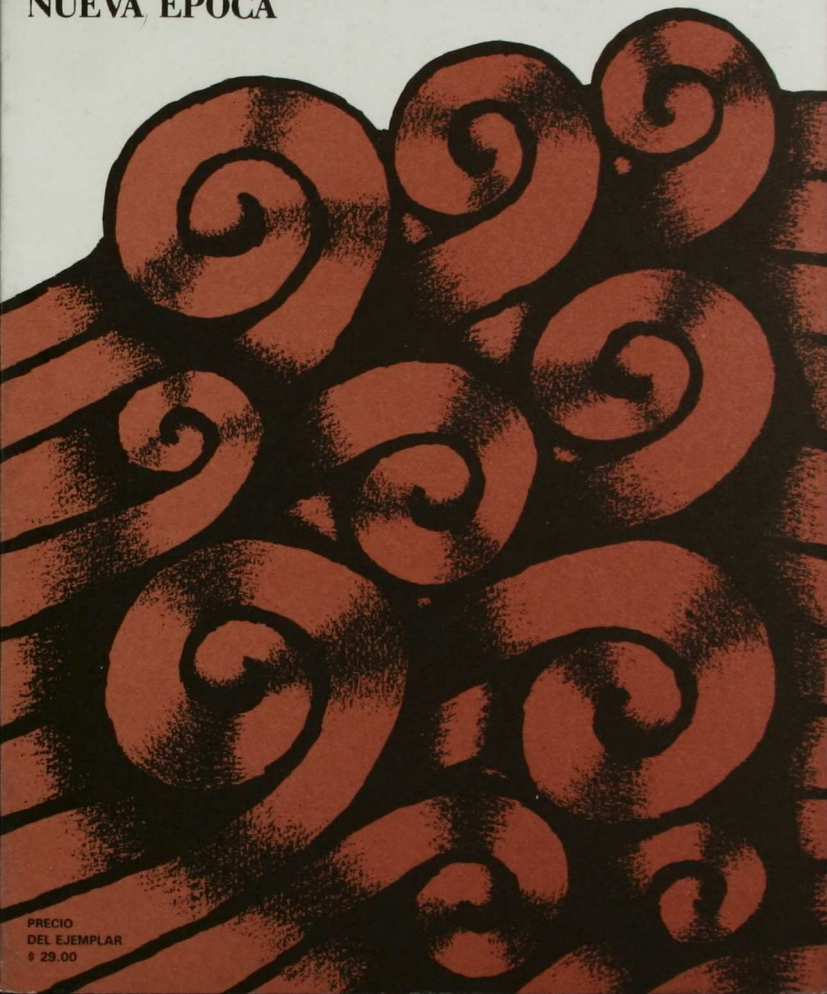


CUADERNOS AMERICANOS 75

NUEVA ÉPOCA



PRECIO
DEL EJEMPLAR
\$ 29.00

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA ÉPOCA

FUNDADOR: JESÚS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

REDACCIÓN: HERNÁN G.H. TABOADA

COORDINADORA DEL EQUIPO TÉCNICO:
LILIANA JIMÉNEZ RAMÍREZ

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

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

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

EQUIPO TÉCNICO: Norma Villagómez Rosas, Óscar Buendía Moreno, Raúl Arámbula Paz, David Bazaine Zea y Gonzalo Hernández Suárez.

DIFUSIÓN Y ADMINISTRACIÓN: Gisela Olvera Mejía

CONSEJO DE APOYO: Juan Manuel de la Serna y 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) 616-2515
e-mail: cuadamer@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 XIII

VOL. 3

75

MAYO-JUNIO DE 1999



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1999

Normas para la presentación de originales

El texto de las colaboraciones deberá enviarse en un original legible, con un máximo de 30 páginas para artículos y 5 para notas y reseñas. Cada página tendrá 28 líneas de 65 golpes, las notas y los cuadros o gráficas irán en hoja aparte; páginas y notas deberán tener una numeración consecutiva. Se aconseja a los autores consultar la revista para elaborar sus citas bibliográficas de acuerdo con el formato de la revista. También deberá incluirse en una hoja aparte nombre y dirección del autor, y un pequeño resumen de sus datos académicos y profesionales, incluyendo la institución a la que pertenece, así como la fecha de envío y un resumen (no mayor de media cuartilla, en español y en inglés). Se ruega acompañar el manuscrito por una copia de disquete (WP, WORD, WRITE).

La revista decidirá sobre la publicación de los trabajos en un plazo no mayor de un año y esta decisión podrá estar supeditada a revisiones y modificaciones del texto original. No se devuelven originales; a los autores se entregarán gratuitamente 25 sobretiros y un ejemplar del volumen en que su artículo aparezca.

NUEVA ÉPOCA
1999

AÑO XIII, NÚMERO 75, Mayo-Junio de 1999

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

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

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

Autorización de la Dirección General de Correos:

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

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

Certificado de licitud de contenido No. 1194

Certificado de licitud de título No. 1941

ISSN 0185-156X

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 75

Mayo-Junio de 1999

Volumen 3

ÍNDICE

Págs.

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

Leopoldo ZEA. Derechos humanos y libre comercio...	11-25
Alonso AGUILAR MONTEVERDE. La unidad latinoamericana no es una utopía.	26-39
Juan PELLICER. México 2000: ¿reconstrucción o reddecoración del sistema político?	40-62
Eduardo DEVÉS VALDÉS. La evolución del pensamiento económico latinoamericano: José Medina Echavarría y los factores sociales del desarrollo	63-73
Mario MAGALLÓN ANAYA. Calidad de la educación superior	74-83
Óscar Jesús LÓPEZ CAMACHO. Texto pa' ti.	84-87
María Margarita ÁVILA ALDRETE. La lectura y la escritura desde la teoría de Paulo Freire	88-91
Victórico MUÑOZ ROSALES. Fray Bartolomé de Las Casas como paradigma de la filosofía latinoamericana	92-101
María Eugenia PIOLA. Utopía y posmodernidad en América Latina: ser o no ser	102-113
María Rosa PALAZÓN. Conocimiento, verdad e ilusión en algunas artes: un homenaje a Samuel Ramos	123-134
Pablo YANKELEVICH. ¿Usted no es de aquí, verdad?: hue-llas de identidad entre los exiliados sudamericanos en México	135-152
Tânia PELLEGRINI. El cine brasileño de los años noventa: cuestión de identidad	153-172

EL TALLER DE JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ

- Bridgette LYNN WELLS. La obra filosófica de Leopoldo Zea y Estados Unidos: Nuestra América en el siglo XXI 175-182
- Ignacio LÓPEZ-CALVO. El pensamiento de Paulo Freire en *Un día en la vida* de Manlio Argueta. 183-188
- Jennifer FARRAR. Una contextualización del discurso humanístico en *Cuzcatlán donde bate la Mar del Sur* de Manlio Argueta 189-200
- Kristin E. SHOAF. *El martirio del pastor* dentro del contexto del pensamiento de la liberación: el papel de la Iglesia como opción preferencial para los pobres ... 201-207
- Carlos CORIA-SÁNCHEZ. *El Gesticulador*: contextualización del "yo" mexicano 208-214
- Wendy CALDWELL. Contextualizaciones del hambre en *Los herederos del hambre: una imagen viva de Chiapas* 215-226

CRÓNICA

- Palabras de Gustavo Carvajal Moreno. 229-231
- Palabras de Leopoldo Zea 232-236
- Leopoldo Zea. La participación del intelectual en la política 237-242

RESEÑAS

- Horacio Sanguinetti *et al.*, *1918-1998: la Reforma Universitaria*, por Roberto Machuca B. 245-247
- Kristine Vanden Berghe, *Intelectuales y comunismo: la revista Cadernos Brasileiros (1959-1970)*, por Regina Crespo 248-253

Desde el mirador de Cuadernos Americanos

Derechos humanos y libre comercio

Por *Leopoldo ZEA*

PUDEL,

Universidad Nacional Autónoma de México

I

LOS DERECHOS HUMANOS o del Hombre son parte de la historia de la Modernidad. Están en la Declaración de Derechos de la Revolución de los Estados Unidos en 1776 y de la Revolución Francesa en 1789. En ellos se manifiesta una idea abstracta del hombre que sólo refleja a sus formuladores: los estadounidenses reclamando su independencia como nación y los franceses exigiendo el fin del despotismo que les niega su derecho a participar como ciudadanos en el orden de la nación. En ambos casos son europeos contra europeos, en naciones europeas como Inglaterra y Francia. Nada que ver con derechos de gentes extrañas a Europa.

Los derechos de los estadounidenses son de su exclusividad y sus reclamos no tendrán validez para los pueblos al sur de sus fronteras, ni para los primitivos habitantes de la llanura norteamericana, como tampoco para la gente esclavizada, desarraigada de África. Los franceses, por su parte, se negarán a reconocer tales derechos a los pueblos y habitantes de sus colonias, como los haitianos en el Caribe.

Será al finalizar la Segunda Guerra mundial en 1945, al crearse las Naciones Unidas, que tales derechos tendrán un sentido concreto, partiendo de la diversidad de lo humano: raza, cultura, hábitos y costumbres, ello en el cumplimiento de las promesas hechas por las naciones libres a los pueblos bajo su hegemonía para incitarlas a combatir el totalitarismo en Europa y el militarismo japonés en Asia. Los pueblos bajo coloniaje o hegemonía occidental reclamarán e inclusive lucharán por el cumplimiento de tales promesas.

Luego, estos reclamos serán nuevamente puestos en entredicho en la guerra fría en la que se enfrentaron los grandes triunfadores de la Segunda Guerra: Estados Unidos y la Unión Soviética.

el sistema capitalista y el comunista. El presidente estadounidense Harry Truman inició esta nueva guerra el 26 de julio de 1947, cuando hizo aprobar la Ley de Seguridad Nacional. Los Estados Unidos deberían unirse férreamente frente al nuevo enemigo, el comunismo enarbolado por la Unión Soviética y sus aliados en la Europa del Este y otras regiones de la tierra. Para los estadounidenses esto implicaba más impuestos y absoluta disciplina. El terror frente al nuevo enemigo permitiría al Ejecutivo decidir por todos los estadounidenses: "Vienen los rusos, hay que prepararse para enfrentarlos". Truman tenía la bomba atómica con la que había vencido al Japón, pero pronto la Unión Soviética la desarrolló también. Empezó la paz con la amenaza de una guerra, que de estallar pondría fin a la humanidad.

Esto implicaba que los reclamos de gentes y pueblos exigieron el reconocimiento a la autodeterminación y el respeto a los derechos humanos de sus hombres pasaban a ser parte de la ideología del enemigo a combatir. Se transformaban en una expresión del comunismo que buscaba imponer su hegemonía a lo largo de la tierra. Lejos de ser aceptadas, tales demandas deberían ser combatidas, anulando su posibilidad. La guerra fría pesará sobre estos pueblos. Charles de Gaulle, el héroe francés, acuñará para ellos el nombre de Tercer Mundo, formado por Asia, África y América Latina. Éstos buscarán su integración, designándose como pueblos no comprometidos, esto es, ni capitalistas ni comunistas.

En las tierras de este Tercer Mundo, las potencias en pugna probarán sus más sofisticadas armas para guerras de alcance limitado. A lo largo de estos continentes, sus pueblos utilizarán formas de resistencia como el terrorismo, lo cual originará la más brutal represión. Orden interno dentro del mundo occidental, inquisiciones como el macarthismo, denunciando y castigando en nombre de la libertad. En el mundo comunista bajo la conducción de Stalin, la despiadada represión se hacía en nombre de la justicia. Las luchas por los derechos de los pueblos y sus hombres se transformarán en luchas anticoloniales, destacando la de Indochina, donde retrocede el colonialismo francés. Estados Unidos toma su lugar en la región e inicia la guerra en Vietnam, que será parte de la política externa estadounidense para no permitir "vacíos de poder" que pudiesen ser ocupados por el comunismo. Pueblos como Cuba, que ponen en marcha una revolución nacionalista, se verán obligados a buscar la protección de la Unión Soviética para no correr la suerte de otras revoluciones semejantes en América Latina.

EN 1989, bicentenario de la Revolución Francesa, comienza uno de los más extraordinarios cambios que se darán en la historia de la humanidad. Se inicia con la decisión del conductor de la Unión Soviética, Mijail Gorbachov, de romper con la guerra fría, cuyo alto costo tenía que ser pagado por su pueblo y por todos los que estaban bajo la hegemonía soviética, con el sacrificio de sus derechos a la libertad y a modos de vida justos como los que estaban al alcance en el sistema capitalista. A partir de la guerra fría, Estados Unidos, con su poderoso armamento, impediría una agresión comunista. Cuando en 1989 Gorbachov sostiene que el modo de vida capitalista no estaba reñido con el socialismo, por el contrario, ampliaba esta posibilidad a todos los hombres y pueblos de la tierra, se hizo obsoleta la carrera armamentista y con ella todos los pueblos de la tierra podrían utilizar esos innecesarios gastos para el mayor logro de los derechos del hombre: "Todos los hombres tienen derecho a ser felices y libres".

En las fiestas del bicentenario en Francia, Michel Rocard, primer ministro, recordaba a Victor Hugo cuando decía: "En el siglo xx habrá una nación extraordinaria, no se llamará Francia, se llamará Europa y al siglo siguiente se llamará Humanidad". Se globalizaba lo humano en sus múltiples expresiones. Gorbachov a su vez habló de cómo la Revolución Francesa de 1789 se prolongaba y ampliaba en la Revolución Rusa de 1917. Cuando François Mitterrand habló de la Casa Común Europea, realización de un sueño que desde hacía diez años se venía gestando, Gorbachov habló de una Europa que llegaría a los Urales, pero entonces Mitterrand replicó diciendo que los dueños de esta casa se reservaban el derecho de aceptar a nuevos inquilinos. La casa se reducía a la Europa Occidental, al mundo libre y capitalista.

Las esperanzas que se habían expresado en los actos conmemorativos del bicentenario iban desapareciendo. Por el contrario, se ampliaban las resistencias. Poco antes de estas fiestas, el estadounidense Francis Fukuyama escribió un ensayo: "¿Fin de la historia?"; siguiendo a Hegel, sostiene que la historia ha llegado a su fin para los pueblos que con su ciencia, técnica, sistema de gobierno liberal y democrático han hecho triunfar el espíritu encarnado en el sistema capitalista encabezado por Estados Unidos. En la historia sin fin quedan los pueblos del Tercer Mundo y los de la Unión Soviética y la Europa del Este que eligieron otro sistema.

La Unión Soviética se ha salido de la guerra fría para que su pueblo y los que estaban en su zona de influencia pudiesen gozar de los derechos que no son exclusivos del mundo capitalista. La Perestroika y el Glasnost serán las bases del cambio, poniendo fin al costoso enfrentamiento.

Los pueblos de la Europa comunista salen a la calle pidiendo el derecho a la autodeterminación. En esta ocasión los tanques y tropas soviéticas no reprimen, ni sus gobernantes se resisten, salvo en Rumanía, donde la insurrección culmina con el derrocamiento y ejecución de su gobernante. Pronto se hacen estos reclamos entre pueblos que forman la Unión Soviética, como las repúblicas bálticas. Gorbachov se resiste porque aceptarlo implicaría la desarticulación de la Unión. Europa Occidental y Estados Unidos condicionarán cualquier apoyo económico al gobierno soviético para acelerar los cambios a la aceptación de los reclamos bálticos. El mundo occidental aprovecha la oportunidad para anular al único poder que puede oponérsele. En 1991 la Unión Soviética se desarticula y desaparece de la historia.

III

1989, fin de la guerra fría y de la carrera armamentista e inicio de la independencia de los pueblos de la Europa del Este y la caída del Muro de Berlín y de las fronteras que separaban a las dos Europas. Al finalizar tal año, América Latina, entusiasmada por los sucesos y las esperanzas que se originaban, sufre gran decepción cuando Estados Unidos ordena bombardear Panamá con las armas que ya no podrían ser utilizadas contra la Unión Soviética, para castigar a un gobernante desleal a sus intereses. Sucede en el mismo diciembre en que termina en Europa la última resistencia al cambio democrático en Rumanía. Lo expresado por Fukuyama se hace realidad y las esperanzas que contenían las palabras de Victor Hugo pasan al olvido.

El fin de la guerra fría, que parecía la antesala del reconocimiento universal de derechos del hombre en sus múltiples expresiones, resulta ser una absurda interpretación. Ha sido simplemente el triunfo del sistema capitalista, como lo expresaba Francis Fukuyama: "El último paso de la evolución ideológica de la humanidad y de la universalización de la democracia liberal occidental como forma de gobierno". Triunfo de la libre empresa con sus computadoras y videocaseteras. Eliminada la Unión Soviética

había que buscar algo que uniese al mundo libre como lo había hecho la guerra fría bajo el liderazgo de Estados Unidos. El castigo a Panamá había sido la advertencia para un enemigo más poderoso que el comunismo, originado en el atraso y la miseria de los pueblos del llamado Tercer Mundo.

El presidente de Estados Unidos, George Bush, al iniciar 1991, ante el congreso de esa Nación y haciendo gala del triunfo alcanzado por el mundo libre contra el totalitarismo en sus diversas expresiones, afirma: "Los Estados Unidos asumen este liderazgo porque sólo ellos tienen tanto la estatura moral como los medios para sostenerlo". A continuación declara la guerra a Iraq, presentado como un formidable enemigo que podrá hacer más daño al mundo libre que el derrotado comunismo. Contra lo que se pensaba, el sofisticado y poderoso armamento de la guerra fría no era obsoleto, el mundo libre tendría aún que seguir pagando su costo. El enemigo era ahora el gigantesco conjunto de pueblos del Tercer Mundo, formado por gentes llenas de envidia y rencor, empeñadas en compartir con el mundo libre los frutos que ellos no han sabido alcanzar.

En guerra relámpago Iraq es vencido, pero no aniquilado, su presencia es útil en la región, en el conflictivo Medio Oriente, con grandes fuentes de petróleo en sus entrañas que hay que preservar para el Primer Mundo. El pueblo iraquí sufre la violencia brutal. Se utilizan las novedosas armas pensadas contra el comunismo. Pero su uso es muy costoso y por él tendrán que seguir pagando las naciones del mundo libre. Estados Unidos pasa la cuenta a sus aliados en Europa y al Japón, pero la resistencia se hace patente: Europa no necesita ya de la protección armada estadounidense y no está dispuesta a seguir pagando, tampoco Japón. Las tropas estadounidenses deben regresar a sus cuarteles como lo hicieron las soviéticas. Será el presidente Bush el que corra con el precio en 1993, con la derrota electoral que le impone el candidato demócrata William Jefferson Clinton.

Arnold Toynbee, en su obra *Estudio de la historia*, escribe lo siguiente: "La confianza en la victoria resultó al final la ruina de Goliat en su encuentro con David. Los marxistas han vivido hasta ahora con esta confianza cerca de cien años y los calvinistas durante unos cuatro siglos, sin que el mundo los haya desafiado; pero los musulmanes, que se entregaron a la misma orgullosa creencia y realizaron hazañas no menos poderosas en su vida anterior, han caído en la adversidad. ¿Qué pasa entonces? El determinista des-

ilusionado que ha aprendido por pura experiencia que su Dios no está, después de todo, de su parte, se ve condenado a llegar a la terrible conclusión de que él y sus congéneres son simplemente hombrecillos, piezas de un juego que no controlan y como cáscara vacía son arrojados”.

IV

Los grandes vencedores de la Segunda Guerra mundial, Estados Unidos y la Unión Soviética, serán los grandes perdedores del fin de la guerra fría. Por el contrario, los grandes vencidos de la misma, Alemania en Europa y Japón en Asia, serán los que triunfen en la posguerra fría. Estados Unidos y la Unión Soviética se desgastaron en la carrera armamentista, haciendo de la amenaza de la guerra, instrumento para mantener la paz en las regiones bajo su hegemonía. Por el contrario, Alemania y Japón, como vencidos, no podían hacer armas ni cuidar de orden mundial alguno, por esto se dedicaron a fabricar utensilios domésticos, entre ellos ordenadores, videocaseteras y todo lo que se relaciona con la vida cotidiana. Estados Unidos daban apoyo a esta industria de paz que ponía una mayor comodidad al alcance de la gente que podía pagar su precio. Se estimulaba una economía que beneficiaba a los individuos, contraria a la que sostenía el comunismo, pero sin la amenaza de la guerra, con lo cual el escudo protector estadounidense salía sobrando. La Europa Occidental se unía y ponía en marcha la economía de mercado, el libre comercio para el cual no estaban preparados Estados Unidos.

La Unión Europea, la Casa Común Europea de la que se habló en el bicentenario, se ponía en marcha, pero se reservaba el derecho para recibir a nuevos inquilinos. Entre ellos no estaban los ex comunistas de la Europa central y del Este, menos aún las desarticuladas repúblicas que formaban parte de la Unión Soviética. El extraordinario desarrollo de la ciencia y la técnica hacía obsoletas las materias primas de las lejanas colonias y el trabajo barato de sus gentes para la economía de mercado. Entre otras cosas, el reciclaje y el robotismo hacían del Tercer Mundo algo prescindible y sus habitantes estaban destinados al vacío de la historia.

En Asia, en la Cuenca del Pacífico, Japón, el otro gran vencido de la Segunda Guerra mundial, que nunca había podido ser colonizado por el mundo occidental, al no poder hacer armas para las que había mostrado gran capacidad en la guerra, pondría esta mis-

ma destreza en la producción de mercancías domésticas, al igual que Europa. Primero las copiaba con la mayor exactitud, luego las mejoraba para terminar recreándolas, pero siempre buscando ponerlas al alcance de las mayorías, abaratándolas para su consumo. A menor precio más demanda, y así más producción y con ello más empleo. Pronto sus productos se impondrán en Estados Unidos y Europa, en especial los de la industria automotriz.

Japón entendió que no podía encerrarse en sí mismo, levantar murallas para defender sus logros, por el contrario, para superar los mismos necesitaba de más brazos productores y con ello originaba más producción y mayor consumo, haciendo de esos trabajadores nuevos consumidores. ¿Dónde encontrar más brazos productores? Pura y simplemente en las desechadas colonias europeas. Invertir en ellas, darles trabajo y empleo, generaría más producción y mayor capacidad de competencia frente al Primer Mundo. Las ex colonias empezaron maquilando para la industria japonesa, luego ésta produjo en ellas y las convirtió en sus socias hasta que se bastaron a sí mismas y por este desarrollo se dieron a conocer como Tigres del Pacífico. No competían con Japón, pues su capacidad creativa seguía siendo el impulso para un conjunto de pueblos del Tercer Mundo. Estados Unidos se vería obligado a transformar su economía de guerra en industria de mercado doméstico y para esto necesitaba contar con los consumidores que ya estaban copados en Europa y en Asia.

¿Qué hacer? ¿Hacer suyo el modelo autárquico de Europa? Los grandes grupos marginados de Estados Unidos lo harían imposible. Además al sur de las fronteras de la nación está el conjunto de pueblos que forman América Latina, vistos como patio trasero de esa nación, más de quinientos millones de habitantes que podrían ser el gran mercado para Estados Unidos. Pero pueblos pobres con limitado desarrollo no podrían ser el anhelado mercado. ¿Qué hacer? Lo mismo que Japón en la Cuenca del Pacífico, llevarles empleo y con ello capacidad para transformarse en buenos consumidores y al lograrlo ampliar la producción y con ello crear más empleos en una cadena sin fin. En otras palabras, compartir el desarrollo, transformarlos en socios para un progreso común a todo el continente americano, incluido Canadá.

El presidente George Bush, en gira por los países más desarrollados de Latinoamérica, ofreció un Tratado de Libre Comercio que abarcaría todo el continente y que se pondría en marcha con Canadá y México como TLC. Las frustradas esperanzas de Améri-

ca Latina regresaban con el nuevo enfoque económico, designado como neoliberalismo, que no podía ser confundido con el liberalismo darwiniano que mantenía la marginación milenaria. En un mundo integrado económicamente, se hacía patente el formidable desarrollo alcanzado por el mundo occidental al finalizar el siglo xx, estimulado por los grandes logros de la ciencia y técnica. La autarquía era algo imposible y con ello igualmente la marginación de gente o pueblo alguno. Todo esto se había puesto en marcha en Asia, pronto le seguiría América y los pueblos latinoamericanos alcanzarían el anhelado respeto a la autodeterminación como pueblos y el respeto a los derechos de sus gentes.

V

LA emergencia en Asia era una extraordinaria e inconcebible sorpresa para las potencias occidentales que sólo habían explotado a esta región y a sus habitantes. Las que fueran sus colonias sólo habían sido despojadas y castigadas con represiones y guerras como la del opio en China. Esta última había sido castigada y marginada por haber adoptado el comunismo, como Vietnam, pero sus habitantes estaban acostumbrados al trabajo rudo y al sufrimiento. Rápidamente aprendieron la ciencia y técnica occidentales para ponerlas a su servicio, mejorándolas, recreándolas y abaratándolas para que estuvieran al alcance de sus grandes masas.

Helmut Schmidt, que fuera canciller de Alemania, diría: "Desde hace ya un cuarto de siglo, Japón exporta alta tecnología, pero muy pronto vendrán China, la India, Indonesia y después otros países asiáticos. En muchos campos de la más moderna tecnología de punta, Europa cedió el liderazgo, primero a los estadounidenses, desde hace algún tiempo al Japón. En poco tiempo otros competidores nos abastecerán de satélites, *chips*, ordenadores o tecnología genética". A las palabras del canciller alemán se suman las del estadounidense Francis Fukuyama y su maestro Samuel Huntington: "Sólo los asiáticos han sido capaces de dominar el mundo tecnológico moderno y crear sociedades capitalistas muy competitivas como las de Occidente, y en realidad, dirían algunos, hasta en muchos aspectos superiores". Fukuyama, el mismo que había enviado al vacío de la historia sin fin a los pueblos del Tercer Mundo, incluida Asia, reconoce esto; pero también dice que existe algo en lo que estos pueblos no podrán superar a los occidentales y es en su moral y en las expresiones de la misma como

es la libertad, el sistema democrático y el respeto a los derechos humanos: en los pueblos occidentales nunca se hará trabajar a un hombre veinticuatro horas al día como lo hacen los asiáticos con su ancestral sistema autoritario. La respuesta del líder de Singapur, Lee Kuan Yew fue rápida: "Nosotros trabajábamos para ustedes veinticuatro horas al día, ¿era moral? Ahora trabajamos el mismo tiempo para nosotros ¿es inmoral?".

Fukuyama y Huntington enarbolan la defensa no sólo de la moral, sino de los intereses del mundo occidental a lo largo de la tierra. Derechos humanos, entre ellos el de los individuos a mantener su identidad. El presidente de Estados Unidos James Carter hizo de la defensa de estos derechos instrumento de su política internacional, alentando, sin proponérselo, revoluciones fundamentalistas como en Irán y la revolución sandinista en Nicaragua. Esta defensa, paradójicamente, permitirá enjuiciar y con ello intervenir con nuevas justificaciones en los mismos pueblos que han sufrido la injerencia colonial. Sólo que ahora es para frenar su emergencia en un mundo del que parecían marginados.

La Europa comunitaria condicionará su ineludible relación económica con pueblos en desarrollo, mediante una cláusula de respeto de los derechos humanos, que deberán demostrar sus posibles asociados. En el caso de Asia, y para no perder su lugar en el desarrollo que con gran fuerza se hace patente en esta región, donde se encuentran sus ex colonias, invertirá acrecentando su desarrollo, aunque esto origine desempleo en las propias metrópolis. Pero la cláusula de derechos humanos no se puede exigir a China, porque ésta no la acepta y Europa no quiere verse marginada de tan importante mercado.

VI

EL Tratado de Libre Comercio pensado para todo el continente americano por el presidente George Bush, será hecho suyo por el presidente demócrata vencedor y puesto en marcha al finalizar 1993. Encuentra de inmediato obstáculos en el Congreso, tanto entre demócratas como entre republicanos. ¿Habría encontrado la misma oposición en su Partido Republicano el presidente Bush?, posiblemente no. De hecho será una oposición generalizada contra un presidente que no pertenece a la clásica élite gobernante. Un marginado social cuya formación y trayectoria se la debía a sí mismo, lo cual se suponía que era parte del "sueño americano" y había sido elegido sorpresivamente por las minorías marginadas de

ese país, que juntas resultaron ser una mayoría no imaginada. Sólo con grandes dificultades se aprobó el Tratado con Canadá y México: este último era el problema.

¿Cómo integrar la poderosa economía de los Estados Unidos con pueblos pobres y miserables como el mexicano? ¿Por qué no integrarse con economías fuertes como la europea o la japonesa? Se les olvidaba que esas economías se habían integrado económicamente para superar la dependencia que les había impuesto la guerra fría. Un tratado con pueblos como el mexicano sólo podía originar desempleo en Estados Unidos y la devaluación de su fuerza de trabajo. Para desarrollar la economía de esos pueblos era necesario castigar y aniquilar la propia. A regañadientes y con ánimo de no cumplir, se aprobaría el Tratado con México, pero con nadie más en Latinoamérica. Esto causaría enojo en los países del Cono Sur del continente y la acusación contra México de haber dado la espalda a los pueblos de los que es parte por raza e historia.

Del sur de las fronteras de Estados Unidos sólo podía venir el mal, lo que daña al hombre y sus derechos. El narcotráfico que perjudica a los jóvenes estadounidenses, los indocumentados que rompen la frontera, ofreciéndose por salarios de miseria para despojar a los estadounidenses de sus fuentes de trabajo. Del sur venía gente inferior, por su raza, hábitos y costumbres: indios, españoles, negros, mulatos y asiáticos. Inútiles serán los esfuerzos del presidente Clinton para ampliar el Tratado, tal y como lo había pensado su antecesor, el republicano Bush. Nada se quería saber de gente como la que ya tenían dentro, la misma que junta había dado la presidencia a Clinton.

Clinton, por esta victoria y el origen de la misma, será objeto de vejaciones a su investidura, nunca antes conocidas. Un presidente vulnerable a ataques, que al no poder ser contra su capacidad como gobernante, eran enderezados contra su intimidad personal, lesionando sus derechos como hombre, mismos que garantiza la Declaración de Independencia de Estados Unidos. Vulnerable porque no contaba con el escudo protector que había creado la guerra fría. Ni Franklin D. Roosevelt en la Segunda Guerra, ni John Kennedy en la posguerra habrían podido ser objeto de las vejaciones impuestas a la intimidad de Clinton, porque hubieran sido consideradas como traición a la Patria. Sin embargo fue aplastantemente reelecto en 1996 y al serlo se hizo patente algo inesperado: bajo su mandato Estados Unidos emergían en la eco-

nomía de mercado, de la cual Europa y Asia los habían marginado al terminar la guerra fría. ¿Cómo? Haciendo algo semejante a lo que Japón había hecho con los marginados colonizados de la Cuenca del Pacífico, pero esta vez con los millones de gentes que forman grupos sociales marginados dentro de Estados Unidos, incorporando a la economía de mercado a personas que indiscutiblemente están ligadas al consumo. La gente que le había dado su voto: latinos, africanos, asiáticos, mujeres, jóvenes, ancianos y homosexuales. Se hacía patente una nueva América, unos Estados Unidos multirraciales y multiculturales, como lo era la América al sur de sus fronteras. Paradójicamente la América Sajona se latinoamericanizaba.

El emerger de Estados Unidos cayó de sorpresa en la Europa comunitaria y hasta con enojo en un sistema económico que parecía serle ajeno. Europa tenía que competir con un tremendo adversario. Un sociólogo francés se preguntaba qué iría a pasar con el mundo, gobernado por un mediocre marginado que había llegado al poder del imperio, apoyado por otros marginados. William Clinton siguió insistiendo en el rechazado proyecto del presidente Bush, la integración económica del continente americano, el Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA).

Al sur del continente se había formado el MERCOSUR, visto como contrapartida del TLC. La propuesta de Clinton fue recibida en esta zona con gran interés, pues se formaba un mercado difícil de imaginar. Entrar en éste sería para la misma Europa un reto mayor al que había sido el mercado asiático. Una apuesta posible a ese mercado era México, frontera de Latinoamérica con Estados Unidos. Clinton igualmente, pese a la resistencia del congreso, buscó con China un acuerdo que beneficiara a ambas naciones, poniendo de lado la presión para que éste tuviera en cuenta que se trataba de una nación violadora de los derechos humanos. Éstos tenían que ser respetados, pero era China la que tenía que dar las pautas, sin directivas o presiones ajenas a ella. Hace algo más: visita con éxito África negra, continente para la exclusiva explotación de Europa, abandonado a su suerte por ser ya prescindible para los intereses de la misma. No ofrece subsidios ni caridad alguna, sino tratados de comercio que hagan con la región lo que hizo Japón en Asia y lo que el mismo Clinton había hecho con los marginados de Estados Unidos.

VII

Todos estos intentos y muchos más serán resistidos por intereses que nada quieren saber de cambios que los afecten. El viejo liberalismo de la lucha de las especies de Darwin, donde se imponen los más aptos, es negado por un nuevo liberalismo que se podría resumir como un competir compartiendo. La competencia como estímulo para un mundo en el que nadie pueda quedarse marginado y no se regrese a un pasado de violencia que en la globalización desencadenaría la destrucción de la humanidad.

El extraordinario desarrollo material de fin de siglo y milenio permite crear riqueza y al mismo tiempo conservarla. Los derechos de los hombres podrían por fin ser respetados en la diversidad de lo humano. Sin embargo, quienes se resisten a esta posibilidad se las están ingeniando para hacer de los mismos, instrumento para violarlos. Nunca antes en la historia habían surgido tantos defensores de los derechos humanos, no sólo las ONGs, noble expresión de este empeño, sino potencias que han llegado a serlo por la violación de los mismos, multiplicando y apoyando la existencia de gobiernos que, en su inapelable opinión, son sus violadores, condenándolos a la plena marginación del mundo humano y civilizado. Se exige a pueblos de los mismos organismos que se conviertan en severos e iracundos jueces de quienes son extraños a la experiencia política, ética y económica del mundo occidental, para que hagan suya esa experiencia y sean bien calificados. En Argelia se convoca a elecciones como las que se realizan en aquel mundo, pero las mismas se anulan en cuanto asoma el peligro de que sean estrictos seguidores del islam los que resulten triunfadores. La democracia al modo de Occidente sólo podrá ser válida si se respetan los intereses del mismo. El resultado lo conocemos, el más brutal terror fundamenalista se hace expreso en diversos lugares del mundo árabe. Terminada la guerra fría se mantiene la condena al pueblo cubano por no defender al líder que lo guió y acompañó en este periodo. La Europa del Este seguirá siendo la Europa comunista y no la que se había considerado siempre como rehén del comunismo. Se busca a los violadores de los derechos humanos, en una cruzada que afectará a los pueblos que son la más cruda expresión de la violación que les fue impuesta por sus colonizados, condenándolos a la miseria y al subdesarrollo.

La violación de los derechos humanos ha partido y se ha justificado en algo inherente a lo humano, la diversidad de sus expresiones raciales y culturales. El no ver en otro a un semejante por ser distinto a él, como él es distinto a los otros. La expansión occidental a lo largo y ancho de la tierra hizo de este prejuicio instrumento para mantener y garantizar su conquista y dominio. Aquellos con los que se encontraba sólo eran paganos por cristianizar, salvajes por civilizar o parte de la flora y fauna por utilizar y desbrozar. A partir de la propia y peculiar identidad se juzga la de los otros, convirtiéndola en arquetipo. Éste ha sido el origen de la discriminación y la segregación. No importa el color o conformación corporal, la puede sufrir no sólo un negro, amarillo, aceitinado o con determinada conformación; la puede sufrir un blanco y rubio eslavos. En la Segunda Guerra mundial esta diversidad de gentes participaron para enfrentar el totalitarismo racista del nazismo. Por ello al término de la contienda, con el supuesto triunfo del mundo libre, los pueblos no occidentales reclamaron el respeto a su identidad, el derecho a ser distintos.

El caso más relevante fue Sudáfrica, en donde una pequeña población blanca de origen holandés y calvinista se imponía y discriminaba a la gran población negra originaria de ese lugar. El presidente blanco Hendrik F. Verwoerd, en 1958, anuncia una nueva política de respeto a las diversas identidades de gentes que han nacido en Sudáfrica: blancas y negras. Esta política será llevada hasta sus últimas consecuencias. "Todos los nacidos en Sudáfrica, blancos y negros, tienen derecho a la autodeterminación, lo que no significa independencia política, sino el derecho a mantener la identidad cultural en que se ha formado: su lenguaje, religión, modo de vivir y nivel económico". Esto es, los negros con su folklóre, su selva y sus llanuras; los blancos con su carbón, diamantes, factorías y fábricas. Cada uno en su lugar sin confundirse ni mezclarse.

A esta política se le llamó *apartheid* y contra ella lucharon los más importantes líderes negros, destacándose Nelson Mandela. En África todos los nacidos en ella, negros y blancos, tenían los mismos derechos. La tierra era patrimonio de sus habitantes originales, pero en ella podrían haber otras razas y otras culturas sin la exclusión regional de ninguno de ellos. El *apartheid* se origina de la supuesta defensa de la identidad de las personas, impidiendo que una avasalle a otra, dejando a cada una en el lugar que le corresponde, de acuerdo con su identidad. Los blancos con la riqueza

za alcanzada por ellos y los negros con los límites de su identidad y pobreza.

Esta misma y discriminatoria propuesta se viene haciendo con los llamados indígenas de América Latina, como se ha expresado en Chiapas, México, para supuestamente poner fin a cinco siglos de injusticias. Y la injusticia es haber subordinado su identidad, imponiéndoles algo que culturalmente les era ajeno: lengua, cultura, religión, usos y costumbres. "Se promoverá el reconocimiento de la composición pluricultural del estado de Chiapas que se sustenta en la existencia de sus pueblos indígenas". Son indígenas aquellos que tienen una continuidad histórica con las sociedades anteriores al descubrimiento y la conquista europea. Habrá que restituirles todo aquello de que fueron despojados, el "uso de su lengua y en declaraciones testimoniales el derecho a elegir sus intérpretes". En otras palabras, hacer de esos millones de mexicanos un patrimonio cultural de la nación, como lo son las maravillosas ruinas del pasado precolombino. Museos y reservaciones para satisfacción de los hastiados turistas del rico mundo que nada podrán temer de tal gente, como nada temen de los pieles rojas en las reservaciones estadounidenses.

Quienes hacen estas propuestas, dentro de un gran aparato informativo internacional, no son precisamente indígenas, sino criollos, mestizos y ladinos con el apoyo de fuerzas internacionales que utilizan la negativa al *apartheid* como una violación a los derechos humanos de la gente así instrumentada. La negativa es presentada como una agresión a los derechos a salir de la pobreza centenaria. Se orquestan campañas a través de los nuevos instrumentos de comunicación para pedir el castigo de quienes violen estos derechos a mantenerse en el pasado. Y el castigo es para todo el pueblo que trata de emerger, condenándolo a la marginación o haciendo de esta amenaza instrumento para negociar ventajas económicas.

VIII

EN 1989 se anunciaba la Casa Común Europea, se estaba ya perfilando la Casa Común Asiática, se ponía en marcha la Casa Común Americana y en África, con el ejemplo de la Sudáfrica de Nelson Mandela, la Casa Común Africana. En el próximo siglo, según soñaría Víctor Hugo, se formaría la Casa Común del Hombre. Sin embargo, la resistencia a esta posibilidad está perfilando la Casa

Infernal de la Humanidad. Lejos de buscarse el respeto a los derechos humanos la supuesta defensa de los mismos logra su violación y, al lograrlo, se castiga a pueblos enteros. Se buscan fallas en el pasado de pueblos y personas que puedan ser objeto del castigo que se pretende a través de poderosos instrumentos de comunicación como el Internet. Se magnifican los errores y se crean ídolos. Estos mismos instrumentos acaban en segundos con los esfuerzos para romper el subdesarrollo como se está viendo con la sorpresiva emergencia asiática. El trabajo tenaz de los asiáticos veinticuatro horas al día para sí mismos, como lo expresaba el líder de Singapur, se va al vacío con un oportuno golpe de Internet en la bolsa, donde los asiáticos creían haber encontrado un modo más rápido de crecimiento. Fácilmente se podía alcanzar lo que con tanto trabajo se había logrado, pero también, con la misma facilidad se podía perder todo. Los mismos instrumentos permiten poner en la picota al presidente de la nación más poderosa de nuestro tiempo, hurgando en su intimidad, pero también poniendo en jaque al sistema democrático que ha hecho la grandeza de esa nación.

¿Cuál es la salida? Al presidente de China se le interrogó en una entrevista sobre los cargos que se hacían al gobierno de esa nación, de no respetar los derechos humanos de su pueblo, impidiendo la democracia, y qué relación tenía esta situación con el desarrollo económico que China estaba alcanzando. El presidente contestó: "El día en que cada chino coma bien, se vista, se eduque y tenga el ocio que corresponde a su trabajo y sepa que todo eso se lo debe a sí mismo, ese mismo día empezará la democracia y capacitará a los chinos para defender sus propios derechos. Mientras no suceda esto, mientras no le sea otorgado, lo que se le otorgue será siempre condicionado". En otras palabras, como diría un funcionario bajo el gobierno del presidente Salvador Allende en Chile: "Al pueblo no hay que darle el pescado, al pueblo hay que enseñarlo a pescar". Esto es, nada que no haga la gente por sí misma será hecho por otros. Los bien y mal intencionados defensores de sus derechos y desarrollo saldrán sobrando cuando cada individuo sepa cómo hacerlo por sí mismo.

La unidad latinoamericana no es una utopía*

Por *Alonso AGUILAR MONTEVERDE*

Asociación por la Unidad de Nuestra América, México

LA II CUMBRE SOCIAL a la que asistimos, y que ha sido posible gracias al esfuerzo de la Central Latinoamericana de Trabajadores (CLAT) y al apoyo de otras organizaciones, es una importante reunión que tiene como principal propósito contribuir a acelerar la puesta en marcha de la Comunidad Latinoamericana de Naciones (CLAN). Su objetivo es sin duda ambicioso pero viable, y correcta la ubicación que de él se hace, pues dicha comunidad se concibe no como algo meramente formal y menos todavía que surja de una decisión autoritaria que se tome y transmita de arriba abajo sino, como se expresa en la convocatoria, que resulte "del proceso de integración comunitaria de los pueblos de América Latina y el Caribe".

Según esta concepción, la comunidad de nuestros pueblos se forma desde el seno mismo de cada nación, a lo largo de un proceso histórico que se desenvuelve desigualmente. O sea que sin una comunidad interna o nacional, la regional o propiamente latinoamericana —vista sólo desde fuera— sería artificial, muy difícil y aun imposible. Lo que no implica desconocer que, dado el carácter dialéctico de dicho proceso, la acción a escala regional esté llamada también a desempeñar un papel muy importante en la activación y estrechamiento de las relaciones entre nuestros países.

Seguramente no faltarán quienes, ganados por el escepticismo y aun el derrotismo, aleguen que la unidad latinoamericana es una vieja e irrealizable utopía, una mera ilusión. Mas esto no es cierto. La comunidad de nuestras naciones es un caro anhelo de los libertadores y un viejo proyecto no fácil de convertir en realidad, y a la vez es algo que ya existe, es decir un proyecto en proceso de desarrollo que resulta de raíces históricas y rasgos culturales comunes, y hoy en día es incluso una necesidad y una respuesta a los

nes, y hoy en día es incluso una necesidad y una respuesta a los retos de un mundo que se internacionaliza con rapidez y de una globalización neoliberal ante la que, según algunos, sólo cabe subordinarnos pasivamente, y también es la meta y el punto de partida de una positiva interacción de Nuestra América, que nos permita desarrollarnos como no lo logramos hasta aquí.

Para ver todo ello con más claridad conviene comprender en qué consiste la Comunidad Latinoamericana de Naciones y cuáles son sus principales objetivos. En una reciente Declaración Conjunta del CELAM, el Parlamento Latinoamericano y la CLAT, se señala que dicha Comunidad intenta:

asegurar la solidaridad de nuestras naciones y su participación protagónica en el Nuevo Orden Internacional; ser marco jurídico para asegurar la convergencia de los procesos y actividades integracionistas, procurando que el rico patrimonio institucional, regional y subregional, pueda adaptarse y convertirse en algunos de sus órganos clave que den sustento a la Comunidad [y] al desarrollo equilibrado de nuestros países en lo económico, lo social y lo ecológico [y en fin] que asegure mejores condiciones para nuestros pueblos [...] una ciudadanía latinoamericana, el respeto a los derechos humanos [y] la recuperación de nuestra rica identidad cultural fundada sobre valores éticos y morales.¹

Permítaseme subrayar y hacer una rápida referencia a varios de esos objetivos.

— La solidaridad de nuestras naciones y el hacer posible que, en vez de actuar cada una de ellas de manera aislada y débil lo hagan en conjunto a escala mundial, no es un asunto de poca monta. Hoy en día es la condición de su desarrollo y la única manera en que pueden realmente hacer oír su voz, ser tomadas en cuenta por los países más poderosos, alterar la actual correlación de fuerzas y ejercer legítimamente sus derechos; es la diferencia entre la debilidad y la fuerza, entre una derrota inevitable e innecesaria y una posible victoria que abra nuevas perspectivas que nos permitan avanzar.

— La CLAN aspira a ser también el marco jurídico que no sólo encuadre sino que impulse la acción conjunta de nuestros pueblos y que dé vida a un nuevo derecho que rebase las leyes tradicionales y sea la base de un nuevo orden institucional que eleve el nivel de

* Intervención en la II Cumbre Social Latinoamericana, Santiago de Chile, 1º al 3 de abril de 1998.

¹ "Declaración Conjunta CELAM, Parlatino, CLAT", *Cuadernos de Trabajadores* (México, CENPROS), núm. 17 (1997), pp. 65ss.

organización y sea capaz de responder a los retos que el siglo que está por abrirse plantea.

— La búsqueda de cierto equilibrio entre los diversos componentes del desarrollo, lo sabemos, no es fácil ni se ofrece por tanto como si ese equilibrio estuviese garantizado con sólo conjugar esfuerzos y unirse; pero en un momento en que la inestabilidad se acentúa y los desajustes de todo orden se multiplican, es importante que echemos mano de todos nuestros recursos para lograr cierta estabilidad, junto con un desarrollo que en verdad contribuya a que las condiciones de vida de nuestros pueblos sean mejores.

— Aspirar a ser ciudadanos del mundo es algo todavía irrealizable para millones de personas. Pero intentar ser ciudadanos no sólo de cada uno de nuestros países sino de la gran patria de todos, esto es, tener una ciudadanía común latinoamericana, es viable e importante para sumar fuerzas y enriquecer el potencial de energía y recursos a nuestro alcance, y lo mismo podría decirse del propósito de recuperar y reafirmar nuestra identidad cultural, no volviendo atrás por temor al cambio, sino rescatando y reforzando valores fundamentales, pues no será el aislamiento ni refugiarse en el pasado sino la capacidad para insertarnos en el mundo de hoy de mejor manera y con mayor conciencia de lo que ahí se juega, lo que nos permita obtener lo que legítimamente reclamamos.

La Convocatoria y el Temario de esta II Cumbre Social invitan a examinar múltiples, complejas y fundamentales, cuestiones. Y aun sin tener las respuestas quisiera comentar algunas de ellas, después dar cuenta de las posiciones de la Asociación por la Unidad de Nuestra América (México), a la que represento en esta Conferencia, y expresar algunas opiniones e inquietudes personales.

De los cinco puntos sugeridos para el debate podría decirse que:

1) Actualmente están en marcha varios esquemas de integración regional que se desenvuelven de manera desigual y ante obstáculos no fáciles de rebasar. En términos generales, en ellos predomina una visión económica principalmente comercial, que desde luego no podría llevar, por el mero desarrollo natural y gradual del proceso integrador, a una Comunidad Latinoamericana de Naciones. Para alcanzar esta meta decisiva en la búsqueda de la unidad sería necesario reorientar, ampliar, enriquecer y llevar más lejos —a planos propiamente estructurales— el proceso de integración, o sea ir a los problemas de fondo y no quedarse en lo meramente comercial.

Y ello por fortuna es viable aunque requiere de una nueva estrategia de desarrollo y de una diferente, amplia, plural y vigorosa, constelación de fuerzas políticas capaz de llevarla adelante con éxito.

2) Como se sugiere en el punto 2 del Temario de esta Cumbre, la CLAN tiene un rico contenido social que se resume en la necesidad de un “nuevo tipo de desarrollo social y humano”, de un desarrollo basado en la solidaridad y la justicia, como condiciones para superar la pobreza y la exclusión y para asegurar un nivel de vida digno para todos. Y lo que parece claro es que mientras el desarrollo se vea como algo fundamentalmente mercantil en que todo se compre y se venda, lo social se relegue a un plano secundario e incluso algunas veces se ignore, y el hombre sea un objeto más en el mercado y no el sujeto o protagonista central de la historia, aun los más altos valores serán despojados de contenido y significación.

3) Los aspectos económicos de la CLAN son también importantes. Acerca de ellos cabría reiterar que, como se sabe, la onerosa y en rigor impagable deuda externa entraña una carga insoportable para nuestros pueblos y reclama ser renegociada y en muchos casos incluso condonada, a fin de que las enormes sumas de dinero que hoy se pagan por ella sirvan para incrementar la inversión productiva, estimular el desarrollo y mejorar las condiciones de trabajo y de vida de millones de hombres y mujeres.

El neoliberalismo, de ello no cabe duda, ni resuelve ni resolverá nuestros más graves problemas; en rigor está siendo un remedio peor que la enfermedad que pretende curar. Ante el desempleo creciente y ya masivo, inclusive en los países industrializados, se requiere con urgencia crear nuevas fuentes de trabajo. Sostener que no hay alternativa y que sólo puede hacerse lo que se hace, por fortuna es falso e inaceptable. Los patrones de desarrollo imperantes son cada vez más ineficaces para promover la inversión y el empleo, y aun destructivos de la naturaleza y de nuestros más caros valores culturales y humanos. Desde luego que hay alternativa; pero lo que también es cierto es que construirla es todo menos una tarea sencilla.

4) La educación, la cultura y la ética son esenciales en la CLAN. Son inclusive algunas de sus formas de expresión más características y, a la vez, condiciones del desarrollo. Los profundos cambios que hoy vivimos son desafíos a los que es preciso responder, y a menudo hechos que atentan contra nuestra identidad cultural. La educación y la capacitación son indispensables para que,

tanto los trabajadores en activo como los desocupados puedan utilizar la nueva tecnología e insertarse o reinsertarse en las cambiantes formas de organización y las nuevas actividades. Y como señala el Temario, el trabajo humano, no el comercio ni el mercado, deben ser centrales en la construcción de la CLAN y de una nueva sociedad.

5) El énfasis en lo cultural, lo social y lo propiamente humano en el proyecto de la CLAN no obedece a un "culturalismo" que deje de lado y aun menosprecie lo político, o que se aparte de la realidad de espacio y tiempo en que nos movemos. La CLAN es una respuesta política e histórica a la globalización capitalista y neoliberal, que permita aprovechar mejor el potencial de recursos a nuestro alcance, una respuesta que supone entre otras cosas la democracia y el respeto a los derechos humanos, la activa participación de la sociedad civil y de las más diversas organizaciones y una conducción política en la que los Estados, además de actuar en el ámbito nacional dentro de sus fronteras, lo hagan también en nuevas instancias regionales de alcance internacional, de las que un punto de partida podría ser el Grupo de Río.

Esta II Cumbre, en particular, es una oportunidad para que en vísperas de la Cumbre Interamericana, promovida por Estados Unidos y que en estos días tendrá lugar también en esta ciudad de Santiago, se deje clara constancia de que no será el mercado o el libre comercio, acompañado de una integración hemisférica a la que concurramos subordinados a la gran potencia del norte, el eje de nuestro desarrollo; para resolver los más graves problemas lo que se requiere es reapreciar la situación, actuar sobre las causas reales del atraso y el subdesarrollo, pensar por nosotros mismos, encarar con decisión problemas y obstáculos y entender que el libre comercio, en todo caso, es tan sólo uno de los elementos a introducir en un amplio marco en el que podamos enfrentarnos con éxito a lo que nos impide lograr una situación independiente, democrática, capaz de asegurar empleo estable y mejores niveles de vida. Y ello sólo lo conseguiremos a partir de una estrecha unidad regional que, como ocurre ya en Europa, nos permita conjugar esfuerzos, nos dé la capacidad de negociación de que carecemos y haga posible que podamos resolver los problemas que la propia cumbre de las Américas plantea como fundamentales; esto es la educación, el enriquecimiento de la vida democrática y el libre ejercicio de los derechos humanos, el logro de un desarrollo sostenible, la integración y el combate eficaz a la pobreza.

Algunos puntos de vista de AUNA-México

LA Asociación por la Unidad de Nuestra América (México), organización recientemente fundada a la que represento, parte de un esfuerzo latinoamericano y caribeño y no tiene, obviamente, la solución a los graves problemas antes mencionados. Pero ha empezado a trabajar en favor de la unidad de nuestros pueblos, a partir de algunas ideas iniciales compartidas ampliamente y que en la acción misma aspiramos a reafirmar y enriquecer.

De manera enunciativa y breve recordaré algunas de esas opiniones que espero sean pertinentes y útiles en nuestro debate. Sabemos que muchas de ellas no son nuevas. Pero, a la vez pensamos que en la medida en que siguen sin realizarse, conviene y es necesario subrayarlas porque son vigentes y aun podrían considerarse parte integrante del ideario de la CLAN.

Entre otras, cabría recordar las que siguen:

— No intervención en los asuntos internos de otros países y respeto a su soberanía, autodeterminación e integridad territorial.

— Cese de todo tipo de bloqueo o embargo como medio para resolver litigios entre los Estados.

— Derecho de todos los países, y en particular de los subdesarrollados, a disponer de sus recursos y hacer los cambios en su organización social y política que consideren necesarios.

— Derecho a preparar y capacitar a su población, sobre todo a los jóvenes y a la mujer.

— Derecho de los pueblos a un desarrollo sustentable, a la integración regional y al mejoramiento de sus condiciones de vida, así como a forjar y poner en práctica las estrategias y políticas que mejor respondan a sus recursos, limitaciones y posibilidades.

— Derecho de los pueblos a un nuevo orden económico y político internacional que responda a las nuevas realidades y problemas y establezca un régimen de relaciones justas y equitativas.

— Negociación de la deuda externa y solución del problema que representa un servicio demasiado oneroso e injusto.

— Impostergable necesidad de proteger el medio ambiente y de racionalizar el uso de los recursos naturales.

— Rechazo al intento de imponer a nuestros pueblos un *modelo* de democracia y aun un *modo de vida* forjado en otros escenarios y cuyas raíces históricas y culturales, tradiciones e idiosincrasia, son ajenas a las nuestras.

— Rechazo a toda forma de discriminación por motivos de raza, nacionalidad, sexo, cultura, religión o credo filosófico.

— Reconocimiento de que una genuina democracia, no sólo representativa sino participativa, es necesaria para impulsar y reorientar el desarrollo, lograr mayor independencia y mejorar las condiciones de vida.

— Establecimiento de un sistema internacional de información y comunicación que promueva y amplíe el conocimiento, eleve el nivel de preparación y exprese el respeto a la cultura e identidad nacional de cada pueblo.

— Respaldo a las demandas de democratización de los organismos internacionales y en particular de la ONU.

— Derecho de los pueblos indígenas a un nivel de vida digno a preservar su identidad, su lenguaje, cultura y tradiciones, y a lograr la unidad, progreso y autonomía de sus comunidades.

— Solidaridad con las luchas que libran los pueblos, y en particular los de Nuestra América.

La unidad regional ¿utopía o condición del progreso?

DESDE hace ya varias décadas se habla y algo se hace en nuestros países en torno a la integración regional; pero, sin menospreciar lo que hemos logrado, lo cierto es que estamos muy lejos de haber sentado siquiera una sólida base, a partir de la cual cobre vida una genuina integración.

En un rápido señalamiento —pues un examen riguroso rebasaría con mucho el tiempo y espacio de que dispongo— podría decirse que:

— La integración se ha visto como un esfuerzo que fundamentalmente tiende a crear zonas de libre comercio, o en el mejor de los casos una unión aduanera o un mercado común.

— Aunque a menudo suelen mencionarse otros aspectos o componentes de la integración, hasta aquí sólo o principalmente se ha reparado en lo comercial, o cuando más en lo económico.

— Lo cultural, con todo y ser a veces más importante, ha quedado al margen o sólo es objeto de expresiones declarativas. Y lo mismo podría decirse de ciertos aspectos sociales, jurídicos y políticos.

— Las decisiones al respecto suelen ser formalistas, y no plantean cómo enriquecer el contenido y modificar la calidad de lo que se hace.

— En general no se comprende la estrecha y aun insoluble relación que en el mundo de hoy existe entre la integración y el desarrollo, y por ello ciertos planteos se antojan lineales o al menos parciales, porque no consideran la dialéctica real de tales procesos y su estrecha y contradictoria interconexión.

— La integración se concibe como algo que puede decidirse verticalmente, de manera autoritaria y gubernamental por excelencia, y sin que en ello participe la sociedad en su conjunto, a través de múltiples organizaciones y conforme a nuevos y más eficaces mecanismos.

— Más que ser parte integrante de una nueva estrategia del desarrollo, las medidas integracionistas son generalmente de corto plazo y aun en cierto modo coyunturales.

— No pocos países participan simultáneamente en varios esquemas de integración de diverso alcance, sin que ellos mismos tengan claro y bien establecido el uso que pretenden hacer de cada uno de ellos y la mejor forma de combinarlos.

— Los países industriales, y sobre todo los más poderosos, actúan con juntamente, en tanto que los subdesarrollados y económicamente débiles, lo hacen en forma aislada y casi siempre de manera bilateral.

— La unidad regional, o sea, más allá de las fronteras de cada país, lejos de lesionar nuestra soberanía es hoy necesaria para preservarla y para fortalecer el Estado-nación.

— La unidad latinoamericana y caribeña no pretende aislarnos del mundo del que somos parte, intenta tan sólo contribuir a que nuestros países puedan insertarse en la nueva división internacional del trabajo en condiciones menos inequitativas y mejores que las actuales.

— La unidad, sin excluir una competencia que respete ciertos principios, estimula la cooperación y permite convertir lo que sin ella podría desembocar en una guerra comercial abierta y lesiva para todos, en un esfuerzo por la paz, el progreso y el bienestar.

— “La realidad de hoy no es la de antes. Plantea nuevos retos que obligan a proceder de nuevas maneras. Si aun países con grandes diferencias entre sí, actúan conjuntamente, Nuestra América, que en general tiene raíces históricas, tradiciones, valores culturales y formas de vida análogas, seguramente puede convertirse en una nueva y vigorosa comunidad regional, e incluso en lo que hoy se denomina ‘Comunidad Latinoamericana de Naciones’. Pero ello no lo logrará la casualidad, ni el mercado de manera espontánea ni

las conservadoras políticas neoliberales hoy en boga. La unidad será fruto de esfuerzos conjuntos y deliberados, de nuevas estrategias y de la decisión de enfrentarse resueltamente a los obstáculos que se oponen a ella".²

Tanto por lo que no se ha hecho como por lo que se ha hecho mal, algunos menosprecian la integración y aun la consideran inviable y utópica; AUNA-México no comparte esa opinión. Nuestra unidad no es una utopía; es posible e incluso ha llegado a ser una necesidad histórica. Lo utópico es creer que aislados, dispersos y débiles, nuestros países resolverán sus más graves problemas.

— La integración puede y debe tener un papel muy importante en la causa de la unidad; pero no aislada ni circunscrita a aspectos económicos y, menos todavía, meramente comerciales. Integración y desarrollo son ya inseparables y se requieren mutuamente. Tanto una como el otro son multifacéticos, y sus componentes económicos, tecnológicos, jurídicos, socioculturales, políticos y aun morales, son todos importantes y se entrelazan estrechamente. — Ni la integración ni el desarrollo podrán resultar del libre comercio o de la acción espontánea del mercado. Aun siendo éste un mecanismo importante en la asignación de recursos, para utilizar éstos mejor y para hacer progresar nuestras economías, es preciso contar con políticas adecuadas en cada campo, con políticas que se inserten y sean parte de una estrategia de desarrollo que oriente e impulse el proceso de cambio, y que a largo plazo libere a nuestros pueblos de la pobreza, el atraso, la dependencia y el subdesarrollo.

Una opinión personal, a manera de colofón

DE pocas cosas se habla hoy tanto —y a menudo tan apologeticamente— como de la mundialización y la globalización. Una y otra vez se repite que si nos insertamos en ese proceso, las cosas serán más fáciles y mejores que hasta ahora. Pero en tales planteos se ignora, se deja de lado y aun se da por resuelta, la crisis global que desde hace años aqueja al mundo.

La economía internacional vivió una era de expansión y de prosperidad desde la Segunda Guerra hasta principios de los años setenta. Desde mediados de esa década, en cambio, si bien ciertos países siguieron creciendo y algunos —como China— lo hicieron

incluso con mayor celeridad, se multiplican los signos de inestabilidad, inflación, especulación, endeudamiento, caída de la actividad económica, desempleo, extensión masiva de la pobreza, drogadicción, inseguridad, corrupción, violencia y descomposición de viejos sistemas políticos e institucionales. Todo lo cual da cuenta de una profunda y persistente crisis, distinta por cierto de las previas, y ante la cual resultan ineficaces las medidas intervencionistas y los mecanismos reguladores empleados con anterioridad.

Pues bien, cuando nos planteamos el problema de cómo avanzar, cualquiera que sea el alcance de lo que se proyecta, lo primero es saber de dónde partimos, es decir qué terreno pisamos. Por ello es fundamental comprender que acaso padecemos la crisis más profunda y compleja desde la primera Revolución Industrial, a fines del siglo XVIII. Y que si no tenemos clara conciencia de ello y de lo difícil que es superarla, resultará ineficaz mucho de lo que hagamos y careceremos de una base y un punto de partida desde los cuales podamos proyectar y realizar exitosamente acciones de largo plazo. Y aunque la política neoliberal ha logrado en ciertos casos contribuir a elevar la tasa de ganancia y de crecimiento económico, ello se ha hecho con un enorme costo social a cambio de una creciente explotación de los trabajadores, reduciendo la demanda sobre todo interna y sin que lo hecho logre impulsar el proceso de acumulación de capital y de desarrollo.

— Además de crear conciencia en torno a la crisis y a la realidad en que nos movemos, es asimismo necesario que se comprenda lo que el proyecto unitario y concretamente la Comunidad Latinoamericana de Naciones representan. Si no logramos que ello quede bien claro, que se entienda su viabilidad e importancia así como la coherencia de sus metas y los medios para alcanzarlas, corremos el riesgo de que mucha gente se confunda y de que, desde posiciones ideológicas infundadas pero hostiles se tergiverse lo que intentamos hacer y sea casi imposible movilizar a las fuerzas que se necesitan para lograrlo. Una genuina integración regional, y no digamos la comunidad de Naciones a que se aspira, no son actos aislados sino complejos y casi siempre largos procesos.

— Aun entre quienes comprenden la significación y la utilidad de una Comunidad Latinoamericana de Naciones, a veces se deja la impresión de que si bien hay problemas por resolver y obstáculos por superar, lo que no queda clara es la dimensión de unos y otros. Por ello es importante que procedamos con la mayor objetividad, y entendamos que el proyecto de crear esa Comunidad tropieza

² Cuadernos de Información (México, AUNA), núm. 1 (1995), pp. 12-13.

con grandes dificultades. En forma meramente enunciativa cabría recordar que son obstáculos reales la incomprensión todavía presente de la unidad y su viabilidad e importancia; lo son también la inercia, la rutina y el aislamiento, así como la dispersión, el escepticismo y la tendencia a subestimar lo que otros hacen. Lo es desde luego la profunda dependencia que padecemos de los países más poderosos y de sus ideas, y desde luego la actitud derrotista de que poco o nada podemos hacer frente a quienes nos dominan. Lo que quiere decir que si hemos de avanzar en el intento de crear la Asociación Latinoamericana debemos saber cómo fortalecer la causa de la unidad en todos los campos.

La tarea de unir a Nuestra América no es exclusiva de nadie. Y si lo que en ella se busca es el bien de todos, ésta no es sino una forma de decir que también se requiere el esfuerzo de todos. El neoliberalismo ve a los trabajadores y sus justas demandas como un obstáculo al libre comercio o al menos como algo secundario de lo que puede prescindirse. Lo cierto es que los trabajadores en su conjunto representan la principal fuerza en favor del cambio y de un esfuerzo genuinamente comunitario, de ahí que su inclusión sea necesaria para poner en marcha con éxito una nueva estrategia de desarrollo e integración regional.

Pero la incorporación de los trabajadores a un nuevo proyecto social no es fácil. La mayor parte de ellos no están organizados sindicalmente o de otras maneras; incluso los organizados no comprenden a menudo lo que acontece ni tienen claridad respecto de qué hacer, y los cambios tan profundos que ha sufrido la composición de la fuerza de trabajo vuelven difícil saber quiénes son hoy los trabajadores y cómo podrían integrarse en la cruzada unitaria que se requiere para afirmar nuestros valores regionales y avanzar. Y lo que es obvio es que al pensar en los trabajadores no podemos limitarnos a los obreros y los campesinos, sino que es preciso incluir a muchos otros asalariados, a amplios segmentos de las capas medias, a quienes se ganan la vida en la economía informal y aun a quienes trabajan por su cuenta.

Si bien hablamos a menudo de valores comunes que no son meras palabras, lo cierto es que hemos vivido en Nuestra América alejados unos de otros por la geografía, la historia y la incomunicación; y aunque con frecuencia se subraya que vivimos en la era de la información y el conocimiento, la realidad es que incluso en campos fundamentales prevalecen la desinformación y el desconocimiento. Por todo ello es preciso crear conciencia en las capas

más amplias en torno a lo que pretende hacerse, pues la Comunidad de Naciones tiene que surgir y cobrar vida de abajo hacia arriba, en el seno mismo de la comunidad y desde la base de la sociedad. Es necesario que se comprendan las ventajas de la unidad y que ellas no serán fruto de arreglos cupulares sino de un cambio profundo, en rigor propiamente histórico, no fácil de lograr. Y saber que diversas formas de cooperación y de integración pueden ser avances y aun vías para crear la Comunidad Latinoamericana de Naciones.

— El cambio no se hará de la noche a la mañana ni será fruto de las circunstancias. Los neoliberales reiteran dogmáticamente que no hay alternativa y que lo que ellos hacen es lo mejor y aun lo único posible; la verdad es que tendrá que construirse una nueva estrategia que haga posible la transformación, una estrategia que se apoye sólidamente en la realidad, que en sí misma se conciba como un proceso y no como un acto momentáneo y aislado, que sin dejar de rescatar lo que sea vigente y útil no intente volver al pasado sino que se apoye en el presente y proyecte hacia el futuro, y desde luego que no se proceda en actitud ecléctica y pragmática sino que se utilice una buena herramienta de análisis que permita elaborar una guía teórica, que a partir de la experiencia, oriente y permita formular una visión del desarrollo a largo plazo.

