. Bonfil nos habla de un “México profundo”, oprimido, ignorado, aun cuando mayoritario, que se caracteriza por “la presencia viva de la civilización mesoamericana” (Bonfil Batalla 1987: 12). ¿Presencia viva en el perdurar de una situación precolombina?, la abstracción filosófica se convierte aquí en la apertura de un campo político, y para crearlo se reescribe la historia en clave “intercultural” en el sentido de una confrontación secular: “La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar el país en el proyecto civilizatorio occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana” (10). Tanto la cultura “occidental” como la “mesoamericana” se presentan como dos bloques monolíticos, inmutables, dos proyectos civilizatorios incompatibles, por lo que “cualquier decisión que se tome para reorientar al país, cualquier camino que se emprenda con la esperanza de salir de la crisis actual, implica una opción en favor de uno de esos proyectos civilizatorios y en contra del otro” (9).

La problematización que aquí nos proponemos del concepto de *cultura* busca liberarle del sentido de perfectividad, de permanencia, que le atribuyen las citas anteriores. Se busca reintegrarle de nuevo su dimensión dinámica; reconocer que su esencialidad recae precisamente en su constante transformación. Pueden permanecer elementos folklóricos y ciertamente su proceso histórico, pero el ser de cualquier cultura viva es precisamente un constante “dejar de ser”; es decir, insertar el concepto de cultura dentro del proceso dinámico del discurso antrópico.

2.3. Lo intercultural: de la teoría a la realidad cotidiana

En la exposición teórica que hemos venido desarrollando, se habla de interculturalidad con referencia al punto de convergencia entre culturas, cuando el encuentro dialógico se efectúa sin mostrar preferencia por cultura alguna (Mall 1993: 4). A través del referente social encauzado en el concepto de cultura, y con el propósito explícito de superar todo logocentrismo, se llega a afirmaciones radicales, como la de negar “lo axiomático por principio” (4). Por ello, incluso cuando se reconoce la realidad actual como un “imperativo intercultural” (Panikkar 1993: 413), el resabio logocentrista de la modernidad lleva a esta primera formulación de una filosofía intercultural a posiciones igualmente radicales, aun cuando de signo opuesto. El “imperativo cultural” se ve desarrollado a través de un pluralismo de culturas, respetadas ahora por el sólo hecho de ser diferentes. Se pide, en efecto, “renunciar a toda visión unilateral, a toda unicidad de conciencia y a todo modelo unitario para el mundo y para el hombre” (419). Es decir, del rechazo absoluto o subordinación también absoluta de la diferencia en el discurso de la modernidad, se pretende ahora una aceptación y un respeto por el “otro”, en cuanto ente cultural, igualmente absoluto. Esta primera formulación de la filosofía intercultural busca, en efecto, según señala Raúl Fonet-Betancourt, “rehacer la idea de la universalidad, en el sentido de un programa regulativo centrado en el fomento de la solidaridad consciente entre todos los ‘universos’ que componen nuestro mundo” (Fonet-Betancourt 1994: 14). Se busca, añade Fonet-Betancourt más adelante, “la perspectiva abierta en un diálogo intercultural sostenido por sujetos libres y con iguales derechos” (18).

Tales supuestos filosóficos, al igual que en su tiempo sucedió con ciertos principios positivistas, pueden justificar posiciones ideológicas que pospongan o anulen los reclamos de justicia en sectores marginados de nuestra sociedad global. Al otorgar a las diversas expresiones culturales “iguales derechos”, al buscar primordialmente la solidaridad entre todos los universos culturales que componen nuestro mundo, al negar lo axiomático por principio, y, sobre todo, al pedir que se renuncie “a toda unicidad de conciencia”, se está implícitamente abogando por un mantenimiento del *statu quo*: la esclavitud en alguna de sus diversas expresiones, siempre ha sido parte integrante del devenir de las diversas culturas con las que los seres humanos se han identificado en nuestro mundo. Regresamos así a la cuestión del referente que tratamos anteriormente.

Aun cuando vamos a posponer a la última parte de este estudio la problematización de los conceptos de cultura e interculturalidad, y lo haremos a través de su contextualización en el discurso literario, no obstante parece pertinente para este punto reflexionar sobre un caso de aplicación concreta del discurso intercultural según lo formula Raúl Fonet-Betancourt. Al hablar de cómo debemos entender la "transformación de la razón", Fonet-Betancourt usa el ejemplo de la perspectiva "Sur" e implícitamente de un posible discurso iberoamericanista:

Trans-formación de la razón o, si se prefiere, de la racionalidad, indicaría aquí incorporación igualitaria de la perspectiva del Sur sobre el mundo y la historia. Esto es: sería un programa para el desarrollo de una formación de la racionalidad en la que el modo de comprensión del Sur no sería ya un elemento extraño, sino justo un acceso legítimo al mundo y a la historia. Dicho todavía más brevemente: se trataría de esbozar una forma de racionalidad que traspase los límites actuales de nuestra teoría del entender y nos posibilite así ver el mundo y la historia desde la perspectiva de la aún periférica exterioridad del otro (Fonet-Betancourt 1994: 19).

Desde un proceso deductivo no habría nada que objetar, pues la superación logocentrista es sin duda un objetivo legítimo y parte del mérito de la propuesta intercultural. Pero hablar de una "incorporación igualitaria" sin considerar antes si el discurso del Sur (se efectúa) articula reflexiones de un centro, es aplicar un modelo teórico a una praxis que puede o no responder al modelo. En este caso concreto, si el discurso del Sur articula una "perspectiva aún periférica", será imposible un diálogo desde un plano de igualdad, pues la esencialidad "periférica" implica ya subordinación de un centro del cual se es periferia.

2.4. Un escenario socio-cultural

Regresemos de nuevo al caso concreto de México y al debate neoindigenista de nuestros días. Siguiendo un proceso semejante al que permitía a Raúl Fonet-Betancourt colocar el "discurso del Sur", o sea, el discurso de los pueblos periféricos, en un plano de igualdad en un posible encuentro intercultural, Guillermo Bonfil aplica dichos principios al discurso político-social mexicano. Bonfil coloca igualmente el concepto abstracto de *cultura* como referente de su discurso; acepta también el supuesto de que existen "culturas" primarias que reclaman su derecho a existir en su diferencia. Por ello

afirma que "el problema de base que debe merecer nuestra atención prioritaria es: cómo crear las condiciones para la liberación de las culturas oprimidas, requisito indispensable para que quienes participan de ellas puedan participar también en condiciones de igualdad, pero sin renunciar a su diferencia, en el diseño y construcción de la nueva sociedad" (237-238). En el contexto de una formulación teórica del encuentro de culturas primarias, la propuesta de Bonfil se ajusta, en efecto, a los objetivos de una filosofía intercultural. Es más, en estos desarrollos teóricos se ve como un signo favorable lo que se cree que va a ser "la participación indígena en su formulación" (García Ramírez 1996: 157). Sergio García Ramírez añade que "el núcleo de los derechos indígenas se halla en la pretensión de 'ser'. En seguida, en la de ser 'diferente'. Por último en la de 'perdurar'" (159). En ningún momento se pasa a reflexionar en qué consiste ese "ser diferente que perdura". Más aún, Bonfil eleva la "perduración" de las estructuras culturales precolombinas a característica fundamental en la confrontación neoindigenista del México actual.

Bonfil parte de una perspectiva occidental, y por ello ve unidad en la diferencia. Y reconstruye la idealización de un pasado precolombino para agrupar bajo un concepto geográfico una diversidad de formas culturales con las que crea lo que él denomina la cultura mesoamericana. Parece así querer reiniciar la confrontación que pudo haber tenido lugar hace 500 años en el continente americano. Por ello supone que "la oposición de fondo que determina la estructura y la dinámica cultural de la sociedad mexicana es el enfrentamiento de dos civilizaciones, la mesoamericana india y la occidental cristiana" (94). Pero su radicalización va más allá de suponer la perduración inalterable de un proceso cultural primario precolombino, la confrontación misma se presenta como fuerzas irreconciliables: "Mucho más allá de las diferencias coyunturales, lo que está en el fondo y explica la inexistencia de una cultura mexicana única es la presencia de dos civilizaciones que, ni se han fusionado para dar lugar a un proyecto civilizatorio nuevo, ni han existido en armonía fecundándose recíprocamente" (Bonfil Batalla 1987: 101). Según Bonfil, el México actual, como el de antaño, está formado por una gran mayoría de cultura mesoamericana, el "México profundo", subyugado por una minoría occidental u occidentalizada, el "México imaginario".

Al no aceptar la esencialidad dinámica de toda cultura, las transformaciones se convierten en etnocidios. La realidad vivida

le presenta numerosos casos de comunidades lingüísticas y raciales en vías de "desaparición", pero que Bonfil lo interpreta como "casos dramáticos de pueblos en riesgo de extinción, asediados por la acción secular de las fuerzas etnocidas" (51). Incluso la transformación individual se pone en entredicho. A los mexicanos que por razón de su entorno social, educación, o simplemente preferencia individual, van transformando sus hábitos, Bonfil los considera seres desarraigados en un proceso de "desindianización, esto es, [de] la pérdida de la identidad colectiva original como resultado del proceso de dominación colonial" (13). Todo cambio, de acuerdo con este proceso de interpretación, es una negación. Así, "los mestizos forman el contingente de los indios desindianizados" (41-42). Y para Bonfil, la desindianización, "es un proceso histórico a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esa identidad, con todos los cambios consecuentes en su organización social y su cultura" (41-42). Es decir, según él, cambiar es dejar de ser. Incluso los grupos sociales que ya no se consideran "indios", son para Bonfil "comunidades indias que ya no saben que son indias" (80). Y aquellos que llegan a engrosar la clase media mexicana, pierden igualmente por ello su identidad, para pasar a "configurar el nuevo rostro del México imaginario" (179).

El discurso posmoderno que nos lleva al descubrimiento de la diferencia, puede, como hemos desarrollado con un ejemplo concreto aplicado a México, llevar en el campo sociopolítico, y mediante la aplicación de ciertos presupuestos interculturales, a una estratificación social, basada de nuevo en la diferencia, pero sujeta a una ineludible jerarquía social existente. Es decir, puede llevar a un mantenimiento del *statu quo*, en nombre esta vez de la diversidad, pero en una situación de opresión que en nada se diferencia a la que antes se imponía desde presupuestos logocentristas. En esta tribalización ocupada en acotar espacios políticos, lo intercultural se verá como opresión, como violación, como etnocidio, mientras que la perduración de lo cultural parece reconocerse en lo folclórico y en lo que podría ser sólo consecuencia de una posición económica: vivienda, dieta, traje, etc.³ En cualquier caso, se hace

³ El contenido ideológico de estas posturas, como se analiza más adelante, reside precisamente en considerar "rasgos culturales" a formas de vida dominadas por estructuras socioeconómicas opresivas. La siguiente cita de Bonfil reafirma es-

necesario, como venimos ya indicando, problematizar los conceptos de "cultura" y de "interculturalidad". Partir de la praxis de la vida diaria para reconocer que lo que define a la cultura es precisamente su dinamismo, su continua transformación: expresiones culturales que constantemente dejan de ser a la vez que otras llegan a ser, y que este proceso se efectúa a través de una acción intercultural; o sea, a) que no existen culturas puras en el sentido de procesos aislados, y b) que la transformación de las culturas se efectúa en nuestros días primordialmente a través de un proceso que es ya intercultural y jerarquizante. Éste es precisamente el mundo que se recrea y contextualiza en el discurso literario de *Porqué se fueron las garzas* (1979), una novela de Gustavo Alfredo Jácome y que exponemos a continuación.

3. Lo cultural indígena como realidad intercultural

PARA efectuar la transición de la esfera teórica, en la que se desenvuelve la filosofía intercultural, a la praxis del individuo que la vive, vamos a hacer uso del mundo ficticio que nos proporciona el discurso literario. Con ello seguimos actuando todavía, no lo olvidemos, dentro de un marco teórico. Pero el discurso literario, sobre todo el de la novela, que busca representar al ser humano en su contexto, nos puede servir como primer paso en nuestro deseo de problematizar los conceptos de "cultura" e "interculturalidad". Y con ello proponemos la necesidad de trasladar el discurso filosófico de un referente cultural a uno antrópico. Es decir, nos proponemos subordinar el referente cultural, producto de una abstracción del discurso intercultural, al referente antrópico, único que nos regresa al ser humano como praxis, como referente primario ineludible de todo proceso que se proponga un diálogo intercultural liberador.

Iniciemos la aproximación al discurso literario partiendo de la siguiente afirmación de Raúl Fornet, que en gran medida resume

ta interpretación: "Muchos rasgos culturales pueden continuar presentes en una colectividad desindianizada: de hecho, si se observa en detalle el repertorio cultural, la forma de vida de una comunidad campesina 'mestiza' tradicional, y se compara con lo que ocurre en una comunidad india, es fácil advertir que las similitudes son mayores que las diferencias, en aspectos tan importantes como la vivienda, la alimentación, la agricultura milpera, las prácticas médicas y muchos otros campos de la vida social" (42). El pretender que la vivienda miserable del campesino pobre es una elección cultural y no una limitación económica, puede llevar, incluso en el discurso teórico, a justificar nuevas formas de opresión bajo el eufemismo, políticamente aceptable hoy día, de "libertad cultural".

los objetivos y sentido de la filosofía intercultural: "Desde el contexto histórico de América Latina creemos que el primer presupuesto es el de crear las condiciones para que los pueblos hablen con voz propia, es decir, para que digan su propia palabra y articulen sus logos sin presiones ni deformaciones impuestas" (Fornet-Betancourt 1994: 21). Hay en esta cita dos frases elegantes, muy repetidas en esta primera formulación de una filosofía intercultural, en las que conviene detenerse por un momento. Me refiero a las expresiones: "que los pueblos hablen con voz propia" y "que digan su propia palabra y articulen sus logos sin presiones ni deformaciones impuestas". Estas frases articulan igualmente la problemática que contextualiza la novela *Porqué se fueron las garzas*. En la novela son los individuos los que hablan; el *pueblo*, concepto ambiguo que aquí entendemos como el contexto cultural bajo el que viven los seres humanos, sólo habla en cuanto a las "presiones y deformaciones" que impone a sus miembros. Y ¿cuál es la "voz propia" del pueblo que consciente o inconscientemente confrontan sus miembros? ¿Cómo se desarrolla como una voz que articula un sentimiento de inferioridad social, lingüística, racial, es decir, cultural. O sea, de una voz inserta ya en un ineludible contexto intercultural fuertemente jerarquizado en una estructura de valores, donde la "voz propia" puede consistir en un sentirse inferior, o, como decía el filósofo venezolano Ernesto Maiz Vallenilla, en un "no-ser-siempre-todavía" (Maiz Vallenilla 1969: 72).

3.1. La pregunta por la propia identidad: en busca de un centro

Porqué se fueron las garzas es una obra en explícito diálogo con el contexto cultural de la década de los ochenta en Iberoamérica, y particularmente con la problemática sociocultural de la zona andina. Pero sirve igualmente de un modo admirable para contextualizar las primeras formulaciones de una filosofía intercultural. La obra comienza con una reflexión directa: "¿Pita ñuca cani? ¿Quién soy? ¿De quiénes vengo?" (Jácome 1980: 11). La pregunta en sí no tiene nada de nuevo y se podría ver como un lugar común de fuerte carga existencialista. Pero en la novela de Jácome, su contexto es muy diferente. No importa tanto la pregunta, sino quién la va a responder y desde qué centro se va a responder. Y en la creación de este nuevo centro, que dé la palabra a los habitantes de ascendencia precolombina, se va a contextualizar el concepto de "cultura" que la filosofía intercultural implica como referente. En

la obra se rechaza, en efecto, todo intento de apropiación de la palabra: "Nosotros, guambritos, no necesitamos que nadie nos trate las-casamente" (156), "sólo quiero decir que la suerte de los indios la resolveremos los indios y no los amos indigenistas" (161). Se rechaza el discurso teórico, por considerar un distanciamiento y una apropiación de la palabra que cómodamente anula a su referente, tanto en su estructura ("estos congresos son reuniones sociales, ganas de llamar la atención de los dichos indigenistas, esos tipos dados de redentores que andan escribiendo adefesios acerca de nosotros", 155), como en la práctica cotidiana: la exaltación, por ejemplo, de un supuesto pasado glorioso precolombino en los museos, mientras se ignora el estado de postergación de sus descendientes. En estos momentos, Jácome prefiere la descripción gráfica para mostrar con más intensidad la distancia entre el discurso teórico y la realidad vivida:

Fuera, una madre india, cocha de miseria en el atrio, con un crío salido en huesos prendido de la teta chuna como jícama, levanta la mano y el pedido pordiosero. Otro hijo ya andariego, aprendiz de lloriqueante, con su cara amasada de mechas, mugre, mocos, va de una a otra de las patroncitas-sumerocé que salen del museo. Qué asquerosidad. Indios afrentosos. La policía debería mandarles tropiando (226).

El mérito de *Porqué se fueron las garzas* reside, precisamente, en que poco a poco va instalando su centro en la presencia de una polarización percibida entre los conceptos culturales de "lo indio" y "lo blanco". Primero se abre como espacio real la imposibilidad de ser lo uno o lo otro; después llega la toma de conciencia de que el no-ser-ni-lo-uno-ni-lo-otro es también un espacio legítimo que necesita ser recuperado por vía afirmativa; es decir, hacer del espacio entre lo-uno-y-lo-otro un centro de articulación que ya no se define por lo que no es. Pero a Jácome no le importa tanto el simplismo con que la reflexión teórica puede dar solución a esta problemática. Le importa más la realidad vivida, y la dimensión existencial de aquellos individuos que al tomar conciencia de su posición subordinada, se apropian de la palabra e inician el traslado del centro. De ahí la necesidad de regresar una y otra vez a la pregunta matriz: "¿Quién soy? ¿De quiénes vengo? ¿Dónde encontrar el rastro de mis anteriores pisadas?" (14).

El primer obstáculo a vencer, y que se asume en esta novela desde el comienzo, es el de superar la proyección periférica. El ser

periférico es aquel que no es todavía; aquel que se percibe inferior precisamente por sentirse en posición marginada, pero que también ha adoptado ya como objetivo existencial el centro que paradójicamente le convierte en periferia. El protagonista de la novela, Andrés Tupatauchi, reside, sin duda, en un lugar fronterizo; más aún, es producto de la frontera; es decir, se encuentra alejado de los dos centros que la definen: uno, lejano, inoperante ya, lo cultural precolombino; el otro, omnipresente, sofocante, lo cultural occidental. Lo occidental encarna opresión, rechazo, mientras que la mitificación de lo cultural precolombino atrae.

Los primeros pasos hacia una conquista del "yo" quedan así marcados por el mismo contexto cultural de la frontera. Pero entiéndase bien que no se trata de descubrir una identidad "india". "Indio" en la frontera es sinónimo de no ser. Y lo que busca Andrés Tupatauchi es precisamente llegar a ser y para ello elige reconocerse en el mito: "Yo tengo, tengo que investigar, tengo que comprobar, tengo que saber si soy mismo o no descendiente de Atahualpa" (26). Y en lo impreciso del mito cree encontrar la prueba: "¡Tenía sangre real!" (25). Pero el saberse descendiente de Atahualpa no basta. Al igual que con el concepto del honor en el siglo XVII español, para el ser fronterizo la humanidad no es algo que se posee, sino algo que se recibe. Andrés Tupatauchi puede usar lo mítico precolombino para identificarse con el otro, con el antiguo antagonista al otro lado de la frontera. Pero la frontera no es ya un concepto geográfico que testifica la realidad del otro, sino un espacio cultural, donde lo otro, lo cultural precolombino, es únicamente una abstracción. Sólo desde lo cultural occidental se le puede conceder humanidad; necesita, pues, que su ascendencia sea aceptada:

El hallazgo de los datos históricos se hizo noticia [y él se dice] Bueno, Andrés Tupatauchi, debes ser sincero, era eso mismo lo que habías buscado. Primero fue en la universidad... De la universidad, la noticia saltó a la prensa: "Príncipe heredero del Tahuantinsuyo estudia en universidad de nuestro país", era el titular de la entrevista que publicaban junto con unas cuantas fotos (29).

Se trata además de una universidad estadounidense: el centro otorgaba humanidad: "Desde ese día sois otro, Andrés Tupatauchi" (20).

Durante este primer paso, el "yo" que se conquista supone una afirmación, pero se trata todavía de una afirmación regulada por lo que "no se puede ser": a lo puro occidental se opone lo puro "indio": "Somos los indios rojos puro Atahualpa" (15), o de

un modo más generalizado: "Nosotros los indios somos raza pura" (45). No obstante, se consigue, eso sí, sentirse poseedor de dignidad humana: "Somos hombres tal como los mestizos y tenemos que vivir y portarnos como hombres" (45). A partir de este centro propio incipiente, se hace posible su problematización, y con ello se abre un espacio cultural distintivo, profundamente regido por relaciones interculturales, cuya realidad en la praxis, y su contextualización en esta novela, ponen en entredicho las pretensiones liberadoras con que se presenta el discurso teórico de una filosofía intercultural. Pero analicemos de un modo más detenido en qué consiste esta realidad intercultural a la que venimos aludiendo.

a) Dualidad: indio por fuera, blanco por dentro

El término *indio* tiene sin duda una connotación racial; pero en el mundo andino es ante todo un concepto cultural, y como tal, se puede "dejar de ser indio". Esta situación se destaca en la novela con el regreso del protagonista, Andrés Tupatauchi, con el título de doctor y después de haber cursado sus estudios en Estados Unidos. Sus antiguos conciudadanos se resisten a reconocerle como su igual: "Ha vuelto vestido como natural mismo, igualito por fuera está, pero cambiado por dentro" (41). En este juego de conceptos, "fuera" y "dentro", se encuentra la clave de la relación intercultural que se problematiza en esta obra. Con este "fuera" y "dentro" se reúnen en un mismo individuo dos conceptos de cultura en lo que pudiera haber sido, según los presupuestos teóricos de la filosofía intercultural, un fecundo diálogo transformador y liberador. En la praxis que la novela desea proyectar, sin embargo, no sucede así. Lo intercultural en este caso implica una clara estructura de jerarquías. En el pueblo, la transformación de la persona se percibe únicamente en función de los extremos conceptuales de "lo blanco" y "lo indio". En el pueblo se comenta "que Andrés, ido al extranjero haya vuelto hecho doctor, como blanco nomás, igualando al blanco nomás... que esté mandando a maitos blancos, a secretarías blancas, a empleados blancos" (43). Por el vestido que decide usar y por su raza y origen se le podría todavía aceptar como indio, pero su título y su mando encarnan ahora también el concepto cultural de "lo blanco". Más aún, podríamos afirmar que en ello reside la diferencia que alimenta el dramatismo existencial del protagonista. En este sentido, la siguiente reflexión nos parece clave en el desarrollo de la tesis que exponemos en este estudio: "Qué jodida esta mezcla, indio por fuera, blanco por dentro. Blanco con

todos sus saberes, indio con título de blanco, indio con mando de blanco" (43). He aquí resumida la problemática en términos simples, pero profundos a la vez: ¿cuánto de ser indio es ser humillado, ignorante, marginado, inferior?, y si es así, dejar de ser marginado, ignorante, o sentirse humillado e inferior, ¿no será también dejar de ser indio? En un primer momento de introspección el individuo descubre un nuevo espacio. Pero la fuerza del entorno "cultural" del grupo, le impide al comienzo ver en el nuevo espacio el lugar de un posible centro propio que le permitiera reafirmar su identidad. En otras palabras, se descubre un nuevo espacio, pero se articula a través de un verbo prestado, se define por vía negativa, por lo que no se es. Esta actitud no es, por supuesto, nueva. En América se presenta como un lugar común; como un primer paso en el proceso de autodescubrimiento. En una dimensión física —geográfica— se trata de la apropiación de la frontera: una declaración de independencia. En el ámbito cultural, sin embargo, el concepto de frontera se impone: el centro no es propio. Culturalmente, el ser fronterizo se reconoce diferente, pero sólo acierta a definirse por lo que no es. Y ningún ejemplo mejor, en el contexto iberoamericano, que el de las palabras de Simón Bolívar en 1815, cuando en su declaración de independencia afirma:

No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, [somos] nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y [tenemos] que mantenernos en él contra la invasión de los invasores (Bolívar 1975: 69).

Esta definición por vía negativa, por lo que no se es, lleva en el ámbito social a un desdoblamiento: la realidad vivida cotidianamente y la irrealidad de pretender vivir un centro al cual no se pertenece. En el ámbito individual este desdoblamiento adquiere la dimensión de un drama existencial. Jácome presenta en su novela lo social-cultural a través de lo personal-existencial: el individuo prisionero de "su" cultura. El recurso estructural que emplea en su novela es reflejo de la realidad vivida: se proyecta al individuo fuera de "su" centro cultural —en la novela mediante viajes a otros países y estudios universitarios— y luego se le regresa de nuevo al centro original que ya no coincide completamente con el suyo. Se consigue así confrontar la cultura desde su interior, desde su dimensión intercultural, para destacar, precisamente, la dimensión opresora

que pueden encarnar los procesos interculturales. Ésta es la problemática que acentúa la novela a través de la siguiente reflexión de José Farinango:

Debía quedarme de indio, de indio-e-mierda. Así patiado, gramputiado. Pero, ¿no soy lo mismo aunque sea licenciado? ¿No tengo el mismo tufo de indio, el mismo guango [trenza de pelo], el mismo apocamiento, el mismo? No. El mismo shungo [corazón], no. Ni la misma alma. Y eso es lo malo. Soy indio, pero siento de otra manera, pienso de otro modo. Y eso es lo que en mí han hecho el colegio, la universidad, los libros (Jácome 1980: 133).

También "los blancos" reconocen su transformación: "Un indio sí, pero con el alma blanca que no tienen muchos de los llamados blancos" (150). Más adelante nos detendremos en esta jerarquía de los valores en el proceso intercultural; ahora quiero sólo subrayar que la dimensión agónica de lo intercultural en esta novela se fundamenta, precisamente, en que lo intercultural es considerado esencialmente una estructura de valores profundamente jerarquizados: "Cuánto les costaba ser indios y sin embargo estar sensibilizados" (152).

b) Lo blanco y lo indio como irreconciliables

El hecho de que el indio sea culto, tenga autoridad y hable con voz propia, ha sido interpretado como superación de la dicotomía tradicional entre blancos e indios (Handelsman 1983-1984). Ello es así, en efecto, en el nivel superficial de los conocimientos, y en esta novela de Jácome también del poder. Pero el nuevo espacio cultural que se abre no es resultado de un diálogo entre iguales: "lo blanco" y "lo indio" se presentan como irreconciliables. Y es así no sólo en la exteriorización superficial de quién debe llevar unos brazaletes precolombinos ("que no son para vos, Karen [blanca], pero que sí le quedan a la Mila [india]", 224; "vos no, Karen, porque no sois de las nuestras", 225), lo es también en la interiorización de una realidad vivida. Andrés Tupatauchi, el protagonista de la novela de Jácome, vive la polarización en todos los actos de su vida; más aun, podemos decir que hace de la polarización su centro interpretativo. Andrés Tupatauchi se ve a sí mismo como una afrenta al blanco y bajo esta clave codifica sus relaciones: "Para salir de su humillación, me refriegan enseguidita, como con piedra pómez, mi apellido indio: Doctor Tupatauchi; doctor sí, pero indio nomás, en cambio

nosotros aunque sin título, aunque sin universidad, pero blancos, pero patronos, pero nobles" (53). El término "Doctor Tupatauchi" pone en contacto los dos polos. Mas no en la relación armónica que pronostica la filosofía intercultural, sino como conceptos culturales forzadamente yuxtapuestos que se repelen. Él se considera inferior y por ello cree que para el "blanco" es una humillación tratarle de doctor. Igualmente, porque él se considera inferior, interpreta que el uso de su apellido de algún modo rebaja el título de doctor. En este contexto intercultural el término "doctor" y el apellido "Tupatauchi" se niegan mutuamente.

3.2. Lo intercultural como estructura de jerarquías

Porqué se fueron las garzas confronta el discurso teórico de la filosofía intercultural con tres inferencias fundamentales: a) que no existe ya lo cultural primario; b) que en nuestros días toda cultura implica un complejo proceso intercultural; y c) que lo intercultural en el mundo andino se encuentra codificado en clave jerárquica. Además, aun cuando el escenario de la obra es Ecuador, el contexto cultural, como corresponde a la realidad de finales del siglo xx, se proyecta en constante perspectiva global. El marco que posibilita la dimensión totalizadora lo establece el mismo matrimonio del protagonista, Andrés Tupatauchi, con la "gringa" Karen. Cuando Karen exterioriza sus deseos de matrimonio, Andrés Tupatauchi, inseguro, se apresura a señalar su origen "inferior" en clave intercultural: dice primero que es de Ecuador y que Ecuador es diferente (más bárbaro), luego que él es pobre y, finalmente, que sus "papás son indios" (31). Desde este momento, Karen, "la gringa", será el símbolo del centro (político, económico, cultural) y punto superior en la escala de valores ante la cual todos irán ocupando sus puestos. Las referencias, con frecuencia parte del monólogo interior del protagonista, se encuentran enlazadas con una práctica vivida:

Pero a quienes quería verles muertos de iras viéndome casado con gringa, era a los llamados blancos de Imbaquí. A ellos, que a pesar de sus infancias, ninguno ha logrado casarse con gringa. Me imaginaba la envidia remordida que tendrían al ver que un indio, que según ellos nada vale, les había ganado en títulos y en mujer (32-33).

Este orgullo de "llegar casado no con blanca nomás sino con gringa" (32), proporciona también un sentimiento de superioridad,

de distanciamiento, ante los demás miembros de su comunidad: "Han querido que después de haber vivido siete años en el extranjero y de haber alcanzado el título que he alcanzado, vuelva y me case con una longa [mujer] de Quinchibuela" (32).

Jácome busca en su novela una reflexión profunda sobre lo que implica la prisión de un esquema intercultural que no se cuestiona. De ahí que junto a la situación extrema del doctor Tupatauchi —extrema por su educación, por su experiencia en el extranjero, por su matrimonio—, Jácome muestre constantemente la dimensión soterrada con que los tentáculos del código intercultural alcanzan los rincones más apartados de la sociedad. En la novela se ejemplifica a través de las situaciones diversas, pero con énfasis en su repercusión en los niños. Desde los años más tiernos, lo cultural blanco está omnipresente a la vez como símbolo de temor y de deseo. Junto a la figura casi divina de un dios castigador ("yo me acuerdo el efecto de 'ya viene el blanco', con que mamita me amenazaba en mis tres o cuatro años", 179), "lo cultural blanco" se presenta también en la imaginación del niño como el objetivo deseado en la vida. En *Porqué se fueron las garzas* se describe una poderosa escena en la que un niño, que por primera vez ha ido al mercado del pueblo con su padre y que allí oye hablar a los blancos, y que al regreso le dice en quichua a su padre: "Cuando yo sea blanco también he de hablar como blanco. El taita tan solemne le gruñó. No quiso quebrar el cristal de agua de ese sueño" (84).

El conflicto que presenta Jácome en su novela es el de una sociedad embarcada en un proceso irreversible de transformación radical. El individuo es el agente de la transformación; la cultura es a la vez el estímulo y el freno: a) es estímulo, en la novela, en cuanto el encuentro con las raíces, a través de un método asuntivo, empieza a posibilitar la pronunciación del centro; b) es freno, por perpetuar una estructura intercultural sentida, y por lo tanto mítica, difícil de vencer a través de la razón. El indio se aproxima a la transformación con reticencias: "Sé que los mismos naturales ya no se conforman con que sea un indio el rector del colegio y que preferirían estar mandados por un rector blanco" (129). Para el blanco, el cambio representa "una inadmisibles subversión de los valores. [se] Están cambiando los papeles. ¿Dónde se ha visto que los indios pretendan ser iguales a sus patronos?" (106).

El mérito de *Porqué se fueron las garzas* reside, pues, en la intensidad con que es capaz de comunicar la dimensión soterrada de las estructuras interculturales. Se trata, en otras palabras, del discurso axiológico del estar de un pueblo, que por ser precisamente

vivido, se abre con dificultad a la acción transformadora del discurso teórico. De ahí el poder de las constantes gradaciones con que se estructuran las reflexiones de corte existencial de los protagonistas. Detengámonos por un momento en un caso concreto en la novela, que presenta una situación desde tres perspectivas: a) la de José Farinango, licenciado, maestro en un colegio e indio, que se enamora de Sor Angelita; b) la de Sor Angelita, quien corresponde el amor; c) y la de la Madre Superiora. José Farinango siente "la congoja de la oruga enamorada de una nube. Cómo pudo pasarme semejante cosa. De una blanca y de una blanca que es madrequita" (134). Sor Angelita, que lo considera "si bien indio, hombre de alma noble" (136), y que "miraba lo que ocurría dentro de su alma primitiva" (135), reflexiona como sigue: "Siento sus manos náufragas hacia mí tendidas, los arrebatos de su sentimiento frenados por la desgracia de haber nacido indio" (136). Finalmente, la Madre Superiora, que sospechaba que algo sucedía con Sor Angelita, medita como sigue: "¿Con quién? ¿Con el capellán? ¿Algún de los estudiantes...? Lo que no se atrevía a suponer era que podía ser con José Farinango, el indio ayudante de los cursos de alfabetización, a quien ella misma había contratado. Con un indio, no. Sería una sospecha pecuaria, inadmisible" (149). Luego, cuando confronta a Sor Angelita lo hace en los siguientes términos: "Debo sospechar algo deshonesto con José... Oh, no por Dios Nuestro Señor, hermana. ¿Tan bajo ha descendido? ¿A tal extremo se ha rebajado? ¡Con un indio!" (149-150). En las tres perspectivas, aun cuando motivadas por sentimientos diferentes, se da énfasis a tres aspectos concretos que conducen al meollo de lo intercultural andino: a) que se trata de una estructura de jerarquías; b) que en dicha estructura los valores ocupan una posición precisa; y c) que "el indio", cuya humanidad se coloca en entredicho, ocupa la posición inferior.

Según desarrollamos en la primera parte de este estudio, sólo en la abstracción teórica se puede hablar de "cultura" como de un algo hecho. Sobre todo en nuestro momento actual, hablar de cultura implica hablar de un corte en el tiempo y en el espacio de un proceso intercultural. Que ambos términos coincidan, no significa que sean sinónimos. Con *cultural* queremos decir vivido. Con *intercultural* implicamos relaciones. En el mundo andino hablamos, pues, de unas relaciones de opresión vividas, tanto por aquellos que las viven como opresores como por los que las sienten como oprimidos. En *Porqué se fueron las garzas*, se desarrolla primordialmente el operar subconsciente de la opresión al ser ésta proyectada por los mismos

oprimidos. En la novela se considera que "los blancos devaluados a mestizos y abaratillados no podían disimular la amargura" (246). Pero es de nuevo a través de una reflexión de Andrés Tupatauchi, que el autor nos muestra con profundidad la problemática realidad intercultural:

Yo creo que he hecho valer el quichua, con el ejemplo, hablando un quichua orgulloso. Pero viene un runatural [término despectivo] y me habla en quichua y me siento mal, faltado al respeto, porque me parece que no reconoce en mí la distancia que he logrado poner entre el indio que me habla y el hombre que he llegado a ser. Viene un mestizo y me habla en quichua y me esfuerzo porque en mi cara me está tratando de indio. Entonces en qué quedamos. Yo mismo a veces utilizo el quichua para joder a los mestizos que tirando más a indios que a blancos quieren estar sobre nosotros los naturales, por enzapitados y porque se cortaron el guango en buen tiempo (289).

Esta cita es tanto más poderosa por formularse en los términos afirmativos de una toma de conciencia, pero precisamente por ello lo que resalta es aquello que todavía falta: un centro liberador que independice el ineludible proceso intercultural de una estructura de valores que jerarquizan lo cultural propio en una posición subordinada imposible de superar. Consideremos brevemente tres situaciones particulares: la del indio, la del mestizo, la de la mujer.

a) Lo indio como infrahumano

La producción literaria de cinco siglos de indigenismo ha convertido en lugares comunes experiencias vitales todavía hoy vigentes. Se hace por ello difícil trascender la expresión estereotipada para ver en ella la dimensión existencial. La novela de Jácome que usamos como ejemplo, no contextualiza preocupaciones de reivindicación social, y precisamente por ello su discurso es más sutil. La opresión se juzga ahora por los efectos en el pueblo: "Eran desperdicios de cinco siglos de hambre. Vivían tan sólo por la parte animal, porque todavía mascaban" (58). La opresión, la falta de esperanza, una dieta mísera y una jornada de trabajo que no deja lugar para la educación o para el descanso, acarrear una fuerza embrutecedora para los habitantes de ascendencia precolombina y cultiva a la vez una percepción de superioridad en los que se consideran blancos. De ahí la degradación infrahumana con que unos tratan al indio, "seres de alma primitiva" (96), que "nacieron para eso, para trabajar para sus amos" (78). Incluso cuando al separar el individuo

del grupo se tiene que reconocer su "humanidad", no se llega a superar la percepción, ni evitar el rebajamiento por asociación: "si bien indio, hombre de alma noble" (136). En *Porqué se fueron las garzas* se exterioriza la fuerza de la jerarquía intercultural establecida, al hacer que la toma de conciencia no llegue a superar dicha jerarquía. Se libera el ser humano como individuo, pero se mantiene el lastre de la estructura intercultural: "En esas noches, en esos libros, en esos campos, me dolía más que nunca haber nacido indio, ser lo que era, un pobre runa, y sin embargo, sentir lo que sentía" (37). En realidad, lo que Jácome problematiza en su novela, es el concepto de cultura que impone una estructura intercultural que consolida "la desgracia de haber nacido indio" (98).

Las consecuencias de esta actitud poseen una manifestación externa global, semejante a la de las minorías discriminadas en cualquier otra parte. Así por ejemplo, el hecho de que un "indio" se mude a un barrio de "blancos", se interpreta como que "ha caído encima una desgracia" (246), "nos malió el barrio", dicen y "casi al reventar, los blancos narifruncidos terminaban vendiendo las casas devaluadas y exiliándose en la capital. Vamos a morir en tierra civilizada" (147). Pero la dimensión más profunda de la estructura intercultural es aquella que niega y concede humanidad. Aunque más adelante nos detendremos de nuevo en las implicaciones, examinemos ahora una situación puntual: la barrera que se interpone en el amor cuando a ambos seres se les asigna diferentes grados de humanidad. Los protagonistas forman "una pareja desigual" (13); y esta desigualdad en un caso puede elevar a la persona: "Las gentes que me conocen dicen que ya me estoy haciendo a ella, que ya me estoy civilizando" (13). En el otro se percibe como deshonra: "Que la gente comentara que un indio se había atrevido a poner sus ojos nomás sobre ella, le habría manchado para toda la vida" (37). El mismo lenguaje metafórico, en la novela y en el habla del pueblo, destaca con claridad meridiana la dimensión opresiva de esta gradación intercultural: el "indio" se ve como "sarapanga [tallo seco de maíz], queriendo coger una estrella" (33), como "perro enamorado de la luna" (37), y su amor es "la congoja de las orugas enamoradas de una nube" (134).

b) Lo mestizo como devaluación

Una de las contradicciones más fuertes presentes en la cultura andina es la del mestizaje. En su dimensión étnica la población es

esencialmente mestiza; el mestizaje cultural, que aquí denominamos relaciones interculturales, es igualmente la nota distintiva. Y, sin embargo, el término de mestizo, fuera de los círculos académicos, implica degradación. *Porqué se fueron las garzas* contextualiza y acentúa esta realidad; se habla de "los blancos devaluados a mestizos" (246), de "imestizos, media-sangres, con pecado concebidos! Hechuras de viracochas en huracán" (185). El concepto de mestizo en esta novela de Jácome, se aleja, en efecto, de la proyección positiva de las fabricaciones teóricas. En *Porqué se fueron las garzas*, es siempre un concepto negativo. Por una parte implica una devaluación de lo "blanco", por otra parte es producto de la violación y símbolo de la opresión: "Mestizo negando a mama, renegando de mama. Mestizo apegado a taita por viracocha, pero taita viracocha, negándole, asquiándole. De ese despacho, el mestizo odia al indio. Mestizo en disfraz de blanco, en permanente sanjuán. Ridículo en poses de blanco. Insoportable en alardes de blanco, con apellido robado, con chaqueta y botines alquilados" (185). Posición, en definitiva, tan negativa y en cierto modo paralela a la de la pérdida de la memoria histórica que le atribuye el neoindigenismo de Guillermo Bonfil, cuando afirma que "los mestizos forman el contingente de los indios desindianizados" (Bonfil Batalla 1987: 42); es decir, de aquellas "comunidades indias que ya no saben que son indias" (80).

c) La mujer blanca como símbolo de una gradación intercultural

En *Porqué se fueron las garzas* se problematiza el discurso machista sin llegar a superarlo. Precisamente por ello adquiere mayor relevancia simbólica la pareja extrema de Karen y Andrés Tupatauchi. Karen, blanca y gringa, se convierte en un trofeo, que una vez "logrado" se exhibe como signo de preeminencia. Pero más que las relaciones entre los sexos, nos interesa aquí ahora la realidad de los dos polos —"lo indio" y "lo blanco-gringo"— y las distintas gradaciones entre ambos.

Las primeras relaciones se recuerdan como "increíbles aventuras con gringas", ante las cuales el protagonista se "sentía apocado", pues "nunca ni por mal pensamiento, me pude haber imaginado dormirme a una gringa ni siquiera en mis sueños más alocados" (11). Ante ese "ser superior" su comportamiento era pasivo: "Yo al principio era tan sólo susto y asustado dejaba que hicieran conmigo... Cómo imaginar que yo iba a atreverme a nada con ninguna de

ellas porque el tenerlas nomás tan lindas cerca de mí era un sueño" (22). En el discurso de la novela se da énfasis a que la gradación cultural erige entre ambos una barrera que se percibe como infranqueable: "Me daba vergüenza poner mis manos de chocoto en la lanita cardada de su cuerpo. Y como creía a ratos que soñaba, no quería tocarle por miedo de que se me desvanezca" (12). Por ello se le hace "muy difícil tratarla de tú, y en medio de los gozos hasta le había oído decirle sumercé" (296). Se trata, en fin, en el lenguaje metafórico de la novela, de la "oruga enamorada de una nube" (134). En la novela se desarrolla morosamente el arraigo profundo de esta estructura intercultural que se interpone incluso en la intimidad del matrimonio. En la novela se narra cómo, en la ducha con Karen, Andrés la abrazaba "por detrás nomás porque siempre me avergonzaba de la diferencia que reflejaba el espejo, aunque ella me ha dicho muchas veces, dándose cuenta de mis acholos, que le gusto así, dark, que ella quisiera un hijo mío, con mi color" (12). Pero incluso en esta liberación que proponen las palabras de Karen, se hace uso de un adjetivo, "dark", que cae fuera del ámbito cultural del protagonista, que no posee valor emotivo dentro del contexto del español.

La actitud individual queda reforzada en la novela al proyectarse como parte de un discurso cultural compartido. La primera reacción del pueblo es de incredulidad por la "pareja tan desigual", por ver a un "guangudo [indio con cabellera trenzada] con mamániña", y la relación se establece en clave de una gradación intercultural: "Adió el pendejo con gringa y uno ni quisiera con una hecha en casa, carajo" (13). La estructura de los valores queda así establecida: gringa > blanca > mujer del país > indio. Incluso el título de doctor ocupa un lugar secundario; las reflexiones giran en torno a "¿qué dirán, qué harán al verme llegar casado no con blanca nomás sino con gringa?" (32). El mismo "trofeo" de la gringa va a servir para vengar viejos agravios con la población blanca del pueblo, a quienes se imagina ahora "muertos de iras viéndome casado con gringa", sobre todo porque ellos no habían "logrado casarse con gringa" (32). En este sentido me parece un acierto el uso del verbo "lograr", que Jácome usa repetidas veces de modo explícito (32, 59, 68, 299) para fortalecer los valores interculturales en juego. Junto a la idea de que "nos viene a munachir [provocar envidia ostentando lo que se tiene] la gringa el pendejo" (41), convive también en el pueblo la elevación por asociación. Ahora está casado "con mamániña-señora", "con gringa carita de mamá-virgen" (44), y por ello

se está "civilizando" (13). Más aún, el trofeo de la gringa se ve como prueba de méritos superiores: "Algo de bueno ha de tener que se ha casado con gringa" (165).

3.3. El referente "cultural" y el referente antrópico

Entre las muchas controvertidas afirmaciones de Guillermo Bonfil en su obra *México profundo*, hay una que puede servirnos para problematizar el concepto de "cultura" y asumirlo en un discurso antrópico. Bonfil afirma que "mucho más allá de las diferencias coyunturales, lo que está en el fondo y explica la inexistencia de una cultura mexicana única es la presencia de dos civilizaciones que, ni se han fusionado para dar lugar a un proyecto civilizatorio nuevo, ni han coexistido en armonía fecundándose recíprocamente" (Bonfil Batalla 1987: 101). He seleccionado la cita de Bonfil por dos razones precisas: a) supone una afirmación radical y b) hace referencia al caso concreto mexicano. Lo considero radical por pretender la existencia monolítica en México de dos civilizaciones primarias inalterables. Es también radical su afirmación de que no existe una cultura mexicana. El desarrollo de su discurso no parece convencer fuera de una posible dimensión teórica. Tanto el estudioso del desarrollo de la "cultura" mexicana, como el visitante ocasional de México, reconoce de inmediato una serie de manifestaciones peculiares que se asocian con un espacio y un tiempo mexicano: expresiones artísticas, lingüísticas, político-sociales, etc. Por otra parte, fuera de un folklorismo superficial, no ve que en el México de hoy coexistan las culturas precolombinas, ni confunde el uso económico-social de la técnica con el modo de vivirla, por ejemplo, en Estados Unidos. Lo que sucede es precisamente lo opuesto. El primer acercamiento a México identifica la existencia de fuertes manifestaciones culturales que propiamente se reconocen como mexicanas. Una mayor profundidad en lo que al principio se identifica como "lo mexicano", descubre igualmente que una parte esencial de eso que se consideró como cultura mexicana incluye una gama de fuerte contraste cultural entre sus extremos. Estas gradaciones culturales son las que podemos denominar procesos interculturales, pues sólo en la abstracción teórica se puede hablar de "comunidades indias que no saben que son indias" (Bonfil Batalla 1987: 80). Bonfil ha eliminado, en efecto, el referente humano en su discurso cultural.

Desde otro nivel, pero haciendo uso de un concepto de cultura similar al de Bonfil, Raimon Panikkar nos afirma que "no hay universales culturales, esto es, contenidos concretos de significación válidos para toda cultura, para la humanidad de todos los tiempos. La llamada naturaleza humana es una abstracción" (Panikkar 1996: 25). La mirada de pena, de terror, o de alegría de un campesino chino, la siente —es decir, la comprende— el mexicano, el estadounidense o el italiano, con la misma intensidad: la naturaleza humana no es una abstracción nada más que en las construcciones artificiosas académicas.

Tanto en el discurso de Bonfil como en el de Panikkar, enclavados todavía en la modernidad, cosifican el concepto de cultura para luego proceder racionalmente a hacerlo objeto de su estudio. Mi propuesta pretende instalar el concepto de cultura dentro de un discurso antrópico; es decir, dentro de un proceso dinámico que reconoce la ineludible historicidad de las transformaciones culturales. El discurso antrópico propone igualmente regresar al referente humano como punto de partida insoslayable en la articulación de una filosofía intercultural. Sólo así se empieza a revelar la riqueza que supone el considerar la cultura como transformación. En este sentido no podríamos hablar de culturas mesoamericanas que perviven (Bonfil), ni del genocidio de culturas cuando éstas desaparecen (Bonfil, Panikkar). Pero regresemos de nuevo al discurso literario de Jácome en *Porqué se fueron las garzas*.

a) El cambio como dejar de ser

En la realidad vivida del proceso intercultural fuertemente jerarquizado que proyecta la novela de Jácome se problematiza la dimensión existencial de la transformación misma, sin llegar a cuestionar el concepto de cultura que la posibilita. Los grupos culturales —indios y blancos— aparecen como núcleos monolíticos, por lo que toda desviación implica un dejar de ser. El protagonista de la novela, por sus viajes y estudios, entra en esa zona del "no-ser" ("que Andrés, ido al extranjero haya vuelto hecho doctor, como blanco nomás, igualando al blanco", Jácome 1980: 43). Por ello la dicotomía de "indio por fuera, blanco por dentro" (43). En la novela, pues, no se supera esta problemática, aun cuando se problematizan sus consecuencias, la estabilidad se encuentra perteneciendo a uno u otro grupo: "Firmaba el telegrama el coronel Moroshz, quien estratégicamente camuflaba así su apellido Morocho, en un

desesperado intento de desindianizarse" (106). Incluso el progreso económico, que aquí se simboliza con una lenta urbanización, implica dejar de ser: "Los de Quinchibuela ya no son naturales. Como blancos viven en casas de alto. Como blancos manejan carros de blancos. Guarangueros [adinerados], escueleros, futres nomás andan" (213). Lo indio (vivir en una choza, ser pobre e ignorante) y lo blanco (vivir en casa, tener dinero, estudios y un andar con orgullo) como conceptos culturales fijados desde siempre, inmóviles. Esta prisión cultural condiciona igualmente el comportamiento individual: bien en el sentido de "dejar de ser" del coronel Moroshz, o bien en el conflicto existencial de no pertenecer más, que confronta el protagonista Andrés Tupatauchi: "Ya no sentía que la tierra tuviera esa fuerza de imán que hacía que los otros se pegaran a ella como fierros viejos" (216). Tupatauchi se siente, por ello mismo, "un natural desnaturalizado" (216).

En el debate actual mexicano, Bonfil ha fijado igualmente el concepto de cultura, afinándose en ciertas permanencias y rechazando completamente su posibilidad dinámica. Bonfil, al igual que en la novela de Jácome, asociará ciertas consecuencias socioeconómicas con esencialidades culturales. Por ello cree que

muchos rasgos culturales pueden continuar presentes en una colectividad desindianizada: de hecho, si se observa en detalle el repertorio cultural, la forma de vida de una comunidad campesina "mestiza" tradicional, y se compara con lo que ocurre en una comunidad india, es fácil advertir que las similitudes son mayores que las diferencias, en aspectos tan importantes como la vivienda, la alimentación, la agricultura milpera, las prácticas médicas y muchos otros campos de la vida social (Bonfil Batalla 1987: 42).

En Bonfil, la prisión teórica es tan fuerte como la prisión intercultural. Por eso nos habla, como mencionamos ya, de "comunidades indias que ya no saben que son indias" (80), y de que todo lo que no es indio son "espacios ocupados por la cultura impuesta" (201). El referente humano desaparece en el discurso de Bonfil. Los seres humanos son apenas piezas que se manejan en función de un discurso ideológico que, bajo la máscara de la reivindicación de las culturas oprimidas, termina por promover y encerrar la diferencia en espacios autónomos que pueden llegar a perpetuar el *statu quo* de unos esquemas interculturales de opresión.

La realidad dinámica de la cultura, su constante transformación, bien por fuerzas internas en siglos pasados, o por una ineludible acción intercultural hoy día, queda así aparentemente oculta,

al negarse su existencia. Se observan, eso sí, los efectos de la jerarquía de valores interculturales en el pueblo: "Algunos padres prefieren que sus hijos no hablen la lengua de sus antepasados" (72); "se sabe bien que muchas personas que tienen por lengua materna un idioma indígena, lo ocultan y niegan que lo hablen" (Bonfil 1987: 46). Bonfil juzga estos procesos como desarraigo, como intentos de "desindianizarse". Sólo mediante un concepto dinámico de cultura, que acepte la realidad antrópica que implica definirse por la transformación, se podrá iniciar la problematización de estos fenómenos productos de esquemas opresivos. Sólo así se podrán establecer relaciones fecundas entre la realidad de desapego al idioma del habitante mexicano de ascendencia precolombina y la adhesión a su idioma que lleva al catalán, por ejemplo, a afirmarlo como idioma materno incluso en casos en que no lo es.

b) Un círculo de opresión

Una de las repercusiones del concepto monolítico de cultura que destaca de la lectura de la novela de Jácome es la fuerza con que se preserva el círculo oprimido-opresor, que denunciaba ya Paulo Freire en la década de los sesenta y que constituye la piedra angular en la formación del hombre nuevo que busca el pensamiento de la liberación. *Porqué se fueron las garzas* problematiza, es cierto, que lo intercultural se presente como una jerarquía de valores, pero la obra misma queda atrapada en el tradicional discurso opresor: "lo indio" y "lo blanco" son conceptos prefijados, inmóviles, que no admiten transformación. Por supuesto que en la novela no aparece ni lo uno ni lo otro. Se recrea únicamente la frondosidad intercultural, pero sin que ésta sea reconocida como cultura de un pueblo en un momento y espacio concretos. Al contrario, se ve como situación anómala, como desviación, distorsión, perversión, en fin, de unos valores culturales: como un dejar de ser. Para unos, "los blancos", se trata de una pretensión inaudita que les devalúa a ellos mismos, para los otros, "los indios", supone un intento de adquirir "valores superiores", de liberarse de la opresión imitando a los opresores, convirtiéndose en opresores.

La novela muestra cierta toma de conciencia al juzgar el proceso histórico, y observa que "el español colonial está lejos, más lejos el viracocha conquistador. Pero uno y otro tienen en el mestizo republicano su continuador infame" (Jácome 1980: 174), pero luego no llega a superar la estratificación cultural, únicamente va a

constatar una realidad donde lo intercultural se impone como degradación. De este modo, el matrimonio de Andrés Tupatauchi con la gringa Karen representa para el "indio" una superación, que lo coloca por encima de los "blancos" de su ciudad natal. Pero, para pertenecer de hecho a esa "clase superior", necesita también que su "blanca-gringa" proyecte una dimensión opresora: "Sobre todo —pensaba—, así me sacaré el clavo que desde hace tiempos llevo hundido en el alma, me desquitaré de la humillación que sufrí en el cuarto año de colegio, cuando me enamoré de una compañera blanca" (33). Ésta es también la inferencia del pueblo que valúa el título de doctor de Tupatauchi en la medida en que sirve para oprimir a los anteriores opresores: "Un doctor rector endígena, sentado en sillón, mandando a mishos [término despectivo para asignar a los blancos], moltando a mishos, jodiendo a mishos" (43). La situación es semejante desde la perspectiva "cultural" blanca:

—Pero dicen que los profesores y empleados del colegio están que no se aguantan.

—Vaya usted a tener como superior a un rosca, a se mandado por un indio, compadre.

—No sólo por eso, sino que les trata como a perros, que les despotiza, que les desautoriza delante de los largos de los alumnos (47).

En realidad, ésta es una nota característica en *Porqué se fueron las garzas*: liberarse es emular las acciones del opresor. Mila, la hermana del protagonista, también se casa "por desquitarse. Por vengarse" (311). Así también Efraín, joven indio, hijo natural del "patrón de la hacienda el que le clavó el guagua [violó a su madre]" (89), y que ahora viola mentalmente a las gringas:

Sólo él sabía por qué hacía lo que hacía con las gringas. Yo no por vicio ni picardía. Yo no por paga. Por eso escogía de entre las gringas, en lo posible, las que más se parecieran a alguna de ellas [las hijas del patrón]... y en esos ratos mismos, actuaba con furia, haciendo cuenta que era la carne de alguna de ellas... era una manera de desquitarse, de cobrarse una deuda de sangre (88).