El neoliberalismo no es una estrategia o siquiera una política de desarrollo digna del nombre, sino un acto de fe en el funcionamiento espontáneo y anárquico del capital y del mercado.

El mero antineoliberalismo o incluso el desarrollismo intervencionista defendido por los viejos liberales tampoco es una estrategia alternativa; como no lo es el, en planos convencionales, nos pronunciemos por crecer en vez de no hacerlo, por el empleo en lugar del desempleo y por la inversión productiva en vez del desperdicio y el gasto improductivo, sin que se precise cómo hemos de lograr lo que pretendemos.

Acaso la primera dificultad para trazar una nueva estrategia consiste hoy en que, más que un acuerdo estrecho —y a veces incluso dogmático— en el seno de un grupo cerrado o de un pequeño segmento de la población, lo que se requiere es hacer coincidir a fuerzas amplias y heterogéneas. El trazo y ejecución de una estrategia de desarrollo a largo plazo no es hoy tarea exclusiva de uno o varios partidos, que excluyan a otras organizaciones y a los ciudadanos no organizados, ni tampoco un quehacer ajeno a los partidos. Tan sólo la crisis, el avance tecnológico y la reorganización de las empresas y procesos económicos han hecho que

aun los trabajadores, lejos de ser un contingente más o menos cohesionado y homogéneo, sean muy diferentes y no tengan clara conciencia de sus intereses comunes. Y aunque son muchas las organizaciones, y muchos más los ciudadanos cuya participación es necesaria para hacer posible el cambio, la verdad es que no son pocos los prejuicios, la incomprensión y la tendencia a menospreciar lo que en conjunto podemos hacer y lo que ciertos elementos —como por ejemplo, el movimiento sindical y en particular el nuevo sindicalismo que empieza a abrirse paso— pueden aportar.

Acaso entre la gente no organizada de capas medias es en donde a menudo menos se comprende la importancia del movimiento sindical, y donde desde posiciones liberales individualistas tiende a considerarse que el pensamiento y la acción aislados son la principal condición del cambio. Y aun entre trabajadores organizados, con frecuencia persisten viejas posiciones que se expresan sobre todo en ciertas demandas salariales o en general reivindicativas, que no comprenden la profundidad de la reestructuración en marcha ni la necesidad de un nuevo sindicalismo independiente, que tenga una amplia proyección social.

— Otra cuestión muy importante que casi siempre queda de lado o en un plano secundario, que se da por supuesta y a la que incluso no se hace referencia expresa, es el papel que en el trazo de una nueva estrategia de desarrollo e integración se asigna al capital nacional y concretamente a las grandes empresas.

Según algunos, si bien la empresa pequeña y mediana no es ya la principal por lo que hace a producción, inversión y ventas dentro y fuera del país, sí lo sigue siendo como fuente de empleo porque es la que ocupa un mayor número de personas. Al respecto conviene tener presente que en México, por ejemplo, y quizás ocurre algo similar en otros países, en los años noventa es ya la gran empresa la que da mayor ocupación, aun sin contar a las pequeñas y medianas que se insertan en las redes de las grandes, dependen de ellas y participan como proveedores o de otras maneras.

Por ello, sin menoscabo de las empresas pequeñas y medianas, a las que no debiera menospreciarse pero tampoco exaltarse desde posiciones convencionales, lo que hoy es especialmente importante es tener claro el papel que corresponde a las grandes, cuya significación es cada vez mayor en campos económicos fundamentales y que, vinculadas con frecuencia de una u otra forma tanto al Estado como al capital extranjero representan la posibilidad de que el capital nacional y regional latinoamericano se haga cargo, no sólo en

los países de origen sino en otros, de inversiones sin las cuales la integración y el desarrollo serán insuficientes y débiles.

— El acuerdo que hoy se requiere para una estrategia regional eficaz rebasa las fronteras nacionales y tiene, por tanto, al menos en ciertos aspectos, un carácter multinacional. Y, por otra parte, supone avances democráticos que permitan ampliar y renovar las estructuras de poder y hacer posible que en vez de una minoría autoritaria sea la mayoría de los ciudadanos la que en una democracia participativa y en ejercicio de su soberanía tome realmente las decisiones fundamentales.

Nada de lo que se haga a partir de aquí será la repetición de lo que ya se hizo, y mucho menos de lo que ya fracasó. Desde luego no estamos ante el fin de la historia; pero aun convencidos de que mientras haya vida habrá historia y una perspectiva de progreso, sabemos que vamos hacia un futuro incierto y difícil, desde una situación inestable y compleja y en buena parte nueva y desconocida, y que nos movemos en una correlación de fuerzas desfavorable, que aconseja trazar líneas programáticas, estratégicas y de acción amplias, capaces de atraer a fuerzas plurales y heterogéneas, y que pese a sus contradicciones en gran parte secundarias, se unan en la diversidad, y por encima de sus discrepancias puedan actuar conjuntamente, superar los obstáculos más tenaces y triunfar.

Que quede claro: el proyecto de la Comunidad Latinoamericana de Naciones

no se agota con la mera eliminación de aranceles o trabas aduanales. Su objetivo es constituir una comunidad de naciones relacionadas y unidas por lazos geográficos, históricos, religiosos y por un mismo destino y que deben integrarse sólidamente en el ámbito económico, comercial, social, político, cultural, ético y espiritual. Su raíz está en el sueño de Bolívar y de los principales paladines de la independencia política del siglo pasado. Es el proyecto de la segunda independencia de América Latina y del Caribe que completa, profundiza y culmina la independencia política como una nueva forma de independencia nacional, social y cultural no cerrada sobre la geografía de la región sino abierta a todo el mundo [...] Es la mejor [...] propuesta [...] dentro de un inevitable proceso de interdependencia globalizante, pero apostando a un orden mundial distinto, no sólo más libre y democrático, sino más justo, más solidario [...] América Latina constituida en la Patria Grande, tiene mucho que aportar para este nuevo mundo.³

³ Emilio Máspero, "Mundialización, Globalización y la Patria Grande Latinoamericana", *Cuadernos de Trabajadores* (México), núm. 17 (1997), p. 17.

México 2000: ¿reconstrucción o redecoración del sistema político?

Por Juan PELLICER
Universidad de Oslo, Noruega

Por la naturaleza de las localidades, riquezas, población y carácter de los mexicanos, imagino que intentarán al principio establecer una república representativa, en la cual tenga grandes atribuciones el poder ejecutivo, concentrándolo en un individuo que si desempeña sus funciones con acierto y justicia, casi naturalmente vendrá a conservar una autoridad vitalicia. Si su incapacidad o violenta administración excita una conmoción popular que triunfe, ese mismo poder ejecutivo quizás se difundirá en una asamblea. Si el partido preponderante es militar o aristocrático, exigirá probablemente una monarquía, que al principio será limitada y constitucional y después inevitablemente declinará en absoluta.

Simón Bolívar, "Carta de Jamaica"¹

NUESTRO SIGLO comienza a terminar. Mientras tanto en México, como en todo el mundo, ha sonado la hora de las cuentas: balance e inventario. Hora de los propósitos: el de enmienda y la promesa de ser mejores. La hora, dicen, de una transición hacia la democracia o, como le gusta decir al gobierno en el poder desde hace más de setenta años, es la hora de la "restauración" o de la

¹ En *Escritos del Libertador*, tomo VII, Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1972, p. 118.

"normalización" democrática. Es la hora de reconocer la identidad propia junto y frente a las de los demás en el irresistible mundo de espejos y espejismos que impone el proceso globalizador. La hora de preguntarnos cómo acabarán siendo los cambios que traiga el desafío de la globalización al Estado-nación de derecho.

En México, la hora sonó el 1º de enero de 1994. Asistimos entonces al insólito espectáculo de un desdoblamiento de la nación. Ese día entró en vigor el Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá. Este hecho ubicó plenamente a México dentro del régimen de economía de mercado a la sombra del proceso globalizador actual. Significó la reconfirmación de la real, formal y estrecha asociación económica de México con su vecino, la única gran superpotencia actual, el líder mundial del desarrollo capitalista y el mayor generador internacional del fenómeno globalizador. Ese mismo día los más marginados de México, los pueblos indígenas de Chiapas, reunidos en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se levantaron en armas contra el mal gobierno, la clase dominante y la injusticia de quinientos años. Un "¡Ya basta!" recorrió todo México y prácticamente todo el mundo, acompañado por una exigencia triple: "Democracia, libertad y justicia". Grandes sectores de la sociedad civil del país hicieron examen de conciencia y acabaron solidarizándose con la causa de los indígenas. El México profundo se perfiló entonces nítidamente y acabó ensombreciendo la superficie del otro México, el que una vez más volvía a subordinarse imitando modas y modelos ajenos.

Efectivamente, ésta es la hora en la que primero frente a frente y luego intercambiándose, parecen hacer crisis tradición y modernidad, regionalismo y universalismo, derecha e izquierda, liberalismo y conservadurismo, legalidad e ilegitimidad, imitación y creación, neocolonialismo y colonialismo interno, paternalismo y democracia, federalismo y centralismo, presidencialismo y división de poderes, institución y revolución, ficción y realidad. Liberales que representan intereses conservadores, revolucionarios que vuelven la mirada a valores tradicionales, izquierdas conservadoras, federalismo que acaba fortaleciendo al poder central, movimientos regionalistas autónomos, integracionistas y unificadores frente a un centralismo desintegrador, etc. Estas fuerzas viven en un espacio sujeto a dos tensiones centrales e inseparables: la tensión que entraña, por una parte, la ley y su aplicación —la precaria

vida del Estado de derecho en México— y por la otra, el Estado-nación frente al fenómeno de la globalización.

A partir del planteamiento anterior, mi intención es la de emprender una reflexión sobre el probable futuro inmediato que presenta hoy el desarrollo del sistema político mexicano —¿reconstrucción o mera redecoración?— y los desafíos que implica.

Estado de derecho y democracia

A lo largo del desarrollo histórico de México puede advertirse la regular inobservancia de la ley. Efectivamente, desde el siglo xvi, se adopta la máxima que entonces acompañó a conquistadores, encomenderos y gobernantes españoles: “La ley se acata pero no se cumple”. Así pudo eludirse la aplicación de las leyes protectoras de los indígenas americanos para poder explotarlos mejor. A tal grado arraigó también el espíritu de la vieja máxima que proclama el valor de la ley independientemente de su aplicación, que hoy, *mutatis mutandis*, hasta la propia Constitución mexicana lo reconoce. En efecto, al ocuparse en su artículo 136 “de la inviolabilidad de la Constitución”, declara: “Esta Constitución no perderá su fuerza y vigor aun cuando por alguna rebelión se interrumpa su observancia”. De modo que aunque la ley no se aplique se seguirá reputando fuerte y vigorosa. Independientemente de dilucidar si lo anterior puede clasificarse como una ficción jurídica o como uno más de los aspectos que integran la parte dogmática de la Carta, lo que ahora me importa observar es la asunción de que la formal vigencia de la ley es más importante que su eventual aplicación práctica. Esto puede explicar que desde el siglo xvi también, paradójicamente, la ley aparezca como el medio idóneo para resolver conflictos y solucionar cualquier problema; en su mera expedición ha querido cifrarse su efectividad. Desde las Leyes de Indias hasta hoy se han expedido leyes para todo: desde las que minuciosamente regulan la vida familiar hasta las que organizan al Estado. En materia agraria, laboral, constitucional, internacional, y también civil, el derecho mexicano frecuentemente se ha adelantado a su tiempo y ha sido objeto de internacional reconocimiento.

Sin embargo, el Estado de derecho en México sigue siendo hoy una mera ficción y, en el mejor de los casos, una aspiración cuya satisfacción se ha pospuesto sistemáticamente. ¿Qué enten-

demos por “Estado de derecho”? En rigor, sentencia Hans Kelsen,² todo Estado en tanto orden jurídico es un Estado de derecho; por lo tanto la expresión es meramente pleonástica y resulta inadecuada para legitimar al Estado. Sin embargo, hay que reconocer, como lo hace también el propio teórico vienés, que la expresión se usa comúnmente para designar a aquel Estado

que corresponde a las exigencias de la democracia y de la seguridad jurídica [que] es un orden judicial y la administración está regida por leyes dictadas por un parlamento elegido por el pueblo, con o sin participación de un jefe de Estado situado en la cúspide del gobierno, siendo los miembros del gobierno responsables de sus actos, los tribunales independientes y encontrándose garantizados ciertos derechos y libertades de los ciudadanos.³

En este sentido, la situación del Estado de derecho en México es más bien precaria. Vivimos desde la violencia y la inseguridad que se extienden impunemente hoy por las calles de México hasta la corrupción y el narcotráfico que dominan en forma directa o indirecta, pero también impunemente, la vida pública y todos los niveles del aparato gubernamental. *Vivimos un sistema político cuya fortuna se ha cifrado en la práctica de lo contrario a lo que la ley prescribe*. Sobrevive un gobierno septuagenario que irónicamente trata de ocultar su característica violencia institucional proclamando la necesidad de salvaguardar un Estado de derecho que el propio gobierno se ha encargado sistemáticamente de socavar.

En efecto, contrariamente a lo que dispone la Constitución vigente, ni la soberanía nacional ha residido en el pueblo, sino que lo ha hecho en sus supuestos representantes, los cuales, salvo excepcionalmente, han sido impuestos por la fuerza; ni el supremo poder de la federación, para su ejercicio, se ha dividido en tres poderes independientes sino que el legislativo y el judicial han sido sometidos al efectivamente supremo poder del ejecutivo; ni la república ha sido federal, pues los estados supuestamente libres y soberanos han vivido de hecho sometidos al poder central del presidente de la república. Como advierte Felipe Tena Ramírez,⁴ el problema fundamental de México, desde el punto de vista político-constitucional, consiste en el divorcio frecuente entre la normali-

² Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho* (1960), México, UNAM, 1986, pp. 315 y 320.

³ *Ibid.*, p. 315.

⁴ *Derecho constitucional mexicano*, 10ª edición, México, Porrúa, 1970, p. 28, n. 51.

dad y la normatividad. Es un hecho notorio, agrega, que nuestras Constituciones han tenido escasa vigencia práctica, y que por eso han sido denominadas "literarias". Esta situación precaria del Estado de derecho tiene consecuencias graves en la práctica: por un lado, corrompe la democracia ya que, como apunta Horacio Labastida,⁵ lo que distingue a un régimen democrático es la legalidad y la legitimidad en que sustenta su validez: legalidad connota un Estado fundado en la ley; legitimidad significa un Estado fundado en la ley y en la ética sustanciada en los sentimientos de la nación. Por otra parte, implica un régimen de violencia institucional que acaba generando un Estado general de corrupción e inseguridad pública.

El carácter de la soberanía nacional ilustra el problema tanto formal como materialmente. El artículo 39 de la Constitución es diáfano: "La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno". En nuestro régimen, observa Tena Ramírez, el pueblo hizo uso de su soberanía por medio de sus representantes reunidos en una asamblea especial, cuya obra fue la Constitución, "la cual viene a ser de este modo expresión de soberanía".⁶ Lo que resulta cuestionable es que hoy, más de ochenta años después de su elaboración, siga siendo "expresión de soberanía" cuando el propio pueblo y su contexto político, económico, cultural, etc., han cambiado. Además, a consecuencia del proceso globalizador que se desarrolla en el mundo actual, del que me ocuparé más adelante, la noción de soberanía exige hoy nuevos ajustes a una realidad en la que están en juego no sólo fuerzas de hecho que parecen rebasar el control de los Estados nacionales sino también normas jurídicas internacionales a las que voluntariamente están sometidos dichos Estados nacionales y, por supuesto, sus propias cartas constitucionales.⁷

Por otra parte, dicha soberanía es supuestamente popular, según quedó definida en el artículo 39, pues debe tener su origen en

⁵ "El presidencialismo y el presidente". *La Jornada* (México), 2 de mayo de 1998.

⁶ Tena Ramírez, *Derecho constitucional*, p. 53.

⁷ Sobre las teorías relativas a la unidad del derecho nacional y el internacional véase Hans Kelsen, "The unity of national and international law (monism and pluralism)", en *General theory of law and state*, Cambridge, Harvard University Press, 1945, pp. 363-388.

el pueblo; además, todo poder público dimana del pueblo, lo que quiere decir que los gobernantes y los legisladores y también los jueces, ejercen, a guisa de mandatarios, el poder que les ha conferido el pueblo en su calidad de mandante. De ahí que aquéllos deban ser sus representantes, aunque en realidad no lo sean legítimamente pues, salvo en casos excepcionales, el acto de la elección por medio del cual el pueblo les confiere el poder ha sido, desde 1929, sistemáticamente fraudulento.

Es cierto que si "democracia" quiere decir "poder del pueblo", "pueblo" no es un ente abstracto. La soberanía efectivamente la expresó el constituyente de 1917 pero no en forma excluyente. A la luz del artículo 39 citado arriba, el poder directo del pueblo debe asumirse como elemento esencial del Estado de derecho, sin el cual este último no llegará a perfeccionarse. En otras palabras: en una democracia, por muy representativa que ésta sea, el Estado de derecho ha de privilegiar el ejercicio del poder directo del pueblo sobre el de sus representantes. Además, en un régimen representativo, cuando los "representantes" no representan genuinamente al pueblo, es decir, cuando no son legítimos, ya sea porque obtuvieron el poder fraudulentamente o porque han perdido la confianza del pueblo, el poder directo de éste representa la legítima expresión de la soberanía.

Los calificativos de presidencialista y paternalista que distinguen al sistema político mexicano revelan otra tensión entre la ficción constitucional y la realidad histórica del país. En efecto, inspirado por la teoría de la división de poderes formulada por Locke y Montesquieu, el artículo 49 constitucional estatuye a la letra: "El supremo poder de la federación se divide, para su ejercicio, en legislativo, ejecutivo y judicial".⁸ De hecho, para asegurar el orden y la estabilidad, el poder ha sido indivisible y ejercido por el presidente de la república al que los otros dos poderes se han subordinado.⁹

Por su importancia estructural, la paternalista centralización del poder en México puede definirse como la columna vertebral del sistema político. Centralizado había estado el poder en las manos

⁸ Tena Ramírez, *Derecho constitucional*, pp. 205-213.

⁹ No deja de llamar la atención que mientras los artículos 50 y 94 constitucionales que definen los poderes legislativo y judicial, respectivamente, se refieren simplemente a "poder legislativo" y "poder judicial", el artículo 80, que se ocupa del ejecutivo, lo llama "supremo poder ejecutivo" (las cursivas son mías).

del emperador mexica en México/Tenochtitlan; centralizado estuvo en la Corona española durante tres siglos. Cancelado irrevocablemente el poder colonial en 1821, se abrió un vacío que no fue fácil llenar. La Constitución de 1824 intentó hacerlo usando el más moderno de los modelos, el que por su éxito contaba con el mayor prestigio entonces: el sistema de república federal con división de poderes a la usanza estadounidense. Pero en la práctica, el funcionamiento de la división de poderes no contribuyó al desarrollo estable del país. La sistemática oposición al presidente de la República —dentro y fuera del congreso— impidió la marcha de proyectos de reconstrucción nacional necesarios después de tres siglos de dominio colonial y una larga guerra de independencia. La inestabilidad política caracterizó a la primera mitad del siglo XIX: según apunta Roger D. Hansen,¹⁰ entre 1821 y 1861 hubo cincuenta y seis gobiernos distintos; después de 1828 ningún presidente terminó el periodo para el cual había sido electo. El desorden y la debilidad del país abrieron aún más los apetitos imperialistas de las grandes potencias: en 1847, los Estados Unidos despojaron a México de más de la mitad de su territorio (los actuales estados de California, Nevada, Utah, Nuevo México, Arizona, Colorado y Texas); y entre 1862 y 1867, Francia ocupó militarmente al país y se dio el lujo de imponerle como emperador a un príncipe austriaco quien, a la sazón sin cargo alguno que desempeñar, padecía los rigores del desempleo real. Tan graves desastres pusieron de relieve en México, a la luz y a la sombra del positivismo de la época, la imperiosa necesidad de conquistar el único medio existente para poder progresar: el orden, o sea, la estabilidad política.

La estabilidad la vislumbra el presidente Benito Juárez, una vez que hubo recuperado su legítimo poder, en la posibilidad de fortalecer constitucionalmente al poder ejecutivo. La muerte lo sorprende cuando dedica sus empeños a este propósito. Toca a Porfirio Díaz completar la tarea mientras ejerce el poder entre 1876 y 1911, y la lleva a cabo hasta sus últimas consecuencias. Así llena, desbordándolo, el espacio vacío que ninguna persona o sistema habían podido llenar desde la emancipación de 1821. La dictadura de Díaz le brinda al país más de tres décadas de estabilidad política y crecimiento económico, de paz, orden y progreso. Se

¹⁰ *La política del desarrollo mexicano*, 8a. edición corregida y aumentada, México, Siglo XXI, 1978, p. 175.

consolidó entonces la tradicional estructura central del poder. De hecho, Díaz puso y quitó gobernadores de las entidades federativas, y los poderes legislativo y judicial también quedaron sometidos al poder del dictador. Se puso en marcha entonces un proyecto capitalista hacia afuera que entregó incondicionalmente a un privilegiado grupo, sobre todo de inversionistas extranjeros, los recursos naturales del país y en general toda su economía. Además, como parte de su política de estímulos, el dictador creó tribunales especiales para que fallaran en favor de los inversionistas y empresarios extranjeros cuando éstos participaban en algún juicio. Así comenzaba a prefigurarse, cien años antes, el fenómeno de la globalización.

La Constitución de 1917, hoy vigente, es el fruto jurídico de una revolución orientada principalmente a la recuperación nacional de los recursos naturales, a la democrática distribución de la riqueza, a la reivindicación del Estado como principal protagonista del desarrollo económico y a la institución del Estado benefactor. La estructura formal del poder, por su parte, reprodujo en el nuevo texto constitucional la ya tradicional división de poderes. De hecho, lo que pasó fue que el predominio del poder ejecutivo promovido por Juárez y consolidado por Díaz iba a ser perfeccionado. De hecho también, la centralización del poder se modernizó en el sentido de que seguiría indivisible en las manos del presidente que no podría serlo más que una vez en la vida, pero ahora legitimado por un partido dominante. Un partido creado no para conseguir el poder como sucede con cualquier partido, sino para conservarlo, pues lo fundó el ex presidente Plutarco Elías Calles, quien de hecho seguía teniendo el poder en sus manos. Un partido concebido, según el propio Calles, para "orientar definitivamente la política del país por rumbos de una verdadera vida institucional, procurando pasar, de una vez por todas, de la condición histórica de 'país de un solo hombre' a la de 'nación de instituciones y de leyes'".¹¹ Así vino a cumplirse, cien años después y al pie de la letra, la profecía del Libertador citada en el epígrafe: "una república representativa, en la cual tenga grandes atribuciones el poder ejecutivo, concentrándolo en un individuo [...] que vendrá a conservar una autoridad vitalicia. Si su incapacidad o violenta administración excita una conmoción popular que triunfe, ese mismo

¹¹ "Informe presidencial del 1º de septiembre de 1928", en Jesús Romero Flores, *Anales históricos de la Revolución Mexicana*, México, Libro Mex, 1960.

poder ejecutivo quizás se difundirá en una asamblea". Efectivamente, desde que se creó el Partido Nacional Revolucionario (hoy PRI) en 1929 hasta el día de hoy, todos los presidentes han sido del partido y éste no ha funcionado sino como una suerte de "asamblea" o dependencia burocrática más, encargada de asuntos políticos y financiada por el propio Estado.

La naturaleza corporativista del partido iba a contribuir a la modernización del carácter central del poder. El apoyo del movimiento laboral sirvió para legitimarlo. Además, el Estado hábilmente ha actuado como mediador entre el capital y el trabajo; organizó a los trabajadores y nombró a sus líderes. Dividido en tres sectores, el partido ha incorporado a sus filas, en forma automática, al movimiento obrero, al campesinado y a la burocracia. Como la mayoría de las agrupaciones sindicales y campesinas están afiliadas al PRI, al ingresar a ellas automáticamente se ingresa al partido. Aunque formalmente el presidente de la República no desempeña ningún cargo dentro del partido, es él quien lo preside y dirige, pues es su dirigente natural e interviene directamente en la designación de todos los candidatos a puestos de elección popular y, sobre todo, designa directamente a su sucesor. El sistema presidencialista subraya el divorcio entre la letra y el espíritu de la ley, por un lado, y la práctica por el otro, y ha contribuido en gran medida a mermar la credibilidad del pueblo en el gobierno. El actual presidencialismo mexicano pretende ampararse en la Constitución de 1917 a pesar de violar sistemáticamente sus estatutos, apunta Labastida;¹² agrega que se trata de un Estado *de facto* que se pretende legal a pesar de ser ostentosamente antilegítimo y concluye que es la negación del Estado democrático.

Así como, contra la tripartita división del poder estipulada por la Constitución, se ha centralizado el poder, *de facto* indivisible, en el ejecutivo, así también, contra la organización federal del poder también estipulada por la Constitución, el poder ha funcionado sistemáticamente en forma central. En efecto, el federalismo en México está marcado por el "pecado original" de la imitación que intentó borrar otro aspecto estructural del país: su centralismo tradicional. El poder en el mundo mexicano ya estaba centralizado —en las manos del monarca— en la capital imperial de México Tenochtitlan, y las provincias o reinos estaban sometidos al imperio del monarca. La estructura del poder en el régimen colonial fue seme-

¹² "El presidencialismo y el presidente".

jante, ya que el poder quedó centralizado en la Corona y en la metrópoli, representada en la ciudad de México por el virrey, pero bien centralizado al fin y al cabo pues las provincias dependían del centro. En 1824, el constituyente de la recién nacida república independiente fijó la mirada, como lo hicieron otros países y la doctrina moderna, en el modelo estadounidense del federalismo.

Pero el sistema federal se había ido construyendo en los Estados Unidos por medio de su *práctica* y no porque así lo hubiera dispuesto la ley como quiso hacerse en México. Lo anterior ilustra la diferencia entre la tradición jurídica anglosajona donde la *práctica se convierte* en derecho, y la latina donde el derecho *debe convertirse* en práctica. Como advierte Tena Ramírez,¹³ desde sus orígenes, las trece colonias inglesas establecidas en el litoral atlántico gozaron de suficiente libertad para manejarse cada una por separado de las demás. El federalismo se practicó hasta la consumación de la independencia por virtud del juego de dos fuerzas aparentemente desarticuladas, como eran la independencia entre sí de las colonias y su dependencia de la colonia inglesa. Fruto de la experiencia propia, el federalismo estadounidense sirvió en 1776 para centralizar poderes antes dispersos. En cambio, en 1824, en la primera Constitución de México, el sistema federal intentó servir para descentralizar poderes anteriormente unificados que amenazaban con la segregación. A diferencia de lo que sucedió en Estados Unidos, donde los estados crearon un texto constitucional que *reconoció* el régimen federal que ya existía, funcionaba y servía en la práctica, la Constitución mexicana creó a los estados e *implantó* el régimen federal copiando un modelo ajeno.

Al estudiar la democracia tal como se practicaba en 1831 en los Estados Unidos, Alexis de Tocqueville advirtió la inviabilidad de la arbitraria imitación de formas políticas al comprobar la mala fortuna que acompañaba a

los mexicanos que, queriendo establecer un sistema federal, tomaron como modelo y copiaron casi en su totalidad la constitución federal de sus vecinos los angloamericanos (véase la constitución mexicana de 1824) pues al trasladar la letra de la ley no pudieron vertir también el espíritu que le da vida [...]. Hoy todavía México se ve arrastrado permanentemente de la anarquía al despotismo militar y viceversa.¹⁴

¹³ *Derecho constitucional*, p. 108.

¹⁴ *De la démocratie en Amérique* (1835), París, Gallimard, 1951, p. 169 (la traducción es mía).

Hoy la letra de la ley sigue sin cobrar vida. El artículo 40 constitucional declara que "es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una república representativa, democrática, federal, compuesta de estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental". Sin embargo, en la práctica, los gobiernos estatales no sólo han reproducido la subordinación al someter a sus poderes legislativo y judicial locales al ejecutivo de la entidad, sino que este último ha quedado subordinado, a su vez, al ejecutivo federal. El contraste entre la realidad nacional, de tendencias francamente centralistas, concluye Tena Ramírez,¹⁵ y la teoría del sistema federal, acogido por motivos predominantemente políticos, ha puesto en tela de juicio la existencia misma del federalismo en México. Aunque la efectiva centralización del poder en México ha implicado el sacrificio del Estado de derecho, ha sido sin embargo factor determinante para consolidar la estabilidad política del país tanto durante el Porfiriato como a partir de 1929. Resulta evidente que en la sistemática violación a los preceptos constitucionales se ha cifrado la estabilidad del sistema político mexicano.

La historia constitucional de México, advierte Guillermo Bonfil Batalla,¹⁶ ha conducido en todos los casos a la construcción jurídica de un Estado ficticio. Agrega que lo que se ha propuesto como una cultura nacional en los diversos momentos de la historia mexicana puede entenderse como una aspiración permanente a dejar de ser lo que somos; la tarea de construir una cultura nacional ha consistido en imponer un modelo ajeno, distante, que por sí mismo elimine la diversidad cultural y logre la unidad a partir de la supresión de lo existente. *Un dejar de ser para ser otro.*

La descolonización de México fue incompleta: se obtuvo la independencia frente a España pero no se eliminó la estructura colonial interna. A partir de entonces una minoría de mexicanos, criollos y mestizos, tomaron el lugar de las autoridades peninsulares y se comportaron a su imagen y semejanza: fueron primero los hacendados latifundistas, los caciques, los gobernantes, las altas jerarquías eclesiásticas y militares, y con el paso del tiempo se fueron convirtiendo en los actuales empresarios, banqueros, industriales, líderes obreros, etc., pero unos y otros siguieron ejerciendo

¹⁵ *Derecho constitucional*, p. 117.

¹⁶ *México profundo* (1987), México, Grijalbo, 1990, p. 106.

el poder como las autoridades coloniales. Así se fue perfilando nítidamente el colonialismo interno: de espaldas a nuestra propia realidad y con la mirada puesta en los valores económicos, políticos y culturales de Europa y los Estados Unidos:

Los diversos proyectos nacionales conforme a los cuales se ha pretendido organizar a la sociedad mexicana en los distintos periodos de su historia independiente, han sido en todos los casos proyectos encuadrados exclusivamente en el marco de la civilización occidental, en los que la realidad del México profundo no tiene cabida y es contemplada únicamente como símbolo de atraso y obstáculo a vencer.¹⁷

Pero ese México profundo sigue vivo en las culturas indígenas, regionales y populares y sus proyectos de organización han sobrevivido al proyecto de destruirlos inaugurado por los conquistadores y heredado por la minoría en el poder desde entonces; dicho proyecto ha mantenido durante quinientos años, como única alternativa, la exigencia de que los indígenas renuncien a sus culturas —sólo aceptables en los museos— para incorporarse o asimilarse a la única cultura supuestamente nacional: la impuesta por Europa.¹⁸ Hasta las cristianas empresas evangelizadoras de la época colonial y las modernas campañas alfabetizadoras han servido a esa exigencia.

Un supuesto Estado de derecho que se empeña en imitar modelos ajenos y en ignorar, como ha sucedido en México, el derecho vigente de las comunidades indígenas tal como ellas lo observan y lo practican, está condenado a la inviabilidad. El reconocimiento *de jure* y *de facto* de sus peculiares modalidades de democracia directa y representativa, de elecciones y selección de autoridades, de agrupaciones políticas que no buscan el poder, de propiedad de la tierra, de subsistencia, autosuficiencia y comercialización, de normatividad civil y penal, etc., son condiciones ineludibles para que pueda llegar a fortalecerse algún día el Estado de derecho en México.¹⁹

¹⁷ Bonfil Batalla, *México profundo*, p. 11.

¹⁸ Bonfil Batalla opina que "el único proyecto que en algún momento tuvo la posibilidad de convertirse en proyecto nacional alternativo [...] fue el que postuló el movimiento encabezado por Emiliano Zapata. La defensa de los pueblos, su orientación agraria, su no renuncia a las formas reales de vida forjadas a través de los siglos, le otorgan al movimiento zapatista un lugar especial, diferente, dentro de las corrientes que conformaron la Revolución mexicana", *ibid.*, p. 105.

¹⁹ A pesar de haber sido elaborado hace ya casi cincuenta años y de reflejar la política gubernamental de "incorporar" al indígena a la cultura "nacional", aún puede resultar

Esto quiere decir simplemente que hay que privilegiar, de hecho y de derecho, la tradición sobre la imitación.

Globalización

ASIMISMO, un Estado de derecho que no reconoce la fuerza y las consecuencias del proceso globalizador actual está también condenado a la inviabilidad. El reconocimiento *de jure* y *de facto* de la participación de México en dicho proceso y, particularmente, de su contribución al mismo, son también condiciones para fortalecer al Estado aludido. Esto quiere decir también que hay que privilegiar, en la norma y en su puntual aplicación, la experiencia propia vivida por la imposición y las consecuencias del colonialismo, del neocolonialismo y del colonialismo interno, fenómenos que guardan ciertas semejanzas con la globalización actual.

¿Qué se entiende hoy por "globalización"? La globalización, señala Anthony Giddens,²⁰ se refiere a la transformación del espacio y del tiempo. La define como acción a distancia y explica su intensificación durante los últimos años como resultado de la emergencia de los medios de transportación masiva y de comunicación global instantánea. Se trata, acota Julieta Campos, de "una nueva era en la que privarán los servicios, la microelectrónica y la superconductividad y donde prevalecerán las nuevas élites: los poseedores del conocimiento".²¹ Pero no se refiere la globalización solamente a la creación de grandes sistemas y de nuevas élites; también transforma contextos sociales, identidades y nacionalismos locales que, por su parte, al ver amenazada su existencia, reaccionan defendiéndose.

A pesar de reconocer que los intentos de definir la idea de la globalización pecan de generalizadores, Barrie Axford²² observa que la médula de la idea es que el mundo atraviesa por un proceso intensificador de la interdependencia y las comunicaciones, que comienza a borrar las fronteras de las economías y de las jurisdicciones nacionales fundadas en principios tradicionales tales como la soberanía, la nacionalidad, la territorialidad, etc. En efecto, la globalización se asocia frecuentemente con la llamada crisis del Estado-nación territorial. La globalización subraya también la com-

plejidad de las relaciones entre territorio e identidad, pues dificulta la posibilidad de identificación con referencias culturales puramente locales. Ahora, bajo la globalización, la cultura en tanto ámbito de formación de significado e identidad se presenta como la interacción de redes de contacto, comunicación e intercambio —espacial o global— en lugar del tradicional ámbito referido a un lugar determinado. Como agrega Axford,²³ las relaciones sociales ya no implican la necesidad de encuentros cara a cara ni están limitadas en el tiempo y el espacio.

La globalización es un fenómeno nuevo cuyos antecedentes se reconocen en los históricos esfuerzos imperialistas por dominar económica, política y culturalmente grandes sectores del mundo conocido. Dichos antecedentes incluyen, entre otros, al imperio romano y van hasta los dos grandes imperialismos de nuestro siglo: el aparentemente perenne estadounidense y el relativamente efímero soviético, pasando por el imperio español y el portugués deslindados por un peculiar poder global como lo ha sido, a su modo, el papal, y pasando también por el imperio británico y su perdurable herencia del *Commonwealth*. La expansión global de la economía capitalista de mercado ha producido una verdadera economía mundial que hoy se establece incluso dentro de lo que fue el imperio soviético y también en ciertas áreas de China y sus alrededores.

México no ha quedado al margen de la expansión globalizadora y a partir de la pasada década de los ochenta comenzó a transformar su política económica hasta entonces nacionalista, proteccionista, de fuerte intervencionismo estatal, y dirigida a la construcción de un Estado benefactor a la usanza de modelos del norte de Europa. En efecto, a la sombra del neoliberalismo globalizador, de moda durante las dos últimas décadas, y del fracaso de los administradores estatales como empresarios y como constructores del sistema benefactor estatal, el gobierno mexicano ha privatizado prácticamente todos los sectores de la economía que en mayor o menor grado había llegado a controlar el Estado a partir de la Revolución. Asimismo, el gobierno ha reconocido tácitamente al Fondo Monetario Internacional (FMI) como una instancia supranacional; ha sometido a su consideración y eventual aprobación el diseño de su política económica a fin de salvaguardar su crédito internacional y estar en posibilidad de cumplir con las obligaciones inherentes a su deuda exterior.

útil la lectura del libro de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, México, Imprenta Universitaria, 1953.

²⁰ *Beyond left and right* (1994), Cambridge, Polity Press, 1996, p. 4.

²¹ ¿Qué hacemos con los pobres?, México, Aguilar, 1995, p. 26.

²² *The global system*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 27.

²³ *Ibid.*, p. 28.

Lo anterior ilustra cómo la globalización se manifiesta en un fenómeno que caracteriza la vida internacional contemporánea: la supranacionalidad, es decir, la existencia de poderosas instancias que están por encima de las naciones. Efectivamente, el orden económico internacional actual dirigido por instituciones supranacionales como lo son el FMI, el Banco Mundial, el GATT/WTO y otras estructuras diseñadas para servir a los intereses de corporaciones transnacionales, bancos y firmas inversionistas, funciona como un gobierno mundial *de facto*, indica Noam Chomsky,²⁴ en una "era neoimperial". Los países del Norte del mundo funcionan, agrega el propio Chomsky, como un consejo de administración *de facto* de la economía mundial protegiendo sus intereses e imponiendo su voluntad sobre los países del Sur.

La globalización no siempre tiene efectos positivos en el desarrollo de los países, particularmente en los del Sur. Abundan los ejemplos entre los que destaca el informe de la Conferencia de la Compañía de Jesús en El Salvador, en enero de 1994; dicho documento concluye que Centroamérica experimenta hoy la globalización como un pillaje aún mayor que el que sufrió el pueblo de la región hace quinientos años con la conquista y la colonización.²⁵ Lo anterior confirma los graves riesgos que corren las economías de los países cuyos gobiernos renuncian de hecho a la protección de sus propios sistemas de inversión, producción, comercialización y consumo, ingenuamente cautivados por las promesas de transformarse, de la noche a la mañana, gracias a la libertad del mercado y a la reducción del poder del Estado, en naciones del llamado Primer Mundo. Finalmente, Chomsky²⁶ encuentra dos signos de resistencia frente a esta "libertad" de comercio: los disturbios de 1992 en el sur de Los Ángeles y la rebelión de los indígenas de Chiapas en enero de 1994. Estima que en ambos casos los levantamientos reflejaron la creciente marginación de gente que no contribuye a las utilidades/ganancias dentro del contexto institucional y por lo tanto no son sujetos de derechos humanos. Es cierto, las semejanzas entre ambos casos son muy significativas. La marginación *de facto* de inmensas minorías de nacionales de origen racial y cultural diverso en California y en Chiapas —mexicanos y negros en California, tzeltales, tzotziles, choles, zoques y tojolabales en Chiapas—

²⁴ *World orders*, Londres, Old and New, Pluto Press, 1994, p. 178.

²⁵ *Ibid.*, p. 179.

²⁶ *Ibid.*, p. 187.

es decir, en Estados regidos por sistemas democráticos *de jure* como lo son el de Estados Unidos y el de México, es un fenómeno que revela, entre otras cosas, la precaria existencia del Estado de derecho que se vive al sur y también al norte del río Bravo.

Ya en 1979 Pablo González Casanova²⁸ advertía que un Estado-nación más independiente y avanzado en lo económico, más moderno y equitativo fiscalmente, que reduzca el desempleo y haga partícipes del desarrollo a los marginados y a los indígenas, dentro de un sistema social de capitalismo avanzado con fuerte intervención estatal, con pluralidad económica, era altamente improbable, pues el capital monopólico y sus instituciones supranacionales —léase globalización— no lo permiten. Los monopolios dominantes impiden que el país aumente su capacidad productiva cuando ellos tienen grandes excedentes para los que necesitan mercado. Concluía González Casanova que el capitalismo seguiría siendo especulativo, con altas tasas de utilidad y que la inversión tendería a ahorrar trabajo y generaría desempleo creciente. En efecto, como lo había anunciado González Casanova, el abismo que siempre ha separado a la minoría privilegiada de la inmensa mayoría desposeída creció aún más, y aunado a la especulación llevó prácticamente a México a la quiebra; los "inversionistas" de valores acabaron por llevarse su dinero a otra parte en diciembre de 1994 ante excepcionales signos de inestabilidad política generados por las inconsistentes, desarticuladas y muchas veces contradictorias reacciones del gobierno frente al levantamiento indígena de Chiapas, y frente a los aún impunes crímenes políticos del candidato presidencial del PRI, del arzobispo de Guadalajara y del subjefe del PRI. El presidente Zedillo acababa entonces de asumir el poder en un país llevado a la quiebra por obra y gracia del neoliberalismo. Gracias a un préstamo norteamericano pudo recuperarse la solvencia. Sólo así se pudo apuntalar el proyecto neoporfirista del gobierno.

Dicho proyecto es otra vez, como hace cien años, el fallido intento de modernizar a México y de incorporarlo a la marcha del mundo desarrollado. Por medio de la privatización de la economía y de la reducción de la competencia y jurisdicción del Estado, se trata de rectificar la política de los gobiernos revolucionarios orientada a la nacionalización de los medios de producción, y al apoyo al movimiento laboral, de subsidios y protecciones, de servicios

²⁸ "México: el desarrollo más probable", en Pablo González Casanova y Enrique Florescano, coords., *México, hoy (1979)*, 4ª edición, México, Siglo XXI, 1980, p. 410.

sociales, etc. A este proyecto que hasta la década de los setenta vivimos en México como revolucionario, radical, de izquierda, modernizador, hoy se enfrenta la derecha instalada en el gobierno y comprometida con el proyecto neoliberal que actualmente representa una nueva fuerza radical y "modernizadora" frente a la fuerza tradicionalista y conservadora de los que todavía creen en el proyecto revolucionario. Esta paradoja parece ser el signo de los tiempos. Efectivamente, el conservadurismo, apunta Giddens,²⁹ ha llegado a apoyar precisamente lo que antes repudiaba: el capitalismo competitivo y los procesos de dramáticos y trascendentales cambios que el capitalismo tiende a provocar. Muchos conservadores son ahora activos radicales respecto del fenómeno de la tradición que antes abrazaban, pues hoy la tradición está identificada con el Estado benefactor, el intervencionismo estatal, el proteccionismo, los subsidios, etc. De este modo vivimos actualmente un proceso de intercambiabilidad mediante el cual parece que los socialistas son conservadores o tradicionalistas, mientras que la derecha se reputa radical y hasta, a su modo, revolucionaria.

Perspectivas

En el escenario político de México, en el umbral del nuevo siglo, se perfilan dos fuerzas políticas principales que corresponden, dentro de la geometría política tradicional, al centro-izquierda y al centro-derecha. Esta última está agrupada en el Partido de Acción Nacional (PAN), defensor de valores pequeñoburgueses semejantes a los de la democracia cristiana, mientras que la del centro-izquierda se encuentra aún en un proceso de reacomodo agrupándose en el Partido de la Revolución Democrática (PRD). El PRD consiste en una coalición de grupos de izquierda —desde la muy moderada hasta la más exaltada—, en cuyas filas militan conspicuamente antiguos miembros del PRI. Grupo inconforme con la política neoliberal del gobierno y con el carácter antidemocrático y autoritario del PRI, lo ha ido abandonando durante los últimos diez años para reivindicar los propósitos originales de la Revolución: el nacionalismo económico y el intervencionismo estatal que fueron promovidos principalmente por el régimen de Lázaro Cárdenas (1934-1940). Mientras el PAN gana terreno conquistando le-

gítimamente gobiernos estatales, el PRD logra un significativo triunfo histórico el 6 de julio de 1997 al ganar los primeros comicios para elegir al jefe de gobierno de la ciudad de México y así conquistar la posición política nacional más importante, de hecho, después de la presidencia de la república. El PAN y el PRD acaban de perfilarse actualmente como los dos protagonistas que inaugurarán el sistema bipartidista del siglo XXI; el PRI va perdiendo los espacios que sus dos adversarios van ocupando; parece tener las horas contadas: agoniza víctima de la mediocridad e incompetencia de sus cuadros, de pugnas y corrupción interna, de crímenes políticos encubiertos, de general falta de credibilidad, etcétera.

Los 36 años del Porfiriato consolidaron el carácter personal-presidencialista y centralista del poder en México. Dicho carácter habría de modernizarse ya entrado el siglo XX. Al poder personal —presidencialista— iba a sumársele el carácter institucional. Los casi setenta años del PRI-gobierno han consolidado el sistema presidencialista de partido dominante con marcados rasgos centralistas y corporativistas. Hoy que estamos en vísperas del nuevo siglo parece que podremos estrenarlo con una nueva modernización: al género presidencialista de nuestro sistema político habrá que pluralizarle su diferencia específica para que dejando de ser "de partido dominante", lo sea "de partidos dominantes", es decir, bipartidista. Así, cabe suponer que el PRD y el PAN irán forjando el sistema de alternancia en el poder.

La simetría que puede observarse entre el final del Porfiriato y el del régimen presidencialista del PRI es notable no sólo por los paralelismos respecto del abuso del poder, su autoritarismo paternalista y sus proyectos de desarrollo dependientes, sino también por lo que se refiere a las fuerzas políticas opositoras que precipitaron el fin de ambos regímenes. En el caso del poder personal de Díaz, la fuerza opositora encarnó en la figura de Francisco I. Madero. En el caso del poder personal/institucional del presidencialista PRI, la fuerza opositora encarna en el PRD y su líder natural, Cuauhtémoc Cárdenas. Es revelador advertir que ni Madero ni el PRD/Cárdenas querían construir un nuevo sistema; lo que querían era instaurar el Estado de derecho cancelado durante el Porfiriato y el presidencialismo del PRI, y así poder tener ellos acceso al poder, es decir, ganar las elecciones. La bandera ideológica de Madero fue la Constitución de 1857 y el liberalismo de la Reforma. No quiso cambiar el sistema sino reivindicarlo. En ese sentido, Madero se adhiere a la tradición, tradición liberal pero

²⁹ *Beyond left and right*, p. 2.

tradición al fin y al cabo; en ese sentido también, es conservador, pues lucha por conservar un patrimonio ideológico. La bandera ideológica del PRD/Cárdenas es la Constitución de 1917 y la democracia social de la Revolución. No quiere cambiar el sistema sino reivindicarlo. El PRD/Cárdenas también se apeg a la tradición, tradición revolucionaria que ha sido traicionada por los gobiernos pseudorrevolucionarios, sobre todo a partir de 1940. Esta simétrica experiencia histórica sugiere que así como la fuerza política que representó Madero no fue la que determinó la modernización del sistema político forjada por la Revolución, tampoco será el PRD/Cárdenas quien genere la nueva modernización con la que el sistema político se establezca en el siglo XXI.

El bipartidismo o alternancia en el poder implicará necesariamente la reducción del carácter centralista del sistema y, asimismo, de su carácter corporativista. Es razonable suponer que es más viable la descentralización del poder cuando el jefe del gobierno federal pertenece a un partido distinto al del jefe del gobierno estatal. También es cierto que habiendo estado el corporativismo fincado en la propia estructura del partido oficial o dominante, es decir, que estando las agrupaciones sindicales, campesinas y de trabajadores y empleados en general, incorporadas o afiliadas o subordinadas al PRI, una vez que el monopolio del poder se acabe, las organizaciones de trabajadores necesariamente se desincorporarán de la estructura de la que han formado parte prácticamente desde su formación en la década de los años treinta.

Aspecto central de la reconstrucción del sistema será el reconocimiento de la pluralidad cultural de la nación. Habrá que dar un paso más adelante del federalismo tal como lo contempla la Constitución y como podrá aplicarse cuando el poder estatal ya no esté subordinado *de facto* al poder central. Ese paso consistirá en el reconocimiento de formas políticas, de jurisdicciones y de competencias autónomas. Ahora no se trata de imitar un sistema ajeno como se hizo en 1824, cuando se quiso imitar el federalismo estadounidense. El régimen de autonomías obedecerá a algo tan genuinamente auténtico como lo son esas comunidades del México profundo que hablan su propia lengua indígena, lengua que no ha sido, como el español, impuesta ni imitada; comunidades organizadas por medio de usos consuetudinarios y de costumbres inveteradas; comunidades que tienen sus propias creencias y que comparten una visión del mundo diversa a la llamada "occidental"; comunidades peculiarizadas por una forma propia de relacionarse

con la naturaleza y con el desarrollo de la economía; comunidades que no por su diversidad cultural, política, jurídica o racial dejan de ser mexicanas sino que, al contrario, si hay algo que pudiera calificarse como esencialmente mexicano dejaría de serlo si no estuviera nutrido por el acervo cultural de esas comunidades.

La modernización del sistema implicará una reconstrucción que acaso esté más allá de lo previsto por las fuerzas políticas que operan hoy en México. Por una parte reaparece otra vez la exigencia de dejar de posponer indefinidamente el establecimiento del Estado de derecho. Pero el Estado de derecho no es una noción que se limite al ámbito jurídico en sentido estricto. Su existencia está condicionada por las costumbres, literalmente las buenas costumbres: el respeto a las personas y a las instituciones, y por la solidaridad con los demás, particularmente con los más débiles. Ciertamente, en un sistema democrático el Estado de derecho no es un fin en sí mismo sino un medio para garantizar el respeto a los derechos humanos, tanto los del individuo como los sociales, los de las mayorías y los de las minorías; un medio para garantizar la observancia del funcionamiento orgánico de los poderes de la federación.

Por otra parte, el sistema político deberá contar con la competencia, la jurisdicción y todos los medios necesarios para poder compaginar las fuerzas y las presiones desatadas por obra del proceso globalizador frente a las fuerzas y las presiones de los ámbitos locales definidos e identificados por tradiciones seculares. Es evidente que ya casi nadie puede sustraerse a la economía de mercado, pero también es cierto que nadie está obligado a renunciar a su propia identidad para poder adaptarse a la globalización. Ya no se acepta el darwinismo social decimonónico ni el mercado libre está legitimado por el derecho natural. Habrá que reconstruir el sistema político para que sea capaz de enfrentarse a esta polarización de fuerzas y para que sea capaz de reconciliarlas promoviendo incluso su complementación. Si es cierto que el poder ya no sólo reside en el capital financiero sino también en el conocimiento instantáneo, que es como hoy se maneja la información, las poblaciones de los ámbitos más locales —las comunidades indígenas, por ejemplo— tendrán que montarse en el carro de la globalización y conducirlo a su juicio y bajo sus premisas. Buena parte de la positiva repercusión que el levantamiento indígena de Chiapas ha tenido en la gradual democratización del sistema polí-

tico mexicano ha sido como consecuencia del manejo de la información global por parte de la muy lúcida dirigencia neozapatista.

Si va a continuar prevaleciendo la máxima de que "la ley se acata pero no se cumple" y se sigue posponiendo la cabal vigencia del Estado de derecho, cualquier iniciativa que entrañe la expedición de nuevas y mejores leyes o la reforma de las ya existentes resulta obviamente inútil. La reconstrucción del sistema sólo puede concebirse a partir del respeto por la ley. Entonces tal vez resulte conveniente convocar un cónclave que elabore un nuevo proyecto de Constitución en el cual se reconozca la existencia de entidades con competencias y jurisdicciones propias, donde la forma de democracia representativa consagrada hoy pueda coexistir con formas de democracia directa —referéndum, plebiscito, acuerdo— en determinadas circunstancias y cuando así lo prescriban las tradiciones locales. Se trata de lo que Giddens³⁰ denomina la "democratización de la democracia", es decir, la regeneración de la democracia representativa viciada por prácticas burocráticas, distanciada del pueblo de carne y hueso y muchas veces adulterada. Dicha regeneración se plantea mediante el reconocimiento jurídico de comunidades autónomas y la práctica de tradiciones y usos asociados con diversas formas de democracia directa, grupos asistenciales, grupos de presión y organizaciones políticas tales como el Frente Zapatista de Liberación Nacional que, a diferencia de los partidos políticos convencionales, no buscan el poder sino la vigilancia de su correcto ejercicio.

El país exige un Estado de derecho que modernice la noción de soberanía adaptándola a las circunstancias globalizadoras actuales. Una soberanía que no sólo resida teóricamente, como señalaba Kelsen,³¹ en el mero orden normativo, ni que sea ejercida sólo por los representantes autorizados, ni que sea materia exclusiva de conflictos derivados al tratar de establecer la supremacía entre el derecho nacional y el internacional.³² Una soberanía que, residiendo efectivamente en el pueblo, opere efectivamente dentro del orden jurídico supranacional que ha sido creado por la propia voluntad soberana de cada Estado-nación, concebido este último como sujeto de derechos y obligaciones. Pues cuando el Estado-nación

³⁰ *Beyond left and right*, pp. 113-133.

³¹ *General theory of law and state*, p. 383.

³² *Ibid.*, pp. 363-388.

libremente se obliga mediante instrumentos jurídicos bilaterales o multilaterales no sólo no se merma su soberanía sino que, al contrario, se vigoriza. En efecto, es obvio que nada impide a las partes denunciar los tratados y retirarse de las organizaciones cuando así lo deciden soberanamente. Además, como apunta Kofi A. Annan,³³ secretario general de la ONU, "without sovereign states there is no global order". Efectivamente, el sistema de las Naciones Unidas representa hoy el único foro global donde todos tienen voz y voto; por eso sigue siendo el instrumento jurídico menos imperfecto para asegurar, frente a las acechanzas de la globalización, la vigencia del Estado de derecho en las relaciones de interdependencia entre las naciones soberanas. Y la fuerza de cada una de éstas, en cuya suma se cifra la fuerza de todos, es decir, la global, no está en otra parte más que en los individuos agrupados en comunidades estables, unidas e identificadas por vínculos culturales específicos.

Un marco jurídico como el aludido consagra los tradicionales principios del derecho internacional público que históricamente inspiran la política exterior de México: la no intervención y la autodeterminación. Paralelamente, hoy cobra singular importancia el principio de la intervención humanitaria³⁴ que, tal como se ha planteado en las Naciones Unidas, acepta la intervención de organismos internacionales —tanto gubernamentales como no gubernamentales— cuando la vida, la libertad, y en general los derechos humanos del pueblo estén gravemente amenazados. Este reconocimiento de la intervención humanitaria, lejos de menoscabar la soberanía del Estado-nación, viene a fortalecerla, pues es el pueblo su beneficiario. Al referirse recientemente a las constantes violaciones a la dignidad y los derechos humanos y justificar el "intervencionismo" de la ONU, el propio Annan señala³⁵ que "the fact that a conflict is 'internal' does not give the parties any right to disregard the most basic rules of human conduct" y concluye que "when people are in danger anywhere in the world, no one has a right to pass by on the other side. It becomes a moral obligation on every one of us to intervene as best as we can". La actualización del Estado de derecho en México exige el explícito reconocimiento constitucional de este tipo específico de intervención y su libre y ordenada práctica.

³³ "The UN should intervene before force is needed", *International Herald Tribune* (Saturday-Sunday, June 27-28, 1998).

³⁴ *The global system*, p. 138.

³⁵ "The UN should intervene before force is needed".

Plantear la reconstrucción del sistema político mexicano como una transformación radical implicaría modificar la estructura del poder tal como la concibe la Constitución y como funciona en la práctica. Asimismo, plantear la mera redecoración del sistema consistiría en seguir creando nuevos textos legales para seguir eludiendo su aplicación. No se trata de escoger entre reconstrucción y redecoración; los cambios ya están en marcha desde el 1º de enero de 1994; de lo que se trata es de entender los alcances reales de la actual transformación del sistema y de sus limitaciones impuestas principalmente por ciertos rasgos estructurales. Es un hecho que el presidencialismo de partido dominante está a punto de transformarse en presidencialismo de partidos dominantes. Este solo hecho, previsto para las próximas elecciones presidenciales del año 2000, tendrá efectos trascendentales en el sentido de que contribuirá definitivamente al fortalecimiento de la división de poderes y al efectivo funcionamiento de la federación como lo manda la ley. El sistema de alternancia en el poder podrá brindar, acaso por primera vez en nuestra historia, una efectiva oportunidad al establecimiento del Estado de derecho.

Los grandes retos que el siglo venidero presenta a México son graves porque se refieren a la estructura misma del sistema. El primer gran reto será el de dejar de cifrar la estabilidad política en la inobservancia de los preceptos constitucionales, y de la ley en general, para cifrarla precisamente en su aplicación. El segundo gran reto, íntimamente ligado con el anterior, consistirá en desarraigar elementos estructurales tales como el paternalismo, el centralismo y el colonialismo interno. ¿Cómo? Tal vez con la modernización de métodos tan arraigados y realistas como los que usaron los evangelizadores del siglo xvi y los alfabetizadores del siglo xx. Y, finalmente, el tercer gran reto, también estrechamente unido a los dos anteriores, consistirá en asumir, de hecho y de derecho, el Estado-nación como la unidad de una cultura plural reivindicadora del México profundo. Sólo así México podrá ser protagonista soberano frente al proceso globalizador de nuestros días.

La evolución del pensamiento económico latinoamericano: José Medina Echavarría y los factores sociales del desarrollo

Por Eduardo DEVÉS VALDÉS
*Instituto de Estudios Avanzados,
Universidad de Santiago de Chile*

1) Introducción

EN LAS HISTORIAS TRADICIONALES del pensamiento latinoamericano las ideas económicas tenían un espacio mínimo. En aquellas obras, "pensamiento" era sinónimo de filosofía y de ensayo más o menos literario. Con dicho paradigma las ideas, económicas o no, se veían o eran consideradas poco relevantes, como simples reflejos o adecuaciones de ideas extranjeras.

Desde hace algunos años las ideas económicas han revelado ser un aspecto tan interesante como otros en el devenir de nuestro pensamiento. Incluso más: desde hace varias décadas se vienen estudiando, aunque en un circuito de autores diferente al que conocemos y que ha producido las obras más importantes de nuestra historia de las ideas; me refiero en particular al grupo que publicó en la colección Tierra Firme del Fondo de Cultura Económica y del cual la propia Sociedad Latino-Americana de Estudios sobre América Latina y el Caribe, SOLAR, es heredera.

Ahora bien, en la CEPAL, por ejemplo, se ha desarrollado una vasta producción que tiende a comprender y a sistematizar tanto los orígenes como las evoluciones de sus propias ideas, aunque los autores de dicha producción han sido en general incapaces de ligar esta línea al conjunto del pensamiento latinoamericano, comparándola más bien al acervo de las ciencias económicas en general.

Medina Echavarría tuvo un papel fundamental en la evolución del pensamiento cepalino, particularmente en la consideración del desarrollo como un proceso social, y ello en dos dimensiones: por una parte, para que se produzca desarrollo es necesario contar con

condiciones sociales, educación, cultura, movilidad;¹ por otra parte, para que el desarrollo sea tal, se instale, se haga autosustentado, debe abarcar no sólo el crecimiento económico sino también cuestiones como la distribución y la participación.

La CEPAL se fundó en 1948 y en poco tiempo se incorporó a ella Raúl Prebisch, quien la dirigió por muchos años. En la primera época (diez a quince años) las ideas de la CEPAL se confunden con las de Prebisch, sin menoscabo de la importante participación de personajes como Celso Furtado, Jorge Ahumada, Juan Noyola y el mismo José Medina Echavarría. Estas ideas son las del deterioro en los términos del intercambio, las de la desigualdad entre centro y periferia en lo que se refiere al desarrollo tecnológico, la industrialización sustitutiva de importaciones, la intervención del Estado. Allí maduraron en el marco latinoamericano las ideas en torno a la noción de desarrollo como diferente a la de "crecimiento".

Medina se incorporó a la CEPAL como editor en 1952. Había estado antes en México y Puerto Rico trabajando en temas sociológicos pero sin haberse ocupado de lo latinoamericano. Fue a través de su formación weberiana que entró al tema de las condiciones para la transición desde una sociedad tradicional a una moderna. Extrapoló estas ideas intentando pensar el desarrollo como un proceso global que debía realizarse a partir de condiciones múltiples y expresarse también en múltiples aspectos.

El cepalismo tuvo una primera época en que concibió el desarrollo como un fenómeno eminentemente económico, sobre ello hay bastante consenso entre quienes lo han estudiado.² Hay también consenso en que hacia 1960 se abre un segundo periodo en que los factores sociales pasan a ser decisivos. Medina Echavarría

¹ CEPAL, "Cambios en los estilos de desarrollo en el futuro de América Latina (Seminarario de homenaje a J. Medina E.)", *Revista de la CEPAL* (Santiago de Chile), núm. 35 (1988), p. 65.

² Adolfo Gurrieri, "José Medina Echavarría, Un perfil intelectual", *Revista de la CEPAL* (Santiago), núm. 9 (diciembre de 1979); Raúl Prebisch, "Notas y comentarios", en *La obra de José Medina E.*, selección y estudio preliminar de Adolfo Gurrieri, Madrid, Cultura Hispánica, 1980; Mireya Caldera Pietri, "El proyecto sociopolítico de la CEPAL", *Política Internacional* (Caracas), núm. 11 (julio-septiembre de 1988); Ernesto Ottone, "Los nuevos escenarios internacionales", *Revista de la CEPAL* (Santiago), núm. 44 (agosto de 1991); "Palabras de Enrique Iglesias" en *La obra de José Medina E.*, selección y estudio preliminar de Adolfo Gurrieri, Madrid, Cultura Hispánica, 1980.

habría tenido una importante influencia en el tránsito, sea como gestor principal, sea como formulador.

Raúl Prebisch destaca con énfasis los aportes de Medina a su propio pensamiento. En unas palabras de homenaje se refiere al "pensamiento de nuestro admirado maestro"³ y es más categórico cuando destaca que "no cabe duda de que las ideas de Medina penetraron en muchos de nosotros, influyéndonos de manera sutil, casi ambiental".⁴ Más adelante reitera esto cuando recomienda que

debemos releer con cuidado aquellos primeros escritos cepalinos en los cuales buscó con ahínco sentar las bases de la sociología del desarrollo económico, más genéricamente, de una concepción integrada del desarrollo. Yo mismo he llegado al convencimiento de que no podemos conformarnos con una teoría económica del desarrollo y que ella tiene que ser, a lo menos, también sociológica y política.⁵

Algo parecido destaca Aníbal Pinto al decir "me cuento entre quienes siguieron con interés y provecho sus trabajos, en especial aquellos afincados en la economía política".⁶

Este cambio marca, desde el comienzo de los sesenta, un cierto viraje en el pensamiento latinoamericano, que culminaría hacia fines de la década en un planteamiento con fuerte énfasis en lo popular-indígena-campesino, e incluso subrayando el carácter identitario sobre el modernizador. Fue la Revolución Cubana la que precipitó este cambio y ola de dicha explosión provocó esa accentuación social e identitaria. La evolución de las ideas fue mucho más allá de lo que pretendía Medina.

2) El problema-desafío del desarrollo

EL desarrollo fue el principal desafío teórico a que se enfrentó el cepalismo desde sus orígenes. Allí convergieron las diversas ciencias sociales e incluso, en ocasiones, las humanidades. La sociolo-

³ Prebisch, "Notas y comentarios", p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁶ Aníbal Pinto, "El desafío ortodoxo y las ideas de Medina Echavarría", *Revista de la CEPAL* (Santiago), núm. 35 (1988), p. 93.

gía y la ciencia política estudiaron el problema del desarrollo entendido como el paso de lo tradicional a lo moderno; la historiografía se ocupó del carácter feudal o capitalista de las sociedades latinoamericanas.

Recuerda Medina que “el acucioso planteamiento del problema del desarrollo alrededor de 1945 tomó desprevenidos a los propios economistas”, quienes tuvieron que “ponerse a la faena de elaborar una teoría del desarrollo que apenas se dio nunca antes como cuerpo independiente de doctrina”.⁷ Piensa que lo mismo, con más razón, hubo de “ocurrirle a los sociólogos en el instante en que, con buena voluntad de cooperación se sintieron obligados a volcarse sobre un tema, hasta el momento, dominio casi exclusivo de los mencionados colegas”. Los sociólogos, según Medina, “comenzaron con cierta modestia por acotar el campo que señalaban los denominados ‘aspectos sociales del desarrollo’, aunque poco a poco la pretensión sociológica fuese tomando mayores vuelos”. Él mismo es uno de estos sociólogos.

Define el desarrollo económico como “la expresión técnica de un hecho corriente: un enriquecimiento continuado”. Explicita más su definición al señalar que se trata de “un proceso continuado cuyo mecanismo esencial consiste en la aplicación reiterada del excedente en nuevas inversiones y que tiene como resultado la acción incesante de la unidad productiva de que se trate”.⁸ En términos no carentes de crítica, dice que la sociedad desarrollada “es una sociedad casi compulsivamente entregada a la acumulación del capital”, y ésta se ofrece en el capitalismo occidental y más tarde en el socialismo histórico con el que coexiste,⁹ y por este proceso tendrán que pasar, de una u otra forma, todos los pueblos que pretenden el “desarrollo”, es decir, la riqueza colectiva que todavía no tienen.

Para llevar a cabo esta tarea —que es casi un *a priori* en el pensamiento cepalino, al menos de la época, y que Medina reafirma al decir que “el desarrollo económico en América Latina tiene

⁷ José Medina, “Un modelo teórico de desarrollo aplicable a América Latina”, en *Aspectos sociales del desarrollo económico en América Latina* (1962), 6ª edición, París, UNESCO, 1972, p. 184.

⁸ José Medina, “Sobre el desarrollo y su filosofía”, *Revista de Occidente* (Madrid), 2ª época, año vi, núm. 36 (marzo de 1966), pp. 269-309, p. 276 y núm. 37 (abril), pp. 54-80.

⁹ *Ibid.*, p. 279.

una significación capital en estos momentos” —¹⁰ estima que deben analizarse “no sólo las cuestiones estrictamente económicas, sino todas las relacionadas con ellas en forma muy estrecha”. Estas últimas son, a su parecer, las sociales, políticas, educativas. En otras palabras: los factores sociales del desarrollo.

3) Weber y los factores sociales del desarrollo

PERO la preocupación de Medina en el marco del tema del desarrollo es específicamente por los factores sociales que lo facilitan o posibilitan.

Para abarcar esa temática, más aún para formularla, Medina lo hace a partir de las obras de Max Weber. Es Weber el gran motivador de esta preocupación en Medina. A partir de la distinción entre instituciones económicas e instituciones económicamente relevantes, van a destacarse una serie de factores coadyuvantes al desarrollo.