Esta emulación del opresor es, precisamente, la nota constante en la obra. Lo es en el protagonista joven, como lo será luego cuando regrese con el título de doctor. Durante los años de colegio, el adolescente Andrés Tupatauchi nota el desprecio de los blancos hacia su hermana, que él venga en un indio que se aproximó a ella: "En el largo me desquité las iras que me hacían tener

los mishos" (124). Una vez adulto, convertido en rector del colegio, los personajes cambian, la situación de opresión persiste: en el camino al colegio, Andrés Tupatauchi recibe un insulto, "entonces en el colegio, Mire chofer déme comprando papel higiénico, A ver inspector Guevara, por qué no me pasa ese informe, Señorita secretaria, está usted multada por atrasarse" (79). Incluso las acciones de justicia social, el juicio para la expropiación de ciertos terrenos, "sería una especie de desquite. Una manera de vengar a tantas víctimas" (171). Al nivel social persisten los mismos valores: una gradación intercultural que hace depender la liberación en el grado de opresión que se puede llegar a ejercer en los demás. La formación de una cooperativa y la compra de una fábrica, por ejemplo, se convierte en símbolo de poder cuando se usa como opresión de los blancos: los indios "de dueños de la fábrica, no de que están pes mandando sacando a los obreros blancos ¿Y qué pretextando pes? Porque quieren tener solo runas como obreros" (243).

c) El referente antrópico

En su problematización de la sociedad ecuatoriana de los ochenta, *Porqué se fueron las garzas* contextualiza también otros aspectos que en la novela pasan desapercibidos. Junto al mundo personal del protagonista, Andrés Tupatauchi, que no logra asumir su propia transformación, hay otra serie de breves incidencias que constituyen prueba explícita de la dimensión antrópica de toda cultura. Desde la modernidad, como señalamos en la primera parte de este estudio, se quiere definir la "cultura" como un algo hecho, algo que se puede olvidar (Bonfil Batalla), o que se puede perder (Panikkar). La cultura, en cuanto las creencias, los paradigmas, que caracterizan a un pueblo en un corte en el tiempo y en el espacio, es, en efecto, algo externo al individuo, aunque lo sea únicamente en cuanto es vivido por el grupo. Pero precisamente, porque la cultura depende del pueblo que la vive, según cambian las formas de vivirla del pueblo, cambia igualmente la cultura. Si definimos, por ejemplo, el idioma materno como aquel idioma con el que sentimos, ningún individuo "pierde" su idioma materno. ¿Perdió el español su idioma cuando del latín pasó al castellano? Como individuo, una de las características más positivas de mi personalidad es la de que fui adolescente; así, en pasado, pues una muestra de mi vitalidad es que continué haciéndome. El cambio, pues, es la nota que define a toda cultura. Incluso en aquellos casos extremos hipotéticos de

una cultura inmóvil, la transformación consiste en estos casos en el paso de la vivencia pujante que dio lugar a su forma cultural, a una vivencia pasiva que acepta lo creado por otros.

Del mismo modo, las formas sociales que encuentra Andrés Tupatauchi a su regreso ya no son las mismas. Los jóvenes no presentan una nueva generación por la diferencia en edad, sino por sus vivencias culturales, por ser agentes de esa constante transformación de la cultura: por lo que la cultura dejó de ser y por lo que posee ahora de inédito. Ante esta realidad, en la novela de Jácome, el protagonista encuentra que

los jóvenes eran una nueva versión de naturales. Se los veía desenvueltos, sin chispa de apocamiento... Unos cuantos muchachos, ellas y ellos, una vez bachilleres habían ingresado resultantemente en la universidad... Otros integraban conjuntos de danzas del folclore indio, y en sus presentaciones, llenas de colorido y alegría, recibían los aplausos de los públicos nacionales (Jácome 1980: 40-41).

Se trata de una transformación que se puede cuantificar: "Los indios de Quinchibuela eran ya leídos y por leídos habían suprimido de su lengua eso de 'amito' y 'patrón' y trataban a los blancos de señor y señora, de igual a igual" (42). Pero quizás la transformación más significativa sea aquella que se había operado en los niños. Pensando en sus años en el colegio, Andrés Tupatauchi

se quedó mirando a los alumnos indígenas, hombres y mujeres. Unos jugaban, ellas conversaban algo chistoso porque reían a gusto. Qué distinto al recreo de mis años de escuela, cuando nosotros, los pocos longos que habíamos sido aceptados en la escuela de blancos, nos quedábamos en manada, en un solo temblor, espionando tan sólo desde un rincón el contento de los niños blancos (96-97).

Estos niños habían iniciado lo que Bonfil califica de "desindianización", y que desde una toma de conciencia de la jerarquía de valores de su estructura intercultural, podemos con más propiedad decir que habían recuperado su dignidad humana, y con ello también una conciencia más clara de su identidad india. Lo que antes, incluso los que se atrevían a soñarlo, consideraban inalcanzable, se convierte ahora en objetivos naturales:

Los jóvenes indios de Quinchibuela, los estudiantes sobre todo, se sentían orgullosos del doctor Andrés Tupatauchi. Él había demostrado algo que no

habían precisar, pero que les hacía sentirse bien en su condición de indios. Les había puesto muestra, se había convertido en ejemplo, lucía bien el guango, vestía con dignidad el poncho (43-44).

De ahí la respuesta de los jóvenes: "Nosotros tan hemos de estudiar para doctor" (44). La educación se ve como toma de conciencia y la superación como "nos sentimos orgullosos de ser indios" (102).

Vista la cultura desde la perspectiva de un discurso antrópico, es decir, como proceso dinámico en constante transformación, no se puede ya hablar de culturas que se olvidan, ni de culturas que se pierden. Sólo de formas culturales que fueron en un momento y un lugar determinado. Una vez reconocida la antropocidad del discurso civilizatorio en las relaciones interculturales, se hace posible puntualizar con más precisión un campo prioritario para la filosofía intercultural: la problematización de los esquemas de opresión presentes en las relaciones interculturales.

BIBLIOGRAFÍA

- Bolívar, Simón, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1975.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP, 1987.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José, Costa Rica, DEI, 1994.
- Galeana, Patricia, "Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México", *Cuadernos Americanos*, núm. 56 (1996), pp. 151-154.
- García Ramírez, Sergio, "Los derechos de los indígenas", *Cuadernos Americanos*, núm. 56 (1996), pp. 155-163.
- Gómez-Martínez, José Luis, "El discurso antrópico: hacia una hermenéutica del texto literario", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, núm. 22 (1995), pp. 283-313.
- Handelsman, Michael H., "Algunas acotaciones sobre el neoindigenismo de *Porqué se fueron las garzas*", *Explicación de Textos Literarios*, 12.1 (1983-1984), pp. 59-66.
- Jácome, Gustavo Alfredo, *Porqué se fueron las garzas*, Barcelona, Seix Barral, 1980.
- León-Portilla, Miguel, "La antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas", *Cuadernos Americanos*, núm. 56 (1996), pp. 164-183.
- Maiz Vallenilla, Ernesto, *El problema de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969.
- Mall, Ram A., "Encuentros culturales históricos. Hermenéutica de la interculturalidad", *Revista de Filosofía* (Universidad de Costa Rica), 31, núm. 74 (1993), pp. 1-9.
- Panikkar, Raimon, *La nueva inocencia*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993.
- , "Filosofía y cultura: una relación problemática", en Raúl Fornet-Betancourt, ed., *Kulturen der Philosophie*, Aachen, Verlag der Augustinus, 1996, pp. 15-41.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, vol. 1, Londres, Oxford University Press, 1934.
- Zea, Leopoldo, "Autopercepción intelectual", *Anthropos*, núm. 89 (1988), p. 19.
- , "El problema indígena", *Cuadernos Americanos*, núm. 56 (1996), pp. 228-243.

HOMENAJE IMPONDERABLE: COLOMBIA, INDOAMÉRICA Y NUESTRO DESTINO CULTURAL

Por Otto MORALES BENÍTEZ
ESCRITOR COLOMBIANO

CUANDO UNO SIENTE que sobre nuestras vidas descienden homenajes imponderables, como éste del Instituto Literario y Cultural Hispánico, de California, el espíritu se recoge en hábito de veneración a la palabra. Ésta, en mi caso, es la que me ha favorecido para andar confundido con ustedes y viendo que su magia se alarga en exaltaciones. Que ella resplandece sola, sin otros apoyos que el encanto revelador de su capacidad de entrelazar voluntades mentales; de despertar solidaridades en los seres más lejanos; de poner en vilo a varios países para coincidir en encontrar referencias a unos sucesos mentales. Nunca ha sido más aglutinante y misteriosa su fuerza expansiva.

¿A quién le entrego acertadamente mis agradecimientos? Tengo que unir varios centros de la cultura en un haz de reconocimiento. Al Instituto Literario y Cultural Hispánico que, desde California, congrega, incita, proclama y despierta conciencias espirituales. A la Universidad de Antioquia, uno de los más altos centros académicos desde que la fundó Francisco de Paula Santander, cuando nació la república. A la Biblioteca Pública Piloto para América Latina de Medellín, que es como la sala habitual de recepción de las más ricas y versátiles expresiones de la inteligencia en Colombia y en Antioquia.

Juana Arancibia

EL aliento humano de estas convocatorias se llama Juana Arancibia. Ella es directora, aglutinadora, incitadora de combates mentales, despertadora de devociones intelectuales. Su devoción arde en flama que aglutina. Viene del linaje de los organizadores, que someten voluntades, amarran destinos, señalan caminos para que otros

los exploren y conquisten. Aquí nos tiene reunidos en devociones por "El humor en la literatura". Voy a mencionar unos pocos de los temas de sus seminarios: 1) Evaluación de la literatura femenina de Latinoamérica, siglo XX; 2) Mujer y sociedad en América; 3) El descubrimiento y los desplazamientos: literatura hispanoamericana como diálogo entre centros y periferias; 4) Encuentro de la literatura con la ciencia y el arte: literatura e identidad latinoamericana; 5) Teatro argentino durante el Proceso, 1976-1983; 6) Mujer y sociedad en América; 7) Crítica literaria de la literatura de Latinoamérica, siglo XX; 8) Literatura del mundo hispánico. Y así se multiplican sus vertientes investigadoras.

Además, edita periódicamente una revista, *Alba de América*; sólo usando el calificativo de *espectacular* podemos aproximarnos a lo que publica en sus páginas, síntesis de potenciales propósitos: reflexiona el escritor como personaje de su propia vida; vienen luego los ensayos sobre los más disímiles, ricos y amplísimos temas de la cultura; las reseñas bibliográficas denuncian la riqueza y variedad de inquietudes que cruzan por el continente; las entrevistas aclaran dimensiones del pensamiento de los creadores; la poesía proclama su encanto y confirma revelaciones estéticas; la narrativa, en sus páginas, ilumina ángulos de la personalidad colectiva de nuestros pueblos.

Ésta es su actividad de mujer que ordena y concita. Pero aún no me he aproximado a su hontanar espiritual. Lo hago con temor de no aprisionar la abundancia de su mundo de escritora. Lo haré en torno a su libro acerca de un varón de excepcional inteligencia, con destellos que concentra al lector en meditaciones, condenas y repulsas, atisbos y resplandores estéticos y que levanta su voz de poeta para repetir el milagro de la admonición y el vituperio. Así aspira a que su verbo señale lo que debe ejecutar y denunciar la inteligencia en el continente. Me refiero a su estudio en torno de Ezequiel Martínez Estrada, quien está en el centro de Indoamérica diciendo nuestros oficios y obligaciones indeclinables; señalando los que necesitan cumplir, como obligación cardinal, los países; revelando cómo se conciben los deberes sociales del Estado; y cómo son renegados, cobardes y mansurrones del talento quienes obedecen a los sometimientos políticos, económicos, sociales o religiosos. Es la gran rebeldía con ancha voz de profeta.

El libro que ha publicado Juana Arancibia lleva por título: *Martínez Estrada: francotirador*. Siguiendo la filiación de este escritor, hallamos los parentescos mentales de su analista. Muchos

terminaremos con ella, en familia, con la misma sangre suya que se empina en condenas. Igual a la que hace arder el fuego de las revoluciones en los adjetivos de Martínez Estrada. Éste fue un gran ensayista, un musageta, y profesor, un fabulador, un hombre de largas cartas reflexivas. Todos esos recursos los utilizaba con adjetivos inclinados a la reflexión. Estaba en el centro de la acción intelectual. No quiso ser otra cosa. No lo necesitó, además. Su obra es extensa e intensa. Nos detenemos en este volumen porque su autora se regodea señalando primacías, críticas, rechazos y adhesiones. En la escritura de Ezequiel no hay término medio. No puede uno escudarse en la indiferencia. Crecen sus vocablos como las tablas de la ley del destino del continente. Él reflexionó sobre su Argentina. Pero su pensamiento tenía dimensión y penetración en nuestra área. Él es como una síntesis de los desasosiegos y de las promociones de los escritores del continente. Está en el comienzo, abriendo el espacio mental, con su antorcha que la distinguimos, desde lejos, por su encendida pasión, que nos incita y, a la vez, nos condena por no haber cumplido con el examen explícito de las comisiones exigentes que nos señala la existencia.

Siguiendo las reflexiones de Juana en torno de su compatriota, hallamos un elemento de gran trascendencia: su obra parece centrada en la Argentina, pero su irradiación y los elementos que integran su reflexión cubren la extensión de Indoamérica. Sitúa a ésta en su pasado y su devenir. La levanta en palabras de esperanza y, a la vez, la somete a riguroso escrutinio. Habla el lenguaje que indica cuál es la posición del escritor en el continente. Lo pone en vilo de reflexión y responsabilidad. Él fue hombre de combate intelectual. Hay una responsabilidad en quienes asumen obligaciones mentales: ser riguroso, y, también, conocer cuáles son sus compromisos inaplazables con su comunidad. Precisamente, él conceptúa que los hombres de pensamiento y de ciencia deben ejercer un protagonismo moral. Su categoría en la colectividad les señala esa virtud de vigilancia. A veces, sus juicios aparecen con vehemencia extremista, pero es porque no se aceptan fácilmente las verdades de su poderosa reflexión. Por ligereza, el intelectual está más acostumbrado al conformismo o la indiferencia. La posición de Martínez Estrada es de agonía ante la patria y los problemas que azotan el continente. Es natural que muchos no quieran escuchar los juicios que comprometen sus cobardías pues han dejado crecer las lacras morales, políticas, sociales; o el imperio excluyente y absorbente de los monopolios; o no tienen criterio acerca de las castas militares

que tratan de gobernar; o se someten a la cerrazón que crean el gobierno o los poderes económicos, que evitan que se hable, se escriba y, desde luego, se razone con sentido crítico.

Martínez Estrada plantea problemas que son capitales en el área cuando comenta las luchas entre centralistas y federalistas, pues es un fenómeno continental. Sus juicios sobre los desvíos que produjo la conquista española nos cubren sin exclusiones. No es, por lo tanto, posible que crezca el desamor del argentino por su patria ni es tolerable que ello suceda en quienes pertenecemos a una órbita más general.

Él plantea otra inquisición que nos excita: cuál es el destino de la literatura. En lo nacional, el desprecio, desdén e incredulidad han perturbado, creando una desconfianza hacia lo nuestro. No nos percatamos que la influencia extranjera goza brevedad en su ascendiente. Esas dos circunstancias nos conducen a que, a veces, y con más frecuencia de la aconsejable, naveguemos en el limbo. Esto ha acontecido por falta de maestros con conciencia de la identidad indoamericana. Por la carencia de certezas en las enseñanzas que debieran convocar a la solidaridad y al impulso de las fuerzas que vienen desde la raíces ancestrales —que no se pueden desconocer— y hasta consolidarse en nuestro mestizaje, que también queremos no aceptar e identificar. Martínez Estrada señala otra pedagogía de gran maestro. Él lo fue de categoría en la bellísima ciudad de La Plata. Él cuenta a sus discípulos —que somos quienes andamos en estos desvelos— que la literatura y el escritor no deben inclinarse ni tolerar ninguna forma de servilismo.

Así, pues, este libro de Juana de Arancibia expande el pensamiento de Martínez Estrada. Ella insiste en que el autor no sólo se convierte en vigilante de diatriba espontánea para su país, sino que hay que mirarlo en la perspectiva del análisis del continente. Su combatividad no le permite reposo. Así va penetrando, honda y reflexivamente, en la distinción de nuestros males. Ambiciona que la realidad del área obedezca a un rigor y a un comportamiento en el cual prevalezcan valores de ordenamiento serio de su destino. Que no se juegue con su vocación, abusivamente, por gobernantes, políticos, educadores y guiones de funciones públicas y privadas. Que cada cual tenga su vocación de ardentía para aventajar nuestras limitaciones. Que éstas no se acepten como desgracias, sino como desafíos.

Martínez Estrada busca las bases de los problemas nuestros: indaga, bucea la historia, se regodea en la realidad, se empeña en formular cábalas sobre el porvenir. Anda en azogue mental. Arancibia

se detiene en una síntesis de parte de su pensamiento sustancial y anota que uno de nuestros males radica en cómo se cumplió la colonización española:

El colono vino a América lleno de sueños y esperanzas y al comprobar que esos sueños no eran más que una quimera, nació en él cierto deseo de venganza. Mató al indio, poseyó a la india con rabia, violándola, y engendró en ella al hijo, producto no del amor sino del rencor y la frustración. Ese hijo tendría más sangre de indio que de blanco y, al ser despreciado por ambas razas, se encontraría solo en la llanura salvaje, a expensas de los golpes del blanco y del indio. Ese hijo sería el mestizo, el que originaría el pueblo, el argentino.

Realmente, el mestizo nos ofrece identidad y autenticidad. Por el desprecio inicial, por el repudio del español, aquél peleaba contra su dominio de la tierra, del gobierno y de la prédica religiosa, algunos de nuestros dirigentes hispanófilos han querido mantener esa repulsa. Esto es inútil: eso es lo que somos y seremos en el continente y lo que nos da una categoría frente a los demás designios universales. Para Juana y para el autor ilustre, 'la actitud del colono es otra de las raíces de los males que afligen el país. Si hubiera sido otra la actitud de los colonizadores, el destino del país hubiese sido diferente'.

Ésa es una de las génesis del desamor del argentino y del indioamericano para sus patrias. Precisamente, Martínez Estrada planteaba en su ensayo "Para una revisión de las letras argentinas", la urgencia de que no encontráramos concordancia en una atmósfera de comprensión: "Sin conocernos no podremos amarnos, sin amarnos no podremos engendrar una literatura verídica, y sin una literatura verídica, no podremos tener un pueblo sano".

Por ello Juana Arancibia destaca su postura hostil y de rechazo a las imitaciones. Aprovechar sí las técnicas, pero no doblegar nuestra cultura a sus influencias. Al contrario, representamos unos matices hondos que no se confunden con lo exterior. No hay que olvidar su sentencia clarificadora: "La literatura foránea como base se agota un día o se desvanece, quedando sólo la imitación y la caricatura". De allí que insista en que debemos olvidar el desbalance de hablar menos de nosotros. Al contrario, el deber es volver sobre lo que realiza nuestras vidas como pueblo y lo que nos singulariza ante las demás culturas. Estamos en el orto, pero gozamos de un acento original y propio. No dependemos de nadie, pues exhibimos una autonomía de la inteligencia y ésta dirige y orienta. Además, en cualquier aspecto que se examine —en la creación artística, en

la filosofía, en el derecho, en la historia, en las formas políticas, en las relaciones del amor, en la vivienda, en la manera de vestir, en la comida, en los juegos populares, en la religión, y así podríamos continuar en una lista multiplicadora—, entregamos respuestas diferentes, de auténtica raigambre indoamericana. Esta identidad no se discute hoy. No hay escritor o pensador que no la proclame y la reclame como signo de independencia en la cultura y ante los otros continentes. Así se hace explícita nuestra identidad que algunos poquísimos intelectuales, gobernantes y conductores de la comunidad, no alcanzan a vislumbrar, cegados por su eurocentrismo como están, por el desconocimiento de lo que nos da un sitio en el universo.

Esto nos enseña el libro de Juana de Arancibia y es un buen marco para las reflexiones de esta semana. Así, además, descubrimos su filiación estética, moral y política y su avizoramiento de Indoamérica. Quedamos advertidos con claridad.

Seminario sobre "El humor en la literatura"

ESTE décimocuarto Seminario se refiere al "Humor en la literatura". Este tema es subyugante. En Colombia siempre hemos gozado de escritores que han enriquecido sus obras haciendo de sus sutilezas y de su buida gracia un alarde de fraternidad con la inteligencia nacional. Aquí, en ponencia especial, Rocío Vélez de Piedrahíta ha sostenido que el humor es cosa muy seria. Así lo aceptan muchos de sus analistas.

No entraremos a su estudio, pero queremos dejar algunas referencias para situar su enjundia y su trascendencia. Lo primero que advertimos es que el humor es paradójico. ¿Qué es lo que inclina a la sonrisa, a la risa de estremecido alarde, a la carcajada estimulante? Es difícil acertar en la respuesta. Las reacciones frente a su aparición pueden ser de aceptación o de rechazo. La totalidad de las personas no tiene su espíritu abierto para el solaz espiritual de la gracia. Muchas de ellas no captan un gracejo, a pesar de que filosóficamente encierre una gran verdad. No hay que desconocer que hay gente que se ríe con hostilidad, casi con muestras de rechazo. Unas veces por reacción contra lo que se dice; por hostilidad a quien lo expresa o lo escribe o por insensibilidad. Lo que se ha admitido, universalmente, es que la risotada lo que señala, sin dubitaciones, es buena salud mental. Para Freud ella es una fuerza liberadora, noble y creadora, mientras que Platón predicaba, siglos ha, que se

debía evitar porque degrada todo. Para este clásico, se debía vivir en la solemnidad imperial.

El tema del humor ha mantenido en discusión a filósofos y escritores. White, en 1963, andaba preguntándose cuál era su motivación. Sostenía, con abundancia de argumentos, que tenía que aceptarse como una manifestación de la complacencia, o que también podía ser un afán de dominio de quien se lo ingeniaba o propiciaba. Otro autor, Berlogne, en 1960, se empeñó en sostener que aparece cuando hay una amenaza y, entonces, una chispa se enciende, para dar lumbré a la incertidumbre o la sorpresa. Quizás lo predicaba así por la carga de sentido crítico que gobierna el propio origen y el desarrollo de la gracia. Concluía que el risoteo denuncia seguridad, avanza hacia el esclarecimiento de una situación o favorece un momento de liberación. Para Milgrán, ella aumenta cuando crece la ansiedad, porque es una manifestación neurofisiológica. Para otros, denuncia un gran simbolismo. El humor viene en lo que se dice o cómo se actúa. Lo donoso alcanza varios matices, según: si nace de lo incongruente, del absurdo, o de la concatenación de actos. Así nace el juego de las palabras. Éstas buscan liberarnos de las restricciones que nos imponen con reglas, situaciones o personajes. La pompa, el rito, el ceremonial también alcanzan condenaciones públicas en las burlas dinámicas. Éstas a veces son consecuencia de un proceso social.

Pero el agresivo, el que ridiculiza, el que amarga, no merece contar con adeptos. La humorada no debe levantar dolores a quienes son víctimas de él. Requiere que obedezca a un dinamismo donde predomina la nobleza de la inteligencia. Charles Chaplin, que utilizó siempre la miseria para producir escenas de humor, nunca ridiculizó aquélla, sino que hizo evidente su carácter eminentemente humano frente a la riqueza hostil o cuando ésta asumía actitudes de agresiva cursilería. Lo mismo que desbarataba la ridícula prepotencia del poder y nos entregaba el engranaje del aparato artificial.

El humor se utiliza inteligentemente para cambiar actitudes. Se cuenta que cuando la Conferencia de Teherán, Stalin hacía alarde de diversas suspicacias al negociar con las potencias aliadas. Era imposible avanzar. Entonces, Franklin Delano Roosevelt derrotó aquel estado de ánimo cuando principió, con aguda jovialidad, a costa de Winston Churchill, a talar los aprensivos escrúpulos del magnate ruso. Fue eficazísima la colaboración del gracejo. La humanidad, entonces, ha sido favorecida con la hipérbole. La agudeza es cierto que promueve la solidaridad, rebaja las tensiones, tolera

el ridículo cordial, asegura la aventura de la risa. Ésta, ya es verdad aceptada, diferencia al hombre de los animales. Estamos aquí, pues, celebrando algo que se extiende como don esencialísimo de los seres.

Brevísimas sobre Escobar Mesa

PARA que yo advirtiera que el homenaje que se me rendiría sería consagratorio comisionaron a uno de los más calificados hombres de la cultura joven del país. A Augusto Escobar Mesa se le solicitó que dijera las palabras que deberían situarme en el ámbito en que nos movemos y que despierta nuestros júbilos de adhesión. Él viene de la estirpe de hombres estudiosos. Está comprometido con su deber de investigador. No anda cercano a aventuras o piruetas mentales. Durante una etapa trabajó libros en compañía de otro valor reconocido y compañero nuestro: Luis Iván Bedoya. Más tarde, principió a publicar sus textos. Sus estudios acerca de César Uribe Piedrahíta y Arturo Echeverri Mejía, o su libro de entrevistas visionarias penetrantes, siguiendo la riqueza conceptual del gran fabulador Manuel Mejía Vallejo, tres antioqueños como él, lo sitúan en el sitio preponderante de ser ya uno de nuestros más altos y autorizados críticos. En Bogotá publica, en la *Colección 30 años Universidad Central*, otro volumen de característica importancia. He tenido el privilegio de leerlo y encuentro en esas páginas lo que ya lo ha acreditado para el reconocimiento de la inteligencia nacional: claridad conceptual, riqueza para criticar y señalar dones y mermas, estilo de limpieza estética en la palabra, abundancia de información donde la erudición no enmaraña los conceptos. Es un escritor para el cual la crítica adquiere nobilísima propensión al equilibrio en los conceptos. No se desborda hacia la admiración, no se inclina hacia una perversa mirada analítica. Es el intelectual que cumple su destino en el centro de la equidad, la decencia mental y la pasión por el escrutinio sereno y cauteloso. La cultura de la patria le cabe holgadamente en su mente disciplinada. Los escritores y obras y los elementos que exalta y los que lo comprometen, tienen en Colombia la primacía de ser parte integrante de nuestro verdadero perfil como nación.

Hilda Perera y Anderson Imbert

PERO como querían abrumarme, el Instituto Literario y Cultural Hispánico, de California, resolvió que recibiera este galardón en

compañía de dos valores excepcionales de la cultura del continente. Es otra largueza de mis amigos para conmigo y permite que aumente la fluidez de la alegría con que me rodea la existencia. A Hilda Perera, con su maestría en Artes, Filosofía y Letras, asistida de múltiples premios de la literatura en su Cuba entrañable, en los Estados Unidos y en Europa, se le convocó a esta bellísima y sugestiva ciudad de Medellín. La conocí, como lector, hace muchos años cuando publicó su libro sobre *Algunos aspectos de La vorágine*. Estaba, por lo tanto, desde sus comienzos, en las inmediaciones de nuestra cultura y, con excepcional acento, en lo hondo de los sufrimientos de nuestro pueblo. Se unía, asimismo, a la fuerza tropical de una obra capital y a la virtud de su magia en el fabular. Sea el momento de agradecerse. Su biografía de Lincoln la encontraron como la mejor y así la proclamaron. Sus novelas y sus cuentos se editan y comienzan las reediciones a sucederse, pues sus lectores le son fieles y se multiplican. Su libro de ensayos acerca de Lydia Cabrera, con tan importante mensaje en la cultura indoamericana, nos indica cuáles son las vertientes de sus creencias. Pero aún más: al hablar del sincretismo en los cuentos de esta admirable escritora, está señalando las calidades mestizas de su creación. La pone en el centro de lo que debe, necesariamente, ser la voz continental de los verdaderos fabuladores nuestros.

Ha escrito libros para facilitar la enseñanza; para que se conduzca la lectura con sabia ponderación de los valores y para despertar conciencia cultural en los recién alfabetizados.

Ella no se ha detenido en su búsqueda de cercanía a la vida de su pueblo, al destino del continente, a la comprensión del mundo. Por ello apeló al periodismo, que es una fuerza exploradora sobre los más diversos elementos colectivos. Las obras que ella ha traducido han servido en amplios sectores para reafirmar sus calidades cultas.

Sus actividades creativas de inteligencia le acercan los premios: los primeros, en literatura; los del concurso de cuentos Hernández Catá; los de la escritura para infantes. Sus novelas van desde sagas familiares hasta la protesta social y étnica. Sus críticos sostienen, quienes lo han estudiado con constancia, que sobresale por su tacto finísimo en el análisis de sus personajes. Su filiación es de adhesión a su tierra y su destino. Ella ilumina diversas aventuras de la cultura.

Enrique Anderson Imbert, mi otro compañero en esta singular y noble suerte humana e intelectual, ha cumplido una tarea excepcional en el mundo de la inteligencia de Indoamérica. Desde su Argentina, sobresalió como uno de los más calificados ensayistas.

Con sus primeras publicaciones se reveló perspicaz en el criterio que presidía sus juicios, en su prosa organizada para la reflexión, con idioma de pulcra locución para la calificación. El examen sobre la literatura del continente es ejemplar. Sobresale por las virtudes de la minuciosa investigación y el rigor en el análisis, en el cual no ha hecho concesiones. No ha consentido nunca el trance amargo de la condena ligera, del desdén o del repudio amargo. Cada autor recibe su ubicación en el proceso que se examina, en la época que le corresponde, en el género al cual ciñe su escritura.

Sus libros se perseguían, amorosamente, por las gentes jóvenes y los hombres de estudio. Impresionaban sus ensayos por el orden intelectual riguroso, por la lucidez de interpretación, porque interrelacionaba los diversos aspectos de la cultura. Fue discípulo de Martínez Estrada en La Plata. De allá le viene parte de su disciplina y de su devoción por los afanes de la inteligencia. Su libro *Historia de la literatura hispanoamericana*, que difundió en diversas ediciones del Fondo de Cultura Económica de México, fue de obligada lectura para quienes querían asomarse a su panorama amplio y abigarrado, sereno y pletórico a la vez. Trabajó sus materiales con exigente precisión. Se vino desde los orígenes, rastreando y, a la vez, denunciando sus hallazgos. Después de las vanguardias, de las dos guerras, aparecieron torrentes humanos de escritores y literatos tan caudalosos como Pablo Neruda. Para cada uno tuvo su calificación y su sitio. Las nuevas gentes irrumpían con su ímpetu ambicioso de proyección. Las recientes teorías de la identidad otorgaban un neófito matiz a la escritura de los indoamericanos. Anderson Imbert los va localizando y destaca sus resplandores. Debo contar mi gratísima sorpresa cuando, en uno de sus volúmenes, estando en mi incipiente juventud, vital y literaria, hallé mi nombre al lado de escritores de rango en el continente. Aún brincan en mi memoria evocadora voces de emoción. Le entrego, en esta hora, mi reconocimiento y el relato de qué manera sus palabras estimularon mi lucha intelectual. Le tiendo mis manos, que se unen a las suyas, a las del profesor emérito de la Universidad de Harvard, para proclamar que en la lucha por Indoamérica nos encontramos concordes en los afanes de solidaridad. Mi adhesión viene, además, desde que en las páginas del suplemento literario de *La Nación* sus ensayos y sus cuentos nos convocaban al deleite y al ensueño intelectuales.

Tributario del ensayo

PERDONADME que me presente. He escrito siempre en el género del ensayo. Las materias se han confundido con la crítica literaria,

lo histórico, el derecho, lo sociológico, lo político. De allí no he desertado y no he estado, por fortuna, en disposición anímica para hacerlo. Al contrario, cada día se me vigorizan los argumentos para persistir en su asistencia y acomodo. He publicado cincuenta y tres libros, obedeciendo a sus reglas. Mi cercanía al periodismo me ha favorecido con elementos para la reflexión. Con la presteza de los acontecimientos, la necesidad de interpretarlos con rapidez, la fluidez y riqueza de lo inmediato, el afán de claridad para comunicarme con mi pueblo, me obligaron a acostumbarme a sus demandas rigurosas. Y esas exigencias han servido para adquirir unas vibraciones mentales que nunca nos desamparan. Así fue llegando a las casillas y revelaciones del ensayo. Entre las imágenes y los conceptos oscila su escritura. Es algo que entremezcla la poesía y la filosofía. Que fantasea en lo lírico y se expande en perfiles reflexivos. No es para un arte cerrado, porque en él caben los términos más disímiles. Exigente sí es y por ello muchos lo soslayan. En su espacio se puede manejar lo incógnito. Aprisiona postulados, permite el regodeo imaginativo, busca fórmulas, soluciones y novedosas hipótesis. Apela a lo comprobado, pero se aventura en la creación de desconocidas teorías. Para ello oscila entre lo riguroso del pensamiento y la apertura a la fábula. Porque propone, a veces, soluciones ideales. Es exigente porque ambiciona que lo que se manifieste tenga asidero en el proceso de la integración de la cultura. Como ésta se inclina por inéditas revelaciones, la imaginación fecunda del hombre se empina, canta y rastrea lo novelesco de la vida y del pensamiento, y en esas páginas lo consagra. Como maneja lo inmediato lo mismo que lo incógnito, deja que lo poético acerque su carga de intuiciones. Como siempre, su texto debe ser un discurso completo, por breve que sea, no queda materia excluida.

Así comenzó la escritura en Indoamérica. Inclusive las páginas de los "cronistas" fueron concebidas para describir, pero, a la vez, para interpretar un mundo que para ellos era deslumbrantemente mágico. Los cronistas de origen indio, de fuerza y condición de mestizos, como es el Inca Garcilaso de la Vega, al narrar su origen, su vida, la de sus mayores y las incidencias históricas a que se refieren, lo hacen en esos parámetros. Quienes crearon conciencia para la independencia y señalaron los rumbos del mundo americano, escribieron con las particularidades de aquél. Luego, los pensadores —creadores de conciencias, de reglas y denuncias de lo que es nuestro mundo— son grandes ensayistas. Es el género de formación. Es el que nos constituyó, reveló y realmente nos descubrió virtudes, cualidades, defectos y la peculiar condición del área. Primaba

sobre cualquier otro. Fue la manifestación más cabal de la inteligencia indoamericana. Por fortuna así fue, y en el ensayo cabe el variable mundo. Él puede avanzar desde la meditación más profunda hasta el relato, la fantasía y el fabular, manejar trops retóricos, cercanos a la poesía o detenerse en el matemático examen de lo más intrincado, sin que se abandone la estructura del ensayo, sin que se sacrifique su hondura y precisión. El ensayista es hombre con una concepción universal de rara y sagaz capacidad de penetrar en los aspectos más diversos. Sin que pierda su identidad y proyección, es proteiforme y en él se reflejan las más diversas calidades del pensamiento, del razonar, del fabular, del poetizar. Esto depende de las calidades del ensayista: su formación, sus fuentes nutricias, la densidad de sus apoyos, la imaginación que asiste a su pensamiento. Porque con él se entra al torbellino de las diferentes urgencias críticas, o del análisis severísimo o de la divagación en torno a una materia que estimula y consiente el regodeo literario. Su versatilidad facilita el que el escritor se asome al más variado juego de la inteligencia, que no tenga límites en su capacidad de avanzar, penetrar, comprender y, luego, a través de la palabra, revelar, interpretar y crear.

Toma, roza y penetra en los más diversos aspectos del universo: la política, el amor, la fábula, la economía, lo lírico, lo antropológicamente ancestral, lo inmediato que está en vecindad, la realidad que nos azota con sus demandas peregrinas, lo lejano en la sabiduría, lo secular en el mundo, lo primitivo, lo más refinado en las elaboraciones estéticas.

Demanda buen lenguaje, que sea preciso y no se dilapide en contradicciones verbales. No tolera el juego, el escape, la huida. Ampara la crítica en los diferentes ámbitos. No padece de limitaciones. Examina, califica, señala otras rutas, permite disímiles reflexiones sobre lo examinado, contemplado o cantado. Él, amplía y renueva. Al escritor le tolera que se inmiscuya en lo más diverso. No tiene resabios en sus aperturas. Ahonda, aclara, pone orden en muchas ocasiones. Ese género permite denunciar lo que tienen, en lo hondo y en lo menos perceptible, las obras. Tiene la virtud de penetrar con riqueza a la exploración sibilina de lo escrito. Señala el puesto que corresponde al arte, a la novela, a la música, a la filosofía, a lo antropológico. Penetra en aquello que está oculto para el lector simple, para quien no está inmiscuido en el oficio. Pongamos un ejemplo: García Márquez, sin la infinita riqueza de ensayos que se han escrito sobre su obra magnífica, preguntó: ¿tendría el mismo

número de lectores que hoy lo rodean con fidelidad? Esos estudios han descubierto lo mágico y que está subyacente en muchas de sus páginas; han establecido los parentescos históricos, las guías estéticas, las regiones que ni el mismo autor, al momento de la creación, las pensó con los alcances, matices, honduras y revelaciones que le han descubierto los ensayistas. Macondo, por virtud de éstos, principia a poseer una carga de significados que comprometen la imaginación y la inteligencia de los lectores. Se carga así el territorio de presagios, realidades, símbolos, recurso de la memoria pasada, vislumbre de lo que puede gobernar el mundo futuro. Que inclusive principian a ser derrotados de nuestra vidas de simples lectores.

Otros dos ejemplos: Beethoven y Miguel Ángel. ¿Tendrían ellos la audiencia de escuchas y de investigadores del arte escultórico si no se hubiesen escrito los ensayos de antaño y los de hoy mismo, cada uno con nuevas interpretaciones, visiones, profundidades, esguinces, requiebros poéticos que en cada etapa crítica se escriben? Estas páginas lo que hacen es descubrir, revelar, penetrar y buscar claridad. Es cuando se detienen situando antecedentes, revelaciones científicas y líricas, evoluciones ancestrales y confrontaciones con escuelas filosóficas, interpretaciones que oscilan entre el sueño, la fantasía y lo onírico. Lo mismo que se regodea en el sentido poético que suscitan, en la majestad e imperio de esas personalísimas creaciones. Cada autor, el siglo, año, día, amplía, cambia y recrea el caudal de interpretaciones y revelaciones. No tolera límites, permitiendo el júbilo de la fantasía creadora en el autor de éste.

Toma una obra y denuncia su misterio creador. El lector simple, el que no anda comprometido en el afán de claridad, porque no es su oficio, sin este género nunca penetraría en la hondura de lo que pasa en los volúmenes y volúmenes que llegan a sus manos. Ese género es vislumbre, resplandor, gloria luminosa de la interpretación, apoteosis de la revelación cultural. Sin él, estaría trunca la obra de arte, la novela, la inquietud sociológica. La poesía padecería de orfandad de intérpretes; abandonados los principios doctrinarios de la política y los planteamientos religiosos, el hombre gravitaría en la incertidumbre cultural.

A muchos escritores y artistas les he escuchado que lo escrito sobre sus obras, a ellos mismos, les ha aclarado aspectos que, al momento de su creación, era sólo fuego emocional de la intuición. Así, descubrieron vertientes que antes estaban subyacentes.

Va de lo más serio y trascendental a lo más frívolo. En la multiplicidad de sus discusiones sobre el fabular, de lo lírico estremecido

del hombre, de lo más abscóndito del arte, colabora a ensanchar la órbita de los otros géneros. No se le ha concedido la categoría esencial que siempre ha tenido, por su misma juventud, dentro de la evolución de ellos. Algunos sostienen que nació con Montaigne en 1580. Pero, a la vez, Bacon ha indicado que "la palabra es reciente, pero lo que nombra es antiguo".

Ayuda a la exégesis. Es discursivo, literario, apela a la ficción, se regodea en sus propias expresiones poéticas, se inmiscuye en la historia o en la ciencia. Es polipresmático, concluyó alguien. Se llena de "resonancias humanas". Puede ser testimonio, visión personal, dimensión de la intimidad, fuerza lírica que se apoya en el corazón.

Hablan de él, advirtiendo que goza de divisiones y subdivisiones. Ángel del Río y M. J. Bernardette indican tres sectores: el puro, el poético-descriptivo y el crítico erudito. Es penetración y sonambulismo. Es hondura y camino del sueño de los hombres. Es el que abre las más inusitadas perspectivas a la inteligencia humana.

Gabriela Mistral y su prosa

DEBO contar dentro de estas anotaciones —los escritores oscilamos entre la revelación íntima y la profundidad de lo remoto— que una de mis preocupaciones es la escritura en Indoamérica. Por ello comparto con ustedes una noticia que para algunos será revelación. Así fue para mí hace pocos años. Por mucho tiempo juzgué a Gabriela Mistral como lo que es: una poetisa excepcional. Una de las más grandes del habla española. Pero un día, el crítico chileno Juan Loveluck, en largo coloquio, me alargó dos libros de ella que recogían parte mínima de su prosa. Debo confesar que me encandilé. Apareció lo que denunciaba hace tiempo Eduardo Mallea: "un alma valientemente diferente". Me encontré con una prosista comprometida en lo más radical de la existencia: la defensa de los humildes, especialmente de nuestros indígenas; la mujer preocupada por las misteriosas fuentes de la religiosidad, por la distribución inequitativa de la tierra; la defensora de la autonomía de los pueblos pobres; la que combate por la justicia social, con empecinamiento político, a pesar de no tener filiación en ninguno de los partidos del continente; la que predica la paz. La que levanta en sus palabras la recreación del mundo amplio de lo nuestro. Su prosa se enciende, vigila, reclama, protesta con vocablos de bíblica entonación; se martiriza con la espectacular crueldad contra nuestras colectividades y

se estremece y crece en la riqueza de su lenguaje de personal alieno, que ella misma recrea y alienta con desconocidos matices expresivos; su escritura la consagra con inflexiones desconocidas. Como lo dijo al recibir el Premio Nobel, ella es "hija de la democracia chilena". Viene desde lo más remoto de su patria, avanzando hasta la consagración universal. No para estar engreída en su nombradía, sino para ayudar a pelear el destino de sus gentes: las desprotegidas, las que no tienen voz, las que se pierden en el silencio de sus vidas oscuras. En su prosa he descubierto a una combatiente. La que publico aquí, y sus cartas con el humanista y ex presidente de Colombia, Eduardo Santos, las he clasificado para que, en edición próxima, busque desconocidos lectores. Ella miró lo propio con dimensión de belleza. Habló por las mujeres que enmudecieron, como lo señalaba Armando Uribe. Lo más cardinal es su identidad cultural con nuestro continente mestizo, como lo advierte Daniela Eltit. "Fue más pueblo que nadie", dice Carlos Cerda. Lo ancestral de nuestra región lo resaltó y le señaló el sitio de dignidad de donde lo despojaron los españoles. Pensó en su país y en sus otros países del área. Como era tremendamente apasionada, no detuvo su voz de protesta. Todo pasa por su prosa, en breves páginas de rica variación crítica: viajes, política, naturaleza del trópico, los oficios, la religión, la democracia, la libertad, la "ira contra lo que padecen los desvalidos". Sus cartas, que son otro de los tesoros de su prosa, revelan a "una gran conversadora". Luis Vargas Saavedra, el profesor y escritor chileno, quien ha sido tan sabio antólogo de parte de su obra, dice que en su "prosa ya ha logrado un estilo incluso más sensorial y rítmico que el de Martí, su gran modelo". Agregando: "Cuando le es necesario, inventa palabras, o bien las altera con matices nuevos".

Gabriela Mistral, en carta a otra gran escritora de Indoamérica, Victoria Ocampo, le dice cómo es nuestro medio y cómo hay que librar la batalla:

¿Se acuerda usted de aquel arbusto tremento (el curro) que había en aquella estancia a donde me llevó y del que usted hizo cortar unos gajos? Veo esa geometría de espinas, ese mírame y no me toques, esa ametralladora de silencio... Así pudiese ser usted (y así era yo a veces), que yo no me la pensaría lo mismo. Porque esa planta, desconcertante, también es verídica y lo que más ata a usted es su veracidad. Su cultura, etcétera, me la pueden dar... otros en Europa: su verdad y su violencia vital no me la da nadie. Es el estilo americano más de intemperie que sea dable.

Esta Gabriela Mistral, peleadora a la intemperie como ella misma lo proclama, tuvo la virtud de confiar en las virtudes hondas del continente. Viene auscultándolo desde Montegrande, desde Punta Arenas, con la profundidad humana que despierta el magisterio, nunca abandonó su mirada de maestra de escuela que penetra en el avatar de sus gentes. Creyó en el destino autónomo nuestro y lo exaltó. Su virtud, su permanencia y su irradiación, es porque fue una grande escritora y poetisa insigne que no repudió lo nuestro: ni el dramatismo que nos corresponde, ni la greda humana, ni las culturas míticas, ni el perfil creador en nuestro mensaje de identidad mestiza. Estuvo en el centro de la suerte de Indoamérica. Nos ofrece otra de las clases de maestra rural: humildad, claridad, relevante visión de lo nuestro. Es su cátedra en la prosa que acumulamos para deleite y revelación de un mundo desconocido.

Baldomero Sanín Cano

CON otro maestro de escuela, nacido aquí, en las cercanías de Medellín, en Rionegro, la legendaria de la libertad, Baldomero Sanín Cano realizó otro trabajo de singular agrado; reúnolo y clasifíco los escritos dispersos suyos en periódicos, revistas, epistolarios y suplementos literarios. Ha sido labor de paciencia. Se descubre la fuerza de un hombre que tenía una información cosmopolita, pero que siempre regresa a sus orígenes. Trabajó con lo más contemporáneo en la cultura, pero vigilante del curso de los días de Indoamérica y de Colombia. Él va de lo singular a lo general, del detalle al contexto. Al escribir su crítica, hace gala de una cortés ironía. No se despeñaba por el mal gusto de la recriminación, la increpación o el desprecio, como juzgan algunos que debe ser su oficio.

En este ejercicio ando empeñado, me impulsa esa abierta inquietud de Fernando Hinestrosa, quien, desde la Universidad de Externado de Colombia, aúpa ese rescate. Es parte singularísima y ejemplar de lo que es la escritura en libertad y para libertad del continente. El maestro Sanín Cano señaló cómo era y es el oficio de la literatura. Estaba obedeciendo a lo que aprendió por estas breñas. En éstas, invariablemente, en cualquier género, hay uno o varios epígonos. Crecen nombres con su propio resplandor de creadores. Estamos, quienes asistimos a este Seminario, en uno de los sitios de mayor riqueza y versatilidad en los menesteres espirituales. En éstos, Antioquia es paradigmática. Además, aquí el humor en la literatura ha tenido exponentes de clara dimensión reveladora.

Sanín Cano tiene virtudes básicas: una vivaz y rica capacidad analítica. De lo más simple, va emergiendo su juicio, riquísimo en variantes. Siempre en defensa del más libérrimo pensamiento; del derecho de contradecir, interrogar, protestar y condenar. Como le tocó padecer la Regeneración Conservadora de Núñez y de Caro, a fines del siglo XIX, no quería que en la historia del pensamiento nacional volvieran a prevalecer sus normas "hispanicas", de censura o de exilio, por escribir lo que no complacía a los magnates. Apelaba a las confidencias universales, que las poseyó como don natural de su vocación de estudio, para indicar cuál es la perspectiva y relatividad de los hechos humanos y culturales. Pero teniendo claridad en que deben tener primacía ciertos valores. Él, ejercía un magisterio moral. Su rápida visión de muchos hechos, acontecimientos y revelaciones de la escritura, no le impedía penetrar en lo hondo de la raíz intelectual. Su sutileza en la percepción del detalle lograba manifestar la fuerza honda de lo que andaba por detrás del mundo del escritor. Nunca abandonó la perspectiva histórica para situar así, cabalmente, hombres, libros, conductas, países, partidos y religiones. Su mirada era de amplia irradiación sobre el mundo. Pero eso sí, volvía su pesquisa y su juicio sobre lo inmediato, lo suyo, lo de sus compatriotas en Indoamérica y en Colombia. A ésta la liberó con su escritura y con su pensamiento del peligro del aislamiento. Fue otro maestro de escuela con capacidad de convertir en aula el periódico, la revista y el diálogo socrático. Escribía una prosa ordenada; de fina percepción de matices, honduras y perspectivas, en medio del torbellino del diario acontecer, sin dejar hundir su barco que apuntaba a nuevos mares de recreación de la imaginación especulativa. Vivió en quicio con su gente. He dado estas noticias aquí, tanto de lo mío como de los demás, simplemente para indicar que me inquieta lo propio como el mensaje de los demás. Es una vigilancia de apremio. En el caso de Sanín Cano es otro indioamericano que ha amado y confiado en su pueblo. Fue siempre el viejo educador dictando su cátedra, la de él era magistral.

Maestros, maestros, maestros

EZEQUIEL Martínez Estrada, en sus escritos, reclamaba por una mejor categoría de maestros. Sin éstos, y sin que ellos tengan calidades de ciencia y de carga de noble acento de humanidad, es imposible formar hombres para gobernar, dirigir, orientar. Él quería, además, que los dirigentes del continente fueran maestros en el sentido de poseer liderazgo, gozar de capacidad de orientar sin doble-

ces y de presidir sin que los dobleguen las vergüenzas morales, como sucede hoy en día. Maestros, maestros, maestros, con maestría en las guías del conocimiento y de la conducta.

Por ello he hablado de tres de ellos esta tarde al recibir el alto galardón que me consagra. Allí están, acompañándonos, las enseñanzas de Ezequiel Martínez Estrada, desde La Plata; las de Gabriela Mistral, desde la escuela rural de Punta Arenas; las de Sanín Cano, desde Titiribí y Rionegro en esta tierra bíblica de Antioquia. Tres maestros de la provincia de Indoamérica que levantaron sus vidas para cantar el pasado, el presente y lo que avizoraban de nuestros pueblos. Ellos aún dictan su más alta clase que es la de la dignidad y la decencia, que son calidades que han ido desapareciendo en el continente. Sus sombras amables nos protegen para reinaugurar la enseñanza democrática, de limpio y decoroso sentido humano, donde la dignidad frente a sus deberes debe acompañar el paso de gobernantes, literatos y hombres de la calle. Que la pelea a la intemperie nos encuentre con la lámpara encendida para proclamar el paso de Indoamérica sin tener que doblegar la conducta ante ningún poder. El escritor tiene el deber de mantener intacto su profético alarde de denuncia, condena y creación.

LAS EDITORIALES BIBLIOTECA CATALANA Y CATALÒNIA, DOS TESTIMONIOS DE CONTINUIDAD CULTURAL EN MÉXICO

Por Teresa FÉRRIZ ROURE
EL COLEGIO DE JALISCO—
GEXEL, UNIVERSITAT AUTÒNOMA
DE BARCELONA

I

‘TARDE O TEMPRANO la historiografía mexicana descubrirá que no se puede hacer la historia de la cultura en México sin hacer la historia de sus editores, como empresarios culturales, como líderes intelectuales o como artistas mayéuticos’. Así se expresaba Gabriel Zaid en la ceremonia de entrega del Premio Alfonso Reyes a Enrique Díez-Canedo,¹ planteando la necesidad de estudiar a quienes han vuelto públicas buena parte de las obras literarias, científicas, artísticas, didácticas o informativas determinantes de la historia cultural mexicana contemporánea; sobre todo desde los años treinta, momento en que España empieza a perder la hegemonía editorial en favor de una industria latinoamericana cada vez más autosuficiente.² La tarea, tan sólo esbozada en trabajos puntuales como los de Daniel Cosío Villegas y el dedicado al Fondo de

¹ Cit. en Víctor Ronquillo, ‘Editores en México. Nace un libro’, *Memoria de Papel*, año 4, núm. 9 (marzo de 1994), p. 6.

² Cf., entre muchos otros, la obra panorámica de José Luis Martínez, *El libro en Hispanoamérica. Origen y desarrollo*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez-Editorial Pirámide, 1987, y P. S. Jennison y W. H. Kurth, *El libro en América*, Washington, Unión Panamericana, 1960. Para el caso específico de México, son de gran interés varios panoramas de Ernesto de la Torre Villar, como su *Breve historia del libro en México*, México, UNAM, 1987.

Cultura Económica por Víctor Díaz Arciniega,³ o en estudios más generales sobre la historia de la lectura o la educación en México,⁴ dista mucho de haberse completado hoy, cuando más que nunca advertimos cómo son las editoriales las dictaminadoras del gusto, las difusoras de modas (efímeras muchas veces), las santificadoras de autores noveles y las revivificadoras de escritores clásicos.⁵ Esta falta de interés por la industria del libro se puede rastrear también en la historiografía española contemporánea, cuyos investigadores muy pocas veces se han interesado por reflexionar en torno al papel que los editores han tenido en la conformación de la cultura nacional de los últimos cincuenta años.⁶

Si esto sucede respecto de las editoriales específicamente españolas y mexicanas, se entenderá que el análisis de la presencia de los desterrados de 1939 en la industria editorial mexicana sea prácticamente inédito. Su estudio, no obstante, resulta fundamental dentro del proceso de recuperación (y revalorización) de la obra cultural del exilio literario iniciado en ambos países, puesto que ayuda a comprender en toda su complejidad el trabajo intelectual del

³ Véanse, por ejemplo, los ilustradores artículos ‘España contra América en la industria editorial’ (1948) y ‘La industria editorial y la cultura’ (1947), incluidos en *Extremos de América*, México, FCE, 1949; reimpresos en Gabriel Zaid, comp., *Daniel Cosío Villegas. Imprenta y vida pública*, México, FCE, 1985; cf., asimismo, Daniel Cosío Villegas, *Memorias*, México, Joaquín Mortiz, 1976. Véase, para la historia del FCE, Víctor Díaz Arciniega, *Historia de la Casa. Fondo de Cultura Económica, 1934-1994*, México, FCE, 1994.

⁴ Cf. *Historia de la lectura en México*, México, El Colegio de México-Ediciones del Ermitaño, 1988 (resulta de gran interés, para el periodo en que empieza a articularse la industria editorial mexicana, el artículo de Engracia Loyo, ‘La lectura en México, 1920-1940’, pp. 270ss); David L. Raby, *Educación y revolución social en México*, México, SEP-Setentas, 1974; y Martha Robles, *Educación y sociedad en la historia de México*, México, Siglo XXI, 1993.

⁵ La mayoría de los trabajos sobre la producción editorial latinoamericana son producto de la investigación de bibliotecarios, comunicólogos o economistas; así, Angelina Cué Bolaños y Roberto Suárez Argüello, ‘Informe general sobre la problemática del libro en la República Mexicana’, en Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina, *Argentina, Brasil, México*, Bogotá, CERLAL, 1980, p. 152, o Luis Francisco Jiménez Valdes, *La industria del libro en México. Situación actual y perspectivas*, Tesis de Licenciatura, México, UNAM, 1975. Casi no hallamos trabajos de investigadores de la literatura ni de historiadores. Actualmente el CIESAS está llevando a cabo un proyecto sobre la cultura del libro en México cuyo propósito es el de contribuir al estudio de este tema.

⁶ Existen algunas excepciones dignas de reseñarse como, por ejemplo, el trabajo de Manuel L. Abellán, *Censura y creación literaria en España (1939-1976)*, Barcelona, Península, 1980.

destierro y la integración real de los españoles en su entorno cultural.⁷ Además, la presencia del exiliado en la industria del libro nos muestra la influencia del destierro en la articulación de la cultura mexicana contemporánea, a partir de su papel de "puente" entre México y Europa,⁸ así como de estímulo de los propios escritores mexicanos.⁹

2

DENTRO de la heterogeneidad del exilio republicano, la comunidad catalana se perfila como uno de los grupos que mejor expresan la doble necesidad del intelectual desterrado por hacer compaginar la cultura propia con los nuevos intereses surgidos a partir de la instalación en un nuevo país y el contacto con otras gentes. La conciencia de encontrarse en un entorno lingüístico diferente, de tener una tradición muy distinta a la del país adoptivo y, a la vez, la necesidad de supervivencia hizo que los catalanes se apegaran, de manera diversa, a las dos culturas: una, la propia, *debían* mantenerla a ultranza; en la otra, *debían* integrarse necesariamente en tanto era la de su nuevo país. Así, los "catalanes de México" —en denominación certera acuñada durante los años del destierro— vi-

⁷ La necesidad de este estudio ya la apuntaba hace muchos años Antonio Alatorre en "Literatura de la emigración republicana española en México", reimpreso en el *Boletín Informativo de la Unión de Intelectuales Españoles*, I, 10 (julio-octubre de 1959), p. 7.

⁸ Juicios que todavía hoy son habituales: "Un tercer plano cultural donde el exilio tuvo una influencia fundamental fue el de la articulación de la cultura mexicana (que para entonces sólo se había asomado tímidamente a la modernidad y que padecía, no poco, de chovinismo) con la cultura europea y los grandes avances en áreas 'de frontera'. El exilio español fue un puente que unió milagrosamente a México con el mundo moderno. Dos simples datos ilustran al respecto: en sólo once años los exiliados participaron en la edición de más de 2 250 títulos, obras científicas, literarias, filosóficas, etc., la mayoría obras clásicas; en dos décadas hicieron más de 1 600 traducciones..." Gilberto Guevara, "La cultura mexicana y el exilio español", *50 años de exilio español en México*, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1991, p. 176.

⁹ Estos, comentaba Valentina Torres Septién, que "en el primer tercio del siglo veían limitadas sus posibilidades de ser publicados en su país a sólo un puñado de editoriales más tres o cuatro dependencias oficiales, se encontraron de pronto con una gama de oportunidades mucho más amplia; a finales de los años cincuenta ya trabajaban en el país prácticamente cien editoriales", "La lectura, (1940-1960)", *Historia de la lectura en México*, p. 298.

vieron una suerte de simbiosis fácilmente perceptible en todas las actividades culturales por ellos iniciadas y, naturalmente, en las muchas editoriales que impulsaron: en algunas de éstas, se dedicaron a editar y reeditar numerosos libros en lengua catalana; en otras, supieron responder con acierto a muchas de las demandas del lector mexicano.¹⁰

A continuación vamos a presentar algunos rasgos comunes de la producción de las editoriales destinadas exclusivamente a publicar en catalán, a partir de los catálogos de las dos más importantes iniciadas en la ciudad de México: Biblioteca Catalana y Catalònia.¹¹ Además de ser éstas las de mayor duración y número de libros publicados, ambas se distinguieron por el que es propósito común al destierro intelectual republicano: el afán de salvaguardar y continuar la tradición cultural propia. Su compromiso activo en la defensa de la cultura catalana, ferozmente perseguida en la Península, resulta hoy ejemplar y nos muestra, también, el convencimiento compartido de que el pasado debía alimentar el presente e iluminar el futuro, preparando el reinicio del proceso histórico que la derrota de la República había truncado.¹²

Asimismo, estas dos editoriales comparten, junto a este propósito, una serie de rasgos comunes, comprensibles en la hora y el espacio en que nacen: son industrias pequeñas, de carácter casi artesanal, y sus catálogos reflejan los intereses y la sensibilidad de sus impulsores. Tanto Biblioteca Catalana como Catalònia sur-

¹⁰ Al tema hemos dedicado nuestro estudio *Editors, editoriales y libros catalanes en México*, de próxima publicación en El Colegio de Jalisco, dentro del Programa de Estudios de los Catalanes de México que actualmente se desarrolla en esta institución, gracias a un convenio con la Generalitat de Catalunya.