Refiriéndose a la cuestión del desarrollo, a la manera de pensarla, dice que “suelen seguirse dos caminos: o se alude al historiador o se invoca al economista”, y es por eso que “nada tiene de extraño la frecuencia con que se acude, en nuestros días, a la obra de Max Weber”, porque presenta una “doble contribución”, pues “si por un lado, es el intento más plausible de interpretar el régimen y formación de la moderna economía occidental, por otra, ofrece quizá también la contribución más acabada del modelo o paradigma de la estructura liberal-capitalista de una sociedad”.¹¹ Percibe, no obstante, otras ventajas o aportes en el estudioso del espíritu del capitalismo. El significado de su aportación “no sólo radica en ser una interpretación inteligible de la configuración ordinaria del industrialismo moderno, sino de haber formulado con análoga brillantez el paradigma de las condiciones sociales de la economía liberal”. Medina entiende a Weber como quien es capaz de encontrar la clave de la “racionalidad formal” y para este efecto más específico encontrar “los supuestos sociales de la economía liberal que son los que hacen posible y fundamentan el ejercicio de semejante racionalidad”.¹²

¹⁰ Medina, “Un modelo teórico de desarrollo aplicable a América Latina”, p. 26.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 28.

4) *Los países en vías de desarrollo y la necesidad de un pensamiento específico: la recuperación del pensamiento latinoamericano e ibérico*

Es sabido que las relaciones del cepalismo, de la sociología y de las ciencias sociales en general con el pensamiento generado en Latinoamérica fueron muy escasas entre fines de la Segunda Guerra mundial y la década de los setenta.¹³ Es fácil demostrar, fundamentalmente analizando el funcionamiento de las redes intelectuales y las citas, cómo el cepalismo y la sociología se emparentan entre sí, tanto como se diferenciaban del ensayo y de la filosofía latinoamericana. Esta afirmación es válida aunque no sea absoluta ni igualmente válida para todos los autores. La separación es fuerte, aunque menor de la que creyeron los propios protagonistas. Las referencias de Medina a los pensadores latinoamericanos y españoles son pocas, incluso a los que trabajan junto a él. Pero es importante destacar cómo, al entrar más específicamente al análisis del caso latinoamericano o a la realización de propuestas, la utilización de los autores de habla española o portuguesa aumenta notoriamente, sin que dejen de ser prioritarios los germánicos o los anglosajones. Al referirse a temas de corte filosófico alude frecuentemente a Ortega y Gasset, de quien se considera discípulo.¹⁴

Cuando se refiere a la intelectualidad de nuestras tierras, aparecen las referencias al propio Ortega así como a Julián Marías, José Gaos o Américo Castro junto a Samuel Ramos o Pedro Henríquez Ureña, particularmente si se trata de pensar la institución universitaria.¹⁵ Cuando el problema es más propiamente socioeconómico y político las referencias a la CEPAL misma o a sus miembros y periferia también aumentan: Raúl Prebisch, Jorge Ahumada, Gino Germani, Hélio Jaguaribe.¹⁶

¹³ Eduardo Devés Valdés, "El concepto de industrialización en el pensamiento latinoamericano. 1930-1950", *Cuadernos Americanos* (México), núm. 60 (noviembre-diciembre de 1996), pp. 119-131; "El proyecto modernizador cepalino: antecedentes en el pensamiento latinoamericano", en *Ideas, cultura e historia en la creación intelectual latinoamericana*, Quito, Abya y Yala, 1998.

¹⁴ José Medina, *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo en América Latina*, Mar del Plata, CEPAL, 1963, p. 72.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 46, 48, 49, 53.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 65, 67, 74, 158.

Acercándose más a su manera de tratar el tema o de asumirlo, puede mostrarse la forma en que Medina comienza a "traducir" (para decirlo con los términos de la filosofía del lenguaje), a "travestir" (para decirlo posmodernamente), a "fagocitar" (para formularlo a la Andrade), o "apropiarse" a Weber, como al resto del material germánico y anglosajón. Lo nuestro (como realidad económica-política-social sobre la cual debe pensar y como ámbito intelectual en medio del cual piensa) empieza a transformar su discurso. Lo nuestro se constituye en un polo de gravitación de tal fuerza que comienza a "desviar" el pensamiento de Medina de su trayectoria inicial, al atraerlo.

Esta modificación tiene cuatro dimensiones:

- a) lo que interesa a América Latina no son los grandes modelos históricos, no vigentes, sino las alternativas actuales que son reales;
- b) las consideraciones que ha aportado la intelectualidad latinoamericana para la comprensión y análisis del continente;
- c) las correcciones posibles (técnicas y éticas) a los caminos seguidos por otros hacia el desarrollo;
- d) la cuestión de la integración latinoamericana como una condición específica.

¿Qué significa entonces cada una de estas dimensiones?

- a) Una primera expresión de esto es su idea de que lo importante para los países en desarrollo no es tanto plantear el modelo ideal weberiano sino la realidad de los modelos capitalistas y socialistas actualmente en juego.¹⁷ Ante esto se plantea en unas ocasiones la posibilidad de contribuir a acelerar el desarrollo,¹⁸ otras veces a humanizarlo, e incluso a evitar que siga un único camino tan escabroso como ocurrió en los países donde ya se instaló.

En particular lo que más parece interesarle es destacar que los sociólogos latinoamericanos o de los países en desarrollo se fueran dando cuenta que era imposible seguir los dictados que emanaban de las sociedades desarrolladas, pues acá se producían diversos tipos de dificultades.

Nuestras sociedades "lejos de encontrarse integradas o en equilibrio, están expuestas a una serie de conflictos y de luchas y, en consecuencia, sometidas a rápidas mudanzas, provocadas sobre

¹⁷ Medina, "Un modelo teórico de desarrollo aplicable a América latina", p. 30.

¹⁸ *Ibid.*, p. 37.

todo por factores exógenos".¹⁹ Es en este marco, en el afán por conciliar la "necesaria coherencia entre actividad económica y proceso político",²⁰ otra forma de referirse a la coherencia entre lo endógeno y lo exógeno, que Medina destaca la acción del Estado, el protagonismo del Estado en el desarrollo de los países latinoamericanos. A este respecto señala que es "imposible omitir el papel decisivo de la acción del Estado y de los procesos políticos que lo constituyen".²¹ Más radical aún es cuando señala, en otro texto, que "aparte de ese papel histórico del Estado en los orígenes del 'sistema económico', resulta que éste no puede concebirse nunca, menos hoy, sin la presencia de la acción estatal".²² Adolfo Gurrieri ha sintetizado esto diciendo que para Medina "las nuevas condiciones sociales necesarias del desarrollo económico requieren que exista una clase o grupo social que tenga el control del Estado, sepa conducirlo con legitimidad y eficacia, y se oriente de acuerdo a un ideario de desarrollo —una ideología— claro y preciso".²³

b) Si es como se ha señalado, y América Latina ya no puede seguir el camino utilizado por los países capitalistas ni tampoco por los socialistas para alcanzar el desarrollo o la modernización, entonces ¿qué puede decirse sobre esas condiciones específicas de nuestro continente? Medina destaca los aportes de la intelectualidad latinoamericana, particularmente el conocimiento de la realidad que han proporcionado diversos pensadores, científicos sociales y hasta literatos.

Medina piensa que se dispone actualmente de elaboraciones teóricas, como aquella de la CEPAL, que está constituida por "un grupo de hombres que trató de pensar por cuenta propia sobre los propios problemas y de constituir conceptos que se creían más adecuados para entenderlos e interpretarlos".²⁴

Por otra parte, alude también a los aportes, no siempre justipreciados, de los sociólogos latinoamericanos, que han estu-

diado muchas de las dimensiones sociales que se juegan en el desarrollo.²⁵ Pero incluso la novela social, y se refiere particularmente al caso ecuatoriano, nos ilustra, siendo una fuente para conocer esta realidad diferente y específica.²⁶

c) Una tercera idea que se articula claramente con las dos anteriores es que América Latina, al avanzar en el proceso de desarrollo, no puede repetir literalmente, pero puede beneficiarse de otras experiencias, a la vez que realizar determinadas correcciones a lo realizado por otros.

Siguiendo a Ortega y Gasset, uno de sus maestros, concluye que el desarrollo o el enriquecimiento, que para este efecto son sinónimos, ha producido una modernización invasora de la vida humana frente a la tradicionalidad de las antiguas formas de existencia.²⁷

Medina alude el cliché de la "tradición humanista y universal de Hispanoamérica", destacando que el mayor servicio que ésta pudiera prestar es su contribución a la "reforma del sistema económico, allí donde funciona intacto y, en consecuencia, de modo peligroso: en las condiciones anárquicas y de pura explotación del mercado internacional",²⁸ cosa que puede relacionarse con la recuperación (moderada) de las ideas de Norbert Lechner y de la dependencia, que cuestionan el "desarrollismo" como una forma de poner a América latina al servicio de las potencias económicas mundiales.²⁹

Las reformas que deberían hacerse al "sistema económico" tienen que ver con una cierta capacidad que podría tener América Latina de "adelantar en el tiempo", pues "la reforma debe implantarse desde el principio"³⁰ y ello quiere decir que "el desarrollo social —el progreso humano— ha de marchar paralelo con el desarrollo económico, lo que implica, claro está, que una parte del excedente tenga que aplicarse a la transformación de la estructura social, de las condiciones humanas".

¹⁹ Medina, *Discurso sobre política y planeación*, México, Siglo XXI, 1972, pp. 195-196.

²⁰ Medina, "Un modelo teórico de desarrollo aplicable a América Latina", p. 48.

²¹ *Ibid.*, p. 45.

²² Medina, "Sobre el desarrollo y su filosofía", pp. 286-287.

²³ Gurrieri, "José Medina Echavarría. Un perfil intelectual", p. 154.

²⁴ Medina, *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo en América Latina*, p. 72.

²⁵ Medina, *Discurso sobre política y planeación*, p. 203.

²⁶ Medina, *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo en América Latina*, p. 44.

²⁷ *Ibid.*, p. 72.

²⁸ Medina, "Sobre el desarrollo y su filosofía", p. 78.

²⁹ Medina, *Discurso sobre política y planeación*, p. 203.

³⁰ Medina, "Sobre el desarrollo y su filosofía", p. 79.

d) No se trata, sin embargo, sólo de adaptar ideas o de corregir sistemas allí donde fuese necesario, sino también de levantar nuevos temas o nuevos problemas. En consecuencia, una cuarta reflexión relativa a la especificidad, y que también se articula con la creación intelectual latinoamericana, es la referida a la integración del continente.

La integración es particularmente importante, piensa Medina, para el desarrollo de la universidad. Según él "nuestras dificultades financieras, unidas a la pequeñez de nuestros mercados intelectuales, no nos permiten, por lo general, una mejora auténtica de los estudios superiores". Para avanzar en esta línea "se requiere la cooperación de varios países que mantengan, conjuntamente, los centros de enseñanza y de investigación necesarios", o para decirlo con una metáfora económica, "se trata de crear polos de crecimiento intelectual".³¹

El asunto de la integración se articula también con lo intelectual, y ello no lo tematiza suficientemente Medina porque es uno de los más recurrentes en el pensamiento latinoamericano, particularmente durante los años sesenta. A partir de la obra de la CEPAL, pero más allá de eso, Felipe Herrera, por ejemplo, sostiene que la integración es condición necesaria para nuestro desarrollo, comprendiendo claramente allí la integración de las universidades a que ha aludido Medina.

5) Conclusión

MEDINA cumplió un papel importante en la evolución del pensamiento cepalino, acentuando una dimensión sociocultural en la concepción del desarrollo. En sus formulaciones aparecieron autores poco frecuentes en el universo conceptual cepalino: Max Weber en primer lugar, pero también un conjunto de autores ibéricos, con Ortega y Gasset a la cabeza, así como latinoamericanos.

Medina consideró autores inusuales para alcanzar tres objetivos, al menos. Puede llegar a decirse que éstos posibilitaron el avance de Medina hacia dichos objetivos: la intención de entender América Latina, el afán por proponer un modelo adecuado de desarrollo, la manera de pensar teóricamente lo que es el proceso de desarrollo.

³¹ *Ibid.*, p. 80.

A partir de esto, y no siempre con cabal conocimiento de causa, Molina se constituye, por un lado, en un afirmador de una identidad intelectual, poniendo en relieve o simplemente utilizando autores iberoamericanos; por otro lado, se constituye en un puente entre una tendencia más humanista y ensayista, y otra marcada por las ciencias sociales, particularmente la economía y la sociología.

Calidad de la educación superior

Por Mario MAGALLÓN ANAYA

*Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos,
Universidad Nacional Autónoma de México*

EN LAS DOS ÚLTIMAS DÉCADAS ha surgido, a nivel mundial, la gran preocupación por mejorar la calidad de la educación superior, lo cual obligó a programar o reprogramar los contenidos de las carreras profesionales que se imparten en las instituciones de educación superior en los diversos países, particularmente en aquellas profesiones que tienen una mayor demanda en el mercado laboral, como son las ingenierías y las carreras administrativas. Ello implica la necesidad de evaluar a los egresados bajo ciertos principios y reglas que no responden precisamente a los proyectos de investigación y desarrollo nacionales, sino a intereses externos, desde una perspectiva económica, de producción y consumo impuesta por las organizaciones internacionales. Por consiguiente, la calidad de la educación superior dependerá en el futuro de factores e intereses externos a la mayoría de los países en que se impone.

La demanda para fortalecer y evaluar la calidad de la educación, y la matrícula que crece a un ritmo acelerado en las distintas naciones, hacen necesario y urgente producir programas y establecimientos nuevos que se acomoden mejor a los requerimientos "nacionales" e internacionales del proceso productivo. Esto, obviamente, llevó a los gobiernos y a las universidades e instituciones de educación superior a interrogarse sobre cuál debía ser el valor de la instrucción y qué asegura su calidad. En el horizonte del proyecto neoliberal que hoy se enseña en el mundo, los factores que rigen la relación educación-calidad están determinados por los de costo-beneficio, lo cual explica el interés en mejorar la calidad de los servicios educativos por quienes han de sufragarlos: Estados, empresas privadas, particulares, etc. Por tal motivo, consideran como imprescindible asegurarse de que los fondos que se invierten en la educación superior deben ir encaminados a que ésta sea de calidad. A lo anterior se agregan las presiones externas vinculadas al papel que desempeñan las instituciones académicas en el

desarrollo de las economías nacionales para ser competitivas con la cada vez más creciente mundialización de la economía.

Las naciones exigen a sus instituciones de educación superior producir egresados ampliamente capacitados como fuerza laboral bien equipada para enfrentar los retos de una economía basada en la ciencia y la tecnología. Por otro lado, existe la necesidad cada vez más amplia de "producir" profesionistas que muestren su capacidad y competencia, no sólo en su país, sino fuera de él. Aspectos como éstos constituyen, entre otras razones, el porqué del interés de las naciones por mejorar la calidad de la educación, la cual representa a la vez otros hitos básicos para la elaboración de los sistemas, los programas y los contenidos de ella. Sin embargo, el aumento de demandantes de educación en este nivel obliga a interrogarnos ¿cómo garantizar la calidad de los sistemas educativos con los criterios establecidos, ante el número cada vez creciente de estudiantes? Por consiguiente, podemos preguntarnos ¿la masificación de la educación superior no puede conducir a la pérdida de la calidad de ésta?, peor aún, ¿qué sucederá con aquellos egresados de las instituciones académicas nacionales que no se apeguen o no cumplan con los programas y los requisitos de calidad de la educación superior? Por otro lado, ¿de qué manera se puede garantizar que en este nivel educativo la inversión sea lo más eficiente? Esto, como es obvio, no significa que la eficiencia sea necesariamente sinónimo de calidad. ¿Cómo es posible lograr que los programas de formación profesional respondan a las demandas internacionales, dados los niveles de atraso de las universidades de los países en desarrollo? Es más, ¿son viables las universidades e instituciones de educación superior en los países en desarrollo, de acuerdo con los criterios de evaluación establecidos desde el exterior? Preguntas como éstas podemos seguir haciendo. Sin embargo, nuestro compromiso en esta reflexión es modesto, sólo quisiéramos llamar la atención sobre el concepto de calidad de la educación que desde la perspectiva neoliberal se ha venido manejando y que ya se empieza a poner en práctica en instituciones de educación superior de América Latina y en algunas otras regiones subdesarrolladas.

La calidad de la educación superior se ha venido definiendo, desde la perspectiva neoliberal, en relación de la oferta y la demanda. Por lo tanto no responde a otros intereses que no sean precisamente, los de carácter económico-productivo. El interés del desarrollo nacional, la búsqueda de pautas que satisfagan necesi-

dades personales y de proyectos internos de los países, están condicionados por la relación de la oferta y la demanda regulada por las empresas nacionales y transnacionales. En esto radica la calidad de la educación, de la que venimos hablando, y por consiguiente, las condicionales por las que deberán guiarse las universidades en la elaboración de los programas y de los contenidos de las profesiones científico técnicas de la educación superior. A partir de estos criterios las entidades y las instituciones responsables de la evaluación de los programas de estudio, y las encargadas de la calidad de la enseñanza en el ámbito profesional, norman y establecen las reglas por las que tienen que regirse los centros de educación que quieran ser competitivos a nivel internacional. Desde aquí, se nos dice, es posible realizar una *evaluación objetiva* de las pautas seleccionadas.

Sin embargo, aún hoy, éstas varían de institución a institución, e incluso de país a país, pero existe cada vez más la tendencia a tomar como referencia los criterios económico-productivos, establecidos internacionalmente por los países de dominio económico global, en especial en aquellas carreras profesionales que tienen una mayor demanda. La evaluación se hace de manera formal, a través de acuerdos entre organismos, como es el caso, por ejemplo, de la elaboración y la evaluación de algunos de los programas de las ingenierías, o bien en forma directa o indirecta se recurre a la asesoría de expertos internacionales, que finalmente condicionan sus dictámenes a la normatividad de la supuesta calidad de educación establecida por los centros de poder económico. Por otro lado, encontramos que algunas instituciones de educación superior buscan la aprobación de entidades especializadas en sistemas de evaluación de otros países, para acreditar la calidad de sus programas de enseñanza.

Por lo anterior podemos decir que una institución es de calidad si, y sólo si, cumple con la misión que le ha sido encomendada y satisface las expectativas de sus "clientes" y de sus "accionistas". Es decir, de sus estudiantes, de quienes proveen los fondos y en forma más general, de la sociedad. No obstante ello, esta generalización varía de país a país. Es importante destacar, para juzgar la calidad de los programas: a) la pertinencia de la misión de los centros de educación superior con el modelo establecido, y; b) la manera en que ésta se lleva a cabo. En otras palabras, que se haya cumplido con las pautas según los criterios de evaluación establecidos desde fuera de las universidades e institutos de educación

superior. Esta propuesta resulta interesante en la medida que pone un mayor cuidado en la calidad real del *producto educativo* que se oferta, lo cual puede medirse por la facilidad con que encuentran sus egresados empleo o, según se señala, por su desempeño social. Empero, este aspecto no está comprobado, más aún, podemos decir que es muy cuestionable, en tanto que no se establecen las formas para poder medir la calidad de dicho "producto".

Es de gran relevancia notar que, para lograr los objetivos que se persiguen en esta supuesta calidad de la educación, no se destaca el interés por los procesos de la enseñanza, ni por los resultados de los aprendizajes. Esta concepción se vincula más al movimiento actual de la apreciación del valor agregado de la educación superior. En esto radica el enfoque valorativo tan de moda en los Estados Unidos. El problema de este enfoque, a pesar de la tendencia a uniformarlo, se puede ubicar en que los intereses diversos que aún se manejan no conllevan expectativas iguales; siempre existen diferencias y variaciones, e incluso se pueden encontrar contradicciones en ellas, lo que hace imposible alcanzar logros simultáneos. Por lo tanto se requiere establecer prioridades, las que no siempre coinciden con las demandas de los clientes, ni con el rendimiento de los estudiantes.

La Conferencia de Montreal sobre la Red Internacional de los Organismos para la Promoción de la Calidad de la Educación Superior (mayo de 1994), hizo posible que los representantes de los países y los especialistas de diversas partes del mundo se dieran cuenta de los esfuerzos realizados por casi todas las universidades, a nivel mundial, por fomentar y garantizar la calidad de la educación. Además permitió evaluar las principales dificultades que tienen que encarar las universidades, institutos y centros de educación superior, con los sistemas educativos que se busca implantar. Es notorio, por ejemplo, que en los países en desarrollo esta situación varía de región en región. Lo que sumado al crecimiento espectacular de la demanda de educación superior, que es cada vez más grande, trae como consecuencia la presión sobre los presupuestos de ese nivel de educación.

Todo ello ha tenido efectos muy diferentes dependiendo de las naciones. En países en vías de desarrollo, como es el caso de los latinoamericanos, son muy raros aquellos en que los presupuestos provenientes del sector público hayan podido sostener el aumento en las matrículas. La situación en este sentido es muy grave, por ejemplo, en África las universidades tuvieron que enfrentar simul-

táneamente una disminución de su presupuesto y el aumento del número de sus estudiantes, lo cual provocó una crisis muy fuerte, como son la falta de equipos para trabajos prácticos, de materiales de laboratorio para la investigación y, peor aún, carencia de presupuestos para el pago de profesores.

Algunos países de América Latina y de Asia para enfrentar estos problemas tuvieron que recurrir al apoyo del sector privado. Ante el crecimiento desmesurado y la incapacidad de dar servicios a todos los demandantes de educación superior, los Estados han optado y promovido los medios y las facilidades para crear instituciones privadas. Sin embargo, estas iniciativas tienen sus inconvenientes. La iniciativa de apoyarse en el sector privado fue inducida y promovida por el Banco Mundial, lo cual ya en sí misma está bajo sospecha, sobre todo por venir de quien viene. Se han utilizado otras medidas, por ejemplo, en los países asiáticos se están creando sucursales de universidades extranjeras, además de la utilización de centros de educación a distancia. No obstante estas iniciativas, la mayoría de los participantes en dicho congreso coincidieron en señalar que debe ser el Estado el que se ocupe de la calidad de las instituciones de educación superior, públicas y privadas, al mismo tiempo se planteó la necesidad de poner en práctica mecanismos que garanticen su valor "cualitativo". Se puede decir que tales prácticas se están dando ya en algunos países de nuestra región y en otros del mundo en vías de desarrollo, como Asia, el mundo árabe y Europa Oriental. Esto se puede constatar en las experiencias de Chile, México y Brasil, en nuestra América; en las de China, Taiwán y Corea, en Asia; así como las de Rumania y Lituania, y las de Jordania y Egipto. Las experiencias demuestran que esos mecanismos deberán adaptarse a cada situación, sin considerar que el proceso de desarrollo es largo, especialmente cuando no existe una tradición evaluativa con las características allí señaladas, y sobre todo cuando las universidades defienden sus supuestas autonomías, como bien se puede observar en Latinoamérica.

A pesar de los obstáculos y objeciones que algunos sectores académicos e intelectuales presentan a la forma de evaluar la calidad de la educación superior, en nuestros países existe la decisión inquebrantable de los gobiernos por cumplir y hacer cumplir los dictados del Banco Mundial. En la actualidad se han adoptado mecanismos que cumplan con los objetivos allí propuestos, no obstante, como allí se señala, que debe ser el Estado el que regule

y determine dicha calidad. Es de reconocer, no sin ponerlo bajo sospecha, que prácticamente en todas partes es el Estado el que crea los mecanismos de evaluación.

Insistiríamos, que los mecanismos de evaluación de la calidad de la educación superior para América Latina radicaría en la aprobación institucional, pero teniendo como modelo la de los Estados Unidos. Es por esta misma razón que algunas universidades latinoamericanas buscan ser aprobadas por asociaciones estadounidenses. En todas partes parece que la aprobación de la calidad de los estudios profesionales va ganando terreno, no obstante que la determinación de sus objetivos y principios no surja de las propias necesidades de los países, sino más bien obedezca a intereses y factores externos.

Los países desarrollados también han tenido cambios importantes en sus sistemas de educación superior y han mejorado, desde su propia perspectiva, los mecanismos de evaluación de la calidad. Al igual que en otras partes del mundo el aumento en los costos de la enseñanza superior ha llevado a sus gobiernos a *re-examinar la eficacia y la calidad de los establecimientos* que imparten educación a ese nivel. Pero en todos los casos existe la preocupación de éstos por mantenerse competitivos en el ámbito internacional, lo que a la vez deberá permitir a sus estudiantes y egresados una mayor movilidad. Sin embargo, cabe advertir que este fenómeno de modificación de los sistemas de educación superior tiende a crear mecanismos que garanticen la calidad de las actividades de los centros de educación, aspecto que, desde esa concepción neoliberal, no han logrado los países en vías de desarrollo. Destacan en el mundo desarrollado los casos del Reino Unido, Dinamarca, Suecia, Finlandia y Austria; Francia y Holanda son los que tienen ya un largo trecho recorrido en este sentido. Fuera de las fronteras europeas, la aplicación de los mecanismos de calidad los encontramos en Australia y Nueva Zelanda. En Sudáfrica aún no existen instrumentos para evaluar ciertos tipos de instituciones.

En los países desarrollados se tienen probadas técnicas evaluativas que permiten fijar ciertas formas que son una garantía de calidad. Destacan ante todo el que los mismos establecimientos de educación son el aval de su propia calidad. En este sentido la gestión de calidad es en primer lugar una responsabilidad institucional y en consecuencia las universidades son las que deben llevar el peso de la gestión de la calidad. Los organismos centrales de evalua-

ción bajo el control de los gobiernos realizan la función de vigilar el cumplimiento de las reglas establecidas para la evaluación, pero aún no intervienen directamente en ella, sólo ratifican en la mayoría de los casos lo ya hecho por las mismas universidades. A pesar de esto los mecanismos están definidos de antemano, tal es el caso de la evaluación interna por parte de la unidad responsable de tal o cual programa o, en su defecto, según la situación lo exija, la realización de ésta por la misma institución, seguida por un examen y una visita de expertos internos, pero de ser posible, de preferencia internacional.

El proceso de internacionalización que en todas partes se vive plantea problemas especiales en lo general y en lo particular, por lo que a educación superior se refiere. En la actualidad cada vez más universidades en el mundo mantienen relaciones bilaterales entre ellas y están elaborando programas especiales con etapas de investigación, formación y docencia que tienen lugar en distintas universidades fuera de sus países de origen, lo cual permite poco a poco generalizar la posibilidad de convalidar estudios más allá de las propias fronteras.

Algunas universidades de países industrializados han abierto sucursales en los en vías de desarrollo, otras ya tienen "concesiones" al asociarse con universidades locales. En ambos casos se busca responder a las demandas de programas de educación profesional que satisfagan las pautas internacionales regidas por los procesos de "producción educativa" establecidas e impuestas por el sistema económico neoliberal.

En resumen, podemos decir que la calidad de la educación superior aquí señalada es un requisito para que los egresados de las universidades puedan competir ya no sólo a nivel nacional, sino internacional. Esto se aplica a los países desarrollados y se empieza a hacer extensivo en todo el mundo. Más aún, a pesar de que los procesos de enseñanza no sean iguales, el "producto terminal" debe reunir las mismas características en cualquier lugar. El problema radica, de acuerdo con nuestra inserción en la globalidad, en si en países en desarrollo como los de América Latina se pueden satisfacer los requisitos de calidad que la organización productiva internacional demanda. Esto lleva a interrogarnos ¿la calidad de la educación, a pesar de lo que se señala respecto al control de ésta por el Estado, debe ser sólo una respuesta a factores productivos externos, y, desde esta nueva perspectiva, cómo vincularla con los proyectos de desarrollo nacionales?, ¿o el tiempo se nos pasó y ya

no existen posibilidades de desarrollo para los países latinoamericanos? En este horizonte proyectivo podemos incluso cuestionar si la alternativa de producción y consumo tiene que ser, necesariamente, el proyecto general de los seres humanos. Si esto es así, como parece perfilarse, sin querer ser agorero, la confrontación entre los países pobres y ricos o entre los del Norte y los del Sur es inminente, lo cual obliga a redefinir y defender los espacios de participación en el concurso mundial de nuestras naciones y no sólo en el de la producción educativa.

Por otro lado ¿las universidades y centros de educación superior, en América Latina y el resto de los países en vías de desarrollo, de acuerdo con las demandas del mercado, tienen la capacidad para ofertar a nivel internacional profesionistas con los requisitos del modelo establecido? Peor aún, ¿las universidades son viables o tienen futuro en este proyecto de una supuesta calidad de la educación, que en nada garantiza alternativas para resolver problemas humanos apremiantes como son: el hambre, la miseria, la marginación, la salud, los problemas ecológicos, los sociales, los políticos, etc.? ¿Hasta dónde pueden ser capaces los Estados y los particulares de los países latinoamericanos, para financiar y producir esa educación de calidad? Lo cual permite augurar que nuestra producción de profesionistas, de acuerdo con la demanda y a pesar de la ejecución del modelo, no cumple "con los requisitos de control de calidad" prefijados. Esto lleva a ahondar más la brecha entre los países ricos y los pobres, porque la persistencia de la oferta y la demanda puede provocar la ampliación de la deshumanización del hombre al convertirlo en un "producto humano" elaborado en troquel para que pueda competir en el plano internacional. ¿Dónde quedan los proyectos utópicos de los individuos concretos y de las naciones? ¿Desde la perspectiva de la calidad que hemos venido analizando es posible alcanzar los principios que rigen la justicia, las libertades y los derechos humanos mínimos, de que tantos hombres y países están faltos? Sobre todo cuando el neoliberalismo y su proyecto de economía global nos muestran su rostro descarnado e inhumano, donde los hombres, y sobre todo algunos hombres, como los trabajadores latinoamericanos y los de los demás países pobres, se convierten en excedentes no necesarios y por lo tanto desechables. Cuestiones como éstas requieren un mejor análisis, buscando superar el falso principio de calidad de educación superior impuesto por la competencia y el mercado, donde se privilegia la ganancia por encima de lo humano.

Finalmente, sólo quiero dejar constancia que en este proyecto sobre la calidad de la educación superior no aparecen por ningún lado las Humanidades. Por otro lado, la mayoría de las Ciencias Sociales tienen que mostrar su pertinencia dentro de dicho modelo. Las Humanidades son vistas como *dinosaurios* que por su falta de concreción materializable y medible como cualquier objeto o producto terminado y tangible, no tienen cabida y por lo tanto son algo prescindible e inútil. Sin embargo ¿cómo hacer tangibles a las Humanidades si los métodos y los procesos de investigación en ellas se salen de esa "normatividad" y de las formas de cuantificar del neoliberalismo? No obstante ello, no es posible invalidar su importancia, a pesar de su falta de demanda en el mercado. No podemos ser cómplices de lo que está ocurriendo en la educación superior, porque no todo se rige por la oferta y el consumo. Desde la perspectiva neoliberal las Humanidades, y algunas de las Ciencias Sociales, están condenadas a su desaparición por no ser una respuesta a los requerimientos de la calidad y a las necesidades económicamente establecidas. Sin embargo, allí radica la limitación y la pobreza del modelo, las Humanidades no son un capricho sino algo necesario al ser humano. El hombre económico-productivo sin las Humanidades es un ser dividido e incompleto que limita el desarrollo de sus capacidades racionales y espirituales. De manera mal intencionada podríamos preguntarnos ¿es realmente a esto a lo que se pretende llegar?, ¿a la formación de individuos predeterminados e inconscientes, incapaces de pensar con independencia sobre su realidad y sobre sí mismos? De continuar por este camino, el futuro del género humano está en peligro. Para nosotros las Humanidades son la parte racionalmente consciente del ser humano, en consecuencia, es oportuno interrogarnos: ¿vale la pena luchar y defender su lugar en los proyectos educativos, aunque sean neoliberales? Sin embargo, esto es un problema que requiere ser reflexionado a profundidad, cosa que no podemos hacer aquí por el momento.

BIBLIOGRAFÍA

Benno, Sander, "Gestión educativa y calidad de vida", *La Educación* (Washington, OEA/OAS), núm. 118, II (1994), pp. 237-264.

- Braslavsky, Cecilia, "Un desafío fundamental de la educación latinoamericana durante los próximos 25 años: construir su sentido", *La educación* (Washington, OEA), núm. 101, I-II (1987), pp. 67-82.
- CEPAL-UNESCO, *Educación y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad*, Santiago de Chile, CEPAL-UNESCO, 1992.
- Jablonska, Alejandra, "Modernización educativa y ética de la productividad: ejes del nuevo modelo de desarrollo", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (México, UNAM), núm. 157 (julio-septiembre de 1994), pp. 91-111.
- L'Écuyer, Jacques, "Garantizar la calidad en un mundo en Evolución", *La educación*, núm. 118 (Washington, OEA/OAS), II (1994) pp. 337-344.
- Lerner de Almea, Ruth, "Educación anticrisis para la América Latina y el Caribe: consideraciones y factores relevantes", *La educación* (Washington, OEA), núm. 101, I-II (1987), pp. 88-106.
- Mertens, Leonard, *Crisis económica y revolución tecnológica*, Caracas, Nueva Sociedad, 1990.
- Önis, Ziya, "Los límites del neoliberalismo: hacia una reformulación de una teoría del desarrollo", *Este país*, núm. 57 (diciembre de 1995), pp. 2-16.
- Petras, James y Steve Vieux, "A propósito de un renovado", *Excelsior*, Sección Ideas, martes 16 de 1995, pp. 5B y 5B.
- Saravi, Tomás, "América Latina: ¿se devuelve el péndulo?", *Aportes*, núm. 17 de agosto de 1993.
- Saxe-Fernández, John, "Plan de choque y la dialéctica entre macrorregionalización y microrregionalización", *Problemas del Desarrollo* (México, UNAM), núm. 102 (julio-septiembre de 1995), pp. 7-88.
- Velázquez Delgado, Jorge, "El mundo maravilloso del Dr. Ludwig von Mises", texto inédito.

Texto pa' ti

Por Óscar Jesús LÓPEZ CAMACHO
Universidad Pedagógica Nacional, México

*Te has muerto cuando menos falta hacía,
cuando más falta me haces.*

Jaime Sabines

SI POR FORMACIÓN entendemos un espacio especialmente privilegiado en el cual nos dedicamos sobre todo a estudiar, con la perspectiva optimista de poder ejercer en el terreno laboral lo aprendido, acepto que no leí a Paulo Freire durante los más de cuatro años correspondientes a ese periodo formativo. Sin duda escuché su nombre en varios momentos y lugares: pasillos, foros, conferencias, cafés, etc. Pero hay en la carrera de Letras Hispánicas un prejuicio, por no decir un descarado rechazo, para hablar de pedagogía. Y a la luz de este prejuicio me formé en la facultad.

La lectura de Paulo Freire vino, por consiguiente, sólo cuando tuve que trabajar como profesor de redacción. ¿Qué me podría decir un pedagogo acerca de la lectura y la escritura, cuando los modelos a los que había accedido eran los "grandes" escritores?

Como profesor de asignaturas muy estrechamente vinculadas con la lectura y la escritura en secundaria, bachillerato y licenciatura, tuve que acudir a manuales donde trataba de encontrar la receta adecuada, para que los estudiantes desarrollaran estas dos habilidades fundamentales, pues me di cuenta de que la "ósmosis" no funcionaba: mis estudiantes no leían ni escribían como los consagrados. Así, libros fueron y libros vinieron; manuales por aquí, manuales por allá. Indudablemente algo, acaso mínimo, se logró.

No fue fácil remover nociones y procedimientos que se hallaban fuertemente arraigados. El detonador de un cambio de actitud en mi quehacer educativo fue la lectura de un breve texto de Paulo Freire: *La importancia del acto de leer*.

El fallecimiento del pedagogo brasileño ha desencadenado una serie de reflexiones en muchos de quienes lo leímos y nos lo apropiamos con la intención de que nos acompañara a trazar y recorrer senderos distintos en el aula. Por ello, en este escrito presento cua-

tro equívocos que la lectura de *La importancia del acto de leer* ha convertido en certezas, es decir, en nociones o conceptos diversos a los que me había aferrado y sobre los cuales se sostenía buena parte de mi trabajo.

Primera certeza: la lectura es un acto

Si bien los que cursamos la carrera de Letras Hispánicas leemos mucho, pocas veces, o nunca, llegamos a reflexionar acerca de lo que es la lectura. Nos parece más que obvio que, al inscribirnos en esta carrera, vamos a leer una gran cantidad de textos, pero no reflexionamos en torno a qué es la lectura y cómo leemos. Al paso de los años interiorizamos la idea de que leer es una suerte de hecho prodigioso fuera del tiempo y el espacio, casi mágico, que no necesariamente tiene que ser concebido como una acción. Leer es lo evidente, por lo tanto, lo que define al gremio. No obstante, a un gran sector del gremio no le agrada del todo hablar de la lectura como un acto, pues éste remite a la densa materialidad de los hechos triviales de la vida cotidiana. La lectura para Freire es un acto concreto y, en consecuencia, exige una forma de actuar congruente. Cuando se entiende como un suceso al margen de la experiencia común de todos los días, la lectura se mitifica.

La lectura y la escritura no son hechos mágicos que se originan espontáneamente, sino que para aprenderlos y enseñarlos se requiere de acciones concretas.

Segunda certeza: se puede hablar de la lectura "de la manera menos formal posible", sin caer en el lugar común y sin perder profundidad en la reflexión

ALGUNOS profesores del área somos muy dados a ubicarnos en alguno de los dos extremos, cuando no en ambos, a lo largo de un mismo curso: rendimos culto a Perogrullo o bien pecamos de excesivo rigor teórico. En el primer caso, nuestras propuestas suelen volverse triviales (véanse, si no, los excesos a que se llega con los cuestionarios como único camino para detectar el grado de comprensión de nuestros estudiantes en relación con los textos leídos). En el segundo caso, presuponemos que si, y sólo si, introducimos la severidad teórico-metodológica de los "gurúes" (Frank Smith, Kenneth Goodman, Jorge Ruffinelli, Mortimer Adler y otros) podremos tener éxito en el aprendizaje y en la enseñanza de la lectu-

ra. Con Freire, he encontrado la mediación necesaria que me ha hecho evitar los extremos.

Se puede trabajar en el aula en torno a la lectura de un modo menos solemne, sin carecer de una sólida base teórica.

Tercera certeza: "la lectura del mundo precede siempre a la lectura de la palabra y la lectura de ésta implica la continuidad de la lectura de aquél"

ACASO es la tesis en torno a la cual articula su texto Freire; este planteamiento fundamental provocó que abandonara yo la noción "idílica" de que la lectura empieza en la escuela o cuando mucho con los incipientes delectos que hacemos en casa. Efectivamente, el mundo es un gran texto plagado de signos dispuestos para ser leídos. Antes de acudir a la escuela aprendemos a leer tanto en los hechos de la naturaleza, como en las interacciones entre los seres humanos. Sabemos cuándo es de noche y cuándo de día, cuándo se echa a perder una fruta, cuándo se nace y cuándo se muere; pero también comprendemos, vía la lectura de las acciones de nuestros semejantes, cuándo hay enojo o alegría, cuándo se puede hablar y cuándo se debe callar, cuándo es necesario imponer y cuándo ceder. Por otro lado, ¿qué sentido tiene hablar de la lectura de la palabra, si no se continúa con la lectura del mundo?

Lo que se dice en un texto no solamente remite a la realidad que el autor construye en su escrito, sino que se continúa en los hechos de la realidad cotidiana. Sin lectura previa del mundo y sin la continuación de la lectura de la palabra en el mundo, la lectura se vuelve un acto vacío de sentido.

Cuarta certeza: la lectura es un acto que ha de valorarse más por la calidad, que por la cantidad de lo que se lee

CON esto no se sugiere que no sea deseable una buena cantidad de textos para ser leídos o que se quiera malbaratar la formación con la lectura de dudosas condensaciones de los libros clásicos dentro de cada área del conocimiento. Sin embargo, la lectura de una abrumadora cantidad de textos, a los cuales se les dedica una mínima cantidad de tiempo por motivos curriculares, no deja de parecerme alarmante. Se lee por los centímetros o pulgadas de los lomos empastados, engargolados, engrapados, prensados, y aun se lee por kilos, con la más o menos firme convicción de que se está

entendiendo casi todo. No rehuyo la lectura de los "ladrillos" que sea menester "devorar", pero después de la lectura del texto de Freire acudo a lecturas no muy extensas, las que, según yo, puedo tratar con mayor profundidad o, en palabras de Freire, con "el adentramiento debido". Antes me daba vergüenza reconocerlo, actualmente no tengo por qué esconder más mi preferencia.

Importa más adentrarse debidamente en una cantidad menor de páginas, que naufragar en un océano de tinta.

Esto me ha dejado la lectura de Freire. Creo sinceramente que no es poco para mi trabajo como docente.

Para terminar, no me queda más que recordar que se ha ido *Garrincha*, se ha ido Vinicius, ahora se fue Freire. Se mantiene, a pesar de ello, el compromiso de seguir leyendo y amando a estos tres inmensos artistas brasileños, incluso más allá de la muerte.

La lectura y la escritura desde la teoría de Paulo Freire

Por María Margarita ÁVILA ALDRETE
Universidad Pedagógica Nacional, México

EL OBJETIVO DE ESTA EXPOSICIÓN es volver a plantearme, para su análisis, algunos puntos de la obra de Paulo Freire en relación con el trabajo del maestro sobre la lectura.

En mi opinión, revisar la obra de Freire en las universidades, en las escuelas normales, en los cursos de actualización para docentes, tendría que ser una actividad siempre presente, por ser él, Freire, un pensador latinoamericano, conocedor de nuestro contexto y sobre todo por haber desarrollado una obra que es vigente y nos ofrece en cualquier momento muchos motivos de reflexión.

La lectura ha sido una preocupación constante para muchos maestros y pedagogos; se ha hablado de formación de lectores, métodos para la enseñanza de la lectura o cómo desarrollar el gusto por la misma y así potenciar en los niños y adolescentes el uso natural del lenguaje. En la obra de Freire encontramos un pequeño libro que no ha sido tan difundido en nuestro medio, pese a ser accesible, pues está publicado por Siglo XXI, *La importancia de leer y el proceso de liberación*.¹ Este libro se integra con seis magníficos ensayos que permiten ver muy claramente el pensamiento del autor en torno a los ejes de su obra: educación liberadora, diálogo, concientización, palabras generadoras, etcétera.

Tomaré a continuación algunos puntos de la obra de Freire para estas breves notas sobre la lectura; quiero justificar la inserción de muchas citas del autor, en un escrito tan breve, diciendo que considero importante escuchar sus palabras y así sentirlo más cerca.

1. La importancia del maestro

EN el trabajo educativo el maestro es muy importante, pero no es ni el dueño de la sabiduría absoluta, ni quien tiene la última pala-

bra respecto del conocimiento y la actividad pedagógica; aunque Freire no habla específicamente de maestros sino de *animadores*, podemos permitirnos permutar *animador* por *profesor* y en palabras del propio autor leer: "El animador no debe [...] hacer girar las actividades en torno suyo, ni debe ser el único que habla, el que dice siempre la última palabra, el que da la impresión de ser el único que sabe, tampoco debe, por otra parte, anularse ni abstenerse".²

El educador "tiene mucho que hacer, sin que haya fórmulas prescriptivas para su quehacer, pues debe descubrirlo y descubrir cómo hacerlo en las condiciones históricas concretas en que se encuentra".³

2. El trabajo del alumno

SIN olvidar que Paulo Freire realiza su práctica en la alfabetización de adultos, pone de manifiesto la necesidad de pensar en el sujeto con una concepción diferente a la tradicional idea de alumno:

Pensábamos en una alfabetización directa y realmente ligada a la democratización de la cultura, que fuese una introducción a esta democratización. Una alfabetización que, por eso mismo, no considerase al hombre espectador del proceso, cuya única virtud es tener paciencia para soportar el abismo existencial y el contenido que se le ofrece para su aprendizaje, sino que lo considerase como sujeto [...] Pensábamos en una alfabetización que fuese en sí un acto de creación capaz de desencadenar otros actos creadores, en una alfabetización en que el hombre, no siendo su objeto, desarrolle la impaciencia, la vivacidad, característica de los estados de estudio, la invención, la reivindicación.⁴

Se puede enfatizar el hecho de considerar al educando como un sujeto creativo, impaciente, activo y no como un "mero espectador", ni como un receptor que no es capaz de inventar y de crear, porque todos tenemos algo que decir y es necesario romper con la "cultura del silencio" a base de reflexión y práctica, sabiendo que no se logra de la noche a la mañana, ya que "estudiar es, realmen-

² Paulo Freire, "Metodología", en *Paulo Freire y la educación liberadora*, antología de Miguel Escobar, México, SEP-El Caballito, 1985, p. 131.

³ Freire, *La importancia*, p. 88.

⁴ Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*, 13a. ed., México, Siglo XXI, 1973, p. 100.

¹ México, Siglo XXI, 1988.

un trabajo difícil; exige de quien lo hace una postura crítica, sistemática: exige una disciplina intelectual que no se *adquiere sino practicándola*".⁵

3. El diálogo

NECESARIAMENTE, la base del trabajo de aula es la relación maestro-alumno. Freire la enfatiza cuando considera el diálogo como la relación por excelencia. Se destaca con el diálogo la enorme importancia que tiene la palabra en el salón de clases.

El diálogo es para Freire condición indispensable del trabajo educativo; con el diálogo llevamos a cabo una práctica constante del pensamiento por parte del educando y del propio educador. Mediante el diálogo se favorece el hecho de que los alumnos construyan sus propios conocimientos, en vez de recibirlos "digeridos" por el profesor: "La relación dialógica es el sello del acto cognoscitivo, en el cual el objeto cognoscible [...] se entrega a su desvelamiento crítico".⁶

De hecho, una clase de lectura implica necesariamente una actividad dialógica; el texto puede ser el instrumento que lleve a despertar el diálogo vivo y con éste, fomentar y desarrollar la capacidad crítica del sujeto, problematizando y creando nuevas expresiones para una realidad también nueva.

4. Leer y escribir

PAULO FREIRE plantea la necesidad de "una comprensión crítica del acto de leer, que no se agota en la descodificación pura de la palabra escrita o del lenguaje escrito, sino que se anticipa y se prolonga en la inteligencia del mundo".⁷

La lectura es un proceso complejo, diferente en cada persona, de acuerdo con sus características propias y con el contexto al que corresponde, la lectura lleva implícita la relación entre el texto y el contexto.

El dominio del lenguaje oral y escrito constituye una de las dimensiones más importantes en la formación del sujeto: "El aprendizaje de la lectura y de la escritura no tendrá significado real si se

⁵ Freire, *La importancia*, p. 48.

⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁷ *Ibid.*, p. 94.

hace a través de la repetición puramente mecánica. Ese aprendizaje sólo es válido cuando [...] el educando va percibiendo el sentido profundo del lenguaje",⁸ objetivo que hoy está muy presente en nuestros programas de español con el enfoque comunicativo: percibir el sentido del lenguaje, usarlo, aprovecharlo, servirse de él, disfrutarlo.

Por otro lado, la lectura se vincula con la lengua oral y con la redacción, ya que el acto de leer y el de escribir están estrechamente relacionados. En una larga tradición escolar, se han considerado la lectura y la escritura en ámbitos separados, lo cual afecta su desarrollo en el trabajo pedagógico; así, Freire narra: "Como profesor [...] de portugués, en mis veinte años, viví intensamente la importancia del acto de leer y de escribir, en el fondo imposibles de dicotomizar".⁹

Por último quiero tratar un punto, en relación con la lectura y la escritura, que con frecuencia olvidamos los maestros: la cantidad, que antepone a calidad sin considerar las condiciones específicas de los estudiantes (relación texto-contexto) ni las particularidades de los procesos educativos en nuestras realidades latino-americanas. En repetidas ocasiones, Freire pide a los maestros no privilegiar la cantidad sobre la calidad; desde luego que sería una maravilla si se pueden unir las dos, pero si esto no es posible, se tendrá que privilegiar la calidad, el tratar de profundizar en el contenido del texto.

Quiero terminar diciendo que escribir estas notas me ha dado la oportunidad de releer, de examinar, de estudiar nuevamente a Freire y de encontrar ideas y expresiones que tal vez ya había olvidado. Sumo así mi modesto homenaje al gran pensador y educador.

⁸ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁹ *Ibid.*, p. 101.

Fray Bartolomé de Las Casas como paradigma de la filosofía latinoamericana

Por **Victórico MUÑOZ ROSALES**
Universidad Nacional Autónoma de México

INTRODUCIRSE por primera vez al amplio campo del pensamiento de fray Bartolomé de Las Casas es de suyo el comienzo de un esfuerzo que debe *tomar posición* desde el principio. Nunca, ningún otro autor que se ha referido a Nuestra América —como solía llamarla José Martí— ha escrito con sangre y tinta, apasionada actitud y serena argumentación, emotiva defensa y horrorosa denuncia, los usos, abusos, estropicios, muerte y desolación que los españoles y otros semejantes realizaron sobre el Nuevo Mundo. Frente a ese holocausto llama la atención la conducta consecuente de Las Casas con su ideario humanista y humanitario; en ambos campos, luchó por los naturales de allende el Mar Océano hasta niveles poco practicados por otros en su mismo papel y condiciones, y esto lo convierte en un hombre ejemplar: paradigmático.

Como corresponde, para conocer al hombre, su vida y obra deben ser el punto de partida, desde los cuales se pueda comprender de manera cercanamente objetiva y equilibrada lo que en realidad fue fray Bartolomé de Las Casas. Se trata de un procedimiento que balancee ambos aspectos, y con el que se reconstruya bajo qué particular biografía fueron producidas sus obras, en qué condiciones y circunstancias, cuál era la etapa que atravesaba Las Casas, no sólo como sujeto histórico, sino también como individuo bio-psico-social y en donde se establezca la relación de su conducta con su ideario filosófico, religioso y político; sólo ahí, decimos, es posible descifrar al hombre.

Y quisiéramos encontrar al hombre, ya no al precursor de los movimientos libertarios de nuestra América,¹ no al campeón de la

¹ Cf. Horacio Cerutti Guldberg, "Las Casas, precursor de los movimientos libertarios de nuestra América", en *Symposium Fray Bartolomé de las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, México, UNAM, 1985.

justicia y de los derechos humanos;² aunque los anteriores aspectos también queden a nuestro personaje; al hombre y no al supuesto iniciador de la Leyenda Negra que marcó para siempre a su patria.

El hombre Bartolomé de Las Casas, ni el santo ni el demonio, en justicia: sólo el hombre. Pero, ¿a quién le interesa el hombre cuando la historia ya casi nos presenta un mito de él? En principio a quienes deseen obtener una idea sobre Las Casas que no esté tergiversada, magnificada, tamizada, demonizada o santificada del sujeto, fraile, individuo, llamado Bartolomé de Las Casas. ¿A qué viene esta exigencia? Debido a que la mayoría de los trabajos escritos acerca de su vida, obra y pensamiento vemos de entrada que tienden a tomar posición; incluso en sus biografías se deja entrever la "construcción" de una figura determinada del fraile. Sea que a veces, en los extremos que se le describe, quepan consideraciones tales como su doble personalidad,³ o su índole contradictoria.⁴

Es probable que nunca obtengamos esa idea objetiva, neutra si se quiere, del hombre Las Casas. ¿Para qué serviría? Y, en todo caso ¿las ideas son neutras? No. Las ideas tienen de suyo una carga ideológica que orienta, propone, ofrece criterios valorativos y asidero subjetivo, por más que se les pretenda objetividad y neutralidad. En el plano cartesiano de la cultura, si se nos permite la expresión a manera de universo simbólico, se entrecruzan dimensiones de orden político, religioso, económico, social, filosófico, etc., en las cuales las ideas adquieren sentido (se estructuran o codifican, al decir de Derrida), *hacia* unos u otros intereses, *hacia* un lugar o posición dentro de ese plano, o *desde* unas u otras posiciones, y con ellas, los hombres que las sustentan. Pero el mismo proceso, dependiendo de los intereses, puede quebrantar, desvirtuar, los sentidos, trastocándolos, por supuesto para trasplantarlos e imponer los propios u otros diferentes (desestructuración).

Así, esa primera exigencia de conocer al hombre Las Casas aparentemente no tiene otra salida que la de dejar al hombre para reconocer a la figura, al personaje que se ha construido histórica-

² Cf. Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, España, Anthropos, 1994, p. 52.

³ Cf. Ramón Menéndez Pidal, *El padre Las Casas, su doble personalidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.

⁴ Cf. Edmundo O'Gorman, "Hacia una nueva imagen del padre Las Casas", prólogo, en Bartolomé de Las Casas, *Los indios de México y Nueva España*, México, Porrúa, 1993, la cual constituye una antología de fragmentos seleccionados por el mismo O'Gorman y por Jorge A. Manrique de la *Apologética historia* del padre Las Casas.

mente, que se ha utilizado para reubicar hechos, circunstancias y formas de pensar la realidad semejantes a la nuestra.

En ese sentido, se puede recuperar al personaje, redimensionando ideológicamente⁵ aspectos de su pensamiento y utilizarlo para fundamentar el nuestro; y a través de su (nuestra) visión, pensar la realidad nuestra (suya), considerándolo como un paradigma de la filosofía hecha en esta parte de América.

La Leyenda Negra y la Leyenda Blanca

A decir de Edmundo O'Gorman, los historiadores han formado una visión contradictoria de Las Casas, de tal forma que:

Por un lado se yergue el fray Bartolomé de la Leyenda Blanca que ha hecho de él campeón ilustre del humanitarismo en cuanto que combatió con denuedo ejemplar la injusticia, la crueldad y la ignorancia tan a lo vivo encarnadas en las torvas figuras del encomendero y del conquistador y de quienes pusieron influencia y talento al servicio de sus bastardos intereses. Es el fray Bartolomé de sus apologistas pasados y presentes, es el "Padre de los indios" de las estatuas y de los discursos conmemorativos y es, por antonomasia, el benemérito protector de los oprimidos. Pero por el otro lado se levanta el revoltoso y entremetido fraile, piedra angular de la Leyenda Negra, el pagado de sí mismo hasta el delirio, el enemigo de su casta y de su patria que con la calumnia, la exageración y la extravagancia doctrinal y política sólo consiguió desvirtuar ante los ojos del mundo la excelencia y bondad de la mayor empresa civilizadora que ha conocido Europa, tomada tan a pecho y tan a cargo por España en sus heroicas hazañas de ultramar.⁶

Ante esta perspectiva contradictoria habría, según O'Gorman, que aceptar por principio el hecho de su ambivalente realidad, es decir que a Las Casas ambas versiones le son "reales", pero reconociendo que esto fue debido a las fuerzas históricas que lo juzgan e interpretan y que hacen posible su contradicción. Dice nuestro autor: "Nos referimos muy especialmente al indigenismo que nació al tiempo de la emancipación de las colonias americanas, todavía hoy tan poderoso, y a su contraparte el hispanismo añorante de

⁵ Por *ideología* no entendemos sólo la falsa conciencia ni sólo la superestructura o pensamiento social, sino ambas cosas a la vez, complementariamente; se trata de una dimensión que inviste de sentido a los discursos y a su ideación en el universo simbólico-cultural. Dicha dimensión puede analizarse epistemológicamente para saber su verdad o falsedad y sociológicamente para reconocer su origen, raíz o filiación social.

⁶ "Hacia una nueva imagen del padre Las Casas", p. xii.

pasadas glorias, no menos vigente".⁷ Pugna que es un reflejo del desarrollo de la modernidad y en la cual se ha escamoteado la figura histórica del padre Las Casas. O'Gorman hace una analogía entre Las Casas y Colón comentando que a ambos se les ha pretendido identificar como precursores de la modernidad, atribuyendo a Las Casas "conceptos sociales y políticos que no tuvo ni pudo tener", y a Colón una "idea del mundo físico que tampoco tuvo ni pudo tener". Así como señaló para el siglo XIX los verdaderos intereses que mantenían la contradicción lascasiana, hace lo propio con los intereses que estuvieron también detrás de la polémica en Valladolid entre Las Casas y Sepúlveda: "Los verdaderos protagonistas fueron aquel viejo cristianismo medieval y el nuevo cristianismo nacionalista de los Austrias".⁸

Para O'Gorman, Las Casas era un superviviente cuyo "canto de cisne" representaba al cristianismo universalista de la escolástica en agonía. Según esto, Bartolomé no defendía al indio por el indio mismo, sino por sus ideas medievales que aplicaba al indio o por las cuales lo incluía en condición de igual. Respecto de lo anterior cabrían dos comentarios, a) ¿qué importa que fuera así! si en el plano práctico sus ideas lo llevaban a defender, abogar por el indio y oponerse a su genocidio; y b) no podía ser de otra manera, ¿es que acaso Las Casas no tenía ideología, o se le puede reprochar hasta que su pensamiento tenga filiación? Se le debe reconocer lo primero y no reprochar lo segundo, pues no todos son consecuentes con sus ideas, ni alguien puede escapar a las filiaciones.

Contrastando con O'Gorman y abundando en el carácter ideológico de la polémica en torno de Bartolomé, encontramos argumentos opuestos a esta visión contradictoria en Mauricio Beuchot.

Beuchot va más allá de considerarlo un precursor de la modernidad, encontrando fundamentadamente en él análisis y estudios de antropología filosófica, teoría moral o ética y filosofía social y política.⁹ Según Beuchot, Las Casas reconocía al indio y tenía conciencia de su identidad, como ente dotado de razón, con autonomía y libertad debido a su participación de naturaleza humana.¹⁰ Con esta argumentación Beuchot entra a combatir en este espacio, también desde su posición.

⁷ *Ibid.*, p. xv.

⁸ *Ibid.*, p. xvii.

⁹ Beuchot, *Los fundamentos*.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 63-70.

Entre quienes por principio aceptan esta lucha, se encuentra Carmen Rovira, quien en una de sus investigaciones plantea abiertamente el carácter ideológico de la postura de Las Casas y el funcionamiento ideológico dirigido hacia o desde cierto interés.¹¹ Rovira destaca que la polémica entre Las Casas y Sepúlveda refleja la lucha entre dos ideologías —y en esta caracterización sigue fielmente a Adolfo Sánchez Vázquez. Señala que “la ideología propugnada por Sepúlveda era representativa de intereses sociales definidos, pretendía justificar el poder absoluto de la monarquía española y la actuación, en las nuevas tierras descubiertas, tanto en el ámbito religioso, como en el político y sobre todo en el económico, de los españoles”;¹² por su parte, en la polémica con Sepúlveda, Las Casas defendió desde las mismas bases conclusiones totalmente diferentes. Por ejemplo, no proponía un colonialismo, ni hacerle la guerra, ni robar, mucho menos esclavizar o matar a los indios, so pretexto de barbarie, incapacidad racional, idolatría o herejía, etc., y siempre se opuso a todos esos estropicios.

El uso ideológico de la naturaleza humana

BARTOLOMÉ lo vio con claridad: se abusa de los naturales de las tierras conquistadas, se les roba, se viola a sus mujeres, en una palabra se les “destruye”. Señala Las Casas que en las ovejas mansas que eran en general los indios “entraron los españoles desde luego que las conocieron [a las ovejas] como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho, de cuarenta años a esta parte, hasta hoy [aproximadamente 1532-1535], y hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, atormentallas y destruillas”.¹³

No faltaron elementos a Bartolomé, ni a sus oponentes (y particularmente entre quienes se opusieron a los excesos cometidos por los españoles para defender a los indios),¹⁴ para argumentar y discu-

¹¹ Cf. Carmen Rovira Gaspar, “De las raíces ideológicas en la polémica de Valladolid”, *Revista de Filosofía* (México, Universidad de Colima), tomo 1, núm. 4 (julio de 1994), pp. 44-51.

¹² *Ibid.*

¹³ Cf. Bartolomé de Las Casas, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, André Saint-Lu, ed., México, REI, 1994, pp. 72-73. En esta edición Saint-Lu indica que el sentido de las *ovejas* con que se caracteriza a los indios está contenido en versículos del Nuevo Testamento: “Yo os envío como ovejas entre lobos para amansarlos y traerlos a Cristo”, pero con una inversión irónica, dado que la situación era exactamente la contraria.

¹⁴ Cf. José Gallegos Rocafull, “La filosofía en México en el siglo XVI y XVII”, en *Es-*

tir si el indio tiene capacidades racionales o no. A Bartolomé le pareció básico defender la racionalidad del indígena puesto que lo tiene como hombre, y participa de naturaleza humana, tan humana como la de cualquiera. Su fundamentación parte, al igual que la de Ginés de Sepúlveda, aunque en éste para argumentar en contra, del derecho natural y de gentes para explicar que los indígenas son capaces de entendimiento y, con arreglo a lo que establece el “Filósofo”, construye su argumentación con base en la relación medio ambiente-perfección del hombre; destaca asimismo su cultura como una muestra indubitable de su racionalidad y naturaleza humana.¹⁵

El punto medular estaba dado: si se posee naturalmente racionalidad, es decir, si se tiene *naturaleza humana*, automáticamente se tienen derechos como la libertad física, la justicia, la seguridad, el respeto, la dignidad, la autonomía, la libertad de expresión, etc.; si no, entonces hay derecho de ser sojuzgado por otros, éstos sí, plenamente humanos.

Esta última es la posición del docto y humanista Juan Ginés de Sepúlveda, quien siguiendo las Sagradas Escrituras y las autoridades de la Iglesia, junto a las argumentaciones que a la sazón tienen su apoyo en el “Filósofo”, sostiene que:

Será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes [los “bárbaros” descubiertos] se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas [...] y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas y tal guerra será justa según el derecho lo declara. Parece que la guerra nace en cierto modo de la naturaleza, puesto que una parte de ella es el arte de la caza del cual conviene usar no solamente contra las bestias sino también contra aquellos hombres [*sic*] que habiendo nacido para obedecer rehusan la servidumbre: tal guerra es justa por naturaleza. Eso dice Aristóteles.¹⁶

Los naturales eran inferiores a los conquistadores, por eso

con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y

tudios de la historia de la filosofía en México, México, UNAM, 1985, p. 96, en donde ofrece una pequeña descripción de los bandos oponentes sobre si los indios eran antes de razón o fieras a natura.

¹⁵ Lo cual hace en la *Apologética historia sumaria* y en la *Historia de las Indias* que dejó inconclusa.

¹⁶ Cf. Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, p. 87, apud Rovira, “De las raíces ideológicas”. Los corchetes son nuestros.

humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes elementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados y estoy por decir que de *monos a hombres*.¹⁷

En oposición a esta visión sobre los indígenas, Las Casas señala en su *Brevisima*:

Parece que puso Dios en aquellas tierras todo de golpe o la mayor cantidad de todo el linaje humano. Todas estas universas e infinitas gentes a *toto genero* crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicos, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas que hay en el mundo [...] Son eso mesmo de limpios y desocupados y vivos entendimientos, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra sancta fe católica y ser dotados de virtuosas costumbres, y las que menos impedimentos tienen para esto que Dios crió en el mundo.¹⁸

En otra obra expresa de los indígenas, después de relatar todas sus maravillas culturales, que: "Todo esto questá dicho les proviene y es manifiesta señal de tener (como arriba dijimos en el capítulo) excelente y maravillosa la virtud y potencia de la imaginación".¹⁹

No podemos abundar en las argumentaciones de uno y otro, por los límites de este trabajo; sin embargo, es importante señalar cómo la concepción de naturaleza humana que manejan ambos pensadores es el punto teórico de referencia, alrededor del cual giran una y otra posiciones y, por lo tanto, los intereses que están detrás de ellos.

Las Casas como paradigma para la filosofía latinoamericana

ENSAYEMOS ahora algunas ideas sobre el carácter paradigmático que encontramos en Las Casas. Si partimos de una conceptualización ideológica, entendiendo por ésta lo que con anterioridad establecimos, resulta que Las Casas no es contradictorio, contradictorio

¹⁷ *Ibid.* Las cursivas son nuestras.

¹⁸ Las Casas, *Brevisima*, p. 72.

¹⁹ Las Casas, *Los indios*, p. 24.

es el uso que se hace de él históricamente; son esas fuerzas que lo traen y llevan desde sus propias posiciones para fundamentar a favor o en contra de un asunto o problema. Problema que en Latinoamérica consiste en el imperialismo, la sujeción, la dominación y la dependencia de todo tipo en que se ha mantenido a nuestros pueblos por parte de las metrópolis hegemónicas de cepa extranjera principalmente, y por lo cual también nos mantenemos en permanente proceso de liberación.

Tampoco es que él tenga una doble personalidad, tuvo siempre la misma, la que desarrolló durante su vida en favor de los indios. No fue el precursor ni el campeón de nuestras luchas —éstas las debemos luchar nosotros; lo hacemos precursor y campeón desde nuestro propio horizonte simbólico y cultural, pero él luchó sus propios combates y se enfrentó a su propia realidad. Ese ejemplo es el que debe ser retomado prácticamente.

Desde esta perspectiva Las Casas lo podemos comprender como un hombre que sabía conscientemente cuál era su función, ideológicamente sabía cuál era su postura y lugar, sin dobleces. Constituye además un paradigma para la filosofía latinoamericanista en varios sentidos.

Primero, parte de su realidad, en este caso, su propia experiencia como misionero-conquistador que ya subido en el barco de la dominación procuró que ésta llevara el mal menor para los indígenas y se realizara en forma justa y bajo las directrices de la recta razón, sin abusos, y cuando los hubo pidió su inmediata anulación y la retribución o restitución de los daños causados, tomando en cuenta siempre la soberanía, independencia y humanidad de los naturales a los cuales, consideraba, debía llevarse a la fe por la persuasión, con palabras pacíficas y dulcemente, como guía un padre a sus hijos.²⁰

En este sentido Las Casas tuvo que reconceptualizar lo nuevo de estas tierras y su gente, modificando su propia visión del mundo, no para cambiarla radicalmente, sino para comprender, desde sus concepciones europeas, la cultura, ideas y seres del Nuevo Mundo. Con ello su ideario dio nuevos matices en la aplicación de su bagaje teórico-ideológico.

Comienza con ello dos aspectos diferentes de la forma como se había practicado la filosofía en Europa. Primero, partir de la

²⁰ Cf. Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, FCE, 1995.

propia realidad, y segundo, adecuar las ideas que ya tenía al nuevo objeto de su filosofar, incluso creando otras ante el mestizaje físico y cultural que presenciaba.

Además se fundamenta en el único aspecto que le permite generalizar los derechos de que disfruta todo hombre para no permitir el dominio de unos sobre otros o para descalificar y tratar de anular este tipo de procesos: en la *naturaleza humana*.

Desarrolla para ello ideas de antropología filosófica que fundamentan la racionalidad del indio; de las cuales se deriva un pensamiento ético que corrija la conducta de los encomenderos y conquistadores en general, a todas luces contraria a las Sagradas Escrituras; ambas líneas fundamentadas en sus desarrollos de la filosofía política del iusnaturalismo y el derecho positivo y de gentes.