¹¹ Sobre este proyecto editorial, ha escrito páginas muy certeras Glòria Calsals. Véase, en especial, de esta investigadora catalana, "Notes sobre edicions Catalònia i *La Nostra Revista*, dues empreses editorials d'Avel·lí Artís a Mèxic", *Jornades d'Estudis Catalano-Americans*, Barcelona, Generalitat de Catalunya-Comissió América i Catalunya 1992, 1992, pp. 195-201.

¹² Todavía en 1958, ya muy avanzado el exilio, se justificaba la edición de una obra editada en catalán por el Institut Català de Cultura, ligada al Orfeó Català de Mèxic, en estos términos: "Este volumen... también lo leerán los catalanes de las generaciones posteriores... Son, en definitiva, aquellos a los cuales corresponde la misión de reconstruir Catalunya, de devolverla a la libertad y la democracia, y de administrarla por caminos en los cuales tradición y renovación se concilien para ofrecer a nuestra Tierra un destino que la deje a cubierto de nuevos trastornos trágicos". "Ofrena", en L. Nicolau d'Oliver, *Calú. Records de mestres i amics*, Mèxic, Institut Català de Cultura, 1958, pp. 5-6. Esta traducción, así como las demás que aparecen en el artículo, es nuestra.

gen del esfuerzo privado de dos hombres: Bartomeu Costa-Amic, en el caso de la primera; Avel·lí Artís, en la segunda. En ningún caso, éstas se constituyen en las únicas empresas de sus impulsores: Costa combina la línea editorial en lengua catalana con trabajos de impresión y edición de todo tipo; Catalònia se inicia, a su vez, cuando Artís tenía ya en pleno funcionamiento la Compañía Internacional de Ediciones, la librería homónima y trabajaba, además, como gerente en Ediciones Minerva, empresa dirigida por otros dos catalanes: Miquel Àngel Marín y Ricard Mestre.

Del mismo modo, ambas se consideran mantenedoras de cultura (su producción destaca, sobre todo, en el ámbito de las ciencias sociales y la creación literaria) y dan prioridad al beneficio intelectual de su empresa sobre la ganancia económica; aspecto éste que las diferencia de otras empresas editoriales del destierro republicano, las cuales, conforme pasan los años y el exilio va adquiriendo carácter de definitivo, se convierten en negocios más prósperos o, si se quiere, menos ruinosos. De ahí la corta vida, llena de dificultades, de Biblioteca Catalana y Catalònia y, al mismo tiempo, la relevante aportación que tuvieron sus reediciones para el exiliado, así como la labor de difusión de unos originales que no hubieran podido ver la luz sin estas casas editoras, al menos en fecha tan cercana a 1939. Digno de destacarse resulta, de igual modo, el cuidado aspecto formal de las colecciones, realizado con el celo de quienes consideran estar llevando a cabo una gran empresa —de alcances mayores a los que en realidad tuvo, debido a las limitaciones de un entorno lingüístico distinto y un público muy escaso.¹³

Biblioteca Catalana y Catalònia se convirtieron, durante años, en una de las pocas posibilidades de presentar a Catalunya como un país con una historia y una cultura propias, en México. Sirvieron, así, como compensación de ese doble exilio que implicaba, además del destierro político, la negación de una comunidad de cultura: "En la emigración política —comentaba Manuel Andújar— el catalán consciente de su personalidad véese obligado a cultivar una doble vida. La de su mera subsistencia como individuo y la de aquélla —tangente a lo externo y cotidiano— en que ha de afirmar su ser

¹³ Comentaba Costa-Amic: "Son los tiempos heroicos de la emigración. Para elaborar libros en lengua catalana —y muy bien hechos, bien corregidos, como si se tratara de una empresa de gran importancia— es necesario enseñar a un linotipista catalán que sea además un buen lingüista". Xavier Tudela, *Catalans de fora*/2, Barcelona, El Llamp, 1987, p. 137. Las cursivas son nuestras.

a través de una continuidad espiritual que finca en el habla su eje y su llama".¹⁴

3

LA Biblioteca Catalana —impulsada en 1942 por Bartomeu Costa-Amic gracias a una ayuda económica de 1 000 pesos del entonces presidente del Orfeo Català de Mèxic, Enrique Botey— resultó ser, con el tiempo, la más productiva de las editoriales catalanas, llegando a editar casi una cincuenta de títulos. Costa parecía no acobardarse ante la escasa recepción de sus libros dentro de la cada vez más acomodada comunidad catalana y siguió editándolos hasta bien entrados los sesenta —la última obra que aparece bajo el sello de Biblioteca Catalana, la novela *Tres* de Rafael Tasis, se imprimió en 1962. La mayor parte de los textos salieron dentro de las siguientes colecciones: *Biblioteca Catalana*, *Clàssics Catalans*, *La nostra llengua*, *Antologies poètiques mínimes* —donde aparecieron selecciones de Joan Maragall, Josep Carner, Josep M. Guasch, Teodor Llorente y Joan Salvat-Papasseit—, *Documents*, *Els infants catalans a Mèxic* —una colección destinada a publicar cuentos para niños—, *Monografies d'Art* y *Temas Ibéricos*.¹⁵

La tradición, en los términos que exponíamos más arriba, caracteriza los títulos englobados bajo estos nombres genéricos. *Tradicción*, en cuanto Costa-Amic reitera en la Biblioteca Catalana su afán de mantenimiento cultural y de resistencia política reimprimiendo, por ejemplo, obras como las del normalizador del catalán, Pompeu Fabra, con el propósito de incentivar el uso de la lengua, e incluso su aprendizaje por parte de las nuevas generaciones. También *tradicción*, en tanto se publican algunos de los mejores clásicos catalanes, sean éstos medievales como Francesc Eiximenis, Jaume I, Ramon Llull, Ausiàs March y Bernat Metge o más modernos, como en los casos de Jacint Verdaguer y Josep M. de Segarra.

Pero donde más claramente se advierte este propósito continuador es en la reflexión sobre la historia y la cultura de Catalunya que Biblioteca Catalana propicia. El amplio muestrario de estudios históricos muestra una preocupación común a los desterrados catalanes: la necesidad de reafirmación en tanto comunidad de cultu-

¹⁴ Manuel Andújar, *La literatura catalana en el destierro*, México, Ateneo Español de México, 1949, p. 5.

¹⁵ Véase una relación de las obras publicadas por Biblioteca Catalana y Catalònia en el Apéndice.

ra diferenciada; el reconocimiento, pues, de unos rasgos colectivos propios y una evolución histórica particular. Estos libros pretenden, asimismo, entender las causas del exilio y proponen unas claras líneas de actuación de cara al retorno a la patria. En este sentido, Costa-Amic reedita obras tan fundamentales como *La nacionalitat catalana* de Enric Prat de la Riba y saca a la luz, por vez primera, estudios sobre los primeros románticos de la literatura catalana, la presencia de los catalanes en el descubrimiento y colonización de California, la etimología de la palabra *Catalunya*, el futuro de los llamados "Países Catalanes" o los deberes políticos de la emigración.

La polémica nacionalista tan arraigada durante los años de la República encuentra su espacio a través de la ya citada colección *Temas Ibéricos* que, desde 1944, se publica en lengua española con el propósito de difusión antes mencionado. Pineda y Fargas edita aquí una *Breve historia de Catalunya*, al tiempo que sale a la luz una traducción del alemán titulada *España frente a Catalunya*, de A. Sieberer, cuyo propósito era el de continuar la antigua discusión entre centralistas, federalistas y separatistas.¹⁶

Paralelamente a todo este trabajo reivindicador, Biblioteca Catalana se convierte en una editorial que proporciona una tribuna privilegiada a los creadores literarios noveles con el fin de garantizar la continuidad de la cultura catalana. Por un lado, aparecen varios ejemplos de lo que Joaquim Molas ha denominado "prosa narrativa no imaginativa" —es decir, autobiografías, memorias, dietarios, libros de viaje y retratos literarios—, tendientes, sobre todo, a continuar la reflexión, no exenta del subjetivismo que otorgaba la distancia, en torno a la Catalunya contemporánea, así como a presentar los testimonios iniciales del exilio: el paso por los campos de concentración franceses —como el *Diari d'un refugiat* de Roc d'Almenara— o los primeros avatares de un largo periplo —*Terres d'Amèrica* de Josep M. Poble. Junto a estos textos, se imprimen las primeras novelas y poemarios escritos en el exilio. Baste citar, entre los segundos, *Oda a Catalunya des del tròpic*, *Màrsias i Adila* y *L'evangeli del vent* de Agustí Bartra o las *Poesies* de Pere Matallonga. En cuanto a la narrativa, Biblioteca Catalana edita también las primeras novelas de Bartra, Rafael Tasis o Pere Foix, donde la reconstrucción del pasado más o menos inmediato adopta perspectivas diversas: desde el análisis psicológico hasta el relato realista,

¹⁶ M. Martí i Soler, *L'Orfeó Català de Mèxic (1906-1986)*, Barcelona, Curial, 1989, p. 101.

no exento, claro está, de la sublimación del país perdido que produce la añoranza.

4

CONCLUSIONES similares se derivan de una revisión del catálogo de la editorial impulsada por Avel·lí Artís Balaguer en 1944 bajo el nombre de *Col·lecció Catalònia* y no concluida hasta 1953, cuando las obras ya aparecían bajo el sello de Edicions Catalònia.¹⁷ La historia personal de Artís —como la de Costa-Amic— va, tanto en España como en México, ligada estrechamente al mundo del libro. Cuando Artís decide iniciar Catalònia, regentaba los talleres tipográficos de la Editorial Minerva, había creado ya la Compañía Internacional de Ediciones y la librería CIDE; organizaba, además, en este comercio de la avenida Insurgentes, una de las tertulias literarias más conocidas entre la comunidad catalana, a la que asistían desde políticos hasta jóvenes escritores.

Esta pasión por la palabra escrita, pero, sobre todo, el convencimiento de estar llevando a cabo una "empresa patriótica" —tal y como la definirían los redactores de la muy crítica publicación *Quaders de l'exili*—¹⁸ condujo a Artís a impulsar una editorial en catalán que se mantendría, durante casi diez años, a pesar de todo tipo de dificultades materiales. En 1952 comentaba en una de las revistas del exilio catalán:

Sostenerla económicamente está al alcance de cualquier potentado... o de cualquier soñador como yo, si se siente dispuesto a renunciar a todas aquellas cosas que dicen que hacen agradable la vida e invierte en imprenta, en papel, en grabado, el efectivo que otros gastan en equipamiento de casa, automóvil, refrigerador, *slaks* para las señoras y camisas Truman para ellos, con el propósito de presumir los fines de semana en Cuernavaca o Tequesquitengo.¹⁹

Catalònia llegó a editar dieciocho títulos de los más diversos géneros: narración, biografía, historia, libros de viajes y ensayos especializados. En cada uno de los primeros cuatro años, salieron entre tres y cinco volúmenes cada uno; después, las publicaciones disminuyeron, al tiempo que los periodos de edición entre cada libro

¹⁷ Para una mayor información sobre su historia, véase el artículo de Glòria Calsals ya citado.

¹⁸ Núm. 11, p. 5.

¹⁹ "Ressenya d'un acte honorífic", *La Nostra Revista*, 62 (gener 1952), p. 385.

se tornaban más largos: durante 1948, 1950 y 1953 sólo aparece un volumen; en 1949, 1951 y 1952, ninguno. Este progresivo descenso, similar al de la Biblioteca Catalana de Costa-Amic, viene dado por la dificultad de mantener dos empresas tan poco lucrativas como la colección de libros en catalán y la publicación *La Nostra Revista*; las dificultades inherentes a la distribución y comercialización de los libros, y, sobre todo, el reinicio, más o menos clandestino, del mundo editorial en Catalunya: poco a poco, la edición en catalán fuera de la Península iba perdiendo su sentido de salvaguarda de la cultura nacional.

No llegaron a editarse todos los volúmenes previstos —como *Retalls de vida* de Josep Pijoan o *Antonio Puig-Blanch* de J. M. Miqel i Vergés—,²⁰ ni tampoco se llegó a publicar la ambiciosa cifra de un libro por mes prevista inicialmente por Artís, pero la producción de la editorial es suficientemente importante y cumplió con creces el propósito combativo inicial: a Artís “no le interesaba hacerse rico, sino lanzar unos libros en catalán, cuando en todo el mundo no se publicaban —ni, menos que en ningún otro lugar, en Catalunya. No quería otra popularidad que la de un hombre terco, magníficamente terco hasta parecer de mal carácter, empeinado en su obra y olvidando detrás de ella sus otros negocios materiales.”²¹

En su catálogo “sabio” —tal como lo definió Glòria Casals—²² se combinan equilibradamente —así sucedía también en la Biblioteca Catalana— las reediciones de los más viejos con la publicación de jóvenes autores. Hallamos, en *Catalònia*, un renovado interés por la historia más reciente de Catalunya, ejemplificada tanto en estudios como en recreaciones noveladas del pasado inmediato. Entre los primeros, ocupa un lugar de privilegio la *Historia de Catalunya* de Ferran Soldevila y Pere Bosch Gimpera, un libro muy polémico porque se atrevió a estudiar el periodo de la guerra civil, cuando las heridas eran todavía muy recientes. Entre las narraciones, aparecen la crónica novelada de la Catalunya de los últimos cincuenta años que presenta August Pi i Sunyer en *La novel·la del besavi*, así como *Els supervivents* de Víctor Alba, una especie de reportaje con una leve trama argumental que relata episodios del reciente

²⁰ Véase “La col·lecció *Catalònia* dirigida per Avel·lí Artís”, *Llibres catalans a Mèxic*, *Pont Blau*, 7 (mayo-junio de 1944), p. 2.

²¹ Pere Bernat, “Avel·lí Artís, home de teatre, periodista, editor i catalanista”, *Pont Blau* (México), 27 (1955), p. 7.

²² *Op. cit.*, p. 197.

conflicto bélico. Asimismo, se publican algunas de las primeras novelas inspiradas en la guerra y los años iniciales del destierro: *556. Brigada mixta* del hijo de Artís, Avel·lí Artís Gener y *Tots tres surten per l'Ozama* de Vicen Riera Llorca.

Junto a estos textos, completan el catálogo varios ejemplos de una literatura que se mueve entre la evocación del paisaje, el recuerdo histórico y la mitificación, teñido todo ello con el sustrato biográfico de su autor; una narrativa que conforma el grueso cuantitativo más importante de la literatura del exilio catalán. Ejemplo de ella es *Benissanet*, de Artur Bladé, quien realiza una evocación del “tiempo pasado” describiendo el *paisanaje* de su ciudad natal, una villa situada en el delta del Ebro.

Finalmente debe mencionarse el propósito reivindicador del pasado literario, tan presente en Catalònia como lo fue en la Biblioteca Catalana. Como en ésta, se editan varios de los monumentos de la literatura catalana, como *Solitud* de Víctor Català y *L'Atlàntida*, la obra principal del poeta épico de Catalunya (el exilio se encargó también de canonizarlo, como muestra la biografía que le dedica Joan Moles en la misma colección y el intento de Artís de crear una nueva línea editorial con su nombre):²³ Jacint Verdaguer. En cuanto a las letras catalanas contemporáneas, Artís publica un libro, escrito por él mismo, en torno a uno de los dramaturgos más renovadores de la escena teatral contemporánea: Adrià Gual y, al mismo tiempo, da entrada a un estudio crítico-biográfico de 28 escritores catalanes, muchos de ellos vivos y protagonistas de la fecunda obra cultural de la Catalunya de preguerra.

Tradición, pues, es también el término que define el trabajo de la editorial Catalònia como sucedía en la Biblioteca Catalana; una tradición en cuyo mantenimiento los catalanes ponen sus esperanzas y de la que, sin duda, toman estímulo para seguir sus proyectos culturales, a pesar de la lejanía de su patria.

5

LA pérdida de las referencias inmediatas y el consiguiente intento de sustituirlas mediante la recreación de un espacio mental arraigado en el pasado caracterizaron la obra cultural de todos los desterrados llegados a México, fueran éstos andaluces, castellanos, ga-

²³ En la colección *Verdaguer* llegó a publicarse, finalmente, tan sólo un libro: *La collita tardana* de Antoni Rovira i Virgili (1947).

llegos, vascos o catalanes. Estos últimos, además, tenían una identidad propia que defender para negar la solución de continuidad a que estaba destinada la cultura catalana de posguerra a causa del exilio de una gran parte de sus representantes y de las prohibiciones franquistas, especialmente cruentas con todo aquello que supusiera expresión de las diferencias nacionales.

Los libros en catalán editados en México fundamentalmente por Biblioteca Catalana y Catalònia nos dan el testimonio de esta continuidad cultural en México; una continuidad que permitió, muchos años después, el retorno a Catalunya de una tradición que se desarrolló en un país de habla española gracias a quienes editaron todas estas obras de gran calidad, manteniendo unida, con tozudez y perseverancia, la comunidad intelectual catalana.

APÉNDICE

RELACIÓN DE OBRAS PUBLICADAS EN LA BIBLIOTECA CATALANA Y CATALÒNIA

BIBLIOTECA CATALANA

- Alcover, Joan, *Antologia poètica mínima*, 1946? (Col. *Antologies poètiques mínimes*, 3).
- Almenara, Roc d', (véase Emili Sabaté I Casals).
- Arquer, Jordi, *El futur de Catalunya i els deures polítics de l'emigració catalana*, 1943 (Col. *Documents*, 1).
- Audvert, Pompeu, *Gravat català, al boix*, Amb seixanta reproduccions, quatre gravats originals i una Auca d'Arts i Oficis, 1946 (Col. *Monografies d'Art*, 1).
- Bartra, Agustí, *L'estel sobre el mur*, 1942 (Col. *Biblioteca Catalana*, 3).
- Bartra, Agustí, *Màrsias i Adila*, 1948.
- Bartra, Agustí, *L'Evangeli del Vent*, 1956.
- Bladé Desumvila, Artur, *Geografia espiritual de Catalunya (Segons les teories de Francesc Pujols)*, 1944 (Col. *Documents*, 2).
- Carner, Josep, *Antologia poètica mínima*, 1946 (Col. *Antologies poètiques mínimes*, 4).
- Carner I Ribalta, Josep, *Els catalans en la descoberta i colonització de Califòrnia. Seguit del 'Diari Històric' de Gaspar de Portolà*, 1947 (Col. *Biblioteca Catalana*, 6).
- Castelao, Alfonso R., *Castilla no es España, es la anti-España*, 1944 (Col. *Temas Ibéricos*).
- Crònica de Jaume I. La Conquesta de Mallorca*, 1946 (Col. *Clàssics Catalans*, 1).
- Eiximenis, Francesc, *Regiment de la cosa pública*, 1947 (Col. *Clàssics Catalans*, 4).
- Espinasa Closas, Joan, *La comarca del Vallès. Monografia sentimental*, 1955 (Col. *Biblioteca Catalana*, 9).

- Fabra, Pompeu, *Diccionari ortogràfic abreujat*, 1946 (Col. *La Nostra Llengua*, 1).
 ———, *Les principals faltes de gramàtica*, 1946 (Col. *La Nostra Llengua*, 2).
 Foix, Pere, *Catalunya, símbol de llibertat*, 1942 (Col. *Biblioteca Catalana*, 2).
 Guasch, Joan M., *Antologia poètica mínima*, 1945? (Col. *Antologies poètiques mínimes*, 1).
 Llorente, Teodor, *Antologia poètica mínima*, 1947 (Col. *Antologies poètiques mínimes*, 5).
 Lull, Ramon, *Llibre d'amic e amat*, 1947 (Col. *Clàssics Catalans*, 5).
 Maragall, Joan, *Antologia poètica mínima*, 1945 (Col. *Antologies poètiques mínimes*, 2).
 March, Ausiàs, *Poesies*, 1946 (Col. *Clàssics Catalans*, 3).
 Metge, Bernat, *Lo Somni*, 1946 (Col. *Clàssics Catalans*, 2).
 Miquel I Vergés, Josep M., *Els primers romàntics dels països de llengua catalana*, 1944 (Col. *Petites Antologies Catalanes*, 1).
 Mistral, Frederic, *Mireia. Poema provençal...*, 1946 (Col. *Biblioteca Catalana*, 4).
 Nicolau D'Olwer, Lluís, *Expansió de Catalunya en la Mediterrània oriental*, 1954 (Col. *Biblioteca Catalana*, 8).
 Pau Casals. *Un hombre solitario contra Franco* (Col. *Temas Ibéricos*).
 Pineda Fargas, Josep, *Breve historia de Catalunya. Basada en historias catalanas modernas*, 1944. (Col. *Temas Ibéricos*)
 Poblet, Josep M., *Terres d'Amèrica (Impressions de viatge)*, 1945 (Col. *Biblioteca Catalana*).
 Prat de la Riba, Enric, *La nacionalitat catalana*, Transcripció i notes per Joan Sales, 1947 (Col. *Biblioteca Catalana*, 7).
 Raluy, Antoni, *L'etimologia de la paraula Catalunya*, s.d., Deu Gravats, 1948 (Col. *Monografies d'Art*, 2).
 Sabaté I Casals, Emili, *Diari d'un refugiat català*, 1943 (Col. *Documents*, 3).
 Sagarra, Josep Maria de, *El comte Arnau. Poema*, 1942 (Col. *Biblioteca Catalana*, 1).
 Salvat-Papasseit, *Antologia poètica mínima*, 1947 (Col. *Antologies poètiques mínimes*, 6).
 Siereber, A., *España frente a Catalunya*, (Col. *Temas Ibéricos*).
 Tasis, Rafael, *Tres. Novel·la*, 1962.

- Unió dels catalans independentistes, *Cataluña, síntesis histórica, política, cultural y económica. Reivindicación nacional*, 1945 (Col. *Temas Ibéricos*).
 Vallés, Jordi, *Els pollets de colors*, 1944 (Col. *Els infants catalans a Mèxic*).
 Verdaguier, Jacint, *Canigó. Poema*, Transcripció, pròleg i notes de Joan Sales, 1948.

CATALÒNIA

- Aiguader, Jaume, *Miquel Servet*, 1945 (Col. *Catalònia*, 6).
 Alba, Víctor, *Els supervivents*, 1950 (Col. *Catalònia*, 17).
 Artís Balaguer, Avel·lí, *Adrià Gual i la seva obra*, 1944 (Col. *Catalònia*, 2).
 Artís-Gener, Avel·lí, *556 Brigada mixta*, 1945 (Col. *Catalònia*, 4).
 Bladé Desumvila, Artur, *Benissanet*, 1953 (Col. *Catalònia*, 18).
 Català, Víctor, *Solitud*, 1946 (Col. *Catalònia*, 12).
 Guansé, Doménec, *Retrats literaris*, 1947 (Col. *Catalònia*, 13).
 Moles, Joan, *Mossèn Cinto*, 1944? (Col. *Catalònia*, 3).
 Nicolau D'Olwer, Lluís, *El pont de la mar blava*, 1945 (Col. *Catalònia*, 7).
 Pi i Sunyer, August, *La novel·la del besavi*, 1944 (Col. *Catalònia*, 1).
 Pous i Pages, J., *De la pau i del combat*, 1948 (Col. *Catalònia*, 16).
 Riera Llorca, Vicen, *Tots tres surten per l'Ozama*, 1946 (Col. *Catalònia*, 9).
 Roig, Jaume, *El darrer dels Tubaus*, 1946 (Col. *Catalònia*, 8).
 Rovira i Virgili, Antoni, *Teatre de la natura*, 1947 (Col. *Catalònia*, 15).
 Soldevila, Ferran y P. Bosch i Gimpera, *Història de Catalunya*, 1946 (Col. *Catalònia*, 10).
 Trabal, Francesc, *Temperatura*, 1947 (Col. *Catalònia*, 14).
 Verdaguier, Jacint, *L'Atlàntida*, 1945 (Col. *Catalònia*, 5).
 Vinyes, Ramon, *A la boca dels núvols*, 1946 (Col. *Catalònia*, 11).

EL ESCRITOR COMO LADRÓN DEL LENGUAJE: ESTUDIO SOBRE ROLAND BARTHES Y LA FILOSOFÍA*

Por *Ottmar* ETTÉ
UNIVERSITÄT POTSDAM
ALEMANIA

EN UNA ENTREVISTA PUBLICADA el 2 de septiembre de 1978, es decir un año y medio antes de su muerte, se le planteó al teórico de la literatura, semiólogo y escritor francés la muy personal pregunta de quién era, “más allá de las definiciones de la celebridad”: “qui êtes-vous, Roland Barthes?”. Y respondió a esta pregunta sobre su identidad personal de la siguiente manera:

J'ai participé à bien des types d'activités intellectuelles, que ce soit la théorie du sens, la critique littéraire et sociale... Mais s'il y a un mot qui désignerait bien ce qui se passe en moi, et non dans mes écrits, ce serait le mot "philosophe", qui ne renvoie pas à un type de compétence, car je n'ai aucune formation philosophique.

Ce que je fais en moi, c'est de philosopher, de réfléchir sur ce qui m'arrive. J'y trouve une joie et un bienfait et, lorsque j'en suis empêché, je suis un peu malheureux, privé de quelque chose d'important. Philosophe? Cela appartient peut-être plus à l'ordre éthique qu'à l'ordre métaphysique.¹

¿Roland Barthes filósofo? Esta respuesta sólo puede extrañar a quienes hayan pasado por alto que en la obra tardía del intelectual francés ocuparon un campo de reflexión cada vez más amplio y

* El autor publicará en noviembre de este año, por la editorial Suhrkamp de Frankfurt, su libro *Roland Barthes oder ein Weg der Moderne in der Postmoderne*, obra con la cual se enlazan los temas del presente estudio, que sin embargo constituye una reflexión autónoma.

¹ Roland Barthes, *Le grain de la voix. Entretiens 1962-1980*, París, Seuil, 1981, p. 285. [Hay trad. esp., *El grano de la voz: entrevistas, 1962-1980*, México, Siglo XXI, 1983, p. 312].

complejo no sólo temas, tareas y planteos, sino también el concepto mismo de filosofía y sus derivaciones. Por lo menos dos salvedades saltan a la vista en la cita anterior: por un lado Barthes restringe el campo de la filosofía a su propio yo (“en moi”) y lo aparta del campo de sus publicaciones; y por otro lado utiliza el concepto hasta entonces negativo y con un matiz peyorativo² de “philosopher” para su propio pensamiento, para el cual negaba tan franca como ostentosamente toda específica competencia filosófica (entendida como disciplina especializada).

¿Barthes no sería pues ningún filósofo? ¿O tal vez era —*horribile dictu*— un *amateur*, un filósofo aficionado que no llevó a cabo, o sea al papel, nada filosófico? Quien sepa cuán tenazmente defendió Roland Barthes el *status* del *amateur*,³ y cómo le gustaba cambiar las marcas fronterizas establecidas y con ello también saltarse subversivamente las fronteras de competencia de las especialidades, debe tomar críticamente la franqueza y vaguedad de las declaraciones de Barthes antes citadas. Aquí no debe ocuparnos la cuestión de si el autor de *Le plaisir du texte* fue un filósofo, ni apuntamos a una nueva clasificación (estática) de uno de los más influyentes intelectuales de la segunda mitad del siglo en Francia. Más provechosa que la pregunta esencialista, *qué* es la filosofía, se presenta aquella otra (en relación con nuevos planteos de la historia del arte) que pregunta *cuándo* es filosofía. La principal finalidad del presente estudio será una dilucidación de las relaciones contradictorias y siempre creativas entre Barthes y la filosofía, o más bien, entre su escritura y las filosofías que constituyeron el cambiante contexto de

² Cf., para la generalización de connotaciones negativas que el término “philosophie” asumió en Francia desde los años ochenta del siglo XVIII, Hans Ulrich Gumbrecht y Rolf Reichardt, “Philosophe, philosophie”, en Rolf Reichardt y E. Schmitt, eds., *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich: 1680-1820*, Heft 3, Munich, Oldenbourg, 1985, pp. 7-88.

³ De los incontables ejemplos de su “*éloge de l'amateur*” citemos aquí sólo un pasaje del artículo, también de 1978, titulado “Longtemps je me suis couché de bonne heure”: “Je passe à un autre type de savoir (celui de l'Amateur) et c'est en cela que je suis méthodique. ‘Comme si’: cette formule n'est-elle pas l'expression même d'une démarche scientifique, comme on le voit en mathématiques?”, en Roland Barthes, *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, París, Seuil, 1984, p. 325. [Hay trad. esp., *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1984]. Este “*comme si*” no significa sólo una construcción de hipótesis matemática, me parece más bien que apunta hacia una *simulación* de determinadas prácticas discursivas. Voy a volver más en detalle sobre estos problemas.

esta escritura. Una investigación, por lo tanto, de las huellas dejadas por textos filosóficos en su *écriture* de los años cincuenta, sesenta y setenta, y de los movimientos que ahí desataron.

Esta búsqueda de huellas debe comenzar con el primer libro publicado de Barthes, *Le degré zéro de l'écriture* y ocuparse de las sucesivas publicaciones relevantes para nuestro planteo, en orden cronológico. Esto no significa que sus publicaciones deban ser sometidas a la tesis de un estricto desarrollo, por el contrario, que sus textos en lo sucesivo deben entenderse como una obra conjunta. Barthes mismo repetidamente dividió su actividad en varias fases, aunque a veces incluso la idea de una evolución dentro de su obra es puesta en duda o incluso rechazada.⁴ En contra de concepciones evolutivas generalizadas, a mi juicio es más correcta la estructuración de su obra conjunta por la metáfora de un movimiento centrífugo sin un centro propiamente dicho. Complementaria aquí me parece la imagen que Barthes escogió en su discurso de ingreso de 1977 al Collège de France;⁵ ahí habló de los vaivenes de un niño alrededor de su madre, una (etimológicamente hablando) conformación fundamentalmente *discursiva* del campo de acción de su propio quehacer. En efecto, el deseo de juego, el deseo de cambio de dirección y movimiento, no encuentra su centro en el terreno de las circunstancias, sino sólo en un terreno de los significados, que nosotros podemos determinar en relación psicoanalítico-biográfica (como la madre) o ético-subjetiva (como la lealtad y honradez intelectuales).⁶

Dentro de una obra conjunta así estructurada, *Le degré zéro de l'écriture* adquiere de hecho la función de un punto de partida, un

⁴ Cf., sobre este conjunto de problemas, el texto, publicado por primera vez en 1974, "L'avenure sémiologique", en Roland Barthes, *L'avenure sémiologique*, París, Seuil, 1985, pp. 9-14, en el cual Barthes cree poder dividir tres fases de su obra. Las importantes afirmaciones en su autobiografía acerca de esta problemática serán discutidas más adelante. [Hay trad. esp., *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1990].

⁵ Cf. Roland Barthes, *Leçon. Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France prononcée le 7 janvier 1977*, París, Seuil, 1978, pp. 42ss. [Hay trad. esp., *Lección inaugural: de la cátedra de semiología lingüística del Collège de France pronunciada el 7 de enero de 1977*, México, Siglo XXI, 1984. Publicada también junto con *El placer del texto*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 111-150, p. 147].

⁶ Cf. Ottmar Ette, "Roland Barthes", en Heinz Ludwig Arnold, ed., *Kritisches Lexikon zur fremdsprachigen Gegenwartsliteratur*, 33 Nachlieferung, Munich, Edition Text + Kritik, 1994. Muestra esta fundamentación ética también la frase final de la citada declaración de Barthes.

"grado cero de la escritura".⁷ Los antecedentes de este volumen, aparecido en 1953, remontan a la residencia de largos años en un sanatorio, donde el joven Barthes frecuentó intensivamente la obra de Karl Marx y Jean-Paul Sartre, entre otros.⁸ Estas lecturas se pueden ya percibir en la primera página del pequeño volumen:

On verra, par exemple, que l'unité idéologique de la bourgeoisie a produit une écriture unique, et qu'aux temps bourgeois (c'est-à-dire classiques et romantiques), la forme ne pouvait être déçirée puisque la conscience ne l'était pas; et qu'au contraire, dès l'instant où l'écrivain a cessé d'être un témoin de l'universel pour devenir une conscience malheureuse (vers 1850), son premier geste a été de choisir l'engagement de sa forme, soit en assumant, soit en refusant l'écriture de son passé.⁹

En relación con esto, no se trata de interpretar el modelo de literatura de Roland Barthes contenido en este pasaje como una su-puesta caracterización marxistizante de la "escritura clásica" equiparada a la escritura de una clase en un sentido unilateral. En *Le degré zéro de l'écriture* es introducido, ya en el título, el concepto de escritura, la *écriture*, el cual —como vamos a ver— va a emprender su marcha triunfal en otro contexto (filosófico) a través de la elaboración teórica francesa una buena década después. En 1953 era entendida como un "acte de solidarité historique", que debe ser distinguido de las "forces aveugles"¹⁰ de la lengua (como norma lingüística y horizonte predeterminado) y del estilo (como sello de una determinada mitología personal del autor). El concepto sartreano del compromiso, de la elección (*choix*) y de la solidaridad es aplicado a la *écriture*, que en cierto modo se convierte en lugar de la libertad del escritor pero también —como se reconoce claramente en el anterior pasaje— en lugar de su anclaje con la historia.¹¹

⁷ Sobre la afortunada elección de este título cf. las observaciones de Jacques Derrida, "Les morts de Roland Barthes", *Poétique*, XII, 47 (septiembre de 1981), pp. 269-292.

⁸ Cf. la biografía de Louis-Jean Calvet, *Roland Barthes 1915-1980*, París, Flammarion, 1990, pp. 72ss.

⁹ Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, París, Seuil, 1972, p. 8. [Hay trad. esp., *El grado cero de la escritura*, México, Siglo XXI, 1973, p. 12].

¹⁰ *Ibid.*, p. 14. [Trad. esp., p. 22].

¹¹ Cf. sobre este planteo el corto capítulo "Le degré zéro: entre Marx et Sartre", en Louis-Jean Calvet, *Roland Barthes. Un regard politique sur le signe*, París, Payot, 1973, pp. 25-35.

La conceptualización de Sartre queda sin duda *desplazada* en Barthes. En la conocida *Qu'est-ce que la littérature?* de Sartre, de 1948, el compromiso del escritor era aplicable sobre todo al terreno del contenido: el *écrivain engagé* sabe que su palabra es acción y que no puede haber una imagen no partidista de la sociedad;¹² el escritor debe comprometerse "tout entier dans ses ouvrages".¹³ En el "grado cero de la escritura" de Barthes, que se presenta como una réplica a la fundamental obra de teoría literaria de la posguerra de Sartre, se aplica ahora este compromiso a la forma, al terreno de la expresión. La *écriture* se convierte con ello en el punto de partida de una historia propia, un juego propio —así se lo podría formular— entre la libertad literaria, la posibilidad referida al presente y la necesidad histórica. En relación con esto pueden entenderse los ataques de Barthes a expresiones dogmáticas, como por ejemplo la denuncia de la "écriture marxiste", calificada como una litote, ya que asume funciones policiales y judiciales y circunscribe, codificando, el campo de la *écriture* para el escritor.¹⁴

Si el primer libro publicado de Barthes está considerablemente influido por la conceptualización del existencialismo francés, es sorprendente que el entonces totalmente desconocido autor no mencione los puntos de referencia filosóficos de su bosquejo histórico-literario. En *Le degré zéro de l'écriture* Sartre es tratado nada más que como escritor, como novelista; su obra filosófica sólo aparece implícita. Por supuesto, las alusiones y préstamos conceptuales de Barthes eran bastante transparentes en la Francia de los cincuenta, aun sin dar nombres. Pero aquí se muestra ya una determinada forma de manejo de textos de referencia y de conceptos, cuyo origen está fuera del campo estrictamente literario o de la teoría literaria, tal como Barthes va a proseguir aún más radicalmente en sus trabajos posteriores (por lo menos hasta mediados de los años setenta). Este procedimiento se puede caracterizar como descontextualización y desplazamiento conceptual. Ya el recurso a textos de

¹² Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, París, Gallimard, 1948, p. 30. [Hay trad. esp., *¿Qué es la literatura*, Buenos Aires, Losada, 1967].

¹³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴ Cf. Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, pp. 20ss. Aunque el nombre de Sartre no aparece, se reconoce aquí una toma de partido crítica frente a las posiciones de teoría literaria del filósofo dominante en el campo intelectual de la Francia de posguerra: "L'expansion des faits politiques et sociaux dans le champ de conscience des Lettres a produit un type nouveau de scripteur, situé à mi-chemin entre le militant et l'écrivain, tirant du premier une image idéale de l'homme engagé, et du second l'idée que l'oeuvre écrite est un acte" (*ibid.*, p. 23). [Trad. esp., p. 33].

referencia filosóficos manifiesta aquí que Barthes desecha conscientemente su carácter sistemático para poder entonces —en un sentido más tarde atribuido a Nietzsche— leerlos como "ficciones".¹⁵

El procedimiento de Barthes, de un fructífero desplazamiento de conceptos, ya se muestra en el título de este su primer libro publicado. En efecto, el estudioso de la literatura tomó prestado el concepto de *degré zéro*, que en sus escritos posteriores vuelve siempre bajo nuevas formas, de otro terreno científico, el de la lingüística de Brøndal. Esto ya señala, si bien subrepticamente, la futura orientación de Barthes. La lingüística de origen saussureano se había convertido en los años cincuenta en un paradigma científico dominante, que influía crecientemente sobre el área de la lingüística. Las lecturas de Barthes de los escritos del lingüista ginebrino remontan a los años 1949-1950, cuando el más tarde tan influyente narratólogo Algirdas Greimas le hizo conocer en Alejandría los fundamentos de la lingüística estructural.¹⁶ Esta nueva orientación de Barthes se puede rastrear muy bien en "Le mythe, aujourd'hui", compuesto en 1956, en la segunda parte de las *Mythologies*.

En efecto, una semiología derivada de Saussure, de la cual el intelectual francés se convirtió ahora en cofundador, aquí se transforma, como ciencia de los signos, en instrumento científico para una crítica de los mitos (pequeño) burgueses de Francia. La crítica cultural de Barthes, en la época de expansión de la cultura de masas, encuentra de este modo el arma apropiada para desmitificar la función del mito como sistema semiológico secundario, como sistema de signos de segundo orden. El mito burgués, dice Barthes, transforma la historia en naturaleza. Con ello establece en cierto modo —y esto es revelador para nuestro planteo— un "robo del lenguaje":¹⁷ el mito podría robar cualquier otro sistema de sentido y presartarle su propia, cuasinnatural, estructura de sentido. La función del

¹⁵ De este modo se expresó en abril de 1979 acerca de la influencia de Sartre sobre su pensamiento: "D'abord, s'il est vrai que Sartre, avec une puissance philosophique que je ne possède pas, a essayé de produire un grand système de pensée, je ne dirais pas qu'il a échoué. De toute manière, à l'échelle de l'histoire, aucun grand système philosophique ne réussit: il devient à un moment une grande fiction, ce qu'il est d'ailleurs toujours à l'origine. Je dirais plutôt que Sartre a produit une grande fiction philosophique", Roland Barthes, *Le grain de la voix*, p. 304. [Trad. esp., p. 333].

¹⁶ Cf. Louis-Jean Calvet, *Roland Barthes 1915-1980*, p. 124.

¹⁷ Cf. la sección "Le mythe comme langage volé", en la segunda parte de Roland Barthes, *Mythologies*, París, Seuil, 1970, pp. 217-224. [Hay trad. esp., *Mythologies*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 225ss].

mito se muestra así como parasitaria: ningún lenguaje, ni el lenguaje de la lírica ni el lenguaje formal de las matemáticas, se le puede resistir. ¿Es todavía posible un contraataque contra la omnipresencia del mito? La respuesta de Barthes llega súbita e inequívoca: la mejor posibilidad consiste en mitificar el mismo mito, construir un mito artificial. "Puisque le mythe vole du langage, pourquoi ne pas voler le mythe?"¹⁸ Como ejemplo de semejante "mythe au second degré" menciona Barthes en *Bouvard et Pécuchet* de Flaubert, donde se realiza una auténtica arqueología de los mitos burgueses. Pero también la semiología —en el sentido "marxistizante" de Roland Barthes— encuentra aquí su lugar de crítica ideológica y cultural. El mitólogo se convierte en ladrón de mitos y éste en destructor de mitos, el semiólogo en semioclasta. El análisis estructural de los mitos burgueses se orienta hacia Marx y Saussure, se establece como una disciplina científica:¹⁹ sin embargo logra este beneficio por distanciamiento (sentido por Barthes con dolor creciente), por su propiedad de metalenguaje.²⁰ El "mito artificial" en el sentido de las *Mythologies* queda limitado como robo del lenguaje a este meta-terreno.

Las *Mythologies* de 1957 señalan el ingreso autodirigido de Barthes en el campo gravitacional del estructuralismo, al cual estaría ligado durante una década con una serie de muy creativas configuraciones de teoría literaria y literatura, incluyendo su *Système de la mode* de 1967. Hacia fines de los sesenta su concepción de la semiología (como ciencia de todos los sistemas de signos) se alejará rápidamente del paradigma tanto científico como filosófico del estructuralismo. En un prólogo, redactado en 1970 para una nueva edición de sus publicaciones de crítica del mito, hace del análisis semiológico el punto teórico "où peut se jouer, en ce siècle et dans notre Occident, une certaine libération du signifiant".²¹ Con ello se visualiza una puesta en cuestión de las bases del pensamiento occidental, que debe ser tratada en su significado filosófico, teórico cultural y literario desde la perspectiva de Roland Barthes.

¹⁸ *Ibid.*, p. 222. [Trad. esp., p. 229].

¹⁹ Sin embargo, la semiología hallaría su institucionalización científica en gran escala en Francia sólo después de los acontecimientos de mayo de 1968.

²⁰ Cf. para la problemática de las relaciones entre lenguaje-objeto y metalenguaje el artículo aparecido por primera vez en 1959, "Littérature et métalangage", en Roland Barthes, *Essais critiques*, París, Seuil, 1964, pp. 106ss. [Hay trad. esp., *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1967, pp. 127ss].

²¹ Roland Barthes, *Mythologies*, p. 7.

Antes deben presentarse con la necesaria brevedad sus formulaciones teóricas y sus investigaciones prácticas de los años sesenta bajo el signo del paradigma estructuralista. Para ello, sus publicaciones dedicadas a temas literarios específicos nos interesan menos en este contexto, aun cuando, por ejemplo, *Sur Racine*, como intento de un tipo de antropología literaria del mundo del dramaturgo francés, está claramente orientado según la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss.²² La creativa frecuentación de Barthes con el estructuralismo —él mismo prefería a menudo hablar en general de "activité structuraliste"— estaba desde el comienzo marcada por una flexibilidad adogmática, que por una parte neutralizó los ataques marxistas que apuntaban a la supuesta ahistoricidad del estructuralismo, pero por otro lado nunca entendió a éste en el sentido de una esencia transhistórica; en efecto, el "homme structuraliste" sabe

que le structuralisme est lui aussi une certaine *forme* du monde qui changera avec le monde; et de même qu'il éprouve sa validité (mais non sa vérité) dans son pouvoir à parler les anciens langages du monde d'une manière nouvelle, de même il sait qu'il suffira que surgisse de l'histoire un nouveau langage qui le parle à son tour pour que sa tâche soit terminée.²³

Este "nuevo lenguaje" del estructuralismo trasladó a Roland Barthes a los más distintos dominios, literatura y cocina, cine y Biblia, retórica antigua y fotografía. Y replanteó de manera nueva estos objetos de su actividad estructuralista. Barthes se convirtió en el curso de los años sesenta en uno de los más influyentes estructuralistas²⁴ y —en el contexto del trabajo literario— en una figura señera de la llamada "nouvelle critique", que pudo conquistar

²² Cf. Roland Barthes, *Sur Racine*, París, Seuil, 1963, pp. 7ss o 61ss. [Hay trad. esp., *Sobre Racine*, México, Siglo XXI, 1992, pp. 45ss o 98ss]. Aquí es también interesante la polémica requisitoria a la estricta cerrazón de los estudios literarios universitarios frente a cualquier impulso que llegara de fuera; de este modo la pregunta sobre qué es la literatura había sido desestimada entre los historiadores franceses de la literatura, sólo porque había sido planteada por filósofos, p. 145. [Trad. esp., pp. 183ss].

²³ Roland Barthes, "L'activité structuraliste", en *Essais critiques*, pp. 219ss. [Trad. esp., p. 262]; este ensayo apareció por primera vez en 1963 en *Lettres Nouvelles*.

²⁴ Muestra de ello es, por ejemplo, la caricatura, que se hizo célebre, de Maurice Henry, que para la *Quinzaine Littéraire* reunió sueltos de ropa en un denso bosque a los más importantes estructuralistas: Lévi-Strauss, Foucault, Lacan y Barthes.

importantes posiciones en el campo intelectual de la Francia de los años sesenta, independientemente de sus posturas extremadamente heterogéneas.²⁵ Las ciencias rectoras son para la labor de Barthes durante este periodo la lingüística de Saussure,²⁶ Jakobson y Benveniste así como, sobre todo, la antropología estructural de Lévi-Strauss. Esto se ejemplifica claramente en su introducción programática en un número especial, luego famoso, de la revista *Communications*, en el que colaboraban intelectuales tan prominentes como los estudiosos del relato Claude Bremond y Algirdas Greimas, el teórico del cine Christian Metz, los semiólogos Tzvetan Todorov y Umberto Eco o el teórico de la literatura Gérard Genette. La finalidad de este número era sondear las posibilidades de una investigación del texto del relato, o sea investigar las estructuras transfrásticas de textos narrativos de cualquier origen y desarrollar un modelo básico narratológico del relato. La literatura aquí aparece dentro de un conjunto de pensamiento realmente más amplio como un dato *antropológico*: los géneros literarios tenían dentro de ese contexto un papel tan reducido como el concepto de sujeto, la individualidad de un autor. En un auténtico paralelo con las ya aparecidas *Mythologiques* de Lévi-Strauss, se buscaban estructuras transhistóricas y transculturales,²⁷ que las formas de investigación del análisis del discurso debían precisar. El enfoque antropológico de la teoría de Barthes (y con ello también cierta demolición de categorías que sólo se habían desarrollado a partir de la lingüística estructural) se comprueba también en el hecho que en 1966, retomando la capacidad específica (e innata) del hombre para el lenguaje, postulada por Wilhelm von Humboldt, señaló para el hom-

²⁵ Cf. sobre esto, en detalle, Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, París, Les Éditions du Minuit, 1984, pp. 149ss. El polémico ajuste de cuentas de Barthes con la que caracterizó como "ancienne critique" fue llevado a cabo en su *Critique et vérité*, París, Seuil, 1966. [Hay trad. esp., *Critica y verdad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972].

²⁶ En su obra fundamental de semiología, aparecida por primera vez en 1964, los *Éléments de sémiologie*, Barthes llamó la atención sobre la discusión filosófica de Merleau-Ponty con la distinción saussureana entre *langue* y *parole*; cf. Roland Barthes, *Éléments de sémiologie*, citado aquí según *L'aventure sémiologique*, pp. 28ss. [Hay trad. esp., *Elementos de semiología*, Madrid, Alberto Corazón, s.f., pp. 27ss].

²⁷ Roland Barthes, "Introduction à l'analyse structurale des récits", en *Communications*, 8. *L'analyse structurale du récit*, París, Seuil, 1981 (primera edición, 1966), p. 7.

bre una determinada "faculté de littérature".²⁸ Esta dimensión de filosofía/antropología del lenguaje en su pensamiento marcó la parte de conclusiones de su introducción al análisis de textos: "Il peut être significatif que ce soit au même moment (vers l'âge de trois ans) que le petit de l'homme 'invente' à la fois la phrase, le récit et l'Oedipe".²⁹ Con ello se funden y se piensan juntas antropológicamente dentro del estructuralismo formulaciones lingüísticas (Jakobson, Benveniste), narratológicas (Greimas, Bremond) y psicoanalíticas (Lacan). Barthes muestra con ello que aspira a una integración de las teorías que dominaban el pensamiento en Francia antes de mayo de 1968.³⁰

"Introduction à l'analyse structurale des récits" y *Système de la mode* representan quizás de la manera más clara la actividad de Barthes "homme structuraliste" y su pasión taxonómica. Pero también constituyen en diversos aspectos puntos de viraje de su pensamiento, en cuanto tratan de realizar experimentalmente determinadas formulaciones y con ello (por lo menos individualmente) llegan a sus límites. En su trabajo de largos años en el *Système de la mode* estos límites se hallan, por ejemplo, en la limitación a la "moda escrita" con base en una homogeneización del *corpus* investigado, del mismo modo la formulación narratológica contenía, entre otras cosas, la reducción de todas las diferencias de los más diversos textos a un modelo demasiado restringido. En un artículo publicado en 1967 en el *Times Literary Supplement* subrayó la heterogeneidad de las diversas formulaciones estructuralistas y alentó un desarrollo posterior del pensamiento y la escritura estructuralistas:

Le prolongement logique du structuralisme ne peut être que de rejoindre la littérature non plus comme 'objet' d'analyse, mais comme activité d'écriture, d'abolir la distinction, issue de la logique, qui fait de l'oeuvre un langage-objet et de la science une méta-langage, et de risquer ainsi le privilège illusoire attaché par la science à la propriété d'un langage esclave.³¹

La superación de la división, ya problematizada a comienzos de los años sesenta, entre lenguaje-objeto y metalenguaje no

²⁸ Roland Barthes, *Critique et vérité*, p. 58: aquí se trata de "règles amassées bien au-delà de l'auteur". Para la orientación hacia Lévi-Strauss, cf. *ibid.*, pp. 48ss.

²⁹ Roland Barthes, "Introduction à l'analyse structurale des récits", p. 33.

³⁰ Cf. Claude Gutman, "L'avant-mai des philosophes", *Magazine Littéraire* (París), 127-128 (1977), pp. 15-19.

³¹ Roland Barthes, "De la science à la littérature", en *Le bruissement de la langue*, p. 17. [Trad. esp., p. 17].

será aquí tratada en cuanto a sus consecuencias para la propia *écriture* de Barthes y sobre su significado como escritor, aun cuando sea importante.³² En el marco de la cuestión aquí planteada, la superación apunta hacia la disolución de un concepto de ciencia, como el estructuralismo había tratado, pero también más allá, hacia la puesta en cuestión de los fundamentos del pensamiento occidental en general. Barthes formuló esto con la metáfora de un rechazo de asumir la herencia (literaria, filosófica, cultural) de Occidente y habló en 1968, en una colaboración aparecida en el *Nouvel Observateur*, de una anhelada "dépossession de l'Occident", y de una futura situación en la cual el "sujet occidental" ya no debería ser ni centro ni ángulo visual.³³ Con ello se declaraba definitivamente la guerra contra la filosofía del sujeto, no importa cómo estuviera configurada.

* * *

El descentramiento y la superación del logocentrismo occidental son temas básicos de dos publicaciones que, pese a todas sus diferencias, deben entenderse en su complementariedad, e incluso dependencia mutua: *L'empire des signes* e *Incidents*. Ambas se basan en una escritura fragmentaria, que juega con la forma literario-filosófica del *haiku*, y ambas son enfrentamientos con el Otro cultural, sin que este Otro sea presentado referencialmente.³⁴

³² He tratado de exponer la estética literaria del concepto de *écriture* y su significado para el escritor Roland Barthes en mi ya citado artículo; cf. además la declaración de Barthes en una entrevista de 1967: "Le métalangage scientifique est une forme d'aliénation du langage, il faut donc le transgresser (ce qui ne veut pas dire le détruire)", Roland Barthes, *Le grain de la voix*, p. 53. [Trad. esp., p. 60].

³³ Roland Barthes, "Le refus d'hériter", en *Sollers écrivain*, París, Seuil, 1979, p. 47: al final de una entrevista de 1970 Barthes muestra defender esta posición de forma aún más radical: habla ahí de una "lucha a muerte, una lucha histórica" con el destructor pensamiento occidental desde una "perspectiva nihilista, en el sentido casi nietzscheano del término", Roland Barthes, *Le grain de la voix*, p. 84. [Trad. esp., p. 93].

³⁴ Aquí puede erigirse una crítica a los defectuosos conocimientos de Barthes sobre el Japón, pero esto va más allá del carácter y pretensión explícita de *L'empire des signes*; una crítica semejante se basa en un malentendido fundamental de los escritos de Barthes en los sesenta y setenta, como queda claro en el capítulo "Literary structuralism: Roland Barthes", en José Guilherme Merquior, *From Prague to Paris. A critique of structuralist and post-structuralist thought*, Londres-

Los *Incidents*, que remontan a varias estancias en Marruecos y fueron elaborados en 1969, construyen una serie acausal y alógica de fragmentos e instantáneas "pegados" que tematizan experiencias de un relator-Yo francés en un medio no occidental. El rechazo de estructuras de sentido coherentes produce un remolino de sentido(s) en el que elementos homosexuales y heteroculturales entrecocan incesantemente. La diseminación —un concepto sobre el que volveremos— aparece como elemento textual que evoca tanto como descentra estructuras de pensamiento (homo)sexuales.³⁵ Las paradojas dominan. Y la filosofía occidental aparece en engañosa presentación:

Devant un barbu qui danse, le Cousin du Roi m'informe: c'est un philosophe. Pour être philosophe, dit-il, il faut quatre choses: 1) avoir une licence d'arabe; 2) beaucoup voyager; 3) avoir des contacts avec d'autres philosophes; 4) être loin de la réalité, au bord de la mer, par exemple.³⁶

La figura del filósofo aparece aquí en una caricatura de alteridad cultural como hábito convencional (barbudo),³⁷ disciplina académica y preferencia espacial (mediterránea), que por supuesto es enfrentada por un europeo ante europeos. También en *L'empire des signes*, que remonta a una estancia en Japón y fue compuesto aproximadamente en la misma época que *Incidents*, la alteridad cultural no se presenta como una otredad referencial, sino como un desafío construido a estructuras de sentido centradas en Occidente. En el escrito aparece ahora como pura grafía la anunciada y ansiosamente esperada liberación del significante en la modificación comprensión barthesiana de la semiología. El libre "juego" de los significantes desemboca en el inacabable movimiento de la *signifiance*, que como infinito avance del sentido es de proveniencia auténticamente lacanianiana. La construcción de la ciudad japonesa como centro vacío —"centre-ville, centre vide"—³⁸ aparece como

Nueva York, Verso, 1986, pp. 107-188. [Hay trad. esp., *De Praga a París: crítica del pensamiento estructuralista y post-estructuralista*, México, FCE, 1989].

³⁵ Cf. Roland Barthes, *Incidents*, París, Seuil, 1987, entre otras, pp. 44ss.

³⁶ *Ibid.*, p. 29; se trata aquí de un fragmento "cerrado".

³⁷ Cf. sobre este tema peludo, Luisa Futoransky, *Pelos*, Madrid, Temas de Hoy, 1990, especialmente pp. 157-186.

³⁸ Roland Barthes, *L'empire des signes*, Ginebra-París, Skira-Flammarion, 1970, p. 45. [Hay trad. esp., *El imperio de los signos*, Madrid, Mondadori, 1990].

desafiante paradoja (señalada por un europeo para europeos)³⁹ y como una puesta en cuestión de la "métaphysique occidentale, pour laquelle tout centre est le lieu de la vérité".⁴⁰ Descendramiento, desconstrucción, diseminación: la praxis literaria de Roland Barthes exige por ello una lectura (que de ninguna manera puede ser la única), que concibe su conceptualización como una escenificación desplazada de sus piezas y conceptos filosóficos. Como transmutación pues de una conceptualización que a fines de los años sesenta tenía, tanto en el sentido de la teoría literaria como en el filosófico, un claro sello postestructuralista.

Ya en la primera mitad de los años sesenta estaba Roland Barthes en estrecho contacto con el grupo formado en torno a la revista *Tel Quel*. Estaba ligado por lazos de amistad desde 1963 con su cabeza, el escritor Philippe Sollers.⁴¹ En el curso de los años sesenta, *Tel Quel* se convirtió en un autorizado portavoz de la vanguardia en los terrenos de la literatura, filosofía, arte, ciencia y política.⁴² De un conjunto de autores e intelectuales al comienzo marginales evolucionó rápidamente un grupo arrollador que desde la segunda mitad de los años sesenta actuó en forma cada vez más influyente y constituyó un importante punto de cristalización espiritual después de los cambios en el campo intelectual y político que fueron consecuencia de los acontecimientos de mayo del 68. En la *Théorie d'ensemble* del grupo se encuentran en 1968, junto a Sollers, los nombres de Ricardou, Barthes, Kristeva, Baudry, Foucault o Derrida. Pese a todas las diferencias entre las teorías filosófico-literarias y las prácticas individuales de los miembros, reinó una coincidencia básica sobre el repudio de conceptos como sujeto, identidad, autor, obra, literatura o historia. Junto al importante ensayo de Foucault "Qu'est-ce qu'un auteur?",⁴³ la colaboración de Barthes, publicada en 1968, "La mort de l'auteur", es quizás la puesta en juicio estética más

³⁹ Cf. aquí también la escenificación de Barthes de la "idéale maison japonaise" como "souvent déconstruite" al final del volumen: "il n'y a aucun lieu qui désigne la moindre propriété: ni siège, ni lit, ni table d'où le corps puisse se constituer en sujet (ou maître) d'un espace; le centre est refusé (brûlante frustration pour l'homme occidental)...", *ibid.*, p. 146.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Cf. Louis-Jean Calvet, *Roland Barthes, 1915-1980*, pp. 171ss.

⁴² Así señala el subtítulo de la revista.

⁴³ Cf. Hans-Jürgen Lüsebrink, "Michel Foucault", en Heinz Ludwig Arnold, ed., *Kritisches Lexikon zur fremdsprachigen Gegenwartsliteratur*, 27 Nachlieferung, Munich, Edition Text + Kritik, 1992.

fundamental y eficaz del concepto de autor, cuya "tiranía" dentro del pensamiento occidental considerado que debe terminar, tanto como el dominio del concepto de sujeto.⁴⁴

En el terreno de la teoría literaria, la búlgara Julia Kristeva, radicada en París, ejerció quizás la influencia más duradera sobre Barthes. Asistió al seminario de Barthes desde fines de 1965 e hizo conocer a los semiólogos los escritos de Mijail Bajtin, entre otros, que entonces estaban todavía sin traducir al francés. Ella misma desarrolló, a partir del concepto de dialogicidad del estudioso ruso de la novela, el término y la concepción de intertextualidad, que en los años siguientes se convertiría en núcleo de uno de los más importantes debates sobre teoría literaria.⁴⁵ El concepto de intertextualidad de Kristeva apuntaba a una sustitución estratégica del concepto de intersubjetividad; también su concepto de "trabajo de texto" permitía, apoyado en imágenes lacanianas, tomar del psicoanálisis de Freud el concepto de "trabajo de sueño", por lo cual una vez más el concepto de sujeto (como ideograma burgués) era abandonado. En el contexto de una teoría del texto así conformada, el texto literario no aparece ya como una imagen estática, como obra e impresión de las intenciones de un sujeto autoral, sino como "productividad" dinámica que en un proceso inacabado y multisignificativo establece una red de los más diversos textos.⁴⁶

Fácilmente se pueden aquí trazar paralelos con el concepto de la *différance* de Jacques Derrida, que el filósofo francés desarrolló, no en último lugar, también en una contribución para la *Théorie d'ensemble* del grupo *Tel Quel*. Su trabajo de una desconstrucción fundamental parte del sistema de conceptos de las categorías saussureanas y con ello muestra estratégicamente su insuficiencia.⁴⁷ El concepto derridiano de la "huella", que también se encuentra en

⁴⁴ Barthes relacionó esto —no sin contradicción— con una revalorización del papel creativo del lector; cf. Roland Barthes, "La mort de l'auteur", en *Le bruissement de la langue*, pp. 61-67.

⁴⁵ Cf. Ottmar Ette, "Intertextualität. Ein Forschungsbericht mit literatursoziologischen Anmerkungen", *Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes* (Heidelberg), IX, 3-4 (1985), pp. 497-522.

⁴⁶ Cf. Julia Kristeva, *Séméiōtikē. Recherches pour une sémanalyse*, París, Seuil, 1969; [Hay trad. esp., *Semiótica*, Madrid, Fundamentos, 1978], sobre todo el artículo "Le mot, le dialogue et le roman", así como "La productivité dite texte", donde dice: "La productivité textuelle détruit l'identité, la ressemblance, la projection identificatoire; elle est une non-identité, une contradiction à l'oeuvre" (p. 178).

⁴⁷ Cf. Jacques Derrida, "La différance", en *Théorie d'ensemble*, París, Seuil, 1968, p. 53: "La différance, c'est qui fait que le mouvement de la signification

Barthes,⁴⁸ puede ser entendido como complementario para la comprensión de la intertextualidad, tal como Julia Kristeva la desarrolló; también Derrida insistió en la idea de que los textos son siempre transformaciones de otros textos:⁴⁹ un juego interminable de huellas y diferencias, que taxonómicamente ya no puede capturarse (sobre el concepto). Esto marca el punto en el que la gramática estructural del texto del relato de Barthes debió capitular; una capitulación que el semiólogo por su parte convirtió alegremente en el punto de partida de su *S/Z*.⁵⁰ Es una alegría que conlleva consecuencias realmente nihilistas, nietzscheanas.⁵¹

Si comparamos entre sí los textos del crítico literario y del escritor Roland Barthes, de la teórica literaria Julia Kristeva y del filósofo Jacques Derrida a comienzos de los años sesenta, se muestra una asombrosa homogeneidad de puntos de vista, que supera ampliamente los campos de investigación fijados por el estructuralismo.⁵² Las posiciones filosóficas, estéticas y de teoría literaria de este pe-

n'est possible que si chaque élément dit 'présent' apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé".

⁴⁸ Por cierto ya en 1968, en el ensayo ya citado "La mort de l'auteur", donde por otra parte el concepto de *trace* aparece ligado a un sujeto, aunque éste ya no es el autor, sino el lector: sería ésta una instancia "qui tient ressemblés dans un même champ toutes les traces dont est constitué l'écrit" (p. 67). A diferencia de Derrida, aún no ha eliminado del concepto de huella al sujeto.

⁴⁹ Cf. Jacques Derrida, "Sémiologie et grammatologie", en *Positions*, París, Minuit, 1972, pp. 37ss; véase también Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983, pp. 94ss; naturalmente, el concepto de intertextualidad aquí es pasado por alto.

⁵⁰ Cf. Roland Barthes, *S/Z*, París, Seuil, 1970. [Hay trad. esp., México, Siglo XXI, 1980]; aquí ya las primeras líneas denuncian el sueño de los "premiers analystes du récit", de reducir todos los textos de este mundo a "une seule structure" (p. 9) [Trad. esp., p. 1]. Casi aparece como prehistoria lo que sólo algunos años antes era un supuesto. El interminable juego ahora postulado de las diferencias y lenguajes abre a Barthes el espacio de su propia inacabada lectura de una novela corta de Balzac.

⁵¹ Barthes notó en 1971 que lo ligaba algo muy específico con el pensamiento de Derrida: "le sentiment de participer (de vouloir participer) à une phase historique que Nietzsche appelle le 'nihilisme'", *Le grain de la voix*, p. 126. [Trad. esp., p. 139]. Las alusiones a un nihilismo orientado hacia Nietzsche en la entrevista no son casuales.

⁵² Es extraño que Manfred Frank no tenga claro si a Barthes haya que contarle entre los neoestructuralistas; a Derrida, Lacan o Kristeva los cuenta natural-

mente entre ellos; cf. Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, p. 37. Puede constituir una justificación para esto que la imagen del intelectual Barthes siguió estando ligada a sus éxitos como estructuralista en los años sesenta y —como hemos de ver— durante los años setenta se resistió cada vez más a clasificaciones simplistas. Esto no cambia el hecho que hacia fines de los años sesenta se contaba sin duda entre los intelectuales (conocidos del gran público) que le negaron al paradigma estructuralista legitimación tanto científica como cultural.

queño grupo de intelectuales, que se articularon en el grupo Tel Quel, se muestran como interdependientes. La desconstrucción de órdenes establecidos jerárquicamente, la disolución de oposiciones culturalmente selladas y la superación de un modelo de pensamiento logocéntrico son entonces bases de coincidencia comunes entre planteos, modelos de pensamiento y escrituras, que en lo sucesivo serán muy distintos individualmente. Roland Barthes sin embargo había encontrado con ello —para hablar con sus propias palabras, en relación con el pasaje antes citado— un nuevo lenguaje, que en muchos aspectos tenía el poder ("le pouvoir") y le debía permitir llevar al habla los viejos lenguajes. El "nuevo lenguaje" había llegado, terminaba con ello la tarea del estructuralismo.

Hemos visto cómo Roland Barthes había utilizado creativamente elementos de ese nuevo lenguaje en *Incidents* y *L'empire des signes*. En un tercer libro, contemporáneo, Barthes erige este "nuevo" lenguaje sobre uno "viejo": *S/Z* es el intento de fundir lectura y escritura, teoría y praxis y dirigir una conceptualización originada en la taxonomía estructuralista para aprehender el realismo literario del siglo XIX, un texto de Balzac. Ya no se trata de un producto literario, sino de una producción, no más de una estructura que hay que hallar, sino de una estructuración; estos procesos dinámicos aparecen como dispersión, diseminación, multiplicidad de significados esparcidos sin cesar, que ya hace mucho no están centrados en un sentido.⁵³ Tampoco aquí vamos a tratar los aspectos específicamente literarios de la lectura de Balzac por Barthes. Para nosotros es importante en cambio que Barthes alínea ahora su concepto de interpretación explícitamente con Nietzsche⁵⁴ y lo caracteriza como despliegue ilimitado de pluralidad semántica. El autor de *Más allá del bien y del mal* se había convertido hacia mucho en un punto común de referencia para las formulaciones post-estructuralistas. En los escritos de Barthes asoma desde mediados de los años sesenta cada vez más frecuentemente, al modo de un *basso continuo*.

mente entre ellos; cf. Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, p. 37. Puede constituir una justificación para esto que la imagen del intelectual Barthes siguió estando ligada a sus éxitos como estructuralista en los años sesenta y —como hemos de ver— durante los años setenta se resistió cada vez más a clasificaciones simplistas. Esto no cambia el hecho que hacia fines de los años sesenta se contaba sin duda entre los intelectuales (conocidos del gran público) que le negaron al paradigma estructuralista legitimación tanto científica como cultural.

⁵³ Cf. Roland Barthes, *S/Z*, pp. 10ss. [Trad. esp., pp. 2ss].

⁵⁴ *Ibid.*, p. 11.

La desconstrucción de Barthes se dirige entonces, en un volumen aparecido en 1971, a tres autores, que pueden ser considerados filósofos: Sade, Fourier, Loyola—*the bad, the mad and the sad*, como fue formulado una vez desenfadadamente.⁵⁵ Sin embargo el cristianismo, el socialismo utópico y el libertinaje no le interesan de ninguna manera como estructuras filosóficas o de contenido sino casi exclusivamente como elementos textuales: Sade, Fourier y Loyola son aquí leídos como *logothetes*, “fondateurs de langues”.⁵⁶ Los “fundadores de lenguaje” de Barthes están sin duda cerca de los “fundadores de discurso” de Foucault, aunque el concepto de *langue* muestra una borrosidad aún mayor que el concepto de discurso del autor de *Les mots et les choses*.⁵⁷ Lo que es seguro es que es entendido transfrácticamente, y que está tan lejos de la definición de *langue* en *Le degré zéro de l'écriture* como la aquí emprendida definición de *écriture* lo está de su significado teórico textual en los escritos de Barthes de fines de los sesenta y comienzos de los setenta. Se mantiene, por supuesto, un momento de crítica de la cultura, cuya dimensión ética se trasparenta en la transfiguración de un lector consumidor (enajenado en el capitalismo) en un lector soberano y creativo.

Sólo con este lector y su lectura se mantiene el concepto de verdad: “Le plaisir d'une lecture garantit sa vérité”.⁵⁸ Ni un centramiento semántico ni una relación referencial con un mundo que se encuentre fuera del texto pueden ya servirle. Para el discurso/el lenguaje parece no haber ya ningún lugar fuera de la ideología burguesa. ¿Qué hacer?

La seule riposte possible n'est ni l'affrontement ni la destruction, mais seulement le vol: fragmenter le texte ancien de la culture, de la science, de la

⁵⁵ Así lo expresó Philip Tody en su libro de 1977 sobre Barthes citado aquí de acuerdo con José G. Merquior, *From Prague to Paris*, p. 143.

⁵⁶ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, París, Seuil, 1971, p. 7.

⁵⁷ Cf. aquí Manfred Frank, “Zum Diskursbegriff bei Foucault”, en Jürgen Fohrmann y Harro Müller, eds., *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1988, pp. 25-44; así como Ottmar Ette, “Dimensiones de la obra: iconotextualidad, fonotextualidad, intermediabilidad”, en Roland Spiller, ed., *Culturas del Río de la Plata (1973-1995). Transgresión e intercambio*, Frankfurt a.M., Vervuert, 1995, pp. 13-35. Barthes no aporta claridad conceptual cuando en un pasaje más adelante de su libro, designa al “logothète” como “fondateur du langage” (p. 100).

⁵⁸ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 14.

littérature, et en disseminer les traits selon les formules méconnaissables de la même façon que l'on maquille une marchandise volée.⁵⁹

El escritor—entendido en el sentido barthesiano del *écrivain*, no del *écrivain*—⁶⁰ como ladrón del lenguaje. El robo del lenguaje, la fragmentación y diseminación pueden encontrarse en los más distintos textos de las más distintas épocas: esto es precisamente lo que hace también *Sade, Fourier, Loyola*. Lo que ya Barthes había significado en su *Mythologies* con la metáfora del robo, ahora es ampliado a todo el campo de la escritura. Ya no sólo autores literarios como Flaubert, o mitólogos y semiólogos, se convierten en ladrones, sino todo aquel que quiere guarecerse en un utópico “non lieu” fuera de la ideología burguesa (del constructo de Barthes). Ya en *Le degré zéro de l'écriture* se había hecho alusión a la trágica situación del escritor, que debe rebelarse contra los omnipotentes signos de la tradición literaria y sin embargo debe en cierto modo sacar lo nuevo de lo viejo.⁶¹ Al comienzo de los años setenta, por otra parte, ya no se trata más de una revolucionaria destrucción de lo viejo, ahora más bien se dice en la conclusión, dedicada al “marqués divino”: “La meilleure des subversions ne consiste-t-elle pas à défigurer les codes, plutôt qu'à les détruire?”.⁶²

La ocasión hace al ladrón. El ladrón barthesiano del lenguaje se muestra sin embargo como un delincuente consuetudinario que a la vista de todos disfraza (“maquilla”) y vende su botín. Ésta es la estrategia que Barthes señala y es también la que usa. Y no sólo desde comienzos de los años setenta. Los discursos del materialismo dialéctico, del existencialismo sartreano, de la lingüística saussureana, de la antropología de Lévi-Strauss, la teoría del grupo Tel Quel o la filosofía postestructuralista de Derrida, ¿qué otra cosa son sino lenguajes, con cuya ayuda Roland Barthes persigue sus propios fines? Fines que no deben obedecer a las intenciones de su autor ni a las convenciones de su disciplina o a los constreñimientos sistemáticos de su teoría. Con su análisis de Fourier impulsó el rechazo de los sistemas dentro de la filosofía, pero también la treta

⁵⁹ *Ibid.*, p. 15: la metáfora del robo se encuentra también en una entrevista de 1967, que plantea una suerte de apartamiento del estructuralismo, Roland Barthes, *Le grain de la voix*, p. 56. [Trad. esp., p. 63].

⁶⁰ Cf. la conocida distinción en Roland Barthes, “Écrivains et écrivains”, en *Essais critiques*, pp. 147-154. [Trad. esp., pp. 177ss].

⁶¹ Cf. Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, p. 64.

⁶² Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 127.

con cuya ayuda Fourier superó tales constreñimientos: la treta de Fourier sería la parodia del sistema.⁶³ Me parece que también estas ideas deberían aplicarse a la propia textualidad de Barthes.

* * *

Roland Barthes había conquistado en las décadas anteriores un lugar y un campo de acción que le permitió experimentar, dentro del campo intelectual de Francia, con una gran variedad de lenguajes. Era evidente que de esta variedad formaban cabalmente parte, para él, los lenguajes de la filosofía. De hecho ocuparon repetidamente una cierta función directiva dentro de su pensamiento y escritura. En su "autobiografía" fragmentaria, reunió Barthes en 1975, en un cuadro de sabor estructuralista —titulado por Barthes "la mode structuraliste"—, que estaba colocado frente a la ya mencionada caricatura de los estructuralistas, varias fases de su desarrollo en forma de resumen y pantallazos: ya la formación misma de esta doble página⁶⁴ debería hacernos conscientes del elemento jocoso e irónico de ese "análisis estructural". Distingue ahí entre intertexto, género y obras, de los cuales son señaladas cinco distintas fases. Después de una fase introductoria de lecturas de Gide se menciona a Sartre, Marx y Brecht; tras una época semiológica bajo el signo de Saussure aparecen Sollers, Julia Kristeva (como la única con nombre de pila), Derrida y Lacan. Como intertexto de una quinta fase se muestra a Nietzsche (por supuesto entre paréntesis). En una nota a este cuadro se dice: "L'intertexte n'est pas forcément un champ d'influences; c'est plutôt une musique de figures, de métaphores, de pensées-mots; c'est le signifiant comme *sirène*".⁶⁵

Esta nota apunta a algo importante. Hemos visto que el desplazamiento y la descontextualización son organizados como robo del lenguaje. Pero, ¿cómo se da este robo "sobre el escenario", de qué forma se pone en escena? En Barthes, a quien hasta entonces se lo había visto caracterizar como "obsédé textuel", habría que presumir una relación directa entre texto escrito y texto escrito, o sea una intertextualidad escritural no oral. De hecho, presenta también

⁶³ *Ibid.*, pp. 114ss.

⁶⁴ Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, París, Seuil, 1975, pp. 148ss. [Hay trad. esp., Barcelona, Kairós, 1978, p. 158].

⁶⁵ *Ibid.*, p. 148.

los nombres de los autores como *intertextes*. Pero debe hacernos pensar el hecho que los otros dos conceptos, género (*genre*) y obra (*oeuvre*) fueran repudiados radicalmente por Barthes por lo menos desde fines de los años sesenta. ¿Debía ahora relacionarlos con su propia "obra"? La citada nota sobre el intertexto (como hemos visto, una creación conceptual de su amiga Julia Kristeva) describe su funcionamiento como un fenómeno acústico, como música, como un sonido (blanchotiano) de sirena del significante. Aquí se muestra un tranquilo alejamiento del concepto de intertextualidad de Kristeva. Y de hecho, en otro pasaje de su "autobiografía" (ficcional, pero dependiente de una escenificación del sujeto), que aquí es citado *in extenso* por su importancia, dice:

Par rapport aux systèmes qui l'entourent, qu'est-il? Plutôt une chambre d'échos: il reproduit mal les pensées, il suit les mots; il rend visite, c'est-à-dire hommage aux vocabulaires, il *invoque* les notions, ils les répète sous un nom; il se sert de ce nom comme d'un emblème (pratiquant ainsi une sorte d'idéographie philosophique) et cet emblème le dispense d'approfondir le système dont il est le signifiant (qui simplement lui fait signe)... La "*mauvaise foi*" sort du système sartrien pour rejoindre la critique mythologique. "*Bourgeois*" reçoit toute la charge marxiste, mais déborde sans cesse vers l'esthétique et l'éthique. De la sorte, sans doute, les mots se transportent, les systèmes communiquent, la modernité est essayée (comme on essaye tous les boutons d'un poste de radio dont on ne connaît pas le maniement), mais l'intertexte qui est ainsi créé est à la lettre *superficiel*: on adhère *libéralement*: le nom (philosophique, psychanalytique, politique, scientifique) garde avec son système d'origine un cordon qui n'est pas coupé mais qui reste: tenace et flottant.⁶⁶

Los sistemas filosóficos, psicoanalíticos, políticos o científicos son despojados de su carácter de sistema: *la chambre d'échos* los recibe sólo como fragmentos, como palabras, como emblemas: como voces. Ya en *S/Z* Barthes había ampliado acústicamente la metáfora del tejido del texto y hablado de un "tissu de voix", de un "tejido de voces".⁶⁷ Se ha subrayado demasiado el enfoque de Barthes hacia la escritura y la estrechamente ligada textualidad: sin embargo en el corazón de su teoría del texto se hace oír la dimensión acústica. Con ello no debe de ninguna manera reducirse el significado de su teoría postestructuralista del texto. Más bien habría que señalar que ahora él empieza a desconstruirla también a ella, en cuanto nota su carácter de sistema y su desarrollo hacia una nueva *doxa*.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁷ Roland Barthes, *S/Z*, p. 27. [Trad. esp., p. 15].

Punto de partida para esta nueva desconstrucción —una desconstrucción de los desconstruccionistas, que por supuesto (aún) no revela sus nombres— es el concepto de voz, que es usado tan sutil como subversivamente contra el dogma del texto (entendido como no-oral) o la intertextualidad.⁶⁸ La importancia de la voz en la vida de Barthes no puede subestimarse. Recibió tempranamente lecciones de formación de voz y de canto con el renombrado Charles Panzéra, aunque éstas fueron interrumpidas por su tuberculosis. Se abandonó a su pasión por el canto y el piano como *amateur*, es decir con entrega y —si creemos en él y en sus biógrafos— asombrosa regularidad. A la música, y sobre todo a los *Lieder* de Schumann, están dirigidos también una serie de ensayos de los años setenta.⁶⁹ Parece entonces importante tomar en serio no sólo las palabras sobre la música del intertexto o el canto de sirena de los significantes, sino también la metáfora de la *chambre d'échos*.

Un eco se crea sólo por la presencia de un obstáculo, y la ruptura de las ondas sonoras exige para la percepción del efecto de eco una cierta distancia del que escucha. A la transmisión y a la percepción subyacen dilación y distorsión, desplazamiento y fragmentación. Lo que se percibe no son estructuras enteras, sino fragmentos, por lo cual espacios de eco artificiales pueden multiplicar efectos del mismo modo. Por el contrario, si se pierde la fuente del sonido se pierde la huella del original. Las bóvedas acústicas permiten reforzar sonidos y palabras aislados. Las más diversas fuentes de sonido y ondas sonoras pueden superponerse de tal modo que una distinción posterior no sea posible. El eco posee además una cualidad de sonido, que frecuentemente fue reproducida no sólo en el campo de la música vocal como elemento de configuración, sino que también puede hacer escuchar el lenguaje como sonido en tanto significativo puro. Con ello se introducen elementos significativos de la metáfora del eco que ilustran la referencia de Roland Barthes a otros textos, pero también su estética y su pensamiento de la segunda mitad de los años setenta. Se me hace por ello sumamente atractivo, partiendo de una desconstrucción de la teoría del texto así entendida, colocar en nueva perspectiva las obras literarias, de teoría literaria, de crítica de la cultura y —en un sentido

⁶⁸ En qué medida Barthes se deja llevar por el concepto bajtiniano de diálogo, que Kristeva había radicalizado en la teoría del texto, queda todavía por investigar.

⁶⁹ Cf., entre otros, Roland Barthes, *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, París, Seuil, 1982. [Hay trad. esp. *Lo obvio y lo obtuso; imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Paidós, 1982].

más estricto— filosóficas de Roland Barthes.⁷⁰ Con ello no me refiero por cierto a un alejamiento radical del intelectual francés de las posiciones de estética literaria y filosóficas de la teoría del texto de los *telqueliens*, sino, en sentido barthesiano, de una desfiguración de su código, de una subversión de sus conceptos centrales.

En el cuadro de las varias fases de su obra un último recuadro había empezado con Nietzsche. Barthes ordenó esta fase con el concepto de *moralité*, que quiso que se entendiera como lo opuesto de la moral o —quizás más acertadamente— ‘en sentido amoral’, como ‘la pensée du corps en état de langage’.⁷¹ El pequeño volumen *Le plaisir du texte* de 1973 aparece al comienzo de esta última etapa de la producción de Barthes. El concepto de *écriture* es una vez más reelaborado y entendido como ‘la science des jouissances du langage, son kamasutra’, por lo que ya no es posible aquí un metalenguaje.⁷² El ‘placer del texto’ aparece como un momento, en que el cuerpo sigue sus propias ideas, ‘car mon corps n’a pas les mêmes idées que moi’.⁷³ La desconstrucción del concepto de sujeto es experimentada placenteramente y atrapada, en una metáfora que se hizo famosa, como araña que se disuelve en su propia tela.⁷⁴ El autor, cuya muerte Barthes había anunciado en 1968, como ‘institution’ —Foucault había hablado de ‘función’: la cercanía (acústica) es evidente— está definitivamente muerto.⁷⁵ El intertexto se convierte en ‘impossibilité de vivre hors du texte infini’, y da lo mismo que este texto sea Proust, el periódico o la televisión.⁷⁶ Ninguna duda cabe: *Le plaisir du texte* significa una radicalización de las posiciones de la teoría del texto de Tel Quel. La relación con estas posiciones se manifiesta también en la oposición a la cultura de masas, que sería profundamente enemiga del placer y de orientación pequenoburguesa y que debe diferenciarse radicalmente de

⁷⁰ Por supuesto, una nueva puesta en perspectiva de este tipo de la obra conjunta no puede aquí ser realizada, sino sólo esbozada; debe ser emprendida en un trabajo más abarcativo, actualmente en prensa: *Roland Barthes oder ein Weg der Moderne in der Postmoderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

⁷¹ Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, p. 148, en otro pasaje dice: ‘il cherche une définition à ce terme de ‘moralité’ qu’il a lu dans Nietzsche (la moralité du corps chez les anciens Grecs) et qu’il oppose à la morale’, p. 68.

⁷² Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, París, Seuil, 1973, p. 14. [Hay trad. esp., *El placer del texto*, México, Siglo XXI, 1982, p. 14].

⁷³ *Ibid.*, p. 30. [Trad. esp., p. 29].

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 100ss.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 45. [Trad. esp., p. 46].

⁷⁶ *Ibid.*, p. 59. [Trad. esp., p. 59].

la "cultura de las masas".⁷⁷ La idea (por supuesto aún muy vaga) de una revolución fundamental contra la ideología burguesa dominante y su sistema social y de significado se mantiene.

Por lo tanto la escritura de Barthes evoluciona ahora realmente de una teoría del texto hacia una erótica del texto.⁷⁸ Los cortos fragmentos y aforismos del pequeño volumen abren el espacio de una *gaya ciencia* que —como la cantidad de alusiones y citas sin referencia— es de origen auténticamente nietzscheano.⁷⁹ La propia escritura se asienta ahora de preferencia en el terreno intermedio entre la filosofía y la literatura. La escritura fragmentaria de Barthes, que ya había dejado huella en su libro sobre el historiador francés Michelet,⁸⁰ encuentra en la escritura de sabor artístico-literario de Nietzsche el compañero de diálogo ideal. No sólo en el terreno de la *écriture*, sino en el de la estética, asume el autor de *La gaya ciencia* una función orientadora, de manera que con buen fundamento se puede hablar de una "estética nietzscheana de los significantes" en el Barthes de los años setenta.⁸¹ A esta estética, que en Barthes, como "esthétique du plaisir textuel" poseía aún el carácter de un bosquejo, incluso de una utopía, el teórico literario francés propuso considerarla como lo que él llamó "écriture à haute voix": el impulso hacia esta "écriture vocale"⁸² subraya cada vez más la dimensión acústica, que adquiere un peso creciente en su concepción. El ladrón del *lenguaje* busca su placer no sólo en el escrito, en la grafía, sino también en el sonido, en la realización del escrito a través de los cuerpos: el ladrón del lenguaje se convierte aquí en portador de sonidos, el sentido del oído en sentido del placer: la oreja registra el cuerpo de los otros en un movimiento

⁷⁷ *Ibid.*, p. 63. [Trad. esp., p. 64].

⁷⁸ Cf. Vincent B. Leitch, *Deconstructive criticism. An advanced introduction*, Londres-Melbourne, 1983, pp. 102ss.; en vez de erótica (*erotics*) quizás podría hablarse mejor de erotización.

⁷⁹ La cuestión de la integración de Nietzsche en la teoría del texto del grupo Tel Quel la ha explicado Barthes en la conclusión de su contribución "Theory of the text", editado, entre otros en Robert Young, ed., *Unfixing the text. A post-structuralist reader*, Boston-Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981, pp. 31-47. Allí el concepto de placer se fundamenta en Nietzsche.

⁸⁰ Roland Barthes, *Michelet par lui-même*, París, Seuil, 1954. [Hay trad. esp., México, FCE, 1988].

⁸¹ Cf. Peter V. Zima, "Roland Barthes' nietzscheanische Ästhetik des Significanten", en *Literarische Ästhetik. Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft*, Tübinga, Francke, UTB, 1991, pp. 267-282.

⁸² Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, p. 104.

inacabado. Y así "termina" la frase final de *Le plaisir du texte* en la oreja, lugar del placer —por lo menos en los datos que poseo ¿o se trata aquí de un *degré zéro* de la errata de imprenta?— sin punto final: "ça granule, ça gresille, ça caresse, ça rape, ça coupe, ça joutit".⁸³ El sentido del oído se ha convertido, de forma antisiracusana, en otro, más placentero, *orecchio di Dionisio*.

Este sonido estético final del volumen nos conduce nuevamente al planteo filosófico. A diferencia de los autores filosóficos, con los que los textos de Barthes durante las décadas anteriores había entrado en una relación cada vez más intensa, ninguna urgencia de sistema amenaza el diálogo entre Barthes y Nietzsche. Los paréntesis en el nombre de Nietzsche en el citado cuadro de 1975 podían ya haber señalado esto. Nietzsche no es —para decirlo con el concepto de Lyotard— el "récit de légitimation" de Roland Barthes: también en este terreno se manifiesta una liberación de su escritura. Desbordaría este estudio rastrear todas las referencias a Nietzsche en el texto de Barthes; se ve sin embargo que no se trata de la frecuentación con un marco dado y rígidamente teórico sino de un diálogo directo, una libre *conversación* entre ambos, que abre a Roland Barthes nuevos campos de escritura. De este modo el intento de Barthes, de utilizar el hedonismo en *Le plaisir du texte* como una dimensión crítica contra la opresión burguesa del placer (en sus variantes políticas y psicoanalíticas), conduce a una crítica de Nietzsche, que aquí no va muy lejos. El hedonismo ha sido reprimido por casi todas las filosofías, y reivindicado sólo por filósofos marginales como Sade y Fourier.⁸⁴ El *status* epistemológico del deseo —*le désir* se había convertido hacia mucho en una consigna del pensamiento postestructuralista en Francia— había sido reclamado, pero no el del placer. A continuación trató Barthes de penetrar en aquellos terrenos libres que se le manifestaban como zonas filosóficas tabú.

Desde esta perspectiva pueden ahora leerse nuevamente los textos de los años setenta. Los *Fragments d'un discours amoureux*, aparecidos en 1977, señalan ya de un comienzo que el discurso amoroso es hoy "de una extrema soledad":⁸⁵ ninguna filosofía lo defiende. Sería naturalmente monstruoso, en palabras de

⁸³ *Ibid.*, p. 105; la oreja como lugar del placer puede remontarse a una larga tradición literaria y extraliteraria, que aquí por supuesto no puede exponerse. Es suficiente remitir a los ejemplos en Robert Kuhn y Bernd Kreuz, eds., *Das Buch vom Hören*, Freiburg, Herder, 1991.

⁸⁴ Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, p. 91. [Trad. esp., p. 93].

⁸⁵ Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, París, Seuil, 1977, p. 5;

Barthes, si él hubiera colocado en este lugar vacío una propia filosofía del amor:⁸⁶ sólo tenía en mente un fortalecimiento del amor —podríamos añadir: una simulación de su lenguaje. Todo metalenguaje, como el que instala un sistema filosófico, es evitado y se le da la palabra a un sujeto que es montado por medio de trozos de origen tanto literario como filosófico, escriturario y no escriturario, autobiográfico o ficcional.⁸⁷ Voces y textos se mezclan: el drón del lenguaje se convierte en *bricoleur*. La “ficción del sujeto” planteada se articula, o sea *habla* en una serie ordenada más o menos alfabéticamente de *figures*, que en cierto modo corresponden a estatuas de un bailarín o un gimnasta. Por supuesto estas figuras evitan todo metalenguaje, e instalan entonces en el terreno un tapete de citas o un *patchwork* del lenguaje-objeto. Sin embargo aquí —más allá de todo eclecticismo— desarrollan ciertamente una filosofía, que naturalmente es tan asistemática como coreográfica. La filosofía asoma —para usar una imagen a menudo socorrida por Barthes— en otro anillo de la espiral histórica, regresa —como filosofía desconstruida— como ficción. Y se asienta en un campo fronterizo que se halla entre la literatura y la filosofía, entre el leer, el escribir y el filosofar (*philosopher*). Si tomamos en cuenta la diferencia, tan dolorosa para Barthes, entre lenguaje-objeto y metalenguaje, podríamos precisar éste como filosofar en el terreno de la literatura, al mismo tiempo que “debajo de” un terreno metalingüístico, es decir metaliterario.

También el último libro de Barthes, del que una vez dijo Derrida acertadamente que su autor lo había considerado como su velatorio,⁸⁸ busca tal campo intermedio. *La chambre claire. Note sur la photographie* parece a primera vista un libro sobre la fotografía, pero rápidamente son introducidas dos distintas áreas de interés. La primera es el área del *studium*, que Barthes definió como una preocupación científica y como un nivel metalingüístico, y que apenas introducida es rápidamente olvidada. La segunda área es la del

cf. la mención de una ‘solitude ‘philosophique’, l’amour passion n’étant pris en charge aujourd’hui par aucun système majeur de pensée (de discours)’ p. 249. ‘La solitude de l’amoureux n’est pas une solitude de personne (l’amour se confie, il parle, se raconte), c’est une solitude de système’, p. 251.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁸⁷ Al final del volumen se encuentra una *Tabula gratulatoria* en la cual se encuentran reunidos los varios interlocutores a través de los siglos, los géneros y las relaciones de amistad.

⁸⁸ Cf. Jacques Derrida, ‘Les morts de Roland Barthes’

punctum, que significa la consternación y trauma personal que una foto causa en el que la mira. Ésta es el área (existencial) en cuyo centro se halla la imagen de la madre, recientemente fallecida, de Roland Barthes, una foto que en *La chambre claire* es la única que no se reproduce. Como centro vacío, como mancha de Marlotte organiza ésta la escritura de Roland Barthes y las reflexiones del Yo-relator en una forma literaria, que ya había marcado *Roland Barthes par Roland Barthes* y *Fragments d’un discours amoureux*, con los cuales enlaza las dimensiones existencial y ética. Obra en la realización artística (y de ningún modo realmente autobiográfica) de esta área cierto efecto de liberación, que opera como un golpe de teatro (brechtiano): el lugar de la imagen de la madre es sustituido por una fotografía de Nadar de una mujer de pelo blanco con el subtítulo (relacionable de varias maneras) “Madre o mujer del artista”. Un efecto de enajenación consciente es sugerido en la realización artística en este terreno, Las reflexiones filosóficas de la “ficción del sujeto” (el “Yo”) se refuerzan con referencias a Nietzsche o Lyotard, Sartre o Lacan, pero se asientan predominantemente en el terreno del *punctum*. A partir de la fotografía de la madre se desarrolla una reflexión filosófica, un “filosofar” sobre la muerte, que va a las fronteras del lenguaje y del pensamiento: ‘parler du ‘rien à dire’’.⁸⁹

Después del enorme éxito de venta de *Fragments d’un discours amoureux*, Barthes reencontró con *La chambre claire*, poco antes de su muerte, según su propia declaración, a su pequeño, entrañable público.⁹⁰ Entendió muy bien el procedimiento de los llamados “nouveaux philosophes”, que trataban de aprovechar los medios de comunicación de masas para enviar mensajes filosóficos, por lo cual habían ajustado su lenguaje a las necesidades de la cultura de masas.⁹¹ La entendió, pero no la compartió: una especie de “estética negativa” vanguardista, que había compartido con sus antiguos compañeros de ruta del grupo Tel Quel. Sus intentos de superar

⁸⁹ Roland Barthes, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Cahiers du Cinéma-Gallimard-Seuil, 1980 [Hay trad. esp., *La cámara lúcida*, México, Barcelona, Gustavo Gili, 1982], p. 145; Barthes habló poco después de la aparición del libro de una ‘philosophie qui met en rapport la photographie et la mort’, Roland Barthes, *Le grain de la voix*, p. 333. [Trad. esp., p. 365.]

⁹⁰ Cf. Roland Barthes, *Le grain de la voix*, p. 338. [Trad. esp., p. 372.]

⁹¹ *Ibid.*, p. 335. [Trad. esp., p. 368]; cf. también la entrevista con Bernard-Henri Lévy editada en el mismo volumen (pp. 244-262 [trad. esp., pp. 267-287]).

fronteras, se situaron en otros terrenos.⁹² Hasta el agotamiento de las palabras en *La chambre claire* había sido un ladrón del lenguaje, que utilizaba para sus fines las marcas fronterizas entre teoría literaria y literatura, crítica ideológica y arte, leer y escribir, estética y filosofía, y les otorgaba extensión espiritual. No ignoraba estas marcas fronterizas, sino que las despreciaba. La pregunta por el *status* de los textos de Roland Barthes no puede contestarse en forma simple. Si intentamos relacionarlos con la distinción de Gérard Genette entre "ficción" y "dicción",⁹³ rápidamente notamos que no sólo la obra tardía de Barthes, sino también textos tempranos como su *Michelet* o las *Mythologies* muestran una distinción semejante, más aún, que se frotan contra esas marcas fronterizas y las transgreden conscientemente. Me parece entonces significativo abrir la oposición binaria entre "ficción" y "dicción" con un tercer término: "fricción". Este territorio se marca en textos que desprecian y maltratan conscientemente fronteras de tipo literario o discursivo y luego tiran su tensión por la fricción de las marcas fronterizas.

Roland Barthes contrabandea como ladrón del lenguaje su botín por encima de tales fronteras, cuyo curso activamente cambió.⁹⁴ El desplazamiento del texto, el eco de las palabras, hace de sus escritos una obra conjunta, cuyo territorio está constituido de varios "remiendos" que él recorrió como un nómada. La frase de Pascal, "se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher" parece encontrar en el pensamiento de Roland Barthes una posible realización (como resuena, apenas audible, en la entrevista citada al comienzo). En su autobiografía ficticia caracterizada como tarea histórica del intelectual, o sea del escritor de hoy, la

⁹² Sobre esta problemática véase principalmente Jonathan Culler, "At the boundaries. Barthes and Derrida", en Herbert Sussmann, ed., *At the boundaries*, Boston, Northeastern University Press, 1984, pp. 23-41.

⁹³ Cf. Gérard Genette, *Ficción y dicción*, Barcelona, Lumen, 1993, p. 27: "Es literatura de ficción lo que se impone esencialmente por el carácter imaginario de sus objetos, literatura de dicción la que se impone esencialmente por sus características formales: por no hablar, una vez más, de amalgamas o mixturas"; en otro pasaje (p. 24) Genette habla, por otra parte, del subjetivismo, que deriva de la consideración de lo literario en *Le plaisir du texte* de Barthes. Este señalamiento, por más correcto que pueda ser desde la perspectiva de Genette, no está dirigido ni hacia la escritura ni hacia el trasfondo de teoría literaria o filosofía del texto de Barthes.

⁹⁴ En la citada entrevista con Bernard-Henri Lévi definió la subversión como "tricher les choses, les dévier, les porter ailleurs qu'au lieu ou les on attend (*sic!*)", *Le grain de la voix*, p. 256. [Trad. esp., p. 280].

"décomposition de la conscience bourgeoise".⁹⁵ Una destrucción de la misma desde afuera no es posible, ya que una posición tal debería ser estática, orientada hacia afuera, dogmática. La *décomposition* se desarrolla en un lugar y sitio, no construye ninguna nueva *doxa*. Me parece pues que la metáfora de la "des-composición" no es sólo la disgregación, sino que también puede entenderse como un concepto acústico paralelo a la desconstrucción, como una descomposición musical de las voces y los lenguajes, que más allá de todas las marcas fronterizas construyen un tejido acústico, musical, que enriquece la voz del lector.

Traducción del alemán de Hernán G. H. Taboada

⁹⁵ Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, p. 67.

Jorge Luis Borges

BORGES: EL ESCRITOR ARGENTINO Y LA TRADICIÓN (OCCIDENTAL)

Por *Daniel* BALDERSTON
TULANE UNIVERSITY

VAMOS A COMENZAR afirmando que la canonicidad de Borges está ahora asegurada. Harold Bloom lo incluye en su lista de autores en su nuevo libro *The Western Canon*, y discute a Borges (junto con Neruda y Pessoa) en un capítulo con el curioso título "Borges, Neruda, and Pessoa: Hispano-Portuguese Whitman" (Borges es uno de apenas nueve autores del siglo XX discutidos en el libro, y de un total de veintiséis autores de la literatura occidental de Dante para acá). No sé qué pensaría Borges de sus acompañantes en el libro de Bloom —apenas sabía de la existencia de Pessoa, y sobre Neruda tenía opiniones notoriamente contrariadas— y mucho menos de lo del Whitman ibérico.¹ A Borges le gustó Whitman

¹ Una de las numerosas idiosincrasias de este capítulo del libro de Bloom es esta joya de arbitrariedad, si no equivocada, historia literaria: "La literatura hispano-americana del siglo XX, posiblemente más vital que la norteamericana, tiene tres fundadores: el fabulista argentino Jorge Luis Borges (1899-1986), el poeta chileno Pablo Neruda (1904-1973) y el novelista cubano Alejo Carpentier (1904-1980). De su matriz ha surgido una multitud de importantes figuras: novelistas tan diversos como Julio Cortázar; Gabriel García Márquez; Mario Vargas Llosa y Carlos Fuentes; poetas de la importancia internacional de César Vallejo, Octavio Paz y Nicolás Guillén. Me centraré en Borges y Neruda, aunque puede que el tiempo demuestre la supremacía de Carpentier sobre todos los escritores latinoamericanos de este siglo. Pero Carpentier se encontraba entre los muchos que estaban en deuda con Borges, y el papel fundador que Neruda representa en la poesía, Borges lo tiene en la prosa crítica y narrativa, de manera que los examinaré aquí como padres literarios y como escritores representativos" (*El canon occidental*, p. 473 [De aquí en adelante se cita de acuerdo con la edición en español de esta obra. El autor hace notar que, en el original en inglés, "Cortázar" aparece como "Cortazor". N. del E.]).

Este primer párrafo del "Whitman hispano-portugués" de Bloom está repleto de ideas tan extrañas como la noción de que Vallejo habría sido procreado por Neruda (siendo el hijo más viejo que el padre!). Otros ejemplos de la ignoran-

lo suficiente como para ocuparse de él en varios ensayos y para dedicarle a Richard Nixon su traducción de selecciones de *Hojas de hierba*, pero su escritura no se parece mucho a la de Whitman después de más o menos 1925.²

El asunto importante aquí no es si Borges merece incluirse en un "canon occidental" de trescientas o de mil obras, sino cómo Borges modifica nuestra idea de los cánones literarios. En este artículo quisiera mirar primero sus reflexiones sobre la canonicidad en "Sobre los clásicos", luego considerar un ejemplo especial de su uso de un texto canónico, la *Poética* de Aristóteles (que aparece, claro está, en la lista de lecturas del profesor Bloom), en su relato "La busca de Averroes". Posteriormente volveré al ensayo "El escritor argentino y la tradición", como sugiere mi título, para preguntar qué tradición está en juego aquí.

En "Sobre los clásicos" (1965), Borges se declara en contra de una noción atemporal del clásico y del canon:

Clásico es aquel libro que una nación o un grupo de naciones o el largo tiempo han decidido leer como si en sus páginas todo fuera deliberado, fatal, profundo como el cosmos y capaz de interpretaciones sin término.³ Previsiblemente, esas decisiones varían. Para los alemanes y austriacos el *Fausto* es una obra genial; para otros, una de las más famosas formas del tedio, como el segundo *Paraíso* de Milton o la obra de Rabelais (p. 773).

Agrega: "Una preferencia bien puede ser una superstición" (p. 773). La palabra "superstición" hace que su lector fiel se acuer-

cia de Bloom de la literatura latinoamericana: considera a sor Juana como una escritora española (p. 543) y argumenta con respecto a la novela histórica: "La historia y la narrativa se han separado, y nuestras sensibilidades no parecen capaces de conciliarlas" (p. 31), una afirmación que demuestra una ignorancia abismal de la novela histórica en América Latina. En su lista de obras canónicas del siglo diecinueve (pp. 548-554) no hay ningún latinoamericano, ni siquiera Sarmiento o Machado de Assis.

² Bloom sabe que la poesía juvenil de Borges aspiraba a imitar la de Whitman, pero de modo extraño afirma que Borges cambió de dirección como poeta porque Neruda "usurpó poderosamente" la voz de Whitman (p. 473). La ignorancia de Bloom en cuanto a éste y otros hechos de la vida de Borges es insuperable: véase la página 474 sobre la supuesta primera lectura de Cervantes en inglés, la página 479 para la información que el matrimonio con Elsa Astete fue su "primer y único matrimonio" (¡ojalá que eso hubiera sido verdad!), etcétera.

³ Cf. el profesor Bloom: "Una antigua prueba para saber si una obra es canónica sigue vigente: a menos que exija una relectura, no podemos calificarla de tal. La analogía inevitable es erótica. Si eres Don Giovanni y Leporello te lleva la cuenta, un breve encuentro es suficiente" (p. 40).

de del ensayo de muchos años antes, "La supersticiosa ética del lector" en *Discusión*, donde propone que gran parte de lo que pasa por lectura imaginativa se asfixia por una obediencia ciega a las lecturas convencionales; seguramente en el ensayo sobre los clásicos las palabras "superstición" y "tedio" se alían con lo convencional.

Más adelante en el mismo ensayo (que se agrega como el ensayo final a ediciones tardías de *Otras inquisiciones*, libro originalmente publicado en 1952), desarrolla esa idea:

Las emociones que la literatura suscita son quizás eternas, pero los medios deben constantemente variar, siquiera de un modo levísimo, para no perder su virtud. Se gastan a medida que los reconoce el lector. De ahí el peligro de afirmar que existen obras clásicas y que lo serán para siempre (p. 773).

Concluye el ensayo: "Clásico no es un libro... que necesariamente posee tales o cuales méritos; es un libro que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad" (p. 773); aquí se podría subrayar la palabra "diversa", utilizada memorablemente en la última frase de "La esfera de Pascal".

Y a propósito de la esfera de Pascal, cuyo centro no está en ninguna parte y cuya circunferencia es infinita, vale la pena notar que en el centro algo austero del *campus* de la Universidad de São Paulo en Brasil, al lado de la bandera nacional, hay un letrero que dice: *No universo da cultura o centro está em toda parte*. Esta frase, no incluida por razones evidentes en el censo que hace Borges de variaciones sobre Pascal, es el producto de algún lector del ensayo de Borges, apropiado para esta declaración soslayada sobre la cultura latinoamericana. El centro está en todas partes: Borges estaría halagado con este desplazamiento del canon, tan afín al que inventa en ensayos como "Kafka y sus precursores" y "Nota sobre (hacia) Bernard Shaw", sin hablar de los textos más evidentes, "Sobre los clásicos" y "El escritor argentino y la tradición".

La noción, defendida de manera tan apasionada en "Sobre los clásicos", de que no es sólo la relectura sino la relectura siempre variada, acaba con ideas convencionales del canon, incluso con las del profesor Bloom. Él es partidario de la relectura, pero de una relectura menos inquieta, que apenas profundiza nuestra visión de que los personajes de Shakespeare crecen y cambian, de que los personajes de Dante son estáticos, y así sucesivamente. De Borges, por ejemplo, escribe:

El temor a lo que Freud denominaba la novela familiar y a lo que podríamos llamar la novela familiar de la literatura confina a Borges a la repetición, a una excesiva idealización de la relación escritor-lector. Puede que sea precisamente esto lo que le convierte en el padre ideal de la literatura hispanoamericana moderna: el ser infinitamente sugestivo y su alejamiento de todos los conflictos culturales. Sin embargo puede que esté condenado a una menor eminencia, aún canónica pero ya no central, en la literatura moderna. Comparar sus relatos y parábolas con los de Kafka, aunque parece inevitable, no resulta muy halagador para Borges, en parte porque éste invoca a menudo a Kafka, de manera tanto evidente como implícita. A Beckett, con quien Borges compartió un premio internacional en 1961, podemos releerlo una y otra vez con apasionamiento, a Borges no. Borges es muy hábil, pero no admite una visión schopenhaueriana tan poderosamente como Beckett.⁴

Hay varias cosas que están mal aquí. Primero, Bloom se ciega totalmente al uso particular que hace Borges de la repetición, porque en Borges repetir —como demuestra con suma claridad en “Pierre Menard”— es el lugar de la diferencia, de la divergencia. Segundo, el hecho de que Borges se inclina más bien a “abrazar” que a asesinar a sus precursores lo convierte en una figura conflictiva para el señor Bloom porque no cabe dentro del esquema edípico esbozado hace tantos años en *The anxiety of influence*, pero eso no lo convierte necesariamente en un escritor menor; de hecho, su manera de tejer texto y alusión ha resultado fructífera para muchos escritores y artistas, y fascinante para un sinnúmero de lectores y críticos. Y tercero, lo de la lectura en sí: lejos de mí imponerle al señor Bloom cómo releer, pero no he frecuentado otro texto siempre tan diferente, tan nuevo, como el de Borges.

Borges es, como lo reconoce Bloom, central a la “tradición occidental” por su relación abarcadora con ella, aunque el fatigado modelo épico de Bloom pone en tela de juicio si es saludable: “Borges... absorbe de modo explícito toda la tradición canónica y la refleja. Si este abrazo sin reservas de sus precursores ha opacado finalmente los logros de Borges es una cuestión difícil” (p. 432). Bloom cree que Borges no es suficientemente agónico, y el *agon*, como sabemos, es el centro de la cosmovisión del profesor de Yale (y título de uno de sus numerosos pero parecidos libros). El mundo

⁴ Continúa Bloom: “Sin embargo, la posición de Borges en el canon occidental, si prevalece, será tan segura como la de Kafka y la de Beckett. De todos los autores latinoamericanos de este siglo, es el más universal” (pp. 480-481). ¿Qué tipo de “universalidad” tiene Borges para Bloom?

de Borges, como la esfera de Pascal o el lema de la Universidad de São Paulo, tiene un centro cambiante que puede estar en cualquier parte.

En ningún texto es tan aguda esta sensación de diferencia, de desplazamiento, como en “La busca de Averroes”, el cuento de 1947 de *El Aleph*.

La *Poética* de Aristóteles es el texto fundacional de la crítica y la teoría literaria “occidentales”, aun si Bloom prefiere como punto de origen las reflexiones de Aristófanes sobre Eurípides (p. 196); entonces es interesante ver qué hace Borges con los cánones en el relato. Su Averroes, ocupado en el comentario sobre la *Poética*, es perturbado por una duda “filológica” que tiene que ver con su comentario sobre la *Poética*, con respecto al significado de dos palabras desconocidas, “tragedia” y “comedia”. Ahora bien, cualquier lector de la *Poética* concordará que una incapacidad de descifrar estas palabras dificultará la comprensión plena del texto de Aristóteles, y Averroes comparte esta preocupación: “Esas dos palabras arcanas pululaban en el texto de la *Poética*; imposible eludir las” (p. 583).

Gran parte del relato de Borges es una discusión con Abulcásim Al-Asharí sobre si es mejor mostrar o narrar. Al-Asharí cuenta su experiencia de haber asistido a una representación teatral en la China —“Imaginemos que alguien muestra una historia en vez de referirla” (p. 585)— pero como no la cuenta de modo comprensible, el consenso entre sus escuchas es que es innecesario emplear a muchas personas para narrar una historia cuando basta un solo narrador. El asunto aparece en la *Poética*, en el pasaje citado por Borges en “El pudor de la historia”, cuando Aristóteles refiere que Esquilo aumentó el número de actores de uno a dos;⁵ Borges comenta el pasaje en dicho ensayo de este modo:

Nunca sabremos si [Esquilo] presintió, siquiera de un modo imperfecto, lo significativo de aquel pasaje del uno al dos, de la unidad a la pluralidad y así a lo infinito. Con el segundo actor entraron el diálogo y las indefinidas posibilidades de la reacción de unos caracteres sobre otros (pp. 754-755).

El mismo asunto —mostrar *versus* narrar— preocupaba a Henry James y a sus seguidores, notablemente a Percy Lubbock; en el relato, Farach, el estudioso del Alcorán, dice del teatro chino descrito

⁵ Richard Janko, en Aristóteles, *Poetics*, p. 6.

por Abulcásim: "En tal caso... no se requerían veinte personas. Un solo hablista puede referir cualquier cosa, por compleja que sea" (p. 586).

Pero el propósito central del relato es, como dice el narrador al final, "el proceso de una derrota... el caso de un hombre que se propone un fin que no está vedado a los otros, pero sí a él" (pp. 587-588). Para el narrador, y presumiblemente para el lector, la lectura de la *Poética* de Aristóteles por alguien que no tenga conocimiento y experiencia del teatro es impensable, pero es el caso de Averroes en la Andalucía del siglo XIII. De modo irónico, claro, el narrador señala que los niños en la calle están jugando a ser muecín y congregación (es decir, haciendo de teatro), y la conversación en casa de Farach gira, como hemos visto, en torno al relato de Abulcásim de una visita a un teatro chino. Una lectura de la *Poética* por alguien que piensa que la tragedia es el panegírico y la comedia es la sátira es risible, como afirma Renan en el mismo pasaje de *Averroes et l'averroïsme* del cual Borges sacó el epígrafe del relato: "Cette paraphrase accuse... l'ignorance la plus complète de la littérature grecque" (p. 48).⁶

Ahora quisiera confesar haber leído el *Comentario medio de la Poética de Aristóteles*, traducido al inglés en 1986 por Charles E. Butterworth. Esta obra es poco conocida en el mundo árabe, afirma Butterworth. Renan dice en algún momento que las obras a las que Averroes tenía acceso eran traducciones latinas de traducciones hebreas de un comentario árabe de traducciones árabes de traducciones siríacas de originales griegos (p. 52); la incapacidad de Averroes de leer a Aristóteles directamente es superada por la incapacidad de sus lectores (de Tomás de Aquino a Borges) de leerlo directamente. Si no fuera por las notas a la edición de Butterworth, los comentarios de Averroes sobre la poesía y la poética árabes serían incomprensibles para el lector occidental no arabista, así como Averroes no pudo descifrar del todo las reflexiones de Aristóteles sobre la poesía griega. Pero esto no es lo importante. Averroes reconoce de entrada que Aristóteles comenta aspectos de la poesía griega que no tienen analogías adecuadas en la poesía árabe, o en la poesía de "muchas o todas las naciones", para utilizar su frase frecuente; se dedica a *adaptar* las ideas de Aristóteles a la

⁶ Es sorprendente que Julia Kushigian no haya discutido las tendencias "orientalistas" en este relato, que ella menciona de paso en su capítulo sobre Borges en *Orientalism in the Hispanic literary tradition*, p. 24.

poesía árabe.⁷ Así, declara a lo largo de su comentario que Aristóteles no establece las reglas para *toda* la poesía y que él tampoco lo va a hacer; la *Poética* y el *Comentario medio* son particulares más que generales en su alcance.

En uno de sus ensayos sobre Dante, escribe Borges: "La precisión que acabo de indicar no es un artificio retórico; es afirmación de la probidad, de la plenitud, con que cada incidente del poema ha sido imaginado".⁸ En el caso del Averroes de Borges, lo que está en juego al afirmar esta "precisión" no son las referencias mínimas a la España musulmana sino el rigor intelectual con el que la cosmovisión de Averroes ha sido recreada: se cita el capítulo correcto del *Tahafut*, se nombra a los traductores exactos al árabe de Aristóteles, se consulta en el momento justo al comentarista helenístico sobre Aristóteles, Alejandro de Afrodisias. John Sturrock se equivocó profundamente cuando pone en tela de juicio la erudición de Borges, al dudar de la existencia de Alejandro de Afrodisias (p. 279) y al declarar del *Tahafut* de Al-Ghazali y de la respuesta de Averroes: "Si éstas son obras reales del pensamiento árabe, o si las ha inventado Borges, no lo sé. Su existencia es, para decirlo así, inmaterial" (p. 280). Al contrario: Borges no supo leer ni árabe ni hebreo pero hizo excelente uso del material (no del "inmaterial") en latín y en lenguas modernas europeas al que sí tuvo acceso.