Creemos que este proceso está demostrado históricamente con plenitud. Las Casas llega a un nuevo escenario existencial en el cual se sumerge, trae a cuestras toda su ideología y, a través de ella, mira los nuevos objetos, problemas y situaciones que le exigen un pensamiento, una actitud y el desarrollo de nuevas habilidades (tanto en la teoría como en la práctica) acorde con ellos, viniendo en consecuencia su obra y acción. ¿Pero —y aquí viene algo interesante— podemos, a partir de ahí, rastrear el proceso que va de regreso? La nueva situación necesita de aplicaciones inéditas de lo que se sabe para la comprensión y tratamiento de los nuevos problemas u objetos.

Por ello las diferencias de interpretación sobre la naturaleza humana entre Sepúlveda y Las Casas, de ahí los cambios de sentido y los matices de las viejas teorías y las formas de construcción del discurso, de ahí la necesidad de reorientar las conductas para fundamentar una moralidad diferente, sobre todo en la conducta de los españoles, pero que también se le impuso a los indígenas ante el choque de las dos culturas. Las Casas fomentó nuevas formas de convivencia que pudieran, a la larga, crear usos y costumbres nuevos que dieran material a la creación de reglas, normas y leyes que, positivadas, hicieran surgir derechos peculiares, prolongación de lo logrado por la filosofía política europea iusnaturalista. Esto representa otra posible línea de investigación para nuestra historia de las ideas.

La utopía lascasiana, desgraciadamente, no tuvo tiempo de madurar para ofrecer resultados y, por otra parte, estas ideas tendrán que ser desarrolladas por nuestra parte para fundamentar y demos-

trar en la praxis y el pensamiento de fray Bartolomé de Las Casas el proyecto de una forma inédita de recrear el mundo, sin dominación, en el respeto y trato digno entre los hombres. Por esto y muchas cosas más, es de comprender a Las Casas como un paradigma para la filosofía latinoamericana.

Utopía y posmodernidad en América Latina: ser o no ser...

Por María Eugenia PIOLA

1. De cómo se llega a la utopía

UTOPIA es una forma de poner en debate y pensar el tema del cambio (un tema "clásico" en ciencias sociales), sobre el cual existe en la actualidad una especie de discurso dilemático: "las cosas son como son o de otro modo nos sumiremos en la catástrofe". Lo que es una manera elegante de decir "es imposible el cambio". Algunos, "más radicales" en su espíritu de conservación, dicen que "no es necesario ningún cambio". La catastrofización del cambio es un viejo recurso del discurso político conservador, que hoy parece desplegarse con características propias y adaptarse a los tiempos que corren.¹

Utopía significa repensar un gran número de conceptos que han dado vida al proyecto de la modernidad: tales como sujeto, historia, razón, tiempo, progreso... desplegándose a sí mismos y dirigiéndose a mejor destino. En tiempos que muchos consideran posmodernos resulta interesante este esfuerzo reflexivo.

Utopía era también la ineludible pregunta por la posmodernidad. ¿Junto con el fin de la historia, llegó el fin de la utopía? La negación de la idea de fundamento, así como la sensación que algunos tienen de que la utopía, así como la historia, "ya se realizó", lleva a preguntarse: si esto es así, ¿qué utopía y qué historia se han "realizado ya"?

Utopía es una interrogante que a veces resulta difícil formular a raíz de la exigencia de "pensamiento concreto" que requieren las

ciencias sociales: la "demanda" pasa por *pensar soluciones, hacer diagnósticos adecuados, formular ideas y programas*. Es innegable que éstas son sin duda tareas pertinentes a dichas ciencias, sin embargo, aparece un vacío difícil de llenar cuando sólo se piensan soluciones, diagnósticos y programas sin ninguna discusión de los fines o las imágenes de una sociedad deseada. Es en este terreno que un tipo de pensamiento como el utópico tiene mucho que aportar, sobre todo en términos de "claves para mirar la realidad". Cuán distinta es la sociedad en la que se desearía vivir de aquella en la que efectivamente se vive sería un punto de partida imprescindible para un tipo de pensamiento que se pretenda crítico y no un mero "ocio sociológico", como se suele presentar.

Utopía aparece como el nombre que lleva el deseo de un mundo mejor. Es "el síntoma" de un deseo eminentemente humano de buscar y crear mejores mundos en que vivir. Este deseo alcanza matices y resonancias particulares en América Latina, donde modernidad, posmodernidad y utopía se dicen "de otra manera": este otro modo de decir latinoamericano es el que se pretende explorar.

2. Utopía: un término equívoco

HABRÁ que empezar por decir qué es la utopía, por definirla, marcarle unos contornos, aunque suaves, que la vayan modelando. Como es sabido, la palabra *utopía* puede desglosarse etimológicamente como *u* que significa *no*, y *topos* que significa *lugar*. Así los primeros trazos hablan de un *no-lugar*, lugar inexistente, invención de la mente, creación de la fantasía, imaginación de un mundo otro, que no es.

En el interior mismo de la utopía, en su constitución como palabra, ya hay varias ideas que la marcan:

1) *La negación: lo que no es.* ¿Ni podrá ser? No se sabe, sólo se tiene la certeza de que hoy no es.

2) *El espacio: un no-lugar.* Espacialidad que no es. Un espacio inexistente.

3) *El tiempo.* Mirar el presente críticamente y trasladar al futuro la realización de la utopía o rastrear las formas de vida del pasado, experimentarlas como utópicas épocas doradas y proponer reconstruirlas en el futuro.

4) *La no conformidad con el mundo existente.* Éste es el corolario lógico de toda construcción utópica. Pensar utopías es una de las maneras de decir que lo dado no convence ni parece lo único posible.

¹ Giddens muestra la paradoja de que la izquierda socialista, la gran propulsora del cambio, hoy sólo pretende "conservar" un ya menguado Estado del bienestar, mientras que la derecha neoliberal (antes voraz conservadora de sus privilegios o "derechos adquiridos"), ahora propone y emprende reformas radicales. Más allá de esta paradoja, o precisamente a raíz de ella, se trata de asumir una postura relativa y cautelosa ante el cambio, en el sentido de que éste por sí mismo no es bueno ni malo, todo dependerá de qué valores lo inspiran, a qué grupos beneficia, etc., Anthony Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha: el futuro de las políticas radicales*, Madrid, Cátedra, 1996.

Son muchas las caracterizaciones que se han hecho en torno a la utopía, Mannheim dirá que la utopía, a diferencia de la ideología, es dinámica y progresista, es una *esperanza*, signo de una mutación nacida del diagnóstico producido acerca de la situación social y económica.²

Por su parte, Bloch será optimista al ver a la utopía como el producto de una *fuerza activa* desplegada a partir de un análisis científico de los hechos y de las *posibilidades de transformación*. La utopía es para él un "sueño inacabado hacia adelante".³ También Mucchielli le asignará un espíritu transformador, para él la utopía tiene que ver con la *revuelta*, nace de la oposición entre la tiranía reinante y la aspiración legítima a un mundo mejor.

Baczko encuentra en la utopía una visión global de la vida social que se opone radicalmente a la vida social existente y que es, en consecuencia, *radicalmente crítica y constructiva* porque favorece el desarrollo de un imaginario social.⁴

Se observa que todos estos pensadores sostienen una visión potente de la utopía en tanto elemento capaz de cuestionar el orden vigente y ayudar a su transformación. Así, los contornos van adquiriendo mayor nitidez y la utopía aparece como una construcción a través del pensamiento, la reflexión o la imaginación individual o colectiva de otros mundos mejores y contrapuestos con los existentes; supone la no conformidad con el mundo dado, que es considerado injusto, desigual, carente de libertad.

Cuál es su utilidad en el ámbito social es justamente lo que se pretende dilucidar, para ello es necesario preguntarse por la *función utópica*. Así, las diferentes funciones y características de la utopía aparecen bajo diferentes rostros, aunque formando todos parte de una *función utópica única*.⁵

1) Lo que es *absolutamente irrealizable*: en tanto juego gratuito de la imaginación o huida esquizoide a un mundo ilusorio.

2) *Imagen del futuro, conciencia crítica de lo existente y tensión crítica hacia el cambio*: aquí una mentalidad es utópica cuando está en contradicción con la realidad presente.⁶

² Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1966.

³ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977.

⁴ Bronislaw Baczko, *Lumière de l'utopie*, Paris, 1978.

⁵ Amadeo Bertolo, "El imaginario subversivo", en Eduardo Colombo, comp., *El imaginario social*, Buenos Aires, Tupac, 1989.

⁶ Éste es el punto en que la utopía se carga de valor positivo para quien comparte el rechazo radical del orden social existente, Bertolo nos advierte que "si la utopía no ha

3) *Modelo mental de una sociedad diferente*: esto permite explorar racionalmente el espacio de lo "imposible" y así poder distinguir lo relativo de lo absoluto y extraer los elementos para una ulterior crítica racional de la falsa necesidad de lo existente.

4) *Proyecto de una sociedad diferente*: esto significa indicar claramente la dirección del cambio, para lo cual no basta con apuntar valores a los que se aspira, porque éstos no dejan de ser palabras con múltiples significados si no se las interpreta dentro de un contexto social, real y proyectado, que les dé un sentido concreto.

Lo que en última instancia define y califica cada utopía particular son los *valores* en los que se funda, las aspiraciones y los intereses que representa en forma más o menos declarada, los contenidos de los modelos explícita o implícitamente planteados, la naturaleza de los medios y estrategias propuestos. En este sentido se puede decir que, si bien la raíz común de toda utopía es la no conformidad con el mundo existente, nada manifiesta hasta aquí del sentido en que propone transformar la realidad. En términos políticos se podría hablar de conservadurismo y reformismo, pero esto no es del todo satisfactorio, porque no hace más que encasillar a la utopía y simplificarla hasta el punto de hacerle perder su fuerza potencial.

2.1. Utopía y facticidad

FRANZ HINKELAMMERT nos advierte que la crisis de la modernidad está estrechamente vinculada con la relación entre la utopía básica que la inspira y el proyecto político que pretende realizarla. En toda la modernidad, dice, se interpreta la utopía bajo la imagen de *una sociedad perfecta realizable*.⁷

Esta idea, a su juicio, desembocó en la justificación del totalitarismo más irracional; por eso plantea la necesidad de superar la modernidad, pero esta superación de la modernidad no debe hacerse en contra del racionalismo, sino que coloca a la superación de la metafísica del progreso como lo medular del problema de la superación de la modernidad. Llama la atención sobre las catastróficas consecuencias que ha traído a la humanidad el convencimiento

muerto en la religión ni en la política es porque responde a una necesidad que tiene profundas raíces en el hombre", sugiriendo que la tensión utópica está hecha de esperanza, pero no exclusivamente, sino que también es necesaria la dimensión de la voluntad. Ésta es la dimensión de la inteligencia creativa y proyectiva, el "imaginario subversivo".

⁷ Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, Buenos Aires, DEI, 1984.

de que la utopía ha dejado de serlo para convertirse en facticidad absoluta: el espejismo de la solución final y total que justifica cualquier medio para que nunca más se necesiten soluciones finales.

La utopía es lo absolutamente imposible, que por su imposibilidad puede inspirar todas las posibilidades. La promesa de factibilidad de la libertad absoluta destruye las posibilidades concretas de la libertad. En definitiva, lo que Hinkelammert quiere subrayar es que esta metafísica del progreso, con su noción de que la utopía de una sociedad perfecta es realizable, entraña la dificultad e imposibilidad del cambio, que al ampararse en la solución final desembocó en un paradójico irracionalismo. Por ello concluye que "lo que hace a la utopía adquirir un sentido en la vida social y política es la conciencia plena de su imposibilidad, la cual permite la construcción de sociedades mejores y de cambios efectivos".

¿De dónde surge la necesidad de estructurar un tipo de pensamiento que diseñe "lo imposible" para, desde este referente, construir lo posible? Pareciera ser que el eje de esta discusión no está constituido sólo por la facticidad o no de la utopía, sino también por descubrir *quién* la define y *cómo* se separa en un momento histórico concreto lo que es "utópico" de lo que es "factible". El *poder* aparece aquí como un elemento de fundamental importancia para comprender esta cuestión. Conocer la relatividad y la fragilidad de la frontera que separa a lo utópico de lo factible en el plano político y comprender cómo se convierte en un mecanismo para nombrar las cosas es importante para lograr desestructurar el discurso de la naturalización.

Son los particulares intereses que el poder existente tiene en un momento histórico concreto los que aparecen definiendo la facticidad o no de lo utópico. Es en este campo donde se presenta una de las encrucijadas más significativas de la utopía: perder su potencial transformador para quedar relegada al casillero de las ideas gastadas y viejas y ser conminada al destierro del espacio de lo social para ir a ocupar su puesto en la literatura.

Si bien cabría estar de acuerdo con Hinkelammert en cuanto al desenlace que se deriva del postulado de la facticidad absoluta de la utopía, surgido de la metafísica del progreso, resulta importante tener en cuenta las consideraciones anteriores para estar atentos a una *discursividad que se erige en dueña de la medida de lo utópico*. De este modo, el tema no sería tanto facticidad vs. utopismo, sino desentrañar la presentación dilemática que se puede hacer para legitimar lo dado como lo único posible.

2.2. Utopía e ideología

LA relación de estos dos términos, sus afinidades y divergencias y el tratamiento que han recibido desde distintas corrientes aparece como un punto relevante a tener en cuenta cuando se reflexiona sobre la utopía. La cual pareciera por momentos estar condenada a ser definida por lo que no es, por lo que la distingue de otra cosa, en este caso particular la utopía definirá sus contornos específicos a la luz (y a la sombra) de la idea de ideología.

Para Ricoeur⁸ es la conjunción entre las dos funciones (la de la ideología y la de la utopía) la que tipifica y constituye la imaginación social y cultural. Ambas tienen en común ser términos cargados de ambigüedad; poseer un aspecto negativo y otro positivo y que sea el negativo o patológico el que aparezca antes que el positivo o constitutivo.

El concepto de *ideología como deformación* reconoce muchas fuentes de alimentación, es Marx uno de los que más ha insistido en esta perspectiva. Marx plantea primero una oposición entre ideología y realidad (entendida ésta como praxis). La primera función de la ideología sería la de producir una imagen invertida. El argumento es: la materialidad de la praxis es anterior a la idealidad de las ideas. Luego, el "Marx científico" presenta la ideología como todo lo que es precientífico: es en este contexto que las utopías socialistas del siglo XIX son tratadas como ideologías.

Los posmarxistas, principalmente desde la Escuela de Frankfurt, plantean la ciencia como crítica y en este marco el estudio de la ideología se vincula a un proceso de liberación. La versión estructuralista, representada sobre todo por Louis Althusser, plantea que ya la pretensión del sujeto de ser quien da sentido a la realidad es precisamente la ilusión básica. De aquí que toda la obra del joven Marx sea tratada como ideológica.

Hasta aquí, se han planteado las visiones negativas de la ideología o la ideología en tanto deformación. Pero Ricoeur propone integrar este enfoque a otro que reconozca la *estructura simbólica de la vida social*. Según su perspectiva, esta visión deformadora sólo comprende una pequeña porción de la imaginación social. Sugiere entonces que tengamos en cuenta el enfoque propuesto por Geertz, el cual parte de mostrar que tanto marxistas como no marxistas sólo ven lo que causa y promueve la ideología y no se

⁸ Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.

preguntan "cómo funciona la ideología". De esta forma se pasa por alto "el proceso autónomo de la formulación simbólica", si se presta atención a esto se puede evitar la caracterización despectiva de la ideología. Y, probablemente, es aquí donde ideología y utopía pueden encontrar un espacio común, donde una provee de imágenes y símbolos a la otra.

Hay una tercera forma de ver la ideología y es como *legitimadora del actual sistema de autoridad*, Ricoeur dice que es la función legitimante de la ideología el eslabón que conecta el concepto marxista de ideología como deformación y el concepto integrador de Geertz.

En cuanto a la utopía, puede decirse que ésta se aleja de la función legitimadora que puede atribuirse a la ideología. Mirar la realidad desde la utopía, desde "ningún lugar" permite tener esa "mirada extrañada" imprescindible para cuestionar la necesidad de lo existente, su carácter de "único posible", lo que sin duda contribuye a desconstruir la naturalización y reificación de lo social.

2.3. Utopía y tiempo

LA modernidad como negación del pasado y huida hacia el futuro ha refrendado una valoración positiva de todo tiempo futuro y ha impreso una cierta negatividad en la consideración de la historia o el pasado: el oscurantismo medieval es negado desde la razón y por eso mismo no se le da la palabra en la discursividad más que a condición de que se niegue a sí mismo.

¿Qué hay del presente? En muchos casos se constituye en "el tiempo de espera" de aquel futuro mejor. La modernidad no niega la presencia contundente del presente pero prefiere trasladar su énfasis y entusiasmo a un futuro que será bastante mejor que este presente tan cargado de incertidumbres y medias tintas.

La modernidad es la promesa de la realización de un futuro mejor. En uno de los aspectos en que utopía y modernidad se unen hasta el punto de confundirse es la idea que manejan del tiempo como categoría analítica. Ambas suponen un "ir hacia", un "cambio en el tiempo". Toda utopía tiende a suprimir la angustia del futuro.

Es la esperanza misma la que se sitúa en la ausencia que deja la incertidumbre, lo que la modernidad coloca en su reemplazo y su "fundamento" no es más que un exceso de optimismo que vuelca sobre sí misma, una creencia muy fuerte en sus potencialidades intrínsecas: metafísica del progreso, devenir, evolución...

La modernidad al justificarse a sí misma como una *promesa*, genera en sus seguidores una *esperanza*. Las situaciones no deseadas de este presente pasan a ser toleradas en función de encontrarnos inmersos en la construcción de un futuro mejor, el cual merece la realización de tantos *sacrificios* como sea necesario. Así puede apreciarse un cierto parecido entre la formulación "salvacionista" que la fe le proponía a los creyentes y los postulados que la modernidad sostiene en la relación temporal entre *futuro-realización-utopía*. De este modo se mantiene una continuidad en el "creer", pero cambia aquello en lo que se cree: "el progreso indefinido, la razón creadora, el devenir hecho futuro".

La paradoja del tiempo, la modernidad y la utopía consiste en que, por un lado, desplaza hacia el futuro la esperanza de realización de la utopía, para ello hace falta sacrificio en el presente y una cierta conformidad (¿por qué no?) con este presente en tanto compás de espera de la utopía futura. Por otro lado, la realización de la utopía que promete la modernidad exige o solicita una suerte de conformidad con el presente. ¿Si la utopía, entre tantos de sus sentidos, es tensión crítica con lo existente (en el presente), cómo se entiende que en el proceso de construcción de la utopía el espíritu de época sea el de la conformidad con lo dado?

Algunos utópicos proponen ir al pasado: la comunidad natural, el feliz encantamiento del mundo aún no contaminado. La relación entre utopía y tiempo inspira muchas preguntas: ¿se trata de una huida, una evasión, un escapismo hacia el pasado o el futuro, con los matices que una y otra dirección de escape significan? ¿Estamos ante una especie de mecanismo terapéutico individual o social que huye del presente para sobrevivir a su pasada existencia?

Pero la preocupación se centra en ver el alcance de esta tensión utópica en la vida social presente. Por ello, si la utopía no es precisamente la no conformidad con lo dado en este presente, no logra desplegar su función de construcción de nuevas realidades en el tiempo y en el espacio.

Por esto resulta en cierto sentido perverso el doble discurso que se intenta descubrir en la propuesta de la modernidad con relación al tiempo, que al prometer la realización de la utopía en el futuro "sacrifica" en el presente la tensión utópica que es la única posibilidad de cambio y construcción de otras realidades, diferentes, mejores.

¿Qué sucede con la utopía y el tiempo en la posmodernidad? Es ésta una pregunta clave: desenmascarado el engaño de la mo-

dernidad, sus vanas promesas, su oferta de optimismo y credulidad, desaparecido todo fundamento, ¿qué queda? ¿Revitalización del presente? ¿Un *zoom* al hoy? ¿La magia del segundo presente? ¿La instantaneidad del cotidiano devenir? ¿Nada de proyecto? ¿Nada de futuro? ¿Nada de tiempo? En fin, ¿nada de utopía?

¿Es realmente esto lo único que ofrece la posmodernidad? Si se traspasa el umbral de la primera ojeada, la posmodernidad ofrece la posibilidad de desconfiar de los grandes ideales, pero esto no necesariamente debe conducir a un escepticismo tanto en el presente como en el futuro, sino a revisar los grandes relatos, y ver la importancia tanto de "cambiar el mundo" como de cambiar el entorno cercano. ¿Será que en la posmodernidad la utopía cobra un tamaño más humano, menos apocalíptico? Seguramente, éstas son preguntas abiertas.

2.4. Utopía y sujeto

LA modernidad sugiere la idea de que existe un sujeto que construye, que *hace* la historia. Este sujeto posee una conciencia específica y clara, es decir, sabe lo que conviene a sus fines, sabe cuáles son sus fines y se dirige, entonces, a alcanzarlos, comprende qué es aquello que "no lo deja ser" y se encamina a destruirlo.

De dónde este sujeto obtuvo su conciencia es algo que la modernidad no explica muy claramente. Cómo sabe de sus conveniencias. ¿Es el famoso sujeto racional weberiano, que actúa y se mueve con arreglo a fines porque es racional?

Marx fue bastante categórico en este punto. No se trata de un sujeto consciente, sino de un sujeto alienado por un modo de producción que lo oprime y lo explota y no le permite ver con claridad sus verdaderos intereses. El supuesto subyacente es que es necesario un proceso de toma de conciencia del sujeto: en este caso el proletariado, para poder llevar adelante su destino histórico de destruir el sistema capitalista de producción y pasar a la construcción de una sociedad socialista.

Un sujeto universal, único: el proletariado, que por el hecho de ocupar el mismo lugar en la estructura productiva tiene la misma forma de comprender, entender y sentir su inserción en el sistema de producción.

En este contexto la interrogante es cómo puede quedar definida "la autonomía de los sujetos". ¿Es una autonomía escasa o nula de los sujetos lo que nos sugiere el marxismo? En el contexto his-

tórico-político en que el marxismo se preguntó por esta cuestión ¿cuáles eran las posibilidades de autonomía de los sujetos y el valor e importancia que socialmente se le asignaba a la autonomía?

Es necesario detenerse aquí y ver a qué se hace referencia cuando se habla de autonomía de los sujetos. En líneas generales, se apunta a la posibilidad que pudieran tener de tomar decisiones con el criterio de libre y racional elección, de diseñar y construir el sentido de sus vidas particulares y colectivas, de mantener con la estructura social en la que se encuentran situados una relación más pareja o un intercambio, de incidir y modificar dicha estructura, de poseer libertad de pensamiento en cuanto a la constitución de ideas sobre sus circunstancias vitales, su inserción en la producción y el consumo. La autonomía constituiría el espacio de libre determinación que le queda al sujeto. Aquellos intersticios donde posee capacidad de incidir sobre la estructura social.

Es crucial analizar este aspecto de la dialéctica sujeto-estructura, puesto que de aquí se derivan cuestiones de gran significación para la interpretación y análisis de lo utópico en lo social. Es en este punto donde lo utópico adquiere dimensiones históricas concretas, donde los individuos son producidos por una estructura social y relanzan hacia ella una interpelación de cambio.

¿Qué sería de la utopía como mera construcción intelectual de pensadores y literatos, si no apareciera portada, defendida, construida, formulada, sentida por sujetos históricos concretos en los distintos momentos de la historia?

Ahora la pregunta que surge es: ¿este sujeto hoy está en crisis, no existe? O mejor: ¿alguna vez existió? Laura Mues⁹ plantea que uno de los problemas de la utopía es el de presuponer la existencia de seres humanos perfectos, que se comportan de acuerdo con las exigencias del modelo utópico. Y puede agregarse que la frustración es el indefectible punto de llegada de un pensamiento de esta índole. Si los seres humanos fueran perfectos construirían cosas perfectas y no habría necesidad alguna de preocuparse por lo que no es, puesto que el solo deseo crearía lo inexistente.

Lo contradictorio del género humano y sus aspectos inasibles desde la pura razón deben necesariamente tenerse en cuenta al momento de pensar otro mundo. La materia prima con que contamos

⁹ Laura Mues de Schrenk, "Modernidad, posmodernidad y utopía", *Cuadernos Americanos*, núm. 44 (1994), pp. 220-233.

los seres humanos somos nosotros mismos, conocernos es saber a qué atenemos.

3. Utopía y modernidad en América Latina

EN su intento de emancipación de los viejos lazos con la autoridad divina y su encrucijada de salvación-no salvación, la modernidad parece haber construido una nueva encrucijada de salvación vía la razón o vuelta al pasado del oscurantismo medieval.

Entronización de la razón como vía de escape del sojuzgamiento al que se sometía al hombre con las pesadas cadenas de la fe ciega y la imposibilidad de discutir los mitos fundantes del génesis. Antes cuerpo y alma eran ofendidos a los designios del Creador. La razón es el nuevo "diseño creador", a ella se entrega el cuerpo y el alma y será la razón la que diga qué conviene creer a una y hacer y sentir al otro.

Sin duda que la carga libertaria de la modernidad fue condición de posibilidad de la manifestación del deseo humano de justicia, igualdad y libertad, y he aquí la necesidad de construir *relatos utópicos* como ejercicios imaginativos y creativos-creadores del pensamiento.

Esa modalidad de construcción de mundos inexistentes desde la razón es el signo fundante del relato utópico. Las utopías son producto de un mundo que todavía mantiene incólume la idea de progreso, que aún confía en la razón como instrumento eficaz al servicio de la sociedad. Su extinción coincide exactamente con el desmoronamiento de esos pilares en el primer tercio del siglo xx.¹⁰

Lo que se intentará será buscar los "sentidos prácticos" de la existencia del relato utópico y para ello más que de relato (que nos remitiría a una cierta pasividad en el sentido de que el relato "es construido o escrito" desde algún lugar y "es leído" desde otro), se hablará de un *ejercicio utópico* que remite al plano de la acción.

¿De qué sirve la utopía si no hay mito fundante, si no hay suprapoderes espirituales que sirvan de guía, si no hay razón omnipotente, y si lo social es creación de los seres humanos en busca de satisfacer necesidades? ¿De qué sirve la utopía al momento de pretender mejorar las condiciones de vida de los seres humanos

¹⁰ En la década de los cuarenta aparecen relatos que no componen el idealizado dibujo del paraíso sino las aterradoras pinceladas del infierno en el infierno; estas distopías expresan el desamparo de los occidentales de la posguerra.

que han conformado una vida en sociedad? O aún mejor, ¿de qué sirve o qué significa la utopía en América Latina?

Para ver qué sucede con la utopía en América Latina puede ser importante distinguir entre las utopías: las *renacentistas o igualitarias* están caracterizadas por la exigencia de que la propiedad de los bienes materiales sea comunitaria y que nadie quede expuesto a la pobreza; este tipo de utopías implica en sí una limitación a la libertad civil, política y económica de los individuos. Las utopías *liberales*, en cambio, tienen que ver con el deseo de proteger al máximo la libertad del individuo, para ello estas utopías prácticamente proponen que desaparezca el gobierno con sus leyes, reglamentos e impuestos. Ambas están *condenadas al fracaso*, ya que una flaquea por el lado de la *libertad*, mientras la otra lo hace por el lado de la *igualdad*.¹¹

El carácter irreconciliable de estos dos principios se hará presente repetidas veces tanto en los autores utópicos como en aquellos que niegan la validez del pensamiento utópico. Se ha sugerido que una tarea del pensamiento latinoamericano es la de reconciliar estos valores que "aparentemente" se excluyen mutuamente y tematizar nuestro propio proyecto de *modernidad*.

A partir de aquí es posible plantearse algunas preguntas: ¿hasta qué punto se puede seguir pensando sólo desde la vereda de la modernidad sin tener en cuenta el desarrollo del posmodernismo intelectual?

Se sabe que en América Latina los ideales de la modernidad, como idea y proyecto abstracto y tal como fueron formulados desde su cuna europea y reformulados a partir de su adopción americana, no han sido realizados. Para constatar este hecho no son necesarias mayores argumentaciones, pero es posible desde aquí proponer la realización del proyecto moderno sin más.¹²

García Canclini¹³ sugiere con gran perspicacia las ventajas de una mirada transdisciplinaria sobre los *circuits híbridos* a la hora de despojarnos de los caminos tibios y cómodos del análisis cultu-

¹¹ Mues de Schrenk, "Modernidad, posmodernidad y utopía".

¹² Habermas es categórico en este sentido al plantear que "en lugar de abandonar el proyecto de la modernidad como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que trataron de negar la modernidad [...] el proyecto de la modernidad todavía no se ha realizado", Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

¹³ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.

ral que apela sucesivamente al *paradigma de la imitación*, al *paradigma de la originalidad*, a la *teoría que todo lo atribuye a la dependencia*, a lo *real maravilloso* o al *surrealismo latinoamericano*, y que no logran dar cuenta de nuestras culturas híbridas.

Propone, entonces, concebir a América Latina como una articulación más compleja de tradiciones y modernidades, un continente heterogéneo donde coexisten múltiples lógicas de desarrollo. Puntualiza que para repensar esta heterogeneidad es útil la reflexión antievolucionista del posmodernismo: su crítica de los relatos omnicomprensivos de la historia puede servir para detectar las pretensiones fundamentalistas del tradicionalismo, el etnicismo y el nacionalismo; para entender las derivaciones autoritarias del liberalismo y el socialismo.

La perspectiva pluralista, que acepta la fragmentación y las combinaciones múltiples entre tradición, modernidad y posmodernidad, es indispensable para considerar la coyuntura latinoamericana de fin de siglo. Según los argumentos de Canclini, para pensar y abordar culturas híbridas no es conveniente "enrolarse" en una determinada "escuela de pensamiento".

La crisis conjunta de la modernidad y de las tradiciones, de su combinación histórica, conduce a una problemática (no a una etapa) posmoderna, en el sentido de que lo moderno estalla y se mezcla con lo que no lo es, es afirmado y discutido al mismo tiempo. En este tiempo en que la historia se mueve en muchas direcciones, toda conclusión está atravesada por la incertidumbre.

Para continuar con la relación de lo utópico con el pensamiento y la realidad latinoamericana resulta pertinente recordar las características que se pueden encontrar en las *utopías indígenas*. El solo hecho de plantearse revisar las utopías indígenas implica asumir que la utopía va más allá de ser un producto de los intelectuales occidentales u occidentalizados y de poseer una forma discursiva racional al gusto del positivismo.¹⁴

En el caso concreto de las utopías americanas se trata más de una tradición oral que de un género literario o ensayo filosófico. Hay en este sentido una fuerte crítica a la "lógica occidental" que con su razón autoritaria, discriminatoria y etnocéntrica sataniza por anacrónica, autoritaria y subversiva la razón utópica de los pueblos indígenas. La utopía indígena se plantea como un sincre-

¹⁴ Ricardo Melgar Bao, "Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina", *Cuadernos Americanos* (México), núm. 44 (1994).

tismo entre el mito y la historia; está asociada a la época colonial como esperanza subversiva de cambio.¹⁵

A poco de andar surge algo que no está resuelto: la relación entre América y Europa: ¿intercambio cultural?, ¿mestizaje?, ¿encuentro de culturas?, ¿dominación y exterminio de una cultura por otra?, ¿negación y aniquilamiento de la cultura indígena-americana por la europea? Todos estos interrogantes retoman el viejo dilema acerca de la relación de mutua influencia o dominación entre América y Europa. En nuestros días es importante analizar la relación del "nuevo" y el "viejo" continente, ya que aquí subyace la posibilidad de un pensamiento autónomo de América Latina.

Graciela Scheines sostiene que *Utopía y América* son términos íntimos, históricamente gemelos porque nacen simultáneos y se implican mutuamente. El mismo Tomás Moro sugiere que su utopía estaría ubicada en América.

La relación entre *América* y *Europa* en torno a la utopía se mueve entre ideas de desarrollos paralelos o influencias recíprocas. En este sentido se observa un pensamiento original y autónomo en América Latina unido a la esperanza, mito e historia del pueblo conjugado en una propuesta liberadora de cambio. Desde Europa, la utopía aparece como creación intelectual y libertaria o como literatura lúdica y onírica por momentos inspirada en el "nuevo" continente.

Lo que interesa es destacar que la noción de utopía, como forma de pensar y enfrentar la realidad, no es propiedad exclusiva de la inteligencia moderna europea; si bien cuánto haya de propio en las utopías indígenas de América y cuánto de mestizaje es algo que no es posible analizar en este contexto.

Se trata, entonces, de superar la lógica autoritaria del pensamiento occidental y reforzar la idea de que lo utópico tiene una raíz humana mucho más profunda que la coyuntura histórica que dio origen al paso del Medievo al Renacimiento, y su consecuente alumbramiento de ideas y sentidos para la humanidad de Occidente.

¹⁵ Dice Galeano: "La división internacional del trabajo consiste en que unos países se especializan en ganar y otros en perder. Nuestra comarca del mundo, que hoy llamamos América Latina, se especializó en perder desde los remotos tiempos en que los europeos del Renacimiento se abalanzaron a través del mar y le hundieron los dientes en la garganta". "Los indios han padecido y padecen, síntesis del drama de toda América Latina, la maldición de su propia riqueza". Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

La idea del *mundo uno* que circula hoy en los ámbitos de la tecnología, de la política, de la ciencia, se enraíza con la pretensión "universalista" de un sentido único, generado por la razón, hacia donde se dirige el mundo. Por eso mismo resulta tan necesario afirmar la existencia de diversos mundos, donde el indígena es uno. Respetar y comprender esta otra forma de entender la vida arraigada en un imaginario de formas artísticas y microsociales, una relación respetuosa entre hombre y naturaleza y una relación no especulativa entre tiempo de trabajo y tiempo libre, es un postulado libertario de la modernidad, que es más declamado que practicado.

De lo anterior se desprende que la utopía es tan universal como particular; esto es precisamente constitutivo de su ser, lo que le da potencia. Y lo que surge también es una tendencia a sombrear la particularidad de la utopía, en pos de sus aspectos universales, lo que niega y desprecia la historia y las configuraciones tiempo-espaciales que trazan un particular relato y función utópica.

4. La utopía en la encrucijada de la posmodernidad

Lo posmoderno suele presentarse como un espacio que se abre a la incerteza y a la ambigüedad y en términos sociopolíticos está signado por una serie de cambios recientes en las formas en que la sociedad y los individuos viven y se perciben a sí mismos. Un pequeño listado de estos cambios habla de despolitización y desindustrialización, desaparición de la esperanza revolucionaria y la protesta estudiantil, agotamiento de la contracultura, desvitalización de la *res-pública*, victoria de la esfera privada en ese maremoto apático, pérdida del sentido de continuidad histórica ("vivir en el presente" es la nueva consigna), surgimiento de estrategias narcisistas de supervivencia que podrían explicarse por la crisis de confianza en los políticos y el clima de pesimismo y catástrofe. En síntesis, todo concurre a la promoción de un individualismo puro en una sociedad que se aparta del orden disciplinario.¹⁶

Se asiste a la transición de un capitalismo autoritario a un capitalismo permisivo, el narcisismo por su indiferencia histórica inaugura la posmodernidad. ¿Qué sucederá con la ética en la posmo-

¹⁶ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1987.

modernidad? Según Lipovetsky, en el siglo *xxi* no hay más utopía que la moral: "será ético o no será". ¿Aparente contradicción con lo anterior? No. Simplemente hay en las sociedades actuales un énfasis en la moral, pero se trata de otra moral, distinta a la de las democracias inaugurales que impusieron con excepcional gravedad los deberes del hombre y el ciudadano, normas austeras, represivas, disciplinarias referidas a la vida privada.¹⁷

La sociedad posmoralista repudia la retórica del deber austero, integral, maniqueo, y paralelamente corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad. Lejos de pacificar el debate ético, la cultura fuera del deber lo agudiza, lo lleva al nivel de las masas. Se trata de una ética débil y mínima, "sin obligación ni sanción".

He aquí el plano de la más radical transformación de la época actual. Ya no se trata de una pesada conciencia del deber como imperativo fuerte, que interpela y persigue, sino, por el contrario, el hombre del siglo *xxi* será capaz de transitar con total libertad no por la inmoralidad, pero sí por una moral blanda que le pida solamente que no haga cosas universalmente entendidas como malas (matar, robar, etc.), pero que no lo interpele a hacer el bien, sino que lo deje realizar su deseo y felicidad. Esto lleva a preguntarse si no hay un *ethos* colectivo que defender, al cual entregarse. ¿Ésa es la verdad del fin de siglo? Difícil resolver esta encrucijada. Lo que sí es relativamente visible es el ablandamiento de los imperativos. Hay ética, pero no disciplina. Hay moral, pero no deber.

Si se indaga entre los críticos de la modernidad, se encuentra a los románticos que perciben la modernización del mundo como una escisión ontológica entre naturaleza y hombre. Lo romántico aparece primordialmente como logos estético. Abismo de lo histórico, angustia frente a la naturaleza que vuelve imposible el reencuentro de sus figuras (un Dios creador, el hombre y las cosas) y redención únicamente en la palabra poética.

El romanticismo necesita creer en la noción de alma, previa a los discursos uniformantes o fragmentadores de la modernidad. El lenguaje romántico hace reingresar a la oscuridad, el mito, el fatalismo y lo inexplicable a la crónica de la edad de la razón. Este movimiento intentó recobrar la historia, abandonada por el concepto, la abstracción y los símbolos universalizantes y sin memo-

¹⁷ Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1992.

ria de la razón ilustrada. Pero ese intento es una desgarrada desesperación del presente y no una simple reacción ideológica de amor al pasado, como con frecuencia se lo cataloga.¹⁸

Esta dialéctica de razón y sentimiento, logos y mito, que propone el romanticismo, resulta de vital importancia a la hora de analizar nuestra época y comprender con el desgarro de los románticos que los hombres no son ni pura razón ni puro sentimiento.

Vattimo plantea su punto de vista sobre la relación que vincula los resultados de la reflexión de Nietzsche y Heidegger con los discursos más recientes sobre el fin de la época moderna y sobre la posmodernidad.¹⁹ Ambos entienden a la modernidad como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva "iluminación": proceso de apropiación y reapropiación de fundamentos.

La idea de superación concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo. La noción de fundamento, y del pensamiento como base y acceso a éste, es puesta en tela de juicio por ambos. Así toman distancia del pensamiento occidental, en cuanto pensamiento del fundamento, pero no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero. Es en este punto en el que ambos pueden ser considerados como los filósofos de la posmodernidad.

Vattimo propone reconocer que lo posmoderno no sólo se caracteriza como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del fin de la historia y no como un estadio diferente de la historia misma.

Lo que caracteriza al fin de la historia en la experiencia posmoderna es el hecho de que la historia como proceso unitario *se disuelve* y en la experiencia concreta se instauran condiciones efectivas que le dan una especie de inmovilidad no histórica.

Nietzsche y Heidegger son los pensadores que echaron las bases para construir una imagen de la existencia en estas nuevas condiciones de *no historicidad*.

¿La idea del no-fundamento, del no-progreso, del no-*telos*, es otro-fundamento, otro-progreso, otro-*telos*? ¿Hasta qué punto la humanidad puede abandonar una manera de pensar? ¿Cómo es

¹⁸ Perry Anderson, Marshall Berman y otros, *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1989.

¹⁹ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987.

que sucede este cambio en la "lógica del pensamiento"? ¿Es posible pensar no-occidentalmente, desde el mismo Occidente? ¿O sólo nos encontramos presenciando una rebelión hacia el encorsetamiento de Occidente? ¿Simple catarsis o la sublevación de un nuevo pensamiento?

Preguntas difíciles; lo que sí es cierto es que la promesa de la modernidad incumplida interpela y nos incita a pensar y revisar. Según Giddens hemos entrado ya en un periodo de alta modernidad que ha roto las amarras con la seguridad de la tradición. Para él, si bien Occidente buscó certidumbres que reemplazaran a los dogmas preestablecidos, la modernidad implica la institucionalización de la duda. La modernidad está orientada al futuro y en éste se fundamenta la noción de realismo utópico.²⁰

No se puede dejar de mencionar otra de las "invenciones" clave de la modernidad: la revolución. La revolución muestra la escena de lo mítico para la construcción de lo moderno, la amedrentadora necesidad de un caos para un orden distinto, la sociedad queda definida como "cuerpo artificial" a escudriñar racionalmente: pasaje a lo social, nacimiento inarmónico de lo civil, lógica del contrato entre poderes y gentes, legitimidades democráticas enterradoras de la comunidad teocrática. Logos contra mito. Ciencia contra religión. Progreso contra barbarie.²¹

La revolución es una promesa de la modernidad, la forma de forcejear la lentitud del progreso. Y en la coyuntura histórica específica de *pre-caída-del-Muro*, la utopía tenía un rostro claramente socialista y era, precisamente, la revolución socialista la encargada de realizarla. ¿Caído el Muro, cae con él la utopía?, ¿o simplemente suaviza sus contornos?, ¿o quizás cambia de sentido y de vocación?

Superar las caricaturas de la modernidad y la posmodernidad no es una tarea fácil, pero resulta totalmente necesaria para comprender lo que hoy sucede con la utopía.

La posmodernidad, más que entronización del presente aparece como supresión (o intento al menos) de la angustia del futuro. Sin angustia por el futuro, ¿qué espacio o papel le cabe a la utopía, que tiene entre sus fines suprimir la angustia del futuro con un invento de esperanza presente?

²⁰ Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha*.

²¹ Berman, *El debate modernidad-posmodernidad*.

5. Tres conclusiones

Una moderna

La utopía como relato y como función está en crisis, así como la misma modernidad que le dio origen. Sin embargo, la crisis de la Utopía no autoriza a concluir que haya perdido su vigencia, su valor, sino que más bien se trata de recargar de sentido a las utopías, inyectarles una mística, una fe. Las utopías aún sirven, son productoras de sentido social y de imaginarios colectivos que nos permiten caminar hacia una sociedad más libre y más justa.

Otra posmoderna

La utopía como relato y como función no está en crisis, simplemente ha muerto o desaparecido, así como su madre la modernidad. Historia y utopía se conectan con la idea de "fundamento"; desterrado éste como categoría analítica, ¿qué puede quedar de ellas? No hay utopía, además, porque no hay promesas de progreso y de futuro (ni mejor ni peor), hay certeza de un presente, que puede agradar o no, pero que es, que está siendo.

El fin de la utopía, el fin de la modernidad, el fin de la historia; se pueden resumir en el fin de la metafísica del progreso. Situados en este punto, ¿hacia dónde vamos? Bueno, en realidad ésta es una pregunta moderna, que la posmodernidad no está en condiciones de develar.

Una híbrida

La crisis, tanto de la idea como del proyecto de la modernidad, no autoriza a hacer tabla rasa con todo aquello que aportó como época histórica a la humanidad.

Es innegable que se transita por una época de nuevos códigos sociales, nuevas pautas culturales y políticas, nuevos horizontes llenos de incertidumbres. Lo que no se ve con claridad aún es si estos nuevos códigos están asociados a un reclamo de libertad e individualismo, un descreimiento de todo lo que suene a colectivo, a solidario, a grupal o si, por el contrario, se trata de la conformación de nuevos grupos, nuevas solidaridades, un nuevo modo de ver lo público y lo privado.

Puede afirmarse que suponer una perversidad intrínseca a la modernidad (aunque aquí la hayamos cuestionado) o una inmoralidad congénita a la posmodernidad (aunque aquí la interpelamos) no conduce ni a un mayor conocimiento de la realidad, ni a un atisbo de interpretación de los complejos procesos sociales que se están precipitando.

Por ello es que puede resultar falsa la encrucijada de que la posmodernidad es incompatible con una reivindicación de lo utópico. La utopía ha demostrado que, hasta el momento actual, es *necesaria* (aunque sea para sobrellevar la vida) y *eficaz* en cuanto ha generado fuertes cuestionamientos del mundo existente y ha posibilitado su transformación.

Cuestionar el racionalismo nos llevó a la revaloración de corrientes críticas hacia éste, como es el romanticismo. Se puede criticar esto como un exceso de subjetivismo y sentimentalismo. Quizás es justamente eso lo que hemos intentado, contrapesar la balanza, y darle más peso a elementos tan humanos como la razón. Se puede decir, también, que todo este planteo termina acorralado y enfrentado a la fe. Puede ser. *Una fe laica en la condición humana*.

Desde estas reflexiones hemos llegado a una noción (siempre provisoria) de la utopía, como una fuerza, síntoma del deseo humano de mejorar su condición. La utopía no es razón pura, ni pretende pasar el tamiz de la racionalidad. Cumple su cometido, justifica su existencia, a condición de motivar, motorizar, inducir experiencias y proyectos de cambio en la sociedad, aun en esta sociedad posmoderna. Esto nos parece aún más cierto para América Latina, donde la utopía (como aquí la hemos tematizado) no se presenta como un lujo o un juego gratuito de la imaginación, sino más bien como una *necesidad*.

BIBLIOGRAFÍA

- Baczko, Bronislaw, *Lumière de l'utopie*, París, 1978.
 Balandier, Georges, *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 1992.
 Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal*, Buenos Aires, Anagrama, 1991.
 Berman, Marshall, Perry Anderson y otros, *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1989.

- Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977.
- Bobbio, Norberto, *Derecha e izquierda*, Buenos Aires, Taurus, 1995.
- Castañeda, Jorge, *La utopía desarmada*, Barcelona, Ariel, 1995.
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1975.
- Colombo, Eduardo, comp., *El imaginario social*, Buenos Aires, Tupac, 1989.
- Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca. identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.
- Fortunati, V., Steimberg, O. y Volta, L., *Utopías*, Buenos Aires, Corregidor, 1994.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.
- Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid, Siglo XXI, 1979.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.
- Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, ———, *Más allá de la izquierda y la derecha: el futuro de las políticas radicales*, Madrid, Cátedra, 1996.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Hinkelammert, Franz, *Crítica a la razón utópica*, Buenos Aires, DEI, 1984.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- , *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Lyotard, Jean François, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Mannheim, Karl, *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1966.
- Melgar Bao, Ricardo, "Modernidad, posmodernidad y utopía", *Cuadernos Americanos*, núm. 44, 1994, pp..
- Moro, Tomás, *Utopía*, Madrid, Altaya, 1993.
- Nietzsche, Federico, *Humano, demasiado humano*, Barcelona, EDAF, 1984.
- Quijano, Anibal, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política, 1988.
- Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Madrid, Paidós, 1993.
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- Zemelman, Hugo, *Los horizontes de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1992.

Conocimiento, verdad e ilusión en algunas artes: un homenaje a Samuel Ramos

Por María Rosa PALAZÓN
Instituto de Investigaciones Filológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México

El juicio del gusto es cognoscitivo

PARA SAMUEL RAMOS la recepción de las obras de arte es una actividad inquieta, indagadora, y no la mera proyección de emociones, o aprehensión sin concepto, porque aquellas son estímulos que apelan a los conocimientos de sus receptores, a deco-dificaciones pertinentes de la composición, o sea, de los usos específicos de un lenguaje: no hay poesía sin palabras ni música sin sonidos, ilustra, ni ambas serían apreciadas si nadie supiera interpretarlas. Partiendo de las peculiaridades diferenciales de los múltiples tipos de entes con vocación artística, a este filósofo le interesó precisar qué manifiesta el "juicio del gusto" y qué conocimientos supone, no su mismo escueto modo de verbalizarlo. Y esto significa que, a pesar de su elíptico modo de ser expresado —"Me gusta x"— depende de una capacidad estimativa altamente desarrollada que establece los valores y las categorías estéticas indicadoras de la reacción emocional-sensible, que también es cognoscitiva, del sujeto prehensor. Si frecuentemente no encontramos ninguna evidencia de los conocimientos que posibilitan la experiencia estética, que da autenticidad al "juicio del gusto", se debe a que sólo pueden verbalizarse los que se tienen en la conciencia, siendo la mayoría "preconscientes", en terminología psicoanalítica, esto es, se poseen en la memoria, se tienen guardados en una reserva mnémica adonde se envían las informaciones con el fin de evitar que un exceso de ellas en el campo de la conciencia impida atender y adquirir otras nuevas. Al respecto, Roman Jakobson en "Estructuras lingüísticas subliminales en poesía"¹ registró

¹ En *Essais de linguistique générale*, trad. et préface Nicolas Puwet, París, Les Éditions du Minuit, 1963 (*Arguments*, 14).

que las personas familiarizadas con las formas poéticas tradicionales de una región detectan los errores y aciertos en la prosodia, en el número de sílabas, en la posición de la cesura, en las selecciones fonológicas y gramaticales; pero su metalenguaje crítico está atrasado en relación con sus aptitudes. Además, como pone de relieve la sucinta frase de los *Manuscritos de 1844* de Marx, que Sánchez Vázquez ha hecho famosa en México,² los sentidos en su práctica se hacen teóricos: apreciamos las obras de arte porque comparten algunas características con un estilo con el cual hemos ido adquiriendo familiaridad.

El ámbito artístico es realizado, pues, cooperativamente por la comunidad del emisor, en algunos casos de los ejecutantes, como, por ejemplo, los de una partitura, y de los espectadores que interpretan, poniendo todos en juego sus saberes.

El afán de saber, el cuerpo y las artes

Si el "juicio del gusto" no está al margen de conocimientos es porque, en opinión de Freud recogida por Juliana González,³ nos mueve una pulsión o impulso de conocimiento (*Wissenstrieb*) ligado íntimamente a la *libido*, a la energía sexual que se transforma o sublima; "pasión del saber" que manifestó el prolífico, en el campo de las ciencias y de las artes, Leonardo de Vinci. Es claro que la sexualidad y el ansia de saber, así como el placer derivado de su satisfacción, son inseparables; por lo tanto, dice Juliana González, la teoría y la vida están estrechamente vinculadas, porque la primera es vital y la segunda es teórica en cuanto está "preñada de curiosidad" y "afanosa de saber". Si esto es así, difícilmente las artes son un ámbito que permanece al margen de la teoría y la práctica, o, si se prefiere, del conocimiento, entendido en sus numerosas acepciones.

Sobre este tema, en el *Monismo estético* Vasconcelos afirmó que accedemos a la "videncia cognoscitiva", la que, rebasando la mera adquisición de datos nuevos que simplemente incorporamos a nuestro acervo, reorganiza a fondo nuestras perspectivas o maneras de estar en el mundo y de entenderlo, gracias a una conjunción

² *Las ideas estéticas de Marx, ensayos de estética marxista*, México, Era, 1965 (Biblioteca Era).

³ *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*, México, Joaquín Mortiz, 1986. Las siguientes citas son de las pp. 135-136.

de aprendizajes, de emociones, y ejercitando —no reprimiendo— el cuerpo, porque, redondea Samuel Ramos en *Filosofía de la vida artística*,⁴ en el caso de las artes tal revelación (que se anuncia con estados de ansiedad, según Devereux en *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*,⁵ agregó yo) nace y apela a los sentidos, a la materia: si en el *Simpósio* y el *Fedro* Platón trató el problema de lo bello vinculándolo con Eros, observa Ramos, para que el primer concepto —lo bello— no quede vacío de significado, hemos de admitir que este dios o impulso jamás podrá dejar de tener puestas las manos en la materia, en el cuerpo entero.

Cabe aclarar que las obras de cada arte representan su verdad, porque, ante todo, ellas tienen un compromiso con su propia identidad, con sus planteamientos y las expectativas que éstos generan. Por lo mismo, dice Samuel Ramos, reducirlas a sus funciones teóricas o cognoscitivas es desviarlas de su riqueza, porque si para Aristóteles —*Ética a Nicómaco*— el fin de la acción, la del artista emisor, por ejemplo, no es (sólo) el placer, las artes para ser tales hunden sus raíces profundas en la vitalidad humana, tan llena de hedonismo y de atracción.

Las artes como juego

CITANDO a Dewey⁶ y ocasionalmente a Antonio Caso, su maestro en este asunto, Samuel Ramos afirma que las artes camuflan las dificultades, el esfuerzo cognoscitivo que implican tanto su emisión cuanto sus recepciones porque se nos ofrecen como un lúdico trabajo placentero que, apelando a la solidaridad social, invita a la experiencia estética, siempre participativa o juguetona. En sus *Estudios de estética*,⁷ este filósofo michoacano dice que de la tensión diaria surge el deseo de un descanso o consuelo liberador: el ocio frente al neg-ocio. Jugar establece un trato laxo con el tiempo para que éste sea derrochable: es un pasatiempo donde canalizamos las energías excedentes, una pausa de recuperación frente a los deberes, una ligereza rica y fluida con su inagotable encanto de

⁴ Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950 (Col. Austral s/n).

⁵ Prefacio Weston La Barre, trad. Félix Blanco, rev. Armando Suárez, México, Siglo XXI, 1977 (*Teoría*).

⁶ *Naturaleza humana y conducta*, II, 3.

⁷ Biografía, recopil. y clasif. de Juan Hernández Luna, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1963 (*Nueva Biblioteca Mexicana*, 6).

ser un entretenimiento, o un libre vagabundeo que colma aspiraciones y deseos insatisfechos, oponiéndose a las obligaciones penosas: un *intermezzo* en la vida cotidiana que nos invita a experimentar placer; así, leemos una novela para disfrutarla, para pasar bien el rato, como un entretenimiento en los ratos de ocio, en los momentos de descanso, extrayendo un arrobamiento gozoso de la misma tragedia que nos comunica, o quizás disfrutemos humorísticamente de la representación de desgracias que también son, de alguna manera, nuestras. Asimismo, creamos dentro de las reglas de cada arte, igual que lo hacemos en una clase de juegos, que son un patrón de conducta no automatizado que está profundamente ligado a lo estético o sensible. Las artes cultas y populares, que tienen mayor número de adeptos y aficionados que las religiones y las ciencias, no son, pues, asegura Ramos, un lujo generado a espaldas de las necesidades, sino un corrector que satisface una de éstas, la de disfrutar plenamente el hacer y el recibir.

Conste, pues, que se juega innovando dentro de las reglas. Por ejemplo, con el término de *poïesis* o poesía se acabó designando metonímicamente los versos como el cabal ejemplo de creatividad, subrayándose su faceta sonora o musical como una regla inviolable. A Samuel Ramos le interesó la musicalidad del *logos* versificado, la tonalidad, la cadencia, el ritmo y el timbre de voz: las artes de la palabra conservan, dijo, su ancestral ritmo, que rompe la naturalidad del lenguaje con expresiones artificiosas, o dichas astutamente con arte, no con artilugios o complicaciones de escaso rendimiento y poca solidez. Y antes que Ramos, Alfonso Reyes había afirmado que los versos se escriben para guardarlos “como en un cofre de sonidos”, porque nacieron del canto, y aun cuando no se canten ya, les exigimos que resistan la prueba de ser cantados.⁸ La poesía no ha perdido nunca, pues, su carácter oral, aunque nos llegue como un escrito mudo que sólo renace en su esplendor cuando se sonoriza, leyéndolo en voz alta, o escuchándolo leer. Los rapsodas, aedos, juglares y trovadores fueron tan conscientes de los efectos sonoros de la poesía que la idearon acompañada de instrumentos: la recitaron cantándola. Hermandad de fonética y semántica que debe mantenerse respetuosamente, oponiéndose a la pobreza sonora de algunos poemas, o a los gritos desarticulados,

⁸ *Cuestiones estéticas*, París, Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, Librería Paul Ollendorff [1910], p. 240.

asignificativos, como los que emitían las participantes en el culto dionisiaco cuando eran presas del delirio.

Vinculado con el asunto de los efectos hedonistas que se alcanzan mediante las artes de la palabra, Ramos escribe que a partir de que se desprendieron de los mitos o de las ceremonias mágicas e iniciáticas, quedando como algo ficticio, invitan a ilusionarse con ellas hasta el “éxtasis”, porque si alguien no se deja ilusionar, si alguien no deja que la empatía o *Einfühlung* (palabra que atribuye a Vischer) ejerza sus fueros, jamás sabrá qué es la experiencia estética que ellas prometen. Las artes, sostiene con Dewey, liberan fuerzas congeniales, las del artista y de quienes interpretan su obra, que no se sostienen entre sí por una u otra aspiración previa común, sino porque coparticipan en unos procesos de experiencia interpretativa placentera. Complementa con Lipps, que Ramos considera sucesor de Plotino, que gozar es acercarse al otro, al distinto que me ofrece la oportunidad de ejercitar mi propia actividad mental y emotiva: es aprender del tú; es satisfacer la curiosidad, las ansias de conocimiento, el afán de saber desde una posición abierta, empática, o no defensiva.

A partir de la hermenéutica de Heidegger, Ramos enfoca la empatía como una interpretación que, dentro de la pertinencia, va ampliando los sentidos originales del texto literario. También observa que los útiles artísticos —el templo de una religión que ha desaparecido, la griega, por ejemplo— pierden sus valores de uso original para adquirir otros. Son obras abiertas —la prominencia del templo, dice Ramos, hace fantasear su espacio lleno de adeptos; su inmovible y quieta silueta contrastando contra el oleaje del mar llama a la imaginación para descubrirle nuevos valores. Siendo testimonios del pasado, llaman a interpretaciones inacabables, a un “sentido total de vida”, que no es eterno sino que va cambiando históricamente y de individuo a individuo, porque la famosa interpretación filológica única y correcta —unidad inmutable problemática frente a una evidente pluralidad interpretativa— sólo puede ser defendida deshumanizándola, negando a sus múltiples receptores, dice Ramos con Croce y Dewey: la comprensión se atreve a co-crear, a fundir sujeto receptor y objeto percibido, negando una ambigua esencia del producto artístico. Lo diré parafraseando a Theodor Adorno⁹ en su ser para sí, la obra de arte tiene algo de apariencial y ficticio, aunque no sólo es aparien-

⁹ *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1971.

cia o engaño de un ser en sí, sino igualmente la negación del en sí, o forma, en el tránsito hacia un contenido que refiere algo más de lo que describe literalmente. Por su lado, muchos artistas plásticos y de la palabra, no todos, tratan de captar lo que aparece, los fenómenos, quizás inmotivados, dándoles sentido porque siempre, escribe Samuel Ramos, por miméticos o "realistas" que sean sus productos, nos ofrecen el enfoque de un temperamento y, en general, un punto de vista participativo, tan reivindicado actualmente por las ciencias de la naturaleza y del hombre contra la noción tradicional de una objetiva, o común, y neutra observación.

*Las artes como síntomas
y como testimonios*

Las artes encierran, pues, conocimientos y apelan a éstos para ser interpretadas. En cuanto son un ente, dice Ramos con Heidegger¹⁰ tienen un cimiento cósmico, un estrato material —son un libro, una partitura, un muro—; tienen el carácter de hecho o de cosa que se generó en una actividad nacida y orientada a una comunidad: existen, por ejemplo, como un ente y en varios casos postulamos el ente que representa la obra.

En tanto síntomas de unos avances técnicos y unas normas de composición, entre otros elementos, y, en el caso de las artes de contenido, como testimonios directos de una realidad, las artes se explican también por sus relaciones con aquello que no son ellas. Y viceversa: el desarrollo artístico sirve a la comprensión social porque su creador ha librado una batalla contra la resistencia de los materiales para darles forma y sentido, asegura Ramos. Las artes, particularmente las de contenido, sigue diciendo, han sido un factor importante en el despertar de la conciencia de un pueblo. A manera de ejemplo dedica unos párrafos a la interpretación heideggeriana del cuadro de Van Gogh *Los zapatos* como un acontecer de la verdad social, como su desocultamiento: la vejez y la pobreza de éstos han sido captados con tal precisión que invitan a fantasear la historia de la campesina que los ha usado, a aproximarse a ellos como un símbolo de una realidad social. Descubriendo lo esencial del útil, éste revela su "ser de confianza" (*Verlässlichkeit*) que revive (*Nacherleben*) y enriquece con la imaginación

¹⁰ Heidegger y la esencia del arte.

—que este útil simboliza— el fenómeno histórico. Su sentido no está sólo en lo que es, sino en algo virtual que expresa.

Reflexiones sobre algunas artes

He precisado la distinción entre síntomas y testimonios porque la pregunta ¿qué tipo de conocimientos nos aportan las obras de arte? no tiene una respuesta única, no existe ni puede existir una teoría de la estética que encare omnicomprendivamente el asunto de la verdad, y esto último porque desde el punto de vista de los materiales y lenguajes no hay arte, sino artes: las que desarrollan un argumento, las que ofrecen una mirada estática; las de la imagen, las de la palabra... Si los lenguajes y aun las formas compositivas de cada uno de éstos difieren tanto entre sí, un sinnúmero de apreciaciones que generalizan las características de una de ellas a las demás, escudándose en el singular —*arte*—, son simples falacias de composición. Samuel Ramos, que a veces caía en esta clase de falacias, fue, sin embargo, consciente de los abismos que las separan. Veamos. Él se detuvo en las relaciones numéricas de la música, pausas y sonidos que se conjuntan en un ritmo, una armonía y una melodía, estudiadas, reconoce, por Pitágoras, Descartes y Leibniz, aunque no cita la compleja y muy sugerente teorización de José Vasconcelos al respecto. La música es un lenguaje autorreferido ajeno a la verdad y a la mentira, a las simbolizaciones y a los intrínsecos de la referencia, aunque despierte emociones que el individuo, en el acto de recepción, asocia con ideas de diversa índole. Esta injerencia en la afectividad justifica, dice Ramos en *Filosofía de la vida artística*, la leyenda de que Orfeo dominaba a las bestias feroces con la magia de la lira. Si en el origen este "lenguaje del *pathos*" fue usado para significar algo, sea el caso de una orden militar, y como un complemento de las artes de la palabra, hoy se expresa a sí mismo, carece de un contenido que rebase su sintaxis. Luego, si a la parte sintáctica de la música, o relación formal de signos, y a la pragmática, o relación de los signos con quien los interpreta, nos empeñamos en atribuirle, en cumplimiento de la teoría de Charles Morris, la función semántica, habremos violado su naturaleza. Posiblemente sea en este arte donde se descubrió que apreciamos las obras de arte como un todo, como un sistema inalterable, o que no podría ser de otro modo, en frase de Ramos; por ella descubrimos qué significa lo que desde Grecia se calificó como belleza —*to kalón*—, lo que tiene excelencia o la perfección

de ser la unidad de la variedad, de tener una concordancia o un orden armónico, noción que hicieron suya Berkeley y William Hogart, entre otros, escribe Ramos.

También en la *Filosofía de la vida artística* este esteta mexicano describe la danza, que ha acompañado a la humanidad en el curso de su desarrollo, y el ballet, artes sintéticas, como gestos corpóreos, que, aunados a la música, al vestuario, a la decoración, y rompiendo los mecanizados movimientos de la vida cotidiana, comunican ideas y sentimientos.

A él le interesaron, asimismo, los efectos cómicos de la caricatura que nunca pierde sus lazos con el modelo, pero lo estabiliza y perpetúa en uno de sus momentos, o sea, que gravita en torno a un eje que es la salvación de la apariencia. Esto vale además para los modos descriptivos que, mediante las líneas y colores, nos entregan los pintores figurativos. Ellos salvan del flujo del tiempo algún fragmento de la realidad, un suceso del mundo, un momento de la vida, el estado de ánimo de alguien, redimen el objeto venciendo la destrucción, las mutaciones del tiempo, atenuando la angustia del ser para la muerte.

También hay expresiones pictóricas, y literarias, que aunan un contenido manifiesto y uno latente. La explicación psicoanalítica de esto es que la energía de la parte psicofísica fuertemente reprimida se orienta a la producción de artes de contenido, llenas de seres fabulosos y frecuentemente de recomposiciones de los hechos (por ejemplo, los cuentos maravillosos objetan la historia casando al campesino con la princesa). Las artes, escribe Juliana González, a diferencia de un sueño, que regresivamente se vuelca hacia la experiencia pasada, niegan y superan el infortunio, y, a diferencia de la religión, la moral y la filosofía, no incrementan la represión o "malestar de la cultura". En las simbolizaciones de la fantasía pictórica usualmente media una asociación lingüística. En tales actividades expresivas el mundo pulsional del deseo o instintos subjetivos insatisfechos en el pretérito y el presente crean un universo de fantasías que rectifican la realidad que ha sido vivida como insatisfactoria. Además, existen composiciones de imágenes geométricas, estilizadas, que se escapan de estos recovecos de lo manifiesto y lo latente, a juicio de Ramos.

Aprendemos del mundo y lo reconocemos mediante la literatura: su nivel material, forma o plano expresivo sería inútil sin la comunicación de mensajes. En ella contamos desde textos cercanos al grito de dolor hasta aquellos que contienen en germen una elabo-

rada doctrina filosófica, aunque ni uno solo demuestra argumentativamente sus principios ideológicos, como, al menos en teoría, lo hacen, o intentan hacer, otras áreas del saber: en este aspecto sigue vigente la admonición para los hombres de letras de De Sanctis, reproducida por Joaquín Sánchez Macgrégor en *Rulfo y Barthes*: "¿Queréis demostrar algo? Olvidadlo".¹¹ Aunque no pide ser reconocida por méritos ajenos a su creatividad verbal, en tanto su primer objetivo es el hablar bien que se destina al gozo de sus lectores o escuchas, la literatura, el arte que, desde la perspectiva epistemológica, ha sido más estudiado, está hecha de expresiones que, si bien han de matizarse dependiendo de los géneros y las obras particulares, no permanecen al margen de cosmovisiones, ni de, por ejemplo, complejos sistemas de pensamiento moral, político y religioso (esta idea es de Francis Bacon y, en México, la ha defendido Ramón Xirau) —tengo en mente las obras de teatro de Jean-Paul Sartre—, ni de situaciones y vivencias comunes. También ella es un camino para conquistar la realidad. En este asunto, Ramos avala la observación de Heidegger sobre la narrativa mimética: en su contenido, que se elabora con una abundancia de giros retóricos que llevan la huella de un primitivo lenguaje mítico, se especifican situaciones, ideas, sentimientos, proyectos sociales, haciéndolos inteligibles mediante las experiencias de unos protagonistas, o sea, mediante lo singular y concreto. Redondea con un reconocimiento a su maestro: en una época de intelectualismo cientificista que desdénaba la imaginación, Antonio Caso defendió que hay obras artísticas que ofrecen en su contenido un conocimiento de la realidad particularizándola. De manera que aquí Ramos abre la discusión de las hipótesis del razonamiento aductivo o ejemplificador de la literatura, sustentada por Umberto Eco.¹²

El juego de escamoteo entre verdad e ilusión

SIEMPRE hemos interpretado la naturaleza y particularmente nuestras organizaciones, con todos sus productos, los artísticos por lo tanto, como medios o "utensilios" expresivos, y sólo actuando así los entendimos. En el planteamiento de la *República*, libro x, Platón, habiendo descubierto que donde hay lenguaje existe la posibilidad de engaño o mentira, expulsó a los mitopoetas de su utópica socie-

¹¹ *Análisis de un cuento*, México, Domés, 1982, p. 245.