"Pierre Menard", como "La fruición literaria", complica el asunto de la interpretación literaria al insistir en que el significado de un texto depende no sólo de las condiciones de su producción (quién lo escribió, cuándo, y en qué circunstancias), sino también de las de su recepción. En este relato la misma idea se asevera en la discusión en torno a la cuestión de si la metáfora en un poema clásico árabe (el destino percibido como un camello ciego) se ha vuelto mero clisé; Averroes afirma al contrario que una imagen escrita en el desierto árabe adquiere nuevos significados siglos más tarde en Al-Andalus: "Dos términos tenía la figura y hoy tiene cuatro" (p. 587). Los dos nuevos términos que se agregan a la figura (que consistió originalmente en "camello" y "destino") son "Zuhair", el poeta árabe que inventó la imagen,⁹ y "nuestros pesares", los padecimientos y dolores de los lectores españoles de

⁷ Ilan Stavans no discute esta dimensión de la obra de Averroes en su artículo sobre el relato.

⁸ *Nueve ensayos dantescos*, p. 88.

⁹ Sobre Zuhair, véase la nota de Butterworth sobre otro poema suyo, *Middle Commentary*, p. 61.

Zuhair, tan distantes del desierto árabe. Del mismo modo, el texto de Aristóteles se enriquece al ser leído por Averroes, y el de Averroes al ser leído por Borges, aunque la "diferencia" entre uno y otro sea tan invisible como la que separa la versión de Cervantes de "la verdad, cuya madre es la historia" (p. 449) de la de Menard.

"La busca de Averroes", entonces, es la historia del texto fundacional de la teoría literaria occidental, mal comprendido —o mejor dicho, imaginado nuevamente— en un contexto cultural diferente. La historia se presenta como una tragedia en los términos de Aristóteles: la busca del filósofo se deshace por su propia ignorancia, y por el hecho de que intenta ocultarla con un sentimiento de superioridad. Porque intentar un comentario sobre la *Poética* sin saber qué es el teatro (y mucho menos la distinción entre la comedia y la tragedia) es un acto de soberbia.¹⁰ El fracaso de Averroes —"quise narrar el proceso de una derrota" (p. 587)— se refleja en el del narrador; la desaparición de Averroes ante el espejo señala las limitaciones de la imaginación del narrador.

Renan, al leer traducciones latinas de traducciones hebreas de un comentario en árabe sobre traducciones árabes de traducciones siríacas de un original griego: lo que es interesante en esta cadena no es sólo la distancia que separa a Renan de Averroes, y a Averroes de Aristóteles, sino también la atención sostenida al objeto comentado. Como las filas de traductores en la crónica del Inca Garcilaso de la expedición española a la Florida, esta atención sugiere la posibilidad de la comunicación. Aristóteles en última instancia será tan distante de nosotros como Averroes, pero Borges, con su generosidad habitual, nos invita (y sin las amenazas y reprensiones del profesor Bloom) a esta aventura.

Y en esta distancia o derrota hay también nuevos descubrimientos: la discusión de la metáfora es más sutil y más rica en Averroes que en Aristóteles (aunque el lector no arabista dependerá de las notas de Butterworth para entenderla), y Borges abre nuevos espacios discursivos al borrar genealogías intelectuales y puntos de origen. Cuando Averroes recuerda su exilio en Marruecos en el relato, dice:

Así, atormentado hace años en Marrakesh por memorias de Córdoba, me complacía en repetir el apóstrofe que Abdurrahmán dirigió en los jardines de

¹⁰ Y claro está que aun los críticos que tienen experiencia del teatro han tenido diversas otras dificultades de interpretación de la *Poética*: véanse Else, Davis, Janko, y los ensayos en la colección de Rorty.

Ruzafa a una palma africana:

Tú también eres, ¡oh palma!
En este suelo extranjera...

Singular beneficio de la poesía; palabras redactadas por un rey que anhelaba el Oriente me sirvieron a mí, desterrado en África, para mi nostalgia de España (p. 587).

Esta parábola dentro del relato más amplio sirve para enfocar el problema de origen. ¿"Desciende" el pensamiento de Averroes del de Aristóteles? ¿Y el nuestro? La respuesta a ambas preguntas es negativa: no hay "herencia" directa posible, sino la reinventación constante de la tradición, lo que Borges en otro lado llama la creación de precursores. Averroes convierte a Aristóteles en algo extraño porque no tiene experiencia directa del teatro, pero Aristóteles es igualmente extraño para los lectores modernos que sí la tienen, como se puede comprobar al leer las controversias modernas en torno a la *Poética*. Y es en este proceso de convertir en algo extraño que Borges más se acerca a Bloom (o que Bloom más se acerca a Borges, ya que *The anxiety of influence* y sus muchas continuaciones, incluso ésta, "descienden" de "Kafka y sus precursores"), dado que el profesor de Yale afirma hacia el final de su libro (justo antes de la mal afamada lista) que "esas ambivalencias definen la centralidad en el contexto canónico" (p. 534). Un poco más adelante, agrega:

Un canon es una *ansiedad conquistada*, al igual que toda gran obra literaria es la ansiedad conquistada del escritor. El canon literario no nos sumerge en la cultura; no nos libera de la ansiedad cultural. Por contra, confirma nuestras ansiedades culturales, aunque ayuda a darles forma y coherencia (p. 535).

Una de las ansiedades centrales producidas por la idea de canon es la experimentada por el lector, aun por el lector profesional o académico, derivada de la biblioteca inmensa de libros no leídos o mal recordados. Este problema es tal vez más agudo en el Nuevo Mundo (y en el mundo poscolonial en general), por los conflictos en torno al legado cultural, problema que interesó a Borges en "El escritor argentino y la tradición". La reacción de Bloom, como la de E. D. Hirsch en *Cultural literacy* (y también la de Ezra Pound en el *ABC of reading*) es compilar una larga lista, lo cual sólo aumentará la ansiedad de algunos lectores (y la irritación de otros).

Borges desplaza la cuestión de la convención o la tradición al gusto individual: hacia el fin de "Sobre los clásicos", escribe: "Libros como el de *Job*, *La Divina Comedia*, *Macbeth* (y, para mí, algunas de las sagas del Norte) prometen una larga inmortalidad, pero nada sabemos del porvenir, salvo que diferirá del presente" (p. 773), o más adelante, y en un tono todavía más personal: "Yo, que me he resignado a poner en duda la indefinida perduración de Voltaire o de Shakespeare, creo (esta tarde de uno de los últimos días de 1965) en la de Schopenhauer y en la de Berkeley" (p. 773). El énfasis en lo particular en estas afirmaciones, el hecho de que se declaren en primera persona del singular y que, como en el segundo caso, llevan incluso fecha, desplaza la cuestión de la universalidad o de lo colectivo a cuestiones de gustos y lealtades personales. Creo que no cabe duda que Borges se habría divertido con las listas solemnes y el tono rencoroso del profesor Bloom, y habría reaccionado con una broma al hecho de ser canonizado por Bloom, tal vez con el mismo tono que utilizó en "Las alarmas del doctor Américo Castro": "En la página 12, el doctor Castro ha enumerado algunos escritores [argentinos] cuyo estilo es correcto; a pesar de la inclusión de mi nombre en ese catálogo, no me creo del todo incapacitado para hablar de estilística" (p. 657).

En "El escritor argentino y la tradición", escribe Borges que para escritores como Shaw, Berkeley y Swift, "les bastó el hecho de sentirse irlandeses, distintos, para innovar en la cultura inglesa" (p. 273), y utiliza el mismo argumento para establecer la primacía de los judíos en la cultura europea. Después continúa, en palabras famosas: "Creo que los argentinos, los sudamericanos en general, estamos en una situación análoga; podemos manejar todos los temas europeos, manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas" (p. 273). En ese ensayo, que es claramente una respuesta al cuestionamiento por parte de los intelectuales peronistas de si Borges era suficientemente argentino,¹¹ Borges propone una especie de programa, pero de modo que socava ideas fijas del canon y de la tradición:

¹¹ Véase, por ejemplo, *Civilización y barbarie en la cultura argentina* (1956), de Fermín Chávez, quien ataca a Borges por su "denigración de lo original en provecho de lo espurio" (p. 41), por su "buena literatura borgiana pero no muy argentina" (p. 37). Agradezco a Julio Ramos el haber comentado, luego de una presentación de la primera versión de este ensayo, que "El escritor argentino y la tradición", presentado en 1951, es una evidente respuesta a la polémica entre los intelectuales argentinos provocada por el nacionalismo cultural del gobierno de Perón.

Por eso repito que no debemos temer y que debemos pensar que nuestro patrimonio es el universo; ensayar todos los temas, y no podemos concretarnos a lo argentino para ser argentinos: porque o ser argentino es una fatalidad y en ese caso lo seremos de cualquier modo, o ser argentino es una mera afectación, una máscara.

Creo que si nos abandonamos a ese sueño voluntario que se llama la creación artística, seremos argentinos y seremos, también, buenos o tolerables escritores (p. 274).

Este alegato por la libertad contra cualquier tipo de restricciones, sean nacionalistas o pedagógicas, es la respuesta por parte de Borges a la versión local de lo que Bloom llama "la Escuela del Resentimiento", que incluirá a la mayor parte de los que estamos aquí hoy, y que lo señala más que nadie a él mismo, ya que el resentimiento —el *agon*— le "rubrica la cara", en palabras de Borges.

En "La fruición literaria", el ensayo de 1928 sobre la lectura, publicado en *El idioma de los argentinos*, Borges anticipa de modo curioso el argumento de su relato de 1947, "El inmortal" (que originalmente llevó el título "Los inmortales", como aquí). Después de notar que "El tiempo —amigo de Cervantes— ha sabido corregirle las pruebas" (p. 92), agrega:

En general, el destino de los inmortales es otro. Los pormenores de su sentir o de su pensar suelen desvanecerse o yacen invisibles en su labor, irrecuperables e insospechados. En cambio, su individualidad (esa simplificada idea platónica que en ningún rato de su vida fueron con pureza) se aferra como una raíz a las almas. Se vuelven pobres y perfectos como un guarismo. Se hacen abstracciones. Son apenas un manojito de sombra, pero lo son con eternidad (p. 92).

Escribe Bloom de "El inmortal":

Suponemos, al final del relato, que los rasgos singularmente vagos son los del Inmortal, el mismísimo poeta Homero, que se ha fusionado con el tribuno romano y finalmente (como consecuencia) con el propio Borges, del mismo modo que el relato "El inmortal" funde a Borges con sus modelos: De Quincey, Poe, Kafka, Shaw, Chesterton, Conrad y varios más (p. 482).

Una página más adelante añade: "Borges, en parte, está satirizando *Regreso a Methuselah*, pero también está atacando su propio idealismo literario. Sin rivalidad y polémica entre los Inmortales no hay, paradójicamente, vida, y la literatura muere" (p. 483). Gracias a las relecturas polémicas, incluso la de Bloom, no cabe duda

que ahora, once años después de la muerte de Borges en Ginebra, su obra canta, como Gardel, cada día mejor.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Poetics*, trad., introd. y notas por Richard Janko, Indianapolis, Hackett, 1987.
- Averroes, *Middle Comentary on Aristotle's Poetics*, trad., introd y notas por Charles E. Butterworth, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- Balderston, Daniel, "Borges, Averroes, Aristotle: The poetics of Poetics", *Hispania*, 79.2 (1996), pp. 201-207.
- , *¿Fuera de contexto? Referencialidad histórica y expresión de la realidad en Borges*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1996.
- Bloom, Harold, *Agon: towards a theory of revisionism*, Nueva York, Oxford University Press, 1982.
- , *The anxiety of influence: a theory of poetry*, Londres, Oxford University Press, 1973.
- , *The Western canon: the books and school of the ages*, Nueva York, Riverhead Books, 1994. [Hay traducción al español, *El canon occidental; la escuela y los libros de todas las épocas*, Barcelona, Anagrama, 1996].
- Borges, Jorge Luis, *El idioma de los argentinos*, Buenos Aires, Espasa Calpe-Seix Barral, 1994.
- , *Nueve ensayos dantescos*, Madrid, Espasa Calpe, 1982.
- , *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974.
- Davis, Michael, *Aristotle's Poetics: the poetry of philosophy*, Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield, 1992.
- Else, Gerald T., *Aristotle's Poetics: The Argument*, Cambridge, Harvard University Press, 1963.
- Kushigian, Julia, *Orientalism in the hispanic literary tradition: in dialogue with Borges, Paz, and Sarduy*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991.
- Renan, Ernest, *Averroes et l'averroïsme*, París, Calmann-Lévy, s/f.
- Rorty, Amélie O., *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Stavans, Ilan, "Borges, Averroes y la imposibilidad del teatro", *Latin American Theater Review*, 22.1 (1988), pp. 13-22.
- Sturrock, John, "Between commentary and comedy: the satirical side of Borges", *English Satire and the Satiric Tradition*, Claude Rawson, ed., Oxford, Basil Blackwell, 1984, pp. 276-286.

ITALO CALVINO/JORGE LUIS BORGES: DE LA REFLEXIÓN CRÍTICA AL INTERTEXTO

Por *María J. CALVO MONTORO*
UNIVERSIDAD DE CASTILLA,
LA MANCHA, ESPAÑA

QFWFQ, EL PROTAGONISTA COSMICÓMICO de *Ti con zero* de Italo Calvino aspira a "una forma definitiva e salda"¹ que garantice el final del caos. Orden contra desorden, estabilidad contra inestabilidad, forma contra ausencia de forma, esto es lo que Qfwfq quiere conseguir para llegar a la forma definitiva, al orden que excluya de sí toda propagación del caos, de la caducidad y de la muerte:

[mi prendeva] un timore ancora indeterminato che questo trionfare dell'ordine in fogge tanto varie potesse riprodurre su un'altra scala il disordine che ci eravamo appena lasciati alle spalle. Un cristallo totale io sognavo, un topazio-mondo, che non lasciasse fuori niente: ero impaziente che la nostra Terra si separasse dalla ruota di gas e polvere in cui vorticano i corpi celesti, fosse la prima a sfuggire a quel disperdimento inutile che è l'universo.²

Parece evidente, por tanto, que la aspiración de Calvino de "un topazio-mondo, que non lasciasse fuori niente" es en realidad la aspiración a una escritura que, a través de esta ansia de un orden pre-establecido, de una "modelización" absoluta de todas las posibles variantes de un solo tema, lo que pretende es contar el problema del contar. Es decir, para Calvino, escribir no es una operación sencilla, en cuanto que la aparente sencillez del acto de narrar ya no está garantizada, como en el siglo pasado, por una "subjetividad" segura de la objetividad que le confiere el punto de vista del escritor. La acción de narrar está caracterizada por una profunda aporía que es

¹ Italo Calvino, "I cristalli", *Ti con zero* (1967), Milán, Garzanti, 1988, p. 38.

² *Ibid.*, pp. 38-39.

la aporía de la escritura. Ésta, para hablar de lo real, es decir del exterior, debe ocultarse cada vez más en sus mecanismos autorreferenciales, en su interior.

Por tanto, la polaridad exterior/interior, es decir escritura/realidad, es la polaridad laberíntica del universo de los posibles "narrados" que, en su virtualidad, como hemos visto, no restituyen de ninguna manera la concreción de la realidad, sino una posible entre muchas otras.

La lógica de la escritura se configura como una suerte de orden frente a la complejidad del mundo. Una forma de encontrar un sistema que ayude a contrarrestar la arbitrariedad y el caos. Para ello, Calvino construye novelas como *Se una notte d'inverno un viaggiatore*,³ texto ejemplar por su configuración de muestrario que todo lo contiene —como el *aleph*— y porque obedece a un sistema proyectado como espacio geométrico capaz de contener un simulacro de multiplicidad de lo real.

Esta trama se estructura partiendo de un marco en el que se presenta y desarrolla la acción del lector y de la lectora y en una serie de relatos insertados en ella: ambos niveles acabarán tocándose. La interferencia entre ambos niveles se configura como una suerte de pasaje "desde las estructuras de superficie a las profundas" tal y como lo define Chatman.⁴

En *Se una notte* es evidente la presencia de Borges,⁵ el maestro de la fusión entre teoría/ficción. En esta obra Calvino retomará y desarrollará aspectos borgeanos fundamentales en cuanto al tratamiento de la literatura en la literatura, de la "mise en abîme": la idea del libro como palimpsesto, el problema del autor falsario, los apócrifos, la propuesta de un muestrario de géneros, el sentido de lo múltiple, lo innumerable...

De hecho, Calvino estructura su novela como el emblema de la multiplicidad de la escritura. Para ello articula y planifica el libro

³ Italo Calvino, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, Turín, Einaudi, 1979.

⁴ Seymour Chatman, *Storia e romanzo. La struttura narrativa nel romanzo e nel film*, Parma, Pratiche, 1981, p. 38: "Infraleggere è così operare fra i livelli, mentre il semplice leggere significa operare dentro un livello".

⁵ Véase María J. Calvo Montoro, "La literatura como tema narrativo: una presencia borgeana en *Se una notte d'inverno un viaggiatore* de Italo Calvino", *Il confronto letterario*, núm. 22 (1994) y A. Dolfi, "Il Calvino del *Viaggiatore*, o il labirinto dell'identità", en *In libertà di lettura*, Roma, Bulzoni, 1990, pp. 225-262.

como un auténtico "íper-romanzo"⁶ que, como explica a continuación, parte de unos planteamientos constructivos muy elaborados:

Il mio intento era di dare l'essenza del romanzesco concentrandola in dieci inizi di romanzi, che sviluppano nei modi più diversi un nucleo comune, e che agiscono su una cornice che li determina e ne è determinata.

Con ello reafirma otro valor borgeano, el valor enciclopédico que determina a la novela como método de conocimiento y, sobre todo, como red de conexión entre los diferentes hechos, entre los personajes, entre las diferentes literaturas y entre la multiplicidad de cosas que la conforman como espejo del mundo real, visto "como un 'sistema de sistemi', in cui ogni sistema singolo condiziona gli altri e ne è condizionato".⁷

Se una notte es un todo que conduce a pensar en un "sistema di sistemi" configurado como un auténtico palimpsesto en el que se pueden distinguir modelos como *El libro de los siete sabios*, *Las Mil y una Noches*, o continuos homenajes literarios del tipo "una pagina che si direbbe strappata a un romanzo in lingua spagnola con un nome di donna: Amaranta",⁸ que es un personaje clave en *Cien años de soledad* de García Márquez, lo que no es más que una mínima muestra de la infinitud de obras presentes.

En este sentido Falcetto explica que en unas anotaciones encontradas entre las carpetas del autor de la época en la que estaba empezando a escribir *Se una notte* se pueden leer las siguientes referencias a diferentes géneros narrativos, corrientes y autores:

"1) polacco [Gombrovicz]; 2) giapponese; 3) sudamericano (argentino) [Onetti]; 4) nabokoviano; 6) russo del dissenso; 8) austriaco [Roth, Schnitzler, Bernhard!]; 11) inglese [G. Green]; 12) italiano [Landolfi]". Fueron muchos los críticos que arriesgaron sus hipótesis, como por ejemplo Citati, quien afirma: "Scrivo una parte dell' *Emploi du temps* di Butor; un romanzo di Günter Grass; un racconto di Mann, riscritto da un allievo di Kafka; un romanzo giallo; un racconto di Calvino negli anni di *Ti con zero*; un racconto secentesco di specchi; un delicatissimo e perverso romanzo giapponese; il racconto di un Borges più sudamericano; un apologo russo del dissenso...". Tantas fueron las conjeturas que el propio Calvino contesta a Angelo Guglielmi: "La maggior parte dei critici per

⁶ Italo Calvino, *Lezioni americane*, Milán, Garzanti, 1988, p. 117.

⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁸ Italo Calvino, *Se una notte*, p. 251.

definire questi dieci *incipit* ne ha cercato dei possibili modelli o fonti (e spesso di questi elenchi di autori saltano fuori nomi a cui non avevo mai pensato)".⁹

Sin embargo, Borges está demasiado patente como para consignarlo en su esquema, o quizá porque la decisión fuera posterior al proyecto encontrado entre sus papeles, pero el escritor argentino es uno de los autores presentes en *Se una notte* tal y como confirman las palabras del propio Calvino refiriéndose al relato de los espejos "in una rete di linee che s'intersecano" al que considera como "esempio di narrazione che tende a costruirsi come un'operazione logica o una figura geometrica o una partita a scacchi. Se vogliamo anche noi tentare l'approssimazione dei nomi propri, potremmo rintracciare il padre più illustre di questo modo di raccontare in Poe e il punto di arrivo più compiuto ed attuale in Borges".¹⁰

De hecho Calvino confirma la presencia borgeana en su relato de los espejos ante la pregunta de Lucente:

Ho cercato tipi di relazione col mondo e con tipi di narrativa. Il romanzo degli specchi è un po' costruito come certe storie di Poe, che cominciano con una citazione erudita, il tipo di racconto in cui l'erudizione introduce una storia di *suspense* o anche di terrore. Lo stesso Borges costruisce sovente racconti in questa maniera.¹¹

La estructura que le sirve a Calvino para tramar esta red metalingüística no puede ser arbitraria. Todo lo contrario, impulsado por la concepción borgeana de "letteratura come mondo costruito e governato dall'intelletto" obedece a unas leyes proyectadas a partir de una adaptación personal de las formulaciones de semiología estructural de Greimas¹² y que explica en su texto "Comment j'ai écrit un

⁹ Véase B. Falcetto, "Note e notizie sui testi" en Italo Calvino, *Romanzi e racconti*, II, Milán, Mondadori, 1992, p. 1387; Italo Calvino, "Se una notte d'inverno un narratore", *Alfabeta*, núm. 8, XII (1979), p. 4; P. Citati, "Ecco il romanzo del lettore", *Corriere della Sera*, 22, VI (1979), p. 3; C. Segre, "Se una notte d'inverno un romanziere...", *Teatro e romanzo*, Turín, Einaudi, 1984, pp. 155-157, 161-165 y notas en pp. 169-172 y A. Dolfi, "Il Calvino del *Viaggiatore*, o il labirinto dell'identità", nota p. 225.

¹⁰ Italo Calvino, "Se una notte d'inverno un narratore", p. 4.

¹¹ G. L. Lucente, *Contemporary Literature*, núm. 3 (1985), pp. 245-253, trad. M. Boselli, recogido en "Un'intervista con Italo Calvino", *Nuova Corrente*, núm. 100, p. 381.

¹² Calvino explica cómo desarrolla la propuesta de "modèle carré" de Greimas: "Le livre en question est *Si par une nuit d'hiver un voyageur* (Seuil, 1981). Plus

de mes livres" con la intención de que se entienda su obra en armonía con tales propuestas.

Es significativo además que su entramado semiológico corresponde a los capítulos numerados, es decir, al marco que usa como plataforma para explicarse como autor, en donde formula todas las estrategias narrativas, donde reflexiona sobre la novela y su destinatario, sus intenciones y su idea de literatura. Para el resto de la novela, ese muestrario de relatos que son la ejemplificación de todas las formulaciones anteriores, se puede hablar en términos de *pastiche*. Y es allí donde se ve ese retrato literario del mundo que se resiste a la clasificación y al orden como reflejo de otra suerte de orden, aquel que quiso apuntar Foucault en el momento inaugural de *Las palabras y las cosas* con unas palabras borgeanas que ya son paradigmáticas. Se trata de la apócrifa enumeración taxonómica de los animales existentes: "(a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas",¹³ algo así como el intento de descripción del *aleph*.

De hecho, la única manera posible de escribir la multiplicidad de lo real es por aproximación a un catálogo que será siempre caótico, que será un *pastiche*, ese poco que contendrá lo mucho, "iel microcosmo de alquimistas y cabalistas, nuestro concreto amigo proverbial, el *multum in parvo*".¹⁴

Las presencias literarias confieren a la novela el valor de "escritura de la escritura" en un proceso de "intertextualidad", es decir, dentro de esa categoría de "hipertexto" que propugna Calvino y en el sentido que le confiere Genette, que de hecho, incluye

exactly, il s'agit des chapitres numérotés de ce livre. (Les 'romans' qui dans ce livre sont intercalés aux chapitres suivent d'autres schémas et d'autres contraintes).

Le modèle carré est une adaptation personnelle des formulations de sémiologie structurale de A. J. Greimas (cf. notamment: *Du sens*, p. 137, Seuil, 1970)", en su escrito "Comment j'ai écrit un de mes livres", *La Bibliothèque Oulipienne*, núm. 20 (1978); reeditado en *Actes Sémiotiques-Documents* 6, núm. 5 (1984), cuyo texto publicado en francés el autor no quiso que se tradujera; ahora en *Nuova Corrente*, núm. 99 (1987), p. 28.

¹³ Jorge Luis Borges, "El idioma analítico de John Wilkins", *Obras Completas*, Barcelona, Emecé, 1989, II, p. 86.

¹⁴ Jorge Luis Borges, "El Aleph", *OC*, I, p. 625.

esta novela como ejemplo en su tratado sobre "hipertextualidad".¹⁵ Todo ello confirma que el autor proyectaba construir un "íperromanzo" que contuviera otras literaturas, como al que se refiere en *Lezioni americane*.

Con ello se adelanta a una constatación de la crítica más reciente, pues, como afirma Fredric Jameson, ante el final del significado, sólo queda

ese juego puro y azaroso de los significantes que llamamos postmodernidad, y que ya no produce obras monumentales como las de la modernidad, sino que reorganiza fragmentos de textos preexistentes, los bloques de construcción de la antigua producción cultural y social en un nuevo y dignificado *bricolage*: metalibros que recuperan las piezas aprovechables de otros libros, metatextos que ordenan piezas de otros textos.¹⁶

En este sentido, se reconoce la presencia de Borges como fundador de esa suerte de posmodernidad que es la escritura del xx, una "república fundada por nómadas". Recordemos la espléndida definición de reescritura que se puede leer al final de "El Aleph":

La mezquita data del siglo vii; las columnas proceden de otros templos de religiones anteislámicas, pues, como ha escrito Abenjalidún: "En las repúblicas fundadas por nómadas, es indispensable el concurso de forasteros para todo lo que sea albañilería".¹⁷

Definición que hace pensar en la conocida creencia de que como todo ya ha sido escrito, la única escritura posible es la que compone y ajusta los materiales ya usados por otro. Ese otro para Calvino es Borges, un poderoso valor de ese proceso de reescritura que es, en el fondo, un estímulo para la imaginación y que hace reconocer a Calvino la fascinación por la figura del copista, cuya vocación le permite escribir sin sufrir la angustia del vacío ante la

¹⁵ Cf. Gérard Genette, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus, 1989. Con este término el crítico apunta la presencia de otras escrituras previas en la formación de la nueva literatura, como se ha visto que ocurre en la obra de Calvino o de Borges, por ejemplo. Sobre la idea de palimpsesto en Borges, véase J. Alazraki, "El texto como palimpsesto: Lectura intertextual de Borges", en *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges*, Madrid, Gredos, 1983, pp. 428-456.

¹⁶ Fredric Jameson, "Leer sin interpretar: la posmodernidad y el videotexto", en *La lingüística de la escritura*, Madrid, Visor, 1989, p. 229.

¹⁷ Jorge Luis Borges, "El Aleph", *OC*, II, p. 628.

página escrita. Así Calvino le contesta al pintor Tullio Pericoli en ocasión de su exposición *Rubare a Klee*:

Qui oltre al discorso sul copiare-rubare, c'è un furto preliminare a Borges, che aveva scritto la storia di quel Pierre Menard autore del *Don Quisicotte*: uno che aveva scritto un libro uguale parola per parola a quello di Cervantes, ma che era opera di Pierre Menard e non di Cervantes, perché qualsiasi cosa detta da Pierre Menard aveva un significato diverso, entrava in un contesto storico diverso da quello di Cervantes. Sviluppando questa idea ho fatto copiare al personaggio di scrittore di questo mio libro l'inizio di *Delitto e castigo*, per dare slancio alla sua immaginazione in crisi.¹⁸

El copista es el "falsario" al que aspira convertirse el personaje escritor de *Se una notte*:

Oggi mi metterò a copiare le prime frasi d'un romanzo famoso per vedere se la carica d'energia contenuta in quell'avvio si comunica alla mia mano, che una volta ricevuta la spinta giusta dovrebbe correre per conto suo.¹⁹

Como es el caso de "El impostor inverosímil Tom Castro", uno de los relatos de *Historia universal de la infamia*, donde Borges confirma que el verdadero impostor de la historia narrada no es Tom Castro, alias de Arthur Orton, un "obeso tarambana" que se hace pasar por el esbelto militar inglés Roger Charles Tichborne, náufrago en aguas del Atlántico. El auténtico falsario es Bogle (¿Borges?), un "hombre negro entrado en años, en carnes y en autoridad" que proyecta el plan para que Orton suplante a Tichborne. Bogle consigue mantener el fraude hasta su muerte. Pero este momento coincide con el testimonio de una antigua querida de Orton que conduce a la cárcel al suplantador. Con la desaparición de Bogle, Orton se queda solo, sin su artífice, de forma que se aniquila hasta llegar a confesar su culpa o a declararse inocente indistintamente, según le dictaran "las inclinaciones del público" en las conferencias que pronunciaba por el Reino Unido una vez liberado de la prisión.

Esta historia rocambolesca viene a confirmar la necesidad de esa falsedad que es escribir, la necesidad de mentir, de representar un papel para poder escribir, herencia borgeana que se hace patente

¹⁸ Italo Calvino-Tullio Pericoli, *Furti all' arte*, Milán, Edizioni della Galleria il Milione, 1980, página sin numeración.

¹⁹ Italo Calvino, *Se una notte*, p. 177.

en Calvino cuando descubre el sistema de camuflaje que permitió al escritor argentino trasladarse a la página escrita:

L'invenzione di se stesso come narratore, l'uovo di Colombo che gli permise di superare il blocco che gli impediva, fin verso i quarant'anni, di passare dalla prosa saggistica alla prosa narrativa, è stato di fingere che il libro che voleva scrivere fosse già scritto, scritto da altro, da un ipotetico autore sconosciuto, un autore di un'altra lingua, d'un'altra cultura, e descrivere, riassumere, recensire questo libro ipotetico.²⁰

En *Se una notte* esa función de autor enmascarado se descompone en varios personajes que podrían situarse entre Silas Flannery y el antes mencionado Ermes Marana. En este sentido, será más de un autor implícito el que aparezca en la novela y muchas las voces del autor que se expresan a través de personajes-autores en tal multiplicidad de perfiles que podrían llegar a desorientar al lector²¹ que "a questo punto, può avere la sensazione di trovarsi di fronte ad una vertigine all'infinito, ad una moltiplicazione senza senso di maschere dallo statuto incerto, di 'voci' il cui discorso, non afferrabile, è collocato in una zona di alto rischio: quella che dal non-testo conduce al testo"

En *Se una notte* se pueden apreciar autores falsos que van desde la sustitución del autor por el ordenador.²² En este sentido Ermes Marana explica en una carta desde la sede del OEPHLW —nótese el parecido con las siglas OULIPO— "ero riuscito a convincere il vecchio autore di *thrillers* ad affidarmi l'inizio del romanzo che non riusciva più a portare avanti e che i nostri *computers* sarebbero stati in grado di completare facilmente, programmati come sono per sviluppare tutti gli elementi d'un testo con perfetta fedeltà ai modelli stilistici e concettuali del autore" —lo que ya apuntaba Calvino en su artículo "Cibernetica e fantasmi"— el *ghost-writer* y Mahoma escuchando la palabra de Alá para después dictársela a sus escribanos, hasta la figura del autor "Padre dei Racconti", el viejo indio ciego que narra historias de países y de gentes desconocidas y que para muchos es la fuente universal de la que fluyen las manifestaciones individuales de cada escritor,²³ ese escritor que se retira para

²⁰ Italo Calvino, "Jorge Luis Borges", en *Perché leggere i classici*, Milán, Mondadori, 1991, p. 295.

²¹ P. Pugliatti, *Lo sguardo nel racconto*, Bologna, Zanichelli, 1985, p. 133.

²² Italo Calvino, *Se una notte*, p. 118.

²³ Cf. *ibid.*, p. 117.

escribir un libro infinito, es decir, para construir un laberinto que cobra la metáfora de un jardín de senderos que se bifurcan.

También el "falsario" Borges es Ts'ui Pên, y tiene mucho de Judá León, el rabino de Praga creador de un simulacro de hombre-sin palabra que es el Golem. Aparece en múltiples ocasiones en *El Hacedor* o es "El etnógrafo" del *Elogio de la sombra* que aprende de los indios el profundo secreto que le conduce a ser bibliotecario.

Sin embargo, esta presencia, aunque camuflada, no siempre es cómoda para ambos autores, tanto que, por medio de sus dobles, manifiestan a menudo la voluntad de prescindir de ellos mismos, de su propio yo. Por ejemplo, Silas Flannery dice: "Come scrivere bene se non ci fossi!"²⁴ Afirmación que Calvino comparte en primera persona en su legado para el próximo milenio:

Magari fosse possibile un'opera concepita al di fuori del *self*, un'opera che ci permettesse d'uscire dalla prospettiva limitata d'un io individuale, non solo per entrare in altri io simili al nostro, ma per far parlare ciò che non ha parola, l'uccello che si posa sulla grondaia, l'albero in primavera e l'albero in autunno, la pietra, il cemento, la plastica...²⁵

Borges también se expresa de igual modo y manifiesta el deseo de prescindir de ese molesto y famoso yo que cada vez le acapara más de sí mismo:

Poco a poco voy cediéndole todo, aunque me consta su perversa costumbre de falsear y magnificar... Yo he de quedar en Borges, no en mí (si es que alguien soy), pero me reconozco menos en sus libros que en muchos otros... Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro.²⁶

No obstante, en el caso de Borges, muchas veces su presencia se fundamenta en una expresión a partir de un recuerdo real o formulada en primera persona. No hay más que recordar a Juan Dahlmann, protagonista de "El Sur", o a su *alter ego* en "El otro", que es él mismo de joven, con quien Borges anciano conversa en un banco, y es también él, "hombre ciego en una casa hueca" que escribe un poema titulado "Sábado" en *Historia de la noche*. Es "Aquel" que "se resigna" a los versos en los que se describe como "un poeta menor" o el que enumera los elementos que lo conforman, es

²⁴ *Ibid.*, p. 171.

²⁵ Italo Calvino, *Lezioni americane*, p. 120.

²⁶ Jorge Luis Borges, "Borges y yo", *El Hacedor*, OC, II, p. 186.

“El cómplice” por ser poeta y el que no acaba de comprender por qué le dieron “La fama”.

De igual manera, Calvino, que se desdobra en su personaje escritor para seguir reclamando la desvinculación de su yo, como de latan las páginas del diario de Silas Flannery: “Vorrei cancellare me stesso e trovare per ogni libro un altro io, un'altra voce, un altro nome, rinascere; ma il mio scopo è di catturare nel libro il mondo illeggibile, senza centro, senza io”,²⁷ también encuentra otras ocasiones para hacer hablar a esos otros alías que van desde Edmond Dantès hasta, por ejemplo, el “meticuloso docente e pedagogo, Tonio Cavilla”, nombre formado por las mismas letras que Italo Calvino, que comenta *Il barone rampante* en su edición para la Scuola Media.²⁸

Calvino en su búsqueda de ser otro también quiso ser Borges, cuando ante una pregunta del entrevistador supo que ya se le había formulado al escritor argentino:²⁹

—La prima domanda è la stessa che ho rivolto anni fa a Borges: perché tenta di figurarsi altre vite diverse alla sua?...

—Che cosa le rispose Borges?

—Che inseguiva quelle fantasie perché era un po' stanco di essere Borges.

—È una risposta nella quale mi riscontro anch'io. Sono sempre insoddisfatto.

Cerco d'immaginare dove mi avrebbe portato l'altra strada, quella che non ho scelto... Dico: un libro così non lo saprei mai scrivere e già il proceso d'impostazione di quella data scrittura è cominciato. Mi pare che questo sistema sia l'unico per ritrovare il mio vero me stesso.

Volviendo al proceso de intertextualidad que nos interesa, está claro que uno de los puntos de referencia para encuadrar en el marco de *Se una notte* el muestrario de relatos hay que buscarlo en “El jardín de senderos que se bifurcan”³⁰ que, como destaca Calvino “si presenta como un racconto di spionaggio, che include

²⁷ Italo Calvino, *Se una notte*, p. 180.

²⁸ Italo Calvino, *Il barone rampante*, Turín, Einaudi, 1973, p. 4 (*Lecture per la Scuola Media*).

²⁹ Entrevista que le hace Giulio Nascimbeni para el *Corriere della Sera* con ocasión de la publicación de *Cosmicomiche vecchie e nuove*, 5 de diciembre de 1984, p. 3.

³⁰ Jorge Luis Borges, “El jardín de senderos que se bifurcan”, *Ficciones*, OC, I, pp. 472-480.

un racconto logico-metafisico, che include a sua volta la descrizione d'uno sterminato romanzo cinese”,³¹

Y la multiplicidad de géneros elegidos cuenta también con Borges como garante, uno de los “mallevadori” que apunta Segre refiriéndose concretamente a la presencia de “Examen de la obra de Herbert Quain”:

Voglio richiamare l'attenzione almeno su un brano che si pone quasi come un anticipo di *Se una notte*. Esso è dedicato a uno scrittore, Herbert Quain, della cui opera Borges finge di dare un erudito resoconto. E tra l'altro parla di un romanzo, *April March*, composto di tredici capitoli e nove racconti (*Se una notte* ha un capitolo meno e un racconto in più).

Y cita en italiano las palabras del relato:

De estas novelas, una es de carácter simbólico; otra sobrenatural; otra, policial; otra psicológica; otra comunista; otra anticomunista, etcétera.

A continuación habla de la estructura ternaria de la novela y retoma el texto de Borges:

Quain se arrepintió del orden ternario y predijo que los hombres que lo imitaran optarían por el binario.

Segre afirma a continuación de forma lacónica:

è quanto ha fatto Calvino.³²

Este proceso de intertextualidad también tiene que ver con otro aspecto de la literatura, la lectura. Y como señala Borges —siempre presente— “los géneros literarios dependen, quizá, menos de los textos que del modo en que éstos son leídos”,³³ está claro que la elección del muestrario de diferentes géneros literarios quiere ser el retrato de la lectura y de sus mecanismos. El autor argentino había hecho esta afirmación después de pensar en un lector no informado que se dispusiera a leer *El Quijote* pensando que se trataba de una

³¹ Italo Calvino, “Molteplicità”, *Lezioni americane*, p. 116.

³² C. Segre, “Se una notte d'inverno un romanziere”, p. 156. Las citas de Borges corresponden a “Examen de la obra de Herbert Quain”, *Ficciones*, pp. 462-463.

³³ Jorge Luis Borges, *Borges oral*, Barcelona, Bruguera, 1985, p. 72.

novela policial: el texto de Cervantes infundiría las más diversas sospechas en el lector ya desde sus primeras palabras.

Ésta es la intención de Calvino al empezar *Se una notte* con el relato policial "Se una notte d'inverno un viaggiatore" que se quiebra al final, como el resto de los relatos que integran la novela y que pertenecen a géneros diferentes. Las sospechas las va explicando el autor, los mensajes que incluye el relato los va especificando el autor, las sensaciones que debe percibir el lector también quedan descritas en el texto. Todo ello viene a demostrar ya desde el principio del libro que el lector está delante de una novela sobre la escritura y la lectura, y que éste requerirá la conjunción entre lector y autor si es posible, y si no lo es, tal conjunción quedará escrita entre sus páginas dentro de una narración en la que se relata que un escritor, su traductor y sus lectores se encuentran en algún momento de sus vidas.

Toda estrategia narrativa cuenta con que al otro lado de la página está el lector. Es decir, toda reflexión sobre el autor y sus máscaras comporta la constatación de una forma de solidaridad entre receptor y "hacedor". Tanto que la figura del lector va tomando un significativo protagonismo.

En *Se una notte* el espacio de la lectura se encuentra circunscrito por una línea de espejos en los que, a veces, se refleja el lector real, donde se ve retratado el lector protagonista y donde se confunden los escritores "vicarios" y el traductor, ya que Calvino "ha voluto creare un universo così completamente speculare, da costruirlo attorno alla figura cedevole, doppia e esclusivamente riflessa del Lettore", de una manera tan relevante en la novela, que algunos han tenido la impresión de encontrar a Calvino "rinchiuso in un angolo del suo libro, prigioniero come una mosca nel centro della sua macchina speculare".³⁴

En Borges el mecanismo es semejante. Coexiste junto al deseo de anulación de la función del autor, es decir, junto a la ya mencionada vocación del copista en "Vindicación de *Bouvard et Pécuchet*", la invitación a la participación del lector:

¿Qué es un libro si no lo abrimos? Es simplemente un cubo de papel y cuero, con hojas: pero si lo leemos ocurre algo raro, creo que cambia cada vez... Cada vez que leemos un libro, el libro ha cambiado, la connotación de las palabras es otra... Los lectores han ido enriqueciendo el libro.³⁵

³⁴ P. Citati, "Ecco il romanzo del lettore", p. 3.

³⁵ Jorge Luis Borges, *Borges oral*, pp. 25-26.

De hecho, para llevar a cabo este propósito Pierre Menard, que se prepara inicialmente a ser Cervantes y así escribir el *Quijote*, idea un método "relativamente sencillo": "Conocer bien el español, recuperar la fe católica, guerrear contra los moros y contra el turco, olvidar la historia de Europa entre los años de 1602 y de 1918". Sin embargo, prefiere seguir siendo Menard y "llegar al Quijote a través de las experiencias de Pierre Menard", para construir un texto que rompa las barreras del "arte detenido y rudimentario de la lectura" enriqueciéndola mediante "la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas".³⁶

Carlos Fuentes descubre el valor de Menard en *Se una notte* cuando aprecia que el lector sabe algo más que el autor al conocer el futuro y ésta es la fuerza de la lectura que Calvino quiere transmitir filtrando el legado de Borges:

Calvino concluye y vuelve a abrir, de esta suerte, la premisa misma de esta *Geografía de la novela*, tal y como la planteo en el capítulo sobre Borges: Pierre Menard deberá escribir *Don Quijote*. Pero *Don Quijote* ya está escrito y Menard nos entrega un texto idéntico al de Cervantes. Pero entre los dos textos ha ocurrido una cosa. Esa cosa se llama el Futuro y tal es la novedad de la escritura del *Quijote* por Menard. No podemos leer su *Quijote* como leeríamos el de Cervantes, porque Menard conoce el futuro de Cervantes, por lo menos hasta la época de Borges.³⁷

Calvino, con *Se una notte* también intenta abrir la brecha del lector³⁸ real, planteándole un laberinto cuyas claves deberá desenmarañar en solitario a través de la lectura:

A pensarci bene, la lettura è un atto necessariamente individuale, molto più dello scrivere. Ammesso che la scrittura riesca a superare la limitatezza dell'autore, essa continuerà ad avere un senso solo quando verrà letta da una persona singola e attraverserà i suoi circuiti mentali. Solo il poter essere letto da un individuo determinato prova che ciò che è scritto partecipa del potere della scrittura, un potere fondato su qualcosa che va al di là dell'individuo.

³⁶ Jorge Luis Borges, "Pierre Menard, autor del Quijote", *Ficciones*, pp. 447 y 450.

³⁷ Carlos Fuentes, "Italo Calvino: El lector conoce el futuro", en *Geografía de la novela*, Madrid, Alfaguara, 1993, pp. 200-201.

³⁸ Como afirma J. A. Cannon, *Italo Calvino: writer and critic*, Ravenna, Longo, 1981, p. 104: "It is not the voice of the author that guarantees literature's truth, but rather the activity of reading"

L'universo esprimerà se stesso fin tanto che qualcuno potrà dire: "Io leggo dunque *esso scrive*".

È questa la speciale beatitudine che vedo affiorare nel viso della lettrice, e che a me è negata.³⁹

Es decir, al lector le está reservada una posición privilegiada en la que puede, si lo desea, levantar la vista de su lectura y ver, como Ludmilla, la mariposa que revolotea entre las páginas del libro cuyo vuelo ligero representa aquello que el autor querría poder escribir, o si lo prefiere, el lector puede continuar su lectura y, zambulléndose en un mundo de ilusión, conseguir una suerte de felicidad que el autor persigue sabiendo que a él le está vedada.

De hecho, Calvino dice lacónicamente a sus protagonistas lectores que están leyendo sus cuerpos, y por tanto haciendo un simulacro de lectura de la realidad: "Siete a letto insieme, Lettore e Lettrice". Pero el autor es consciente de que hay un límite entre la realidad y sus personajes: "Insomma, quello che fate è molto bello ma grammaticalmente non cambia nulla",⁴⁰ lo que es decir, "sois los personajes de una novela cuyas claves las maneja únicamente el autor y la 'lectura' de los cuerpos que estáis realizando nunca trascenderá al mundo de la realidad, se mantendrá encerrada en vuestro mundo de escritura". Si con la fusión de los dos niveles de la novela se creen los protagonistas que llegarán a la fusión con el mundo real, están muy equivocados, pues ellos le pertenecen sólo al autor y a la única realidad que pueden aspirar es a la constatación de que posiblemente sean una parcela de su verdad:

Come fare a sconfiggere non gli autori, ma la funzione dell'autore, l'idea che dietro ogni libro ci sia qualcuno che garantisce una verità a quel mondo di fantasmi e d'invenzioni per il solo fatto d'avervi investito la propria verità, d'aver identificato se stesso con quella costruzione di parole?⁴¹

Quizá para dar respuesta a esta pregunta y soslayar esa inconciliable diferencia acercando los límites, haya que pensar en un mediador. Este personaje en *Se una notte* es Ermes Marana (¿Maraña?) cuyo nombre tiene un sólido abolengo no sólo en el campo de la mediación sino en el de la mentira. De hecho en el *Simpósio* de Platón aparece como *hermeneuon*, es decir intérprete, mediador, traductor de otras lenguas, pero también es el poeta inspirado

³⁹ Italo Calvino, *Se una notte*, p. 178.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 154.

⁴¹ *Ibid.*, p. 159.

por los dioses de los que lleva los mensajes, pero en el *Cratilo* Platón también nos dice que Sócrates lo ve como un ladrón y un mentiroso.

De hecho, ése es el valor del traductor Marana, el Mercurio de la acción en el intercomunicador entre el marco y las novelas, entre los dos protagonistas y entre el lector real y Calvino, a través de esa idea de mixtificación literaria que quiere transmitir porque "la letteratura vale per il suo potere di mistificazione, ha nella mistificazione la sua verità; dunque un falso, in quanto mistificazione d'una mistificazione, equivale a una verità alla seconda potenza",⁴² tanto que Silas Flannery acaba apuntando en su diario:

Forse la mia vocazione vera era quella d'autore d'apocrifi, nei vari significati del termine; perché scrivere è sempre nascondere qualcosa in modo che venga poi scoperto.⁴³

Razón por la cual Calvino tiene que añadir a sus personajes-autores otros que actúen de lo que Blooth denomina "narrador poco fiable" con el cometido de desmentir indirectamente las impresiones que el texto ha ido produciendo en el lector cuyas inclinaciones pueden ser tan volubles como las del público que escuchaba a Orton en sus conferencias. Este mecanismo puede producir tal cantidad de dudas que el lector se llegará a cuestionar todos los procesos que le habían llevado a tomar sus decisiones sobre interpretación del texto y, así, seguirá buscando.

En *Se una notte* este valor lo mantienen fundamentalmente el profesor universitario Uzzi-Tuzzi, el editor Cavedagna o el censor que dejan translucir a través de sus voces desestabilizadoras las posibles tomas de posición asumidas por el lector, porque la cuestión es poner en duda no sólo las ideas que se ha ido creando el lector, sino al lector mismo.

De hecho, la participación en la obra literaria parece vital, pero en ella, el lector se encuentra con la extraña sensación de no saber lo que significa realmente tal participación. Es decir, detrás de los impulsos que siente el lector y de su búsqueda, hay una única voz, la del autor, que se mueve entre las páginas como el regidor de una función teatral, disponiéndolo todo.

De hecho, el resultado de *Se una notte* es la elaboración de un análisis del problema de la escritura en el que —con palabras de

⁴² Italo Calvino, *Se una notte*, p. 180.

⁴³ *Ibid.*, p. 193.

Segre— convergen todos los elementos que componen el “circuito comunicativo nella sua totalità: emittente-messaggio-ricevente”, pues,

entro questo trinomio, il lettore rimane certo che è colui che trae un senso dalla lettura del testo; ma questo senso non può essere in contraddizione col testo stesso in quanto struttura comunicativa, nè prescindere dal fatto che questa struttura è stata messa a punto da un emittente, in una precisa situazione e con chiaro intento comunicativo.⁴⁴

Y esto es lo que determina el significado que Calvino quiere dar a esa prioridad que en la novela es el lector real, porque el escritor, camuflado detrás de las máscaras de sus personajes, no deja de manifestar la “suspiciacia” que siente el autor hacia el que lee su novela, pues, en el fondo envidia la posibilidad de una lectura que no tuviera una implicación directa en su vida, que no le condujera necesariamente a la escritura:

Da quanti anni non posso concedermi una lettura disinteressata? Da quanti anni non riesco ad abbandonarmi a un libro scritto da altri, senza nessun rapporto con ciò che devo scrivere io? Mi volto e vedo la scrivania che m'attende, la macchina con il foglio sul rullo, il capitolo da incominciare.⁴⁵

De hecho, lo que Calvino quiere destacar es que el lector tiene el privilegio de no convertir la lectura en un acto sustitutivo de su vida. Por eso, la lectora modelo es la que disfruta con su lectura solitaria, que la recibe como un estímulo, pero no como acción, ya que, como dice Proust, “la lectura no actúa más que como un estímulo que no puede en absoluto substituir a nuestra actividad personal” y puede llegar a ser algo peligroso cuando “en lugar de despertarnos a la vida personal del espíritu, la lectura tiende a suplantarla, cuando la verdad ya no se nos presenta como un ideal... sino como algo material, abandonado entre las hojas de los libros como un fruto madurado por otros”.⁴⁶

⁴⁴ C. Segre, “Ermeneutica e strutture storiche”, *Lettere Italiane*, XLIII, núm. 4 (1991), p. 497.

⁴⁵ Italo Calvino, *Se una notte*, p. 169.

⁴⁶ Marcel Proust, *Sobre la lectura*, Valencia, Pre-textos, 1989, pp. 49-50.

LECTURAS RECÓNDITAS EN LAS ALUSIONES DE BORGES

Por Evelyn FISHBURN
UNIVERSITY OF NORTH LONDON

Ce qu'il importe, ce n'est pas de dire, c'est de redire, et, dans cette redite, de dire chaque fois encore une première fois.

Maurice Blanchot, *L'entretien infini*

LAS ALUSIONES están vinculadas al placer: esto es según Freud, quien en *Más allá del principio del placer* (1920) sitúa el origen del signo y del significado en el elemento de juego llamado *fort-da*.¹ Cada repetición es una forma de aludir a una experiencia previa y convertirla en símbolo. Al revivir esta experiencia sentimos no sólo el placer de lo conocido sino también la satisfacción de tener dominio sobre el símbolo en cuanto que podemos utilizar lo que ya se conoce para lograr un placer anticipado. Antoine Campagnon, en su exhaustivo y excelente estudio de la citación, compara el placer o el confort que otorga la cita a lo que Winnicott ha calificado *transitional objects* (objetos transicionales) o *not-me possessions* (posesiones no yoicas).² Así como el niño va arrastrando la punta de una vieja manta o un osito preferido para sentirse más seguro, así también es como nosotros, munidos de una alusión y amparándonos en ella, nos aventuramos a decir algo propio.

Muchos de los cuentos de Borges comienzan con este refugiarse en una serie casi inagotable de citas, pero huelga decir que si Borges emplea un vasto número de ellas no es únicamente el resultado de una incurable timidez (de la cual él mismo ha hablado en varias ocasiones) sino también, y muy al contrario, manifestación de un

¹ También por su etimología, *alludere*, remite a *ludus*: juego.

² Antoine Campagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, París, Seuil, 1979, p. 20.

espíritu arriesgado y más bien subversivo en contra de la supuesta autoridad de la fuente original. Es lo que Harold Bloom, en su importante trabajo sobre la ansiedad de la influencia, ha dado en llamar *creative misreading* (malinterpretaciones creativas).

Para resumir, diríamos que las citas y alusiones en la obra de Borges desempeñan una doble función: actúan como aparente punto de apoyo (en la vieja cultura occidental), pero apoyo que se desvanece al ser invocado en un sentido diferente al original. Por lo tanto, lo que comienza como justificación se desestabiliza y la cita convoca un nuevo diálogo entre su sentido en el contexto original y sus nuevas posibles interpretaciones. Con esto, Borges lleva a sus límites la idea de Gracián de citar sin temor a ser infiel. Cuando esto ocurre, y en palabras de González Echevarría, "desaparece todo sentido de anterioridad y de autoridad; no hay significado trascendente" sino un cuestionamiento irónico de lo que se ha dicho, de lo que se está diciendo, y de lo que está por decir.³

Todo lo anterior tiene que ver con las posibles actitudes hacia textos pasados, lo que nos lleva directamente al asunto central del cuento "La otra muerte". Éste trata de las dos versiones de la muerte del gaucho Pedro Damián: una, en la que muere joven, como héroe en la batalla de Masoller, y otra, en la que muere viejo y como cobarde y desertor.⁴ La relación entre estos dos "textos" se discute en torno al tema de que si Dios puede deshacer el pasado, hacer que las cosas que han sido no hayan sido. Como lo menciona "La otra muerte", éste es un tema que fue debatido acaloradamente en una polémica que recorrió desde Aristóteles a santo Tomás de Aquino, filósofos que mantienen que Dios no puede cambiar el pasado. No así al eclesiástico medieval Pier Damiani (1007-1072), quien en *De omnipotentia* "sostiene, contra Aristóteles y contra Fredegario de Tours, que Dios puede efectuar que no haya sido lo que alguna vez fue".⁵ Ahora bien, si consultamos esta referencia al quinto capítulo de *De omnipotentia* vemos que la discusión surge de un postulado de san Jerónimo que asevera que la

³ "Borges and Derrida", en Harold Bloom, ed., *Jorge Luis Borges*, Nueva York, Chelsea House, 1986, p. 233.

⁴ Sería imposible enumerar todas las alusiones que se relacionan con este tema central del cuento. Sírvasse como ejemplo la figura histórica de Aparicio Saravia, que murió herido en la derrota de Masoller (1904). Después de su muerte surgió una leyenda de que él volvería para conducir sus tropas a la victoria.

⁵ Jorge Luis Borges, "La otra muerte" en *EL Aleph*, Buenos Aires, Emecé, 1957, p. 77. En adelante se cita de acuerdo con esta edición.

virginidad no puede ser recuperada una vez perdida. La respuesta de Damián es que Dios sí puede efectuar que una mujer vuelva a ser virgen si ella se dedica de forma tan intensiva a la vida espiritual como para borrar el recuerdo de sus acciones pasadas.

Según mi lectura, "La otra muerte" es una elaboración estética de esta idea que recorre todo el cuento, es decir, la idea de que la historia está formada no de hechos sino de recuerdos, y que éstos se pueden "corregir". De ahí la coexistencia de varias supuestas historias universales, ilustradas en el cuento por las diferentes memorias de la muerte de Pedro Damián. Dicho sea de paso, vemos aquí un ejemplo de la novela ideal de Ts'ui-Pên postulada en "El jardín de senderos que se bifurcan". Pero lo que nos interesa aquí y ahora es la intertextualidad que se ha formado entre un relato sobre la valentía inspirado en un debate sobre la virginidad. Es interesante, aunque no sorprendente, que Borges reprima el aspecto más sensacionalista de esta discusión y sin embargo dirija al lector hacia él. Mi argumento es que al perseguir la referencia ponemos al descubierto un tenue vínculo entre el heroísmo machista y la virginidad como metas deseables. Esta relación inusitada es un tema al que volveremos más adelante.

La explicación de que Dios puede deshacer el pasado debe considerarse a la luz del comienzo del cuento, en donde se menciona el poema "The Past" de Emerson. El poeta norteamericano es conocido como místico, religioso y uno de los mayores exponentes de la Escuela Trascendental, pero si acudimos al texto del citado poema hallamos una afirmación categórica: que el Pasado es irrevocable y que ni Dios ni el diablo pueden cambiar los hechos eternos. Cito: "not the gods can shake the Past" ni el Diablo "can finish what is packed / alter or mend eternal Fact". Estas palabras contradicen rotundamente la explicación de las dos muertes que se dan en el relato, aunque, a su vez, deben considerarse a la luz de una opinión sobre Emerson expresada más adelante en el cuento. En respuesta al paradero de una prometida traducción del poema, el personaje Gannon responde "que no pensaba traducirlo y que la literatura española era tan tediosa que hacía innecesario a Emerson" (p. 75). No solamente es la manera clásica de matar a dos pájaros de un mismo tiro (Emerson y la literatura hispánica), sino también pone en tela de juicio las opiniones (tediosas) de Emerson. Vemos así que cada cita problematiza la anterior y su relación con el cuento, y añade matices a cualquier intento interpretativo. Este juego de desestabilización intertextual se extiende a través de toda

la obra de Borges: por ejemplo, en un poema de Borges intitulado "Emerson" vemos que los pensamientos atribuidos al "tedioso poeta" repiten los propios sentimientos expresados frecuentemente por Borges y que sutilmente concuerdan con las muertes alternativas de "La otra muerte": "Por todo el continente anda mi nombre; / no he vivido. *Quisiera ser otro hombre*".⁶ El deseo de alterar el pasado une a Borges con Emerson, con Pier Damiani y con su tocayo, Pedro Damían.