¹² *Tratado de semiótica general*, México, Nueva Imagen-Lumen, 1978.

dad porque imitan las imitaciones de las ideas, generando un ilusorio universo de fantasmas o falsedades, escribe Samuel Ramos. Y sigue diciendo que con el concepto de *mimesis*, o reproducción imitativa de realidades fenoménicas que provoca una complacencia en quienes la reciben, Aristóteles superó el presupuesto platónico de que el lenguaje en sí mismo lleva la verdad, que la idea reproduce la realidad, porque cualquier imitación signica de un fenómeno se lleva a cabo con medios diversos a como él es debido a lo que se trata de una traducción —un retrato, por ejemplo, sólo sería una reproducción estricta si usara los mismos materiales que su modelo—; también el artista se atreve a usar objetos diversos y de manera diversa de como son, esto es, se reserva el derecho a describir la realidad mediante ciertas construcciones ficticias que no se corresponden una a una, que no refieren usando una estricta concordancia entre lo dicho y lo acontecido o lo experimentado. En tanto que es fantasioso, el discurso literario no es concebido con el mismo principio de realidad que la Historia, otra disciplina que usa la narración, porque ésta, observa Aristóteles, se compromete a contar las cosas tal cual sucedieron, en su unicidad —lo que hizo Alcibíades, por ejemplo—, mientras que la “poesía” —sea el texto dramático y su puesta en escena—, más filosófica, cuenta las cosas como pudieran haber sucedido, es decir, habiendo captado, como el filósofo, sus características definitorias, las ejemplifica, recogiendo de esta manera su perspectiva de la realidad y evocando, como la magia, continúa Ramos, emociones.

El modo de ser y operar de tal *mimesis* plantea serias dudas a la teoría del conocimiento, porque la obra, ante todo, se nos ofrece como un bien satisfactor de emociones, como un entretenimiento o una diversión sin mayores compromisos con la verdad, por lo cual el artista, igual que el mitopoeta y el sacerdote, no admite que su composición signica sea verdadera o falsa; ni que él cometa errores de apreciación (fuera de las reglas del ámbito signico en que trabaja) que lo obligaran a rehacer su discurso. Samuel Ramos se debate en las dudas, habiendo admitido, con Aristóteles, que la palabra no es la cosa y habiéndose adentrado en la hermenéutica de Heidegger, se olvida de tales caminos al decir de manera platónica que calificamos de verdaderas no sólo a las proposiciones, a los enunciados, al contenido de un discurso, sino a la cosa: el ente es verdadero si existe y es descrito tal cual es. Avala, pues, que es verdadero todo ente real y que existe una realidad —una cosa en sí— y es conocida al margen de sus interpretaciones. Por

lo mismo sostiene que en los productos artísticos es hasta tal punto importante la irrealdad, que no puede decirse que realizan, sino que desrealizan: “Si el arte [*sic*] ha creado un mundo ideal que le es propio, ya por este solo hecho es muy distinto al mundo de la realidad que es el que la metafísica aspira a conocer como es”.¹³ Las artes de contenido responden a un libre juego de la fantasía que nos impide exigirle que diga la verdad, asevera en contradicción con sus mismas afirmaciones. Ésta, la fantasía, construye universos al lado del universo común de la vigilia que, dice Ramos, se acercan o alejan de la realidad con sus estilizaciones. Y, avalando de manera confusa a Heidegger, afirma que la poesía es un sueño sin realidad, palabras sin la seriedad de la acción y, sin embargo, trascendentes. Ciertamente, escribe Samuel Ramos, las fantasías serían inoperantes si no partieran de las impresiones perceptuales de la vida; pero se atreven a deformar, abstraer, recomponer, a exagerar, siempre inventando. Nosotros, los receptores, aceptamos ilusionarnos con los productos de los poetas, los eternos niños que reivindican los fueros de la fantasía: aceptamos voluntariamente el engaño. Las artes de lenguaje no autorreferido tienden un velo sobre la realidad para convertirla en ilusión: la clave de la disposición estética está, anota más o menos a la letra, en saber entrar en este juego de escamoteo que se establece entre realidad e ilusión. ¿Qué engaño?, ¿qué elude o nos roba la literatura? Si hubiera engaño premeditado, habría mentira. La otra clase de engaño que sugiere la pregunta sólo se justifica bajo la óptica de origen platónico, que confunde signos y referencias. Si bien la literatura nunca se presenta como respetuosa de las mismas reglas utilizadas por la historia o del mismo principio de realidad, no miente. Tampoco escamotea nada. Ni siquiera tiene un mismo tipo de mensajes: los hay más simbólicos o más descriptivos; unos mantienen las funciones explicativas del mito, que fue “el sueño de una reflexión filosófica” y la única reflexión filosófica que existió en alguna época; otros son más una queja; otros... Sin embargo, dentro de sus reglas, los textos literarios siempre comunican uno u otro conocimiento. Además, la apertura interpretativa que soportan, dentro de los márgenes de la pertinencia, no es exclusiva de ellos ni de las artes, como sabemos hoy gracias a la hermenéutica. Todo esto explica el derecho que se abrogan los receptores de las obras literarias a legitimar la clase de verdad de éstas, porque una forma

¹³ *Escritos de estética*, p. 282.

literaria sin sentido es un sinsentido. No obstante lo dicho, todavía falta explicar por qué no se admite que el artista del verbo tenga el derecho a equivocarse en sus planteamientos, o bien que transmita mensajes falsos. Quizás porque aún, como al mitólogo, le atribuímos ser portador de la Verdad o palabra de Dios. Pero a propósito de esta veneración cabe recordar el siguiente párrafo de Ramos: "Creo que el homenaje más auténtico que puede rendirse a un hombre [...] es tratar de juzgarlo objetivamente, comprender y explicar lo mismo sus méritos que sus insuficiencias, ya que no sería humano si no las tuviera".¹⁴

¹⁴ *Ibid.*, p. 287.

¿Usted no es de aquí, verdad?: huellas de identidad entre los exiliados sudamericanos en México

Por Pablo YANKELEVICH

*Escuela Nacional de Antropología e Historia,
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*

Andando por las calles, en la tienda de abarrotes o en los tianguis, compartiendo un viaje con los taxistas, me he acostumbrado a escuchar esa pregunta que ya es célebre porque inicia cualquier conversación: "¿Ud. no es de aquí, verdad?". A pesar de lo reiterado del asunto, la pregunta siempre me agarra desprevenida, y en un segundo momento me sumerge en cierta perplejidad. Todavía titubeante respondo lo propio: "no, no soy de aquí... pero fíjese que sí, hace veinte años que vivo en este país". Para mis adentros sigo en la duda: "¿de donde soy?"¹

HOY, COMO NUNCA ANTES en la historia de la humanidad, con tintes significativos de seres humanos se ven obligados a abandonar sus lugares de residencia. El desplazamiento forzado ha puesto en marcha aluviones migratorios que se mueven en busca de trabajo, libertad o mejores oportunidades y condiciones de vida. Sobre este fenómeno las ciencias sociales siguen dando cuenta en una serie de debates; uno de ellos es el centrado en torno a la extranjería, la migración y los procesos de construcción y reconstrucción de identidades, ya sean territoriales, de clase, étnicas, de género, religiosas, regionales y, por supuesto, nacionales.

¹ "El paraiso perdido: un debate sobre la extranjería", *Debate Feminista* (México), año 7, vol. 13 (abril de 1996), p. 193.

Este trabajo, de manera modesta y provisional, participa de esa preocupación y lo hace desde un particular mirador: se trata de delimitar las huellas de una identidad fracturada en un contingente de sudamericanos que arribaron a México hace un cuarto de siglo. No llegaron inmigrantes, sino perseguidos políticos, hombres, mujeres y niños, para quienes México emergió como una, y a veces la única posibilidad para preservar su libertad y en muchos casos la vida misma. No llegaron para quedarse, siempre pensaron en retornar apenas tocara su fin el ciclo de las dictaduras militares.

Sin embargo, en los recién llegados el dolor y el desarraigo fueron objeto de una multiplicidad de prácticas, a cuya sombra, de manera invisible, tal vez involuntaria, fueron contruidos los puentes culturales y afectivos con el país que dio amparo. En realidad y literalmente, al amparo de México se inauguró un experimento, cuyos productos, un par de décadas más tarde, muestran una sorprendente vitalidad. Mujeres y hombres entrecruzaron sentimientos y experiencias que terminarían por cambiarles, de una vez y para siempre, la forma de ver y verse en este mundo.

Un par de preguntas guían una investigación en curso:² ¿qué sucedió en México para que la *experiencia* del exilio sudamericano haya tendido puentes de pertenencia que se traducen en acciones concretas y en la supervivencia de lazos afectivos que sobreviven muchos años después de terminado el exilio? En otros términos, ¿cómo explicar el hecho paradójico de que la vivencia traumática de una salida obligada del país de origen se resignifica y por esta vía los años en México asumen una valoración positiva, al punto en que se llega a vivir como pérdida la partida de México al emprender el retorno?

Ser extranjero, ser diferente entre diferentes, es complicado, y puede serlo más en un lugar donde de manera permanente se recuerda, se remarca la diferencia con aquel “¿Ud. no es de aquí verdad?”. Sucede que México es, y aquí parece haber consenso, un país donde de manera contradictoria conviven la solidaridad con los perseguidos y una marcada reticencia hacia lo extranjero. Por los intersticios de esta dualidad, los exiliados fueron desem-

² Se trata de la investigación “México, refugio a la democracia. La experiencia del exilio latinoamericano en México”, financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), con el apoyo institucional de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH.

En las notas y bibliografía se citan las entrevistas de acuerdo con las claves que en dicha investigación sirvieron para organizar el material.

barcando en una sociedad que, a la postre, terminó por cautivarlos. Se trata entonces de seguir las huellas que permitieron a los exiliados burlar aquella parte consustancial de la cultura mexicana: el sentimiento ambivalente de admiración y temor ante los extranjeros.

Entre los exiliados, una parte estaba integrada por militantes con una clara adscripción política, pero un porcentaje importante de quienes decidieron y pudieron exiliarse lo hicieron por un temor lógico a la represión, pese a no ser lo que las dictaduras consideraban como “subversivos”: entre ellos amigos y familiares de detenidos o de “desaparecidos”, personas que sólo estaban en una libreta telefónica de un perseguido, o individuos que habían realizado actividades de tipo intelectual, como profesores universitarios, periodistas, gente vinculada al mundo de la cultura y las artes. Llegaron intelectuales reconocidos, pero en la mayoría de los casos se trataba de gente joven, entre veinte y cuarenta y cinco años de edad, estudiantes y profesionistas de reciente ingreso a un estrecho mercado laboral en las sociedades sureñas.

Hay un primer registro que amerita subrayarse. Todos llegan desde el miedo y lo hacen por diferentes conductos. Unos a través del mecanismo de asilo en las embajadas, otros en calidad de refugiados con documentación de Naciones Unidas o de la Cruz Roja Internacional, pero la mayoría lo hace por cuenta propia, solicitando visa de turista en las representaciones diplomáticas mexicanas. En todos los casos, los testimonios que hemos recogido valoran la voluntad, el arrojo y la solidaridad de miembros del servicio exterior mexicano. Por ser el más conocido, me permitiré obviar el caso de Chile, donde la ruptura de relaciones diplomáticas en noviembre de 1974 en realidad coronó el esfuerzo del servicio exterior apostado en Santiago que, desde septiembre de 1973, construyó un puente aéreo con la ciudad de México, por donde transitaron cerca de un millar de asilados políticos.³ Hay otros casos, quizá menos conocidos. Un exiliado argentino abandona su país días antes del golpe de Estado de 1976. Se dirige a la embajada mexicana en Buenos Aires con la finalidad de obtener una visa:

Ya había toda una situación en la embajada, mucha gente, no un control de acceso pero sí mucha vigilancia, uno suponía vigilancia policial o de los

³ Véase Gabriela Díaz Prieto, *México frente a Chile. Tiempo de ruptura y de exilio, 1973-1990*, Tesis de Licenciatura en Relaciones Internacionales, México, ITAM, 1998.

servicios de inteligencia. Entro y una señora me pregunta por cuánto tiempo quiero quedarme en México, entonces yo contesté. "Eh... pues lo más que se pueda". Entonces me miró y me dijo "¿problemas?". Yo hice un gesto más que una afirmación. Entonces me dio ciento ochenta días, una visa muy amplia. Y esto no fue un hecho excepcional, yo sé que fue muy reiterado.⁴

Una mujer uruguaya, en compañía de su marido, huye de la represión en Montevideo y se interna en territorio argentino. La represión policial y militar opera de manera conjunta en ambas márgenes del Río de la Plata. Están indocumentados en Buenos Aires:

La situación era de terror generalizado, vivimos situaciones de terror muy intensas, después del golpe de Estado [en Argentina] la situación cotidiana adquirió niveles represivos, tanto a nivel de la población como particularmente de los refugiados uruguayos y chilenos. Hicimos muchísimos trámites para ver cómo nos podíamos hacer de algún documento que nos permitiera algún movimiento.

En Montevideo el embajador mexicano ofrece otorgar asilo al matrimonio perseguido. El diplomático propone situar su auto en algún lugar cercano a la frontera, "en donde nosotros dijéramos, y que pasáramos el puente sobre el río Uruguay, porque una vez metidos en el auto no había nadie que nos pudiera hacer algo". Los perseguidos desechan la propuesta por el riesgo de ser detenidos en el retén militar fronterizo. Entran en contacto con diplomáticos mexicanos en Buenos Aires. Éstos hacen de intermediarios ante la oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), para el otorgamiento de pasaportes de la Cruz Roja Internacional:

Yo recuerdo mi salida de Argentina a México como una cosa terrible, nosotros dormíamos en cinco casas, la noche anterior tratamos de ir recogiendo las pocas pertenencias que teníamos regadas por todo Buenos Aires, en la madrugada nos reunimos con mi madre y con mi hijo [...]

Yo siempre recuerdo como muy terrible la llegada al aeropuerto, "nos podían matar, tanto a nosotros" como al personal de ACNUR que nos acompañaba, pero ya en el aire "me dio un terror espantoso, me di cuenta de que había sido lanzada al mundo con un niño de dos años".⁵

⁴ Entrevista a Horacio Crespo realizada por Bertha Cecilia Guerrero Astorga, México, enero de 1998, PEL/A-38, p. 78.

⁵ Entrevista a Ana Buriano, realizada por Bertha Cecilia Guerrero Astorga, México, agosto de 1997, PEL/U-5, pp. 14ss.

Entre los militantes hay un segundo registro: la derrota. Para algunos es sólo una sospecha:

Nosotros creíamos que íbamos a hacer una revolución, nosotros creíamos que íbamos a ganar, pero [...] a partir del 77 la represión es tremenda, brutal, secuestran a más de doscientos compañeros, entonces se decide que haya un repliegue hacia el exterior. Nosotros salimos orgánicamente cuando nos dicen: ustedes salgan.⁶

Para otros, el abandono del país era la derrota misma. El desencanto ante la militancia se asume como parte de un fracaso que se entiende como definitivo: "Si no puedo hacer política en serio, que es lo que haría estando allá, no voy a hacer este simulacro de militancia en el exilio", sentencia una mujer, ex prisionera política, que llega a México en compañía de dos pequeños hijos.⁷

Desde el miedo y con el fantasma de la derrota, se desembarca en México. Con extrema cautela se construyeron relaciones en un espacio donde la forma es el fondo, donde las opciones no se definían necesariamente desde las adscripciones políticas. Los exiliados se fueron internando en un laberinto de gestos, modismos y rituales que colocan a propios y extraños frente a interpretaciones equívocas; en definitiva frente a un universo de códigos culturales que no hacían más que demostrar la incapacidad de los exiliados para oír a sus diferentes. El propio espacio resulta desconocido. Las dimensiones del Distrito Federal impactan. La ciudad impresiona, desafía, confunde, desespera: "No tenía idea de las distancias de esta ciudad"; en una ocasión, ante la imposibilidad de tomar taxi o un autobús, "recorrí a pie Insurgentes entre Miguel Ángel de Quevedo y Álvaro Obregón, y no llegaba a ningún lado, y me desesperaba, y me decía: ¿qué estoy haciendo aquí? Te confieso que me puse a llorar, la ciudad me vencía, ésa fue una experiencia dura, muy dura, en México".⁸ Monumentalidad y perplejidad parecen formar una diada indisoluble en las primeras impresiones. "El Zócalo me aplastaba, me parecía una cosa tan fuerte, porque no había un árbol, no había una mata verde, yo no había visto, yo no

⁶ Entrevista a Miriam Laurini realizada por Diana Urow, México, septiembre de 1997, PEL/I/A-12, pp. 12-13.

⁷ Entrevista a Nora Rabotnikov realizada por Gabriela Díaz, México, agosto de 1997, PEL/I/A-7, p. 26.

⁸ Entrevista a Ricardo Nudelman realizada por Bertha Cecilia Guerrero Astorga, México, octubre de 1997, PEL/A-14, p. 44.

recuerdo un lugar tan grande, era la pura piedra y tenía una carga muy pesada, íbamos a ver cómo izaban la bandera".⁹

Los paisajes urbanos, sus olores, colores y sabores son recreados desde una memoria que trabaja selectivamente. Se recuerda desde la gratitud para con México y los mexicanos. El agradecimiento explica los olvidos y edulcora las experiencias desagradables; porque después de todo "veníamos de un país donde te mataban, donde no podías trabajar".¹⁰

La comida mexicana ejerce una suerte de fascinación, aunque "el olor de la tortilla, era una cosa muy desagradable, tardé en acostumbrarme", confiesa un exiliado.¹¹ Hasta el día de hoy, comenta otro, "no como tortillas de maíz".¹² Una mujer indica haber tardado "mucho en descubrir los olores, los sabores, los colores [...] creo que recién empecé a gozar México varios años después de llegar [...] entonces pude descubrir que el cilantro es distinto al perejil y más rico".¹³ Los recuerdos se matizan en un abanico contrastante, como el que ofrecen las imágenes de dos mujeres. La primera: "Esto es horrible. Yo había leído a García Márquez, pero nunca había experimentado esa sensación de la literatura donde todo crece, crece, crece ... cerdos en la playa, la mugre en la plaza, al principio fue un choque, la miseria, la mugre en las calles, los niños pidiendo, los viejos".¹⁴ El otro testimonio: "La primera mañana que salí a la calle en México fui al mercado de Mixcoac. Tuve la sensación de que estaba en Asia, eso fue para mí un *shock*, la sensación de lo diferente [y] de que para mí iba a ser glorioso, esas imágenes que estaba viendo [...] eran una cosa inesperada que me caían en la vida".¹⁵

Las diferencias étnicas, entendidas como fundamento de identidad cultural,¹⁶ marcan el punto de arranque de juicios y prejuicios entre nacionales y extranjeros. Una de estas diferencias, qui-

⁹ Entrevista a Miriam Laurini, p. 17.

¹⁰ Entrevista a Horacio Crespo, p. 111.

¹¹ *Ibid.*, p. 95.

¹² Entrevista a Enrique Ginsberg realizada por Bertha Cecilia Guerrero Astorga, México, octubre de 1997, PEL/A-49, p. 68.

¹³ Entrevista a Nora Rabotnikov, p. 27.

¹⁴ Entrevista a Alba Díaz realizada por Gabriela Díaz, Puebla, diciembre de 1997, PEL/I/U-22, p.

¹⁵ Entrevista a Tununa Mercado realizada por Pablo Yankelevich, México, junio de 1997, PEL/I/U-2, p. 56.

¹⁶ Véase Anthony D. Smith, *National identity*, Londres, Penguin Books, 1991, cap. 2.

zá la fundamental, estriba en la manera en que se procesa la historia. Se llega a un lugar donde la memoria histórica, sustento del nacionalismo mexicano, coloca a la tragedia de la conquista como uno de sus mitos fundacionales. El drama de la conquista, el exterminio físico y cultural, y, frente a ello, a manera de contrapartida, el empeño puesto en la resistencia, en la capacidad para sobrevivir bajo las condiciones más adversas. Un pueblo, el mexicano, que se purifica y activa en el espejo de la lucha de los "antiguos mexicanos" contra el invasor. Sobre esto, no vale el esfuerzo abundar, la bibliografía es tan extensa como polémica.¹⁷ Sólo remarcaría que es ahí donde podemos hallar la connotación peyorativa que la palabra *extranjero* tiene en México. El extranjero suena a extraño, en cierto modo alguien en quien, por principio, se debe desconfiar; un competidor incómodo que por regla general es capaz de alcanzar resultados que los nacionales no obtienen con tanta facilidad. Y esto es así por la existencia de una tradición de país invadido, conquistado, arrasado y vuelto a conquistar.

La confrontación étnica pone en marcha la construcción de un nuevo espacio identitario en el que se procesan las diferencias. Recordemos que se trata de gente de izquierda, con una natural y racionalizada inclinación por la causa de los más humildes. Recordemos también que se trata de los *carapáldas* de América Latina y, por último, recordemos aquel clima de ideas de una generación, quizá la última de este siglo, donde el componente latinoamericano constituía parte sustancial de sus horizontes políticos. El México de los setenta no sólo compartía aquel clima de ideas, sino además, alentado por sus gobernantes, fue una de las principales usinas de difusión: "Cuando salgo del aeropuerto había un enorme cartel que decía 'Hermano Latinoamericano: bienvenido', esto me conmovió".¹⁸ Un exiliado uruguayo rememora su primera salida a la calle en México: "Nos tenían rentada una habitación en un hotelito [...] en pleno centro de la ciudad de Méxi-

¹⁷ De manera indicativa, véanse Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1987; Raúl Béjar Navarro, *El mito del mexicano*, México, UNAM, 1968; Jorge Carrión, *Mito y magia del mexicano*, México, Nuestro Tiempo, 1975; Carlos Fuentes, *Tiempo mexicano*, México, Joaquín Mortiz, 1971; Santiago Ramírez, *El mexicano, psicología de sus motivaciones*, México, Grijalbo, 1983; Abelardo Villegas, *Filosofía de lo mexicano*, México, FCE, 1960; Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe, 1977; Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1972; Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

¹⁸ Entrevista a Horacio Crespo, p. 78.

co. Y allí fue el primer impacto [...] es un impacto racial. Bajo a la calle, año setenta y seis, y todos indígenas. Gente pidiendo y vendiendo, ¿y esto qué es?, entonces ahí entendí, fue un impacto físico de lo que es Latinoamérica de verdad".¹⁹

Las adscripciones, formaciones y preferencias colocan a una parte significativa de los exiliados dentro del campo intelectual, desde allí se confronta la visión que traían de México con la nueva realidad donde comenzaron a desenvolverse sus vidas. Los testimonios coinciden en presentar una suerte de *collage*, de forma superpuesta se suceden las siguientes imágenes respecto a México: el clásico manual de Jesús Silva Herzog, Artemio Cruz, *Viva Zapata* de Elia Kazán, Calles matando curas, Cantinflas, los boleros, los "bandidos mexicanos" en los *westerns* y en las series televisivas estadounidenses.

Al promediar la década de los setenta, una militante revisa durante su embarazo textos de la historia de México. Conmovida con la gesta zapatista, y cuando el exilio aún no era siquiera una posibilidad, decide llamar Emiliano a su hijo. Años más tarde, la madre de Emiliano reflexiona:

Yo estoy en un país en el cual, con el noventa y siete por ciento de la población, no tengo nada que ver. Primero porque no voy en pesero, porque no camino por la calle, porque me subo a mi auto y me voy [...] Pero si lo hiciera, o en los momentos que tengo que hacerlo, hay una distancia, una distancia étnica. Hay una barrera insuperable [...] yo me voy a morir siendo la güera, eso a mí se me mezcla con la extranjería, entonces digo, yo no tengo nada que ver.²⁰

La percepción discriminada del *güero*, producto de la mala conciencia mestiza, produce una especie de racismo al revés. "En México —dice una mujer— me siento bien a pesar de ser güera, a pesar de tener los ojos azules".²¹ Los relatos son reiterativos en el recuerdo de mexicanos, humildes vendedores, meseros, taxistas dirigiéndose en inglés a los exiliados. Esto inquieta, molesta mucho. Pero hay verdaderos listados de prejuicios acerca de los mexicanos, listados que pasaban de boca en boca, a manera de indicaciones que transmitían los que estaban ya exiliados en México a los que recién llegaban. No pretendo agotarlos, haré una sucinta rela-

¹⁹ Entrevista a Carlos Palleiro realizada por Gabriela Díaz, México, febrero de 1998, PEL/I/U-28, p. 45.

²⁰ Entrevista a Nora Rabotnikov, p. 65

ción: los mexicanos son machistas frente a la mujer y sumisos ante el poder, el uso del "¿mande?" subleva a los sureños; son racistas con los indígenas; cuando se pelean no gritan, pero cuando se enojan te pueden matar; los mexicanos en las fiestas siempre se emborrachan; son herméticos, nunca sabrás lo que piensan; se visten muy mal; los mexicanos no saben decir "no"; y por supuesto "los de Gobernación te tratan muy mal, intenta ser amable, porque te tratan muy mal".²²

Los prejuicios actúan como defensas contra lo desconocido, pero se construyen además desde la experiencia del exilio. Interesa subrayar esa experiencia como un sentimiento de profunda pérdida y como una ruptura compulsiva y casi total con la cotidianidad. El exiliado vivirá de manera dramática un sentimiento de despojo y usurpación. El mundo de lo cotidiano, las relaciones sociales y familiares, los objetos personales, el medio ambiente, la geografía, factores climáticos, dietéticos, económicos, políticos y culturales, dan sentido a una identidad, permitiendo la construcción de un sentimiento de pertenencia, de patria. De forma que alguien que ha sido ubicado forzosamente en otro mundo, arrancado de manera violenta y súbita de todos sus referentes externos, se verá obligado a recorrer un sinuoso camino tratando de reconstruir una cotidianidad, y en este proceso irá reelaborando su propia identidad.²³

El exiliado tiene un mundo nuevo al que se tiene que adaptar y comenzar a conocer. De entrada percibe como un peligro ciertos valores y costumbres que rigen la sociedad de acogida. Una de las estrategias es la vida de *ghetto*, que permite mantener costumbres propias, alimentando sentimientos de pertenencia que el destierro amenaza. Los *ghettos* sirvieron para esto, pero fueron también clubes sociales para el fortalecimiento de los prejuicios. Unidades habitacionales, escuelas para los hijos, lugares de recreo, vacaciones y de reunión, y por supuesto, las organizaciones políticas de los distintos exilios fueron espacios donde reafirmaban identidades pero también donde se tejían prejuicios:

²¹ Entrevista a Martha Selser realizada por Diana Urow, México, julio de 1997, PEL/I/A-3, p. 76.

²² Sergio Schmucler, "Anexo: luces y sombras", en Pablo Yankelevich, coord., *En México entre exilios: una experiencia de sudamericanos*, México, SRE-ITAM-Plaza y Valdés, 1998, pp. 205-206.

²³ Véase Lore Aresti de la Torre, "Realidad política y daño psicológico: el exilio", y Laura Acard de Demaría y Jorge Pedro Galeano Massera, "Vicisitudes del inmigrante", en Mónica Casalet Ravena y Sonia Comboni Salinas, coords., *Consecuencias psicosociales de las migraciones y el exilio*, México, UAM, 1989.

En la Casa de Chile se hace una vida de trabajos y publicaciones, de seminarios, se enseña historia de Chile a los niños, y los mayores se reúnen hasta para comer empanadas y tomar vino tinto. Está la Villa Olímpica, que fue un símbolo, un lugar privilegiado de residencia del exilio chileno. Allí los sudamericanos llegaron a ser irritantes para los mexicanos que pasaron a sentirse "expropiados" de ese espacio que antes les era propio. Muchos chilenos, uruguayos y argentinos vivieron en el sur y especialmente en la Villa Olímpica. Los arrendamientos de la Villa Olímpica se cotizaban más altos, porque estaban todos los exiliados cerca y se buscaban.²⁴

Se compartía un lenguaje, pero no necesariamente sus significados. Los códigos ocultos de la gestualidad, las reglas de cortesía fueron objeto de un difícil, y a veces imposible, aprendizaje: "Los argentinos, los uruguayos y los chilenos no somos tan amables como los mexicanos, que cuando te preguntan a dónde fuiste, te dicen: 'me da mucho gusto que te haya ido bien'. Nosotros no somos tan formalmente amables".²⁵ Y fueron las ritualidades de este país las que tardaron en descubrir los exiliados. Se llega a un lugar donde las formas son objeto de un culto exacerbado:

[Teníamos] que aprenderlo todo, es decir, aprender a saludar al vecino, a dejarle el paso, a no pasar por entre medio de dos personas que están hablando, a no pasar los platos por delante de las personas en la mesa, a decir "por favor" cuando pedíamos algo, y las correlativas fórmulas "permiso" y "gracias"; a agradecer cada vez que fuera necesario, y aún más de lo necesario, respondiendo a las "gracias" del otro con un "para servirle"; a no interrumpir a los demás en las conversaciones [...] a decir "salud" cuando alguien estornudaba y "provecho" cuando daba comienzo la ingesta ajena; a ofrecer con un "¿gusta?" la comida propia al recién llegado [...] tuvimos que aprender a ofrecer hospitalidad usando la forma de cortesía local que consiste en decir "le esperamos en 'su casa', para invitar al interlocutor argentino, quien creía que el mexicano se refería a 'su casa'".²⁶

Junto al entramado de prejuicios y dificultades, emerge el rostro cálido de un México solidario. Los desconciertos frente a una realidad desconocida se asientan en medio de una atmósfera de libertad que, desde su llegada, respiraron los exiliados: "Un signo que nos alborozaba era cuando nos dábamos cuenta de que no necesi-

²⁴ Luis Maira, "Claroscuros de un exilio privilegiado", en Yankelevich, *En México entre exilios*, p. 131.

²⁵ Entrevista a Guillermo Beato realizada por Bertha Cecilia Guerrero Astorga, México, PEU/1/A-21, p. 77.

²⁶ Tununa Mercado, *En estado de memoria*, México, UNAM, 1992, p. 27.

tábamos documentos de identidad para andar por la calle.²⁷ "Me sentía libre, sin miedo", comenta una socióloga chilena.²⁸ El disfrute con plena libertad de referentes prohibidos en las naciones de origen, abre el camino hacia una ambivalencia de sentimientos que en algunos casos promueven visiones idealizadas del país-refugio. En 1977 una exiliada topa frente a Palacio Nacional con el entonces presidente José López Portillo. El mandatario saluda a curiosos y paseantes, "a mí eso me parecía la democracia, la libertad frente a Videla, que se movía en un erizo de ametralladoras [...] para mí este país era maravilloso, un país democrático".²⁹

Hechos concretos en la conducta gubernamental resultan contundentes. En el caso de los asilados políticos la administración del presidente Luis Echeverría desplegó una significativa ayuda, de notoria visibilidad en el caso de los chilenos. Los perseguidos fueron alojados en hoteles, más tarde se dispuso de una unidad habitacional en Iztapalapa para hospedar a parte del exilio chileno. Se les entregaban regularmente bonos de alimentos canjeables en tiendas CONASUPO, gozaron de facilidades para revalidar documentación académica, y de alguna manera se instruyó a dependencias de la administración federal para que, en la medida de lo posible, se procediera a la contratación de los asilados. La esposa del presidente, María Esther Zuno, y sobre todo su hermana, la "Chiqui" Zuno, son recordadas por su "generosidad tremenda", al decir de los testimonios. La propia Casa de Chile contaba con financiamiento del gobierno mexicano, lo mismo que el Comité Argentino de Solidaridad (CAS), cuya primera sede fue rentada y amueblada por gestiones personales del ex presidente Luis Echeverría.³⁰ La solidaridad de políticos e intelectuales marcó a fuego las imágenes que se tuvieron de México. Entre otras, resulta paradigmática la figura de don Jesús Reyes Heróles, "con quien nos llevábamos estupendamente bien; era un tipo que respeté muchísimo y sigo creyendo que era un hombre excepcional".³¹

Por otra parte, los republicanos españoles ayudaron, aconsejaron: "Al principio era muy difícil —relata un chileno— casi toda

²⁷ Carlos Ulanovsky, *Seamos felices mientras estemos aquí*, Buenos Aires, Ed. de la Pluma, 1983, p. 21.

²⁸ Ma. Luisa Tarrés, en "Anexo: luces y sombras", p. 209.

²⁹ Entrevista a Miriam Laurini, p. 18.

³⁰ Véase, Tununa Mercado, "Esa mañana en que creí estar en Asia", en Yankelevich *En México entre exilios*, pp. 109-125.

³¹ Entrevista a Ricardo Nudelman, p. 64.

la gente que vivía en Iztapalapa estaba sin recursos [...] vivíamos con el bono [de CONASUPO] y del exilio español; las mujeres del exilio español iban dos veces por semana con canastos de alimentos frescos, llevaban canastos de pollo, a veces de frutas y verduras y nos repartían".³² El Colegio Madrid ofreció becas a los hijos de asilados, constituyéndose desde entonces en la principal institución educativa, donde se formó toda una generación de niños y jóvenes de padres sudamericanos. Con algo más de tres décadas de transitorio los republicanos brindaban consejos, y el primer término:

Deshaz rápidamente tu maleta, nosotros nos demoramos cinco, ocho, o diez años en deshacerlas, las tuvimos debajo de la cama y fue un tiempo perdido. Haz lo contrario, vive con naturalidad tu condición de "mexicano", desde hoy hasta que dure, y ten la maleta lista para llenarla y volverte si tu vocación política te manda hacerlo.

Éste fue el primero de los consejos; el segundo tenía que ver con la integración; nos decían; éste es un gran país para el que no es mexicano, con la sola condición de que no trates de llegar a serlo.³³

"Más que el brillo de la victoria nos conmueve la entereza ante la adversidad", escribió Octavio Paz,³⁴ y en efecto, las conductas que dejan huella, que tienden puentes de identidad, son las provenientes de aquellas prácticas solidarias que cotidianamente entretejen la vida social de los mexicanos. Prácticas, para el caso de los exiliados, quizá dirigidas a apuntalar una entereza que a pesar de ser extranjera no dejó de sentirse propia. Al poco tiempo de su llegada, un médico chileno comienza a trabajar en una clínica popular, "era una casa derrumbada", en una colonia humilde y el servicio que se prestaba era para

no derechohabientes del Seguro Social. Había un policía, una secretaria, una enfermera y uno que hacía el aseo. Éramos cinco. Yo conté los apuros, que no tenía nada [...] era un lunes. El día sábado, que no trabajábamos, la enfermera, el que barria, el policía, llegaron todos con ollas de comida a casa, todos habían cocinado algo y nos llevaron comida. Eso es México.³⁵

³² Entrevista a Rogelio de la Fuente realizada por Renée Salas, México, octubre de 1997, *PEL/UCH-15*, p. 63.

³³ Luis Maira en "Anexo: luces y sombras", pp. 201-202.

³⁴ Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 28.

³⁵ Entrevista a Rogelio de la Fuente, pp. 69-70.

El país solidario, que no deja de conmover a los mismos mexicanos, hace lo propio con los extranjeros. Un psiquiatra uruguayo siente cómo se estrecha la represión alrededor de los suyos. Desde Montevideo escribe a distintas instituciones en París, Barcelona, Caracas, México:

Recibi un rechazo de la presidenta de la Sociedad Española, "acá hay demasiados argentinos que compiten en nuestro campo", una carta distante de Serge Léclair que ponderaba mi conocimiento de la estructura de la lengua francesa, pero me describía todas las dificultades que tendría en París, "Ud. no podría traer a su familia antes de dos años"; y un telegrama del doctor Armando Barriguete, presidente de la Asociación Mexicana, a quien yo no conocía personalmente, el telegrama decía: "En México, donde comen dos, comen tres, ¡vente!". Me conmueve y lloro cada vez que lo cuento.³⁶

Ahora bien, un lugar privilegiado desde donde se consuma una vinculación profunda y duradera al país es el constituido por las inserciones laborales, las oportunidades académicas y el desarrollo profesional. Y en esto, la solidaridad mexicana emerge con especial sustancia. Personas calificadas profesionalmente, con relativa rapidez consiguen ubicación laboral en un país que, hace un cuarto de siglo, vivía un proceso de expansión en sus instituciones de educación superior. Junto a universidades y centros académicos de reconocida trayectoria, como la UNAM, El Colegio de México, el Instituto Politécnico Nacional y el Instituto Nacional de Antropología e Historia, que dieron empleo a exiliados, debe recordarse la fundación de nuevos espacios académicos, como lo fueron la Universidad Autónoma Metropolitana, el CIDE, FLACSO, CIESAS y la Universidad Pedagógica, donde se contrató a un buen número de sudamericanos. En provincia, la Universidad de Puebla y, en menor medida, las de Guadalajara, Guerrero y Sinaloa, constituyeron lugares donde las ofertas laborales alcanzaron a un amplio grupo de exiliados. Relaciones personales previas permitieron que algunos no tardaran en conseguir trabajo. El escritor chileno Hernán Lavín Cerda había estado en México en 1971, tomó contacto y trabó amistad con Efraín Huerta, José Emilio Pacheco, Jaime Sabines, entre otros:

³⁶ Juan Carlos Plá, "Soy otro en ambas patrias", en Yankelevich, *En México entre exilios*, pp. 143-156, p. 147.

Cuando llegué en 1973, volví a hacer contacto con ellos y recibí apoyo y ayuda, una solidaridad muy grande. La gente de México fue muy sensible a lo que había ocurrido en Chile y deseaba que nos vinculáramos cuanto antes, que nos enraizáramos y empezáramos a laborar, como quien dice, terapia de trabajo. Nos colocaron rápidamente, nos abrieron canales para que pudiéramos seguir desarrollándonos, y tuve la fortuna de vincularme muy pronto a la Universidad Nacional y al Instituto Nacional de Bellas Artes. En la UNAM comencé a dar clases de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras, y conseguí primero una plaza de medio tiempo, y luego una de tiempo completo.³⁷

Hubo casos de inserción rápida y privilegiada, aunque vistos en perspectiva fueron excepcionales. La gran mayoría recorrió un camino que empezaba por actividades ocasionales, mal remuneradas, alejadas del interés o vocación. Un novelista argentino comenzó por ser *cácaro* en PEMEX, proyectando películas en los campos petroleros del Golfo de México, más tarde vendió enciclopedias; una socióloga chilena trabajó en una empresa constructora; una novelista argentina hizo corrección de galeras, un licenciado en letras dio clases de marxismo a un grupo de médicos, un pasante en historia consiguió empleo como profesor en una escuela tecnológica en el Bajío, una historiadora uruguaya se encargó de organizar la biblioteca de una asociación civil; los casos se suceden y se repiten. Y así desde lo provisional se fueron internando en México:

Recién entonces comenzamos a visualizar a ese país en despegue por sus recientes descubrimientos petrolíferos, con una política internacional de protección al asilado conocida y reconocida desde la experiencia inmigratoria española de los años cuarenta, sin golpes de Estado en sesenta años, y con tres devaluaciones en ese lapso, con una clase media en expansión, y con una actividad científica, universitaria, académica e intelectual desarrollada, alentada y en libertad. Pero, repito, yo eso lo vi después de conseguir el primer trabajo, cuando escuché la radio, vi la televisión, los diarios y viví un poco.³⁸

En un periodo no mayor de tres o cuatro años, las inserciones laborales muestran rasgos de definitividad. Se cambia de actividad, a veces de ciudad o de institución, se alcanza la legalidad migratoria.

³⁷ Gerardo de la Torre, "Transtrerados latinoamericanos", *Memoria de Papel*, núm. 12 (diciembre de 1994), p. 23.

³⁸ Ulanovsky, *Seamos felices*, p. 20.

Es entonces cuando el espacio mental comienza a reorganizarse. Hacer lo que se quiere, con plena libertad creadora, recibir una remuneración que permite una vida digna. Después de una serie de empleos poco gratificantes, una especialista en filosofía política indica que su ingreso a la UNAM, el hecho de "enseñar, escribir, empezar a investigar, me sirvió mucho para armarme identitariamente en México. Eso para mí fue México". Las huellas de la identidad, en aquellos que finalmente optaron por permanecer en el país, se racionalizan por y desde las definiciones profesionales: "Yo acá me he pasado dieciocho años, para mí el trabajo es un referente muy fuerte, acá escribo, acá pienso [...] tengo que confesarlo, me gusta mi trabajo, cuento con una enorme libertad y un enorme apoyo, me gusta lo que hago, me gusta el país".³⁹

Las oportunidades que ofrece el país permiten dotar de nuevos significados a los años de destierro. Este proceso aparece fuertemente teñido por la posibilidad de crecer, aprender y asumir nuevas actividades, inclusive más allá de una formación profesional previa. La gran mayoría de los exiliados retornó, otra permaneció en México; tiempo más tarde algunos volvieron y otros yéndose nunca terminan de despedirse. Los que se fueron recuerdan con angustia la decisión de regresar. Un periodista señala:

Durante los tres meses anteriores a la partida casi no podía hablar del viaje porque apenas lo hacía se me alojaba la voz y los ojos se me ponían brillosos y lloraba. Inesperadamente la tantas veces soñada y proyectada partida se me volvía un dolor insuperable, en especial si el interlocutor que tenía enfrente era mexicano y compañero de trabajo.⁴⁰

La presencia de México termina por dejar huellas indelebles que dotan de nuevos significados a la experiencia del exilio. Las vivencias mexicanas tienden lazos de pertenencia y reconocimiento que perduran hasta la fecha. En Argentina aparecieron los *argenmex*, extraña clase de híbrido latinoamericano, presente en la narrativa rioplatense, pero básicamente en un amplio y variado núcleo de personas vinculadas a ámbitos de la cultura y la política argentina. De manera emblemática, la librería Gandhi, instalada en plena Avenida Corrientes, constituye un punto de referencia obligada para todos aquellos que

³⁹ Entrevista a Nora Rabotnikov, pp. 26, 46 y 52.

⁴⁰ Ulanovsky, *Seamos felices*, p. 110.

después de largos y duros años de putear contra México y los "mexicas", por la altura, por el *smog*, por el tránsito, por los hábitos provincianos de la megalópolis, por las vejaciones sufridas en migraciones, habían incorporado México en sus vidas. Tenían compañeras o compañeros mexicanos, hijos mexicanos y una indiscutible nostalgia por ese pedazo de sus vidas, y de tanto en tanto, cuando su *mishiadura* crónica les permitía juntar unos pesos para el pasaje de avión o alcanzar el expediente mágico de ser invitados a un congreso, se descolgaban por el jodido y entrañable DF en busca de los amigos mexicanos y de los pocos argentinos que ya no estaban dispuestos a volver.⁴¹

Los que optaron por México lo hicieron al encontrar algo que no pueden tener en el lugar de origen. "México te deja ser", remarca el testimonio de un chileno.⁴² Y en efecto, los aprendizajes fueron costosos pero también enriquecedores: "Los argentinos no podemos manejar la ambigüedad, y en México todo el mundo lo hace, es el mundo de la incertidumbre, del 'pos quién sabe', y a mí ha terminado por gustarme. Creo que a veces es la única actitud sabia frente a una vida en que realmente no sabés que puede pasar mañana".⁴³

Sobre la propia ambigüedad de México se instala el mundo ambiguo en el que desenvuelven sus vidas los que alguna vez fueron exiliados. Sólo una vez que se descubre que no hay desexilio, sino nuevos exilios, emergen con claridad los efectos de la experiencia mexicana. Luego de algunos años en Argentina, instalado de nuevo en México, se apunta en un testimonio: "Después de la primera etapa en México, después de ocho años, no éramos los mismos de antes. Somos una cosa que está a caballo entre México y Buenos Aires. En ningún lugar vamos a estar conformes".⁴⁴ Por otra parte, desde un retorno que perdura, después de tres lustros de residencia en México, un historiador reflexiona: "Hay dos pertenencias, dos identidades, siempre prima una, de acuerdo a donde se esté, pero realmente hay como un desasosiego en manejar dos países bastante bien. Se piensa todos los días en México, es como un país que uno tiene metido adentro".⁴⁵

⁴¹ Miguel Bonasso, *La memoria donde ardía*, Buenos Aires, Contrapunto, 1990, pp. 45-46.

⁴² De la Torre, "Transterrados latinoamericanos", p. 23.

⁴³ Entrevista a Nora Rabotnikov, p. 51.

⁴⁴ Entrevista a Ricardo Nudelman, p. 124.

⁴⁵ Entrevista a Horacio Crespo, p. 136.

Resulta apropiada entonces la recomendación del refugiado español: "éste es un gran país para el que no es mexicano, con la sola condición de que no trates de llegar a serlo". Sin embargo, no todos aquellos que consideran un privilegio haberse exiliado en México parecen comprender que en este país no pueden pretender ser otra cosa más que extranjeros. Porque en realidad la experiencia misma es irreversible. En ellos coexisten dos voces, y si compiten amenazan con convertirse en algo parecido a la esquizofrenia social, pero si por el contrario esas dos voces forman una jerarquía cuyos principios se escogen libremente, parece posible superar el desgarramiento y hacer de la coexistencia un terreno fértil para una nueva experiencia: la de ser otro en ambas patrias.⁴⁶

BIBLIOGRAFÍA

- Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1987.
 Béjar Navarro, Raúl, *El mito del mexicano*, México, UNAM, 1968.
 Bonasso, Miguel, *La memoria en donde ardía*, Buenos Aires, Contrapunto, 1990.
 Carrión, Jorge, *Mito y magia del mexicano*, México, Nuestro Tiempo, 1975.
 Díaz Prieto, Gabriela, *México frente a Chile. Tiempo de ruptura y de exilio, 1973-1990*, Tesis de Licenciatura en Relaciones Internacionales, México, ITAM, 1998.
 Casalet Ravena, Mónica, y Sonia Comboni Salinas, coords., *Consecuencias psicosociales de las migraciones y el exilio*, México, UAM, 1989.
 Fuentes, Carlos, *Tiempo mexicano*, México, Joaquín Mortiz, 1971.
 Mercado, Tununa, *En estado de memoria*, México, UNAM, 1992.
 "El paraíso perdido: un debate sobre la extranjería", *Debate Feminista* (México), año 7, vol. 13 (abril de 1996).
 Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1972.
 Ramírez, Santiago, *El mexicano, psicología de sus motivaciones*, México, Grijalbo, 1983.
 Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa y Calpe, 1977.
 Smith, Anthony D., *National identity*, Londres, Penguin Books, 1991.
 Todorov, Tzvetan, *El hombre desplazado*, Madrid, Taurus, 1998.
 Torre, Gerardo de la, "Transterrados latinoamericanos", *Memoria de Papel*, núm. 12 (diciembre de 1994).

⁴⁶ Cf. Tzvetan Todorov, *El hombre desplazado*, Madrid, Taurus, 1998, p. 16 y Pli, "Soy otro en ambas patrias".

- Ulanovsky, Carlos, *Seamos felices mientras estemos aquí*, Buenos Aires, Ed. De la Pluma, 1983.
- Villegas, Abelardo, *Filosofía de lo mexicano*, México, FCE, 1960.
- Yankelevich, Pablo, coord., *En México entre exilios: una Experiencia de sud-americanos*, México, SRE-ITAM-Plaza y Valdés, 1998.
- Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

FUENTES ORALES

- Entrevista a *Carlos Palleiro* realizada por Gabriela Díaz, México, febrero de 1998, PEL/I/U-28.
- Entrevista a *Horacio Crespo* realizada por Bertha Cecilia Guerrero Astorga, México, enero de 1998, PEL/A-38.
- Entrevista a *Alba Díaz* realizada por Gabriela Díaz, Puebla, diciembre de 1997, PEL/I/U-22.
- Entrevista a *Rogelio de la Fuente* realizada por Renée Salas, México, octubre de 1997, PEL/I/CH-15.
- Entrevista a *Ricardo Nudelman* realizada por Bertha Cecilia Guerrero Astorga, México, octubre de 1997, PEL/A-14.
- Entrevista a *Enrique Ginsberg* realizada por Bertha Cecilia Guerrero Astorga, México, octubre de 1997, PEL/A-49.
- Entrevista a *Miriam Laurini* realizada por Diana Urow, México, septiembre de 1997, PEL/I/A-12.
- Entrevista a *Ana Buriano* realizada por Bertha Cecilia Guerrero Astorga, México, agosto de 1997, PEL/U-5.
- Entrevista a *Nora Rabotnikov* realizada por Gabriela Díaz, México, agosto de 1997, PEL/I/A-7.
- Entrevista a *Martha Selser* realizada por Diana Urow, México, julio de 1997, PEL/I/A-3.
- Entrevista a *Tununa Mercado* realizada por Pablo Yankelevich, México, junio de 1997, PEL/I/A-2.
- Entrevista a *Guillermo Beato* realizada por Bertha Cecilia Guerrero Astorga, Ciudad de México, PEL/I/A-21.

Cuadernos Americanos, núm. 75 (1999), pp. 153-172.

El cine brasileño de los años noventa: cuestión de identidad

Por Tânia PELLEGRINI

Departamento de Letras, Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Ningún pueblo podría vivir, si antes no evaluara lo que es bueno y lo que es malo; pero, si quiere conservarse, no debe hacerlo de la misma manera que su vecino.

Nietzsche, Así habló Zaratustra

ES MUY COMÚN, para cualquier campo de estudio que se preocupe por la historia, dividir el tiempo en unidades menores, como una especie de guía que permite una aproximación más objetiva: la *década* es la más usual, como si en una unidad de diez años estuviera contenida toda una configuración específica, con principio, mitad y fin, con tensiones y límites propios, con rasgos característicos. En realidad, un periodo de diez años no tiene una consistencia histórica que se encierre en sí misma, pero puede componer un cúmulo de situaciones, temas y problemas capaces de proponer puntos objetivos de análisis, los cuales, evidentemente, tienen raíces sumergidas en periodos anteriores y fructificaciones en épocas subsiguientes.

En ese sentido, examinar la situación del cine brasileño en los años noventa requiere algunas consideraciones preliminares que se relacionan con sucesos importantes de la misma serie histórica, por el hecho de que caracterizan lo que es lugar común llamar "estado de crisis permanente". Ello a diferencia de la televisión, que, como efecto de la misma dinámica y funcionamiento de su organización industrial, ha navegado en aguas más tranquilas.

Podríamos citar, *grosso modo*, en los años ochenta —pasado reciente que ya prepara el horizonte para el periodo que nos interesa—, la creación de mecanismos de incentivo a la producción cinematográfica: la Ley Sarney (1986), la Fundação do Cinema

Brasileiro (1987),¹ el montaje de festivales y muestras (Río de Janeiro, Fortaleza, Curitiba, etc.), el surgimiento de polos que tenían como objetivo descentralizar la producción (Río Grande do Sul, Ceará y Minas Gerais), el estreno de un número expresivo de jóvenes cineastas y, dato aparentemente contradictorio, la pérdida creciente de salas de exhibición y de público.

Entre todos esos elementos que componen un panorama diversificado, con matices sutiles, las políticas públicas destinadas al sector cinematográfico son un dato importante que es necesario considerar, pues, desde 1934, cuando surgió el primer órgano estatal preocupado con las cuestiones relativas al cine (Departamento de Propaganda e Divulgação Cultural, DPDC), tales políticas nunca fueron capaces de elaborar directrices claras y democráticas para el desarrollo de una cinematografía nacional, la cual, a lo largo de la historia, siempre dependió de una oscilación entre el proteccionismo y el abandono disfrazado.²

Así, la liquidación, por el gobierno de Fernando Collor de Melo, en 1989, de Embrafilme (creada en 1969), de los demás mecanismos y órganos que se acaban de mencionar, relacionados al estímulo y a la fiscalización de la producción, distribución y exhibición de las películas nacionales, se configuró como una última "palada de cal" sobre el "cadáver" del cine brasileño, que agonizaba en otra de sus múltiples muertes, anunciadas o no. Sí, porque, de acuerdo con críticas y análisis generalizados, parece haber muerto muchas veces, cada vez que se cerraba uno de los "ciclos" (he aquí una unidad temporal más) por los cuales pasó y que parecen caracterizar su transcurso: el ciclo de la Vera Cruz y el de la *Chanchada* (años cuarenta y cincuenta), el del Cinema Novo (años sesenta), el de la *Porno-chanchada* (años setenta), el Pos-Moderno (años ochenta). Y finalmente, en los años noventa, se habla de un nuevo ciclo: el de la Retomada o el del Nuevo Cine Brasileño.³

¹ La Ley Sarney, del 2 de julio de 1986, preveía una paridad de exención de impuesto para cada cruzeiro (la moneda del período) que las empresas invirtieran en cultura, hasta 70% del valor del proyecto. La Fundação do Cinema Brasileiro era un órgano que desarrollaba investigaciones, estimulaba la conservación de películas y la formación profesional, además de realizar festivales y conceder premios.

² Véase Anita Simis, *Estado e cinema no Brasil*, São Paulo, Annablume/Fapesp, 1995.

³ La Vera Cruz fue una compañía cinematográfica que se fundó en São Paulo, en 1949, para realizar películas "serias", "profesionales", más o menos en los moldes norteamericanos. La Atlântida Cinematográfica, de 1941, se caracterizaba, al contrario, por producir películas de contenido más popular, con *vedettes*, muecas, persecuciones y

Esos ciclos (en gran parte, pero no únicamente, influenciados por las políticas públicas para el sector cinematográfico) parecen ser el índice que apunta al ya mencionado "estado de crisis permanente" que, paradójicamente, impulsa nuestro cine, descubriendo su dificultad en dar continuidad a la producción, por medio de la creación de mecanismos económico-industriales autónomos, continuos y regulares.⁴

El objetivo de este artículo, por lo tanto, es examinar más de cerca el último y más nuevo ciclo del cine brasileño: el de la "Retomada" (así, entre comillas), que, una vez más, parece estar intrínsecamente vinculado a mecanismos gubernamentales de incentivo: a la Ley Rouanet, de 1991 y la Ley del Audiovisual, de 1993, *et pour cause*, a una tentativa de adecuación del producto cinematográfico brasileño a la llamada "globalización" del mercado cultural, con los más diversos efectos temáticos y estéticos.⁵

A pesar de la ambigüedad del concepto de globalización cuando es aplicado a la cultura —dado que, aunque cultura se produzca en cualquier lugar, no todos los productos culturales efectivamente se "globalizan", solamente algunos países tienen poder para distribuir sus "bienes" culturales por el mundo entero— vamos a usarlo aquí en sentido lato, significando sólo una mayor penetración en el mercado internacional.⁶

De esa forma, lo que se ve actualmente en relación con la circulación de la mercancía cultural es una especie de patrón norteamericano de forma, contenido y "control de calidad", debido al

carnaval, conocidas como "chanchadas". En cuanto al Cinema Novo, que apareció un poco más tarde, su objetivo era realizar películas "descolonizadas", vinculadas críticamente a la realidad del subdesarrollo específico de Brasil. El director más conocido de este ciclo fue Gláuber Rocha.

⁴ Véase André Parente, "Cinema brasileiro: anos 80", *Comunicação & Política*, núm. 4 (agosto-noviembre de 1995), pp. 29-44.

⁵ La Ley Rouanet ofrece a las empresas que deseen patrocinar cultura un descuento de hasta 5% en el impuesto sobre la renta; la Ley del Audiovisual ofrece un descuento fiscal a las empresas que patrocinen la producción de películas. Los descuentos se aplican de la siguiente manera: 3% para personas morales y 5% para personas físicas.

⁶ A manera de ejemplo tenemos que la India es el primer productor a nivel mundial de películas de ciencia ficción, realizando entre 700 y 1000 películas al año. El conjunto de los países asiáticos es responsable de más de la mitad de la producción mundial anual. Pero, aunque la porción de películas del Tercer Mundo sea efectivamente mayoritaria, su cine rara vez sobresale en las salas de exhibición, en los video-clubs e incluso en los cursos universitarios dedicados a la producción cinematográfica; véase Robert Stam y Ella Shohat, "Da família imperial ao imaginário transnacional: o consumo dos meios na era da globalização", *Comunicação & Política*, núm. 4 (agosto-noviembre de 1995), pp. 122-144, p. 126.

cual palabras como *imperialismo cultural* y *americanización* vuelven a permear el vocabulario de los críticos de cultura, con base en la realidad y sin poder ser descalificados simplemente como “una herencia rancia de los años sesenta”.

La idea de globalización (cualquiera que sea su acepción) presupone una relación interior/exterior, nacional/internacional, que siempre estuvo presente en el proceso de formación de la cultura brasileña, como corolario de su condición de país colonizado. Disfrizado como *influencia*, el modelo del centro siempre se hizo sentir sobre la periferia, muchas veces transformado, modificado, hasta “antropofágicamente deglutido”, pero actuante. La literatura brasileña tiene mucho que enseñar sobre eso.

De esa manera, con relación a los ciclos del cine brasileño, hay incluso interpretaciones que afirman que reflejan modelos y géneros de otras cinematografías, demostrando con eso una grave dependencia estética y cultural. Por ejemplo, la Vera Cruz sería simplemente imitación del Hollywood de los años cuarenta; la Chanchada parodiaría las comedias musicales de la Metro; el Cinema Novo constituiría una versión mestiza del neorrealismo italiano, etc.⁷ ¡Si aceptáramos esa interpretación, estaríamos “globalizando” nuestro cine desde hace mucho tiempo!

En realidad, tales ciclos responden a las características concretas de las formas de producción y consumo del cine brasileño en los periodos apuntados, que sin duda incluyen, en el diálogo con otras cinematografías, la asimilación de las influencias externas (“deglutidas” o no).

Aceptando esa división operacional en ciclos, podríamos decir que, no por casualidad, el ciclo inmediatamente anterior a aquel que nos interesa, ya denominado “Pos-Moderno”, de los años ochenta, presenta características —no sólo, sino también— muy ligadas a una cierta simplificación de forma y contenido, surgidas en parte como estrategia para recuperar al público que abandona las salas de cine y que, cuando las busca, prefiere las que exhiben películas norteamericanas.⁸

⁷ Parente, “Cinema brasileiro”, pp. 30-31.

⁸ El paulatino abandono de la costumbre de frecuentar los cines en Brasil, durante los años ochenta, no puede explicarse solamente por la crisis económica brasileña, de hecho es necesario mencionar una tendencia a nivel mundial, que muy probablemente esté ligada también a la popularidad que adquirió el uso de videocaseteras. Con respecto a las películas brasileñas, además de la incuestionable y ya histórica influencia de la estética norteamericana, que ha determinado la preferencia del público, hay autores que

Por ejemplo, en lo que se refiere a los temas, la metrópoli —por donde circulan tipos diversos, marginados, estereotipos de una estética *dark*, sobrevivientes de una guerra no declarada, que se ofrecen al mismo tiempo como personajes y espectadores— es la gran inspiración. Noche, luces, sombras, calles desiertas y mojadadas, rascacielos, tiros, pasos perdidos, neón... Cualquier ciudad, todas las grandes ciudades del mundo, desterritorialización como rasgo posmoderno. En verdad, tenemos aquí una relectura de antiguas novelas policiacas, género que tiene público cautivo. Buenos ejemplos de esa filmografía son *Cidade oculta*, de Chico Botelho (1986) y *A dama do Cine Shangai*, de Guilherme de Almeida Prado (1988).

Por esas calles circulan jóvenes, y he ahí otro tema. Las experiencias y vivencias de la juventud se proyectan en las pantallas casi como confesiones, alegres o tristes, dolorosas o no, asumiendo puntos narrativos más subjetivos, más existenciales que políticos, abusando de la presencia/citación/utilización de la estética de los medios de comunicación de masas, que privilegia cortes abruptos, rapidez, velocidad, fragmentación. ¿Regreso de los rebeldes sin causa de los años cincuenta?... Esas películas, al abandonar definitivamente la preocupación política que caracterizó momentos anteriores, tienen un fuerte éxito de mercado —muchas veces abusan de la fórmula “sexo, drogas y *rock and roll*”— en la medida en que pretenden conquistar, por medio de la simplificación de sus “lecturas”, una porción significativa de ese mismo mercado, “descubierto” y consolidado en los años ochenta: el público joven, que, coincidentemente, creció bastante también en relación con otros productos culturales, en especial la literatura. Se consideran aquí, a título de ejemplos, *Bete Balanço*, de Leal Rodrigues (1983) y *Um trem para as estrelas*, de Cacá Diegues (1987) y también algunas películas más declaradamente nostálgicas, como *Bésame mucho*, de Francisco Ramalho Jr. (1986).

Esas lecturas, revisitaciones, *remakes* de épocas, temas y géneros consolidados en la memoria y en el gusto del público, creando —de modo muy particular— lo que Fredric Jameson⁹ lla-

creen que existe una estrecha relación entre la pérdida de prestigio de las películas nacionales y el aumento de popularidad de las telenovelas. Véase Arlindo Castro, “O novo cinema brasileiro tem futuro?”, *Comunicação & Política*, núm. 4 (agosto-noviembre de 1995), pp. 47-57, p. 52.

⁹ “Pós-modernidade e sociedade de consumo”, *Novos Estudos CEBRAP*, núm. 12

mó *filmes de nostalgia*, constituyen, según ese mismo autor, un rasgo posmoderno, al cual se sumarían, entre otros, el matrimonio feliz entre los medios y el mercado y la disseminación —una vez más— de una estética norteamericana: escenarios, guardarropa, *sound track*, comportamientos, etc. No por casualidad Jameson caracteriza lo posmoderno como el primer estilo de época norteamericano en la historia de la cultura occidental, que emergió, poco tiempo después, de los escombros de la Segunda Guerra mundial.¹⁰

Se delinea así, por lo tanto, en los años ochenta —bajo el signo de lo posmoderno y bajo los auspicios de las leyes de incentivo del periodo, que acompañaban los rastros de la democratización del país—, un crecimiento, aunque lento y vacilante, del sector cinematográfico, a pesar de la crisis económica que el país atravesaba. Segado por la extinción de la Embrafilme, renace poco después y se afirma bajo los incentivos de la Ley Rouanet y del Audiovisual, como dijimos, configurando entonces un ciclo más, el de la “Retomada”.

Podríamos definir la pluralidad como el primer rasgo de la filmografía brasileña de los años noventa. De hecho, las películas de la “Retomada” se han caracterizado por una diversificación, tanto temática como estética, mayor de la que ya despuntaba en el ciclo anterior, el posmoderno. Se podría relacionar esa diversificación, en primer lugar, con un elemento de orden psicológico, digámoslo así: una especie de conciencia un tanto difusa de que no sólo el cine internacional (especialmente el norteamericano), sino la historia del país y la propia historia de los ciclos de nuestro cine (ahí incluidas todas las influencias) son un compendio riquísimo de temas y situaciones; en segundo lugar, con un elemento de orden económico: las nuevas leyes de incentivo a la producción tuvieron el efecto casi inmediato de triplicar el número de estrenos nacionales de seis en 1994 a 18 en 1995, y veinte en 1997;¹¹ son películas que, debido a la inversión técnica, garantizada por presupuestos muchas veces fuera del promedio histórico de las

(junio de 1985), p. 20. Véase también del mismo autor, *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, São Paulo, Ática, 1996.

¹⁰ Los rasgos más comunes que se le atribuyen a lo posmoderno son, *grosso modo*, falta de interés por la política, exacerbación de la subjetividad, alejamiento del sujeto, metalenguaje, exaltación de la acción, énfasis exagerado de los efectos especiales, exaltación de los mitos de la cultura de masas, exaltación de la cultura de consumo de masas, regreso a géneros y estilos del pasado, desterritorialización, atemporalidad, etcétera.

¹¹ Marcelo Camacho, “A taça que faltava”, *Veja*, 4-3-98.

películas nacionales, tienen posibilidad de acceso más efectivo al mercado nacional e internacional, en una época en que la pirotecnia de los “efectos especiales” condiciona cada vez más el gusto del público en general.¹²

Como algunos ejemplos de esa diversidad tenemos *Carlota Joaquina*, de Carla Camuratti (1995), una parodia histórica; *Ed Mort*, de Alain Fresnot (1996), una comedia; *Quem matou Pixote?*, de José Joffily (1996), policiaca; *O quatrão*, de Fábio Barreto (1995), transposición fílmica de una obra literaria; *Guerra de Canudos*, de Sérgio Rezende (1997), película histórica, etcétera.

Sin embargo, dentro de esa pluralidad, hay una tendencia que se ha revelado más actuante: la de la película histórica. Es muy grande el número de películas que buscan inspiración en el pasado distante o reciente, a punto de poder afirmarse que, una vez más, surge en la producción “ficcional” brasileña (y aquí hago de nuevo una aproximación entre cine y literatura) una cierta necesidad de buscar un “retrato” del país.

Esto es así porque, desde sus orígenes, existe en la literatura brasileña un retorno constante y cíclico del impulso de buscar una identidad, como forma de superar las raíces europeas. Esa búsqueda recorrió caminos diversos, pero persiguió siempre un objetivo bien definido: la familiaridad de lo conocido, de las raíces que aseguraran permanencia y continuidad. En efecto, esa constante “retomada” correspondería a una necesidad de descubrir una forma de expresión que garantizara la ilusión de la integridad de una cultura verdaderamente nacional, inclusive tomando en cuenta la interacción de elementos diversos y el número inagotable de condicionantes históricas.

Esa tendencia, tan clara en la producción literaria y que se expresa en diferentes estilos, se evidencia también en la filmografía, durante el Cinema Novo, por ejemplo. Inspirado por una estética antiHollywood, este cine buscó mostrar entonces lo que se llamaba el “Brasil real”, o sea, se buscó incorporar al retrato del país otros colores contrastantes con aquellos exhibidos por las *chan-chadas* y melodramas de los ciclos anteriores: un Brasil blanco, alegre, musical, “pobre pero feliz”, un Brasil de tarjeta postal, cuyo

¹² Por ejemplo, *Guerra de Canudos*, de Sérgio Rezende (1997), con un presupuesto de 6 millones de dólares, es la película más cara que se ha realizado en Brasil; *Anahy de Las Misiones*, de Sérgio Silva (1997) gastó 2 millones 300 mil; *O que é isso, companheiro?*, de Bruno Barreto (1997), 4 millones.

mayor emblema era Zé Carioca, un personaje creado no por casualidad por los estudios Disney. La búsqueda de la identidad, en ese momento estimulada por los ideales revolucionarios de la época, recupera el legado del realismo de Mário Peixoto y Humberto Mauro, incorporando matices más sombríos: el sertón, la sequía, la miseria, la desigualdad, el negro, el mestizo, en suma, aquellos rasgos y colores que los estratos urbanos de élite desconocían o no querían conocer.