"El Sur" es un cuento cuyo final poco claro se sigue discutiendo, pero no es mi intención entrar en este debate sino hacer notar cómo una alusión que se ha comentado muy poco puede arrojar un toque irónico y conmovedor sobre la muerte o "suicidio" del personaje central, Dahlmann. Como recordarán, éste está a punto de librar un duelo que no quiere pelear y que sabe que perderá, pero el sentido del honor lo hace salir y encontrarse con una muerte segura. Antes de entrar al funesto almacén en el que será provocado por algunos gauchos, el protagonista recuerda el grabado de una vieja edición de la novela *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre (1787), célebre por su excesivo sentimentalismo. Éste es su último pensamiento, información que ha sido mayormente pasada por alto por los críticos o entendida como simple elemento para crear un ambiente de carácter libresco. Pero podría haber más: en la novela, Virginie, la heroína, prefiere, por su sentido de la modestia y del honor, morir ahogada a tener que desvestirse y nadar desnuda al abrigo de la costa. Por supuesto no se trata de sugerir que esta información pueda servir como solución al enigma del final, pero me gustaría proponer la idea de que la atención a esta referencia puede ofrecer ciertas posibilidades de lectura: una de ellas, a nivel estético, sería como advertencia al lector de lo que está por suceder, el suicidio por motivos de pudor/pundonor, y otra, a nivel psicológico, como influencia o motivación para la decisión que va a tomar Dahlmann. Vista así, sugiere un ciclo de muertes que se repiten, determinadas por fuerzas y coacciones culturales. Las exigencias del pudor (de Virginie) y del machismo (de Dahlmann) llevan a lo mismo, lo que según la lectura, podría considerarse una muerte, ya sea noble o totalmente en vano.

Mi próximo ejemplo no se basa en una cita literaria sino en alusiones a estereotipos históricos y culturales. Mi planteamiento es que Borges invoca a estos estereotipos para luego descentralizarlos

⁶ *El otro, el mismo*, Buenos Aires, Emecé, 1964. Las cursivas son mías.

y así desmitificar su estereotipada aceptación. "Guayaquil" es un cuento que alude de forma explícita, por su propio título, a un precedente histórico *legendario*: la célebre entrevista de Bolívar y San Martín en Guayaquil del 27 de julio de 1822. La trama del cuento se desarrolla alrededor de unas cartas recientemente halladas y supuestamente escritas por Bolívar, en especial del 13 de agosto de 1822 "en que el Libertador refiere detalles de su entrevista con el general San Martín".⁷ La Academia Nacional de la Historia elige a "Borges", uno de sus venerables miembros, a que examine dichos escritos, pero "un historiógrafo extranjero" llamado Zimmermann aparece en escena. La interpretación más inmediata es la obvia: que el encuentro entre Borges y Zimmermann refleja el de San Martín y Bolívar en cuanto al tema de rivalidad y renuncia. El cariz especial de esta relación se da a través de ciertas alusiones.

Para comenzar, la carta especialmente mencionada, de Bolívar a San Martín, fechada el 13 de agosto de 1822 no existe, pero sí existe una carta, con la misma fecha, que Bolívar le escribió al general Santander en la que le comunica su decisión de no volver a Bogotá a hacerse cargo del gobierno. Es posible que Borges haya leído esa carta pero también puede tratarse de una acertada coincidencia. El hecho es que esta respuesta refleja la supuesta negativa de San Martín a hacerse cargo del poder en Guayaquil. De mayor interés es una carta fechada unos días más tarde, el 29 de agosto de 1822, cuya aparición en 1939 causó verdadero furor en la Academia de Historia.⁸ Supuestamente escrita por San Martín a Bolívar, en ella el Libertador argentino revela detalles de la histórica entrevista desde su propia óptica. Dicha carta ha sido juzgada una falsificación, y probablemente una autofalsificación escrita *a posteriori*. Si tomamos la última sugerencia, el rumor de que San Martín falsificó su propia carta para ennoblecer su derrota en Guayaquil, estableceremos un vínculo intertextual con el deseo de volver a escribir el pasado encontrado en "La otra muerte". La red que une al gau-

⁷ *El informe de Brodie*, Buenos Aires, Emecé, 1970, p. 112. En adelante se cita de acuerdo con esta edición.

⁸ Para información básica, consúltense los artículos sobre Bolívar y San Martín en Evelyn Fishburn y Psiche Hughes, *A Borges Dictionary*, Londres, Duckworth, 1990. Para una información más detallada, y un análisis completísimo, véase el excelente capítulo de Daniel Balderston, "Behind closed doors: the Guayaquil meeting and the silences of History" en *Out of context: historical reference and the representation of reality*, Durham y Londres, Duke University Press, 1993, pp. 115-131. [Hay trad. española, Rosario, Beatriz Viterbo, 1996].

cho Pedro Damián con Borges, Emerson y Pier Damian, se extiende aquí al máximo héroe nacional argentino, San Martín.

Me gustaría proseguir con otra posible lectura: la de dos historiadores como representantes de una contienda entre dos estereotipos culturales que Borges idea con su habituada ironía, el primero representado por el historiador criollo, el respetado "Borges", y el segundo por el insolente recién llegado, el intruso Zimmermann. Los antecedentes patricios de "Borges" son impecables. Todos aquellos que hayan leído los numerosos reportajes al Maestro (y algo de su poesía) reconocerán los síntomas de la alusión paródica a sí mismo. A la llegada de Zimmermann, dice el narrador, "yo mismo, con sencillez republicana le abrí la puerta" (pp. 114-115). La íntima tomada de pelo al estereotipo patricio viene completa, con un toque de antisemitismo incluido.⁹ Me gustaría señalar su delicadeza exquisita: "El linaje de Zimmermann era hebreo, por no decir judío" (p. 114). Hebreo, el menor de los dos males. Quién sino alguien que haya naturalizado su antisemitismo pensaría que *judío* es una palabra inaceptable, y quién sino Borges se atrevería a atribuir un prejuicio tan "elegante" (e infame) a un personaje que carga con su propio nombre. Borges va más allá: crea una caricatura del judío insolente, el forastero que se abre camino al frente, "nouveau" en todos los sentidos, vestimenta, acento, de apariencia y modales arteros hasta el punto de pronunciar mal Suárez —dice Juárez— para darle a su adversario una victoria menor antes de tirar a matar, forzándolo a renunciar, como supuestamente renunció San Martín, a su nominación para conducir la investigación histórica. Claro que si Zimmermann corresponde a una caricatura, ésta es enteramente vista a través del prejuicio de un "Borges" caricaturizado a su vez. Ahora bien, en "El escritor argentino y la tradición" Borges reclama toda la cultura occidental como parte de la tradición cultural argentina y apoya este argumento con una comparación directa entre la situación de los argentinos y la de los judíos: colocados a sus márgenes, éstos han logrado destacarse en la cultura occidental, porque "actúan dentro de esa cultura y al mismo tiempo no se sienten atados a ella por una devoción especial".¹⁰ Viéndolo desde este punto de vista, Zimmermann se convierte en

⁹ He tratado este tema desde otro punto de vista en "Borges, Cabbala and 'creative misreading'", *Ibero-Amerikanisches Archiv*, NF, Jg. 14, H. 4 (1988), pp. 401-418, 406-407.

¹⁰ Jorge Luis Borges, *Discusión*, Buenos Aires, Emecé, 1957, p. 160.

representante, como figura al margen, del escritor argentino. En esta lectura recóndita se añan y por lo tanto se anulan los dos estereotipos y el "pasado azaroso" del inmigrante Zimmermann se reconstituye dentro de las características definidas del intelectual argentino. "Lo otro" ha pasado a ser "centro".

En conclusión, voy a explorar un cuento en donde una alusión central, la del *aleph*, establece un diálogo entre literatura, misticismo y matemáticas. Hay muchas alusiones en *El Aleph* que apoyan la metáfora principal del cuento que es la de un disco circular que funciona como microcosmos del universo (valga la tautología) reflejando su variedad. Se enumeran varios espejos que supuestamente tienen estas propiedades y merece la pena ir a las fuentes de las citas en las que figuran estos espejos para comprobar las variantes establecidas a través de cada alusión.¹¹ Cada una afirma manifestar la Verdad Universal, diversidad que demuestra la falacia de este concepto. En las obras literarias que aspiran a abarcar el universo se incluye el muy cruelmente ridiculizado *Canto Augural* o *Canto Prologal* de Carlos Argentino Daneri que comprende el (terrible) poema "La Tierra". La alusión a los cantos de Dante Alighieri es obvia y no se trata de contradecirla sino de añadir otra posible referencia: al *Canto General* de Neruda, y a su *Residencia en la tierra*. El tono pomposo de la cita muestra un claro intento de burla que posiblemente tenga que ver con la desaprobación que Borges sentía por Neruda porque éste había criticado a los Estados Unidos pero se mantenía en silencio sobre la dictadura de Perón.¹² Obviamente, no todo partido en esta disputa, sólo sugiero una lectura actualizada.

De más trascendencia en esta variedad de alusiones a microcosmos universales es la alusión al mundo de las ciencias en *El Aleph*. Según la Cábala, sitio máximo del encuentro de las matemáticas con el misticismo, el mundo fue creado por medio de la permutación

¹¹ Según las fuentes que se mencionan en "El Aleph" (*El Aleph*, p. 168), en el espejo de Tarik Benzeyad, "se ve la simulada representación de los siete climas del mundo"; el de Luciano de Samosata es "un poderoso cristal situado en un pozo en el que se puede oír todo lo que se habla en la tierra pero si se mira dentro del cristal, se verán todas las ciudades y naciones tan bien como si se estuviera en ellas"; en la esfera de Júpiter "se refleja el mundo entero... la variedad de la tierra, sus ciudades y sus diferentes especies vivientes, y todo aquello que cada una de las naciones está haciendo"; el de Merlín permite ver el corazón de los hombres y así "prever las intenciones de los enemigos y la traición de los amigos".

¹² Richard Burgin, *Conversations with Jorge Luis Borges*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1969, pp. 95-96.

tación de las veintidós letras del alfabeto hebreo, y, como apunta la primacía del *aleph*, primera letra de este alfabeto, le permite reflejar todas las otras letras. Esto hace que sea una metáfora perfecta de un microcosmos. Huelga decir que la cita del *aleph* es "infiel" en cuanto Borges utiliza un concepto que pertenece a "lo sagrado" para fines irónicos y por lo tanto "profanos". Pero lo que interesa aquí no es tanto que la revelación que produce el *aleph* sea falsa sino la propuesta paradójal de que no hay tan sólo un infinito sino varios.

Ya me he referido indirectamente a esto cuando hablé de los diferentes espejos y poemas "universales", pero Borges recurre al apoyo no sólo de la ficción y la teología, sino también, al añadir la *Mengenlehre* a su lista de comparaciones, a una de las teorías matemáticas más radicales de fines del siglo diecinueve. La *Mengenlehre* (teoría de los conjuntos), del matemático Georg Cantor (1845-1918), es la referencia que lleva a la fantasía de Borges a una dimensión diferente. Se la menciona como un sistema que trata de la idea del infinito en lo infinitesimal, pero esta vez dando un apoyo científico a la ficción. Según Cantor, cualquier número entero de una serie puede representar a todos sus múltiplos, los que a su vez pueden ser elevados a una potencia múltiple, de modo que 1 puede ser 6 036 si 2 es 12 072 y también 6 036 al cuadrado y así sucesivamente. Asimismo, el 1 puede sufrir igual fragmentación. Esto hace que cualquier número cardinal pueda llegar a ser simbólico de cualquier otro, y de todos los otros, y, por extensión, del infinito. Es así como existe una gran cantidad de números potencialmente infinitos.

Es interesante notar que en la exposición de su teoría Cantor utiliza la letra *aleph* conforme a su uso cabalístico como indicador de infinito, y sugiere, al igual que Borges, una pluralidad de *alephs*. Con esto no he querido comprobar que la teoría de Cantor constituya una influencia básica en el cuento sino mi objetivo ha sido señalar aquí y a lo largo del presente trabajo, la coexistencia de una misma metáfora en distintos y hasta supuestamente opuestos campos semánticos y sugerir que en el espacio que se ha formado entre estas alusiones es donde se fraguan nuevas lecturas. No todas son juguetonas. En "Pierre Menard, autor del Quijote" el lector es movido a imaginar cualquier texto como si éste estuviera escrito por diferentes autores que proporcionan a su vez experiencias de diferentes lecturas ("la técnica del anacronismo deliberado y de las

atribuciones erróneas").¹³ Busco amparo y refugio en esta cita, le soy infiel, y con ello sugiero nuevas lecturas: las de imaginar cualquier *ficción* de Borges como si fuera un pequeño caleidoscopio en el que con cada giro se forman diferentes e inesperadas configuraciones, según las alusiones que se pongan en primer plano.

¹³ Jorge Luis Borges, *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé, 1944, p. 56.

BORGES Y EL PALIMPSESTO POSMODERNO: "EL OTRO" Y "VEINTICINCO AGOSTO, 1983"

POT Nancy KASON POULSON
UNIVERSIDAD DE GEORGIA

*Estoy en una celda circular y el infinito muro se estrecha.
Ninguno de los dos engaña al otro, pero los dos mentimos.
Nos conocemos demasiado, inseparable hermano.
Bebes el agua de mi copa y devoras mi pan.
La puerta del suicida está abierta, pero los teólogos afirman que
en la sombra ulterior del otro reino estaré yo, esperándome.*

Jorge Luis Borges, "El centinela",
El oro de los tigres

NUESTRA UBICACIÓN DE BORGES como una figura paradigmática de la literatura occidental de la posmodernidad se basa en el desplazamiento que representa su narrativa, desde sus textos más tempranos, del realismo estancado hacia una apertura de la estética literaria que sirve de fundación para los diversos códigos de la posmodernidad. Para nosotros, el vehículo que utilizó Borges con tanta frecuencia ha sido la literatura fantástica, por su maleabilidad. Como ha observado una y otra vez Derrida en *L'écriture et la différence*,¹ en lo fantástico literario se puede representar una catástrofe psíquica como la restauración del orden, porque, al cruzar al otro lado del orden por medio de la anarquía del yo, hay un cuestionamiento de la legitimidad del orden y, por lo tanto, una rebelión contra ello. Lo fantástico implica una radicalización gradual de niveles narrativos que transforma todos los elementos básicos de la ficción, lo cual ocurre en la literatura de la posmodernidad como una expresión, tanto alienante como liberada, de la discontinuidad

¹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967; *Writing and difference*, trad. Alan Bass, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.

en la que hasta los conceptos mismos de identidad y realidad han sido repudiados.²

En el centro de lo fantástico se encuentra la vacilación que experimenta el lector ante el texto, porque revela lo arbitrario del orden cultural dominante que quiere desconstruir, para reemplazarlo con lo incierto y así mostrar cómo los límites de lo irreal coexisten con lo real.³ El resultado de este procedimiento es la creación de cierta ambigüedad que facilita el tipo de interacción entre el lector y el texto que se desarrolla con frecuencia en la literatura de la posmodernidad. Para Ana María Barrenechea, lo fantástico en Borges resulta de una problematización del contraste entre lo real y lo irreal, lo cual también implica una negación de las fronteras tradicionales, como la de los géneros literarios, uno de los procedimientos característicos de la posmodernidad.⁴

Tal vez, para Borges, lo esencial de la literatura fantástica sea que se desafíen los parámetros de lo que consideramos posible, y que este elemento fantástico esté en directa oposición con lo que se encuentra en el mundo cotidiano. El efecto que produce ese elemento es una vacilación en la que se acepta la posibilidad de que sea real, aunque se contrasta con un mundo de realidad empírica. En una conferencia que presentó Borges en 1949, comentó los numerosos procedimientos de la literatura fantástica y los resumió en cuatro modalidades: a) el texto dentro de otro texto; b) la contaminación de la realidad por el sueño; c) el viaje en el tiempo; y d) el doble.⁵ Es en este sentido que Borges utiliza las técnicas de la literatura fantástica para crear en su narrativa una ruptura con lo moderno, y así iniciar una nueva etapa en la literatura occidental que, desde nuestra óptica actual, llamamos la posmodernidad.

Señala Jameson dos características de la literatura de la posmodernidad que reflejan este desplazamiento: el *pastiche* y la parodia. La imposibilidad de escribir algo original porque todo ya se ha escrito, articula otra característica de la posmodernidad: la frontera

² Gerhard Hoffmann, "The fantastic in fiction: its 'reality' status, its historical development and its transformation in postmodern narration", en Herbert Grabes, Hans-Jürgen Diller y Hans Bungert, eds., *The yearbook of research in English and American literature*, Berlín, Walter de Gruyter, 1982, p. 282.

³ Irène Bessière, *Le récit fantastique: la poétique de l'incertain*, París, Larousse, 1974, p. 18.

⁴ Ana María Barrenechea, "Ensayo de una tipología de la literatura fantástica", *Revista Iberoamericana*, 38.80 (1972), pp. 401-403.

⁵ Emir Rodríguez Monegal, *Jorge Luis Borges: a literary biography*, Nueva York, E. P. Dutton, 1978, pp. 406-409.

deleble entre el plagio y el *pastiche* de la reescritura de tipo Pierre Menard:

La experiencia del tiempo y del espacio ha cambiado, la confianza en la asociación entre juicios científicos y morales ha fracasado, la estética ha triunfado sobre la ética como el enfoque principal de las preocupaciones sociales e intelectuales, las imágenes dominan sobre la narrativa, lo efímero y la fragmentación toman precedencia sobre las verdades eternas y políticas unificadas.⁶

¿Cuáles son las estrategias narrativas de que se sirve el escritor de la posmodernidad? Entre las que comenta Fokkema, encontramos un léxico reiterativo con palabras como *espejo*, *laberinto*, *mapa*, *enciclopedia*, y el viaje sin destino.⁷

Cualquier lector que conoce la obra de Borges destacaría estos mismos vocablos como característicos de su lenguaje literario. También hay un discurso de fragmentación que incorpora ciertas técnicas matemáticas como la duplicación, la permutación y la enumeración.⁸ Estas técnicas también son típicas de las estrategias narrativas de Borges. Se encuentran algunas de estas mismas técnicas en las estructuras textuales de la posmodernidad, que incluyen también la discontinuidad, la redundancia, el palimpsesto, dos historias dentro de un solo texto, la autorreflexividad de la escritura, y una multiplicidad de comienzos, fines y acciones.⁹ Con frecuencia Borges utilizó el palimpsesto como una estructura textual en combinación con las estrategias narrativas de lo fantástico en una afirmación de un nuevo código literario que negaba la distinción entre la verdad y la ficción, el pasado y el presente, la realidad y lo onírico. "Pierre Menard, autor del Quijote" es un ejemplo temprano de la estructura del palimpsesto que dependía de un referente literario externo a la producción borgeana. El argentino continuó su experimentación con el palimpsesto dentro del contexto de su propia producción narrativa. Como ejemplo, analicemos detalladamente dos de sus cuentos: "El otro" y "Veinticinco Agosto, 1983".

⁶ Fredric Jameson, "Postmodernism and consumer society", en *Modernism/Postmodernism*, Peter Brooker, ed., Nueva York, Longman, 1992, p. 171; la traducción es mía.

⁷ Douwe W. Fokkema, "The semantic and syntactic organization of postmodernist texts", en Douwe Fokkema y Hans Bertens, eds., *Approaching postmodernism*, Amsterdam, John Benjamins, 1986, p. 87.

⁸ *Ibid.*, pp. 90-91.

⁹ *Ibid.*, pp. 91-95.

"El otro", que se publicó en *El libro de arena* en 1975, es la historia de un encuentro entre dos personajes que se llaman Borges. El narrador tiene setenta años y describe el encuentro desconcertante que ocurrió a la orilla del río Charles en Cambridge, Massachusetts, en 1969. Sin embargo, el Borges joven insiste que el encuentro ocurre en Ginebra, a la orilla del Ródano, en 1918. Después de una larga conversación sobre libros, ficción, la historia, la familia Borges y el acto de escribir, los dos personajes planean un segundo encuentro para el día siguiente, pero ni el uno ni el otro van.

En este cuento, Borges utiliza el tema del doble para construir polos opuestos entre la realidad y la fantasía, la ficción y la historia, el pasado y el presente, el sueño y la conciencia. Igual que un reflejo entre dos espejos, estas oposiciones presentan un dilema complejo para los personajes porque, "si esta mañana y este encuentro son sueños, cada uno de los dos tiene que pensar que el soñador es él. Tal vez dejemos de soñar, tal vez no. Nuestra evidente obligación, mientras tanto, es aceptar el sueño, como hemos aceptado el universo y haber sido engendrados y mirar con los ojos y respirar",¹⁰ sin embargo, al final del relato, el narrador mayor concluye que:

He cavilado mucho sobre este encuentro, que no he contado a nadie. Creo haber descubierto la clave. El encuentro fue real, pero el otro conversó conmigo en un sueño y fue así que pudo olvidarme; yo conversé con él en la vigilia y todavía me atormenta el recuerdo. El otro me soñó, pero no me soñó rigurosamente. Soñó, ahora entiendo, la imposible fecha en el dólar (p. 14).

Borges reescribe estos mismos temas, usando técnicas narrativas parecidas, en un cuento que se publicó ocho años más tarde, "Veinticinco Agosto, 1983", en una colección del mismo nombre. En este relato, se describe un encuentro entre un Borges de sesenta y un años, y un Borges mayor, quien, a la edad de ochenta y cuatro años, piensa suicidarse. El menor insiste en que el encuentro ocurre en la habitación 19 del Hotel Las Delicias de Adrogué, mientras que el mayor dice que están en su departamento de Buenos Aires. La conversación entre los dos personajes comprende la literatura, el acto de escribir, la familia y la muerte. El mayor pregunta, "¿Quién sueña a quién? Yo sé que te sueño, pero no sé si estás soñándome. El hotel de Adrogué fue demolido hace ya tantos años, veinte, acaso treinta" (pp. 13-14). Al final del relato, el mayor concluye que "Mi

¹⁰ Jorge Luis Borges, "El otro", *El libro de arena*, Buenos Aires, Emecé, 1975, p. 9. En adelante, se cita de acuerdo con esta edición.

suerte será la tuya, recibirás la brusca revelación... y ya habrás olvidado enteramente este curioso diálogo profético, que transcurre en dos tiempos y en dos lugares. Cuando lo vuelvas a soñar, serás el que soy y tú serás mi sueño" (pp. 17-18).

¿Cuáles son las estrategias narrativas que emplea Borges en estos dos relatos para crear la relación de palimpsesto? El encuentro inicial entre los dos Borges en cada cuento se construye a base de imágenes sensoriales. En los dos cuentos, el narrador reconoce visualmente al otro Borges, pero en "El otro", es el mayor quien reconoce al menor mientras que en "Veinticinco Agosto, 1983", el menor es el que reconoce al mayor. Es irónico que en los dos encuentros los personajes que "ven" sean de edades que corresponden a la época de la vida del autor posterior a quedarse ciego, y que se mencione su ceguera en los dos cuentos. El segundo paso en los dos encuentros se basa en lo auditivo. En "El otro", el mayor escucha al menor silbar una milonga, y después reconoce la voz de su juventud. En "Veinticinco Agosto, 1983", el menor escucha la voz del mayor: "No era precisamente la mía; era la que suelo oír en mis grabaciones, ingrata y sin matices" (p. 12). Otro detalle que coincide en los dos cuentos es el hecho de que no hay ningún contacto físico entre los dos Borges. En "El otro", esta omisión no parece intencional, a pesar de que el mayor específicamente menciona que: "Nos despedimos sin habernos tocado" (p. 14), mientras que en "Veinticinco Agosto, 1983", el menor teme tocar su doble mayor y evita intencionalmente todo contacto físico: "Con un gesto me llamó a su lado. Su mano buscó la mía. Retrocedí; temí que se confundieran las dos" (p. 17).

Borges subvierte los códigos del tiempo y del espacio en ambos relatos al colocar a sus dos personajes simultáneamente en años diferentes y en lugares diferentes, y a la vez permitirles conocerse a través de un encuentro onírico. En ambos cuentos, el Borges mayor está seguro de que uno de ellos está soñando. En "El otro", el mayor cree que está despierto y que el menor lo está soñando a él. Sin embargo, en "Veinticinco Agosto, 1983", el mayor está convencido de que es él quien está soñando su último sueño. Así, el autor establece la oposición entre la realidad y lo onírico. Al problematizar el contraste entre estas dos vías de percepción, Borges no sólo cuestiona lo que es la realidad, sino que también destruye dos de los parámetros por medio de los que se define la realidad, el tiempo y el espacio.

Relacionada con el contraste entre la realidad y lo onírico se da la oposición entre verdad y mentira. En ambos cuentos, los personajes se mienten el uno al otro. En "El otro", los dos Borges planean otro encuentro para el día siguiente, sabiendo que ni el uno ni el otro volvería. En "Veinticinco Agosto, 1983", se mienten el uno al otro sobre una experiencia en el pasado:

—Vamos a hacer la prueba. ¿Cuál ha sido el momento más terrible de nuestra vida?

Me incliné sobre él y los dos hablamos a un tiempo... Sé que los dos mentimos. Una tenue sonrisa iluminó el rostro envejecido. Sentí que esa sonrisa reflejaba, de algún modo, la mía.

—Nos hemos mentido —me dijo— porque nos sentimos dos y no uno. La verdad es que somos dos y somos uno (p. 14).

El artificio de la mentira los lleva a una inquisición filosófica en cuanto a la naturaleza de la literatura y de la ficción. En los dos cuentos, los personajes comentan las obras de sus autores favoritos, junto con los libros que ellos mismos ya han escrito o que van a escribir. En "El otro", el Borges mayor le comenta al Borges menor: "No sé la cifra de los libros que escribirás, pero sé que son demasiados. Escribirás poesías que te darán un agrado no compartido y cuentos de índole fantástica... Me agradó que nada me preguntara sobre el fracaso o éxito de los libros" (p. 10). En "Veinticinco Agosto, 1983", el mayor evalúa su obra con cierto pesimismo:

—Escribirás el libro con el que hemos soñado tanto tiempo. Hacia 1979 comprenderás que tu supuesta obra no es otra cosa que una serie de borradores, de borradores misceláneos, y cederás a la tentación de escribir tu gran libro...

—¿Publicaste ese libro?

—Jugué, sin convicción, con el melodramático propósito de destruirlo, acaso por el fuego. Acabé por publicarlo en Madrid, bajo un seudónimo. Se habló de un torpe imitador de Borges, que tenía el defecto de no ser Borges y de haber repetido, lo exterior del modelo (p. 16).

Es notable que, en ambos cuentos, los personajes comenten la teoría de la recepción desde el punto de vista de cómo reaccionan los críticos literarios a su obra. Borges explora el contraste entre la función de la obra literaria desde la perspectiva del escritor y la función de la literatura desde la perspectiva del lector de un texto.

Esta mediación en cuanto a la recepción del lector ante el texto literario se entreteteje en los dos cuentos cuando los protagonistas comentan el acto de escribir. En "El otro", el narrador describe la génesis del cuento como una forma de exorcismo: "El hecho ocurrió en el mes de febrero de 1969, al norte de Boston, en Cambridge. No lo escribí inmediatamente porque mi primer propósito fue olvidarlo, para no perder la razón. Ahora, en 1972, pienso que si lo escribo, los otros lo leerán como un cuento y, lo será tal vez para mí" (p. 7). En "Veinticinco Agosto, 1983", el Borges mayor afirma que:

—Cuando lo vuelvas a soñar, serás el que soy y tú serás mi sueño.

—No lo olvidaré y voy a escribirlo mañana.

—Quedará en lo profundo de tu memoria, debajo de la marea de los sueños.

Cuando lo escribas, crearás urdir un cuento fantástico (pp. 17-18).

Graciela Latella ha observado que, al incluir estos comentarios dentro del texto, los conceptos teóricos del escritor se transforman en mecanismos de la escritura.¹¹

En "El otro" y "Veinticinco Agosto, 1983", Borges reescribe muchos de los temas clásicos que trata en obras anteriores como "Borges y yo". Entre los temas que problematiza Borges figuran el doble, la identidad, la autorreflexividad, la contaminación de la realidad por el sueño, y la literatura como artificio. Al subvertir los códigos del tiempo y del espacio, y al destruir la separación entre la realidad y la ficción, Borges desarrolló una nueva estética literaria que, desde sus cuentos más tempranos, influiría en generaciones de escritores.

En 1983, en una serie de ponencias que presentó en Harvard, Fokkema afirma que:

Se puede argüir que la Posmodernidad es el primer código literario que se originó en América e influyó en la literatura europea, con la posibilidad de que el escritor que contribuyó más que cualquier otro a la invención y aceptación del nuevo código sea Jorge Luis Borges, activo como escritor de ficción desde la década de los treinta....¹²

¹¹ Graciela Latella, "El discurso borgesiano: enunciación y figuratividad en 'El otro' y 'Veinticinco Agosto, 1983'", en Karl Alfred Blüher y Alfonso de Toro, eds., *Jorge Luis Borges: variaciones interpretativas sobre sus procedimientos literarios y bases epistemológicas*, Frankfurt, Vervuert Verlag, 1992, p. 101.

¹² Douwe W. Fokkema, *Literary history, modernism and postmodernism*, Amsterdam, John Benjamins, 1984, pp. 38-39. La traducción es mía.

Nos parece innegable la influencia que ejerció Borges sobre la renovación novelística que surgió en la década de los sesenta tanto en Francia como en los Estados Unidos.

En "El otro" y "Veinticinco Agosto, 1983", Borges utilizó el palimpsesto como una estructura narrativa por medio de la que se logra destruir las fronteras entre la verdad y la ficción, el pasado y el presente, la realidad y lo onírico. Borges implementó sus innovadoras teorías literarias en su cuentística, con lo cual subvirtió el canon estancado y causó un desplazamiento paradigmático tan poderoso en la literatura occidental, con el cual se señaló el inicio de la posmodernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrenechea, Ana María, "Ensayo de una tipología de la literatura fantástica", *Revista Iberoamericana*, 38.80 (1972), pp. 391-403.
- Bessière, Irène, *Le récit fantastique: la poétique de l'incertain*, París, Larousse, 1974.
- Borges, Jorge Luis, "El otro", *El libro de arena*, Buenos Aires, Emecé, 1975, pp. 7-14.
- , "Veinticinco Agosto, 1983", *Veinticinco Agosto 1983 y otros cuentos*, Franco Maria Ricci, ed., Madrid, Siruela, 1983, pp. 11-18.
- Cooksey, Thomas L., "The labyrinth in the monad: possible worlds in Borges and Leibniz", *The Comparatist*, 17 (1993), pp. 51-58.
- De Toro, Alfonso, "El productor 'rizomórfico' y el lector como 'detective literario': la aventura de los signos o la posmodernidad del discurso borgesiano (intertextualidad-palimpsesto deconstrucción-rizoma)", en *Jorge Luis Borges: variaciones interpretativas sobre sus procedimientos literarios y bases epistemológicas*, Frankfurt, Vervuert Verlag, 1992, pp. 145-83.
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967. *Writing and difference*, trad. Alan Bass, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
- Fokkema, Douwe W., *Literary history, Modernism and Postmodernism*, Amsterdam, John Benjamins, 1984.
- , "The semantic and syntactic organization of postmodernist Texts", en Douwe Fokkema y Hans Bertens, eds., *Approaching Postmodernism*, Amsterdam, John Benjamins, 1986, pp. 81-98.
- Hoffmann, Gerhard, "The fantastic in fiction: Its 'reality' status, its historical development and its transformation in postmodern narration", en

- Herbert Grabes, Hans-Jürgen Diller y Hans Bungert, eds., *The year-book of research in English and American Literature*, Berlín, Walter de Gruyter, 1982, pp. 267-364.
- Jameson, Fredric, "Postmodernism and consumer society", en *Modernism/Postmodernism*, Peter Brooker, ed., Nueva York, Longman, 1992, pp. 163-79.
- Latella, Graciela, "El discurso borgeiano: enunciación y figuratividad en 'El otro' y 'Veinticinco Agosto, 1983'", en Karl Alfred Blüher y Alfonso de Toro, eds., *Jorge Luis Borges: variaciones interpretativas sobre sus procedimientos literarios y bases epistemológicas*, Frankfurt, Vervuert Verlag, 1992, pp. 91-102.
- Rodríguez Monegal, Emir, *Jorge Luis Borges: a literary biography*, Nueva York, E. P. Dutton, 1978.

BORGES: "CIVILIZACIÓN" Y "BARBARIE", DOS VERSIONES DEL SUEÑO DE LA HISTORIA*

Por María Rosa LOJO
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

1. Dos caras de una misma moneda: la diversa unidad de las culturas

LA PROBLEMÁTICA SARMIENTINA retorna ciertamente en la narrativa de Jorge Luis Borges, aunque transformada por la relativización extrema de sus términos, que parecen presentarse —de manera coherente con la cosmovisión borgeana global— como las dos caras de una misma moneda, perfectamente complementarias e inseparables, y por lo demás, indiscernibles en cuanto a valor se refiere.

En primer lugar, cabe advertir que no se la plantea como una problemática específicamente argentina. La inserción de lo argentino en un marco universal, o bien la asimilación de lo particular vernáculo a parámetros o arquetipos universales, es un procedimiento característico de la poética borgeana que se cumple aquí eficazmente. Un relato ejemplar, en este sentido, es la "Historia del guerrero y de la cautiva", donde las vidas disímiles en localización temporal y espacial del guerrero lombardo Droctulft y de la cautiva inglesa en la toldeña pampa quedan unidas, como lo enuncia el título del cuento, en una "historia" única que manifiesta dos facetas de la misma pasión humana:

Mil trescientos años y el mar median entre el destino de la cautiva y el destino de Droctulft. Los dos, ahora, son igualmente irrecuperables. La figura del bárbaro que abraza la causa de Ravena, la figura de la mujer europea que opta por el desierto, pueden parecer antagónicos. Sin embargo, a los dos los

* Conferencia leída en las "Jornadas Borgeanas", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina, 18, 19 y 29 de septiembre de 1996.

arrebató un ímpetu secreto, un ímpetu más hondo que la razón, y los dos acataron ese ímpetu que no hubieran sabido justificar. Acaso las historias que he referido son una sola historia. El anverso y el reverso de esta moneda son, para Dios, iguales.¹

Si la diferencia parece consistir en que en un caso se da un desplazamiento desde el "caos" de la "barbarie" al "orden" de la ciudad, y en el otro el movimiento inverso, desde la civilización hacia la "vida feral", los extremos son sólo aparentemente opuestos. "Civilización" y "barbarie" se neutralizan, se despojan de positivities y negatividades, y tanto vale, o tanto pesa, en la historia universal, el guerrero lombardo que abraza la causa de Ravena, deslumbrado por el "orden" de la *civitas*, como la inglesa cautiva que se asimila a la vida de las tolderías, y puesta frente a la opción de abandonarla, elige, libremente esta vez, la "hediondez y la magia".

Con su habitual y transgresora "estética de la mezcla", Borges realiza además una equiparación audaz, combinando en un mismo plano jerárquico intertextos y extratextos dispares en centralidad con respecto a los paradigmas canónicos de la cultura occidental. Gibbon y Croce, célebres autoridades europeas, adensan la trama intertextual de la historia de Droctulft. Junto a ellos, la historia de la cautiva se entreteteje ante todo con un clásico de la periferia: el *Facundo* sarmientino, tácitamente presente en el relato. Por un lado, la figura de la "india inglesa" y, sobre todo su gesto final, se remiten a la imagen de ese mayor Navarro casado con una india, que rememora Sarmiento.² Este joven de buena familia "se mezcla en las guerras de las tribus salvajes, se habitúa a comer carne cruda y beber la sangre en la degolladera de los caballos... joven era y tan culto en sus modales como el primer pisaverde, lo que no estorbaba que cuando veía caer una res, viniese a beberle la sangre".³

Por otro lado, el mismo *Facundo* Quiroga, "convertido" a la sublimidad y al decoro cuando decide instalarse en Buenos Aires y apoyar la Constitución —el orden civilizado— evoca a Droctulft. Adopta entonces un aire egregio y clásico, sin renunciar a su peculiaridad americana: "Su conducta es mesurada, su aire noble e

¹ Jorge Luis Borges, *El Aleph*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, tomo I, p. 560.

² Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo* (1845), prólogo y notas de Alberto Palcos, *Obras Completas*, tomo I, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1961, p. 183.

³ *Ibid.*, p. 184.

imponente, no obstante que lleva chaqueta, el poncho terciado, y la barba y el pelo enormemente abultados".⁴

También apela Borges aquí a su biografía familiar (la memoria de su abuela Fanny Haslam, e incluso un episodio vivido por su madre y hermana en 1948 cuando son encarceladas —"cautivadas"— por manifestarse contra Perón,⁵ episodio que consta en el poema "Las cautivas", de Sara Tomaszewski, citado por Adela Grondona). El relato de la cautiva se duplica internamente a través de esta figura de Fanny Haslam, que se opone a la "india inglesa" y al mismo tiempo la repite a través de la acumulación de simetrías y coincidencias (ambas nacieron en el mismo país, y probablemente tenían la misma edad, ambas dieron a luz dos hijos y se unieron a un hombre de otra cultura y de otra lengua, ambas, seguramente —faltaría confirmarlo en el caso de la cautiva—, quedaron viudas a causa de las guerras de la frontera).⁶ Podríamos preguntarnos, por lo demás, quién es la verdadera cautiva, si la abuela de Borges, de algún modo "presa" en la ciudad amenazada por los malones, o la inglesa aindiada, libre de recorrer la inmensidad del llamado Desierto, y a la que todo parecía "quedarle chico". O, también, desde la óptica de la relativización que todo el relato permite y plantea, quién vive en la verdadera "barbarie": si Fanny Haslam, en tanto extranjera que no ha prestado ningún tipo de reverencia o comprensión a las más antiguas culturas autóctonas, que no habla la lengua indígena, o la inglesa que se ha integrado con lo aborígen.⁷ La "barbarie" a la

⁴ *Ibid.*, p. 214.

⁵ Daniel Balderston, *Out of context; historical reference and the representation of reality in Borges*, Durham y Londres, Duke University Press, 1993, p. 94. [Hay edición española, Rosario, Beatriz Viterbo, 1996].

⁶ *Ibid.*, pp. 89-90.

⁷ Quisiera remitirme aquí al prólogo de *El nombre secreto*, Caracas, Monte Ávila, 1969, donde Héctor Álvarez Murena señala, como terrible pecado del conquistador, la incapacidad de propiciarse los antiguos númenes del suelo conquistado y dar su "nombre secreto" a las ciudades nuevas, el tercer nombre en la fundación ritual de una ciudad (su modelo de referencia es la fundación de Roma), que "corporiza la esencia del justo habitar humano sobre la tierra" (p. 9). Recuerda allí Murena esa parte del ritual en la que cada uno de los fundadores arroja al *mundus* "un puñado de tierra del lugar del que procede. La religión prohibía el abandono de una tierra en la que se había fijado el hogar y enterrado a los antepasados. Porque la religión religaba no sólo con los dioses sino también con la tierra, poblada por miríadas de númenes para quien esté dispuesto para percibirlos. Al arrojar tierra del antiguo lugar en el nuevo, se declaraba que éste era también *terra patrum*, se purgaba la impiedad del abandono. El nombre secreto, símbolo del

que se referían los griegos es, precisamente, la marca de la extranjería lingüística y cultural: "gente que profiere sonidos tales como *bar, bar*, en vez de hablar griego",⁸ gente que "habla mal el griego... que lo balbucea o tartamudea", "bárbaro" es "el no griego, el extranjero. Esto es, el hombre que está fuera del ámbito griego o al margen del mundo del hombre que así califica".⁹

Un concepto no muy distante, por cierto, del que correspondía a la palabra araucana *wınca*: el extranjero, el de afuera, el que no habla la lengua de la tierra; lengua que los ranqueles, grandes oradores, tenían en el más alto valor, al punto que no perdían ocasión de corregir, encolerizados, a los predicadores cristianos que la pronunciaban defectuosamente.¹⁰ En lo que hace a la problemática de "civilización y barbarie" no podemos dejar de tener en cuenta el carácter dual, complejo, conflictivo, que ésta adquiere en relación con Inglaterra. La "isla querida" de la que las dos mujeres partieron alguna vez, fue, por su carácter insular, una anomalía en el bloque de la cultura europea: "Una isla que primero absorbió la invasión normanda, un pueblo que Europa veía como bárbaro."¹¹ Un territorio asediado por sucesivas olas invasoras, que "antes de la conquista normanda estaba habitado por pueblos, más que bárbaros, salvajes, tribus diversas venidas de distintos rumbos entre los que predominaban los celtas."¹² Sobre estas tierras, que "difícilmente atraían la atención del continente, como poco trajeron la de Roma, se abatirá, una y otra vez, la invasión de pueblos bárbaros llegados, en general, de Escandinavia, Holanda o Sajonia... Del frío norte de Europa llegaron invasiones frisias y teutonas"¹³ Pero de esta isla poco integrada al continente, extraña a los intereses del

renovado matrimonio de la tierra y el cielo gracias a la mediación de los hombres, es el ser del vivir en común, lo que la comunidad posee en común y la comunica" (p. 10). Murena, coincidente en esto con Martínez Estrada, señala que el espíritu del conquistador y del inmigrante no es el de la auténtica fundación religiosa, que fusiona los dioses propios y los de la nueva tierra, sino el del "campamento", que desprecia lo autóctono, y busca arrebatar a la tierra sus riquezas y partir.

⁸ H. D. Kitto, *Los griegos*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, p. 7.

⁹ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1990, p. 23.

¹⁰ Gregorio Álvarez, *El tronco de oro. Folklore del Neuquén*, Buenos Aires, Sirin-ga, 1981, p. 196.

¹¹ Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 118.

¹² *Ibid.*, p. 119.

¹³ *Ibid.*, p. 120.

Sacro Imperio Romano Germánico, surgirá a la vez, más adelante, otro concepto de civilización que ella se ocupará en imponer y expandir sobre el planeta. Este concepto lo herederá un pueblo que de ella descende, el estadounidense, y que experimentará, como Inglaterra, la misma pasión de reinar sobre las otras naciones, el sentimiento de insularidad que aparta de todo aquello que no incida en su propio beneficio, y el absoluto desdén por los que han elegido otra forma de vida ajena a su criterio sobre la "civilización". Ya ni siquiera considerarán a estos seres como "bárbaros", gente que habla mal una lengua o usa mal una cultura, sino como parte de la naturaleza animal y vegetal, de la selva, casi seguramente excluidos de la humanidad.

Fanny Haslam se horroriza ante la metamorfosis de la otra mujer, decididamente "contaminada" por la *mésalliance* sexual y cultural; sentimiento éste particularmente inglés. Contra los españoles, que condescendieron a mezclarse con seres inferiores, dudosamente humanos, el inglés preservó su pureza sexual, y a través de ella, la racial y cultural. El narrador indica empero con sutileza que es su abuela misma la que experimenta el cambio operado por la nueva tierra en su persona, y que desde esa experiencia del cambio propio lee la imagen de la "india" rubia: "Quizá mi abuela, entonces, pudo percibir en la otra mujer, también arrebatada y transformada por este continente implacable, un espejo monstruoso de su destino".¹⁴ Las dos se oponen a su vez a Droctulft en otro sentido. Éste —paradigma heroico viril— cae bruscamente en el combate.¹⁵ Las mujeres, en cambio, eximidas del enfrentamiento directo en guerra, parecerían prolongarse en el tiempo y en el espacio adoptado por sus profundas y raigales elecciones. Nada sabemos de la "india inglesa", pero sí de Fanny Haslam, que sobrevive largamente a su esposo, muerto en la batalla de La Verde, y que termina sus días disculpándose ante los suyos por ser una mujer anciana que está muriendo demasiado despacio. La "conversión

¹⁴ Jorge Luis Borges, *OC*, tomo I, p. 559. Las cursivas son mías.

¹⁵ Julia Malpezzi e Iris Segovia marcan la relación de la figura de Droctulft con verbos de acción corporal preferentemente, y a las dos mujeres con verbos de *enunciar* o de *decir*: comentar, llamar, asentir, enunciar, responder, exhortar, jurar, contestar, etc. De todas maneras no debe olvidarse que el último y decisivo gesto de la cautiva (que experimenta marcada dificultad al hablar la lengua inglesa) no es precisamente verbal, cf. "Borges y la intertextualidad de la historia: nosotros en los otros", en *Literatura como intertextualidad, IX Simposio Internacional de Literatura*, Buenos Aires, ILCH-Vinciguerra, 1993, pp. 252-253.

heroica¹⁶ femenina se presenta, pues, no como un acto de brusca iluminación sino como un proceso de paulatina metamorfosis, que abarca la duración de una extensa vida. Cabe aquí destacar el carácter excepcional de este relato en tanto coloca en un papel activo y protagónico a dos mujeres,¹⁷ que ejercen una forma particular de opción heroica —lenta, resistente, prolongada y obstinada— frente al violento vuelco que caracteriza a la heroicidad masculina. En general, en la narrativa borgeana, la mujer —¿el verdadero “otro”, vedado a la comprensión y quizá también a la posesión viril?— no comparte con los varones la instantánea agresividad heroica, la necesidad de probarse por el coraje o por la realización de una obra suprema.

Diría también que éste es el único caso, entre las muchas “conversiones” de los héroes borgeanos, en que el cambio, el giro, se proyectan mucho más allá de la iluminación repentina, y que esto se debe acaso, precisamente, a la presencia de las mujeres, fundadoras de un linaje que será decididamente mestizo, criollo, y que relativizará en forma más extrema aún la dicotomía “civilización/barbarie”. Los dos hijos que alumbrará Fanny Haslam, los dos hijos de la “india inglesa”, exigirían alguna contrapartida del lado de Droctulft, al que también se presenta —cosa anómala en los héroes masculinos borgeanos, cuya gloria o infortunio acaba y comienza en sí mismos, en la propia autojustificación— como cabeza simbólica de una profusa descendencia y padre lejano de un gran poeta: “Al cabo de unas cuantas generaciones, los longobardos que culparon al tráfuga procedieron como él; se hicie-

¹⁶ Me he referido extensamente al tema de la “conversión heroica” en el trabajo “La conversión del héroe en los cuentos de Borges”, en prensa en el volumen que la Biblioteca del Congreso de la Nación dedicará a la obra de Jorge Luis Borges.

¹⁷ En la cuentística borgeana las mujeres no suelen actuar con el protagonismo personalista de los hombres, aunque perpetren hazañas cruentas, como el personaje de Emma Zunz (*OC*, tomo II, pp. 562ss), la meta de ésta —más que colocarse ella misma en el sitio del héroe— es convertirse en el medio para consumar la venganza por la muerte del padre; otro caso es el de la viuda de Juan Murafía (*OC*, tomo II, pp. 422ss), que mata para conservar el alojamiento de la familia, pero en realidad actúa como mero instrumento de su marido al esgrimir su daga. Es posible que la situación más próxima, entre mujeres, a la forma del combate viril, sea “El duelo”, competencia delicada y táctica entre dos amigas, ambas pintoras, donde empero “no hubo derrotas ni victorias” (*OC*, tomo II, pp. 431ss). Sobre la posición de las mujeres en la obra borgeana, véanse los libros de Osvaldo Sabino, *Borges: una imagen del amor y de la muerte*, Buenos Aires, Corregidor, 1987 y de Julio Woscoboinick, *El secreto de Borges. Indagación psicoanalítica de su obra*, Buenos Aires, 1988.

ron italianos, lombardos, y acaso alguno de su sangre —Aldiger— pudo engendrar a quienes engendraron al Alighieri...”¹⁸ También Fanny Haslam ha engendrado a quien engendró otro poeta: Jorge Luis Borges. Un Borges que en cierto modo cumplió una función tan revolucionaria con respecto a la literatura argentina y al idioma de los argentinos —otra clase de “conversión” heroica fundamental— como Dante con respecto a la literatura y la lengua de Italia. La lengua criolla menospreciada, los héroes vernáculos, los “bárbaros”, en fin, ascienden a una insólita jerarquía en la obra de alta cultura letrada que Borges emprende, lo mismo que sucede en cierto modo con la lengua romance del pueblo italiano, que deja de ser un “dialecto bárbaro” para convertirse en la materia “noble” de la más alta cultura, de un poema total, que trata sobre lo humano en su relación con lo trascendente, lo celeste y lo demoníaco.

El inquietante relato “El informe de Brodie”, que da título al libro homónimo, presenta la descripción —a cargo del misionero presbiteriano David Brodie— de una sociedad por completo alejada, al parecer, de las pautas y prácticas que, para la cosmovisión occidental, al menos, constituyen la cultura. Los Yahoos (transliteración aproximada del gentilicio Mlch, que el misionero adopta “para que mis lectores no olviden su naturaleza bestial”) tienen prácticas y pautas de vida aberrantes, desde el punto de vista de la mentalidad europea. Se llaman unos a otros arrojándose fango, se ocultan para comer (no para copular o defecar) y “devoran los cadáveres crudos de los hechiceros y de los reyes, para asimilar su virtud”.¹⁹ El rey es mutilado y cegado, y vive cubierto de estiércol; se lo utiliza en el combate como estandarte o talismán (lo que conduce a su inmediata muerte a manos de los hombres-monos). Este carácter de la figura regia —sobrehumana y maldita, fascinante y repelente— es compartido por la etapa primitiva de toda cultura, pero no se abandona en las culturas llamadas superiores, según ha expuesto convincentemente René Girard,²⁰ sino que se sublima, se refina y se articula mediante mecanismos simbólicos cada vez menos cruentos. Los Yahoos están casi desprovistos de memoria pero gozan de la facultad de la previsión, al pueblo llano le está vedado fijar

¹⁸ *OC*, tomo II, p. 558.

¹⁹ *OC*, tomo II, p. 452.

²⁰ *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Salamanca, Sígueme, 1982; *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1985.

los ojos en las estrellas, no existe el concepto de paternidad (ni el de causalidad que es su fundamento), en el lenguaje no hay oraciones, sino palabras monosílabas que responden a una idea general variable según el contexto; experimentan ante la poesía un horror sagrado que lleva incluso a la inmolación del poeta; obtienen el mayor placer sensual de las cosas fétidas. Aunque sus concepciones éticas, estéticas, lingüísticas, religiosas, difieran atrocemente de la civilización a la que el misionero pertenece, aunque sean "un pueblo bárbaro, quizá el más bárbaro del orbe", Brodie encuentra en ellos las marcas y las formas de la cultura: "Tienen instituciones, gozan de un rey, manejan un lenguaje basado en conceptos genéricos, creen, como los hebreos y los griegos, en la raíz divina de la poesía y adivinan que el alma sobrevive a la muerte del cuerpo. Afirman la verdad de los castigos y de las recompensas. Representan, en suma, la cultura, como la representamos nosotros, pese a nuestros muchos pecados".²¹

Si los contenidos cambian, las estructuras son, empero, esencialmente iguales. Y en este sentido resulta casi inevitable remitirse a un texto que no parece haberse incluido entre los libros más frecuentados por Borges, pero que difícilmente él hubiera podido desconocer, y cuya importancia en el siglo XIX bien puede equipararse a la del *Facundo: Una excursión a los indios ranqueles*, de Lucio V. Mansilla.²² En este otro clásico de la periferia, se sostiene la misma tesis de Brodie. Sus ranqueles son sin duda mucho más atractivos que los repulsivos Yahoos descritos por el misionero escocés, y el narrador los evoca con simpatía y a veces incluso con cierta inoculable admiración. Tanto Brodie como Mansilla descubren que el mundo se conoce "por los extremos", y ambos refieren su experiencia a los relatos de Swift: Brodie adoptando el nombre de Yahoos para designar a los seres de este otro mundo (Borges hace constar en el prólogo a esta colección que el texto "manifiestamente procede del último viaje emprendido por Lemuel Gulliver")²³ y Mansilla cuando afirma que "los enanos nos dan la medida de los gigantes y los bárbaros la medida de la civilización". En ambos textos, en definitiva, seres a los que Occidente no consideraría humanos com-

²¹ OC, tomo II, p. 456.

²² He abordado detalladamente la problemática civilización/barbarie en este libro, en el ensayo "Una excursión a los indios ranqueles: la 'barbarie' en un viaje al 'más acá'", en *La barbarie en la narrativa argentina (siglo XIX)*, Buenos Aires, Corregidor, 1994, pp. 131-162.

²³ OC, tomo II, p. 399.

parten, sin embargo, todos los elementos que constituyen lo cultural, el modo de vida y de construcción del mundo de ese "animal simbólico" (Cassirer) que es también, según Sófocles, la más extraordinaria y terrible de las criaturas. En el Informe de Brodie y en las cartas de Mansilla, el discurso del narrador tiene doble filo, doble efecto: relativizar, cambiar la dirección de la mirada, "elevar" de algún modo el cosmos del otro y "rebajar" el propio. En Mansilla los dos movimientos son marcados y evidentes, así como lo es su intención política del momento: oponerse a las teorías que promovían el exterminio del aborígen como "solución definitiva" de la cuestión indígena, y criticar la política proinmigratoria que postergaba o ignoraba al paisano gaucha, al "hijo de la tierra" como elemento básico de la nacionalidad. En el mensaje del escocés la intención es más general y más velada. Se lo ha leído²⁴ como una "equivoca utopía" —relacionable, agregaría por mi parte con el relato "Utopía de un hombre que está cansado"—²⁵, que postula a esta comunidad donde al fin y al cabo diversos conflictos se han resuelto (entre ellos el que opone "naturaleza" y "cultura"), como un posible espejo (un "espejo monstruoso") del futuro que podría aguardar a las mismas naciones europeas. No puede dejar de notarse que el Informe (dirigido en último término al Gobierno de Su Majestad) se sitúa cronológicamente en pleno auge del imperialismo británico y, por ende, de la arrogancia del Reino Unido como polo expansivo de "civilización". Si bien el manuscrito del misionero no tiene fechas precisas, el narrador afirma que se encontró en un volumen de *Las Mil y una Noches* de 1840, perteneciente al autor del Informe, como se infiere de las minuciosas notas al margen escritas por la misma mano. La índole de estas notas confirma la intensa fascinación del religioso por *lo otro*, lo que parece diferente y ajeno, pero es irremisiblemente cercano y propio, en tanto que humano: "Diríase que a su lector le interesaron menos los prodigiosos cuentos de Shahrazad que los hábitos del Islam".²⁶ Brodie (como Mansilla, por cierto) es un hombre que ha elegido en tanto forma de vida el tránsito permanente, la extranjería (el extrañamiento) y la frontera: "Predicó la fe cristiana en el centro de África y luego en ciertas regiones selváticas del Brasil, tierra a la cual lo llevaría su conocimiento del portugués. Ignoro la fecha y el lugar de su muerte".

²⁴ Beatriz Sarlo, *Borges: un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Ariel, 1995, p. 200.

²⁵ OC, tomo III, pp. 52ss.

²⁶ OC, tomo II, p. 451.

Presumimos, por el fin del manuscrito, que David Brodie, auxiliado por otro misionero —lusitano y católico— y por “hombres negros que sabían arar, sembrar y rezar”²⁷ ha corrido su aventura en alguna selva del Brasil; probablemente en esta cercanía ha escuchado hablar de los aborígenes pampeanos, a los que compara, en ciertos aspectos, con los Yahoos:

Este número [cuatro] es el mayor que alcanza su aritmética. Cuentan con los dedos uno, dos, tres, cuatro, muchos; el infinito empieza en el pulgar. Lo mismo, me aseguran, ocurre con las tribus que merodean en las inmediaciones de Buenos Ayres.²⁸

Esta descripción no se aplica a los ranqueles y más bien parece escrita, irónicamente, *contra* Mansilla, quien elogia los alcances del sistema de numeración ranquel y lo compara al teutónico, relativizando, una vez más, las nociones de civilización y de barbarie:

Los alemanes, justamente orgullosos de ser paisanos de Schiller y de Goethe, se parecen también a ellos. Bismarck, el gran hombre de Estado, contaría las águilas de las legiones vencedoras en Sadowa del mismo modo que el indio Mariano Rosas cuenta sus lanzas al regresar del malón.²⁹

El escocés no ha salido indemne —como no sale Mansilla— de su otra peligrosa excursión y por momentos, incluso, afronta el riesgo de identificarse con la cultura de *los otros*, a tal punto que, al igual que los Yahoos, rechaza el acto de comer en público que ejecuta naturalmente el padre Fernandes, como una práctica repugnante y obscena. Superado esto, se enzarza otra vez en la fascinación de otra diferencia, pero ya más próxima: “Recuerdo con avidez nuestros debates en materia teológica. No logré que volviera [el padre Fernandes] a la verdadera fe de Jesús”.³⁰

Otro mundo cultural aparentemente muy distinto de lo que concebimos como orden racional o civilizado es la misteriosa sociedad de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”.³¹

²⁷ *Ibid.*, pp. 1077-1078.

²⁸ *Ibid.*, p. 453.

²⁹ Lucio V. Mansilla, *Una excursión a los indios ranqueles* (1870), Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 157.

³⁰ *OC*, tomo II, p. 456.

³¹ Sylvia Molloy, *Las letras de Borges*, Buenos Aires, Sudamericana, 1979, pp. 148ss se ocupa a menudo del “caso Tlön” y la peculiar organización conceptual del

Al principio se creyó que Tlön era un mero caos, una irresponsable licencia de la imaginación; ahora se sabe que es un cosmos y las íntimas leyes que lo rigen han sido formuladas, siquiera en modo provisional.³²

Pero en tanto Tlön es un mundo fabricado por seres humanos, es también, en este sentido, comprensible, inteligible. Muy otra cosa sucede con la *realidad* en la que todos nosotros vivimos a ciegas: “Inútil responder que la realidad también está ordenada. Quizá lo esté, pero de acuerdo a leyes divinas —traduzco: a leyes inhumanas— que no acabamos nunca de percibir”.³³

2. El monstruoso desorden de los Dioses

EL verdadero caos —la verdadera “barbarie”—, lo que está más allá de la cultura y de la ley accesible a los hombres, es, antes bien, lo inhumano, en sus dos puntos extremos: lo animal y lo divino, ambos absolutamente trascendentes a lo humano y mortal. El relato “El Inmortal” plantea con peculiar complejidad esta situación. Tanto en “El Inmortal” como en “El Informe de Brodie” el manuscrito revelador de otro mundo posible que niega o subvierte la organización del nuestro aparece en un libro fundamental de la cultura: en el caso de Brodie, se trata de un pilar del Oriente, *Las Mil y Una Noches*, en el caso de “El Inmortal”, de un texto fundador de Occidente: la *Iliada* (aunque no la de Homero, sino la de Pope). En este último cuento, el tribuno romano, seducido por la leyenda de la Ciudad de los Inmortales y el río que purifica a los hombres de la muerte, va a buscar esa ciudad atravesando —de acuerdo con la pista fijada— territorios salvajes. La paradoja, el contrastamiento, se hacen evidentes: “Que esas regiones bárbaras, donde la tierra es madre de monstruos, pudieran albergar en su seno una ciudad famosa, a todos nos pareció inconcebible”.³⁴

mundo que éste propone. Una organización que se hace eco del rechazo borgeano por la ilegítima —perversa— atribución del nombre para duplicar o reproducir lo real. Tlön se obstina en ignorar la causalidad (lo mismo hacen los Yahoos de Brodie) y en evitar los sustantivos; el planteo, con todo, no deja de ser utópico, ya que los sustantivos se multiplican *ad infinitum* en el idioma por más que nadie crea en su correspondencia con el mundo real. Mundo que, en definitiva, escapa a todas las trampas del lenguaje meramente humano; véase Gabriela Massuh, *Borges: una estética del silencio*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1980.

³² *OC*, tomo I, p. 435.

³³ *Ibid.*, p. 443.

³⁴ *OC*, tomo I, p. 535.

El tribuno se pierde en el interminable desierto, y sus hombres son arrasados por la fiebre, la locura, la muerte, o corrompidos por la sedición. En un brillante trabajo Leo Pollmann³⁵ señala las relaciones posibles, aunque no explícitas, de la experiencia del tribuno con la experiencia americana del conquistador en busca de la quimérica Ciudad de los Césares, y con los seculares desentendimientos entre el invasor/explorador y la tierra que pisa y cuyos números ignora. Agregaría, por mi parte, que la expedición de Rufo (como tantas expediciones pampeanas: la famosa de Emilio Mitre es acaso el ejemplo más conocido) resulta vencida por el “desierto” mismo: el “vértigo horizontal” de la extensión infinita que desorienta y enloquece.³⁶

Huyendo, el tribuno cae en el delirio. Cuando despierta encuentra que alguien lo ha maniatado y depositado en un nicho “no mayor que una sepultura común”. Arrojándose riesgosamente por la ladera, Flaminio Rufo consigue saciar su desesperada sed en “un arroyo impuro, entorpecido por escambros y arena”;³⁷ esas aguas son —él no lo sospecha— las del río buscado. Menos aún imagina que sus captores, habitantes de los nichos, “hombres de piel gris, de barba negligente, desnudos” y que él supone miembros de la “estirpe bestial de los trogloditas”, son nada menos que los gloriosos Inmortales.

“Barbarie” es el término habitual para referirse a los trogloditas y sus habitáculos: “Los trogloditas, infantiles en la barbarie, no me ayudaron a sobrevivir o a morir... Para alejarme de la bárbara aldea... la atroz aldea de los bárbaros”. Peor aún es el hallazgo de la “sobrehumana” Ciudad de los Inmortales, resplandeciente a la distancia. El tribuno accede a ella a través de un laberinto subterráneo para comprobar que es aún más atroz que la aldea, y no menos laberíntica que los sótanos. Antigüedad inmemorial (“sentí que

³⁵ Leo Pollmann, “¿Con qué fin narra Borges? Reflexiones acerca de ‘El Inmortal’”, en K.A. Blüher y Alfonso de Toro, eds., *Jorge Luis Borges, Variaciones interpretativas sobre sus procedimientos literarios y bases epistemológicas*, Frankfurt-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 1995, pp. 27-43.

³⁶ La imagen del desierto devorador, matriz de locuras y fantasmas, recurre en la narrativa argentina más contemporánea. Citaré, entre otros textos, la novela —en este sentido ejemplar— de José Pablo Feinmann, *El ejército de ceniza*, Buenos Aires, Legasa, 1987; cf. el trabajo de Walter B. Berg, “Civilización hecha cenizas. La presencia de Sarmiento en la novela histórica contemporánea”, en Roland Spiller, ed., *La novela argentina de los años 80*, Frankfurt am Main, Vervuert Verlag, 1991 (*Lateinamerika Studien*, 29), pp. 77-97.

³⁷ *OC*, tomo I, p. 535.

era anterior a los hombres, anterior a la tierra”),³⁸ irracionalidad, y en definitiva, inhumanidad, son las marcas de esa construcción que viola y contamina con su mera existencia toda posibilidad de sentido. Lo caótico, lo monstruoso, lo absolutamente incomprensible, corresponden a su trabajosa descripción: “Un caos de palabras heterogéneas, un cuerpo de tigre o de toro, en el que pulularan monstruosamente, conjugados y odiándose, dientes, órganos y cabezas, pueden (tal vez) ser imágenes aproximativas”.³⁹

Cabe mencionar aquí también, especialmente, el relato “El libro de arena”, que da título al volumen homónimo. Símbolo por excelencia de la cultura, tal como la ha entendido Occidente, el libro es aquí un aterrador texto sagrado que, como la arena, no tiene principio ni fin, y que perturba y contamina lo real, lo mismo que ocurría con la Ciudad de los Inmortales: “Declinaba el verano, y comprendí que el libro era monstruoso. De nada me sirvió comprobar que no menos monstruoso era yo, que lo percibía con ojos y lo palpaba con diez dedos con uñas. Sentí que era un objeto de pesadilla, una cosa obscena que infamaba y corrompía la realidad”.⁴⁰

La negatividad, la total inversión de las apariencias, la identificación de los extremos (la animalidad y la divinidad), la mostración del reverso de la moneda —procedimiento común en la poética borgeana—⁴¹ se articulan en el cuento “El Inmortal”, con ejemplar intensidad:

En cuanto a la ciudad cuyo renombre se había dilatado hasta el Ganges, nueve siglos haría que los Inmortales la habían assolado. Con las reliquias de su ruina erigieron, en el mismo lugar, la desatinada ciudad que yo recorrí: suerte de parodia o reverso y también templo de los dioses irracionales que manejan el mundo y de los que nada sabemos, salvo que no se parecen al hombre.⁴²

Acertadamente señala Ana María Barrenechea que “quizá el símbolo más poderoso de la oposición Dios-hombres y de la irracionalidad del cosmos que Borges ha acuñado es el palacio de los

³⁸ *OC*, tomo I, p. 537.

³⁹ *OC*, tomo I, p. 538.

⁴⁰ *El libro de arena*, *OC*, tomo III, p. 71.

⁴¹ Jaime Alazraki, *Versiones, inversiones, reversiones (El espejo como modelo estructural del relato en los cuentos de Borges)*, Madrid, Gredos, 1977; Alberto Julián Pérez, *Poética de la prosa de Jorge Luis Borges. Hacia una crítica bakhtiniana de la literatura*, Madrid, Gredos, 1986; Estela Cédola, *Borges o la coincidencia de los opuestos*, Buenos Aires, Eudeba, 1987.

⁴² *El Aleph*, *OC*, tomo I, p. 540.

Inmortales".⁴³ Los Inmortales, eximidos del atributo humano por antonomasia, esa conciencia de la muerte que los animales ignoran, se han identificado con la divinidad que es todo y es nada, han concebido al mundo como un sistema de precisas compensaciones donde a la larga "le ocurren a todo hombre todas las cosas"⁴⁴ y nada tiene un valor absoluto: la bondad y la traición, el ingenio y la estolidez, y también la "civilización" y la "barbarie", se ignoran y se anulan: "No hay méritos morales e intelectuales", y por eso Homero, el ambiguo y ubicuo héroe del relato que a la larga se confunde con el mismo Flaminio Rufo y con el enigmático Cartaphilus, "fue como un dios que creara el cosmos y luego el caos".⁴⁵ Por eso los Inmortales son los trogloditas, a quienes Rufo cree incapaces de lenguaje articulado, y que en realidad, indiferentes al mundo físico, desarrollan una compleja vida interior, puramente especulativa.⁴⁶

3. La inutilidad de la representación

ADemás de este relato, podemos referirnos a otras narraciones donde "civilización" y "barbarie" se tocan y hasta se confunden en otro sentido. En "El Congreso", Alejandro Glencoe, acaudalado estanciero oriental, hijo de escocés (como en el caso de Brodie, lo escocés remite sutilmente al sustrato celta, bárbaro, indisciplinado, de lo británico), ha fracasado en sus esfuerzos para ser diputado de la nación, y decide entregarse a una empresa más vasta y ambiciosa, convocando a un Congreso del Mundo. Glencoe tiene dos caras o aspectos. Por un lado, es un hombre "amable y medido", un ser civilizado cuando está en la *civitas*, en la ciudad. Pero cambia —como el Facundo de Sarmiento— cuando traspone el ámbito

⁴³ Ana María Barrenechea, *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Paidós, 1967, p. 69.

⁴⁴ *OC*, tomo I, p. 540.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Cabe señalar que en la descripción que Brodie hace de los Yahoos se insinúa que éstos pudieron haber alcanzado un nivel de civilización superior para precipitarse luego en la decadencia. La "barbarie" sería así, en más de un caso (véase también "Utopía de un hombre que está cansado") la cara regresiva de la civilización que se anula a sí misma: "Los Yahoos, pese a su barbarie, no son una nación primitiva sino degenerada. Confirman esta conjetura las inscripciones que he descubierto en la cumbre de la meseta y cuyos caracteres, que se asemejan a las runas que nuestros mayores grababan, ya no se dejan descifrar por la tribu. Es como si ésta hubiera olvidado el lenguaje escrito y sólo le quedara el oral", *OC*, tomo II, p. 455.

ciudadano para instalarse en sus dominios de la campaña y comienza a ser un señor feudal criollo y también un jefe de clan "como sus mayores". Estos dominios están compuestos por los extensos campos de la estancia La Caledonia en los cuales se halla una casa larga de adobe "con el techo de paja a dos aguas y con un corredor de ladrillo". A pesar de los antepasados "gringos" de Glencoe y de acuerdo con la clásica indolencia criolla, "a nadie se le había ocurrido plantar un árbol. El primer sol y el último la golpeaban".⁴⁷ Este ámbito elemental está habitado por hombres también elementales. El capataz afirma no haber probado pan en su vida —lo que demuestra a su vez que no ha salido jamás al pueblo o a la ciudad—, los intentos de comunicación del congresista Ferri con los gauchos fracasan: "Para entenderse entre ellos, usaban parcamente un gangoso español abrasilero".⁴⁸ Ferri destaca un hecho importante: su diferencia con respecto a los gauchos de la tradición literaria: "Poco o nada tenían en común con los dolientes personajes de Hernández o de Rafael Obligado [nótese que se engloba a dos héroes gauchescos muy distintos entre sí en la misma literaridad criollista]. Bajo el estímulo del alcohol y de los sábados, eran fácilmente violentos. No había una mujer y jamás vi una guitarra".⁴⁹

Si, dominado por influencias corruptoras (el maligno Twirl, "retorcido" como lo sugiere su apellido), Glencoe ha condescendido al afán de compaginar una biblioteca monstruosa donde se refleja el saber universal, llega el momento en que, cuando ya ha consumido su capital en dispendios inútiles, comprende que el Congreso integrado por hombres es superfluo, que el Congreso se confunde con el universo mismo, cuya secreta unidad sólo puede experimentarse a la manera de los místicos y no leerse en los libros.⁵⁰ Entonces ordena quemar la biblioteca e Irala, el poeta, comenta: "Cada tantos años hay que quemar la biblioteca de Alejandría"; "Hay un misterioso placer en la destrucción; las llamaradas crepitaron resplandecientes y los hombres nos agolpamos contra los muros o en las habitaciones".⁵¹

Otra quema de la falible e insuficiente cultura humana, incapaz de acceder al corazón de lo real, tiene lugar en el relato "Utopía

⁴⁷ *OC*, tomo III, p. 26.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁰ Iván Almeida, "'El Congreso' o la narración imposible", *Variaciones Borges* (Aarhus University), 1 (1996).

⁵¹ *OC*, tomo III, pp 30-31.

de un hombre que está cansado".⁵² El hombre del futuro, luego de agotar todas las experiencias posibles o deseables, decide suicidarse. Con él arderán sus modestos bienes y toda su obra pictórica, salvo la pequeña tela que el narrador se lleva al presente como recuerdo o testimonio. En este mundo donde el extremo despojamiento es la última forma filtrada y refinada del nuestro, en este "no lugar", ya casi no hay libros ("la imprenta, ahora abolida, ha sido uno de los peores males del hombre, ya que tendió a multiplicar hasta el vértigo textos innecesarios",⁵³ y no existen la diversidad de los idiomas ni los nombres propios. También la ciudad, el centro de la "civilización" tal como la entendemos, ha desaparecido. El paisaje que el narrador Eudoro Acevedo contempla, no es otro que el de la pampa o llanura inmemorial, la "campana" sarmientina en la cual los hombres viven —ahora convenientemente— aislados: "No hay dos cerros iguales, pero en cualquier lugar de la tierra la llanura es una y la misma".⁵⁴ El fin de estas vidas silenciosas, ferocesmente individualistas y ascéticas, que han dejado atrás todo lo que puede haber de ornamental o superfluo en la cultura, es el crematorio, que introduce de golpe en el relato uno de los episodios más siniestros de la historia del siglo xx, lanzando así la ficción a la decidida contrautopía: "Adentro está la cámara letal. Dicen que la inventó un filántropo cuyo nombre, creo, era Adolfo Hitler".⁵⁵

4. ¿Más allá de la Historia?...

Los anteriores análisis parecen conducirnos a la conclusión de que "civilización" y "barbarie" conforman una antinomia relativa al punto de mira, parcial y situado, de una criatura humana en un momento de tiempo y en un determinado contexto cultural. Pero considerados desde una especulación *sub specie aeternitatis*, desde la óptica de los dioses, de los Inmortales, o de los tráfugas y transterritados, de los extraterritoriales, que viven de frontera en frontera sin pertenecer del todo a ninguna parte, los opuestos se anulan y desaparecen, y los presuntos bárbaros (el yahoo o el ranquel) son

⁵² OC, tomo III, pp. 52ss.

⁵³ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 56; cf. María Rosa Lojo, "Dos versiones de la utopía: 'Sensatez del círculo de Angélica Gorodischer', y 'Utopía de un hombre que está cansado' de Jorge Luis Borges", en *Mujer y sociedad en América* (Instituto Literario y Cultural Hispánico, California), vol. 1 (1988), pp. 93-184, p. 89.

en definitiva estructuralmente tan civilizados como un inglés, en la medida en que comparten un lenguaje, un sistema de representación, un pautado orden del mundo, y en la medida en que, también, tienen conciencia de su propia muerte y viven, de algún modo, en el tiempo, en la Historia, ya sea su conciencia temporal retrospectiva, causal, o se despliegue hacia el futuro anulando la memoria, como en el caso de los Yahoos.

La evaluación de la Historia —no sólo el abstracto río de Heráclito sino la inmediatez, concreta y candente, de lo que ha sucedido y está sucediendo— no fue ajena por cierto a Borges, el autor empírico, y tampoco al narrador, cuyos relatos se alimentan del choque cultural, de la diferencia y la violencia que atraviesa y construye —en la destrucción mutua— la historia argentina del siglo xix, donde los bandos en pugna, unitarios y federales, blancos e indígenas, transliterados a menudo en "civilizados" y "bárbaros", se combatieron y ejercieron entre sí diversas formas de rechazo y de seducción.

Por encima de estas categorías históricas y relativas de "civilización" y "barbarie" que el hombre Borges identificó en su momento con facciones políticas (tomando partido explícito por aquella que juzgó del lado de la "civilización": el unitarismo, el antiperonismo,⁵⁶ por hablar de los ejemplos más obvios) el narrador Borges parece colocar la dimensión de ciertos seres que no viven en la historia, que desconocen el tiempo (o se ven como invulnerables a él) y que se hallan secretamente vinculados al impenetrable Orden (o Desorden) de lo real, en permanente desfasaje con las

⁵⁶ Precisamente, quienes fueron en su momento adversarios intelectuales criticaron la renuencia de un Borges comprometido esta vez unilateralmente, a contemplar el otro bando político *sub specie aeternitatis*. En el libro *Claves políticas*, y con ardor propio de la situación polémica del momento, Sábato objeta la visión maniquea que —dice— Borges tiene del fenómeno peronista, y su nula disposición a enfocar este hecho histórico, concreto y arrasador, bajo el lema de la "coincidencia secreta de los opuestos" que prodiga, en cambio, en sus cuentos metafísicos: "Nada de simétricos y ornamentales monismos, ahora. Nada de afirmar que 'todos, de alguna manera, somos Perón'. En cuanto a la justificación histórica del peronismo, a la discriminación de la parte de verdad que asistió al pueblo insurrecto —aunque fuera conducido por un siniestro demagogo—, al reconocimiento de su trágico desamparo durante tantos años —en quebrachales y frigoríficos y yerbales— sin que Borges se ocupara de ellos en *Sur*, en cuanto a los obreros y estudiantes que muchos años antes de Perón sufrieron cárcel, tortura y muerte por levantarse contra la injusticia social o por la enajenación de la patria a los consorcios extranjeros, en cuanto a todo eso, nada más que anatema e infamia", *Claves políticas*, Buenos Aires, Rodolfo Alonso, 1971, pp. 60-61.

redes que en vano arrojan hacia él las estrategias de la cultura y la representación.

Dos imágenes coincidentes, situadas en dos libros distintos, son emblemáticas de esta inhumanidad, o suprahumanidad trans-histórica. Se trata de dos ancianos de edad indefinible. Uno es un gaucho sureño —la especie de enigmática deidad que decide con un gesto la pelea de Dahlmann en “El Sur”—, el otro, un hindú que encubre el juzgamiento y la condena popular de un juez inglés, famoso por sus crueldades y representante del orden ajeno de la “civilización” británica:

En el suelo, apoyado en el mostrador, *se acurrucaba, inmóvil como una cosa, un hombre muy viejo. Los muchos años lo habían reducido y pulido como las aguas a una piedra o las generaciones de los hombres a una sentencia. Era oscuro, chico y reseco, y estaba como fuera del tiempo, en una eternidad.* Dahlmann registró con satisfacción la vincha, el poncho de bayeta, el largo chiripá y la bota de potro y se dijo, rememorando inútiles discusiones con gente de los partidos del Norte o con entrerrianos, que gauchos de éstos ya no quedan más que en el Sur.⁵⁷

A mis pies, *inmóvil como una cosa, se acurrucaba en el umbral un hombre muy viejo.* Diré cómo era, porque es parte esencial de la historia. *Los muchos años lo habían reducido y pulido como las aguas a una piedra, o las generaciones de los hombres a una sentencia.* Largos harapos lo cubrían, o así me pareció, y el turbante que le rodeaba la cabeza era un jirón más. En el crepúsculo, alzó hacia mí una cara oscura y una barba muy blanca... *Sentí... lo irrisorio de interrogar a aquel hombre antiguo, para quién el presente era apenas un indefinido rumor.*⁵⁸

Además de las reiteraciones abiertamente literales existe una similitud global entre ambas imágenes: la posición a ras de suelo, las caras oscuras que marcan diferencias étnicas y culturales con respecto al narrador, la condición de inmemorial antigüedad, o mejor aún, de intemporalidad. En ambos también se cifra, a los ojos del interlocutor letrado, lo arcaico, el origen, la “barbarie”, la primitiva forma de vida desplazada por la modernización y/o el colonialismo. Pero todo ello remite, igualmente, a otra imagen, la del “mágico animal” que anticipa, en el mismo cuento “El Sur”, la figura del gaucho:

En un café de la calle Brasil (a pocos metros de la casa de Yrigoyen) había un enorme gato que se dejaba acariciar por la gente, como una divinidad des-

⁵⁷ “El Sur”, *OC*, tomo II, p. 528. Las cursivas son mías.

⁵⁸ “El hombre en el umbral”, *OC*, tomo I, p. 613. Las cursivas son mías.

deñosa. Entró. Ahí estaba el gato, dormido... pensó, mientras alisaba el negro pelaje, que aquel contacto era ilusorio y que estaban como separados por un cristal, porque el hombre vive en el tiempo, en la sucesión, y el mágico animal, en la actualidad, en la eternidad del instante.⁵⁹

El hindú, el gaucho, el gato negro, son más y menos que humanos, habitan, para el que los contempla, en un eterno presente, y operan como implacables agentes del Destino. Si bien las magias de la metáfora colocan en un mismo nivel al animal y a los hombres, esto no borra el residuo de lo histórico que marca indeleblemente las figuras humanas, aunque los representantes de la cultura hegemónica u oficial (el lado de la “civilización”, de lo “moderno”) no ven su dramática historicidad sino que caen en la trampa de la estereotipia,⁶⁰ en el hechizo de su aura mítica.⁶¹ Ni el gaucho ni el hindú son pura Naturaleza, ni mero objeto de veneración o contemplación estética; son hombres y por lo tanto sujetos culturales, “cifras” o “símbolos” de otra cultura distinta y viva que rasga y re-terce el tejido de las presunciones y los deseos del oyente (el inglés Dewey) o el pasivo contemplador (el acriollado Dahlmann). Y la trampa, el malentendido, tendrán serias consecuencias reales: Dewey no podrá rescatar al funcionario inglés, cuyo juicio popular y ejecución —aquí y ahora— está reproduciendo el hindú con el encantamiento de un relato situado en un tiempo sólo aparentemente lejano e impreciso (vecino al *illud tempus* del mito). Dahlmann no podrá seguir cultivando su criollismo libresco, “voluntario pero nunca ostentoso”: se verá obligado a asumir un papel en lo que hasta entonces era solamente el nostálgico escenario de sus sueños.

Lo animal-divino, aunque degradado en este caso, aparece también en una curiosa parábola de *El Hacedor*: “Ragnarök” (el crepúsculo de los dioses). Las divinidades paganas se han degenerado y bestializado al quedar al margen de las grandes religiones históricas:

Todo empezó por la sospecha (tal vez exagerada) de que los dioses no sabían hablar. Siglos de vida fugitiva y feral habían atrofiado en ellos lo humano: la luna del Islam y la cruz de Roma habían sido implacables con esos prófugos. Frentes muy bajas, dentaduras amarillas, bigotes ralos de mulato o de chino y

⁵⁹ “El Sur”, *OC*, tomo II, pp. 528-529.

⁶⁰ Beatriz Sarlo, *op. cit.*, pp. 100-108.

⁶¹ Daniel Balderston, *op. cit.*, pp. 107-108.

belfos bestiales publicaban la degeneración de la estirpe olímpica. Sus prendas no correspondían a una pobreza decorosa y decente sino al lujo malevo de los garitos y de los lupanares del Bajo. En un ojal sangraba un clavel; en un saco ajustado se adivinaba el bulto de una daga. Bruscamente sentimos que jugaban su última carta, que eran taimados, ignorantes y crueles como viejos animales de presa y que, si nos dejábamos ganar por el miedo o la lástima, acabarían por destruirnos.⁶²

Rodolfo Borello⁶³ advierte en este texto la posibilidad de una lectura política, relacionada con la "invasión" de las masas peronistas en los ámbitos más tradicionales de la cultura letrada; masas que fueron identificadas con los "bárbaros" por las élites intelectuales y la oposición política en general.⁶⁴ Un hábito de carnaval, de parodia, de farsa, envuelve a estas figuras depravadas que usurpan las antiguas formas divinas. Pero si estas formas tienen —ahora— prestigio cultural, en su momento de emergencia histórica representaron, ellas también, lo bárbaro. La palabra "Ragnarök" evoca a los dioses escandinavos en su crepúsculo: los dioses de esos bárbaros que en algún momento se alzarían contra la "civilización" romana, e invadirían las ciudades sedentarias. Dioses no tan distantes, en definitiva, de los que adoraba Droctulft: "Hertha [la tierra], cuyo ídolo tapado iba de cabaña en cabaña en un carro tirado por vacas, o de dioses de la guerra y del trueno, que eran torpes figuras de madera..."⁶⁵ También se mencionan los nombres de Jano (el de las dos caras, el de las transiciones, el que mira hacia el pasado y hacia el porvenir) y el egipcio Thoth, que ni siquiera es una deidad antropomorfa.

De alguna manera, asimismo, Borges se está refiriendo aquí irónica y oblicuamente a su propia poética que, desde cierto ángulo, podría contemplarse, simplificándola, como la mixtura de antiguos vikingos con rufianescos compadritos. El final sugiere una futura absorción de la literatura por una vieja ferocidad animal capaz de negarla y destruirla. Sin embargo, la oscura mezcla del escandinavo, el gaucha o el malevo, produce alguno de los relatos

⁶² OC, tomo II, pp. 183-184.

⁶³ Rodolfo Borello, "El peronismo (1943-1955) en la narrativa argentina", *Orotawa Hispanic Studies*, 8 (1991), pp. 149-150.

⁶⁴ Maristella Svampa, *El dilema argentino: civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1994, p. 229.

⁶⁵ OC, tomo I, p. 557.

borgeanos más memorables, por su intensidad y su crueldad trágica, como "La intrusa" o "El Evangelio según Marcos", donde los Nilsen o los Gutres (de Guthrie) son los frutos de un mestizaje que reduplica la violencia de las etnias y las culturas cruzadas en su sangre. Por lo demás, son los mismos intelectuales congregados en las aulas de la facultad quienes responden a la invasión con "el derecho de las bestias", la fuerza: "Sacamos los pesados revólveres (de pronto hubo revólveres en el sueño) y alegremente dimos muerte a los Dioses".⁶⁶

"Civilización" y "Barbarie" aparecen, pues, en la narrativa borgeana como dos versiones relativas y complementarias del dramático texto de una historia que se escribe a partir de los constantes choques y desplazamientos de las culturas y de las visiones. Un texto onírico, si se quiere, por su trémula fugacidad, que los efímeros mortales labramos y percibimos en la malla o trama inextricable de la representación simbólica, nuestra única forma de comercio con lo real que ama ocultarse. Pero un texto en el que nos hallamos irremediablemente complicados, y entre cuyos senderos que se bifurcan deberemos obligadamente optar. Un sueño del que no podremos despertarnos sin morir o sin convertirnos en el triste Inmortal para quien todos los actos, despojados ya de valor, dejan de ser únicos e irrepetibles y las palabras se vacían de necesidad y de sentido.

BIBLIOGRAFÍA

- Alazraki, Jaime, *Versiones, inversiones, reversiones (El espejo como modelo estructural del relato en los cuentos de Borges)*, Madrid, Gredos, 1977.
- Almeida, Iván, "El Congreso" o la narration impossible", *Variaciones Borges* (Aarhus University), 1 (1996).
- Álvarez, Gregorio, *El tronco de oro. Folklore del Neuquén*, Buenos Aires, Siringa Libros, 1981.
- Balderston, Daniel, *Out of context; historical reference and the representation of the reality in Borges*, Durham y Londres, Duke University Press, 1993. [Hay traducción esp., *¿Fuera de contexto? Referencialidad histórica y expresión de la realidad en Borges*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1996].

⁶⁶ OC, tomo II, p. 184.

- Berg, Walter Bruno, "Civilización hecha cenizas. La presencia de Sarmiento en la novela histórica contemporánea.", en Roland Spiller, ed., *La novela argentina de los años 80*, Frankfurt am Main, Vervuert Verlag, 1991 (*Lateinamerika Studien*, 29), pp. 77-97.
- Borello, Rodolfo, "El peronismo en la narrativa argentina (1943-1955)", *Ottawa Hispanic Studies*, 8 (1991).
- Borges, Jorge Luis, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974.
- Cédola, Estela, *Borges o la coincidencia de los opuestos*, Buenos Aires, Eudeba, 1987.
- Feinmann, José Pablo, *El ejército de ceniza*, Buenos Aires, Legasa, 1987.
- Girard, René, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- , *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1985.
- Kitto, H.D.F., *Los griegos*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.
- Lojo, María Rosa, "Dos versiones de la utopía: 'Senseatez, del círculo de Angélica Gorodischer' y 'Utopía de un hombre que está cansado' de Jorge Luis Borges", en *Mujer y sociedad en América* (Instituto Literario y Cultural Hispánico, California), vol. 1 (1988), pp. 93-184.
- , María Rosa, "La 'conversión del héroe' en los cuentos de Borges", en prensa en el volumen dedicado a Borges de próxima aparición, Biblioteca del Congreso de la Nación.
- , "Una excursión a los indios ranqueles: la 'barbarie' en un viaje al 'más acá'", en *La barbarie en la narrativa argentina (siglo XIX)*, Buenos Aires, Corregidor, 1994, pp. 131-162.
- Malpezzi, Julia e Iris Segovia, "Borges y la intertextualidad de la historia: nosotros en los otros", en *Literatura como intertextualidad, IX Simposio Internacional de Literatura*, Buenos Aires, ILCH-Vinciguerra, 1993, pp. 252-253.
- Mansilla, Lucio V., *Una excursión a los indios ranqueles* (1870), Buenos Aires, Emecé, 1989.
- Massuh, Gabriela, *Borges: una estética del silencio*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1980.
- Molloy, Sylvia, *Las letras de Borges*, Buenos Aires, Sudamericana, 1979.
- Murena, Héctor Álvarez, *El nombre secreto*, Caracas, Monte Ávila, 1969.
- Pérez, Alberto Julián, *Poética de la prosa de Jorge Luis Borges. Hacia una crítica bakhtiniana de la literatura*, Madrid, Gredos, 1986.
- Pollmann, Leo, "¿Con qué fin narra Borges? Reflexiones acerca de 'El Inmortal'", en K.A. Blüher y Alfonso de Toro, eds., *Jorge Luis Borges, Variaciones interpretativas sobre sus procedimientos literarios y bases epistemológicas*, Frankfurt-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 1995, pp. 27-43.
- Sábato, Ernesto, *Claves políticas*, Buenos Aires, Rodolfo Alonso, 1971.
- Sabino, Osvaldo, *Borges: una imagen del amor y de la muerte*, Buenos Aires, Corregidor, 1987.

- Sarlo, Beatriz, *Borges: un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Ariel, 1995.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1845), *Facundo* Prólogo y notas de Alberto Palcos, *Obras Completas*, tomo 1, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1961.
- Svampa, Maristella, *El dilema argentino: civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1994.
- Woscoboinick, Julio, *El secreto de Borges. Indagación psicoanalítica de su obra*, Buenos Aires, 1988.
- Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1990.

BORGES: UNA LECCIÓN DE ESCRITURA*

Por Rafael OLEA FRANCO
EL COLEGIO DE MÉXICO

EN UN ENSAYO DE 1932 TITULADO "Las versiones homéricas", Borges afirma que la aparentemente precavida e inocente frase común "releer a los clásicos" resulta de una insospechada veracidad. En efecto, nuestra primera lectura de los libros famosos es siempre la segunda, puesto que la emprendemos con un conocimiento previo de la obra y con un juicio anterior a las sorpresas que su lectura pudiera depararnos. Por ello, al recordar el más conocido *incipit* de la literatura en lengua española, "en un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme", él decía: "Yo no sé si el informe es bueno para una divinidad imparcial; sé únicamente que toda modificación es sacrílega y que no puedo concebir otra iniciación del *Quijote*". Aunque con gran malicia añadía de inmediato: "Cervantes, creo, prescindió de esa leve superstición, y tal vez no hubiera identificado este párrafo. Yo, en cambio, no podré sino repudiar cualquier divergencia".² Ignoro cuánto tiempo deberá transcurrir antes de que veneremos de igual modo, rechazando cualquier variante, este comento borgeano: "Debo a la conjunción de un espejo y de una enciclopedia el descubrimiento de Uqbar", pero sospecho que ha principiado ya el ciclo mediante el cual el mito de la obra borrará paulatinamente la leyenda del escritor. Pero antes de permitir que el texto se petrifique, es decir, que se convierta en un clásico intocable, tal vez convenga recordar al espíritu que desde el principio rigió toda la obra de Borges, quien

* Una versión preliminar de este ensayo fue leída en la mesa redonda "Borges: imágenes del escritor y del hombre", que para conmemorar el décimo aniversario de su desaparición física se efectuó en El Colegio de México el 22 de agosto de 1996.

² Jorge Luis Borges, "Las versiones homéricas", en *Discusión*, Buenos Aires, M. Gleizer, 1932, p. 141.

en la década de 1920 sostenía con convicción irrefutable: "No creo demasiado en las obras maestras (ojalá hubiera muchos renglones maestros), pero juzgo que cuanto más descontentadiza sea nuestra gustación, tanto más posible será que algunas páginas honrosas puedan cumplirse en este país".³

Me gustaría fabular que esta inconforme actitud presidió mi acercamiento a la obra inicial de Borges, pero debo confesar que no fue así, pues mi atracción se debió a otras razones; en particular, a la sorprendente comprobación de que el estilo de sus primeros textos resultaba en extremo deficiente. Para ilustrar esto, cito un pasaje de *Inquisiciones*, obra de 1925 que hasta hace poco era prácticamente desconocida:

Con el ambicioso gesto de un hombre que ante la generosidad vernal de los astros, demandase una estrella más y, oscuro entre la noche clara, exigiese que las constelaciones desbarataran su incorruptible destino y renovaran su ardimiento en signos no mirados de la contemplación antigua de navegantes y pastores, yo hice sonora mi garganta una vez, ante el incorregible cielo del arte, solicitando nos fuese fácil el don de añadirle imprevistas luminarias y de tender en asombrosas coronas las estrellas perennes.⁴

Se trata de un estilo ampuloso, exagerado, ineficaz, lleno de pura verbosidad y que no va directamente al punto sino que se complace en largos y tortuosos circunloquios, visibles en las numerosas frases incidentales que dilatan la entrada de la oración principal. En el plano retórico, destaca la artificialidad de algunas expresiones (como *oscuro ante la noche clara*) y la torpeza de los adjetivos (*ambicioso gesto, generosidad vernal, incorregible cielo, incorruptible destino, imprevistas luminarias, asombrosas coronas*), lo cual confirma el *dictum* de Huidobro de que el adjetivo que no da vida, mata. Sin duda, el pasaje citado contrasta con el siguiente:

En Trieste, en 1872, en un palacio con estatuas húmedas y obras de salubridad deficientes, un caballero con la cara historiada por una cicatriz africana —el capitán Richard Francis Burton, cónsul inglés— emprendió una gloriosa traducción del *Quitab alif taila ua laila*, libro que los rumíes llaman también de las *1001 noches*. Uno de los queridos fines de su trabajo era la aniquilación de otro caballero (también de barba tenebrosa de moro, también curtido) que

³ "Examen de un soneto de Góngora", en *El tamaño de mi esperanza*, Buenos Aires, Proa, 1926, pp. 129-130.

⁴ Jorge Luis Borges, "Después de las imágenes", en *Inquisiciones*, Buenos Aires, Proa, 1925, p. 26.

estaba compilando en Inglaterra un vasto diccionario y que murió mucho antes de ser aniquilado por Burton. Ése era Eduardo Lane, el orientalista, autor de una versión harto escrupulosa de las *1001 noches*, que había suplantado a otra de Galland. Lane tradujo contra Galland, Burton contra Lane; para entender a Burton hay que entender esa dinastía enemiga.⁵

Aquí, el atinado uso de recursos retóricos más frecuentes en la poesía que en el ensayo —como la hermosa metonimia, y a la vez hipálage, *cicatriz africana*, o la lograda anticipación *también de barba tenebrosa de moro, también curtido*—, además de la certeza de los adjetivos, consiguen un estilo económico, directo y, al mismo tiempo, polisémico. La forma expositiva es igualmente notable, pues desde el principio se orienta al lector sobre la finalidad del ensayo. En suma, con base en un español general y neutro, en pocas oraciones se describe lo que con el otro estilo hubiera consumido en vano páginas enteras.

La lectura de pasajes como los antecitados suscitó en mí una inquietante pregunta: cómo se produjo un cambio de escritura tan profundo en el lapso de un decenio, pues en el segundo ejemplo, de 1936, el autor maneja ya esa prosa fina y concisa que para nosotros es proverbial de su estilo. En la brevedad de este ensayo intentaré exponer una respuesta parcial que posee dos facetas conjuntas, pertenecientes a los ámbitos de la lectura y la escritura, es decir, vinculadas con lo que Borges aprende como lector o como escritor.

Durante la década de 1920, la lengua de Borges se caracteriza, *grosso modo*, por la alternancia de dos extremos opuestos: por un lado, como en muchos de sus ensayos de *Inquisiciones* y algunos de *El tamaño de mi esperanza* (1926), el uso y abuso de cultismos y arcaísmos, a semejanza de su maestro Quevedo, a quien considera el máximo artífice en el manejo de la lengua española; por otro, la búsqueda creativa de una lengua "criolla", es decir, regional, que sirva para los registros típicamente argentinos. Además, nutriendo estas dos corrientes, aparece su inquebrantable decisión de inventar palabras para —lo dice con un neologismo— "amillonar" nuestro idioma.

Ya que estos heterogéneos registros se entremezclan en sus libros, producen exóticos híbridos lingüísticos, como el neologismo "bostezabilidad", donde a su afán de expandir la lengua mediante la

⁵ Jorge Luis Borges, "Los traductores de las *1001 noches*", en *Historia de la eternidad*, Buenos Aires, Viau y Zona, 1936, p. 73.

creación de un sustantivo derivado del verbo "bostezar", se añade el rasgo criollista de elidir la "d" final en las voces agudas. Por ello no resultan extrañas las reacciones agresivas de algunos de sus contemporáneos; por ejemplo, implacable e irónico, Ramón Doll dice sobre el joven escritor: "Este argentino habla como un español del siglo compadrón porteño de 1900".⁶

En las antípodas de esta postura se ubica Carlos Alberto Erro, quien en 1929 se muestra exultante por el estilo literario borgeano. Así, después de censurar la gastada construcción y el léxico repetitivo de autores como Gálvez, deficiencia que él atribuye a su cercanía con el periodismo, se dirige a Borges en estos elogiosos términos:

Su prosa es arcaica. Su prosa tiene la diversidad, el remansamiento y la tupidez del estilo español del seiscientos. Hay en ella la cita preciosa, denotadora de una riquísima erudición en antigüedades; hay el giro flamante y la sorpresa difícil; hay esas palabras olvidadas, que uno pronuncia gustosamente, moviendo los labios con lentitud, como quien saborea un vino añejo. Allí no se refleja la urgencia del vivir moderno, allí no transcurre el tiempo.⁷

Y luego de destacar el lirismo del autor, rasgo que él califica de moderno y que, asegura, lo acercaría a los prosistas franceses del momento, resume en una frase certera uno de los propósitos de Borges: "Yo diría que ud. busca por la ruta del arcaísmo la implantación del estilo nuevo".⁸

Para valorar con justicia las posiciones de Doll y Erro tendría que hacer una sinuosa digresión sobre los gustos literarios de la época. Prefiero servirme del siempre lúcido Pedro Henríquez Ureña, quien ubicó el problema en sus más productivas dimensiones literarias, pues en su pronta reseña de *Inquisiciones* clavó un aguijón certero:

Tiene Borges la inquietud de los problemas del estilo; el suyo propio lo revela: a cada línea se ve la *inquisición*, la busca o la invención de la palabra o el giro mejores, o siquiera de los menos gastados. No siempre acierta. Estilo perfecto es el que, como plenitud expresiva, oculta las inquisiciones previas;

⁶ Ramón Doll, "Discusiones con Borges", en *Policía intelectual. Crítica*, Buenos Aires, Tor, 1933, p. 87.

⁷ Carlos Alberto Erro, "Conversaciones sobre *Inquisiciones*", en *Medida del criollismo*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Porter, 1929, p. 99.

⁸ *Ibid.*, p. 101.

es de esperar que Borges aprenda a quitar sus andamios y alcance el equilibrio y la soltura.⁹

En efecto, el lector de sus primeros textos, que lucha con una prosa densa e incómoda, se enfrenta a un artista obsesionado por alcanzar la originalidad lingüística, por diferenciar su voz con giros verbales sorpresivos, lo cual se exacerba con el uso de una compleja sintaxis barroca, de acuerdo con una inclinación declarada por Borges en 1923: "Confieso mi dilección por la sintaxis clásica y las frases complejas como ejércitos: antiguallas que a pesar de su riguroso esplendor, son reverencia de pocos".¹⁰ Tan visible resulta su deseo de singularidad verbal que incluso el entusiasta Erro cuestiona su tendencia a emplear voces que parecerían buscar el asombro del lector más que su comprensión: "¿Por qué preferir diurnalidad a día, altercación a altercado, inquietación a inquietud?"¹¹ se pregunta.

En cuanto al consejo de Henríquez Ureña, se puede decir que, en última instancia, él sólo pedía a Borges lo que éste exige a cualquier buen escritor. En efecto, en 1928, al reflexionar sobre Eduardo Wilde, Borges afirmaba: "Plena eficiencia y plena invisibilidad serían las dos perfecciones de cualquier estilo";¹² decía además que si alguien se interesa demasiado por la técnica de un escritor, por su voz, es porque en realidad no le importa lo que éste tenga que decir. Los dos conceptos, eficiencia e invisibilidad del estilo, que constituyen una unidad indisoluble, derivan hacia otro concepto muy caro a Borges: el de la "naturalidad" en la escritura; según él, los deseos pre-textuales suelen no tener una relación directa y necesaria con lo que se escribe, por lo que resulta preferible crear sin ningún propósito previo, es decir, dejar que fluya la "naturalidad". Consecuente con esta idea, en su madurez atribuye a sus posturas "antinaturales" el fracaso parcial de sus primeros textos: "Escribí *Luna de enfrente* e incluso cometí un error capital, que fue el de 'hacerme' argentino, y siendo argentino no tenía por qué *disfrazarme*. En aquel libro me *disfracé* de argentino del

⁹ Pedro Henríquez Ureña, "Sobre *Inquisiciones*, de Jorge Luis Borges", *Nosotros*, núm. 208 (septiembre de 1926), p. 139.

¹⁰ Jorge Luis Borges, Respuesta a "Una encuesta sobre la nueva generación literaria", *Nosotros*, núm. 168 (mayo de 1926), p. 16.

¹¹ Carlos Alberto Erro, *op. cit.*, p. 105.

¹² Jorge Luis Borges, "Eduardo Wilde", en *El idioma de los argentinos*, Buenos Aires, M. Gleizer Ed., 1928, p. 158.

mismo modo que en *Inquisiciones* me *disfracé* de gran escritor clásico español latinizante, del siglo fracasaron".¹³

El fracaso de ambas "imposturas" fue percibido de inmediato por varios de sus coetáneos y eventualmente por el propio Borges. Pero antes de que éste llegara al reconocimiento explícito de la ineficacia de su estilo original, tuvo que aprender a "quitar los andamios", o sea, a ocultar sus recursos retóricos, los cuales deberían funcionar pero no ser inmediatamente visibles para el lector. De entrada, aventuro la hipótesis de que, en el complejo e inacabable proceso de corrección de su obra, uno de los factores que lo orilló a excluir muchos de sus escritos residió en la imposibilidad de "quitar los andamios"; este escollo fue más acentuado en su prosa, pues en cuanto a lo verbal quizá había arriesgado más en esta forma de escritura. Así, aunque alteró y suprimió parte de su poesía, a tal extremo que el texto de 1923 de *Fervor de Buenos Aires* difiere sustancialmente del de 1969,¹⁴ nunca pensó en eliminar libros completos del género; en cambio, hasta el final de su vida se negó a autorizar la reimpresión de *Inquisiciones*¹⁵ y *El tamaño de mi esperanza* (aunque en el prólogo a la reciente edición de este último,¹⁶ María Kodama afirma que Borges había aceptado que se tradujera parcialmente al francés).

Porque, me pregunto, ¿cómo podía haberse corregido un ensayo semejante al primero que he citado para hacerlo congruente con el estilo del resto de su obra? Deduzco que ante la dificultad para "limar" algunos de sus escritos del primer periodo, Borges optó por la eliminación en bloque. Por cierto que una prueba adicional de que en "Los traductores de las *1001 noches*" el autor ya ha definido su estilo, la encuentro en las ediciones posteriores, donde el pasaje

¹³ *Apud* María Esther Vázquez, "Entrevista con Borges", recogida en Jorge Luis Borges, *Veinticinco Agosto de 1983 y otros cuentos*, Madrid, Siruela, 1977, pp. 69-70; las cursivas son mías.

¹⁴ Un resumen de las ingentes variantes y omisiones se puede encontrar en: Tommaso Scarano, *Varianti a stampa nella poesia del primo Borges* (Pisa, Giardini, 1987), donde se compulsan las versiones originales de los tres primeros poemarios de Borges con más de una decena de posteriores ediciones de cada uno de ellos.

¹⁵ Su autocritica fue tan profunda que el ejemplar de este texto que se conserva en Harvard University (Biblioteca Houghton de Manuscritos y Libros Raros) contiene una inscripción de puño y letra de Borges (¿tal vez dirigida al propio Henríquez Ureña?) que dice: "I am ashamed of this book".

¹⁶ Jorge Luis Borges, *El tamaño de mi esperanza*, pról. de María Kodama, Buenos Aires, Seix Barral, 1993.

que transcribí sólo sufre un par de leves cambios (“famosa traducción” y no “gloriosa”, y “secretos fines” en lugar de “queridos”).

Pero quizá la identificación de un primer Borges exclusivamente barroco sea engañosa, pues sólo transmite una imagen incompleta de sus preferencias literarias, la relacionada con el “barroquismo” que tanto afectó sus creaciones iniciales. De más perdurables consecuencias resultó la nueva concepción general de la literatura que asoma en sus primeros textos, por ejemplo cuando afirma enfática y provocadoramente: “Yo tampoco sé lo que es la poesía, aunque soy diestro en descubrirla en cualquier lugar: en la conversación, en la letra de un tango, en libros de metafísica, en dichos y hasta en algunos versos”;¹⁷ es decir, la poesía se encuentra en todas partes, incluso en la literatura. El método de lectura que él propone es revolucionario, vanguardista, y posee dos perspectivas novedosas y complementarias: la primera pretende socavar los valores de la cultura letrada, pues coloca en un mismo nivel producciones culturales tan distintas en sus orígenes como el tango y la poesía “cultiva”; la segunda efectúa una lectura parcial y fragmentaria de los textos: el autor argentino nunca analiza una obra en su totalidad, sino que trabaja con fragmentos de ella. En síntesis, su interés primordial se centra en dilucidar los mecanismos verbales que permiten el funcionamiento de la literatura, la eficacia de un texto, cualquiera que sea la procedencia de éste. Vale la pena mencionar, de paso, que esta apertura mental propició que no desdenara las páginas de una revista “para mujeres”, *El Hogar*, donde publicó magníficas reseñas de la narrativa europea y estadounidense que en parte fueron felizmente reunidas por Enrique Sacerio Garí y Emir Rodríguez Monegal bajo el título de *Textos cautivos*. La capacidad de síntesis verbal que alcanzó Borges tiene una no pequeña deuda con este ejercicio permanente al que lo obligó la escritura de una columna semanal en los años treinta.

En cuanto a su aprendizaje como lector, el primer momento que hay que destacar es su examen, en 1928, de una “metáfora desglosada” (como él la llama), la oración “El incendio, con feroces mandíbulas devora el campo”, la cual le sirve para demostrar la precaria legitimidad literaria de una frase. Así, imagina escuchar esta secuencia verbal en lugares distintos. Si un literato la formula en un café de la céntrica calle Corrientes, el receptor podrá pensar: ahora es vulgarísima la tarea de hacer metáforas; sustituir *tragar* por

¹⁷ “Ejercicio de análisis”, en *El tamaño de mi esperanza*, p. 107.

quemar no es un canje muy provechoso; lo de las mandíbulas tal vez asombre a alguien, pero es una debilidad del poeta, un dejarse llevar por la locución “fuego devorador”, un automatismo. En cambio, si supone que es de un poeta chino, el lector, luego de decirse “todo se les vuelve dragón a los chinos”, se representará un incendio claro como una fiesta y serpeando, y la imagen le gustará. Por último, si la usa el testigo presencial de un incendio, alguien que se sintió amenazado por las llamaradas, podrá deducirse: el concepto del fuego con mandíbulas es realmente de pesadilla, de horror, y añade maldad humana a un hecho inconsciente.

Dejadas a un lado las suposiciones, la “verdad”, si es que aceptamos este término, resulta diferente, pues la frase pertenece a Esquilo, quien la puso en labios de un Prometeo amarrado a un desesperante precipicio de rocas; si el lector sabe eso, dice Borges, “Entonces la sentencia [le] parecerá bien y aun perfecta, dado el extravagante carácter de los interlocutores y la lejanía (ya poética) de su orígenes”.¹⁸ En suma, está claro que la valoración de una frase puede depender tanto de las circunstancias en que se forjó como del momento desde el cual se lee: quién la escribió y en qué tradición literaria se interpreta; por ello su casi elemental consejo no deja de ser a la vez profundo: el lector debe suspender el juicio hasta conocer quién es el autor de un texto.

En la anterior discusión notamos dos rasgos distintivos presentes a lo largo de toda la crítica literaria borgeana: el primero, ya mencionado, que examina trozos de un texto, nunca la obra en su totalidad; el segundo, que cita en español olvidando que ese fragmento fue escrito originalmente en otra lengua, lo cual le permite una inteligente manipulación de los textos. Incluso si omitimos este último hecho, lo cierto es que, aunque fuera inventado, el ejemplo es útil para exponer las bases de lo que más tarde los teóricos de la literatura definirán como teoría estética de la recepción; asimismo, cabe señalar que este ensayo contiene el origen de lo que después el autor desarrollará en su famoso cuento-reseña “Pierre Menard, autor del *Quijote*”, cuyo eje gira alrededor de una misma frase que alude a significados distintos dependiendo de su autor y de la época en que se escribió.

Con esta concepción general de la literatura rápidamente esbozada aquí, lee Borges a los clásicos españoles, en particular a Quevedo y Cervantes. En principio, la literatura del primero parece

¹⁸ “La fruición literaria”, en *El idioma de los argentinos*, p. 106.

atraerlo más que la del segundo, como podría deducirse del número de ensayos que dedica a cada uno. Sin embargo, en su inicial fervor quevediano estaba ya la semilla que minaría esa imagen primera. En un artículo al que dio el significativo título de "Menoscabo y grandeza de Quevedo", Borges alaba "los verbalismos de hechura" del escritor, quien, a su juicio, "fue perfecto en las metáforas, en las antítesis, en la adjetivación; es decir, en aquellas disciplinas de la literatura cuya felicidad o malandanza es discernible por la inteligencia".¹⁹ Sin embargo, Borges piensa que, más allá de lo alcanzable por medio de la inteligencia y de los artificios verbales, hay en la literatura una amplia zona que escapa a la habilidad artística de un escritor como Quevedo; así, en un juicio que por lo menos podemos calificar de excesivo, asegura:

La vitalidad de una metáfora es tan averiguable por la lógica como la de cualquier otra idea, cosa que no les acontece a los versos que un anchuroso error llama sencillos y en cuya eficacia hay como un fiel y cristalino misterio. Un preceptista merecedor de su nombre puede dilucidar, sin miedo a hurañas trabazones, toda la obra de Quevedo, de Milton, de Baltasar Gracián, pero no los hexámetros de Goethe o las coplas del Romancero.²⁰

En contraste con esta imagen de Quevedo, seguramente su permanente lectura de Cervantes, a quien vuelve una y otra vez, se debe a la mágica fascinación que ejerce una literatura cuyos efectos felices no pueden explicarse en su totalidad por medio del intelecto. De acuerdo con el autor argentino, la genealogía de los escritores se dividiría en tres categorías: la de quienes, como Quevedo, Chesterton y Virgilio, son susceptibles de un análisis integral que explique todos sus procedimientos literarios; la de aquellos que poseen ciertas zonas insumisas a cualquier examen lógico, como De Quincey y Shakespeare; y, por último, la especie más misteriosa y cautivadora: la de los escritores que no pueden explicar la sola razón. Curiosamente, dice, estos últimos se caracterizarían porque "no hay una de sus frases, revisada, que no sea corregible; cualquier hombre de letras puede señalar los errores; las observaciones son lógicas, el texto original acaso no lo es; sin embargo, así incriminado, el texto es eficazísimo, aunque no sepamos por qué".²¹

¹⁹ Jorge Luis Borges, "Menoscabo y grandeza de Quevedo", en *Inquisiciones*, p. 42.

²⁰ *Ibid.*, p. 43.

²¹ Jorge Luis Borges, "Nota preliminar" a Miguel de Cervantes, *Novelas ejemplares*, Buenos Aires, Emecé, 1946.

Su búsqueda de este último tipo de arte se inicia con una acerba crítica a la idea de estilo que para entonces se ha impuesto. En "La supersticiosa ética del lector" (1930), fustiga a quienes entienden por estilo las "habilidades aparentes del escritor: sus comparaciones, su acústica, los episodios de su puntuación y de su sintaxis".²² Sostiene que esta creencia está tan extendida que nadie se atrevería a admitir la ausencia de "estilo" en los libros que le agradan, sobre todo si éstos son antiguos.

Pues bien, con el objeto de derruir de manera absoluta esa "supersticiosa ética del lector", Borges acude al máximo ejemplo de nuestra cultura, a la obra canónica por excelencia: el *Quijote*, a cuyo texto la crítica española le "imputa" —el verbo es suyo— valores de estilo que a muchos parecerán misteriosos; según él, basta con revisar algunos párrafos para experimentar que Cervantes no era estilista —"por lo menos en la presente acepción acústico-decorativa del término"—, puesto que "le interesaban demasiado los destinos de Sancho y de Don Quijote para dejarse distraer por su propia voz".²³

Para sustentar la idea de las "deficiencias" estilísticas del *Quijote*, Borges recurre, ahora lejos de su fuerte iconoclasia juvenil, a dos voces autorizadas dentro de la cultura argentina: Leopoldo Lugones y Paul Groussac. De acuerdo con el primero: "El estilo es la debilidad de Cervantes, y los estragos causados por su influencia han sido graves. Pobreza de color, inseguridad de estructura, párrafos jadeantes que nunca aciertan con el final, desenvolviéndose en convólculos interminables; repeticiones, falta de proporción..."²⁴ Por su parte, Groussac, ese eterno polemista de origen francés avecindado en Buenos Aires, cree que:

Una buena mitad del *Quijote* es de forma por demás floja y desaliñada, la cual harto justifica lo del *humilde idioma* que los rivales de Cervantes le achacaban. Y con esto no me refiero única ni principalmente a las impropiedades verbales, a las intolerables repeticiones o retruécanos ni a los retazos de pesada grandilocuencia que nos abruman, sino a la contextura generalmente desmayada de esa prosa de sobremesa.²⁵

²² Jorge Luis Borges, "La supersticiosa ética del lector" (1930), en *Discusión*, p. 43.