De cierta manera, ese realismo que el Cinema Novo recuperó reaparece como difuminado y con otros matices también en películas del ciclo "Pos-Moderno", como *Inocência*, de Walter Lima Jr. (1983), *Sargento Getúlio*, de Hermano Penna (1987), *Noites no sertão*, de Carlos Alberto Prates (1984).

Ahora bien, en los años noventa, parece que es de esa vertiente que resurgen los nuevos "retratos del Brasil", plásticos y minuciosos, como productos de un contexto económico, social y cultural diverso, en el cual, sin embargo, se mantienen líneas consabidamente inalteradas, que propician la continuidad de muchos temas, problemas y situaciones.

Pero el punto importante a retener aquí es que los ciclos del cine brasileño ya constituyen una herencia sustantiva que "deglutió" influencias diversas y que bien o mal se viene preservando, a pesar de las sucesivas muertes por las cuales ha pasado nuestra filmografía. Además, las políticas de incentivo aún son necesarias para que ese cine, tan versátil y creativo, no muera otra vez, mientras que no logre afirmarse en moldes industriales —manteniendo sus características nacionales— en un mercado cada vez más globalizado. Todo eso es importante ya que actualmente parece imposible que cualquier cine nacional sobreviva fuera de la homogeneización dictada por Hollywood, sin apoyo del Estado y sin leyes estables de incentivo.

Por consiguiente, el énfasis en los guiones históricos, más que constituir un rasgo posmoderno (presente en la literatura y en la filmografía occidentales marcadamente a partir de los años ochenta), y lejos de significar un *apartheid* nacionalista, parece representar aquí una especie de tentativa positiva de recuperar y consolidar una "nacionalidad", una "identidad", un "retrato" que se presente como diverso de aquel propuesto por la homogeneización de un mercado globalizado. Es exactamente esa "identidad"—por más ilusoria que sea, dada la diversidad y desigualdad de las regiones del país— la que puede contribuir para el fortalecimiento

de un mercado interno, en la medida en que cada espectador puede reconocer ahí, de acuerdo con su interpretación particular, un fragmento de su país. Y si ese cine lo representa, el espectador puede inclusive preferirlo a otro, lo que contribuiría a fortalecer el mercado interno sin el cual ningún cine nacional se puede considerar exitoso.¹³

Como ejemplo de películas de ese tipo, que podemos llamar genéricamente históricas, pues se refieren a hechos y personajes distantes y recientes de la historia de Brasil, muchas veces hasta filtradas por obras literarias anteriores, tenemos: *O que é isso, companheiro?*, de Bruno Barreto (1997), un episodio de la lucha armada durante el régimen militar; *Baile perfumado*, de Paulo Caldas y Lirio Ferreira (1997), retomando el *cangaço* de forma lírica e inusitada; *Guerra de Canudos*, de Sérgio Rezende (1997), narrando el terrible episodio del sertón baiano en el siglo pasado; *For all*, de Luiz Carlos Lacerda y Buza Ferraz (1997), que cuenta episodios de la estancia de una base norteamericana en Natal en los años cuarenta; *Anahy de Las Misiones*, de Sérgio Silva (1997), inspirado en una leyenda de guerra de los gauchos; *Lamarca*, de Sérgio Rezende (1994), sobre la guerrilla durante el régimen militar; *O quatrilha*, de Fábio Barreto (1995), adaptación de una obra literaria sobre la inmigración italiana en Río Grande do Sul; *Policarpo Quaresma, herói do Brasil*, de Paulo Thiago (1997), refilmación de la novela de Lima Barreto, en el Río de Janeiro de inicios de siglo, etc. Aún hay otras películas en rodaje en esa misma línea: *Villa Lobos*, de Zelito Viana, *Tiradentes*, de Oswaldo Caldeira, *Hans Staden*, de Luiz Alberto Pereira, *Marighela*, de Diego de la Texara, etcétera.

Al lado de esa vertiente, han aparecido cintas como *A ostra e o vento*, de Walter Lima Jr. (1996), que rescatan el lirismo y se fijan en un filón existencial, casi desterritorializado y atemporal, sumergiéndose en las profundidades del relacionamiento humano, tema recurrente en este final del siglo y adulator tal vez de un

¹³ Según el productor Cláudio Kans, para que pueda configurarse una industria cinematográfica es necesario un público de cuarenta millones de espectadores. *O Novo rebelde*, de Renato Aragão es la primera película nacional, de la década, que logró alcanzar una concurrencia de cerca de 1.4 millones de espectadores. En 1996, *Carlota Joaquina*, de Carla Camuratti, atrajo a un millón de espectadores aproximadamente a las salas de cine, mientras que la película *Central do Brasil* (1998) ya ha sido vista también por casi un millón de personas en todo el país; Erika Correa, "Indústria? Nosso cinema ainda está mais para fábrica de ilusões", *Jornal da Tarde*, 16-6-98.

cierto cine europeo contemporáneo que no sucumbió completamente a la receta de Hollywood.¹⁴

En el inicio de la década, cuando todas las puertas parecían estar cerradas para el cine nacional, surgió otra tendencia, que creía que la internacionalización, o sea, “hablar en inglés”, era el único camino para la sobrevivencia del cine nacional. En otras palabras, era necesario imitar el cine norteamericano, como forma de recuperar al público, tan apartado del producto nacional y tan abierto al patrón de Hollywood. *A grande arte*, de Walter Salles Jr. (1990), parece haber sido la película que mejor representó esa tendencia, en aquel momento. Transposición del libro de mismo nombre, del consagrado autor de narrativas policiacas cargadas de violencia, Rubem Fonseca, y que en inglés se llamó *Exposure*, esa película significó una continuidad en relación con la filmografía de los años ochenta, principalmente aquella que se centró en las grandes metrópolis y sus fantasmas. Podríamos también incluir aquí la reciente *Navalha na carne*, de Neville D’Almeida (1997), adaptación para el cine de la famosa obra de 1968, del dramaturgo Plínio Marcos. La película, que “revisita” el tema de la violencia urbana, traspuesta para las relaciones personales, en verdad atenúa los tonos que el dramaturgo había utilizado en la pintura del submundo, que es su espacio narrativo, y crea ambientes, personajes y comportamientos homogeneizados, supuestamente adecuados a un mercado “latino”.

Esa tendencia —con modificaciones— parece estar dando diversos frutos. Está siendo rodada, desde abril, *O homem do ano*, de José Henrique Fonseca (hijo de Rubem y asistente de dirección de *A grande arte*), basada en el *best-seller* de Patricia Mello, *O matador*, una joven escritora paulista de novelas policiacas, discípula del mismo Rubem Fonseca.¹⁵ Por detrás de ese proyecto está una nueva productora carioca de películas publicitarias y videoclips, la Conspiração Filmes, cuyos integrantes vienen ac-

¹⁴ Críticos como Luiz Carlos Merten creen ver en esa película influencias de *Ultra-je à inocência*, de John Guillermin, y de *O menino e o vento*, de Carlos Hugo Christensen, ambas de los años sesenta. Pero detectan principalmente la influencia de Val Lewton, el productor de películas de terror del cine norteamericano de los años cuarenta, *O Estado de S. Paulo*, 30-6-98.

¹⁵ Es importante observar que la tendencia del escritor Rubem Fonseca se explica por el hecho de que es de los pocos escritores que cultivan la narrativa policiaca, género que sólo en las dos últimas décadas encontró un campo fértil para desarrollarse en Brasil, y eso debido a las especificidades de nuestra historia cultural y literaria.

tuando con éxito en la producción de especiales de música y de obras publicitarias premiadas. Esa productora, tanto en los temas como en el abordaje, se vincula a uno de los modelos más recientes de la industria del cine internacional, cultivado por jóvenes directores como el norteamericano Quentin Tarantino, y pretende desarrollar una especie de “estética de la violencia a la brasileña”, en que la rapidez, la vivacidad, la libertad para trabajar clichés, el lenguaje *pop*, el histrionismo y el humor desconcertante son rasgos que ayudan a trivializar esa misma violencia —y ahí va una gran dosis de cinismo, conviene decirlo— minimizando su fuerza y nivelándola a cualquier otro hecho de la vida cotidiana.¹⁶

En síntesis, se puede decir que existe algo como un consenso implícito —a pesar de la pluralidad temática y estética— en relación con la estrategia a utilizar para que el cine de la “Retomada” no constituya sólo un ciclo más de los destinados, por una especie de fortuna ineluctable, a sucumbir a una “muerte” más: es necesario que se estructure y organice como producción rentable y autosustentable, pero sin dejar de recibir los incentivos gubernamentales, sin los cuales es imposible enfrentar los desafíos de un mercado globalizado.¹⁷

Derivadas de esas estrategias surgen entonces las tendencias temáticas y estéticas plurales a que nos referimos y que pueden resumirse en dos grandes líneas de fuerza: una que busca inspiración en una *identidad* nacional, que ya existe en la propia historia de nuestro cine (así como de la literatura), y otra, que busca la *no-identidad*, o sea, busca no reforzar marcas o rasgos específicos que puedan diferenciarla del cine “globalizado” de inspiración norteamericana. Ambas basan su apuesta en un excelente nivel técnico, que incluye las más modernas y sofisticadas formas de narrar por medio de imágenes en movimiento.

Si aceptáramos opiniones como las que afirman que el cine brasileño necesita, para recuperar su prestigio y popularidad, pro-

¹⁶ André L. Barros, “O matador”. *Bravo!*, núm. 4 (enero de 1998).

¹⁷ En ese sentido una de las soluciones que se vislumbran y que todavía es vista con reservas, es la de una asociación con las redes y con la industria televisiva, como está ocurriendo en Estados Unidos y más recientemente en Alemania. En Brasil ya hay intentos en ese sentido: la red Globo de televisión anunció su primera película en sociedad con la productora cinematográfica de Luis Carlos Barreto, *Senhorita Simpson*, que se basa en el libro homónimo de Sérgio Sant’Anna. Además de ese proyecto existen otros seis que todavía se encuentran en evaluación, *Correio Popular*, 27-3-98; véase también Castro, “O novo cinema brasileiro”.

ducir algunos éxitos en el mercado casero y ser vencedor de algunos festivales internacionales importantes, ya tenemos elementos para ser optimistas: *Central do Brasil*, de Walter Salles Jr. (1997), ganó el Oso de Oro en el Festival de Berlín de 1998, y *O que é isso, companheiro?*, de Bruno Barreto, fue nominada para el Oscar a la mejor película extranjera en el mismo año, así como *O quatrinho*, de Fábio Barreto, lo fue en 1996. Además, para el promedio brasileño de las dos últimas décadas, las tres películas consiguieron un número muy grande de espectadores.

Partiendo de los argumentos que se desarrollaron hasta aquí, podemos considerar a la película *O que é isso, companheiro?* como una buena representante de la segunda vertiente citada, la de la búsqueda de la no-identidad, mientras que *Central do Brasil* puede ejemplificar la primera.

O que é isso, companheiro? es una adaptación de la narrativa autobiográfica homónima que Fernando Gabeira (periodista, militante de izquierda y hoy diputado federal por el Partido Verde), publicó en 1979. Utiliza como eje central uno de los episodios narrados en el libro: no por casualidad, el secuestro del embajador norteamericano Charles Burke Elbrick, el 4 de septiembre de 1969, durante el régimen militar.¹⁸

Una intensa polémica acompañó el estreno de la película, que fue comentada y analizada en muchas secciones de periódicos y revistas de varias ciudades del país, por periodistas, críticos de cultura, intelectuales y particularmente por participantes reales de la historia, que se sintieron de alguna forma ofendidos por la libertad de la interpretación "ficcional", y se expresaron en textos de todos los matices.¹⁹

Lo que más incomodó a todos fue el hecho de que la película, transmitiendo una "lectura ficcional" de la historia (como Barreto

¹⁸ El título de la película en inglés es *Four days in september*; fue exhibida en seis salas de cine en los Estados Unidos y recibió comentarios favorables en once publicaciones norteamericanas, entre las que se encuentran: *Daily News*, *Village Voice*, *The Wall Street Journal*, de Nueva York y *Los Angeles Times*, Marcelo Bernardes, "Filmes do Brasil vivem temporada de ouro nos EUA", *O Estado de S. Paulo*, 9-2-98. En México se llamó *Cuatro días en septiembre* y se exhibió en varias salas, durante los meses de septiembre y octubre, significativamente cuando se conmemoraron los treinta años de la masacre de Tlatelolco, hecho que despertó la atención del público hacia la película.

¹⁹ Esas declaraciones posteriormente fueron reunidas en el libro *Versões e ficções: o sequestro da história*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 1997, y las referencias que utilizo derivan precisamente de sus páginas.

declaró en innumerables entrevistas), acabó por corromperla, reconstruyendo, sustituyendo o aglutinando algunos personajes, inventando otros, falseando hechos, temperamentos y acciones. Como ejemplo, según los autores de los textos mencionados —no específico a ninguno, pues todos, en mayor o menor grado, apuntan lo mismo—, la película retrata a los militantes de forma esquemática y caricaturesca, con excepción del propio Gabeira, atribuye indicios de conciencia a un torturador, presenta la tortura como aséptica y casi estética, dota al embajador de una especie de aura de sapiencia y respetabilidad que falta a todos los demás personajes y a la propia acción, presentada por lo menos como loca e irresponsable.

Para Daniel Aarão Reis, por ejemplo, la película forma parte de una tendencia general de conciliación con el pasado, que hoy se detecta en la sociedad brasileña: "Pienso que esa película se inserta en una tendencia que es fundamental en el Brasil de hoy, de recuperar los años sesenta bajo un prisma conciliador" (p. 86). Para Izaías Almada, "la película es más que eso: es una visión hipócrita de nuestros años sesenta" (p. 149), a partir del hecho de que "la hipocresía se viene constituyendo en marca y atributo cultural de la sociedad brasileña después de la dictadura militar" (p. 147). Alípio Freire, a su vez, afirma que "la película de Bruno Barreto es un manifiesto de adhesión al neoliberalismo, al cual el diputado Gabeira no hace cualquier reserva" (p. 158). Ya Renato Tapajós prefiere indagar: "¿Cuáles son las responsabilidades de una película que se asume como de ficción al recrear una época real y personajes reales?" (p. 175). Y Franklin Martins declara: "Si lo sumáramos todo, no es ni una obra prima ni una porquería. Es una película mediana" (p. 123).

Es difícil estar en desacuerdo con los autores. Cualquier espectador medianamente informado sobre el periodo que la película trata está de acuerdo con estos argumentos e interpretaciones. No hay cómo dejar de observar la utilización de clichés comunes al género policiaco: personajes como el viejo sabio, que se mantiene por encima de la situación (el embajador), héroes (¿o antihéroes?) idealistas y un tanto ingenuos, uno, duro y empedernido, capaz de las peores atrocidades contra el indefenso prisionero e igualmente contra los compañeros, una joven tierna aunque habilísima en el juego de la seducción, otra, su contrapunto, fea, angulosa y áspera en su fantasía de soldado macho y rudo. Un guión que mezcla cuidadosamente política y aventura con pequeñas porciones de

suspenso, sexo y romance, inclusive con un ingrediente más: una pequeña dosis de tortura, destacada apenas asépticamente y sobre todo en la figura de un torturador ético, sensible y lacerado por la crueldad de su oficio. La Historia (con mayúscula) sirve de telón de fondo adecuado para dar una cierta verosimilitud, aunque un tanto despiñada, a los trozos de documentales de la época que se insertan en el montaje. O sea, se toma en préstamo el "aura" de la Historia para refrendar una historia cualquiera.

Y al contar esa historia, Barreto sin duda escribió su versión de la Historia. La Historia ahí no falta; al contrario, sobra. Pero es la Historia filtrada por una determinada visión de clase y por un determinado periodo de la propia Historia, la de este fin de siglo, preñada de determinaciones que pasan muy lejos de cualquier utopía. Como cita Daniel Aarão: "Un día platicando con un amigo —que participó del proceso— él me decía que tal vez esa película sea, mucho más que nuestra Historia, en realidad la historia de cómo los autores de la película la vieron y de cómo los Barreto vivieron los años setenta" (p. 89).

En esa línea, Ismail Xavier afirma, con acierto, que el distanciamiento que Barreto intenta obtener, a través del *remake* de ficción, se relaciona directamente con una mezcla muy especial de *ganhas de olvidar* y *ganhas de saber*, que es un rasgo del momento presente en Brasil. En sus palabras, la primera aparece

en la generación que vivió los años sesenta y setenta en la oposición y ahora, estando en la situación, se ofende con la acusación de que está invirtiendo la pauta de sus valores sociales [...] La voluntad de saber viene principalmente de los jóvenes que están hartos de esa conversación un tanto vaga sobre una era mítica —que poca producción historiográfica ha generado— cuando aún había espacio para la vivencia de utopías y para prácticas políticas que traían la sensación de que se participaba de grandes confrontaciones.²⁰

Pero aún hay otros elementos que considerar. César Benjamin ve en la película, más que cualquier otra cosa, una mercancía, un "bien" cultural que se compra y se vende y que necesita de mercadotecnia: "Con dinero y competencia, contratando buenos profesionales, sembraron discusiones imaginarias sobre maniqueísmo, ficción, realidad, libertad de creación, izquierda, vigilancia ideológica".²¹

²⁰ "A ilusão do olhar e a banalização", *Praga*, núm. 3 (septiembre de 1997).

²¹ *Versões e ficções*, p. 96.

En ese aspecto, conviene reiterar, la película es la "recreación" para las pantallas del libro de Fernando Gabeira, el primero que logró contar la historia del pasado reciente. Cuando se publicó, en 1979, causó tanta expectación como causó la película; tal vez menos, porque nuestra industria cultural no era aún tan abarcativa y sofisticada, al punto de dar tanto espacio a las voces contrarias al producto que ofrecía, como forma de promoverlo. Ni tampoco la palabra *mercadotecnia* había entrado con tanta fuerza en el vocabulario.

A pesar de ser producto de un mercado editorial que en la época se desenvolvía con fuerza, con todas las implicaciones que se puedan imaginar, en aquel momento exacto el libro representó mucho más que un "bien cultural". Simbólicamente, representó una puerta a través de la cual se podía espiar un pasado reciente, hasta entonces bajo censura, viniendo al encuentro de un público específico, una clase media aparentemente apolítica, pero aún con un fuerte potencial contestatario hoy bastante diluido. Un público más o menos independiente que repudiaba a la derecha, pero que tampoco podía encuadrarse en los moldes tradicionales de la política de la izquierda. A final de cuentas habían pasado quince años de dictadura...

Al dirigirse a ese público, en un momento de liberalización política que todavía mal se mostraba, Gabeira consiguió, mientras narra (a pesar de estar contando su versión), testimoniar y recuperar fragmentos de sí y de la Historia, perdidos a lo largo del camino. No era la Historia oficial, la de los vencedores. Era la de los vencidos, la primera versión permitida, que venía de la izquierda. El hilo narrativo que ahí se desarrollaba era, en verdad, la tentativa de juntar los pedazos de un narrador/personaje, casi aplastado por la Historia de su tiempo, de la cual emergía a través del texto, en un ajuste de cuentas con ella y consigo mismo. Así, se puede decir, *a pesar de la realidad factual* de la narrativa, que su validez residía (y aún reside) en el hecho de ser una declaración del tiempo histórico definido que le cupo vivir por opción y que, al hacerse texto, encontró lectores interesados que se involucraron con él en una complicidad explicable por la búsqueda de la *identidad* de un periodo escamoteado por la censura.²²

²² Para un análisis de la recepción del libro, véase Tânia Pellegrini, *Gavetas vazias? Ficção e política nos anos 70*, Campinas-São Paulo, Mercado de Letras-EDUEFSCAR, 1996.

No se puede decir lo mismo de la película de Barreto, en 1997. Ésta se configura como una realidad de tercer grado, apropiación de un pedazo de la Historia que alguien ya narró en primera persona, lo que ya era una versión. Tenemos así la *versión de la versión*, una especie de simulacro, realidad prestada, cuyo primer referente ya se perdió. En realidad, la película hace un recorte de la versión de Gabeira. Limpia de cualquier conexión causal —que, sin embargo, usa para refrendar su historia, intercalando escenas reales de documentales, como ya dije— se centra sólo en el episodio del secuestro del embajador, aquel que puede rendir más en términos de emoción y aventura. Todo lo demás es secundario. Para los realizadores de la película, no importa ningún carácter de verdad, no importa la Historia. Lo que interesa es sólo contar una historia electrificante —un *thriller*— con leves alusiones de las Historias tan semejantes de los países de América Latina, que pueda agradar a un abanico lo más amplio posible de espectadores de cualquier país del mercado globalizado.²³ La Historia, fielmente recuperada, sería un obstáculo por demás particularizante para el acompañamiento de la narrativa en cualquier parte del mundo. O sea, se apuesta a la *no-identidad* como estrategia de mercado.

Uno de los elementos que certifica muy bien la filiación de *O que é isso, companheiro?* a esa línea de fuerza de la cinematografía brasileña de los años noventa es lo que Eugênio Bucci percibió como el “cambio del narrador”, un imperativo externo a la propia película, en la medida en que todas las películas de esa línea “necesitan hablar inglés”, ya que, cuando buscan espacio en un mercado globalizado y organizado de acuerdo con el modelo norteamericano, dejan de utilizar por lo menos alguna característica de su sujeto narrador.²⁴

Prefiero afirmar que existe un “cambio de óptica”, en la medida en que la narrativa parece organizarse según una mirada “extranjera”, de alguien que no está directamente involucrado con lo

²³ Uno de los elementos que mejor sirven para llevar a cabo ese proyecto de disolución de la identidad es el tratamiento que se le da al paisaje urbano. Con respecto de eso, el mismo Barreto, que reside en Los Ángeles, justifica: “El hecho de que haya mostrado un Río diferente [...] se debe a que ya no vivo allá hace diez años. Acabé por mirar a la ciudad como si fuera un extranjero. Mi punto de vista es totalmente diferente”, Marcelo Bernardes, “*O que é isso, companheiro?* estreia esta semana nos EUA”, *O Estado de São Paulo*, 28-1-98.

²⁴ Eugênio Bucci, “Troca de narrador causa estranheza e cria polémica”, *O Estado de São Paulo*, 11-6-97.

que narra, que no interioriza la acción, que está por encima de los hechos, los cuales observa de lejos, aunque esté en la línea de fuego. La óptica extranjera, en el caso, es la del embajador secuestrado, Charles Burke Elbrick (de ahí el “cambio de narrador”, de Bucci), el norteamericano civilizado, cuya construcción como personaje destaca la calma y la clarividencia, necesarias para que no se involucre efectivamente en la barbarie de la política latinoamericana.

En el enfrentamiento “civilización-barbarie”, que de esta manera se dibuja en la película, los brasileños salen doblemente perdedores, porque son aplastados por la represión (de hecho) y reducidos por la superioridad civilizadora (en la ficción). En ese contexto más amplio, ellos y sus actos alocados, sin motivo, pero con consecuencias funestas (probablemente ésa es la finalidad pedagógica de la película), pasan a ser sólo algunas de las líneas de una historia narrada por otra persona. Y en ese rumbo —una imposición del mercado, que acepta el director— la *identidad* se pierde, tragada por la voz del otro.

No se puede decir lo mismo de *Central do Brasil*, de Walter Salles Jr. Aunque recorra una trayectoria internacional, la película no busca “hablar inglés” y hace de la *identidad* su pasaporte para el mercado globalizado. Después de estrenarse en el Sundance Film Festival, en los Estados Unidos, en enero de 1998, triunfó en el Festival de Berlín en febrero y se lanzó en Brasil en abril, donde se exhibió hasta noviembre.²⁵

Central do Brasil tiene un guión simple, que se desarrolla en una narrativa lineal y sin complicaciones, y funciona muy bien porque tiene el atrevimiento de centrarse en personajes que encarnan seres humanos reales: un niño que busca a un padre desconocido y una mujer dura y seca, que sobrevive escribiendo cartas (que no envía para quedarse con el dinero de los timbres postales) a los analfabetos que la buscan para comunicarse con parientes y amigos lejanos. Esos dos personajes coinciden en la Estación Central del Brasil, en Río de Janeiro, lugar donde la mujer “trabaja”. Involucrados por una serie de incidentes, acaban iniciando juntos un viaje por un Brasil pobre, primitivo y terriblemente real, que desde hacía mucho tiempo no se encontraba en las pantallas, como si hubiera dejado de existir.

²⁵ La crítica norteamericana señaló esta película como fuerte candidata al Oscar a la mejor película extranjera de 1998.

Sobresale ahí el tema de la búsqueda de la *identidad*, que la película, al final, consigue recrear en un movimiento doble. En primer lugar, Dora (el personaje principal) se redescubre como un ser humano capaz de afecto, sin la dureza que la protegía del exterior, pues ésta fue suavizada por la convivencia con el niño Josué, también duro y precozmente maduro; en segundo lugar, a medida que van recuperando su integridad perdida, mientras viajan por el país, van construyendo para sí mismos —y también para el espectador— una *identidad*, que involucra el conocimiento de paisajes geográficos y humanos que habían sido olvidados en este periodo de la Historia del Brasil en que un cierto modelo de gobierno busca la “modernidad” y la pirotecnia de los efectos especiales.²⁶

Puede afirmarse que la película no se avergüenza en optar por la búsqueda de la identidad. Esa búsqueda se proyecta, desde el inicio, en el conjunto de caras llorosas o sonrientes que desfilan en *close* por la pantalla, recreando con sus acentos peculiares las líneas de las cartas de amor, alegría o *saudade* que Dora escribe. Se proyecta en la algarabía de voces superpuestas, en el rumor de los pasos apresurados, en la danza violenta de las personas que invaden los trenes de la Estación Central del Brasil, en el ritmo sin cadencia de la multitud que va y viene. Se proyecta después en los paisajes de grandes planicies secas del Nordeste, en la inmensidad que la cámara va revelando, en las fiestas populares y en las casas pobres, en los bares sucios de las orillas de la carretera, en las miradas pasivas y transparentes de las personas de aquellos parajes.

Esas personas, que en su mayoría no son actores profesionales, sino personas comunes, son las excluidas que el Cinema Novo rescató del anonimato, sólo que en *Central do Brasil* no existe la retórica de la denuncia sino la de la (re)descubierta; no existe una lección revolucionaria, sino la de la posibilidad de aprender a ver al país con otros ojos.

Durante los años sesenta, periodo en que floreció el Cinema Novo, la cinematografía brasileña carecía de imágenes de todo lo que estuviera lejos de la “civilización del litoral”, y sus películas, de una cierta manera, cumplieron el papel de mostrar el país oculto y de intentar incluso transformarlo. Hoy en día, en que existe un

²⁶ En una entrevista concedida al *Estado de São Paulo*, del 3-4-98, Walter Salles Jr. afirma que se trata de “un país que se enfrenta a sí mismo, que tal vez esté cansado de vivir de la promesa de ser el país del futuro, eternamente vendida por las estadísticas oficiales, siempre detrás del espejismo primermundista”.

sinfin de imágenes electrónicas, escogidas y editadas principalmente por la televisión, para divulgar el país que se aspira tener, *Central do Brasil* recupera la inspiración del Cinema Novo, nada más que en un estilo totalmente diferente.

Al salir de Río de Janeiro y entrar a una de las regiones más pobres del país, la película hace uso de la estética de los *road movies* norteamericanos (un buen ejemplo de “deglución” de influencias) que, incorporada, coloca metafóricamente a sus personajes —y también a los espectadores— frente a frente consigo mismos y con la crisis de valores de nuestros días. Por ejemplo, para Dora (y tal vez para mucha gente) no enviar las cartas para quedarse con el dinero de los timbres postales parece un truco casi normal, cosa de un “malandro” acostumbrado a sobrevivir en la gran ciudad.²⁷

Pero a medida que se adentran en el país, Dora y Josué se van adentrando también en sí mismos, descubriendo y reconociendo sus propias carencias en una relación tensa que no cae nunca en el melodrama, porque ambos, duros y desencantados, se atraen y se repelen todo el tiempo.

Cuando, al final, Dora se pone el vestido nuevo que Josué le regaló, se desnuda de sí misma, de la peor parte de ella que fue quedando por el camino, y recupera su nueva identidad, síntesis de lo que fue y de lo que ahora es, mientras que Josué se reconstruye al lado de su nueva familia.

Tal como la identidad del país, que no es únicamente aquella hecha del vidrio y del acero de las grandes ciudades, de las arenas y cerros de Copacabana, de las *favelas* y rascacielos de São Paulo, de la cínica y terrible violencia de las calles, sino también la de lugares recónditos, la de las extensas selvas y la de los ríos profundos, la de los caminos empolvados que llevan a ninguna parte, por donde, sin embargo, transitan personajes perdidos en el tiempo. Al incorporar dialécticamente los tiempos y espacios tan diversos que constituyen nuestra identidad, la película “habla portugués” porque no renuncia a su óptica para asumir la del otro y enfrenta nuestro atraso, en verdad, con una gran dosis de ternura, pero sin intentar disfrazarlo con un manto de lejana civilidad.

²⁷ “Malandro” es el personaje popular que acostumbra vivir sin trabajar y comete delitos menores con gran frecuencia, sin que la policía lo atrape. Se trata de una especie de pícaro de los centros urbanos brasileños.

Del análisis de las dos películas utilizadas como ejemplo de la pluralidad de la cinematografía brasileña de los años noventa se desprende la idea de que, para sobrevivir y crecer como industria competitiva en un mercado globalizado, sin depender siempre de incentivos y subsidios oficiales, nuestro cine debe seguir recorriendo ese camino antiguo, sin embargo tan prolífico: el de la búsqueda de una identidad, incorporando su propia herencia, conservando una autonomía estética y temática, creando un producto único y peculiar, que se abra, sí, para el otro y sus influencias, “deglutiéndolas antropofágicamente”, pero sin perderse en medio de miles de otras tantas películas iguales, aquellas que los norteamericanos saben hacer mucho mejor, con su poderosa industria de la homogeneización.

Traducción del portugués de Gabriela Mariscal Quintanar

BIBLIOGRAFÍA

- Castro, Arlindo, “O novo cinema brasileiro tem futuro?”, *Comunicação & Política*, núm. 4 (agosto-noviembre de 1995), pp. 47-57.
- Jameson, Fredric, “Pós-modernidade e sociedade de consumo”, *Novos estudos CEBRAP*, núm. 12 (junio de 1985), pp. 16-26.
- , *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, São Paulo, Ática, 1996.
- Parente, André, “Cinema brasileiro: anos 80”, *Comunicação & Política*, núm. 4 (agosto-noviembre de 1995), pp. 29-44.
- Pellegrini, Tânia, *Gavetas vazias: ficção e política nos anos 70*, Campinas/São Carlos, Mercado de Letras/EDUEFSCAR, 1996.
- Reis Fo, Daniel Aarão, *Versões e ficções: o sequestro da história*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 1997.
- Simis, Anita, *Estado e cinema no Brasil*, São Paulo, Annablume/FAPESP, 1995.
- Stam, Robert y Ella Shohat, “Da família imperial ao imaginário transnacional: o consumo dos meios na era da globalização”, *Comunicação & Política*, núm. 4 (agosto-noviembre de 1995), pp. 122-144.
- Xavier, Ismail, “A ilusão do olhar neutro e a banalização”, *Praga*, núm. 3 (septiembre de 1997), pp. 141-145.

El taller de José Luis Gómez-Martínez

Publicamos a continuación una serie de textos enviados por José Luis Gómez-Martínez y originados a partir de la labor que sus colaboradores realizan en torno a los temas de la Teología de la Liberación y la identidad latinoamericanas.

La obra filosófica de Leopoldo Zea y Estados Unidos: Nuestra América en el siglo XXI

Por Bridgette Lynn WELLS
University of North Carolina

HACE CUARENTA Y SIETE AÑOS que el maestro José Gaos le escribió una carta a su estudiante y amigo Leopoldo Zea proclamando la validez e importancia de su reciente obra, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, de la cual extraemos lo siguiente: "Y en vez de rehacerse según el presente extraño, rehacerse según el pasado y presente más propios con vistas al más propio futuro".¹ Gaos destacaba así uno de los hechos más importantes de su época: el desarrollo del tema de la filosofía de la historia en México y su proyección al resto de Iberoamérica. La filosofía de Zea es fundamentalmente una filosofía de la historia que desea mostrar las relaciones entre el pueblo de hoy y sus comienzos históricos; una reconstrucción del pasado desde un presente que se interprete según una visión del futuro. A diferencia de los iberoamericanos, los estadounidenses generalmente parten de una filosofía de la historia que, al contrario de la de Zea, consiste en una visión externa de la historia que rechaza lo ideal en favor del funcionalismo. Sostiene William D. Ratt: "These differences between the history of ideas, intellectual history and the philosophy of history are not only important as problems in semantics, rather, these differing activities reflect moods, intellectual attitudes, and philosophical traditions which distinguish North American and Mexican historiography of ideas".²

El reconocimiento de la importancia de la filosofía de la historia de Zea y su desarrollo en Iberoamérica ha resultado en la toma de conciencia de que los iberoamericanos han vivido bajo un concepto de la historia en el cual no son protagonistas. La pregunta

¹ José Gaos, "Etapas del pensamiento en Hispanoamérica: carta abierta a Leopoldo Zea", *Cuadernos Americanos*, 1.2 (1950), pp. 157-161, p. 160.

² William D. Ratt, "Ideas e historia en México: un ensayo sobre metodología", *Latinoamérica*, 3 (1970), pp. 175-188, p. 688.

ineludible siempre resuena: ¿puede existir una filosofía ibero-americana que proyecte a sus pueblos como agentes de su propio destino? El tema de una filosofía de la historia no ha sido tan investigado en Estados Unidos como en México, como tampoco se han publicado en Estados Unidos tantos libros contemplando la situación histórica ni la posición estadounidense como en México. William D. Ratt y Charles A. Hale, dos historiadores estadounidenses, han criticado vehementemente la filosofía de Leopoldo Zea, acusándola principalmente de falta de objetividad.

Irónicamente, el discurso de estos estadounidenses adolece de la misma falta de objetividad que critican en la obra zeañiana, y como no entraron en diálogo con Zea, no parece arriesgado conjeturar que desde una perspectiva tradicional y europea de la historia, Ratt y Hale no alcanzan a entender lo que propone Zea tanto a nivel filosófico como metodológico e historiográfico. En este estudio, aunque de un modo muy esquemático, analizaré la posición y crítica de Hale y Ratt, destacando los puntos problemáticos en su entendimiento de la obra zeañiana, y luego reevaluaré la posición estadounidense acerca de la obra de Leopoldo Zea para iluminar las posibilidades que ofrece el desarrollo de una filosofía de la historia propia de Estados Unidos en el nuevo milenio.

Cimentaremos, en primer lugar, los presupuestos filosóficos e ideas matrices de la obra de Leopoldo Zea, para mostrar después que los estadounidenses, ejemplificados a través de Hale y Ratt, no se han acercado a lo esencial de la obra filosófica e histórica de uno de los intelectuales más reconocidos de América Latina.

La obra de Leopoldo Zea lleva como preocupación central la íntima relación entre la historia y la circunstancia, una dimensión que destacó el pensador español José Ortega y Gasset. En *Meditaciones del Quijote*, Ortega y Gasset proclama, "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo".³ Destaca así la íntima relación entre el ser humano y su circunstancia; idea que luego se trasladó hacia México.

El concepto primordial que propone Zea es que la circunstancia en la vida es lo que define a una persona, su manera de actuar y pensar en un momento dado. No tan lejos del pensamiento orteguiano, señala Zea: "Dentro de los temas de nuestra propia circunstancia está el de nuestra historia. La historia forma parte de

la circunstancia del hombre: le configura y perfila haciéndole capaz para unas determinadas tareas e incapaz para otras".⁴

Regresando a la idea que introduce Ortega y Gasset, Zea proclama que jamás se puede separar la circunstancia y la historia, las dos existen juntas y unidas dando valor a la vida del pueblo. Zea, en su obra, retoma el tema de la circunstancia como algo que define esencialmente a "lo mexicano"; la circunstancia en él es como preocupación y tema universal que puede aplicarse al mundo entero, y especialmente revela posibilidades interesantes para los Estados Unidos. En este punto, se cruzan el pensamiento estadounidense y el mexicano y sus conflictos acerca de la circunstancia, la historiografía, la filosofía y la relación que existe entre ellas.

Los historiadores estadounidenses, específicamente Hale y Ratt, representan la crítica estadounidense que ataca la filosofía de Zea por su supuesta falta de objetividad. Charles Hale acierta al afirmar que:

Aquí el historiador extranjero tiene una oportunidad única y digna de explotarse: al no encontrarse directamente afectado por los sentimientos patrióticos, dispone quizá de mayor libertad para relacionar las ideas dentro del contexto histórico que le es propio; contexto que no se agota dentro de las fronteras del país o países estudiados. En otras palabras: quizás con mayor facilidad que el historiador nativo, el extranjero puede lograr un estudio crítico y comparativo a la vez.⁵

Esta afirmación nos ofrece en un presupuesto extremadamente útil, pero que debemos llevar a sus últimas consecuencias. Si lo aplicamos a la situación estadounidense, entonces podríamos concluir que el estadounidense, Hale por ejemplo, lleva consigo su propia circunstancia a cualquier análisis o crítica que intente hacer. Más aún, la formación misma de lo que definimos como "la mente", o sea lo que dirige la manera en que uno piensa y actúa en un momento dado, es la mezcla de una vida, digamos una *historia*, de un sinnúmero de acontecimientos que también llevan una miríada de circunstancias diferentes, formando y mezclándose al final en una inevitable subjetividad presente en cada ser humano. Esta imposibilidad de pensar y analizar desde una *tabula rasa* es el destino de

⁴ Leopoldo Zea, "En torno a una filosofía americana", *Cuadernos Americanos*, 1.2 (1942), pp. 63-78, p. 73.

⁵ Charles A. Hale, "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea", *Historia Mexicana*, 20 (1970-1971), pp. 285-304, p. 302.

³ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914), Madrid, Espasa-Calpe, 1964.

cada ser humano, incluyendo al historiador estadounidense, según nota Zea: "¿Cómo puede el historiador estadounidense, quien toma el papel activo en una cultura universal, mantener la objetividad?"⁶ Lo que planteamos aquí es que nadie, en un sentido histórico/filosófico, puede mantenerse como un juez imparcial. En esta realización, las dos perspectivas, de la América Latina y de la América Sajona, comparten su respectiva subjetividad. En realidad, como señala Zea, la relación entre la América Latina y la América Sajona, "tanto los temas que hemos llamado universales como los temas propios de la circunstancia americana, se encuentran estrechamente ligados".⁷

Precisamente en Estados Unidos, si hemos de contextualizar su situación histórica y cultural, parece necesario plantear cómo existe la identidad cultural, sobre todo en la forma de una interdependencia de muchas culturas diferentes. Entonces, la teoría de Zea, que lo que nos *une* es la *diferencia*,⁸ puede resultar particularmente importante en el contexto de Estados Unidos. Surge de este modo como problemática la interdependencia de las culturas que existen en Estados Unidos, todas las cuales llevan sus propias costumbres, tradiciones e historias. De este modo, resulta casi imposible desligar una cultura propia del resto en el contexto estadounidense. En el proceso de suponer exactamente cómo existe su cultura, hay que reevaluar lo que define el ser estadounidense; y más precisamente, hay que regresar a las ideas y hechos del pasado para entender por qué esta mezcla de culturas e historias parece haber resultado en Estados Unidos en una división en vez de una unión. Las circunstancias de nuestra historia, como estadounidenses, podrían funcionar, al modo zeanyano, como la llave cultural destinada a abrir la puerta de una nueva interpretación de "lo estadounidense".

La importancia de la circunstancia, en cualquier contexto, es un aspecto clave para entender lo esencial de la filosofía de Leopoldo Zea. En ella descubrimos lo que distingue a América Latina de Europa; y más adelante, en los años del nuevo milenio, de Estados Unidos. Este asunto nos lleva a un punto principal de la filosofía de Zea: las circunstancias son las que causan las diferencias entre todos los países, las culturas y los seres humanos, y

⁶ Leopoldo Zea, *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (1943), México, FCE, 1975, p. xxii.

⁷ Zea, "En torno a una filosofía", p. 72.

⁸ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.

es precisamente esta diferencia la que comparten todas las culturas: lo que nos une globalmente es el hecho de que somos diferentes. En realidad, la filosofía de Zea en este asunto tiene lugar a un nivel humano universal. Su filosofía de la historia implica una filosofía del ser humano, como nota él, "remover ideas de sus circunstancias es remover una filosofía de su historia. La vida humana es la única cosa que tiene una historia".⁸ El pensamiento de Zea se presenta así preñado de sugerencias para la interpretación de la identidad cultural estadounidense y para la interpretación de su propia historia con respecto a su futuro como país. Para formular una visión cultural de Estados Unidos utilizando las ideas de Zea, el primer paso será acercarnos desde nuestra autopercepción, como país. La comprensión del desarrollo de una cultura propia y unificada en Estados Unidos se logrará con el reconocimiento de que somos seres humanos ante todo; después irán ocupando su lugar las diferencias.

Además de la preocupación por la falta de objetividad, encontramos en William Ratt, el autor estadounidense que combate con más obstinación la obra de Zea, una crítica que se centra en la metodología y la definición de la historia de Zea:

It has been argued that philosophy of history is poor philosophy and bad history. All I can claim is that in the final analysis Zea's speculation about history is beyond the realm of ordinary historical analysis. It is metahistory, not intellectual history.⁹

Si la historia fuese una serie de fechas, años anónimos sin connotaciones emocionales, quizás este argumento tendría validez, pero la historia de cualquier país no solamente consiste en fechas; es decir, cuando uno pregunta a cualquier español por el significado del año 1936, no se espera que la respuesta pueda ser neutra. Sucede lo mismo cuando alguien menciona el nombre de John F. Kennedy a un estadounidense; al contrario, ya hemos superado las últimas secuelas de una concepción positivista de la historia. Por eso, el acercarse al tema de la historia de manera científica, como sugiere Ratt, resultará en el fracaso intelectual del *porqué* de la historia, de nuestra historia, de la historia del mundo y el lugar del individuo dentro de ella. Según Ratt lo que hace Zea no es historia

⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁹ Ratt, "Ideas e historia en México", p. 696.

sino una forma de filosofía, como un producto artístico. Ratt utiliza la palabra *metahistory*, que en su contexto aporta cierto sentido de subjetividad; esa subjetividad, opina, no tiene lugar en la reconstrucción histórica. Del lado opuesto viene el pensamiento zeánico: "No es posible saltar la borda de la historia. Cuando cambia la historia, necesariamente tiene que cambiar la filosofía, puesto que ésta no puede ser sino filosofía de una realidad y esta realidad es histórica. Así, no es posible desligar la historia de la filosofía, ni la filosofía de la historia".¹⁰

Si la filosofía y la historia no se pueden separar, la toma de conciencia y la recuperación del pasado también van ligadas. Aquí nos encontramos con otro tema principal de la filosofía zeánica y otro punto problemático para los estadounidenses: la interdependencia de las culturas y la importancia de sus pasados compartidos. Como afirma Zea, "América [...] ahora tiene que plantar su propio árbol cultural, hacer sus propias ideas; pero una cultura no surge de milagro, la semilla de tal cultura debe tomarse de alguna parte".¹¹ La meta filosófica de Zea se concentra en el conocer para asumir el pasado y así prepararse para el futuro, como sostiene Gómez-Martínez: "Conocer el pasado para comprender el presente; luego formular proyecciones hacia el futuro".¹² Hale y Ratt, en su contexto estadounidense, no sostienen esta fórmula de recuperación del pasado y su relación con la historia. En su definición y descripción de la filosofía de Zea, Hale y Ratt suponen que la toma de conciencia y la recuperación de las circunstancias históricas implican la negación del pasado del pueblo y de su herencia. No existe ninguna parte en la filosofía de la historia que propone Zea que requiera un rechazo de la herencia española en la manera que indican estos dos académicos estadounidenses. Negar la existencia de sus antepasados sería como negar que uno tiene un padre; nota Zea: "América se siente inclinada hacia Europa como el hijo hacia el padre; pero al mismo tiempo se resiste a ser su propio padre",¹³ y continúa, "queramos o no, somos hijos de la cultura de Europa".¹⁴ Hale y Ratt no alcanzan a comprender el mensaje fundamental de Zea e insisten en casos concretos de la historia mexi-

¹⁰ Zea, "En torno a una filosofía de la historia", p. 21.

¹¹ *Ibid.*, p. 65.

¹² José Luis Gómez-Martínez, "La crítica ante la obra de Leopoldo Zea", *Anthropos*, 89 (1988), pp. 36-47, p. 37.

¹³ Zea, "En torno a una filosofía de la historia", p. 67.

¹⁴ *Ibid.*, p. 71.

cana: "For example it can now be determined that José María Luis Mora, one of Zea's mental emancipators, did not reject his Spanish heritage at all. On the contrary, Mora often sought intellectual inspiration from the reformers of late 18th and early 19th century Spain".¹⁵ Se ilumina así un punto problemático en el entendimiento por parte de Hale y Ratt: Zea no rechaza esa conexión con el pasado, al contrario, su filosofía de la historia y su toma de conciencia encarnan un asumir el pasado con respecto al presente y futuro. Lo que la posición de Hale y Ratt muestra es, precisamente, su mentalidad y subjetividad estadounidense; es decir, su propia interpretación de la historia. Ellos mismos están atrapados en sus acusaciones a la filosofía zeánica: tampoco pueden librarse de su innegable corte positivista en su análisis de la historia mexicana.

La preocupación que tiene Hale y Ratt por la metodología de lo filosófico y lo histórico se pierde en un gran número de cuestiones y definiciones sobre la tradición histórica que realmente no logran un propósito analítico cuando el crítico no acepta su propia subjetividad en su análisis. Resulta por ello una crítica débil, cuyo principal argumento consiste en un desacuerdo con el concepto de "lo normal" de su país natal, "a belief in the objective nature of historical reality has been the primary theory of several generations of United States historians since the turn of the last century".¹⁶ Así nos demuestra la imposibilidad de Ratt para aceptar o reflexionar sobre aspectos nuevos y diferentes, y a través de él, de la crítica estadounidense de Zea.

La falta de algún tipo de diálogo moderno e investigación ha sido la prueba más fuerte de la ausencia de interés en la obra de Zea. Han dejado los historiadores estadounidenses de participar en un diálogo frente al futuro mexicano y, por su parte, de Estados Unidos. Como el enfoque de la obra más reciente de Leopoldo Zea se proyecta desde México hacia un punto de vista más global, se puede ver que el futuro de la filosofía de la historia tendrá lugar esencial en el porvenir de Iberoamérica y quizás luego en Estados Unidos. Ideológicamente, podríamos usar el discurso de Hale y Ratt para distinguir lo que no queremos ser frente a la filosofía de la historia de Zea: cerrados e indiferentes a las ideas extranjeras e idealistas, que además ofrecen una buena oportunidad para ver nuestro ambiente cultural desde una perspectiva nueva.

¹⁵ Ratt, "Ideas e historia en México", p. 695.

¹⁶ *Ibid.*, p. 697.

No obstante la crítica de la década de los ochenta y noventa, la obra filosófica de Leopoldo Zea no ha alcanzado la atención y análisis que merece en los Estados Unidos; una la primera etapa hacia su conocimiento empieza con un diálogo entre las correspondientes perspectivas.

El pensamiento de Paulo Freire en *Un día en la vida* de Manlio Argueta

Por Ignacio LÓPEZ-CALVO
California State University, Los Ángeles

EL PEDAGOGO de la liberación Paulo Freire muere en mayo de 1997 en São Paulo, pero la huella de su pensamiento queda marcada en la literatura iberoamericana. Sus obras *Pedagogía del oprimido*, *Pedagogía de la esperanza*, *Pedagogía de la autonomía*, *La educación como práctica para la libertad*, *Educación y cambio*, *Acción cultural para la libertad* y *Cartas a Guinea-Bissau* constituyen un fecundo marco teórico para la literatura liberacionista del continente. En especial el ensayo *Pedagogía del oprimido* (1970) marca un cambio drástico en la concepción de lo que tradicionalmente había significado el verbo *educar*: para Freire —como para Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y otros pensadores de la liberación— antes de salvar el alma del desfavorecido, es necesario que éste tome conciencia de la situación de opresión e injusticia en que se hallan los grupos sociales dominados. Consciente de que todo aprendizaje lleva consigo una postura ideológica, Paulo Freire sugiere una revolución cultural que libere al ser humano, lo haga sujeto de su propio destino y mejore, al mismo tiempo, su situación económica: es necesario alfabetizar a la vez que se promueve entre los educandos la capacidad de crear juicios críticos sobre la realidad sociopolítica en que se vive. El educador, por otra parte, debe ser a la vez un educando que aprende a la vez que enseña. El conocimiento empírico de lo que significa el exilio, la tortura y el encarcelamiento, facilita a Freire su visión solidaria hacia el pobre en Iberoamérica.

Una de las novelas en que, a mi juicio, se puede observar un obvio diálogo con el pensamiento de Paulo Freire es *Un día en la vida*,¹ del salvadoreño Manlio Argueta. Al contrario de lo que ocurre en muchas novelas iberoamericanas anteriores y contemporáneas, se presenta el ejemplo de un campesino que es sujeto activo de su propia liberación. Una vez que logra tomar conciencia, gracias a

¹ San Salvador, UCA, 1980.

los consejos de los curas nuevos, decide luchar valientemente por sus derechos, siempre con un rechazo explícito al uso de la violencia. En los primeros capítulos se hace referencia a la época en que aún no existía el diálogo entre el sacerdote y los campesinos: la Iglesia tradicional consentía pasivamente la explotación de los campesinos e incluso contribuía a ella pidiéndoles donativos y alimentos para su propio consumo. Como antídoto les aconsejaban resignación, con la promesa de un paraíso en el otro mundo o la amenaza del infierno. Admitían incluso con cierta indolencia la mortandad infantil con tal de que los niños estuvieran bautizados.

Pero más adelante llegan al pueblo curas jóvenes —la versión eclesiástica del hombre nuevo— con la intención de educar para la libertad, como aconsejaba Freire. Pronto organizan a la población en cooperativas para que puedan sacar un mejor provecho de sus ganancias, abandonan el uso del latín y llevan canciones de protesta a la Iglesia para concientizar al pueblo sobre su situación. Se preocupan ante todo de frenar la mortalidad infantil y, en fin, se acercan más al pueblo y le dan confianza para luchar unidos. Los primeros sacerdotes sufren tortura a manos de las autoridades, pero pronto llegan otros nuevos para continuar la lucha, lejos de la anterior postura de aquiescencia con el poder. Don Sebastián, el dueño del bar —que es uno de los pocos personajes pertenecientes al pueblo que mantiene conversaciones con las autoridades— no consigue asimilar esa insólita transformación en el seno de la Iglesia: según él “se han tirado a los finqueros encima, ahora no los pueden ver ni pintados, pues los curas han traicionado a quienes siempre les hicieron bien” (p. 30).

La importancia de esa toma de conciencia de la intolerable situación en que vive el pueblo es una de las premisas de Freire que se ven reflejadas con mayor claridad en la novela. Como consecuencia de las enseñanzas de los nuevos párrocos, los campesinos muestran haber tomado conciencia de lo importante que es la educación de sus hijos para que no puedan ser engañados como lo fueron ellos. Paradójicamente, aunque en un principio uno de los personajes, Guadalupe, cree que la conciencia le permitirá resistir las penurias con menores sufrimientos, más tarde se contradice al reconocer que desde que empezaron a exigir sus derechos la vida se había hecho imposible para los hombres del pueblo. En cierto modo —como aseguraba Freire en *Pedagogía del oprimido*— a veces resulta más cómoda para el oprimido la seguridad de la esclavitud que el sacrificio de su generación para beneficio de las

posteriores (p. 38). Antes de la llegada de los nuevos sacerdotes, Guadalupe pensaba que Dios quería su pobreza y asumía —como ya expuso Freire—² que así debía ser porque ése era su destino (p. 135). En cambio, ahora deja de aceptar sus sufrimientos resignadamente (esperando una recompensa en el otro mundo), porque ha descubierto que “existe algo llamado derecho” (p. 27). Su pueblo se da cuenta, por una parte, de que “la verdad no debe confundirse con la sumisión” (p. 28) y, por otra, de que el patrón nunca podría permitirse prescindir de sus servicios. El término *conciencia* adquiere tal importancia que los personajes se esfuerzan en definirlo: para Guadalupe quiere decir a) “saber por qué” (p. 73), es decir, conocer las causas de su condición (p. 92); b) darse cuenta primeramente de que se es pobre, para, más tarde, intentar remediarlo (p. 43) y c) sacrificarse solidariamente por los compañeros sin esperar nada a cambio (p. 136). Se llega a afirmar, en suma, que la conciencia es Dios y son los pobres (p. 163).

No obstante, algunos comentarios nos hacen cuestionar seriamente qué representa, en realidad, esa “toma de conciencia”. Si se tiene en cuenta la siguiente afirmación de Guadalupe: “Chepe es mi conciencia” (p. 136), uno podría inclinarse a pensar que, entonces, el coordinador será la conciencia de los educandos, que Freire será la conciencia de los oprimidos... y que no sería tanto concientizarse como aceptar las ideas del otro. Otra prueba de ello es que ni siquiera van a misa por pura convicción de creyentes sino más bien porque, como afirma Guadalupe, se sienten a gusto allí: “La verdad que Chepe y yo no somos muy católicos pero era un lugar bonito para ir los domingos” (p. 25). ¿Dónde se encuentra, pues, el límite entre sugerir temas o discusiones para que tomen conciencia por sí solos, y el decirles indirectamente cuáles son sus problemas o cómo deben actuar? De darse el caso, no podría decirse que estemos ante un caso de “despotismo ilustrado,” pues pretenden contar con el apoyo del pueblo para que participe en su propia liberación, pero tampoco estaríamos hablando de una auto-concientización. Apps se hace eco de este hecho en la crítica que hace del pensamiento freiriano y menciona que es probable que el coordinador termine por dirigir indirectamente las discusiones y, con ello, las respuestas, dado que la comunidad espera de él un papel dominante.³

² Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (1970), México, Siglo XXI, 1990, p. 57.

³ Jerold W. Apps, *Problemas de la educación permanente*, Barcelona, Paidós Educador, 1990, p. 139.

De cualquier modo, es obvio que a la oligarquía salvadoreña de *Un día en la vida* le conviene que el campesinado continúe sumido en la ignorancia para poderlos explotar más fácilmente. Sin embargo, poco a poco ellos mismos tratan de transformar la realidad por medio de la educación liberadora y problematizadora que desea Freire: ya que ellos no han tenido acceso a ella, esperan que al menos sus hijos puedan beneficiarse de sus ventajas. En la misma línea de protesta, otro personaje, Rubenia Fuentes, critica el injusto reparto de la riqueza: se queja de la existencia de "fincas yermas, para pasto de ganado" (p. 51) que ellos no pueden utilizar pues significaría una violación de la propiedad ajena, que es sagrada.

A pesar de la "dudosa" toma de conciencia de Guadalupe antes mencionada, es cierto que al menos la mujer ha tomado conciencia de su condición social de explotada. La narradora denuncia que ellas son también esclavizadas, pues tienen que hacer el trabajo de sus maridos para que el patrón pueda explotarlos más tiempo. Este cambio de mentalidad acerca a los personajes al ideal del hombre y la mujer nuevos que busca la teología de la liberación. El ejemplo más nítido lo tenemos en José (Chepe): Guadalupe explica cómo ese campesino toco, bebedor y vividor que era su marido, empezó a convertirse en un hombre que se preocupaba por el prójimo y se desvivía por la comunidad, siempre con la mayor humildad. Para completar su imagen, el sufrimiento de la tortura lo eleva finalmente a la estatura de héroe o incluso de mártir, puesto que elige padecer sufrimientos antes que dar la espalda a sus principios.

En *Teología de la liberación. Perspectivas* Gustavo Gutiérrez cita a Politzer en el sentido de que "el esclavo es tanto más libre cuanto más esclavo, es decir, cuanto más intensa y profunda es su sumisión".⁴ José, en cambio, renuncia a la comodidad que pueda suponer dicha esclavitud para emprender una vida disciplinada, preocupándose con devoción por los demás. Por tanto, la presencia del hombre nuevo en la novela de Argueta destaca tanto por su toma de conciencia como por la ejemplar asunción de la lucha no violenta que lo lleva a declarar, por ejemplo, que no desea mal a nadie, "ni tan siquiera al cabo Martínez".

En la novela de Argueta la violencia institucional alcanza proporciones rayanas en lo inexplicable: se mata a un hombre por

⁴ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (1971), Salamanca, Sígueme, 1990, p. 227.

negarse a mostrar su documentación, cortan la cabeza al responsable de una manifestación, e incluso se habla del asesinato de más de cuarenta mil personas. A ello se une la trágica situación que se presenta con la puesta en escena de los desaparecidos: se dice en la obra que "es peor la angustia del desaparecido pues con el muerto viene la consolación" (p. 139). No contentos con haber torturado hasta sacar un ojo a José, los militares vuelven a su casa para atormentarlo más. Ni siquiera respetan a los curas comprometidos en la opción por los pobres: al principio se impone el respeto tradicional al sacerdote, pero al final acaban torturándolo como a los demás con la excusa de que pretendían infiltrar el comunismo entre los campesinos. Así, comenta Lupe: "Comenzaron a decirnos que los curas nos habían insolentado, nos han metido ideas extrañas" (p. 24). Pero las mujeres—incluso las niñas—son las víctimas más sufridas; de ahí la impresión negativa que tiene el pueblo de los militares: "¿Quién los había pervertido y les había lavado la sangre pues no era sangre de la raza, ni de cristianos ni de pobres lo que les corría por las venas?" (p. 149). Sin embargo, en ningún momento los personajes cuestionan la opción por la lucha no violenta. La postura dialógica está asumida y el campesino casi nunca reacciona con violencia a las provocaciones; aprende, eso sí, a no bajar la cabeza ante el patrón, que es lo que más le ofende, y a no responder violentamente a las agresiones. En este sentido, dice Guadalupe, la narradora, "la peor ofensa es que no se les tenga miedo, que no se les responda cuando golpean con sus culatas" (p. 108).

Pero no todos los personajes del pueblo en *Un día en la vida* demuestran haber cambiado su sistema de valores, para tomar conciencia de la situación de los suyos. El antagonista del hombre nuevo es el crédulo campesino subopresor: reniega de su propia ascendencia precolombina porque así se lo han enseñado en el ejército. Dicha actitud responde al "mito de la pereza y falta de honradez del oprimido y de su inferioridad ontológica" mencionado por Freire.⁵ Por el mismo camino, el antagonista sostiene: "No es por hablar mal de la raza de uno, pero los indios somos huevones, todo queremos que nos caiga del cielo. Somos muy conformistas" (p. 76). Se lamenta, asimismo, de su condición de mestizo: "Los españoles no anduvieron matando indias y así salió nuestra raza [...] los latinos no somos ni chicha ni limonada, con este colorcito

⁵ Freire, *Pedagogía del oprimido*, p. 179.

culero" (p. 77). La creencia ciega en lo aprendido en la escuela militar lo ha alienado; asegura que prefiere "lo extranjero porque lo extranjero no viene a joder, casi siempre viene a hacer el bien" (p. 102). De cualquier modo, el resto del pueblo no puede evitar reconocer en las autoridades a personas como ellos: Chepe explica a su esposa que no son malditos, que tan sólo con prestar un poco de atención puede uno darse cuenta de que son como los demás campesinos, que no tienen riquezas como sus superiores, sino que simplemente luchan al lado de su propio enemigo. La misma Guadalupe afirma que, a pesar de que el cabo Martínez es autoridad, su madre sufre escasez de alimentos. El cabo se avergüenza de que lo vean sus antiguos vecinos porque se siente traidor pero, al mismo tiempo, cree haberse superado en la vida. Otro de los subopresores llega a idénticas conclusiones cuando advierte a su compadre: "Le tienen envidia a nuestro uniforme, al hecho de haber ascendido en la vida" (p. 80). Vuelve a tomar como testigo de humanidad al opresor y, por ello, pretende liberarse, poniéndose a su nivel: "Así es como he subido" (p. 95). Por último, sin abandonar el diálogo con *Pedagogía del oprimido*, Guadalupe Fuertes se lamenta de su impotencia para luchar contra un enemigo invisible: "Yo nunca he visto al dueño de la finca" (p. 52). En este sentido, Paulo Freire denunciaba la frecuencia con que el oprimido se encuentra con una "impersonalidad opresora" o de "una cierta invisibilidad del poder opresor" (p. 227).

En conclusión, la pedagogía freireana se transforma en novela gracias a la obra de Argueta, para producir un fructífero diálogo con objetivos comunes: la solución reformista que propone Argueta coincide con la postura pacifista, de rechazo a los cambios radicales, del último Freire. La liberación de las estructuras sociales de opresión no les viene dada "desde arriba" a los campesinos de *Un día en la vida*, sino que son ellos mismos —una vez concientizados por los curas nuevos— quienes toman las riendas de su propio destino. Los sacerdotes de la novela de Argueta se alejan del paternalismo del que adolecían los de otras novelas, como *La oscuridad radiante*, del boliviano Óscar Uzín Fernández, en donde se presentaba una lucha "por" los campesinos, en lugar de "desde" los oprimidos.⁶ El campesino de Argueta es un sujeto liberador de sí mismo y de su sociedad, que aprende a acompañar sus acciones de una reflexión previa.

⁶ Óscar Uzín Fernández, *La oscuridad radiante*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1978.

Una contextualización del discurso humanístico en *Cuzcatlán donde bate la Mar del Sur* de Manlio Argueta

Por Jennifer FARRAR
University of Georgia

Sin las raíces en el pueblo ningún gobierno puede tener eficacia, mucho menos cuando quiere implantarlos a fuerza de sangre y de dolor. Yo quisiera hacer un llamamiento de manera especial a los hombres del ejército y en concreto a las bases de la Guardia Nacional, de la Policía, de los cuarteles. Hermanos, son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos y ante una orden de matar que dé un hombre, debe prevalecer la ley de Dios que dice: no matarás. Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios. Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que recuperen su conciencia y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado...

Mario Bencastro,
*Un disparo en la catedral**

LA CITA DE MONSEÑOR ARNULFO ROMERO sirve como punto de partida para el tema central de este estudio: la expresión de un acercamiento humanístico durante una época de represión militar en El Salvador. En las palabras del arzobispo se puede oír la esperanza de que los opresores tomen conciencia de sus acciones a

* Fragmento de un sermón del arzobispo monseñor Arnulfo Romero antes de su asesinato, que Mario Bencastro reproduce en su novela *Un disparo en la catedral* (México, FCE, Diana, 1980).

través de un renovado respeto por la vida humana. Éste es también el mensaje esencial de *Cuzcatlán donde bate la Mar del Sur*¹ del novelista salvadoreño Manlio Argueta.

La represión y su problematización es la temática esencial de la novelística de Argueta. Su obra contextualiza una larga historia de opresión, desde los colonizadores hasta los dictadores militares, las oligarquías, los asesores extranjeros y la Guardia Nacional, entre otros. Esta temática es el eje y compromiso de su obra, en la que el autor se siente obligado a comunicar la realidad en forma literaria: "El escritor no puede traicionar a su pueblo ni a su sociedad. No puede escribir una cosa y vivir otra; desde ese punto de vista están testimoniando su propia vivencia".² Esto no quiere decir que su obra sea una expresión objetiva del ambiente conflictivo de El Salvador, sino que, como dice: "He hecho ficción, independientemente que me haya basado en un acontecimiento de la realidad. Quizá pueda resumir todo esto diciendo que yo intercalo en el trabajo literario cosas ya elaboradas por la realidad".³

De hecho, dentro del contexto de la represión, su novelística trata varios sucesos históricos: la masacre de 1932, la formación de las cooperativas, la transformación de la Iglesia después del Concilio Vaticano II, las represalias ante las manifestaciones de los años setenta, la formación de las guerrillas y, entre otros, la intervención militar de los Estados Unidos. Como resultado, muchas de sus obras, tal como la premiada *Un día en la vida* (1980) fueron en su tiempo prohibidas en El Salvador.

Sin embargo, mientras las novelas anteriores a *Cuzcatlán* ayudan a problematizar la situación histórico-política, y plantean la base ideológica del contexto salvadoreño, no logran, como en esta obra, llegar a una contextualización del discurso humanístico. Es decir, no superan el planteamiento posmoderno. Como punto de partida filosófico y literario, el discurso humanístico es importante porque aporta significado al texto literario, mientras el discurso posmoderno a que estamos acostumbrados tiende a desconstruirlo. Según José Luis Gómez-Martínez, el discurso posmoderno no acomoda el diálogo necesario para la comunicación humanística:

¹ Tegucigalpa, Guaymuras, 1986. En adelante, se cita de acuerdo con esta edición.

² Malio Argueta, "Intervención de Manlio Argueta", *Tragaluz*, 2 (1986), pp. 23-26, p. 26.

³ Citado en Margarita Gavidia, *Manlio Argueta: literatura de liberación*, Tesis, San José State University, 1990, p. 43.

Tal es el sentido de convivencia que se impone cada día con más apremio en el proceso de la globalización actual y que en español expresa con nitidez el término "nosotros". Se trata, en efecto, de la comunidad humana, de un "nosotros", pero que para evitar nuevos colonialismos debe entenderse en el orden de sus componentes; es decir, como un *nos-otros*, como un diálogo a partir del "nos", pero que se sabe ser únicamente en diálogo con los "otros".⁴

Sin tal entendimiento, no existe un diálogo verdadero, y sin éste, no puede haber transformación de la tendencia polarizadora que implica la desconstrucción de la posmodernidad. En *Cuzcatlán* Argueta supera el tratamiento desconstruccionista y logra establecer una base dialógica entre el opresor y el oprimido. Esta orientación es importante no sólo para señalar una transición en el pensamiento posmoderno, sino también porque señala una trayectoria interesante en la novelística arguetiana. Si tomamos su obra *Un día en la vida* como ejemplo de la desconstrucción literaria de la ideología política de El Salvador a comienzos de la guerra civil, vemos que *Cuzcatlán* nos ofrece una lectura que sobrepasa la desconstrucción y llega a un discurso más humanístico. Esto queda claro al examinar ciertos elementos intertextuales entre las dos obras, ya que ambas tratan la misma familia y la misma región. Así, mientras el cabo (Pedro) Martínez (el oprimido convertido en opresor) es el retrato del verdugo de su pueblo en *Un día*, en *Cuzcatlán*, Argueta profundiza en el análisis psicológico del mismo Pedro Martínez, reconociendo en esta novela la humanidad del destruido de la otra. A través de este examen del "otro", ahora humanizado, podemos aceptar la posibilidad de diálogo, y Argueta sugiere con ello una transformación del esquema polarizado del opresor/oprimido, para llegar así a un discurso basado en el reconocimiento de la humanidad de ambos. Por medio de la unidad de la comunidad campesina, la confianza y la capacidad de sobrevivir, Argueta retrata un pueblo campesino fuerte y unido, que mantiene viva la esperanza de cambio, y esta esperanza posibilita la concientización necesaria para mayor participación en su propia liberación. El propósito de este estudio es precisamente examinar el desarrollo de su discurso humanístico tal como se contextualiza en *Cuzcatlán*.