²³ *Ibid.*, p. 45.

²⁴ Leopoldo Lugones, *El imperio jesuítico*, citado por Borges en "La supersticiosa ética del lector", p. 46.

²⁵ Paul Groussac, *Crítica literaria*, citado por Borges en "La supersticiosa ética del lector", p. 46.

Con su peculiar estilo, y haciendo gala de una gran habilidad discursiva, Borges no refuta las ideas de Groussac, sino que saca ventaja del pretendido reproche de éste a la prosa de Cervantes; dice: "Prosa de sobremesa, prosa conversada y no declamada, es la de Cervantes y otra no le hace falta. Imagino que esa misma observación será justiciera en el caso de Dostoievski o de Montaigne o de Samuel Butler".²⁶

Y para responder a la ineludible pregunta ¿qué significa en literatura una página perfecta?, utiliza un contraejemplo: asegura que no hay un escritor versado en la métrica, por mediocre que sea, que no haya "cincelado" su soneto perfecto, la pieza con que conquistará su supuesta inmortalidad literaria; sin embargo, se tratará de un soneto que, aunque no contenga ningún ripio, en su conjunto será un residuo, una inutilidad. De esta observación deduce la siguiente inobjetable consecuencia:

La página de perfección, la página de la que ninguna palabra puede ser alterada sin daño, es la más precaria de todas. La mutación del idioma borra las significaciones laterales y los matices: la página sedicente perfecta es la que consta de esos delicados valores y la que con facilidad mayor se desgasta. Inversamente, la página que tiene vocación de inmortalidad, puede atravesar el fuego inquisitorial de las enemistades, de las erratas, de las versiones aproximativas, de las distraídas lecturas, de las incomprendiones, sin dejar el alma en la prueba.²⁷

¿Qué mayor prueba de esto que el inmortal texto de Cervantes?, interroga Borges, quien concluye exultante que el *Quijote* gana póstumas batallas contra sus traductores y sobrevive a toda versión. Y para anticipar cualquier probable confusión, aclara que no desea ser mal interpretado, pues no defiende el descuido en la escritura, ni "la frase torpe" o "el epíteto chabacano". Su postura es más bien pragmática: la irrefutable permanencia del *Quijote* dentro de la tradición literaria hispánica e incluso occidental, le sirve para comprobar que: "La rugosidad de una frase le es tan indiferente a la genuina literatura como su suavidad. La economía prosódica no es menos forastera del arte que la caligrafía o la ortografía o la puntuación".²⁸

²⁶ Jorge Luis Borges, "La supersticiosa ética del lector", p. 46.

²⁷ *Ibid.*, pp. 47-48.

²⁸ *Ibid.*, p. 49.

Asombrosa, pasmosa conclusión, que parecería contradecir las virtudes estilísticas que se han apreciado en su literatura; es decir, no deja de ser paradójico y contradictorio que a partir de su visión del *Quijote*, Borges, un escritor elogiado por las excelencias de su estilo, por la perfección verbal de su obra, defienda una tesis romántica de la escritura: la forma de escribir no importa demasiado si en realidad el escritor tiene algo esencial que comunicar. En sus propios términos, "la pasión del tema tratado manda en el escritor". Curiosamente, con estas palabras se aproxima a la vigorosa concepción de la escritura expresada por Roberto Arlt, su engañoso antagonista, en el prólogo a la novela *Los lanzallamas* (1931), segunda parte del díptico iniciado con *Los siete locos* (1929).

En suma, él no propone una estética ni una teoría de la literatura; solamente muestra con nitidez un hecho de la tradición cultural: las obras clásicas no han sido siempre las que poseen el mayor lujo verbal. No es raro pues que en su etapa de plena madurez literaria, cuando había superado ya su inicial fervor por los destellos verbales, rechazara los experimentos lingüísticos individuales, pues consideraba que —como en el caso del *Finnegan's Wake* de Joyce o de las *Soledades* de Góngora— el futuro de éstos era convertirse en juegos destinados a la discusión de los historiadores de la literatura o en meras piezas de museo (con lo cual aludía a su escasez de lectores). Por ello ya desde una época muy temprana, al referirse a Góngora había cometido un deliberado anacronismo, pues lo había clasificado como un "rubenista" más, o sea, un seguidor de ese excesivo lujo verbal que según él encarnaba en la poesía modernista de Rubén Darío. La conmemoración del tercer centenario de la muerte de Góngora en 1927, que en otras latitudes significó la reivindicación extrema del poeta, sirvió para que nuestro autor reiterara su negativa actitud; en esa fecha, Borges, quien era "especialmente versado en los comentarios irónicos y en el arte de injuriar", como lo ha definido muy bien Teodosio Fernández,²⁹ escribió un brevísimo artículo titulado "Para el centenario de Góngora", el cual principia burlescamente: "Yo siempre estaré listo a pensar en don Luis de Góngora *cada cien años*" (las cursivas son mías), y concluye: "Góngora —ojalá injustamente— es símbolo de la cuidadosa tecniquería, de la simulación del misterio, de las meras aventuras de la sintaxis...

²⁹ Teodosio Fernández, "Borges frente a la literatura española", en Fernando R. Lafuente, coord., *España en Borges*, Madrid, El Arquero, 1990, p. 28.

Es decir, de la melodiosa y perfecta no literatura que he repudiado siempre".³⁰

Con base en estas concepciones escribe Borges sus textos más logrados. En los numerosos prólogos de sus obras de madurez, pugna por un estilo literario que evite conscientemente los destellos verbales, que eluda los sinónimos, que opte por las palabras habituales y deseche las asombrosas, pues pueden distraer al lector; en suma, como él dijo recordando su evolución literaria: "Es curiosa la suerte del escritor. Al principio es barroco, vanidosamente barroco, y al cabo de los años puede lograr, si son favorables los astros, no la sencillez, que no es nada, sino la modesta y secreta complejidad".³¹ Si algo de esa "modesta y secreta complejidad" alcanzó la literatura de Borges, sin duda mucho influyeron sus reflexiones infinitas sobre la literatura, su labor permanente de lector en busca de la comprensión de los mecanismos con los que se construye una obra. De este modo logró Borges lo que, a su juicio, ya habían alcanzado su admirado amigo Alfonso Reyes y el ahora preterido Paul Groussac: convertir a la prosa moderna en lengua española en un instrumento elegante y preciso.

Finalizo con una reflexión muy personal. He dicho más arriba que el deficiente estilo de varios textos del primer Borges provocó en mí la sorpresa y el desafío de conciliar dos imágenes contrapuestas del escritor: la del incipiente y dubitativo autor de los años veinte, y la del estilista casi perfecto que fue desde fines de la década de 1930. Si para él fue posible alcanzar el conocimiento y manejo de los recursos de la lengua hasta llegar a eso que con pudor denomina "modesta y secreta complejidad", quizá nosotros, humildes y mortales usuarios de la palabra, podamos por lo menos aspirar a la "comprensible sencillez". Ojalá ese espíritu verbal haya primado en estas páginas.

CONTRA BORGES*

Por Jorge VOLPI
ESCRITOR MEXICANO

*Ser Alonso Quijano y no atreverme a ser
Don Quijote.*

"La Fama" (1981)

I

VIEJO, MELANCÓLICO Y TRISTE, Borges repasa la oscura biblioteca que resguarda en la memoria. Las cosas deambulan ante sus ojos, en medio de una terca neblina luminosa, ajenas para siempre a su mirada. Nada posee ya sino el recuerdo de las enciclopedias, los libros, las altas aves y las lunas de oro: "A otros les queda el universo", dice, entre sueños: "a mi penumbra, el hábito del verso".¹

Y sin embargo, habla. Habla mucho, en todas las lenguas — incluidos los antiguos dialectos germánicos y el anglosajón —, en todos los países, a todos aquellos que desean escucharlo. Como si la voz fuese un sucedáneo de la vista y las palabras le permitiesen reconocer las caras de sus interlocutores, concede entrevistas por doquier, asiste a programas de radio y televisión, prodiga conferencias y agradecimientos públicos. Se ha transformado en una especie de guía, en un oscuro sacerdote a quien veneran ardorosos seguidores a lo largo del mundo. Cercado y protegido por María Kodama, antigua alumna y ahora celosa consorte, viaja sin descanso como si

³⁰ Jorge Luis Borges, "Para el centenario de Góngora", en *El idioma de los argentinos*, pp. 123-124.

³¹ Prólogo a *El otro, el mismo*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 838.

*Una versión preliminar de este ensayo fue leída en la mesa redonda "Borges: imágenes del escritor y del hombre", que para conmemorar el décimo aniversario de su desaparición física se efectuó en El Colegio de México el 22 de agosto de 1996.

¹ El retrato proviene del propio Borges en "On his blindness", incluido en *Los conjurados, Obras completas*, III, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 480.

llevara un mensaje evangelizador, erigido en el sabio, mordaz y decrépito maestro de una cofradía religiosa, en el inspirador de una lenta pero interminable conjura universal.

Es famoso. Antes era sólo un viejo poeta ciego, pero ahora es Borges. No un escritor, ni siquiera un personaje literario, sino una extraña mezcla de ambos: un símbolo. Se le homenajea casi simultáneamente en las regiones más alejadas de la tierra, como si su cualidad de tráfuga le concediera el don de la ubicuidad. Y en cada sitio juega con los mismos temas: sus laberintos, sus misterios, sus espejos, su inagotable memoria.

Éste es el último Borges. El que nos ha quedado. No obstante, entre todos los elementos que se han aglutinado para modelarlo hay uno que me parece especialmente grave. Gracias a un terco afán por *desmitificar* al poeta —como si él hubiese querido semejante cosa—, en un intento tan romántico como trivial, la crítica y el público insisten ahora en encontrar al *verdadero* Borges, al ser humano detrás del ídolo, la cara que se esconde detrás de la máscara. Empresa no sólo imposible sino profundamente irrespetuosa. Gracias a ella, se pretende asentar que, a pesar de los libros y los homenajes, de la fama y de los premios, Borges, el viejo Borges, siempre estuvo solo. Que fue un hombre desdichado. Que no conoció la felicidad o, al menos, siempre terminó arruinándola. Que, detrás de Borges, había un Borges que no era sino un *pobre hombre*. Que uno debe admirar la obra pero compadecer al autor.

Contra este Borges lastimero van dirigidas estas palabras; contra la imagen patética que sus compañeros de viaje —críticos y lectores— han querido ajustarle, un poco por resentimiento y otro por vanidad, incapaces de advertir la serenidad de sus últimos días. Incapaces, sobre todo, de mirar la grandeza, o al menos el tesón, de un destino que Borges construyó pacientemente, a lo largo de las décadas, en medio de la literatura y el arte. Incapaces, digo, de apreciar la recia voluntad que inspiró su obra.

2

DESDE mediados de los años cincuenta, a Borges comenzó a sucederle una de las peores desgracias que pueden ocurrirle a un escritor: no que su obra se convierta en lugar común —acaso la menos trágica de las inmortalidades— sino que su vida se transforme en un cúmulo de anécdotas que circulan de boca en boca y de libro en libro, convirtiéndolo en una especie de personaje de novela o de santo.

En especial, dos lugares comunes se han vuelto cada vez más insistentes al referirse a los años finales del poeta: el primero, es que en Borges convivían necesariamente dos Borges; el segundo, que Borges siempre fue infeliz.

3

AUNQUE él mismo lo intuyó desde la adolescencia, y se encargó de volverlo realidad a partir de sus propios textos, creo que Borges nunca imaginó la perpetua desgracia de convertirse, en verdad, en dos Borges. En el relato "Borges y yo" (1960), el narrador asume que "al otro, a Borges, es a quien le ocurren las cosas", mientras él se dedica a una vida íntima y solitaria. "Yo vivo", dice más adelante, "para que Borges pueda tramitar su literatura y esa literatura me justifica". Y concluye con una sentencia que, como muchas de su autor, se ha vuelto célebre: "No sé cuál de los dos escribe esta página".²

De estas y otras citas similares se ha valido la crítica para asumir la realidad de dos Borges distintos, divididos por la escritura: un Borges anterior a ella —perpetuamente miserable— que ha sido camuflado por el Borges "autor". El propio Emir Rodríguez Monegal, su amigo y biógrafo, llegó a afirmar que el "Borges" público le dejó únicamente al Borges privado "las migajas, las sobras, los residuos". Según él, fue "Borges" quien visitó universidades norteamericanas, quien obtuvo un premio literario tras otro, fue tema de libros y tesis, fue agasajado universalmente y se convirtió en gurú para miles de jóvenes en por lo menos tres continentes. "El otro Borges (es decir, Borges)", termina diciendo Rodríguez Monegal, "ha ido retrocediendo lentamente hacia la nada".³

Acaso el mayor problema de los críticos con Borges es que hacen demasiado caso a sus ficciones. Las contundentes —y siempre irónicas— afirmaciones borgeanas se convierten luego, supongo que para regocijo del autor, en motivo de inciertas teorías literarias y psicológicas.⁴ No obstante, siendo fiel a las palabras del relato, uno debe asumir que, si bien en algún momento existieron dos Borges distintos, uno privado y otro público, el escritor y la persona común,

² "Borges y yo", en *OC*, II, p. 808.

³ Emir Rodríguez Monegal, *Borges. Una biografía literaria*, trad. de Homero Alsina, México, FCE, 1987, p. 397.

⁴ Quizás el caso extremo sea el que sus atípicas clasificaciones hayan propiciado un libro de teoría tan profuso como *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault.

ya para el momento de la publicación del texto Borges había encarado la recomposición de sus fuerzas interiores: si el narrador "no sabe cuál de los dos escribió esta página", es que hombre y autor no pueden ya diferenciarse: la escritura los ha unificado. Y, lo que es más importante, por propia voluntad del Borges de carne y hueso. No es una inexplicable fatalidad literaria la que propició esta sustitución, sino el propio Borges que así ha pretendido deslindarse de la responsabilidad de su transformación. Pero en el fondo todos sabemos que Jekyll es el único culpable de la fatal aparición de Mr. Hyde. Borges es el único culpable de su supuesta condena, de su arrinconamiento frente a la figura pública que, en apariencia, nunca quiso ser. Si se trata de desenmascarlo, el procedimiento debiera ser el inverso del empleado hasta ahora: el Borges real parece ser aquel que tuvo la fuerza y la entereza, a lo largo de toda su vida, de convertirse en el Borges escritor.

4

Lo anterior podría confirmarse con uno de los cuentos más extraños sobre su desdoblamiento, el titulado "Veinticinco de agosto, 1983".⁵ En él, la duplicación borgeana es llevada a sus últimas consecuencias: el narrador, Borges, se encuentra en esta ocasión con un Borges futuro. Así, en este cuento publicado en italiano en 1980, Borges imagina su porvenir y la fecha exacta de su muerte por suicidio algunos años después.⁶

Tras el recurrente diálogo de las dos figuras que son una misma, Borges inventa, por adelantado, sus últimos días. El anciano Borges puede profetizar, con conocimiento de causa, los días venideros del más joven: "Se repetirán las desdichas a que ya estás acostumbrado. Quedarás solo en esta casa. Tocarás los libros sin letras y el medallón de Swedenborg y la bandeja de madera con la Cruz Federal. La ceguera no es la tiniebla; es una forma de la soledad. Volverás a Islandia". A continuación, con idéntico tono, prosigue: "Escribirás el libro con el que hemos soñado tanto tiempo. Hasta 1979 comprenderás que tu supuesta obra no es otra cosa que una serie de borradores, de borradores misceláneos, y cederás a la vana

⁵ En *La memoria de Shakespeare*, OC, III, p. 377.

⁶ Publicado en una versión anterior en italiano, dentro de la colección *La biblioteca di Babele*, inventada por su amigo Franco Maria Ricci, fue publicado luego en español en 1984 por la editorial Siruela, junto con otros dos textos inéditos.

y supersticiosa tentación de escribir tu gran libro. La superstición que nos ha infligido el *Fausto* de Goethe, *Salammô*, el *Ulysses*".

Entonces el Borges anterior replica: "Y al final comprendiste que habías fracasado". El mayor responde: "Algo peor. Comprendí que era una obra maestra en el más abrumador sentido de la palabra".

Como era de esperarse, la mayor parte de las profecías se cumplieron, ratificando el destino que Borges asumía en su relato: la soledad, los libros sin letras, la idea de que sus páginas sólo son borradores, el regreso a las sagas islandesas. Con sarcasmo, Borges era consciente no sólo de su destino, sino incluso de su inmortalidad. Sólo en algunos puntos falló —y, creo, intencionalmente: en primer lugar, nunca escribió un gran libro al estilo de Joyce o Flaubert, pero sí una obra vasta, compuesta de cientos de pequeños textos, que no deja de ser, en realidad, una "obra maestra en el más abrumador sentido de la palabra". En segundo, no murió, solitario, en su casa de Maipú, sino en Ginebra en compañía de María Kodama. Y, sobre todo, llegada la fecha inexorable, Borges, al contrario del personaje de su cuento, decidió no suicidarse. "Por cobardía", le explicó a uno de los periodistas italianos que lo entrevistaron en aquella ocasión. Más probable es que su *completa* desdicha fuese, quizás, otra de sus invenciones literarias.

5

¿CUÁLES SON, entonces, los dos Borges? Si no se trata de los que el propio poeta inventó en su literatura, ha de hablarse con más propiedad de un Borges anterior y otro posterior a la fama, del joven y del viejo, del que aún era capaz de ver y del ciego. Un Borges heroico, cuya existencia a lo largo de las primeras décadas del siglo es, ante todo, un ejemplo de fuerza y originalidad creativas, y otro, el que la crítica y, en gran medida, él mismo, se encargaron de *crear* durante sus años finales: un Borges abatido por la marginación y la fama, solo, cercado por el éxito y su propia incapacidad para ser feliz. Un personaje salido de la particular *Historia universal de la infamia* que él y sus contemporáneos se encargaron de erigir con su vida, volviéndolo un triste símbolo de los excesos del arte.

Ese otro Borges, ese Borges auténtico, sería el que, según Rodríguez Monegal, "ha ido retrocediendo lentamente hacia la nada". El que, en medio de los fastos y las celebraciones del escritor, se vio reducido a la soledad y la impotencia. El que fue siempre incapaz de ser feliz. Contradiciendo a Rodríguez Monegal, me atrevo

a pensar que este Borges infausto sea, acaso, sólo una más de sus grandes ficciones.

6

“BORGES triunfó y se vio envuelto en el esplendor de la fama, de los halagos, de los premios. Eso lo hizo feliz. Y, sin embargo, fue incapaz de lograr un amor entero en el momento adecuado. Más allá del esplendor, encontró la derrota”. Con estas palabras termina la reciente biografía que María Esther Vázquez, otra antigua amiga suya, escribió sobre el escritor argentino.⁷

De nuevo, frente a la imagen del guía célebre, se hace aparecer la del Borges doliente, ante cuya sabiduría y soledad ya no se siente admiración, sino pena. Halagado en vida, se le compadece una vez muerto. Si él envidió siempre el arrojito de los compadritos y de sus propios antepasados guerreros, el Borges final se ha convertido en un anciano melancólico sometido a la fatalidad de una mujer posesiva y una vida entre las tinieblas y el silencio.

El propio Rodríguez Monegal afirma:

Protegido y aislado por la ceguera, en un laberinto construido sólidamente por Madre, Borges se queda inmóvil. No se preocupa por encender la luz. Todo en su derredor está quieto, excepto su imaginación. En su mente los espacios vacíos se llenan de cuentos que contienen crímenes y maravillas, o poemas que abarcan el mundo de la cultura, o ensayos que sutilmente catalogan los terrores y penosos deleites de los hombres. Anciano, ciego, frágil, Borges alcanza finalmente el centro solitario del laberinto.⁸

De nuevo, Vázquez y Rodríguez Monegal parecen haber tragado el anzuelo: transformado por ambos en una especie de Asterión acongojado, cabría preguntarles —siguiendo, como ellos, las particulares reglas que Borges ha creado para hablar de sí mismo— cuál de los dos (el literario o el real) es el desdichado.

7

QUIZÁ al último Borges no haya que buscarlo, pues, en la infinidad de anécdotas que él mismo, y sobre todo sus conocidos —de

⁷ María Esther Vázquez, *Borges. Esplendor y derrota*, Barcelona, Tusquets, 1996, p. 337.

⁸ Emir Rodríguez Monegal, *op. cit.*, p. 427.

Bioy Casares a Vázquez y Rodríguez Monegal, pasando por Estela Canto—, han tramado, y tampoco en las decenas de conversaciones que accedió a tener con escritores y periodistas, sino en sus últimos versos, sus últimas páginas, las únicas revelaciones que acaso puedan contener sus misterios.

No es casualidad que su postrer libro sea de poemas: de algún modo con ellos cierra un ciclo iniciado en la lejana década de los veinte con *Fervor de Buenos Aires* (1923). Tampoco es casualidad que su título sea *Los conjurados*.⁹

8

PERO, ¿quiénes son estos *conjurados*? El volumen toma el nombre del último poema incluido en el libro.¹⁰ Para ser, de algún modo, la página que cierra la obra de Borges, cabría esperar una mayor recurrencia a sus obsesiones; sin embargo, el texto es, en muchos aspectos, menos previsible de lo que uno supondría. Formalmente se trata de un homenaje a Suiza y su doble tradición de racionalismo y fe.¹¹

“En el centro de Europa están conspirando”, dice el primer verso. Y luego: “Se trata de hombres de diversas estirpes, que profesan diversas religiones y que hablan en diversos idiomas. / Han tomado la extraña resolución de ser razonables. / Han resuelto olvidar sus diferencias y acentuar sus afinidades”. Más adelante, tras una de sus infaltables enumeraciones, aparece una revelación con cierto tono apocalíptico no muy común en él: “Mañana serán todo el planeta. / Acaso lo que digo no es verdadero; ojalá sea profético”.

De alguna forma, Borges se asume como uno de los “conjurados” que, en el centro de Europa, planean la transformación racional del mundo. Desde esta base, estos conspiradores que “han tomado la extraña resolución de ser razonables”, invadirán el mundo, haciendo crecer su “torre de razón y de firme fe” en todo el orbe. Pese a su humildad, a su aparente tristeza y a su debilidad, Borges se presenta como héroe de una cruzada civilizadora; en medio de su soledad y de su ceguera, parece seguro de que sus seguidores alcanzarán la meta y de que él mismo conseguirá su triunfo y

⁹ El tema de la conjura es otro de los más recurrentes de Borges; *cf.*, por ejemplo, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (1940) y “El Congreso” (1971).

¹⁰ *Los conjurados*, en *OC*, III, p. 501.

¹¹ *Cf.* Jorge Luis Borges/Osvaldo Ferrari, *Diálogos*, Barcelona, Seix Barral, 1985, p. 363.

su inmortalidad gracias a esta proeza. Al contrario de lo que suele suponerse, el tono del poema —y en general de todo el libro— hace pensar en un hombre tímido y pacífico, pero quizás por ello poseedor de una soberbia capaz de transformar el mundo. No es otro el empeño de estos conjurados; no es otro el de su dirigente, el viejo poeta ciego que los guía desde su refugio ginebrino.

9

EN *Los conjurados*, Borges regresa a sus imágenes más queridas. Con esa misma incierta humildad de la que se hablaba antes, retoma algunos de sus personajes favoritos, acaso sus posibles compañeros de conjura, los hombres cuyo ejemplo ha seguido y ahora prodiga desde su base en Europa Central. Cristo, César, Sherlock Holmes y Góngora son las guías de este Borges anciano, al borde de la muerte, que sin embargo sigue teniendo la fuerza para dictar estos poemas, para concluir su destino con absoluta congruencia.

El libro se inicia con el poema “Cristo en la Cruz”.¹² No deja de ser significativo que la imagen de Jesús, sucesivamente rehuída y añorada por Borges, encabece sus últimas páginas. Luego de una sobria descripción del Gólgota, en la cual Cristo aparece “áspero y judío”, lejano a las idealizaciones románticas, Borges confiesa: “No lo veo / y seguiré buscándolo hasta el día / último de mis pasos en la tierra”. Es difícil no hallar una identificación entre el dios moribundo y el propio Borges: el tono de esta búsqueda recuerda el empleado en “Borges, el otro” y numerosos textos sobre el desdoblamiento. En esta ocasión, a su acostumbrada serie de enumeraciones, que incluye en este caso las cosas que Cristo ya no verá más —al estilo de “Things that might have been” y el sentido de *La última tentación de Cristo* de Nikos Kazantzakis—, Borges concluye, solemne, su retrato: “Ha oscurecido un poco. Ya se ha muerto”. Sin embargo, vuelve a ser el tono de languidez y de desesperación un tanto abismal el que resuena en los últimos versos, contundentes y, una vez más, terribles: “¿De qué puede servirme que aquel hombre / haya sufrido, si yo sufro ahora?”.

10

EN un obvio retrato de la oposición entre lo espiritual y lo terrenal, Borges le dedica a César el siguiente poema del volumen. De

¹² En *OC*, III, p. 457.

nuevo la enumeración es su recurso favorito, que ahora sirve para resumir en unas cuantas líneas la vida completa del “emperador que declinó laureles”. Sin embargo, vuelven a ser los últimos versos los que encierran el sentido casi místico del poema: “Aquí también el otro, el venidero / cuya gran sombra será el orbe entero”. El tono de conjura reaparece cargado, en esta ocasión, con un matiz religioso: ¿Cristo o la razón? Borges es ambiguo porque, en cierto sentido, se asume heredero de ambas tradiciones.

11

POR su parte, de manera curiosa, “Góngora”, además de un homenaje al poeta español, es un resumen no de la obra, sino de la vida de Borges.¹³ “Nada puedo. Virgilio me ha hechizado. / Virgilio y el latín. Hice que cada / estrofa fuera un arduo laberinto / de entretejidas voces, un recinto / vedado al vulgo, que es apenas, nada”.

Consciente de la oscuridad poética de su maestro, Borges revela su condición de “conjurado”: sólo a unos cuantos está reservado el conocimiento, esa mezcla de razón y de fe que comparte con Góngora o Holmes. Inmerso en la tradición hermética, reconoce que en principio era uno de los *happy few* a quienes la literatura es capaz de conmovir. Sin embargo, el final del poema se encargará de desmentir este punto de vista. Como si contradijera lo anterior, como si renunciara a ese privilegio especial, inmerso en el nuevo estoicismo y la verdadera humildad que parece alcanzar al final de sus días, concluye: “Quiero volver a las comunes cosas: / el agua, el pan, un cántaro, las rosas”.

12

POEMA fundamental del libro es el dedicado a Sherlock Holmes, uno de los héroes constantes de Borges.¹⁴ Como antes lo había hecho con Cristo y con César, uno no puede evitar descubrir el modo en que se identifica con sus personajes. Nada casual, entonces, que algunos versos hagan explícita una de las múltiples cercanías entre el poeta y el detective: “Es casto. Nada sabe del amor. No ha quedado. / Ese hombre tan viril ha renunciado al arte / de amar. En

¹³ *Ibid.*, p. 492.

¹⁴ *Ibid.*, p. 474.

Baker Street vive solo y aparte. / Le es ajeno también ese otro arte, el olvido”.

13

UNA de las imágenes más trágicas que nos queda de Borges se debe a él mismo: primero en el diario *La Nación*, y luego en el volumen *La moneda de hierro*, Borges incluyó un poema, “El remordimiento”, que inicia con estos dramáticos —y ya demasiado famosos— versos: “He cometido el peor de los pecados / que un hombre puede cometer. No he sido / feliz”. El poema culmina con otros no menos contundentes: “Siempre está a mi lado / La sombra de haber sido un desdichado”.¹⁵

Lo terrible de una afirmación tan grave es que tiende a eclipsar las rectificaciones. Una vez popularizada, la idea del Borges desdichado, miserable en su reclusión interna, se ha convertido —con esta decidida intervención de su autor— en uno de los más sólidos lugares comunes que rodean al poeta. Tanto es así, que se ha olvidado —o se ha preferido olvidar— la existencia de declaraciones del propio Borges en sentido contrario.

De algún modo, *Los conjurados* es una rectificación literaria de este estado de ánimo: frente a la supuesta derrota, no hay resignación ni amargura, sino una aceptación tranquila, una paz que la mayor parte de los críticos ha preferido olvidar. En su conocido libro de entrevistas, Osvaldo Ferrari le dice a Borges que en *Los conjurados*, a diferencia de en sus demás textos, se habla con naturalidad de la muerte. El poeta lo ratifica diciendo que la aguarda “sin impaciencia, pero con esperanza”.¹⁶

De la misma manera, ya en el prólogo a *Los conjurados*, con tristeza, es cierto, pero también con una serenidad estoica que conmueve sin incitar a la conmiseración, Borges afirma: “Al cabo de los años he observado que la belleza, como la felicidad, es frecuente. No pasa un día en que no estemos, un instante, en el paraíso”.¹⁷ Con una calma que algo tiene de budista, agrega: “No hay poeta,

¹⁵ *La moneda de hierro*, en *OC*, III, p. 143. En su reciente biografía, María Esther Vázquez confiesa haberle dicho a Borges que se trataba de uno de sus peores poemas. Que le parecía que había “bajado la guardia”, él “que siempre había tenido el pudor de ocultar sus penas”, *op. cit.*, p. 297.

¹⁶ Borges/Ferrari, *op. cit.*, p. 364.

¹⁷ *OC*, III, p. 455.

por mediocre que sea, que no haya escrito el mejor verso de la literatura, pero también los más desdichados. La belleza no es privilegio de unos cuantos hombres ilustres”.

Esta visión queda confirmada en “Doomsday”, el segundo poema del libro: “No hay un instante que no pueda ser el cráter del Infierno. / No hay un instante que no pueda ser el agua del Paraíso”.¹⁸ Sin que exista una conversión casi religiosa y espectacular, la obra de Borges —si no su vida— sufre en *Los conjurados* una transformación importante aunque sutil. Por fin reconoce que es un hombre entre tantos y que también tiene derecho a la felicidad, a esa felicidad que, en su condición de “viejo poeta ciego”, le era negada por la fama y la intimidad, por su condición de héroe, por la supuesta división de su persona.

El último Borges, como lo muestran estas páginas, no parece un desahuciado moral, un solitario, un hombre consciente de haber cometido “el peor de los pecados”. Frente a esta insignia patética, queda un Borges distinto. Un Borges que retoma el ideal de los estoicos griegos, a quienes siempre admiró, de compartir la sensatez universal. Un Borges que no se lamenta. Un Borges único, capaz de disfrutar los placeres menores, una charla o un recuerdo lejano, el sonido de unos versos ajenos, sabedor de que su destino de conjurado se ha cumplido. Un Borges seguro de que los “conjurados” serán, en algún momento, todos los hombres. Un Borges capaz de aguardar la muerte con esperanza. Un Borges que afirma: “Los reverses / de la suerte no cuentan. Ya son parte / de esa dócil arcilla, mi pasado”. Un Borges, en fin, que susurra, tranquilo: “Sólo me queda la ceniza. Nada. / Absuelto de las máscaras que he sido, / seré en la muerte mi total olvido”.¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, p. 458.

¹⁹ “Piedras y Chile”, *ibid.*, p. 494.

EL TRIMESTRE ECONOMICO



COMITÉ DICTAMINADOR: Alejandro Castañeda, Pablo Cotler, Raúl Livas, Rodolfo de la Torre, Alejandro Werner. CONSEJO EDITORIAL: Edmar L. Bacha, José Blanco, Gerardo Bueno, Enrique Cárdenas, Arturo Fernández, Ricardo French-Davis, Enrique Florescano, Roberto Frenkel, Ricardo Hausmann, Alejandro Hernández, Albert O. Hirschman, David Ibarra, Felipe Larraín, Francisco Lopes, Guillermo Maldonado, Rodolfo Manuelli, José A. Ocampo, Joseph Rames, Luis Ángel Rojo Duque, Gert Rosenthal, Francisco Sagasti, Jaime José Serra, Jesús Silva Herzog Flores, Osvaldo Sunkel, Carlos Tello, Sweder van Winjberger.

Director: Rodolfo de la Torre. Subdirector: Raúl Livas
Secretario de Redacción: Guillermo Escalante A.

Vol. LXIV (3)

México, Julio-Septiembre de 1997

Núm. 255

ARTÍCULOS

Alejandro Castañeda Sabido *La competencia de Cournot con varias plantas*

Luis René Cáceres *La relación de largo plazo entre el ahorro y la inversión en la América Latina*

Marta Bekerman y Pablo Sirlin *Efectos de la apertura y de la integración regional en las pautas de comercio. El caso de la Argentina*

Chong-Sup Kim *Los efectos de la apertura comercial y de la inversión extranjera directa en la productividad del sector manufacturero mexicano*

Sergio A. Luna *Seguridad alimentaria institucional y una aplicación a México en el decenio de los ochenta*

DOCUMENTOS: ONUDI, *La globalización: Retos y oportunidades del desarrollo industrial*. COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS: Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial (ONUDI), *Desarrollo industrial. Informe mundial 1996*, por Victor L. Urquidi y por Jorge Eduardo Navarrete. Francisco Suárez Dávila: Friedrich List, *Sistema nacional de economía política* (con el anexo "Esbozos de economía política americana")

EL TRIMESTRE ECONÓMICO aparece en los meses de enero, abril, julio y octubre. La suscripción en México cuesta \$180.00. Número suelto \$60.00. Número suelto atrasado \$40.00. Disquetes con el índice general (por autores y temático) de los números 1-244, \$26.00 (4.49 dls.)

Precios para 1997 (dólares)

	Suscripciones	Números sueltos	
		Del año	Atrasados
Centroamérica y el Caribe	70.00	20.00	10.00
Sudamérica y España	90.00	30.00	20.00
Canadá, Estados Unidos y resto del mundo	120.00	33.00	20.00

Fondo de Cultura Económica, carretera Picacho Ajusco 227, Col. Bosques del Pedregal, 14200 México, Distrito Federal. Suscripciones y anuncios: teléfono 227 46 70, señora Irma Barrón.

Este libro se terminó de imprimir el mes de agosto 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

Premio Anual de Ensayo Literario Hispanoamericano

LYA KOSTAKOWSKY 1996

En cumplimiento de la voluntad de don Luis Cardoza y Aragón—quien constituyó un fondo para otorgar anualmente el Premio de Ensayo Literario Hispanoamericano Lya Kostakowsky—el Comité Técnico designado por el para administrar dicho fondo, decidir los temas del concurso y designar a los jurados correspondientes, convoca al

Premio Anual de Ensayo Literario Hispanoamericano Lya Kostakowsky 1996
que se registrá de acuerdo con las siguientes BASES



FUNDACIÓN
CULTURAL
LYA
CARDOZA
Y ARAGÓN

Primera.

El concurso queda abierto a la participación de escritores que en forma individual o colectiva presenten un ensayo inédito, en español, de por lo menos 50 cuartillas a doble espacio. El Comité Técnico ha decidido que el tema para el Premio correspondiente a 1996 sea **El ensayo literario en Hispanoamérica**.

Segunda.

El monto del premio, único e indivisible, es de 25 000 dólares o su equivalente en moneda nacional al momento de su entrega.

Tercera.

Los trabajos deberán ser presentados por correo certificado a la oficina de la Fundación Cultural Lya Cardoza y Aragón, con sueldos y/o su sobre cerrado, aparte, identificación del autor o autores, su domicilio y, en su caso, su teléfono y fax. Para los trabajos que se reciban después de esa fecha, se tomará en cuenta la del registro postal.

Cuarta.

Julieta Campos, Sergio Pitol y Cirilo Viner han acordado integrar el jurado del Premio 1996, cuyo fallo será inapelable.

Quinta.

La decisión del jurado se dará a conocer en diciembre de 1997; el jurado podrá declarar desierto el concurso.

Sexta.

El premio será entregado dentro de los tres meses siguientes al anuncio del veredicto, en el lugar que el Comité Técnico señale.

Séptima.

No se devolverán los originales ni las copias de los trabajos recibidos.

Octava.

Las situaciones no previstas en la presente convocatoria serán resueltas por el jurado.

Novena.

El Comité Técnico se reserva durante un año el derecho de publicar, en una primera edición, el ensayo premiado.

Décima.

Los originales y las copias deberán enviarse a:

**Fundación Cultural Lya
y Luis Cardoza y Aragón, A.C.**

Calles de las Flores 1
esq. Puente San Francisco
Barrio del Niño Jesús, Coahuacán
14000 México, D.F.
Teléfono: (52-55) 56 10 10
e-mail: interest@com.tmx

Ciudad de México, mayo de 1997

El Comité Técnico:

Fernando Benítez, José Chávez Miraval, Gabriel García Márquez, Pablo González Cárdenas, Eugenia Huerta, Emilio Krüger, Rigoberta Menchú, Augusto Monterroso, Vicente Rojas

Siglo Veintiuno Editores



POLÍTICAS DE COMPETITIVIDAD INDUSTRIAL
Wilson Peres (coordinador)

Las políticas para apoyar la competitividad industrial están en el centro del escenario de políticas en los países de América Latina y el Caribe. Luego de un largo periodo en que fueron relegadas por versiones extremas del *laissez-faire*, la mayoría de los gobiernos de la región han diseñado nuevos planes y programas de competitividad industrial entre 1995 y 1997. Esas políticas no implican una vuelta al estilo intervencionista tradicional, sino que son resultado de la búsqueda de alternativas para reducir los costos asociados a los cambios necesarios para adecuarse a un nuevo patrón de crecimiento en el marco de la revolución tecnológica en curso, alcanzando una mejor inserción en la economía mundial. El objetivo de este libro es precisamente poner en relieve y analizar las nuevas experiencias de política de ocho países de la región a mediados de los años noventa: Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Guatemala, Jamaica, México y Uruguay.



**JUSTICIA PENAL Y TRANSICIÓN
DEMOCRÁTICA EN AMÉRICA LATINA**

José María Rico

El objetivo de este libro es abordar los principales problemas de fondo de la administración de justicia en América Latina, marco indispensable tanto para su correcta comprensión como para los cambios que en ella deban operarse, y sentar las bases para permitir cierto replanteamiento de los proyectos actualmente en curso y de las reformas ya realizadas.



De venta en Av. Cerro del Agua 248 col. Romero de Terreros, tel. 658 75 55 y en
librerías de prestigio.
email: sigloxxi@netcorp.net.mx

Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana

Biblioteca de América, 1996

Mujer y cultura en la Colonia hispanoamericana



Artículos de Diana de Armas Wilson, Trinidad Barrera, Marie Cécile Bénassy, María Dolores Bravo, Sara Castro-Klarén, Raquel Chang-Rodríguez, Jorge Checa, Rosa Helena Chinchilla, Alicia Colombi-Monguió, María Antonia Garcés, Margo Glantz, Frank Graziano, Julie Greer Johnson, Asunción Lavrin, Kathleen Myers, José Pascual Buxó, Rosa Perelmuter, Georgina Sabat-Rivers, Stacey Schlau, Elias Trabulse, Nancy Vogeley.

Precio por ejemplar: **US\$20.00**

Todos los pedidos deben dirigirse a Erika A. Braga, *Biblioteca de América*, 1312 CL, Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh, PA 15260. Los cheques deben venir a nombre del **Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (IILI)**. Gastos de envío US\$ 3.00 primer libro y US\$.50 cada libro adicional. Gastos de envío fuera de los EE.UU. US\$ 4.00 primer libro y US\$ 1.00 cada libro adicional.

La Gaceta

del Fondo de Cultura Económica



- ▲ JOSÉ ORTEGA Y GASSET: Quinta conferencia: El peligro de nuestro tiempo
 - ▲ FRANCISCO GIL VILLEGAS: Ortega como comunicador de contextos culturales en Alemania
 - ▲ VERÓNICA VOLKOW: Ramón Xirau, un filósofo caminante
 - ▲ VÍCTOR HERRERA: ¿Adónde vamos, Walt Whitman?
 - ▲ ELSA CROSS: El sueño de los dioses
 - ▲ JOSÉ RICARDO CHAVES: Walter Benjamin: el adivino de la historia
- Poesía de:** RAMÓN XIRAU, JACQUES RÉDA, IDA VITALE,
ENRIQUE FIERRO Y SAÚL YURKIEVICH



NÚMERO 320

AGOSTO DE 1997

NUÉVA ÉPOCA

PAGINAS

N. 145

Junio 1997

ACTUALIDAD La prioridad de la vida/*Gustavo Gutiérrez*. Interrogantes e inquietudes. Frente al desenlace de la crisis de los rehenes/*Pilar Coll*. **ANTE EL SÍNODO DE LAS AMÉRICAS** A propósito del Sínodo de los obispos para América/*Mons. José Dammert B.* Exigencias de comunión en un mundo dividido. Acerca del sínodo americano/*Gustavo Gutiérrez*. Ante los desafíos del tránsito de época: una Iglesia para vivir/*Carlos Castillo M.* Los pueblos indígenas en el sínodo panamericano/*Joaquín García, osa*. La fuerza de la palabra/*Manuel Díaz Mateos, s.j.* La deuda imposible. Algunas reflexiones y propuestas/*Oscar Ugarteche*. Del hambre al desarrollo solidario (un lenguaje duro en el umbral del III milenio)/*Francisco Moreno R.* **REFLEXION** La misericordia como principio de acción/*Alejandro Matos, s.j.* **CULTURAL** Poesía/*Wisława Szymborska*. Teatro, literatura, cine/*Eduardo Urdanivia B.* **TESTIMONIOS** Vivir sin tu presencia, pero con tu compañía.../*Nathalie Koc Ménard*. Víctor Chero: servidor de Dios, servidor del pueblo/*Jorge Alvarez Calderón*. **INFORME** Construyamos la economía globalizando la solidaridad. I Encuentro Nacional de economía solidaria/*Percy Andía Morales*. **DOCUMENTOS** Signos de violencia/*Declaración de los obispos del Perú*. "La paz esté con ustedes" (Jn. 20, 19)/*Comunicado de religiosas, religiosos y sacerdotes*. Sobre el desenlace de la crisis/*Coordinadora Nacional de Derechos Humanos*. El neoliberalismo en América Latina/*Provinciales jesuitas de América Latina*. Reseñas. Publicaciones recibidas. Escriben.

SUSCRIPCIONES 6 números al año (incluido el I.G.V.)

Perú S/ 36.00 + 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,
Teléf. (5114) 336453 - Fax (5114) 331078

Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana



Revista Iberoamericana

Directora de Publicaciones

MABEL MORAÑA

Secretario Tesorero

BOBBY J. CHAMBERLAIN

Suscripción anual:

Socios	US\$ 55.00
Socio Protector	US\$ 80.00
Institución	US\$ 70.00
Institución Protectora	US\$ 80.00
Estudiante	US\$ 30.00
Profesor Jubilado	US\$ 30.00
Socio Latinoamérica	US\$ 30.00
Institución Latinoamérica	US\$ 35.00

Los socios del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana reciben la *Revista Iberoamericana* y toda la información referente a la organización de los congresos.

Los socios protectores del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana reciben la *Revista Iberoamericana*, todas las publicaciones y la información referente a la organización de los congresos.

Erika Braga

III-I - Revista Iberoamericana
1312 CL - University of Pittsburgh
Pittsburgh, PA 15260

Tel. (412) 624-5246 • Fax (412) 624-0829 • e-mail: iili+@pitt.edu

ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS Y URBANOS

Vol. 11, núm. 2, mayo-agosto, 1996

32

Artículos

Brígida García y Orlandina de Oliveira
Cambios recientes en la fuerza de trabajo industrial mexicana

José Carlos Ramírez
La nueva fuerza de trabajo en México: equipos de trabajo y eficiencia en las plantas automotrices de exportación

Esthela Gutiérrez Garza
Los polos dinámicos de la industrialización. La industria moderna y la industria maquiladora. Nuevo León: 1988-1995

Edith Pacheco Gómez-Muñoz
¿Qué tan desiguales son las remuneraciones asalariadas y no asalariadas? El caso de la ciudad de México en 1989

Susan Parker y Edith Pacheco
¿Cómo se ajustan los costos del trabajo en distintos periodos económicos? (México urbano: 1989-1995)

Julio Boltvinik
Evolución y magnitud de la pobreza en México

Ludger Pries
¿Institucionalización o desinstitucionalización del curso de vida? Biografía y sociedad como un enfoque integrativo e interdisciplinario

ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS Y URBANOS es una publicación cuatrimestral de El Colegio de México, A. C. Suscripción anual en México: 150 pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, 32 dólares; instituciones, 50 dólares. En Centro y Sudamérica: individuos 24 dólares; instituciones, 32 dólares. En otros países: individuos 45 dólares; instituciones 60 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 DEMOGRÁFICOS Y URBANOS.
Nombre: _____
Dirección: _____
Código postal: _____ País: _____
Estado: _____ Ciudad: _____

EL COLEGIO DE MÉXICO

FORO INTERNACIONAL

VOL. XXXVI, OCTUBRE-DICIEMBRE, 1996, NÚM. 4

146

Artículos

Humberto Garza Elizondo

La política exterior de México: entre la dependencia y la diversificación

Kepa Sodupe

Las políticas de ayuda de la Unión Europea hacia los Nuevos Estados Independientes

Agustín Maciel Padilla

Los intereses estratégicos de Estados Unidos en el Golfo de México

Ma. Emilia Janetti Díaz y Arturo Pontífes Martínez

La asociación de municipios: formas y alternativas posibles en el caso de México

Laura Baca Olamendi

¿Ciudadanía contingente o ciudadanía categórica? Tendencias en el debate contemporáneo

Jaime Marques-Pereira

Los gobiernos mexicano y norteamericano frente a la droga: la coartada de la represión

FORO INTERNACIONAL es una publicación trimestral de El Colegio de México, A.C. Suscripción anual en México, 150 pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, 32 dólares; instituciones, 50 dólares. En Centro y Sudamérica: individuos, 26 dólares; instituciones, 34 dólares. En otros países: individuos, 42 dólares; instituciones, 60 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 FORO INTERNACIONAL.
Nombre: _____
Dirección: _____ Ciudad: _____
Código postal: _____ País: _____
Estado: _____

EL COLEGIO DE MÉXICO

Estudios Sociológicos

Vol. XV, núm. 45, septiembre-diciembre, 1997

45

Artículos

Dora Orlansky

Reforma del Estado, reestructuración laboral y reconversión sindical. Argentina 1989-1995

Marcelo Gómez

Conflictividad laboral durante el Plan de Convertibilidad en Argentina (1991-1995). Las prácticas de lucha sindical en una etapa de reestructuración económica y desregulación del mercado de trabajo

Rogelio Hernández

Los grupos políticos en México. Una revisión teórica

Gabriela Barajas

Comité de Solidaridad en México. Surgimiento y evolución de la estructura organizativa promovida a partir de Pronasol

Irene Brennan

Los dilemas de la democratización: sus efectos sobre las relaciones entre la Unión Europea y la Federación Rusa

Eugenio Anguiano

La dependencia del petróleo en APEC: una fuente potencial de conflicto

Marisa González de Oleaga

De lobos y de fauces: el conocimiento sociohistórico en el fin de siglo

Fernando Cortés

Consideraciones epistemológicas sobre algunos temas de la estadística social: una mirada desde la epistemología genética

ESTUDIOS SOCIOLOGICOS es una publicación cuatrimestral de El Colegio de México, A.C. Suscripción anual en México: 125 pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, 38 dólares; instituciones, 5 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 SOCIOLOGICOS.

Nombre: _____

Dirección: _____

Código postal: _____ Ciudad: _____

Estado: _____ País: _____

EL COLEGIO DE MÉXICO



Instituto

Mora

NUEVAS PUBLICACIONES

Juan N. Almonte

Guía de forasteros de México y repertorio de conocimientos útiles
Instituto Mora, facsimilar de la edición de 1852, México, 1997.

Laura Solares Robles

Una revolución pacífica.

Biografía política de Manuel Gómez Pedraza. 1789-1851
Instituto Mora/SRE/Gobierno del Estado de Querétaro/
Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, México, 1997.

Obras escogidas de Vicente Riva Palacio

Los cerros (Galería de contemporáneos)

Tradiciones y leyendas mexicanas

Las lirás hermanas

Ensayos históricos

José Ortiz Monasterio (coord.),

Instituto Mora/UNAM/Conaculta/

Instituto Mexiquense de Cultura, México, 1997.

Carmen Blázquez Domínguez,

Carlos Contreras Cruz, Sonia Pérez Toledo

Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX

Instituto Mora/Universidad Veracruzana/

UAM-Iztapalapa, México, 1996.

Virginia Guedea

La insurgencia en el Departamento del Norte

Instituto Mora/UNAM, México, 1996.

Video sobre el Arquitecto Ricardo de Robina

El buen restaurador ama lo antiguo

Proyecto de Historia Oral, Instituto Mora/Conacyt. México, 1997.

Revista *Secuencia* núm. 36, sept.-dic. de 1996.

DE VENTA EN LIBRERÍAS DE PRESTIGIO

METAPOLÍTICA

REVISTA TRIMESTRAL DE TEORÍA Y CIENCIA DE LA POLÍTICA

Vol. 1, Núm. 3, México, julio • septiembre • 1997

◆
TEORÍA Y METATEORÍA

LAS RAZONES DEL NEOPRAGMATISMO

José Luis Orozco

◆
DOSSIER

EL CONFLICTO DE LAS CIVILIZACIONES EL OCCIDENTE: ÚNICO, NO UNIVERSAL

Samuel P. Huntington

EUROPA CENTRAL: ¿CONFLICTO DE RELIGIONES?

Jean Meyer

TRANSICIÓN, NACIÓN Y RELIGIÓN

Marcin Frybes

CIUDADES, NACIONES, REGIONES

Ugo Pipitone

LA INEXORABLE ALTERIDAD

Luis Alberto Ayala Blanco

◆
PERFILES FILOSÓFICO POLÍTICOS
ERNEST GELLNER

LA TEORÍA DEL NACIONALISMO DE ERNEST GELLNER

José G. Merquior

NACIONES Y NACIONALISMO EN LA OBRA DE GELLNER

Iván Franco

EL ÚLTIMO GELLNER: ANTROPOLOGÍA Y POLÍTICA

Alan Macfarlane

◆
CRÍTICAS DE TEORÍA POLÍTICA

Suscripciones e informes:

Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México, 08800, D.F., México
Tel. 633 38 73, Fax. 633 38 59 E. mail: metapolitica@caligrafia.com

PROBLEMAS del DESARROLLO

REVISTA LATINOAMERICANA DE ECONOMÍA

Vol. 28

109

abril-junio 1997

Presentación

Fernando Antonio Noriega Ureña

Financiamiento del desarrollo: las perspectivas de la crítica frente al futuro inmediato de la economía mexicana

OPINIONES Y COMENTARIOS

LAS RELACIONES MÉXICO-ESTADOS UNIDOS EN LA COYUNTURA ACTUAL

José A. Alonso

Las nuevas microindustrias en América Latina, herramientas de la contrarevolución neoliberal

Fernando Carmona de la Peña

Estados Unidos, determinante en la historia de México

Resúmenes / Abstracts / Resumés

HOMENAJE AL MAESTRO JESÚS SILVA HERZOG

Ángel Bassols Batalla

Profundizar en el conocimiento de las causas y sus efectos

Alcira Grón González

Presentación del libro *Cartas a Josefina*

Mónica Gambrill

Democratización del modelo de integración económica

Fernando Curiel Defosse

Buzón sentimental

Genevieve Rolán Dávila

De vistas y declaraciones.

El tema migratorio México-Estados Unidos

Magda Silva Herzog

Lo humano es el problema esencial

Ana I. Marañón

Jesús Silva Herzog: décadas de formación

ENSAYOS Y ARTICULOS

Marcos Cueva Ferus

Continente cautivo. Estados Unidos y la apertura económica latinoamericana

TESTIMONIOS

Ricardo Torres Gaitán

Relaciones entre el comercio exterior y el desarrollo económico

José Luis Calva

Mercado y Estado en la economía mexicana. Retrospección y prospectiva

Fernando Carmona de la Peña

La de Basave una obra enjundiosa

Arturo Guillén Romo

Alternativas para la reactivación de la economía mexicana

Maria Teresa Aguirre

Transición y capitalismo

Alejandro Hernández y Lisbeth Patricia Mota

II Seminario Internacional sobre los sistemas nacionales lecheros de América del Norte

LIBROS

Normas y criterios de publicación



A M E C

ASOCIACION MEXICANA DE ESTUDIOS DEL CARIBE A. C.

CONVOCA

V Conferencia Anual

1898 -1998, El Caribe, Historia y Destino .

Que se llevará a cabo en la Ciudad de Xalapa, Veracruz, 1, 2 y 3
de abril de 1998, bajo el siguiente :

T E M A R I O

HISTORIOGRAFÍA DEL CARIBE.	CULTURA DEL CARIBE.
EL CARIBE Y LA HISTORIA REGIONAL.	ETNIA Y NACIÓN.
CARTOGRAFÍA DEL CARIBE	ESCLAVITUD .
MIGRACIONES Y FRONTERA.	EL CARIBE CONTEMPORÁNEO
1898, IMPLICACIONES REGIONALES.	
ECONOMÍA, COMERCIO E INVERSIONES	RELACIONES INTERNACIONALES EN EL CARIBE
EL CARIBE EN LA DOCENCIA SUPERIOR	

Los interesados deberán enviar sus propuestas (Título y Resumen máximo de 10 líneas),
datos personales ,nombre, dirección ,institución, teléfono y/o fax , antes del 30 de noviembre
de 1997, a cualquiera de las siguientes direcciones :

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS: Adriana Naveda y/o Yolanda Juárez H.
Diego Leño # 8 , Xalapa, Ver., Tel. y Fax 91 (28) 12 47 19
CCYDEL, UNAM : Juan Manuel de la Serna. 2º Piso Torre Y de Humanidades, C.U.
México, 04510, D.F. Fax. 622-1910 e-mail: diserna@servidor.unam.mx
INSTITUTO MORA: Laura Muñoz, Fax:563-7162, e-mail: jayna@servidor.unam.mx

CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo suscribirme a *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: _____

DIRECCIÓN: _____

CIUDAD: _____ ESTADO: _____

CÓDIGO POSTAL: _____ PAÍS: _____ TELÉFONO: _____

GIRO: _____ SUCURSAL: _____

Suscripción Renovación Importe: _____

Suscripción anual durante 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, 2º piso,
Ciudad Universitaria
04510, México, D.F.
Tel. 622-1902 FAX. 616-2515

e-mail: 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	N\$53.00	\$36 US DLS
1960 a 1986	N\$31.00	\$30 US DLS
1987 a 1994	N\$24.00	\$24 US DLS

Redacción y Administración:
Torre I de Humanidades, 2° piso,
Ciudad Universitaria
04510, México, D.F.
Tel. 622-1902 FAX. 616-2515

e-mail: 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

Irene Zea

México-Estados Unidos: a 150 años de la Guerra del 47

Leopoldo Zea

1847 en la conciencia hispanoamericana

Alejandro Sobarzo

Examen de algunas figuras norteamericanas
que participaron en la Guerra del 47

Raúl Figueroa Esquer

La diplomacia española y sus intereses en México
durante la invasión norteamericana (1846-1848)

Jesús Velasco-Márquez

El problema de la negociación en la guerra
de los Estados Unidos contra México (1844-1846)

Rosa María Romo López

Las intervenciones norteamericanas en Tabasco (1846 y 1847)*

Luis Ortiz Monasterio

La guerra de 1847: lecciones para la posmodernidad

Rosa Isabel Gaytán Guzmán

De la invasión al brindis en palacio, o la asociación mexicano-
estadounidense a favor del comercio
y contra el narcotráfico y la migración

Josefina Zoraida Vázquez

La guerra de intervención en la historiografía

CONTENIDO

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

- | | |
|--------------------------|--|
| Miguel León-Portilla | Pueblos originarios y globalización |
| Henri Favre | El revelador chiapaneco |
| José Luis Gómez-Martínez | La cultura indígena
como realidad intercultural |
| Otto Morales Benítez | Homenaje imponderable: Colombia,
Indoamérica y nuestro destino cultural |
| Teresa Ferriz Roure | Las editoriales Biblioteca Catalana y
Catalònia, dos testimonios de continuidad
cultural en México |
| Otmar Ette | El escritor como ladrón del lenguaje:
ensayo sobre Roland Barthes y la filosofía |

JORGE LUIS BORGES

- | | |
|------------------------|--|
| Daniel Balderston | Borges: el escritor argentino
y la tradición (occidental) |
| María J. Calvo Montoro | Italo Calvino/Jorge Luis Borges:
de la reflexión crítica al intertexto |
| Evelyn Fishburn | Lecturas recónditas
en las alusiones de Borges |
| Nancy Kason Poulson | Borges y el Palimpsesto posmoderno: "El
otro" y "Veinticinco de Agosto, 1983" |
| María Rosa Lojo | Borges: "civilización" y "barbarie", dos
versiones del sueño de la historia |
| Rafael Olea Franco | Borges: una lección de escritura |
| Jorge Volpi | Contra Borges |