⁴ José Luis Gómez-Martínez, "'Mestizaje' y 'Frontera' como categorías culturales iberoamericanas", *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 5.1 (1994), pp. 5-19, p. 16.

mediante la expresión de la unidad, esperanza, concientización y liberación de los campesinos, bajo previo reconocimiento de la humanidad de cada uno y del "otro".

El concepto de la unidad es quizás el aspecto más importante para captar una idea general de la humanidad, en el sentido que monseñor Romero trató de comunicar: que somos hermanos y que debemos tratar de vernos como tales. En la obra de Argueta, este concepto de la unidad de la comunidad campesina va más allá de la comunidad actual y trasciende tiempo y espacio, por medio de la fragmentación cronológica y el cambio frecuente de narradores. Un aspecto importante al establecer la unidad comunal es la referencia a los comienzos mitológicos de la civilización, como señala Carlos Amaya:

Con estas referencias al origen indígena de los individuos contadas en el *Popol Vuh*, Manlio Argueta pretende darles una identidad propia a los campesinos salvadoreños: una identidad indígena. De esa manera legitima la lucha de los campesinos contra las fuerzas gubernamentales en pro de la defensa de sus tierras que les pertenecen por derecho ancestral.⁵

Además de crear la impresión de una comunidad indígena, Argueta enfatiza el concepto de una raza fuerte, capaz de sobrevivir a cualquier calamidad:

La semilla era el maíz. De esa masa se hizo el hombre. El hombre que tiene entendimiento, el que ama y el que llora... Se multiplicaron y tuvieron hijos y sobrevivieron guerras e incendios, terremotos y diluvios, lluvias de meteoros y masacres [...] Sobrevivieron miles de años porque tenían corazón y entendimiento. No podían desaparecer de la tierra. Aquí estamos. Somos de maíz y agua. La especie no perece. Así se cuenta de generación en generación (pp. 85-86).

La idea de una raza que "[tenía] corazón" y "no perece" da la impresión de trascender el tiempo como individuo y como comunidad; así la relación entre Emiliano y Eusebio: "El joven y el viejo se ha hecho parte de una misma familia [...] Son de una misma sangre que viene de lejos, de generación tras generación. Hermanos de sangre" (p. 61). Lo mismo se puede decir de Juana y Jacin-

⁵ Carlos Amaya, "El *Popol Vuh* como fuente literaria en *Hombres de maíz y Cuzcatlán donde bate la Mar del Sur*", *Romance Language Quarterly*, 6 (1994), pp. 400-405, p. 404.

to, que a primera vista intuyen que eran "amigos desde hace siglos. Así lo indica ese acercamiento apenas se han conocido. Se conocen desde hace cuatrocientos años" (p. 137). Además de esa unión mítica, Argueta añade el sufrimiento del pueblo que ambos comparten: "Los unen las oraciones que les pusieron en la frente como quien les clava un puñal. La ley del más fuerte les llegaba desde el cielo" (p. 137). El pueblo se muestra consciente del poder de la unidad, y de ahí viene la fuerza para sobrevivir, porque "saben que no están solos en el camino de llamas que trazan los barcos en el horizonte pero se tocan para saberse ahí permaneciendo existiendo transformándose" (p. 65). La impresión de intemporalidad y permanencia que les une también se nota en la tradición de ir al mar, como una forma de bautismo: "Ver el mar una sola vez y morir [...] Habían venido a Acajutla, el abuelo, la madre y Jacinto. A la vez, a la madre la habían traído sus padres [...] Y los tatara-buelos a los bisabuelos" (p. 122).

Este bautismo "era diferente al realizado por los misioneros [...] el bautizo de este día le permitiría gozar y disfrutar el derecho a la vida" (p. 115), y también para "ganarse el paraíso en la tierra. Con agua de mar, que es un agua universal porque viene de bañar todas las costas del mundo" (p. 122). El mar cobra más importancia si consideramos que también "llenaría de inspiración" a sus hijos (p. 123), la misma inspiración que

habrá cambiado en sus hijos. La inspiración que logre imprimirles [...] Sus hijos habrán arrebatado el látigo a los verdugos. Acosarán a los verdugos [...] Plenos de una inspiración que, como la cola de un cometa, alcanza todos los corazones y les incendia el espíritu (p. 124).

Los vínculos estrechos no se limitan a la familia inmediata, puesto que ocurren entre desconocidos también: "Pareciera que son amigos desde antes de nacer. Por esa confianza que surge, sólo por la manera de mirar" (p. 137) o en el "compañerismo eterno" (p. 285) entre Lucía y el comandante, también recién conocidos. Y frecuentemente, la unidad entre la gente llega hasta poder comunicarse sin hablar:

— "No seremos esclavos de nadie, ¿me oíste?" — Aunque todo lo ha dicho para sí, le parece que ha estado hablando con su hija. Los dos golpean la piedra, sacándole astillas.

— Te oigo papá — dice Beatriz. O lo piensa (p. 39).

El concepto de la unidad como un aspecto fundamental de la comunidad ayuda a establecer el sentido de un pasado, presente y futuro común entre los campesinos. En las memorias del pasado encuentran el fondo para entender el presente y así realizar cambios para el futuro, y de esta manera logran fomentar la esperanza de un porvenir transformado, que se expresa frecuentemente en términos de tiempo: "No sabemos cuándo va a terminar esto pero sabemos que va a terminar, la maldad no es eterna, sólo el amor" (p. 227). Parece que no hay ninguna desgracia que esta gente no pueda sobrevivir. Sin embargo, no es una esperanza sin sentido, sin fondo. Cada generación parece tener una visión distinta de su contexto. Durante tiempos difíciles, la abuela Beatriz asevera que "Dios favorece" (p. 130) aun cuando la Guardia Nacional lleva a sus dos hijos mayores, pero su nuera Juana duda de la bondad y el poder de Dios cuando pasan hambre: "Claro, no hay que confiar sólo en Dios" (p. 159). Frente al fatalismo de la abuela y la duda de Juana está el realismo práctico de la tercera generación que no deja todo (ni parte) de la responsabilidad en manos ajenas: "Es cierto —dice Lucía— si no trabajamos, no comemos" (p. 159). Se puede ver también una evolución semejante en las reacciones ante las dificultades de la vida campesina en otros casos: caracterizada en un comienzo por la resignación, luego por la resistencia y por fin, la subversión. En boca de Beatriz percibimos la diferencia entre su generación y la de los muchachos de las guerrillas:

Fíjese, en nuestros tiempos los problemas eran distintos, siempre nos maltrataban pero nosotros no levantábamos la mano, éramos demasiado buenos, demasiado dejados y pacientes. Ahora los muchachos sacan la cara por nosotros los viejos [...] Con los muchachos es distinto, ellos saben para qué sirven los años fuertes que tienen y que de otra manera no se van a terminar las injusticias (p. 214).

Son los jóvenes, los muchachos, la nueva generación quienes se apropian del poder para que los cambios sean más radicales. Sin embargo, entre la resignación de los abuelos y la subversión de los jóvenes, vemos que

a veces dan ganas de irse para Honduras, donde dicen que hay grandes tierras [...] Pero no es tan fácil decidirlo y agarrar camino [...] Lo que vamos a hacer es sembrar a escondidas [...] Es cosa de decidirse y no quedarse con los brazos cruzados (p. 244).

Y Lucía, uno de los personajes más conscientes de lo que necesita hacer y de su papel en la guerra, dice:

Así me metí más de lleno en esta lucha [...] Unidos resistimos la guerra. Si no me hubiera organizado ya estuviera muerta entre miles de gente [...] Yo no me incluyo entre los inocentes [...] Si no me hubiera salido del caserío no habría participado en la guerra. Nada más como víctima (p. 14).

Parece que con la confianza de sobrevivir como una raza y la esperanza que nace de esa fe en la fuerza de la comunidad se une con la evolución del pensamiento de los jóvenes.

Otro aspecto imprescindible a la discusión es el efecto de la concientización en los esfuerzos de cada generación. En esta obra, la toma de conciencia ocurre en grados que varían en cuanto a la intensidad de acuerdo con la generación, como si cada experiencia fuera una especie de ímpetu para la concientización de la humanidad del opresor. En primer lugar, mediante las narraciones polifónicas y a veces repetidas de hechos históricos, sabemos que existe una base informada acerca de la opresión del campesino a un nivel generalizado. Emiliano cuenta de la masacre de 1932, cuando soldados que seguían las órdenes del general Maximiliano Hernández Martínez fusilaron a más de 30 000 campesinos (pp. 43-44); o el conflicto entre partidos políticos en 1946, que resultó en la muerte de varios campesinos desarmados a manos del ejército que apoyaba a otro candidato (p. 57). Otros hechos también forman parte del conocimiento básico de la comunidad: el trabajo en las fincas para las oligarquías del café y del azúcar (p. 40), las fábricas de tinta (p. 39) y del comercio industrial (p. 121). En todos casos, muchos de los personajes hablan de estos hechos de primera mano, y estas experiencias se cuentan de generación en generación, como parte de la herencia campesina. La misma obra de Argueta parece inscrita en este proceso como una versión personificada de la historia de El Salvador. La conciencia de que el sufrimiento del campesino no parece tener fin es lo que estimula el deseo de cambiar la situación, aun cuando los que refuerzan la idea de cambio no serán los que lo efectúen, como en el caso del abuelo Emiliano:

—No seremos los esclavos de la muerte— lo dice sin dirigirse a la hija, como quien echa a volar una bandera de mariposas. "Alguna gotita de sabiduría nos queda", piensa Emiliano. "Eso se transmite por la sangre [...] No seremos esclavos de nadie, ¿me oíste?" (p. 39).

Gradualmente, la visión de la realidad se esclarece con más reflexión y más historia, como notamos en las observaciones de Jacinto acerca de la brutalidad de la Guardia Nacional que "les había hecho la guerra desde siempre. Desde que tenía memoria", pero no obstante, "se daba cuenta que de pronto la gente ya no aceptaba con resignación someterse [...] La guerra de liberación. Aunque no tuviera conciencia plena de lo que eso significaba" (p. 253).

Sin embargo, el tono de la resistencia no es vengativo, sino transformativo, y de ahí el matiz humanístico de esta toma de conciencia. Jacinto, aun sin "conciencia plena" del significado de liberación, jura que "algún día vamos nosotros a hacer las leyes [...] Nosotros no vamos a ser hijos de puta porque para eso se necesita tener alma de bandido [...] Cabrones no seremos" (p. 187). Y en el caso de su hija Lucía, el texto se aproxima más a una visión plenamente humanística del opresor durante una emboscada con "los insurgentes" cuando su compañero muere a manos de la Guardia:

Y les veo la cara sucia, cubierta de tierra, como si toda una vida hubieran estado confundiéndose con su propio origen [...] Pero en todo caso, no quisiera verlos en mi situación de angustia y desesperante duda.

Tampoco en la situación del sargento, a quien nadie le ha dedicado tiempo para atenderlo (p. 212).

De la confluencia de experiencias comunes en cuanto a la conciencia histórica de la opresión del pueblo viene el reconocimiento de la opresión a nivel individual. A medida que los personajes asumen ese darse cuenta, la necesidad de transformar la realidad se hace más imperativa para el futuro del pueblo, y se toman medidas para transformar la situación. Pero lo que es sorprendente en esta novela, lo que hace de ella un ejemplo del discurso humanístico, es que Argüeta sobrepasa sus obras anteriores en el desarrollo del reconocimiento de la humanidad del opresor. En esta novela vemos la toma de conciencia y la subversión del campesino a varios niveles, como en otras obras de semejante temática, pero el pleno reconocimiento de la humanidad del cabo Martínez es el punto culminante del efecto transformador de la toma de conciencia. A diferencia de su caracterización en *Un día*, donde el cabo Martínez es el verdugo sádico del campesino, en *Cuzcatlán* es Pedro Martínez, campesino hecho soldado que por fin toma conciencia de su brutalidad.

Para establecer este proceso antropomórfico, la vida de Pedro es como la vida de cualquier campesino, en esa tradición de experiencia común que forma la base de la comunidad. De niño trabajaba en la fábrica de tinta de añil, y con su hermano sufrió a manos de los guardias cuando en un encuentro "lo cogieron a culatazos, a un guardia se le fue un tiro y le quebró el brazo a Pedro" (p. 112). También, como les sucedió a muchos otros jóvenes, las patrullas militares lo llevan "a hacer el servicio militar [...] tenían que acompañar a las patrullas [...] amarrados como garrobos se los llevaron; iban llorando" (p. 77). Según los soldados, "sólo van a estar un año [...] Pasó el año y nunca regresaron. Pocos regresan" (p. 183).

En los veinticinco años de su servicio militar, Pedro aprende a desprenderse de la comunidad de su origen; y como reflejo del sistema militar que lo entrenó, vemos que ha objetificado, o sea, deshumanizado al pobre para hacer su trabajo más fácil: es cuestión de eliminar la pobreza (lo que significa aniquilar a los pobres) como una infección: "Dentro de sus concepciones adquiridas a lo largo de su carrera, pensaba que la solución era fácil: exterminar de una vez para siempre a los pobres, cortar por lo sano, como se hace con un miembro canceroso" (p. 240).

En efecto, su prójimo se ha convertido en algo subhumano contra quien le cuesta mostrar cualquier señal de comportamiento civil, incluso cuando es bajo órdenes de los asesores gringos que tratan de evitar investigaciones de abusos de los derechos humanos:

En otras condiciones hubiera actuado con más drasticidad, lo cual valdría a poner en funciones sus conocimientos profesionales [...] Aunque se muriese de rabia había que soportar tanta culera. Aguantar a tanto pobre. ¿Quién putas los había parido? (p. 240).

Mientras queda claro que Pedro se identifica con su papel de soldado, el saber que él es campesino no le afecta porque los odia y ha sido entrenado a pensar en ellos como una especie subhumana:

Esta gente está acostumbrada por las malas: yo mismo soy así, porque mi sangre viene de esta misma raza, nosotros sólo entendemos con puteadas y garrote, así ha sido siempre desde que nacimos hasta que muramos [...] Por desgracia soy de la maldita raza (pp. 237-238).

Sin embargo, aunque los guardias "de aquí los mandan por allá, a los de allá los mandan por acá. Así no conocen a la gente y tratan al cristiano como si fuera enemigo" (p. 190), en el caso de Pedro,

su familia había sido obligada a mudarse a la región donde él por coincidencia tenía que patrullar. Así, la "recuperación" de su humanidad empieza con su memoria, esa memoria comunal:

—Soy Pedro Martínez— su voz sale como un susurro como si se negara a describir toda su vida de pobreza que siempre había querido ocultar y olvidar. Como si se derrumbara todo lo que la memoria quería esconder (p. 249).

El proceso se intensifica al llegar a pleno reconocimiento:

El cabo se limpió el sudor de la cara, como si hubiera querido boorrársela. Y con voz diferente a toda la altanería empleada hasta entonces, le pregunta: —¿Emiliano qué? [...] El cabo siente estremecerse [...] Siente que le traiciona el espíritu, que se va a tirar sobre el viejo, pero no para golpearlo sino para abrazarlo (p. 248).

Lentamente, a medida que se entera de que el viejo a quien interroga es su abuelo, su concepto de ser se empieza a escindir entre Pedro Martínez y el cabo Martínez, aun cuando pronto se impone la fuerza con que se identifica la propia superación en igualar al opresor: "En un segundo se da cuenta que él es llanamente el cabo Martínez, que ha soportado una vida de miserias e indignidades por defender su individualidad. Su libertad. Su honor. Su democracia. Su Dios" (p. 250).

Pero al ver el cuerpo inerte de su abuelo, víctima del fusil de su capitán, la división no supera el vínculo familiar: "No sabe por qué le va entrando un gran pánico, algo que nunca le había ocurrido al cabo Martínez. Y se pone a llorar [...] piensa: ¿Y ahora, qué será del cabo Martínez?" (p. 250).

De hecho, cuando las guerrillas lo capturan para ser juzgado por sus crímenes, es el cabo —no Pedro— quien está presente. Niega por ello su origen y, desde la perspectiva de la naturaleza que se atribuye al opresor, niega también que haya cometido atrocidades, aun con evidencia incontrovertible porque así "son las leyes de la guerra" (p. 278), niega que conociera a su abuelo Emiliano: "Nunca lo supe [su nombre], no le pregunté" (p. 279) y que fuera un campesino de esa región: "Soy de San Salvador" (p. 279). El cabo Martínez no se arrepiente porque para él "no son crímenes [...] ya le dije que soy un militar de carrera, un profesional" (pp. 279-280).

La represión que el cabo hace de sus orígenes y sus vínculos con la comunidad campesina empieza a desmoronarse cuando el comandante guerrillero le dice que Beatriz (el seudónimo de Lucía pero también el nombre de su madre) va a entrevistarle. En este punto, se descompone totalmente y empieza a llorar, rogando "no me haga eso, mi comandante" (p. 282). Durante el encuentro con Lucía, piensa que es Beatriz, su madre, la que está y "el cabo Martínez volverá a su niñez, retrocederá en el tiempo" (p. 283). Es la primera vez que aparece verdadero diálogo entre el opresor y el oprimido. Por fin, el cabo reconoce quién es él y qué había hecho. Esta toma de conciencia ocurre por las memorias de su pasado que le ha evocado la presencia de Lucía/Beatriz. Puesto que esta parte es narrada por Lucía y en el futuro, queda claro el tono optimista del relato: si todo ocurre tal y como ella se lo imagina, Pedro Martínez estaría condenado toda su vida a reflexionar sobre sus crímenes, tal como propone Leopoldo Zea: "En su inhumanidad se rebajaba, aniquilaba su propia humanidad al no saber respetar la de los otros... No hombre, subhombre, más cerca de animal que, careciendo de conciencia, puede ser verdugo de otros animales" (p. 84).

De hecho, Pedro siente "vergüenza de saberse asesino, negación, autonegación, de lo humano".⁶

El discurso humanístico se articula en el reconocimiento que el opresor hace de la humanidad de sus víctimas, como ejemplifica el arrepentimiento de Pedro cuando está con su "madre" Beatriz/Lucía (p. 284), y por la decisión de los jueces: "Lo hemos condenado a que siga viviendo" (p. 284). Para los campesinos, el vivir con la culpa sería mucho peor que la muerte porque, como dice Lucía ante la reacción sorprendida del comandante guerrillero: "Porque usted, compañero comandante, sólo sabe que el cabo Martínez es hermano de mi papá, pero no sabe la historia de la familia" (p. 284). Por medio del entretreimiento de esa misma historia de comunidad, esperanza y concientización, vemos las condiciones propicias para la inclusión de Pedro como prójimo y no estrictamente como enemigo. De este modo, la novela logra trascender el esquema bipolar de opresor y oprimido y entrar en un diálogo que conduce a la concientización de Pedro por lo que ha hecho en términos humanos. Lucía y los otros campesinos lo ven

⁶ Albert Camus, citado en Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1992, p. 81.

como Pedro —un campesino que ha cometido crímenes— pero a la vez, un miembro de su comunidad colectiva. La capacidad de Lucía viene del efecto acumulativo de la unidad de su gente, la esperanza y la concientización cultivada de generación en generación. Esta obra asume un paso definitivo hacia la transformación del esquema opresor/oprimido por medio del reconocimiento de la humanidad inherente en cada ser humano, o sea, el discurso humanístico: "Nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hombres se liberan en comunión".⁷

⁷ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (1970), México, Siglo xxi, 1993, p. 29.

***El martirio del pastor* dentro del contexto del pensamiento de la liberación: el papel de la Iglesia como opción preferencial para los pobres**

Por Kristin E. SHOAF
University of Georgia

EL PENSAMIENTO DE LA LIBERACIÓN culmina en Iberoamérica a finales de la década de los sesenta como un movimiento original, intelectual y filosófico de gran vigor regenerador. *El martirio del pastor* de Samuel Rovinski¹ muestra una visión bien desarrollada del conflicto entre la Iglesia y el Estado, la democracia y el comunismo, y entre los ricos y los pobres. En el drama de Rovinski vemos cómo estas situaciones de oposición conducen al asesinato de monseñor Óscar A. Romero, arzobispo de San Salvador, durante la celebración de la misa en 1980.

Durante su vida y después, Romero, voz de los pobres, ha sido símbolo poderoso del compromiso de la Iglesia. Exigió no sólo un fin a la represión y al odio, sino especialmente la conversión del corazón y compromiso con el Evangelio.² Sin embargo, sus palabras y acciones le causaron la muerte. *El martirio del pastor* de Rovinski cuenta de la vida legendaria de monseñor Romero. Para nuestro propósito en este trabajo, tomamos como punto de partida a dos teóricos del movimiento del pensamiento de la liberación: Paulo Freire y su libro *Pedagogía del oprimido* (1970), y Gustavo Gutiérrez y su obra *Teología de la liberación* (1971). Me propongo, pues, contextualizar el drama a través del papel de la Iglesia como opción preferencial para los pobres dentro de la problemática teórica expuesta en estas obras.

Nacido en San José en 1932, Samuel Rovinski, escritor de ensayos, cuentos, novelas y teatro, es "uno de los fundadores del

¹ Samuel Rovinski, *El martirio del pastor*, Costa Rica, EDUCA, 1983. En adelante, se cita de acuerdo con esta edición.

² James R. Brockman, "Óscar Romero on faith and politics", *Thought*, 62 (1987), pp. 190-204, p. 190.

teatro contemporáneo en Costa Rica".³ Su pasión es el teatro, el género literario que, en mi opinión, más habla al público y le abre su conciencia. Rovinski en su teatro, como señala Rokas, trata los individuos "con sus problemas existenciales de falta de realización personal dentro de una sociedad en la que se ve victimizado por el abuso del poder político y militar".⁴ *El martirio del pastor* muestra bien las dificultades de Romero en el seno de una sociedad reaccionaria durante su época de arzobispo. En una entrevista con Rokas, Rovinski afirma que no dejaría su carrera de ingeniero civil para escribir hasta que tuviera bastante dinero para mantenerse, pero por fin se dedicó completamente a la literatura por el placer que le daba.⁵ Sobre el hecho de tratar a un país que no es su país nativo, Rovinski dice que se sentía obligado a escribir una obra sobre la vida de Romero porque después de su asesinato

se produjo un gran revuelo político y social en El Salvador porque era un hombre muy querido por el pueblo salvadoreño. Sobre él confluyeron todos los aspectos dramáticamente realizables de la política salvadoreña de tal manera que yo tenía mucho interés en escribir sobre esta figura.⁶

También afirma Rovinski en su entrevista con Rokas que, aunque su drama tiene la estructura de tragedia, lo considera drama histórico "porque [el drama] está muy apegado a los hechos reales". Se enfoca en el papel de la Iglesia dentro de la sociedad durante los tres años que Romero fue arzobispo.

Desde la década de los sesenta, se empiezan a oír voces poderosas en Iberoamérica, como la de Romero, en favor de una Iglesia de servicio y no aliada del poder, una Iglesia en compromiso con los oprimidos y su liberación. En los Concilios de Medellín (1968) y Puebla (1979) el CELAM (la Conferencia del Episcopado Iberoamericano de Medellín) intenta llevar a la práctica los cambios propuestos años antes en el Concilio Vaticano II. En este Concilio, los obispos reafirman la opción para los pobres y denuncian la violencia en todas sus expresiones. La Teología de la Liberación pretende una renovación y un regreso a las fuentes y al Espí-

³ Nicholas W. Rokas, "Samuel Rovinski y el teatro contemporáneo en Costa Rica", *Confluencia*, 11.2 (1996), pp. 213-232, p. 213.

⁴ *Ibid.*, p. 214.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 215.

ritu de Cristo. Gutiérrez plantea la tesis de la inevitabilidad de la intervención de la Iglesia en la política:

Se ha tomado conciencia también [...] que un amplio sector de la Iglesia está [...] ligado a quienes detentan el poder económico y político en el mundo de hoy [...] En esas condiciones, ¿puede decirse honestamente que la Iglesia no interviene en "lo temporal"? Cuando, con silencio o sus buenas relaciones con él, legitima un gobierno dictatorial y opresor.⁷

Gutiérrez afirma que esos mismos grupos de poder que "se sirvieron de la Iglesia para defender sus intereses y mantener su situación de privilegio apelan hoy a la función puramente religiosa y espiritual de la Iglesia".⁸ Se puede ver claramente la posición de Gutiérrez frente a las autoridades de su tiempo.

Ser oprimido, según lo entiende Freire, es ser el "B" de una situación en que "A obstaculice a B en su búsqueda de afirmación como persona, como sujeto".⁹ La liberación de la opresión significa que uno entienda que se puede cambiar la historia, y la opresión es negar ayuda a la gente para dar forma a la historia en que vive. Freire, como Romero, dedicó su vida a los oprimidos; les enseñó a dialogar y hablar contra sus opresores y también entre sí. A través de una educación concientizadora, la misión de la Iglesia, según Romero, es servir al mundo al proclamar el Evangelio, especialmente a los pobres; sin embargo, proclamar eso a los pobres de El Salvador significa apoyar sus esfuerzos por liberarse de la injusticia estructural de su pobreza.¹⁰

Como declaró el Concilio Vaticano II, la Iglesia tiene una misión religiosa y trascendente que proclama una liberación de la pobreza injusta y de la opresión, pero la liberación que proclama la Iglesia de Romero es más que eso; según Romero, el propósito principal de la Iglesia en la tierra es servir a los pobres. Romero murió porque fue fiel al Evangelio y en su compromiso con una Iglesia de los pobres. Éste es precisamente el Romero que se contextualiza en *El martirio del pastor*, un texto que dialoga con una época.

⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁸ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (1971), Salamanca, Sígueme, 1990, p. 113.

⁹ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1970, p. 48.

¹⁰ Brockman, "Óscar Romero on faith", p. 193.

El breve tiempo de Romero como arzobispo se caracteriza por la transformación radical del obispo. El drama comienza con los terratenientes que eligen a un Romero bastante conservador:

—Padre Grande: Arnulfo... Es tu pueblo.

—Monseñor: ¡Nunca lo he olvidado, Rutilio! Sé que existe una odiosa diferencia entre ricos y pobres, pero yo no puedo hacer otra cosa que apelar a los buenos sentimientos de los ricos.

—Padre Grande: Me sorprendes... Yo no creo que seas capaz de apoyar la represión... Pues el gobierno no es otra cosa que un aparato de represión (pp. 10-19).

—Padre Grande: La Iglesia puede ser el micrófono de Dios. Tú tienes capacidad para hacerlo. Eres un hombre bueno, respetado... Todo el mundo te escuchará. Por Dios, Arnulfo, hay que ayudar a este pueblo (p. 38).

Es decir, apoyar al gobierno significa apoyar la represión. Éste es precisamente el sentido de la pregunta retórica de Gutiérrez: "Ante la inmensa miseria e injusticia, ¿no debería la Iglesia intervenir más directamente y abandonar el terreno de las declaraciones líricas?"¹¹ Obviamente la preferencia de elegir a Romero, según se enfatiza en el texto, no es compartida por el sector popular de la Iglesia.

La contextualización de la transformación del Romero conservador empieza en el drama cuando se asesina al Padre Grande; en su funeral Romero inicia una crítica al gobierno:

—Monseñor Romero: ¿Por qué? Tal vez por prudencia para evitarle a la Iglesia más persecución. Pero hoy tengo una deuda con mi amigo y quiero pagarle. Él me decía que la Iglesia debía convertirse en el micrófono de Dios. Y yo quiero que así sea. He pensado que la misa del domingo puede ser el comienzo de una nueva actitud hacia los pobres (pp. 42-43).

En la opinión de Gutiérrez, la Iglesia debe reconocer a los pobres y tomar una opción por ellos, y así piensa Romero también. Romero, como opina Leopoldo Zea sobre el hombre en general, quiere entender su propio ser y su existencia, además de su propia realidad: "Quiere saber porque en ello le va su propio ser, su existencia. En ser algo o no ser nada".¹² Para Romero, ser "algo" significaba ser pastor y arzobispo con la misión de ayudar a los pobres.

¹¹ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 114.

¹² Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, p. 10.

Romero, como Zea, siente la necesidad de asumir responsabilidad, de hacer un compromiso. Para Romero este compromiso significaba optar por los pobres, y tanto Zea como Romero opinan que tenemos una responsabilidad ante la situación represiva de los pueblos iberoamericanos. Romero, como pastor, insistió repetidas veces que sus asuntos no se basaban en la política, y al fin se dio cuenta de que la fe y la vida política son distintas pero inseparables;¹³ los cristianos deben hacer un esfuerzo para lograr una síntesis de las dos: "Faith ought to inspire Christian political action but not be mistaken for it".¹⁴ A través del texto, Romero nos recuerda que sólo Dios puede exigir la lealtad total y absoluta. En *El martirio del pastor*, Romero cree que es su responsabilidad confrontar al gobierno y luchar por la liberación:

—Monseñor: La liberación que termina en la felicidad de Dios, la liberación que arranca del arrepentimiento del pecado, la liberación que apoya en Cristo la única fuerza salvadora. Ésta es la liberación que Rutilio Grande ha predicado, y por eso ha vivido el mensaje de la Iglesia (p. 46).

Según Paulo Freire, la gran tarea humanista e histórica de los oprimidos es "liberarse a sí mismos y liberar a los opresores [...] Los oprimidos temen a la libertad [...] Nadie tiene libertad para ser libre, sino que al no ser libre lucha por conseguir su libertad".¹⁵ Es un mensaje optimista y lleno de esperanza, por poco que sea, para el oprimido, y hay esperanza para el pueblo de Romero. Freire cree que podemos arreglar la situación del oprimido primero al tomar conciencia de su realidad; podemos transformar nuestra situación opresiva y la toma de conciencia es el primer paso para conseguir la meta final de tener libertad.

En el texto, el personaje de Romero dialoga personalmente con los pobres al proclamar: "Lo he dicho mil veces. Mi deber está con el pueblo, con los pobres... Ahí está el reino de Dios..." (p. 93), mostrando que todo lo que le sucede al hombre le atañe a la Iglesia. He aquí la clave. Hay una opción para los pobres. Según Gutiérrez, el primer nivel de liberación "expresa, en primer lugar, las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos [los pobres]".¹⁶ Gutiérrez distingue entre los diferentes tipos de pobre-

¹³ Brockman "Óscar Romero on faith", p. 195.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 197-198.

¹⁵ Freire, *Pedagogía del oprimido*, pp. 33-38.

¹⁶ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 91.

za: la pobreza material, o "la carencia de bienes económicos necesarios para una vida humana digna de ese nombre"¹⁷ y la pobreza espiritual, "sinónimo de fe, de abandono y confianza en el Señor".¹⁸ Entonces, "un rico puede no sólo ser un pobre espiritual sino que, inversamente, un pobre puede ser rico de corazón".¹⁹ Es decir, la pobreza espiritual es algo querido. En las palabras de Cristo, que según Gutiérrez prefiere a los pobres, "los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren [...] los últimos son los primeros".²⁰ Es la responsabilidad del oprimido restaurar la humanidad del opresor y del oprimido, la única salida de la situación opresiva es tomar conciencia de ella; y de allí empieza la transformación de la realidad oprimida: "La presencia de los oprimidos en la búsqueda de su liberación, más que seudoparticipación, es lo que debe realmente ser: compromiso".²¹ Tanto Freire como Gutiérrez afirman que en el compromiso por transformar la sociedad y liberarse existe la reflexión que sirve para guiar en el proceso psicológico de la mentalidad del oprimido, del pobre.

En el drama, Romero hace todo lo que puede por los pobres, renuncia a apoyar al gobierno y pone más énfasis en denunciar la violencia y la represión:

—Monseñor: *Nunca* no es una palabra de Dios. Mientras yo viva, y crea en la palabra del Señor, lucharé por convertir a los pecadores que oprimen a mi pueblo (p. 138).

En este momento nuestra patria lo que necesita, más que todo, son hombres que pongan toda su confianza en Cristo y trabajen con todo su ardor por la Patria (p. 41).

Un ex alcalde y sus pistoleros asesinan a Romero mientras celebra misa en la capilla del Hospital de la Caridad, donde vivía. Hay que recordar que aunque la obra dramática presenta ciertos hechos verdaderos de la vida de Romero, no pretende ser un documento de lo sucedido; se trata de una contextualización de la realidad. *El martirio del pastor* presenta, pues, la represión que encuentran los pobres, y la opción de Romero y de la Iglesia que quiere represen-

¹⁷ *Ibid.*, p. 323.

¹⁸ *Ibid.*, p. 331.

¹⁹ *Ibid.*, p. 324.

²⁰ *Ibid.*, p. 30.

²¹ *Ibid.*, p. 67.

tar, de dar a los pobres una oportunidad para tomar conciencia de su situación y conquistar su libertad. En el drama, Romero nunca falló en sus deberes tanto ante su pueblo como ante la Iglesia; sus decisiones se basaban en el Evangelio. La fe de Romero determinó todas sus acciones y dio claridad a sus palabras.

El martirio del pastor, contextualización de la vida de Romero, nos hace tomar conciencia tanto de nuestra realidad como de la de los pobres. El pensamiento de la liberación, durante la década de los sesenta, presenta una oportunidad para problematizar la realidad asociada con la Iglesia, y abre el camino para pensar de manera filosófica e intelectual. Durante este movimiento único, es preciso contextualizar *El martirio del pastor* como opción para los pobres, a través de la Iglesia, dentro de la problemática de los teóricos utilizados en este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Brockman, James R., "Óscar Romero on faith and politics", *Thought*, 62 (1987), pp. 190-204.
- , "Óscar Romero: paradigm of the new Latin American church", *Thought*, 59 (1984), pp. 95-204.
- Erdozain, Plácido, *Archbishop Romero: martyr of Salvador*, Nueva York, Orbis Books, 1984.
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1970.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1990.
- Rojas, Mario, "El martirio del pastor: Samuel Rovinski y su referente", *Alba de América*, 7 (1989), pp. 117-123.
- Rokas, Nicholas W., "Samuel Rovinski y el teatro contemporáneo en Costa Rica", *Confluencia*, 11.2 (1996), pp. 213-232.
- Rovinski, Samuel, "Dramatización de lo inmediato", *Escena*, 7 (1982), pp. 24-25.
- , *El martirio del pastor*, Costa Rica, EDUCA, 1983.
- Sobrinho, Jon, *Archbishop Romero: memories and reflections*, Nueva York, Orbis Books, 1990.
- Stull, Bradford, *Religious dialectics of pain and imagination*, Nueva York, State University of New York Press, 1994.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

***El Gesticulador:* contextualización del "yo" mexicano**

Por Carlos CORIA-SÁNCHEZ
Clemson University

Pues bien ¿qué es la vida sino una farsa en la que, oculto detrás de una máscara, cada cual representa su papel hasta que el director les ordena retirarse del escenario?

Erasmus

EN SU LIBRO *El perfil del hombre y la cultura en México*,¹ y específicamente en su ensayo "Psicoanálisis del mexicano", Samuel Ramos abre un espacio que le permite observar el comportamiento del pueblo mexicano, el cual al percibirse como frón-tera, *se siente inferior* (p. 52), pensando que todo lo que queda fuera de él es mejor. Es decir, la conquista, la Colonia y la influencia europea en México han contribuido a que el mexicano nunca busque en lo suyo algo que lo coloque al mismo nivel de los demás, de los de fuera.

Filosofías, arte y culturas importadas de Europa durante siglos dificultaron que en México se crearan las bases necesarias para el reconocimiento y desarrollo de una cultura propia. Esta falta provocó al mismo tiempo un sentirse sin identidad propia, y ello crea en el mexicano, como desarrolla Samuel Ramos, "un sentimiento de inferioridad" (p. 139) que lo obliga a usar máscaras para ocultar su supuesta vulnerabilidad ante los otros. Esta vulnerabilidad lo orilla al engaño, la mentira y la violencia. Para equilibrar su espíritu, nos dice Ramos, el mexicano se convierte en un ser agresivo; en un intento por mostrar una "superioridad" que está muy lejos de sentir, agrade tanto física como verbalmente.

Esta forma de comportamiento se debe a causas externas. Se debe, dice Ramos, principalmente a que:

¹ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1933), México, Espasa-Calpe, 1994.

La cultura en México ha tenido siempre el aprendizaje de resultados, de verdades hechas, sin reproducir el proceso viviente que ha conducido a esas verdades. Por eso la cultura no ha sido efectiva como agente de promoción del espíritu, es decir, no ha sido "humanista" (p. 151).

En su juicio sobre el mexicano, Ramos no lo hace responsable directamente de su carácter actual, pues él mismo establece muy claramente que todo es un resultado de sucesos históricos.

En este trabajo veremos cómo Rodolfo Usigli con su drama *El Gesticulador*,² contextualiza la idea planteada por Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*. También veremos cómo más tarde Octavio Paz, en su ensayo *Máscaras mexicanas*, se apoya en las ideas de ambos para crear su análisis de la psicología del mexicano.

Rodolfo Usigli en *El Gesticulador*, a través de la oposición luz-oscuridad, día-noche, ataca el problema existencial de la falta de identidad del mexicano. También, con estos contrastes, nos muestra el sentimiento de inferioridad del personaje principal que asume una nueva identidad que lo alimenta y lo anima, que lo hace vibrar por nuevas ilusiones y sueños.

El profesor César Rubio pierde su identidad y adquiere una nueva, que semeja una máscara, renace y asume otra vida que lo llevará a luchar contra la corrupción y la ignorancia. Así, Usigli nos presenta a un mexicano que, incapaz de luchar contra su sentimiento de inferioridad, necesita de un disfraz, de un "yo" diferente, para ocultar su verdadera personalidad y vulnerabilidad. De esta forma, contextualiza el ensayo de Samuel Ramos dentro de una situación en donde ambos comparten la misma idea en cuanto a la psicología del mexicano.

En *Máscaras mexicanas*,³ Paz, al igual que Ramos, abre un espacio para analizar el comportamiento del hombre y mujer mexicanos. Para Octavio Paz éste también tiene sus raíces en la conquista y en la Colonia, las cuales han determinado su cultura y su idiosincrasia y han determinado su existencia de tal modo que han contribuido a crear un sentimiento de inferioridad que lo conduce al uso de máscaras.

² Rodolfo Usigli, *El Gesticulador* (1947), México, Editores Mexicanos Unidos, 1985.

³ Octavio Paz, *Máscaras mexicanas. El laberinto de la soledad* (1950), México, fce, 1986.

Octavio Paz mantiene la idea de que el mexicano es un ser hermético, indescifrable, que actúa constantemente en forma ambivalente, pues es un ser que vive en forma contradictoria consigo mismo, con una realidad interna diferente a la cara que da al exterior. Esta ambivalencia crea en el mexicano un sentimiento de agonía que lo lleva a usar máscaras que le servirán como un elemento activo para mantener el centro que necesita para justificar su existencia. Paz señala que el uso de máscaras arrastra al mexicano a ser lo que no es, a simular, e igual que el profesor César Rubio en *El Gesticulador*, “se inventa a sí mismo y se transforma” (p. 36), para cubrir su vulnerabilidad y mostrar su hombría y su “machismo”.

Octavio Paz sostiene que el hermetismo del mexicano y el uso de máscaras le proveen, inconscientemente, de una autodefensa, pues de esta forma defiende su propia existencia de la agonía de enfrentarse a la realidad externa. En su afán por ser diferente, el mexicano convierte la mentira en una institución, pues como señala Paz, el mexicano realmente piensa que “por el camino de la mentira podemos llegar a la autenticidad” (p. 34).

La aproximación que hace Paz la hace desde un punto de vista existencial. Para él, tanto como para Ramos y Usigli, el mexicano se cubre para tener poder, para no “abrirse”, para no “rajarse”, pues la máscara le da fuerza y lo convierte en un ser invulnerable. En forma general, Paz nos manifiesta la idea existencialista, principalmente, que nos lleva al uso de las máscaras y de ahí parte hacia el contexto mexicano, donde proyecta una perspectiva sobre éste con elementos y estructuras sociales propias.

A través de sus ensayos, Samuel Ramos y Octavio Paz, como señalaría Gómez-Martínez, “reflexiona(n) sobre el presente, apoyado(s) en la sólida base del pasado y con el implícito deseo de anticipar el futuro por medio de la comprensión del momento actual”. Estos dos escritores hacen uso del ensayo, como un medio literario con el cual se escribe “desde y para una época, por lo que los temas y la aproximación a ellos estarán forzosamente subordinados a las circunstancias del presente vivido”.⁴ De esta forma, sus trabajos sirven como arma con la cual se abre el camino de la reflexión sobre una situación actual que ha trascendido el tiempo

⁴ José Luis Gómez-Martínez, *Teoría del ensayo*, México, UNAM, 1992, p. 38.

y que forma parte del mexicano y sus estructuras sociales del presente.

Octavio Paz al inicio de su ensayo describe al mexicano como “un ser que se encierra y se preserva: máscara el rostro y máscara la sonrisa” (p. 27). Por su parte, Rodolfo Usigli en *El Gesticulador* contempla al mexicano como un ser humano totalmente cerrado. El drama de Usigli es una mascarada en la que un mismo personaje se disfraza y disfraza a los demás.

Desde el comienzo, Usigli describe al protagonista de una forma un tanto ambigua, como si quisiera hacernos pensar en dos personas diferentes habitando en una sola: “César Rubio es moreno; su figura recuerda vagamente la de Emiliano Zapata” (p. 10). Emiliano Zapata, líder campesino revolucionario, era moreno efectivamente, pero no tenía ni el apellido Rubio ni características que lo identificaran como rubio de piel. Con esto, podemos pensar que César Rubio “vive” en otra persona, o que va a empezar por adoptar otra personalidad a partir del momento en que hace su aparición el profesor estadounidense Bolton, quien está interesado en investigar la vida del general revolucionario César Rubio. Bolton, quien “es de un rubio muy quemado” (p. 30), marca inmediatamente con su piel blanca la dicotomía luz-oscuridad que vemos a través de la obra. El profesor Bolton llega a casa de César Rubio por una descompostura de su coche y dice que podría arreglarlo él mismo, “pero está todo *oscuro* ahora” (las cursivas son mías, p. 30) y no lo puede hacer.

A partir de este momento la noche será un personaje importante, pues es durante ésta que César Rubio empieza a maquinir la idea de suplantación que más tarde llevará a cabo: “pareces otro de repente, papá” (p. 32), le dice su hija Julia. Su aceptación a ser candidato a gobernador confirma su transformación: “acepto, acepto agradecido” (p. 91).

Samuel Ramos observa que “los fantasmas son seres *nocturnos* que se descomponen con sólo exponerlos a la luz del día” (las cursivas son mías, p. 127). Efectivamente, César Rubio inicia su intento de convertirse en otro por la noche, a pesar de querer “continuar con mi vida humilde y *oscura*” (las cursivas son mías, p. 80), pero finalmente será asesinado y “desaparecerá” durante el día. Antes de desaparecer definitivamente, César Rubio mantiene esa dicotomía de luz y sombra durante su personificación del general César Rubio: “Todo parece imposible. ¿Y mi padre que hace? Irse por la mañana, volver por la noche” (p. 58), le dice Julia a su

madre. César Rubio desaparece constantemente durante el día, como un fantasma, como una sombra, para reaparecer en la noche. En una de estas noches, mientras hablan César y Elena, ésta se expresa sobre la idea de continuar con la mentira: "Tú lo sabes... sabes que tendrías siempre delante el fantasma de..." (p. 62). César Rubio se ha apropiado del fantasma, de la sombra del general César Rubio y se ha convertido en él, y justificándose, al tener otra discusión con Elena tratando de convencerla sobre el beneficio de salir de la oscuridad, del anonimato, le dice: "¿No has sentido nunca el deseo de vivir en la luz?" (p. 125).

En otra parte, con elementos escenográficos que apoyan esta idea luz-oscuridad, Miguel llega a casa y lee el periódico a sus padres, para enterarlos de las últimas noticias: "La luz se hace opaca, como si se cubriera de polvo... después... leyendo con voz blanca" (pp. 66-67). Y es aquí cuando les hace saber que el fantasma de César Rubio ha cobrado vida en el pueblo. Inmediatamente después, el profesor César Rubio, dentro de este ambiente sin luz, se decide finalmente a llevar hasta las últimas consecuencias la personificación del general César Rubio.

Es a partir de aquí que la vida familiar cambia, y Elena, quien más sufre por el comportamiento de su marido, es quien mejor observa su transformación. Para Elena es difícil aceptar la idea de que su esposo se convierta en otro, o en otras palabras, que dé vida a un fantasma: "Yo pensaba en la *noche* que el hombre a quien yo quise ha desaparecido, y que hay otro hombre, formándose apenas, a quien yo no quiero todavía" (p. 124). César Rubio no es el único que inició su transformación durante la noche, pues ahora Elena también ha colaborado con sus pensamientos nocturnos que ya iniciaron el cambio de su marido. Elena hace estas reflexiones poco antes de saber sobre el asesinato del general César Rubio, hecho que sucede durante el "mediodía... en el sol" (p. 123), como le hace saber Julia. Una luz solar que lastima a Elena misma internamente: "Sentí el sol como un golpe en el pecho" (p. 123), y que marca la desaparición definitiva del fantasma nocturno expuesto a la luz del día. Mientras tanto, también Usigli proyecta esta dualidad a través de los demás personajes; Julia consideraba a su padre, sin quererlo así, un fantasma: "Es como la luz, para mí. Todos pueden verlo nadie puede tocarlo" (p. 124).

César Rubio murió, pero nunca se acobardó. "El mexicano puede doblarse, humillarse, 'agacharse', pero no 'rajarse', esto es, permitir que el mundo exterior [la luz] penetre en su intimidad

[oscuridad]" observa Octavio Paz.⁵ César Rubio mantuvo su intimidad cerrada para que el fantasma del general César Rubio tuviera vida. Bolton es quien inicia la transformación con "su reciente descubrimiento" (p. 67) del general, pero el profesor César Rubio ni en los últimos momentos de su personificación se "rajó", negándose a hacer de la máscara su nueva realidad. Podemos observar que Rodolfo Usigli mantiene ese contraste, luz-oscuridad, día-noche, de principio a fin. La obra comienza con "el calor insoportable" (p. 23) de la noche que inicia la usurpación de César Rubio; para terminar con la huida de Miguel, de la sombra de su padre, que se enfrenta con "el sol... cegador" que producirá la verdad y hará desaparecer al fantasma de la mentira.

El profesor César Rubio se considera inferior como resultado del medio ambiente que lo rodea. Este medio ambiente lo obliga a una vida de noche-sombras-oscuridad que le da vida pero que no puede sustraerse del sol-luz-día que arroja la verdad. César Rubio es el producto de "sí mismo y de su circunstancia", es decir, es un producto de su propia realidad tal y como él la percibe. Con respecto a la posición de Usigli cabría señalar lo que Joaquín Verdu de Gregorio ha mencionado sobre Buero Vallejo: "Parte de una premisa esencial: dentro de las limitaciones y contradicciones que rodean al hombre, existe una capacidad de opción, de elección entre la verdad y el error. No puede atribuirse, exclusivamente, el mal que sufren los humanos a fuerzas oscuras o extrañas a ellos mismos".⁶

De esta forma Usigli transfiere esta idea a México, donde el profesor César Rubio, dentro de sus propias limitaciones de espacio, elige iniciar una suplantación y montar en el vehículo de su nueva realidad. Parece que va a triunfar en su personificación a través de la oscuridad, pero es vencido finalmente por la luz del día. César Rubio se pregunta constantemente por qué su circunstancia ha creado barreras que le impiden la superación. De ahí que su fracaso se convierta en una constante socrática de dudas y respuestas que lo llevan al uso de una máscara y más tarde a la tragedia.

La visión individual del profesor César Rubio es la visión colectiva del mexicano, como manifiesta Ramos, que se siente infe-

⁵ *Máscaras mexicanas*, p. 26.

⁶ Joaquín Verdu de Gregorio, *La luz y la oscuridad en el teatro de Buero Vallejo*, Barcelona, Ariel, 1977, p. 235.

rior, que se siente frontera, y que "en México asume las proporciones de una deficiencia colectiva" (p. 111).

Como ya mencioné antes, Usigli manifiesta desde el inicio el sentimiento de inferioridad del mexicano que usará una máscara para cubrir su ambición por el poder. Tanto para Ramos como para Usigli y Paz, el complejo de inferioridad tiene sus raíces en la Colonia y la conquista española, así como en la aceptación de las corrientes filosóficas y artísticas del resto de Europa que fueron importadas, y que no propiciaron el florecimiento en México de una cultura propia. "César Rubio es moreno" (p. 10), y representa la raza india sometida a la "civilización" blanca europea que se impuso en México. Bolton, quien "es de un rubio quemado" (p. 30), representa a la "raza superior", los que históricamente han controlado México, y es él quien despierta en César Rubio el desajuste psíquico-mental que lo desequilibra emocionalmente reavivando su sentimiento de inferioridad.

De ahí parte la razón por la que Usigli le ha dado tanta importancia al aspecto luz-oscuridad, día-noche. Usigli da inicio a su obra señalando que César "Rubio" es un hombre "moreno", abriendo así el contraste; el nombre del profesor Bolton-blanco, anglosajón, nos hace pensar en *light bulb* (foco, bombilla) como fuente de luz; aún más, para confirmar esta dualidad, las acciones de mayor importancia, que muestran la transformación del profesor César Rubio, transcurren durante el día y la noche, como ya vimos, y la muerte definitiva ocurre al mediodía.

De esta forma y considerando todos estos sucesos históricos podemos observar más claramente por qué Rodolfo Usigli ha considerado de vital importancia esta dualidad luz-oscuridad, día-noche, pues con *El Gesticulador* contextualiza la idea de Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*, y finalmente, Octavio Paz asume ambos textos en *Máscaras mexicanas*, donde profundiza, desde una perspectiva existencialista en su estudio del mexicano, su comportamiento, su sentimiento de inferioridad y su uso de máscaras.

Contextualizaciones del hambre en *Los herederos del hambre:* *una imagen viva de Chiapas*

Por Wendy CALDWELL
Wright State University
Dayton, Ohio, Estados Unidos

A PARTIR DEL LEVANTAMIENTO del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, el estado de Chiapas se ha convertido en símbolo del futuro de un México verdaderamente democrático. Al repercutir su "¡YA BASTA!" contra las estructuras antidemocráticas del gobierno, esta organización revolucionaria ha despertado a las masas mexicanas de su silencio con su lucha contra la pobreza y su demanda por los derechos humanos en los sectores marginados del país. Comenta Roger Bartra al respecto:

La guerra de Chiapas [...] es una guerra contra el tiempo. Como tal, provoca efectos extraños y novedosos, pues lo que parecía un viaje al pasado está convirtiéndose en un pasaje hacia el futuro. Cuando parecía que los indígenas alzados querían restaurar ideologías en ruinas, sorpresivamente se convirtieron en los abanderados de la democracia que todos queremos.¹

En efecto, estamos presenciando una revolución de la posmodernidad en que la voz de la periferia está penetrando al centro para establecer un espacio propio y, así, pronunciarse como instrumento legítimo de expresión contra las estructuras establecidas. Esta voz marginada percibe la diferencia no como fuente de inferioridad sino como base creativa que enriquece la cultura mexicana:

Ahora, el movimiento revolucionario de todos los mexicanos, a lo largo y ancho del país, funda un nuevo tiempo, el tiempo del reconocimiento mutuo, la aceptación de todo lo que hemos sido, el valor otorgado a todas y cada una de las aportaciones que hacen, de México, una nación multicultural en un mundo, a su vez, cada vez más variado y pluralista.²

¹ Roger Bartra, "Prólogo" a *La guerra contra el tiempo: viaje a la selvaalzada*, de Luis Méndez Asensio y Antonio Cano Gimeno, México, Espasa-Calpe, 1994, pp. 13-14.

² Carlos Fuentes, *Nuevo tiempo mexicano*, México, Aguilar, 1994, pp. 63-64.

Aparte de la revolución cultural que se presencia en Chiapas, su literatura también sirve como aviso a la problemática de la marginación social. En el mismo año del levantamiento zapatista se publicó la novela chiapaneca *Los herederos del hambre: una imagen viva de Chiapas*, de Jesús Magdaleno Cañavera.³ La novela complementa perfectamente la inquietud que impregna el ambiente chiapaneco durante esta época. Como en el caso de muchas novelas chiapanecas contemporáneas, por ejemplo *Nudo de serpiente (Wololchán)* (1987) de Julio César Guillén Trujillo, *Ceremonial* (1992) de Jesús Morales Bermúdez y *Los confines de la utopía* (1993) de Alfredo Palacios, la obra de Cañavera integra los géneros del ensayo y ficción, resultando en un discurso ensayístico cuyo mensaje social penetra la superficie ficticia de la novela. El objetivo es dejar al lector con "una imagen viva" de los obstáculos que existen contra la realización de un país/Estado solidario. Según plantea *Los herederos del hambre*, la oposición opresor/oprimido provoca la desintegración de las relaciones humanas y consecuencia de esta contradicción es la pobreza, o en las palabras del autor, el hambre. El propósito del presente estudio es contextualizar la pobreza/hambre en dicha novela a través de una desconstrucción del concepto de la pobreza como instrumento de opresión. Por medio de una lectura ensayística, nos proponemos utilizar la novela como herramienta para problematizar la situación chiapaneca.

Hacia una definición de la pobreza

"¿Y qué es ser campesino?", le pregunta el pensador de la liberación Paulo Freire a un campesino. "Es no tener educación ni propiedades, trabajar de sol a sol sin tener derechos ni esperanza de un día mejor", le responde.⁴ Esta falta de esperanza que describe el campesino nos enfrenta a una imagen de la pobreza, resultado de la oposición binaria opresor/oprimido. En su definición, el concepto de la "pobreza" se manifiesta en varios niveles de acuerdo con el contexto en que se encuentre. Según Carlos Saúl Menem, "es, sin duda, el hambre, con su secuela de degradación constante de la condición humana, la manifestación más acuciante y más

³ Jesús Magdaleno Cañavera, *Los herederos del hambre: una imagen viva de Chiapas*, México, Diana, 1994.

⁴ Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, México, Siglo xxi, 1993, p. 46.

urgente de ese problema de cuya resolución depende en más de un sentido el futuro del planeta".⁵ En otro estudio, Juan Carlos Vignaud distingue entre dos conceptualizaciones de la pobreza, una cultural y otra situacional:

Para la perspectiva cultural, las clases pobres manifiestan patrones de conducta y una escala de valores que se transmiten de generación en generación, que son totalmente diferentes a los de la sociedad dominante. Para la perspectiva situacional, los patrones de conducta de las clases pobres no son consecuencia de la existencia de valores diferentes a los de las clases dominantes que transmiten de generación en generación. Más bien, la conducta de los pobres es el resultado de las limitaciones que les impone la clase dominante para poder desarrollarse.⁶

Quizás, la definición que mejor resume la esencia de este concepto es la del teólogo de la liberación Gustavo Gutiérrez:

La pobreza significa, en última instancia, muerte. Carencia de alimento y de techo, imposibilidad de atender debidamente a necesidades de salud y educación, explotación del trabajo, desempleo permanente, falta de respeto a la dignidad humana e injustas limitaciones a la libertad personal en los campos de la expresión, lo político y lo religioso, sufrimiento diario [...] En concreto, ser pobre quiere decir morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado por otros hombres, no saber que se es explotado, no saber que se es hombre.⁷

El Ejército Zapatista lleva estas tres conceptualizaciones de la pobreza a un contexto concreto cuando define la realidad de la pobreza mexicana desde la perspectiva del pobre:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés

⁵ Carlos Saúl Menem, "Prólogo" a Nancy M. Kason, ed., *Reenfoque del concepto de la pobreza: problemas e implicaciones para los países en desarrollo*, 2a. ed., Athens, The University of Georgia, 1994 (*Georgia Series on Hispanic Thought*), pp. ix-xvii, p. ix.

⁶ Juan Carlos Vignaud, "Consideraciones finales", a Kason, *Reenfoque*, pp. 165-182, p. 168.

⁷ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas* (1972), Salamanca, Sígueme, 1994, p. 22 y 324.

de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarnos que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarnos que no tengamos 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, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos.⁸

A partir de estas perspectivas, podemos formular una lista de componentes que caracterizan la pobreza que ahora contextualizamos en la novela *Los herederos del hambre*: degradación, opresión, limitación, dominación, explotación, muerte, ignorancia, carencia, desempleo, injusticia, hambre y, en definitiva, la deshumanización. Como implica esta cadena, la pobreza se convierte en un estado perpetuo de dependencia por parte del oprimido. Además, a través del tiempo, la pobreza llega a representar un modo de ser para el campesino, y en muchos casos no existe ni la conciencia de que pueda existir otro modo de ser, un modo más humano.

Para confrontar esta pobreza deshumanizante, los pensadores de la liberación proponen la pobreza *espiritual*, es decir, “la opción preferencial por el/la pobre”:

Optar por el oprimido es optar contra el opresor. En nuestros días y en nuestro continente, solidarizarse con el “pobre,” así entendido, significa correr riesgos personales —incluso poner en peligro la propia vida— [...] Sólo rechazando la pobreza y haciéndose pobre para protestar contra ella, podrá la Iglesia predicar algo que le es propio: la “pobreza espiritual”, es decir, la apertura del hombre y de la historia al futuro prometido por Dios.⁹

La opción por el/la pobre implica llegar a un estado de solidaridad humana en que esta opción se convierte en una revolución social y cultural para romper las estructuras de opresión e iniciar el Reino de Dios en la tierra. En el estudio literario que sigue, analizamos los obstáculos que impiden el logro de este estado utópico.

⁸ EZLN: documentos y comunicados (1° de enero/8 de agosto de 1994), vol 1, México, Era, 1994, p. 33.

⁹ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 337.

Contextualizaciones de la pobreza/hambre en Los herederos del hambre

Los herederos del hambre, como implica el título de la novela, trata el tema de la pobreza y su permanencia en la vida indígena chiapaneca. A través del desarrollo de la novela, Cañavera trasciende el significado literal del “hambre”, la carencia de alimentación, y lo lleva a un nivel simbólico donde se convierte en metáfora de todos los componentes de la pobreza, productos de la relación opresor/oprimido. En la contraportada de su libro, Cañavera explica el objetivo de su novela:

Objetivo primordial de estas páginas es hacer conciencia en el lector acerca de un grave conflicto sociopolítico de repercusión nacional, cuyo origen y naturaleza se han desvirtuado ante los intereses bastardos de pésimos mexicanos y apátridas aventureros; de caciques, latifundistas y testaferreros; por los abusos de autoridades de todos los niveles, por mercenarios de la pluma, por los pseudointelectuales enlistados en la servidumbre del poder, por los predicadores de la comunicación y, por todos quienes, desde la perspectiva de una existencia menos dramática o relativamente cómoda, soslayamos las angustias insufribles de nuestros hermanos indígenas del pueblo chiapaneco.¹⁰

La postura ideológica de Cañavera nos sirve de punto de partida para ver que su propósito es concientizar al lector de la oposición opresor/oprimido a través de su obra. Por esta razón, preferimos denominar su obra una “novela ensayística”, es decir, una obra que funciona como herramienta social para problematizar las estructuras existentes de la sociedad en que toma lugar. La preocupación social de Cañavera obviamente sobrepasa su preocupación por una obra de ficción e imaginación creativa.

Los herederos del hambre presenta la contextualización del opresor político como el filtro central de todos los esquemas de opresión. El primer capítulo se titula “El poder” y es una escena entre el gobernador Pastrana, un hombre corrupto y opresor, y su asesor Filemón, un hombre con conciencia de la situación chiapaneca. Desde las primeras líneas se nota una nueva política que enfrenta a la antigua: “No, señor gobernador. Eso ya no puede ser. Perdón que le contradiga, pero ya no es conveniente. Estamos en el umbral de una nueva política” (p. 9). En respuesta al asesor, el

¹⁰ Cañavera, *Los herederos del hambre*, contraportada.

gobernador se refiere a la intervención de Filemón como una "cacreada política agrarista" (p. 12). A través del personaje del gobernador, Cañavera retrata la perspectiva del opresor contra el oprimido, en este caso, el indígena chiapaneco: "Tú sabes que los indios carecen de un verdadero espíritu de superación, y que es por demás entregarles tierras que siempre tendrán ociosas o mal explotadas, cuando son más productivas en poder de gente ambiciosa, que invierte en ellas y genera riqueza con sus cultivos" (p. 12). Contrario al gobernador, quien justifica la pobreza del indio por su carencia de "superación", Filemón insiste en que sea el cuerpo ejecutivo la raíz de tal injusticia: "Porque el poder político se ejerce, desde sus diferentes niveles o jerarquías, para mentir, para reprimir y para abusar. Porque la riqueza insultante se acumula en muy pocas manos, mientras las mayorías padecen miserias que ya se antojan insuperables" (p. 12). A pesar de los consejos de su asesor de poner en práctica la Reforma Agraria, el gobernador empieza a echar a familias campesinas de sus tierras, "bajo la advertencia de que estas tierras no les pertenecían legalmente, y por lo tanto, el lugar donde habían levantado sus chozas desde hacía muchos lustros, lo mismo que sus cafetales, serían ocupados por sus dueños legítimos" (pp. 18-19).

En este momento surge en la novela la voz del oprimido. Por medio de los personajes indígenas, se desarrolla frente al lector una larga historia de opresión. Con su narración, Cañavera revela que la pobreza se ha convertido en un modo de ser para el indígena, una condición que ha resultado en la muerte para muchos, una muerte deshumanizante. Durante las expulsiones de los indígenas de sus tierras, un grupo viene a la casa de don Felipe Lezama, quien vende ataúdes, para comprar "cajones" para los muertos. No tienen el dinero suficiente para comprarlos y cuando salen, no sólo andan con los ataúdes sino también con otra deuda. Esta descripción señala el nivel extremo de pobreza en Chiapas, que persigue al campesino hasta la tumba.

Aparte del componente colectivo de la opresión, el autor también presenta a dos protagonistas principales, Simón y Valentín, quienes ofrecen sus testimonios del oprimido. En la memoria/conciencia de Simón, le ensombrece la tragedia de encontrar a su padre ensangrentado y a punto de morirse por no poder pagar sus deudas. Se acuerda de las palabras de su madre:

¡Fueron ellos, hijo! [...] Tu padre ya les debía mucho dinero, más por réditos que por las cantidades que le prestaron a cuenta de cosechas, y materialmente lo estaban ahogando [...] Pero, ¿con qué les iba a pagar, hijo, si el cafetal apenas si da pa' medio comer? (p. 38).

Desde aquel momento, Simón toma conciencia de "los conflictos que padecía la gente del pueblo" (p. 39), un paso ineludible para realizar una revolución social. Como en el caso del gobernador que critica a los indígenas, Simón ahora pone en tela de juicio a su opresor:

El gobierno federal aparenta apoyarnos. Quizá tenga buenas intenciones, pero está rodeado, como lo estamos nosotros, de tantos parásitos, que le cuesta mucho dar pasos efectivos a nuestro favor. Allí, en el aparato burocrático hay individuos sin el menor escrúpulo, que únicamente rezan pa' su santo; que se enriquecen en un sexenio, que les importa madre el sufrimiento ajeno [...] Entonces, aunque el presidente en turno tenga la firme decisión política de apoyar al desvalido, esos bichos se vuelven murallas insalvables entre la cabeza de gobierno y quienes nos estamos muriendo de hambre (p. 51).

Esta corrupción que se infiltra en la política es la que provoca la institucionalización de las estructuras de opresión y el sufrimiento del pueblo.

A pesar de sus circunstancias actuales, Valentín, el compañero de Simón, sigue soñando con un pueblo nuevo:

A mí me gustaría seguir dando la pelea, siquiera pa' honrar la memoria de mi santo viejo, que nunca se arrugaba ante el peligro y que tanta fe tenía de ver al pueblo lleno de gente contenta, de chiquillos sanos y juguetones, y de viejas alegres, con deseos de vivir y con los cafetales llenitos de grano maduro, destinado a compradores honrados (p. 36).

No obstante, este sueño se desvanece rápidamente con la conciencia de que su vida se basa en la sobrevivencia, una lucha que le mantiene bajo el opresor: "La cosecha viene tan mala como la del año pasado, Simón" (p. 42). "Es que la situación sigue siendo har-to difícil, Simón. Cada año mi deuda con Segura es mayor en lugar de disminuir" (p. 48). Según revela Valentín, ahora que posee escasa tierra para cultivar, su vida ha llegado a un extremo desesperado contra un opresor sordo. Esta relación antagónica se ejemplifica bien en una reunión con el contador, otra voz opresora; se

hace evidente que existe una falta de comunicación, de diálogo entre los dos seres: "Eso es lo que tú [Valentín] y otros muchos de tu pueblo vienen diciendo desde hace años, y están en las mismas. No salen de sus deudas y quieren que el patrón los siga ayudando, como si él fuera beneficencia pública [...] Siempre los anda sacando de problemas y ustedes ni agradecen" (p. 48).

Simón reconoce que el endeudamiento es una estrategia del opresor para mantener control sobre la tierra: "Yo estoy convencido de que el endeudamiento está muy bien calculado por ellos, pa' que no tengamos otra salida que entregarles la plantación" (p. 49). Por otra parte, también se da cuenta de la necesidad de un cambio radical en la actitud del indígena, en su apatía: "A ellos, que forman una madriguera de explotadores, pos se está apoderando de las mejores tierras de la zona, a las que no hemos sacado mayor provecho por nuestra falta de recursos, pero también por nuestra ignorancia y apatía; por nuestra nula capacidad pa' vislumbrar el futuro, sobre todo el de nuestros hijos" (pp. 49-50). La conciencia de esta subexistencia lleva al hombre al paso necesario para realizar un posible cambio en el sistema. El tomar acción contra el opresor es el único remedio que queda para el indígena, en las palabras de Simón, "es preciso ya emprender alguna acción seria, tajante contra la explotación que sufrimos. Es necesario, urgente que nos unifiquemos no solo pa' defendernos, sino pa' empujar parejos en una ofensiva que nos libere de estos desgraciados" (p. 49). Problematisa Freire este proceso de la pasividad a la actividad en su *Pedagogía del oprimido*: "La violencia de los opresores, deshumanizándolos también, no instaura otra vocación, aquella de ser menos. Como distorsión del ser más, el ser menos conduce a los oprimidos, tarde o temprano, a luchar contra quien los minimizó".¹¹ Persona concientizada, Simón reconoce que para lograr la liberación se necesita la solidaridad y la concientización, dos condiciones inexistentes entre la gente del pueblo hasta ahora: "Desgraciadamente ya hemos comprobado en más de una oportunidad que falta conciencia de grupo" (p. 49). Para cambiar la situación, Simón se responsabiliza del inicio de la organización solidaria del pueblo: "No se justifica que nosotros que tenemos más conciencia de estos problemas crucemos los brazos y veamos indiferentes el interminable desfile de atropellos de que nos hacen víctimas. Debemos hacer algo, pues si no lo hacemos nosotros, no lo

¹¹ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (1970), México, Siglo XXI, 1993, p. 33.

hará nadie" (pp. 52-53). En la reunión de los campesinos, Simón pronuncia los esquemas de opresión que sufre su pueblo y que les ha resultado en tal condición de pobreza:

Podríamos decir, sin exagerar, que la historia de esta comunidad, como la de otras miles del país, es la historia de la explotación [...] Muchos de quienes estamos aquí hemos visto la sangre de algún familiar en manos criminales. Y sería larga una lista de compañeros que tuvieron que entregar su parcela por unos cuantos pesos que no pudieron pagar según las exigencias de los prestamistas y acaparadores. Y todo, tolerado por el gobierno, cuando no propiciado por él [...] Creo que no es necesario hacer aquí un recuento de abusos por parte de caciques y cómplices. Todos sabemos cómo actúan. Cómo han engordado chupando nuestra sangre y la de nuestros hijos (p. 56).

El ánimo de Simón penetra al pueblo y se solidarizan los campesinos para "romper el círculo vicioso en que nos hemos metido con los explotadores de la zona" (p. 58). El propósito de Simón es quitarles a los oficiales el café y negarse a pagar las deudas, una idea que termina en un estado aún más exagerado de pobreza. Este espíritu liberador disminuye rápidamente cuando la gente empieza a verse sin comida y Valentín reconoce que lo que les falta para lograr un cambio es una transformación a un gobierno revolucionario. La demostración del campesinado sólo hace hincapié en su inferioridad y en la falta de respeto del gobierno por la vida humana. Al final, el sueño de Simón y Valentín se convierte en pesadilla: los oficiales destruyen la choza de Valentín, la mujer de Simón es víctima de una violación por dos hijos del terrateniente y uno del alcalde y se suicida para no tener que confrontar a su marido, y, por fin, muchos campesinos se ven forzados a regresar al servicio de sus opresores por no poder aguantar el hambre:

Que griten a los cuatro vientos que son muy machos. Que hagan sus mítines así de ostentosos, como los que arma la gente del gobernador, y luego, a la mera hora, cuando les empiezan a gruñir las tripas de puro vacías, se rajan, se les olvida que nos van a dar la pelea y agachan la cabeza pa' volver a pedir dinero (p. 65).

Al proyectar esta relación perpetua entre opresor/oprimido, se destacan dos imágenes distintas de la justicia en relación con la tierra y los derechos humanos. En el caso del opresor, la tierra representa dinero, capital, poder. Para el indígena, la tierra es una parte

innata de su ser que le alimenta. El autor escoge la cuestión de la tierra como centro de conflicto en la cuestión opresora. Desde la perspectiva indígena, la justicia simboliza la liberación, una salida de la pobreza y la oportunidad de construir una vida digna. La única manera de realizarla es por medio de una acción comprometida contra la fuerza opresora. Por otra parte, en el caso del opresor, la justicia, en teoría, como señala la Reforma Agraria, comparte una solidaridad con el oprimido, una opción por el pobre para sacarlo de su miseria:

La Revolución ha proclamado como procedente la incorporación del indígena a la cultura universal. Esto es, el desarrollo pleno de todas las potencialidades y facultades naturales de la raza; el mejoramiento de sus condiciones de vida, agregando a sus recursos de subsistencia y de trabajo todos los implementos de la técnica, la ciencia y el arte, pero siempre sobre la base de la personalidad racial y el respeto de su conciencia y de su entidad (pp. 14-15)

Se observa que las palabras de esta cita que lee Filemón en el primer capítulo no tienen la menor relevancia entre los "parásitos" que se niegan a reconocer a los indígenas como seres humanos con iguales derechos. Por consiguiente, la justicia, desde la perspectiva del opresor, consiste en la permanencia del *statu quo* y, por lo tanto, de su posición superior.

Al igual que el comienzo de la obra, el final completa el círculo opresor con la entrada de un nuevo candidato político. Las últimas líneas enfatizan la repetición de la misma política sin cambio:

El viento le llevó en oleadas las promesas del candidato: "...Gobernaré inspirado en los principios constitucionales. Mantendré vigentes los postulados revolucionarios, porque los derechos humanos, la democracia, la libertad y la justicia social..." (p. 140).

Mientras Simón se distancia del lugar donde han venido todos para escuchar al candidato, reflexiona sobre un posible futuro para su pueblo: "Pensó en la conveniencia de que mejor parieran rebeldes armados. Tal vez la voz ronca y contundente de los fusiles y su repercusión en las cañaderas y en las altas selvas fuera la solución, el remedio para la miseria de siglos, pero..." (p. 140). La novela termina con una serie de frases incompletas que incitan a reflexio-

nar en torno a las posibles soluciones a una problemática que abarca una dinámica prolongada en la historia chiapaneca.

Los herederos del hambre refleja la situación de Chiapas, un estado que ha llamado la atención internacional con su alzamiento contra las fuerzas antidemocráticas. Carlos Fuentes lo resume bien: "El drama de Chiapas arroja, sin embargo, una larga y ominosa sombra sobre el futuro de México. Las piedras de Chiapas siguen gritando y nos hablan de la posibilidad de un país fracturado entre un norte relativamente moderno, próspero, integrado a la economía mundial, y un sur andrajoso, oprimido, retrasado".¹² En este estudio nos hemos propuesto utilizar como instrumento de análisis la novela ensayística de Cañavera para contextualizar la pobreza/el hambre en Chiapas, tal como se manifiesta en la obra. A través de una desconstrucción del concepto, nuestro objetivo ha sido problematizar esta condición que lleva como raíz la oposición opresor/oprimido: "En concreto, ser pobre quiere decir morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado por otros hombres, no saber que se es explotado, no saber que se es hombre".¹³ La obra de Cañavera muestra que sí existe una conciencia de la explotación; pero la sobrevivencia, que en muchos casos depende del opresor, provoca la resignación frente a las condiciones existentes. De esta manera la pobreza se convierte en un estado perpetuo que imposibilita una superación. Degradación, opresión, limitación, dominación, explotación, muerte, ignorancia, carencia, desempleo, injusticia, hambre y deshumanización, todos estos males se hacen evidentes en la novela, todos funcionando en un mismo centro opresor que sigue repitiéndose.

Es significativa la estructura circular de la obra: comienza con el estado político del país y termina igual, retratándolo como un cuerpo engañoso y corrupto. Para el renacimiento del pueblo con que sueñan Simón y Valentín, les hace falta el "hombre nuevo" que desarrolla Freire: "La superación de la contradicción es el parto que trae al mundo a este hombre nuevo; ni opresor ni oprimido, sino un hombre liberándose".¹⁴ Aunque "los herederos del hambre" viven en un círculo de opresión, la conclusión de la obra deja la sensación de una revolución social inminente y una posible superación de las estructuras existentes: "Ser pobre hoy significa

¹² Fuentes, *Nuevo tiempo mexicano*, p. 119.

¹³ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 324.

¹⁴ Freire, *Pedagogía del oprimido*, p. 39.

igualmente, cada vez más, empeñarse en la lucha por la justicia y la paz, defender su vida y su libertad, buscar una mayor participación democrática en las decisiones de la sociedad".¹⁵ De hecho, es en el mismo año de publicación de este libro cuando se levantan los zapatistas, los "seres humanos nuevos" de México en busca de la liberación de los herederos del hambre.

¹⁵ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 23.

Crónica

El miércoles 17 de marzo de 1999 el Partido Revolucionario Institucional rindió un homenaje al maestro Leopoldo Zea. Se reproducen a continuación las palabras entonces pronunciadas por Gustavo Carvajal Moreno y por Leopoldo Zea, así como el artículo al que este último hace referencia en su discurso.

Palabras de Gustavo Carvajal Moreno

RECONOCIDO INTERNACIONALMENTE como una de las mayores austeridades de la filosofía de América Latina, por su notable trayectoria en el campo de los estudios latinoamericanos he recibido innumerables distinciones.

Entre ellas, el Premio Gabriela Mistral que le otorgó la Organización de los Estados Americanos en 1988, ocasión en la que el entonces secretario general de la OEA, embajador João Clemente Baena Soares, manifestó lo siguiente: "Así se honra a un hombre que ha colocado su saber, su pensamiento y su influencia al servicio de una permanente prédica por el respeto y la dignidad de América Latina".

Recibió también el premio que por vez primera otorgó la Fundación Memorial de América Latina de São Paulo, por incansable lucha a favor de la integración de América Latina a través de la educación y la cultura.

Quien ha recibido, entre otros muchos, estos altos reconocimientos es Leopoldo Zea, y este gran pensador y este gran maestro honra nuestro partido, al que hace medio siglo pertenece, no sólo por sus altos méritos intelectuales y sus servicios a partir del antiguo IEPES, del que fue primer director, sino, a más de aquellos sus méritos intelectuales, por su rectitud inquebrantable.

La reflexión filosófica de Leopoldo Zea reivindica, sobre todo, la dignidad del pensamiento de esta América actual. Nuestro pensamiento, dice Leopoldo Zea, aunque no se subordine a los grandes sistemas teóricos como los europeos, es auténtica filosofía. La preocupación respecto a si nosotros hacemos, o no, filosofía genuina viene a mostrar nuestra dependencia mental. Éste es un problema falso. Los griegos, añade Zea, nunca se preocuparon por la autenticidad de su pensamiento. Simplemente pensaron, reflexionaron sobre sus problemas.

Es lo que nosotros hacemos, y nadie puede venir a decirnos que nuestros problemas reales, sobre los cuales pensamos, sean menos dignos o menos reales que los de los otros hombres.

Al reivindicar y valorar el pensamiento del hombre latinoamericano, Leopoldo Zea reivindica ante todo su dignidad como ser

humano. Fue por eso el doctor Zea uno de los primeros intelectuales en el hemisferio que se preocupó por el problema de la dependencia, dependencia filosófica, dependencia mental y cultural.

Para Zea todos los hombres son iguales precisamente por el hecho de ser diferentes, por tener una forma concreta de ser y, por concreta, diversa de la de los otros, pero no tan diversa que permita pensar que la humanidad de unos es mejor que la humanidad de los otros, pues es este rebajamiento el que hace que unos impongan su voluntad a los demás. Por eso Zea predica la necesidad de fortalecer nuestras culturas, dejando atrás los sentimientos de orfandad que, después de la Independencia del siglo XIX, nos llevaron a la búsqueda de identidad.

Si tenemos alguna cosa que imitar de las llamadas "culturas universales" es la forma en que ellas partieron de sí mismas, de sus ineludibles experiencias y no así de arquetipos originados en otras experiencias. Sobre la base de estos presupuestos es que se podrá hablar de integración de nuestra región hemisférica, integración, dice Leopoldo Zea, en la libertad y no integración para la dominación.

El doctor Zea es autor de cincuenta obras, varias de ellas hoy consideradas clásicas, como *El positivismo en México*; *En torno a una filosofía americana*; *América en la conciencia de Europa*; *Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo*; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*; *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Muchos de sus libros están traducidos al inglés, francés, ruso, italiano, etcétera.

El pensamiento del maestro Zea representa, sobre todo en estos tiempos, una reserva moral incuestionable para el partido. Sus ideas sobre la dignidad del hombre, la autonomía del juicio y la voluntad, el respeto al otro, la defensa de nuestros modos de ser y de actuar, de aportar soluciones propias, de pensar nuestra realidad con el mismo derecho con el que otros pueblos piensan la suya, son algunas de las cuestiones que han preocupado al maestro Zea desde hace ya mucho tiempo y que, por su actualidad, son objeto de estudios innumerables en México y en el extranjero.

Para nuestro partido, el pensamiento de Leopoldo Zea representa una corriente vivificante. Nada más justo que rendir a tan gran maestro y tan leal militante este sincero homenaje.

El día de hoy, miércoles 17 de marzo de 1999, el Partido Revolucionario Institucional rinde homenaje a un preclaro militante,

El día de hoy, miércoles 17 de marzo de 1999, el Partido Revolucionario Institucional rinde homenaje a un preclaro militante, a Leopoldo Zea, que ha compartido su pensamiento, a lo largo de su vida, con los jóvenes, los universitarios y estudiosos de México y de toda América Latina.

Muchas gracias, doctor Leopoldo Zea, por su devoción a México.

Palabras de Leopoldo Zea

MI RELACION con el Partido Revolucionario Institucional se inicia un 27 de noviembre de 1955: el licenciado Rodolfo González Guevara, presidente del Comité Ejecutivo Regional del Distrito Federal del PRI, me invitaba a exponer mis puntos de vista sobre la participación del intelectual en la política; lo haría en la Primera Asamblea Regional del partido en el Distrito Federal, donde estarían los miembros del Comité Ejecutivo Nacional. Era un reto que no podía rehusar. Hasta entonces, aunque escribía sobre política, me había negado a participar en ningún partido.

Resumiendo, expuse lo siguiente: el intelectual, como tal, deberá mantener para sí dos normas, una no aceptar puestos de representación que no represente y la otra no desempeñar puestos administrativos para los cuales no esté capacitado. No se trata de condicionamientos del intelectual a los políticos para su participación, sino de condicionamientos que el intelectual debe darse a sí mismo para no dejar de serlo, pues de esto depende su credibilidad como tal. Normas que he tratado de seguir y que creo son la razón del reconocimiento que ahora recibo.

La Asamblea se realizó en el Teatro Lírico y causó extrañeza. ¿Quién es este señor que nos habla de condicionamientos para una participación que nadie le ha pedido? Pero hubo otras reacciones, entre ellas la de Adolfo López Mateos, a quien había conocido como secretario general del partido y que leía mis artículos y mis libros como *El positivismo en México* y mis trabajos sobre el Mexicano. A partir de eso me honra con su amistad.

Teníamos la misma edad, habíamos nacido en 1912 y habíamos vivido experiencias sociales semejantes, que impulsaron nuestro afán por superarlas. Cuando jóvenes fuimos vasconcelistas y coincidía nuestra visión sobre la Revolución Mexicana. Sin protagonismo, López Mateos se fue destacando en la política nacional. Participó en la campaña electoral de Adolfo Ruiz Cortines para la presidencia de la República y fue designado secretario de Trabajo.

Por ese tiempo se polemizó sobre cómo dar cumplimiento a las metas que se había propuesto alcanzar la Revolución Mexicana, tras haber tenido un gran costo de vidas y de bienes: esas metas eran la democracia y el desarrollo. Primero, se sostenía, hay que alcanzar el

desarrollo, crear riqueza, y sólo entonces compartirla democráticamente. Por mi parte hablé de "un equilibrado reparto de sacrificios y de beneficios", punto de vista que interesó a López Mateos.

El 4 de noviembre de 1957 sucedió algo que si bien era deseado no había parecido posible: Adolfo López Mateos fue designado por el PRI candidato a la presidencia de la República. Presidencia que asume en diciembre de 1958. Al llegar al gobierno puso en marcha cambios destinados a eliminar los obstáculos que impedían el logro de las metas revolucionarias sobre la democracia y el desarrollo. Entre ellas se debía estimular la formación de un sindicalismo que dejara de ser controlador del orden. En este momento me llamó y me dijo que dentro del PRI se iba a crear el Instituto de Estudios Políticos, Económicos y Sociales, el IEPES, que se encargaría de la ideología del partido: "Hemos pensado en usted para director del mismo". "Mi filósofo, agregó, ayúdeme a democratizar el partido". A lo que contesté: "Si me da confianza y apoyo lo intentaré".

Era un reto para mí inesperado. Conté con la ayuda de mi amigo Rodolfo González Guevara. El proyecto se puso en marcha. Se empezaría con una gran discusión sobre el PRI. En ella participarían gentes del partido y críticos externos del mismo. De esto informé al presidente López Mateos. El proyecto se inició con una conferencia magistral de Rodolfo González Guevara.

El presidente del PRI me llamó de inmediato, respetuosamente me pidió explicaciones: "¿No cree usted que el PRI es un partido democrático? ¿Qué sentido tiene entonces discutirlo? ¡Suspenda todo esto de inmediato!". "Lo haré y le entrego mi renuncia", contesté. "No, doctor, no es necesario, siga colaborando como lo viene haciendo", fue su respuesta.

Solicité audiencia al presidente López Mateos y le informé de lo que había sucedido. "No se preocupe —me dijo— lo llamaré en pocos días". Así lo hizo. Me preguntó si me había llamado don Manuel Tello, secretario de Relaciones Exteriores. "Porque allí se va a crear la Dirección General de Relaciones Culturales, que será de gran importancia para nuestra presencia en el mundo. Lo he propuesto a usted para la dirección de la misma. Quiero contar con su colaboración".

Ni una palabra del IEPES; nunca supe qué había sucedido. Si el presidente no me decía nada yo no debía preguntar. Me di a mí mismo una explicación: al parecer no era aún tiempo para la democracia ni para compartir el desarrollo. Había que crear antes la riqueza. Pero hubo algo que me quedó claro: la política no era mi camino, aunque sí seguiría reflexionando sobre ella. También aprendí otra cosa, cuando

el presidente López Mateos me pidió que aceptase la dirección del IEPES le indiqué que necesitaba seguir escribiendo, en el periódico. No había inconveniente, lo mismo ocurrió cuando me propuso para Relaciones Culturales. No era un condicionamiento, simplemente era una necesidad personal. El presidente me contestó: "Siga haciéndolo y diga lo que nosotros no podemos decir".

Aprendí mucho, tanto en el IEPES como en Relaciones Exteriores. De todo esto he escrito a nivel nacional e internacional, pero siempre desde un punto de vista personal. Considero que ha sido con este peculiar papel que me han invitado, en diversas ocasiones, para hablar en el PRI. Siempre con la franqueza con que ahora lo hago ante ustedes. Me han escuchado con respeto e inclusive aplaudido. En una ocasión relaté cómo, fuera de México, tanto en Estados Unidos como en Latinoamérica y Europa, me preguntan: "¿Es cierto que puede usted hablar con franqueza en el PRI?". "Por supuesto que sí —contesto siempre— salvo que no me hacen caso".

Recientemente me han criticado opositores al gobierno, por mis puntos de vista sobre lo que sucede en Chiapas y sobre el indigenismo: "Son enfoques gobiernistas, propios de un filósofo o ideólogo del PRI". Me pregunto: "¿Cómo puedo serlo, si en la única oportunidad que tuve para que se discutiese sobre la democracia en el PRI fracasé rotundamente?". Pienso, por el contrario, que a veces estos puntos de vista no concuerdan con los del gobierno, enfrentando situaciones que en el caso de Chiapas se han internacionalizado.

En 1989 fui invitado por el presidente de Venezuela, Carlos Andrés Pérez, a Caracas, a los actos en los que reasumía este cargo. Allí se me presentó a un joven que formaba parte de la delegación oficial mexicana: "Maestro Zea —me dijo— soy Luis Donaldo Colosio y he sido designado presidente del PRI... Sé del encargo que le hizo a usted el presidente López Mateos, a quien siempre he admirado por su empeño en la democratización del país y del partido. Ahora esto se hará a nivel nacional y dentro del partido. Los tiempos son otros y son propicios". Me entusiasmaron sus palabras y le deseé mucha suerte. Sabemos el costo que tuvo que pagar por ese intento.

El 6 de julio de 1997 los mexicanos fuimos testigos del cambio que no alcanzó a ver Luis Donaldo Colosio. Otro joven desconocido como político, Ernesto Zedillo, puso en marcha la democratización nacional, contando con el apoyo del partido que lo designó su candidato, el PRI, y legitimado como presidente de la República por la alta e indiscutible votación que recibió. El PRI, partido del gobierno, se transformaba en partido de opción, esto es, de servicio a la Nación. El pueblo, al garan-

tizarle el valor de su voto, podía hacer patente su voluntad para decidir sobre su propio futuro.

Esto no ha sido ni será fácil: fuertes resistencias fuera y dentro del sistema, así como internacionales, se oponen a cambios que afecten sus intereses. Aún hay quienes piensan que no es tiempo y aducen que el PRI, al propiciar las reformas, cavó su tumba; los resultados muestran su fracaso, no son ya triunfos absolutos. Sin embargo, en 1994 la votación que dio el triunfo a Ernesto Zedillo y a su partido sorprendió a quienes auguraban el entierro del mismo; en julio de 1997 fue la mayoría absoluta frente a cada partido de oposición. No ya el carro completo del organismo concertador, ajeno a la votación. Son los partidos de oposición los que se niegan a ser partidos de opción, de servicio.

Los que se niegan a la democratización son los que prefieren la antigua concertación, ajena al voto. Éstos han reunido sus esfuerzos, no para servir a sus electores y al pueblo en general, sino para acabar definitivamente con el PRI. ¿Dónde está la democracia? Juntos, sin más meta que anular a un partido por otro para alcanzar una mayoría relativa. Mayoría que junto con el PRI podía estar al servicio de la sociedad que les ha dado el voto. En lugar del juego democrático para ver quién sirve mejor al país, la lucha partidaria, disputándose el derecho a la manipulación del mismo. El partidismo, cuyas nefastas consecuencias se están viviendo en Estados Unidos, la nación que se presentaba a sí misma como el modelo de la democracia por excelencia.

Expresión de la democratización del PRI es el surgimiento de voces críticas que permitirán que el partido pueda ser una gran opción para la sociedad a la cual ofrece servir. Esta expresión de democratización dentro del PRI anula la posibilidad de que tales voces se transformen, como en el pasado, en resentimiento y pretextos protagonicos. La disciplina en la democracia no implica sometimiento, no tiene por qué ser expresión de sometimiento, sino de capacidad para servir a la Nación que acepta este servicio. La disciplina como expresión solidaria de quienes se consideran servidores del país, expresión solidaria dentro del partido para mejor servicio.

Las designaciones que para este servicio se hagan no pueden estar sometidas a presiones o amenazas de deserciones. De lo que se trata es de servir a la Nación y no de servirse de ella. Parte de esta disciplina son los tiempos. Los tiempos para ofrecer servicios no tienen que frenar los que se otorgan. ¿Ansia por dar servicio o ansia por alcanzar el poder o el protagonismo? Los tiempos de servicio no deben quedar subordinados a las pugnas para ofrecerlos. La mejor garantía para el triunfo la dan los hechos. Madrugar no es garantía para un mejor servi-

cio. Tampoco lo es el madrugar para no ser superado por los madrugadores; lo que vale es el hecho.

Vivimos ahora tiempos más difíciles, que nos obligan a continuos cambios. El que sean positivos o negativos depende de nuestra capacidad para compartir responsabilidades. La ineludible globalización de nuestro tiempo impide asumir responsabilidades personales o de partido. Nadie puede asumir la reponsabilidad de lo que no está a su alcance controlar. Todos juntos, por el contrario, uniendo esfuerzos, pueden mejor controlar lo que debe ser controlado y estimular lo que debe ser estimulado.

Agradezco a todos ustedes el reconocimiento que me honra y del que soy objeto. Me sorprende, pero me satisface. Me sorprende porque no soy ni he sido un político. Simplemente, como aquí lo he expuesto, he tratado de actuar en el campo que me es propio, de acuerdo con mis posibilidades y conforme con algo que todos tenemos en común: el intelecto. Sigán con su papel de políticos, pero también de críticos sin dejar por esto de ser políticos. Sin olvidar que la función auténtica de la política en una democracia es servir a la Nación. Tratar de ser siempre la mejor opción. Una gran tarea en la que ya no puedo acompañarlos de otra forma que no sea compartiendo con ustedes mi experiencia.

La participación del intelectual en la política*

Por Leopoldo ZEA

PUDEL,

Universidad Nacional Autónoma de México

QUIERO AGRADECER, en primer lugar, la oportunidad que me brinda el Comité Regional del Distrito Federal del Partido Revolucionario Institucional, al invitarme a decir algunas palabras sobre la participación del intelectual en la política y sobre el tipo de colaboración del mismo en los partidos políticos. Desde luego, nada tiene de extraña esta invitación como tampoco lo tiene la aceptación de la misma para hablar sobre algo que es cotidiano, tanto en nuestro país como en cualquier otra parte del mundo.

El intelectual siempre ha participado en política, aun cuando a veces haya aceptado la forma de la abstención; que abstenerse es también una forma de participar políticamente, cuando las formas activas de participación han perdido su eficacia al transformarse en un simple aparato mecánico de designaciones y dentro del cual no hay más voluntad que la de los técnicos que se encargan de su manejo.

Otra cosa muy distinta es cuando la política puede ser lo que su viejo y clásico nombre indica: preocupación por la ciudad; preocupación por la patria, la nación, el pueblo. Preocupación en la cual participan todos sus miembros, pues se sabe que la grandeza de la patria, nación o pueblo depende de la capacidad de cada uno de sus hijos para hacer su parte en el mejoramiento de la misma patria, nación o pueblo. Es en este sentido que nuestra historia, la historia de nuestro México, puede ofrecer destacados ejemplos de participación del intelectual al lado de su pueblo, asumiendo y exponiendo sus más caros ideales como parte que es del mismo.

* Discurso pronunciado en el acto de inauguración de la I Asamblea Regional del Partido Revolucionario Institucional en México D. F., que tuvo lugar el domingo 27 de noviembre de 1955 en el Teatro Lirico de esa ciudad, y publicado en *Cuadernos de Orientación Política* (México, Partido Revolucionario Institucional), núm. 2 (1956), pp. 47-52.

Estamos en vísperas de celebrar uno de los centenarios más importantes de nuestra historia, el del movimiento llamado de Reforma, que dio origen a la Constitución Liberal de 1857. En este centenario tendremos que recordar la participación de destacados hombres que lucharon por las libertades nacionales, lo mismo con la pluma que con el sable. Estos hombres, que ahora llamaríamos intelectuales, unieron sus esfuerzos y, con sus esfuerzos, su vida entera a la causa del partido del pueblo. Un partido del cual fueron parte activa, lazo de unión entre ellos y el pueblo, que daba al mismo sus fuerzas y su sangre animado por una extraordinaria voluntad en el triunfo de su causa. De estos hombres nadie podrá decir que aspiraron a acomodarse en un determinado mecanismo político o a un determinado puesto burocrático, no existía el uno ni el otro, salvo en el pasado; en ese pasado que era, precisamente, el objeto de su repulsa. No, lo que se quería era transformar al país, rehacerlo desde sus raíces, para que de él surgiese una nación nueva y respetada por las ya entonces crecientes y poderosas naciones.

El intelectual, digámoslo con toda franqueza, no es ni puede ser un adorno para vestir a un determinado partido en unas determinadas circunstancias, manteniendo su calidad de intelectual. Claro que puede hacerlo, pero sólo a título de individuo concreto con sus limitadas y circunstanciales ambiciones. Firmar, simple y puramente, manifiestos en cuya redacción no ha participado o publicar votos razonados, cuando nada ha hecho por justificar esas razones, es servir simplemente de adorno, cuando tal adorno es considerado de utilidad política. Cuando hacemos tal, permitásemme hablar aquí en primera persona del plural por la parte que me corresponde, renunciamos a nuestra participación como intelectuales y hacemos uso de un nombre por lo que éste pueda representar en el campo intelectual, aunque sean otros los fines. Sin embargo, las firmas y votos acabarán, a fuerza de su mecánica aparición, por no decir nada a quienes algo se decía como intelectuales. Esto es, acabaremos, inclusive, por no tener ni la utilidad de los adornos.

Nada tiene, entonces, de extraño que el intelectual vea con desconfianza cualquier invitación a participar en el campo político a sabiendas que toda su función puede resumirse a la antes hasta aquí dicha. Tampoco aspira, quede esto bien claro, a otro tipo de funciones que le sean ajenas, aunque en el campo de lo llamamos "política" significasen situaciones privilegiadas. No a puestos administrativos para los cuales carezca de capacidades y sólo

signifiquen un premio a supuestos servicios: no a puestos de elección popular a los cuales no pueda llegar por la voluntad de sus electores como expresión del arraigo que tiene con ellos y sus problemas, y como reconocimiento de la confianza en su capacidad para resolverlos. Aceptar tales funciones sin llenar los requisitos señalados sería también renunciar a la responsabilidad que implica llamarse intelectual. También aquí el nombre, más o menos destacado, cubriría a administradores sin administración, a gobernadores sin gobierno y a senadores y diputados sin representación. Simples piezas, relativamente útiles, de una maquinaria política.

No se vaya a pensar que trato de presentar al intelectual como un individuo especial, hecho para moverse en campos más abstractos e irreales. No, el intelectual es un hombre como cualquier otro hombre, con sus fallas, miserias y errores; pero con una mayor responsabilidad en ellas, con esa que adquirido al presentarse en la sociedad como tal. El intelectual, como cualquier hombre, acierta o se equivoca, sólo que, en su caso, no es válida la excusa de la ignorancia, a pesar de la conciencia que tenga de lo mucho que ignora. Y esto es así por la función misma de la inteligencia. Ésta tiene como función la de conocer, aclarar, tomar conciencia. Función que se realiza a través de la crítica que trata de no aceptar nada que no resista su inquisición y el acomodo que permita su comprensión. Renunciar a esto es renunciar a la responsabilidad que implica ser intelectual; renunciar también a la confianza que la sociedad pueda poner en él y aceptar el predominio de las fuerzas que llaman a los instintos, a la fe ciega y la ignorancia como instrumentos de convivencia social.

El intelectual de ahora, como el de hace cien años o el que hizo la revolución de Independencia, ha estado y está con la Revolución Mexicana, como expresión que la misma ha sido de las aspiraciones de un pueblo como el nuestro, que tantas fuerzas y sangre ha dado para alcanzar un *minimum* de seguridad social, de libertad política y cultural y de respeto internacional. Por ello el intelectual mexicano en general se ha negado a afiliarse a partidos que signifiquen la negación de esas aspiraciones, a los partidos reaccionarios. En cambio, una buena parte de nuestros intelectuales se han afiliado a partidos de los llamados de extrema izquierda que luchan en un plano mundial por realizar las aspiraciones de todos los pueblos en situación semejante al nuestro. Y si adoptan el plano internacional y, por ello, más abstracto es porque no encuen-

tran un partido que en el plano nacional pugne, no tanto por la justicia y libertad universal, sino por la de nuestro pueblo concreto. Lo mismo sucede con los intelectuales que, estando de acuerdo con los fines de esos partidos de izquierda, no lo están ya en la forma de su logro, como es el aplazar la solución de los problemas concretos de nuestro pueblo subordinándola a una solución universal. No, aquí creemos que, independientemente de los esfuerzos que se hagan por mejorar la situación social de todos los pueblos dentro del plazo que permitan las circunstancias, lo urgente es resolver los problemas concretos de nuestro pueblo, aunque estas soluciones resulten, a la postre, circunstanciales.

Es desde este punto de vista que una mayoría de intelectuales mexicanos ha visto con simpatía a los partidos de la Revolución Mexicana e, inclusive, ha tratado de colaborar con ellos en muchas ocasiones, cuando han solicitado su colaboración activa en determinadas circunstancias. Sin embargo, la aceptación de su colaboración no ha ido más allá de lo que llamaba antes "adornar" a una determinada campaña o a unos determinados puestos administrativos o de supuesta elección. Que ha podido ser de otra manera lo muestra el interés con que han participado en las últimas campañas presidenciales, en reuniones en las que se suponía se preparaban los programas a realizar por los candidatos. Reuniones de "mesa redonda" o de simple consulta a las cuales acudieron muchos intelectuales de todos los campos, lo mismo técnicos que culturales, que nunca antes habían participado activamente en política; o muchos que apartados de ella por decepciones anteriores, veían renovadas sus esperanzas de participación activa en una tarea que a todos correspondía como mexicanos. Lo único que pedían era ser tomados en cuenta, no en cuenta para un determinado puesto burocrático, sino en relación al programa que se decía organizar. No querían otra cosa que aportar su parte desde el campo de sus respectivas posibilidades. Formar parte de una tarea que debería ser común. Pero se trataba, pura y simplemente, de una tarea ordinaria de propaganda de vísperas de elecciones. Pasadas éstas nadie supo más de sus esfuerzos, de sus aportaciones por pequeñas que fueran. Nadie volvió a consultar más su opinión. No se dio permanencia a estas juntas. No se aprovechó su interés ciudadano en la formación de un partido de la revolución, permanentemente más preocupado por la elaboración de los programas que la realizasen que por los hombres que le sirviesen. Un partido así acabaría por ser la mejor garantía de que la Revolución sigue viva.

Lo que digo aquí sobre la participación del intelectual en la política se puede decir con mayor amplitud del ciudadano en general. Ese mismo entusiasmo y afán de participación política que sintió el intelectual en las últimas elecciones presidenciales, lo sintió el ciudadano en general. Sentimiento y afán que la desconfianza en sus capacidades ciudadanas ha frustrado o puede frustrar. Desconfianza que tiene su origen en ese espíritu paternalista, de encomendero, heredado de la Colonia. Falta de confianza en las capacidades de nuestro pueblo para elegir el camino que mejor convenga a sus intereses. Falta de confianza que acaba por ser justificación de todo lo que es contrario a estos intereses. Falta de confianza que no tiene justificación frente a un pueblo que ha hecho posible gestas como la de la Independencia, la Reforma y la Revolución; frente a un pueblo que ha sabido estar al lado de los partidos y hombres que han luchado por sus intereses cuando ha sido necesaria su participación. Este mismo pueblo no podrá sentir ningún entusiasmo por instituciones políticas que le regatean el reconocimiento a sus esfuerzos. Instituciones dentro de las cuales no sabe si es su esfuerzo el que las hace triunfar o si se trata de un simple mecanismo ajeno a él.

El resultado de todo esto tiene que ser la apatía política, el abandono de los que deberían ser quehaceres del pueblos. Y detrás de esto el amargo desengaño y resentimiento contra instituciones que no siendo democráticas se presentan como tales; resentimiento que será fácil terreno para audaces demagogias que finjan dar al pueblo la participación que espera. Frente a esto suenan huecas las condenas contra la "reacción"; una reacción contra la que siempre ha luchado el pueblo y que sólo crece en la medida en que crecen los errores de las instituciones revolucionarias. A la reacción no hay que combatirla fuera de la Revolución, sino dentro de ella. Es de dentro que hay que extirparla para que no siga engrosando a su aliada de fuera. Reacción que en nombre de la Revolución sigue manteniendo sistemas propios de la Colonia.

Es menester, digámoslo con toda claridad, un nuevo estilo de política revolucionaria. Los cambios de nombres o de dirigentes saldrían sobrando si no se cambian los sistemas de organización política para que en adelante se basen en la participación activa, crítica y constructiva, de todos sus miembros. Dando a todos la oportunidad para hacer algo más que política oficial: política simple y pura. Un nuevo estilo de política que haga honor a la confianza que debe merecer el pueblo de México. Una política que no

se base en el triunfo seguro sino en la lucha y el esfuerzo por merecerlo. Que sólo en esta forma el pueblo y los aspirantes a servirlo podrán identificarse. En esta forma, también, cualquier partido oficial acabaría siendo nacional.

Todo lo expuesto hasta aquí no son condiciones que el intelectual ponga para su participación política; no, son condiciones sin las cuales su participación como tal sería nula. Condiciones también para cualquier ciudadano que quiera actuar como ciudadano. ¿Es esto posible? Estas breves palabras aquí dichas, gracias a la invitación que se me ha hecho para hablar con toda libertad, es ya un índice de su posibilidad.

Reseñas

Horacio Sanguinetti et al., *1918-1998: la Reforma Universitaria*, Buenos Aires, Página /12, 1998, 80 págs. (suplemento del diario *Página /12*).

1998 es un año simbólico por muchas razones; en primer lugar centenario de la guerra Hispano-Estadounidense con todas sus consecuencias; pero también recuerdo de otros dos momentos fundamentales de la historia latinoamericana del siglo xx: las tres décadas desde el 68 estudiantil y, en el mismo ámbito y objeto de nuestro interés, los ochenta años de las jornadas de la Reforma Universitaria argentina. Hoy resulta edificante revisar y discutir ambos, por cuanto son nodales en la formación de la cultura política y del sistema educativo latinoamericano y porque existen aspectos no resueltos entonces y reeditados en nuestros días. Por esto, hablar de esas jornadas no es hacer historia muerta o curiosa: implica un sentido que nos apela aquí y ahora, porque la historia, su historia, no es la que se petrifica sino la que vivimos y revivimos para darle algún sentido a la vida misma. En este plano, es oportuna la publicación de un pequeño libro (en extensión y formato, no en sentido y contenido), llamado *1918-1998: la reforma universitaria*. Esta compilación de documentos nos permite revivir la reforma universitaria argentina de 1918, antecedente histórico y marco referencial de la educación superior del siglo xx latinoamericano, tanto de la de 1968 como de la de este fin de milenio.

Si uno de los objetivos de la publicación fue poner en conciencia de muchos lectores tanto el proceso como el significado del movimiento, es muy probable que esto se cumpla. En apretada síntesis documental, el lector no especializado asistirá al itinerario general de la Reforma Universitaria argentina, desde 1918, pudiendo llegar a tener una idea básica, pero clara, de ese proceso de rebelión y utopía educativa, pero también política. A los más enterados, servirá para conocer otra propuesta de lectura e interpretación, que aparece implícita en la selección misma.

El carácter cronológico permite seguir el proceso en momentos importantes, notar las expectativas y los vericuetos estudiantiles revelados en los contrastes y las coincidencias que surgen de un texto a otro, de un autor a otro. Los que se presentan son puntos de vista comprometidos y cada uno tiene una historicidad y un sentido propio. En su momento, los autores vivieron una postura ideológica y participaron del activismo estudiantil y, desde ese mirador, valoraron el papel profundo del proceso que vivían. Lo hicieron desde una perspectiva y una responsabilidad ético-política que atravesaba tanto lo exclusivamente educativo como lo social; perspectiva que, por otra parte, sería oportuno considerar y difundir ahora, en contraste con propuestas no siempre evidentes, pero ampliamente extendidas en la sociedad, incluida por supuesto la juventud (estudiantil o no), que implican actitudes desproporcionadamente individualistas, utilitarias y cortoplacistas, las cuales generan una profunda incertidumbre y un estado de crisis política, económica e incluso de valores; propuesta de este tipo es el ejemplo que ofrece la impunidad solapada, garantía de

los altos beneficios económicos obtenidos por la vía libre de la corrupción, el crimen, el engaño sistemático, la ineficiencia e ineficacia, etcétera.

Las contradicciones y los obstáculos, algunos afilados por las armas de la intolerancia y/o la represión, que a cada tramo del proceso reformista aparecieron, pero al lado y por encima de éstos, la conciencia, filtrada y persistente en los documentos, de que la Reforma Universitaria era una cuestión inmediata, pero vital y trascendente, sin duda le da vida al libro aquí reseñado.

En torno a las ideas que llevan a Deodoro Roca, en el "Manifiesto liminar", a sentenciar que "estamos viviendo una revolución, estamos viviendo una hora americana", se construye la trama de este libro. Horacio Sanguinetti colabora dando una visión de conjunto del reformismo argentino en estos ochenta años, sus momentos cumbre, sus retrocesos y aciertos, y los valores esgrimidos con pasión. Se publican también diez textos escritos en su momento por estudiantes comprometidos, valga decir, textos coyunturales que dan cuenta del proceso reformista en Argentina paso a paso y de algunos de sus protagonistas. Deodoro Roca es uno de los autores seleccionados, y sus textos son de lectura necesaria por cuanto sintetizan el espíritu reformista. En un texto de 1925, firmado por otra figura del reformismo universitario, Julio V. González, a nombre de los consejeros estudiantiles, se considera que "los centros de altos estudios deben dirigir su acción consultando el medio ambiente en que se nutren, y si esto ha de ser así, la persona que se halle al frente de aquéllos debe poseer una ilustración lo suficientemente vasta y un conocimiento de los problemas nacionales en medida tal, que lo ponga en condiciones de determinar la forma en que han de relacionarse la labor del instituto con aquellas que cumplen todas las fuerzas sociales". Debido a este "deber ser" se impugna y señala la estrechez intelectual del entonces decano de la Facultad de Derecho y a la postre presidente argentino, Ramón Castillo. En otro documento, Carlos Sánchez Viamonte, consejero estudiantil de la Universidad de Buenos Aires entre 1923 y 1929, aprieta la tuerca: "Nuestros universitarios —dice— fueron y son aún nada más que profesionales más o menos laboriosos, hábiles y afortunados", crítica proyectable a otras circunstancias aún hoy. Se articulan luego otros textos de Luis Di Filippo, de Eduardo Howard, Aníbal Ponce, Alberto Ciria y Risieri Frondizi donde se evidencian nuevas circunstancias y tareas pendientes; ellos abordan los vínculos entre democracia universitaria y democracia política, la necesidad inexorable de un cambio de estructuras para la creación de una nueva universidad y un hombre libre, o llaman la atención sobre la ética y la política. Aunque los tiempos han cambiado, dichas preocupaciones no han perdido vigencia. Por ello, sin duda, activistas anónimos y líderes de jornadas estudiantiles en Nicaragua, Venezuela o México o en cualquier otro país latinoamericano que hoy enfrentan retos similares aunque en presentaciones novedosas y nuevos problemas, reconocerán parte de su historia e ideales en los textos de este libro.

En este sentido la memoria histórica es importante, ya que saber hasta dónde se ha caminado y a quiénes se ha impugnado podría ayudar a clarificar objetivos, a revalorar metas, añadir compromisos, reiterar ideales y recrear uto-

pías. Esos trabajos son, sin duda, lo central de una antología que va más allá de su contexto y dedica algo a las otras jornadas nacionales de la *reforma universitaria latinoamericana* iniciada hace ochenta años. En efecto se rompen fronteras y gana profundidad, con la inclusión de parte de un texto clásico del peruano José Carlos Mariátegui compilado inicialmente para sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y que no deja de ofrecer puntos de vista sugerentes e iluminadores.

Insisto, los enfoques son variados, sin duda porque igualmente variaron las posturas de los protagonistas que los escribieron; el análisis que aparece en Mariátegui y en Aníbal Ponce contrasta y complementa a los que tienen otras claves ideológico-políticas; igualmente contrastan debido a los distintos momentos en que se escribieron. Precisamente los contrastes hacen que la antología y la comprensión del proceso ganen riqueza de matices y dimensión histórica. No obstante, a pesar de las diferencias, se perfila un referente común, la idea de que la universidad mantiene una relación muy particular con la sociedad: ni una ni otra es reducible a su contraria, se interpenetran, coexisten conflictiva, armónica o disonantemente, pero también tienen espacios exclusivos, lógicas particulares, estructuras de poder simbólico o político propios. En este plano, surge necesariamente la cuestión de la responsabilidad social del estudiante asumida y exigida desde 1918 por Deodoro Roca, pero aún resonante.

En momentos donde la lectura parece perder terreno, la intencionalidad de lo breve pero significativo vale porque puede abrir una puerta de interés, que podrá llevar a otros libros mucho más profusos, a los que en su momento podrá recurrir el nuevo interesado. Pero también esta publicación especial de *Página /12* de Argentina, llama al presente con el ensayo de Hugo Biagini, que cierra la historia y la reflexión de los textos precedentes. Su autor señala que la reforma universitaria es un proceso vivo y concluye: "¿No podrá asimilarse la riqueza que posee esa comentada herencia reformista en los varios intentos de crear frentes multisectoriales para revertir la implantación del neoliberalismo, con toda su perversa concentración económica y su exclusión social? ¿No está aquí también en juego el porvenir de la educación pública y de una universidad que no debe resignarse a jugar como tecnócrata eficiente pero insensible a los despojos y privaciones generadas por los efectos, supuestamente indeseados, de la globalización?"

Este libro es, por ello, una invitación para releer 1918 y lo que ocurrió después en términos de educación y sociedad; por otra parte, incentivo para pensar esta dualidad en su situación contemporánea a la luz de aquellos que en la arena educativa estaban anclados en una utopía social y cultural, humanista, democrática e igualitaria, de aquellos nacidos la mayoría en ese simbólico 98 y transformados en fervorosos activistas e ideólogos desde esa otra fecha simbólica que es 1918.

Roberto Machuca B.

Kristine Vanden Berghe, *Intelectuales y comunismo: la revista Cadernos Brasileiros (1959-1970)*, Lovaina, Leuven University Press, 1997 (col. *Symbolae*, Series D, Literaria, vol. 9), 323 págs.

La década de los sesenta sigue despertando entre los brasileños una mezcla de nostalgia y amargura; fue un periodo de euforia, de descubrimientos y de nuevas experiencias estéticas, políticas y culturales. Sin embargo, también marcó el inicio de una larga y dolorosa etapa de represión y censura. En realidad, el golpe militar de 1964 representó una gran ruptura y una enorme desilusión, incluso para muchos que, en un principio, celebraron el hecho como una herramienta eficaz —y temporal— capaz de poner fin a un peligroso proceso de “sovietización” que parecía dominar al país. En Brasil, los años sesenta fueron también años de plomo.

En la introducción de su interesante análisis de la revista *Cadernos Brasileiros*, Kristine Vanden Berghe observa que muchos estudios que se han producido sobre los años sesenta en América Latina están dedicados casi exclusivamente a los discursos intelectuales que entonces eran arrolladoramente triunfalistas. De hecho, parece que se ha reservado poco espacio a las voces disonantes (liberales, antimarxistas, anticastristas) que, a pesar de la poca legitimidad que pudieron alcanzar en su momento, indudablemente formaban parte del escenario intelectual y político. Incluso, muchas veces ocuparon un lugar importante y llegaron a conquistar la hegemonía en varios países del subcontinente.

El estudio detallado y riguroso de publicaciones masivas (revistas y periódicos) suele iluminar muchos aspectos importantes para la comprensión del momento histórico en que circularon. Tal hecho se debe, en gran parte, al carácter circunstancial de estos medios, carácter cuya riqueza se pierde, indefectiblemente, en los análisis más globales. En el caso de las revistas, existe una especificidad. Al buscar analizar temas de actualidad, dándoles un tratamiento al mismo tiempo más profundo que el de un periódico y menos que el de un libro, las revistas pueden ofrecer al lector del futuro elementos importantes para la comprensión del momento en que circularon. Al contrario de los periódicos, las revistas no están pensadas para ser descartadas automáticamente, después de su lectura cotidiana; sin embargo, tampoco son concebidas para la “permanencia” que se exige a los libros. Su tarea no se limita a informar, pero las revistas tampoco tienen la responsabilidad de dar la última palabra sobre los temas tratados, precisamente porque su abordaje se da a la par de los acontecimientos. Una especie de medio híbrido entre los libros y periódicos, las revistas suelen ser un complemento de gran riqueza para los análisis historiográficos, sociológicos, literarios y culturales.

La simple elección de una revista poco estudiada por los investigadores de los campos de la historia, la literatura y las ciencias sociales, como es el caso de *Cadernos Brasileiros*, es suficiente para justificar el trabajo de Vanden Berghe. Es posible ubicar esta revista —por lo menos de 1959 a 1963— exac-

tamente en el rubro de las voces políticamente disonantes, en un contexto en que la producción intelectual y artística brasileña estaba indudablemente involucrada con los sucesos políticos y con la posibilidad del establecimiento de cambios sociales significativos.

El estudio de Vanden Berghe sobre *Cadernos Brasileiros* se inserta en una línea de trabajo inaugurada por las investigaciones que el profesor José Aderaldo Castello, de la Universidad de São Paulo, orientó en la década de los setenta, sobre revistas literarias del premodernismo y del modernismo brasileños, trabajo al cual la profesora Cecília de Lara, del Instituto de Estudos Brasileiros de la misma universidad, dio continuidad en los años ochenta.¹ El análisis de Vanden Berghe acerca de *Cadernos Brasileiros* se asemeja a aquellos estudios ante todo en términos metodológicos. En el primer capítulo, la autora estudia sus ejemplares desde una perspectiva formal y de contenido, ofreciéndonos datos relacionados con la naturaleza de los textos y su temática. Presenta y analiza su cuerpo de colaboradores —brasileños, latinoamericanos, europeos y estadounidenses— y establece incluso un patrón temático en las contribuciones de los autores, de acuerdo con su nacionalidad. El segundo capítulo está totalmente dedicado al análisis del discurso editorial de la publicación. La autora también ofrece al lector, y principalmente al investigador especializado, un importante conjunto de anexos que reúne desde el índice de textos de todos los números de la publicación hasta la reproducción de una de sus portadas, de algunos artículos y poemas. Además, elabora una relación que comprende todos los artículos que aparecieron en *Cadernos Brasileiros* y en otras publicaciones extranjeras que estuvieron relacionadas, como la brasileña, con el Congreso por la Libertad de la Cultura (CLC).

El estudio de Vanden Berghe también se asemeja a las investigaciones mencionadas porque contribuye al rescate cultural y político del pasado brasileño reciente. La autora realiza esta tarea al intentar comprender la inserción de una revista cultural no exactamente “revolucionaria” en un contexto histórico conflictivo como el que se inició en términos mundiales con la guerra fría y que culminó, en Brasil, con el cierre político y la represión impuestos por la dictadura militar.

Como sabemos, la censura que los militares impusieron en Brasil logró cercenar la producción crítica de intelectuales y artistas identificados con una amplia gama de corrientes ideológicas, mediante un proceso de presión que comenzó a relajarse sólo a partir de 1977. El estudio de *Cadernos Brasileiros* contribuye a comprender el clima político y cultural en que el movimiento golpista floreció. Asimismo, a través del análisis de los materiales difundidos por la revista

¹ Entre otros estudios, véanse: N. P. Caccese, *Festa; contribuição para o estudo do modernismo*, São Paulo, IEB-USP, 1971; C. Lara, *Nova cruzada: contribuição ao estudo do pré-modernismo*, São Paulo, IEB-USP, 1971; C. Lara, *Klaxon & Terra roxa e outras terras*, São Paulo, IEB-USP, 1972; M. C. Leonel, *A revista Estética: contribuição para o estudo do modernismo brasileiro*, São Paulo, HUCITEC, 1984; M. L. F. Guelfi, *Novíssima: estética e ideologia na década de vinte*, São Paulo, IEB-USP, 1987.

es posible trazar el desarrollo cultural y político de una corriente intelectual que temía el crecimiento del comunismo en el mundo y en el país y que, por ello, no se oponía al desarrollismo del presidente Juscelino Kubitschek, y cuestionaba con rigor el populismo de João Goulart. Después del golpe de 1964, una parte significativa de los intelectuales identificados con esta corriente acabó siendo rebasada —o quizá atrapada— por los rumbos que el movimiento militar impuso al país.

Veamos el estudio en cuestión un poco más de cerca. En la introducción a *Intelectuales y anticomunismo*, Kristine Vanden Berghe analiza las relaciones existentes entre la revista y el CLC. Esta asociación supranacional, creada en los años de posguerra, congregó a intelectuales anticomunistas y procuró esparcir su influencia ideológica a través de la realización de coloquios y congresos, del apoyo a artistas e intelectuales perseguidos, y del financiamiento de publicaciones. *Cadernos Brasileiros* recibió su apoyo y difundió varios artículos de intelectuales que pertenecían al CLC a lo largo de sus once años de existencia. Temas de la cultura europea, el desarrollo de la ciencia y la relación entre el progreso y la "libertad" (concepto que, según la autora, nunca logró recibir de los colaboradores de la revista una definición concreta) ocuparon un espacio significativo en las páginas de la publicación. La preocupación con la crítica a las fuerzas "antidemocráticas", relacionadas generalmente con los regímenes comunistas, tuvo un papel importante en la revista, aunque a lo largo del tiempo la discusión de temas y problemas brasileños se volvió predominante, reforzando el carácter nacional de la publicación.

Como apunta Vanden Berghe, la presencia en América Latina del CLC y de su sucesora, la Asociación Internacional para la Libertad de la Cultura (AILC), aún no ha sido objeto de suficientes estudios críticos. Esto pese a la polémica relación que el CLC sostuvo con la CIA, relación que algunos de sus miembros procuraron atenuar separando inmediatamente al CLC de la CIA y estableciendo un vínculo económico con la Fundación Ford. En un contexto en el cual el fantasma de la guerra fría parecía legitimar cualquier tipo de iniciativa conservadora, inclusive (y tal vez principalmente) la propaganda, las revistas apoyadas por el CLC —que quizá haya sido realmente el "brazo ideológico" de la agencia norteamericana— pretendían mantener una especie de "neutralidad", que legitimara su posición de defensoras de la libertad. Su acción se mantuvo, a pesar de la presión que recibió de muchos intelectuales de izquierda, quienes veían al CLC y a sus revistas como portavoces de los intereses estadounidenses.

Las polarizaciones ideológicas fueron intensas, como lo demuestra la polémica entre Emir Rodríguez Monegal, de un lado, y Ángel Rama y Roberto Fernández Retamar, de otro (pp. 19-20). La autora la reproduce para ilustrar la compleja discusión acerca de la autonomía de los intelectuales y los artistas. Si Rodríguez Monegal defendía la revista *Mundo Nuevo* de los ataques de sus contrincantes —quienes la veían como un simple sustituto de *Cadernos* (la primera revista latinoamericana vinculada al CLC, publicada en París de 1953 a 1965)— lo hacía, según Vanden Berghe, apoyándose en el mismo argumento

que Rama y Retamar. Es decir, la credibilidad de los intelectuales implica su distanciamiento del poder político de las organizaciones conservadoras. Si Rama y Retamar consideraban que la revista *Mundo Nuevo* era una publicación conservadora, Rodríguez Monegal la defendía como una autónoma y democrática, aunque no estuviera vinculada a las corrientes ideológicas de izquierda.

La autora trabaja la relación entre los intelectuales y la política a través de las revistas con el apoyo del concepto de "campo" de Pierre Bourdieu y de la sociocrítica de Zimas, enfatizando especialmente su concepto de "sociolecto". Con estas herramientas, planteando la elección de los textos como elementos primordiales en su análisis, Vanden Berghe divide la trayectoria de *Cadernos Brasileiros* en tres periodos distintos, y asigna a cada uno un capítulo específico.

En los primeros cuatro años de la publicación (1959-1962), analizados en el tercer capítulo del libro, significativamente titulado "La ofensiva anticomunista", se difunden más artículos que critican el comunismo. A lo largo de este periodo, la presencia extranjera se hace notar con mayor intensidad en la revista. La crítica al autoritarismo del sistema comunista se une a un análisis del intelectual filocomunista, definido por su supuesta dependencia en relación con las exigencias del sistema al que sirve. Además de criticar al intelectual totalitario y elogiar al intelectual libre (imagen con la que, por supuesto, se identifican), los colaboradores de *Cadernos Brasileiros* alaban al intelectual que logró abandonar el comunismo y elogian el heroísmo de los perseguidos.

Es importante observar que ya en esta primera fase de la revista existe una diferenciación entre las temáticas tratadas por los europeos y por los latinoamericanos. La búsqueda de una tradición latinoamericana y el rechazo a los nacionalismos separatistas son recurrentes entre los segundos, llevándolos algunas veces incluso a poner en tela de juicio la imagen de un Occidente democrático (pp. 124-125). La lucha por evitar que el comunismo se posesione de América Latina hace que muchos traten de estimular el panamericanismo y demanden a los Estados Unidos una posición de ayuda más incisiva a los países del subcontinente.

En el cuarto capítulo, "Discursos de transición (1963-1966)", la autora observa el aumento significativo de los artículos sobre la actualidad brasileña. Sin embargo, en estos años de la crisis del gobierno de João Goulart y de la consolidación del régimen militar, la influencia de las dicotomías generadas por la guerra fría aún es determinante en el enfoque de gran parte de los artículos. Esto se puede ver, por ejemplo, en las críticas de algunos colaboradores de la revista a la acción de los Centros Populares de Cultura, de la Unión Nacional de los Estudiantes (UNE). Muchos críticos asociaban la acción de los CPCs con el ejercicio de un arte comprometido, al cual veían como una manera de impedir la autonomía del campo cultural, tema que la revista siempre defendió (cf. pp. 161-169).

Finalmente, en el quinto capítulo, "Redefinición de posiciones (1966-1970)", Vanden Berghe constata que la preocupación acerca del peligro del poder comunista, presente en los periodos anteriores, disminuye significativamente. En

ese momento, los anticomunistas exacerbados pasan a ser objeto de crítica. En el ámbito internacional, se critica a los que siguen considerando las relaciones multilaterales bajo los términos de la guerra fría. En el ámbito nacional, "se critica el discurso de Seguridad Nacional porque exagera el poder del comunismo por interés propio" (p. 185).

Según Vanden Berghe, "el conflicto entre Occidente y comunismo se aparta y es sustituido por el antagonismo entre Brasil y los Estados Unidos". El antiguo sociolecto anticomunista es sustituido por uno nuevo, antiimperialista (p. 188). La mayoría de los colaboradores de la revista, incluso los estadounidenses, pasa a ver de manera particularmente crítica los acuerdos culturales y educativos establecidos entre Brasil y Estados Unidos (el acuerdo MEC-USAID, por ejemplo). En el ámbito político, estos mismos intelectuales critican la actuación de las organizaciones de política interamericana —especialmente la OEA y la Alianza para el Progreso— consideradas por muchos como instrumentos del imperialismo estadounidense en América Latina (pp. 202-203). En este sentido, no deja de ser paradójico el hecho de que la revista se vinculara financieramente a la Fundación Ford, algo que por cierto sólo se mencionó en el editorial de agosto de 1967 (cf. p. 72).

Al dejar de ver a los comunistas como los grandes desestabilizadores del orden político-social, los colaboradores de *Cadernos Brasileiros* en su tercera fase postulan que en Brasil hubo una separación nociva entre Estado y nación. Según su punto de vista, el Estado había dejado de aglutinar los distintos grupos sociales. En esta fase, la revista empieza a publicar números monográficos para reflexionar sobre tales grupos. El primero está significativamente dedicado a los militares, analizados desde una perspectiva crítica, sobre todo en lo que concierne a su autoritarismo y espíritu policiaco. La preocupación de la revista por el análisis del papel de los intelectuales como grupo también sigue presente; sin embargo, ahora la evaluación condenatoria del "arte por el arte" adquiere rasgos más intensos. El artista alienado acaba por actuar como un agente del *statu quo*, dejando de cumplir la misión que le toca: la desmitificación de la sociedad (cf. p. 226).

Dentro del nuevo contexto político nacional, la revista *Cadernos Brasileiros*, al criticar —unas veces veladamente y otras de manera más explícita— el creciente autoritarismo que empieza a imperar en la vida política del país, recorre los últimos pasos de su trayectoria. Sin embargo, de acuerdo con su espíritu liberal, intenta la conciliación con el régimen, lo que se observa, principalmente, en algunos artículos sobre los grandes avances económicos del momento, presentados como una posibilidad de lograr la reconciliación entre nación y Estado. A partir de enero de 1970, con un poema de Carlos Drummond de Andrade ("Morto vivendo"), la revista empieza a despedirse. Sin ningún editorial de cierre, *Cadernos Brasileiros* deja de circular en octubre de 1970. La fuerte censura del régimen militar seguramente contribuyó a este fin (la autora analiza incluso la presencia de una probable autocensura en la revista, práctica que, por cierto, intervino en la producción de varias publicaciones del periodo). Asimismo, el ILARI, que desaparecería a finales de 1972, perdió parte de los

subsídios económicos que le garantizaba la Fundación Ford, lo que hizo que sacrificara su sector cultural, al cual se vinculaban *Cadernos Brasileiros* y *Mundo Nuevo*.

La opción metodológica de Vanden Berghe de profundizar en el análisis de los materiales publicados en *Cadernos Brasileiros* cumple con su propuesta de presentar al lector un amplio panorama crítico de la revista. Sin embargo, no se puede negar que el trabajo, pese a su solidez, sigue una estructura rigurosa que a veces se vuelve exageradamente dura, dándole un carácter un tanto árido. No cabe duda de que el trabajo de Vanden Berghe servirá como herramienta importante para los investigadores interesados en el periodo. Lo que se podría pedir a una investigación de tanto aliento sería quizás un poco más de espíritu especulativo, que la hiciera trascender el análisis estricto de los materiales escritos, para ubicar a la revista en la dinámica político-cultural de la época. A mi modo de ver, el hecho de que *Cadernos Brasileiros* no hubiera sido estudiada antes con el nivel de detalle que la autora le imprimió, le ofrecía la oportunidad de manejar con desenvoltura un espectro mayor de temas de discusión.

En este sentido, hubiera sido oportuno un análisis más profundo del cuerpo de colaboradores. En lo que se refiere a los brasileños, por ejemplo, es importante observar que desde sus primeros años la revista albergó a nombres evidentemente identificados con las corrientes de pensamiento conservadoras o, a lo mucho, liberales. Entre los miembros del consejo editorial estuvieron Gilberto Freyre y Eduardo Portella, al lado de Érico Veríssimo y Anísio Teixeira, por citar sólo algunos nombres. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que las revistas, además de instrumentos al servicio de corrientes políticas, eran y siguen siendo medios de comunicación, a los cuales los intelectuales y artistas en general acuden en busca de trabajo y de difusión de sus textos. En este sentido, un elemento importante es el predominio en la revista de profesionales ligados a la literatura (escritores, críticos y profesores). Un análisis más detenido de este elemento podría abrir un camino interesante de investigación para reflexionar más profundamente sobre la presencia de la revista, no sólo en el escenario ideológico, sino también en términos de la producción crítica y literaria brasileña.

En los títulos de los artículos que la autora reunió en la sección de anexos es posible rastrear las variaciones y permanencias en el cuerpo de colaboradores y sus tendencias ideológicas. El hecho de que en el último periodo de la revista los colaboradores citaran frecuentemente al economista Celso Furtado y al sociólogo Florestan Fernandes indica —como lo apunta la autora— la clase de cambios ideológicos de la publicación. Sin embargo, el análisis meticuloso de la evolución del cuerpo de colaboradores hubiera sido una herramienta más para ampliar los horizontes de análisis abiertos por el mismo material difundido en la revista, relacionándolo al contexto nacional e internacional del periodo.

De cualquier manera, tales aseveraciones no restan mérito al trabajo de Vanden Berghe, quien nos ofrece importantes elementos de reflexión a todos los que nos interesamos por la historia cultural y política brasileña contemporánea.

Este libro se terminó de imprimir el
mes de junio de 1999 en Ta-
lleres Gráficos de Cultura,
S. A. de C. V., Av. Coyo-
acán 1031, 03100 Méxi-
co, D. F. Su tiro
consta de 1,200
ejemplares

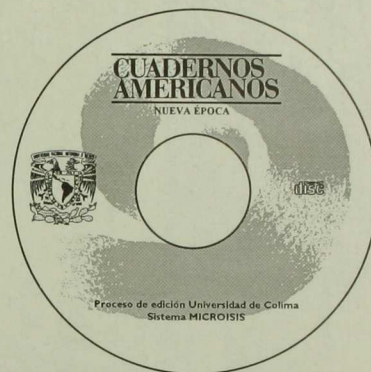
CUADERNOS AMERICANOS EN CD-ROM

Se ha elaborado una versión de la colección completa de *Cuadernos Americanos* en disco compacto CD-ROM, con sistema de recuperación directa del texto.

Esta nueva versión permite almacenar y distribuir grandes volúmenes de información con un significativo ahorro en el transporte y almacenamiento del material y mucha mayor rapidez en el rastreo de artículos, autores y temas.

La primera parte, que comprende los 50

primeros números de la Nueva Época (desde 1987 hasta 1995), ya está en venta.



Informes: *Cuadernos Americanos*, Torre I de Humanidades, 2° piso, Ciudad Universitaria, México, D.F., Tel. 622-1902, Fax: 616-2515, e-mail: weinberg@servidor.unam.mx

La Gaceta

del Fondo de Cultura Económica



Jaime Sabines (1926-1999)

EDUARDO LIZALDE, ALÍ CHUMACERO, ANTONIO DELTORO,
MYRIAM MOSCONA, LUIS IGNACIO HELGUERA Y ADOLFO CASTAÑÓN

- ALEJANDRO ROSSI: *Bioy Casares*
- MIGUEL HUEZO MIXCO: *Las cenizas de Cendrars*
- MIGUEL GÓMEZ: *Gabriel Zaid, crítico cultural*
- JEAN MEYER: *Luis González*

Textos y poemas de: RAMÓN XIRAU, IDA VITALE, MALVA FLORES, JOSÉ KOZER,
JAIME MORENO VILLARREAL, MARCELO URIBE Y GABRIEL BERNAL GRANADOS



NUEVA ÉPOCA

NÚMERO 341

MAYO DE 1999

Problemas

del desarrollo

Revista Latinoamericana de Economía

Publicación Trimestral del Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 29/30, núm. 115/116, octubre-diciembre 1998/enero-marzo 1999.

Carta Editorial

LETICIA CAMPOS ARAGÓN

Artículos

Regla simple para predecir el comportamiento de los precios en México: el modelo P*
LUIS MIGUEL GALINDO Y HORACIO CATALÁ

Cambio estructural: dualidad macroeconómica. Caracterización
del desequilibrio externo en la economía mexicana
ETELBERTO ORTIZ CRUZ

Tres hipótesis sobre la economía del medio ambiente
FERNANDO A. NORIEGA

Caos, la otra cara del desarrollo: el caso de Oaxaca
ANDRÉS E. MIGUEL VELASCO

Coyuntura y Perspectivas

1998, año de divergencia y creciente volatilidad financiera
ROD ALLISON

El futuro de los mercados de la electricidad. ¿Una economía
de mercado que realmente funciona o una oligarquía en ciernes?
STEVE THOMAS

Balance del experimento neoliberal en México
JOSÉ LUIS CALVA

Testimonios

Voces de Latinoamérica

Presencia del Instituto

Reseñas de Libros y Revistas

Información

Índice Anual 1998

Normas para la recepción de originales

Ventas: en librerías de la UNAM. **Suscripciones y Ventas:** Depto. de Ventas del IIEC: Torre II de Humanidades, 3er. piso, Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F., MÉXICO ó al A.P. 20-721, 01000, México, D.F., MÉXICO. Tel.: 623-00-94, Fax: 623 01 24. *Correo electrónico:* ventiec@servidor.unam.mx. **Colaboraciones:** Depto. de la Revista: Torre II de Humanidades, 5o. piso, Cubículo 515, Tel.: 623-01-05, Fax: 623-00-97, con Atención de la Directora: Mtra. Leticia Campos Aragón. *Correo electrónico:* revprode@servidor.unam.mx

Revista Brasileira de Política Internacional

(Rio de Janeiro: 1958-1992; Brasília: 1993-)

© 1996 Instituto Brasileiro de Relações Internacionais. Revista semestral. As opiniões expressas nos artigos assinados são de responsabilidade de seus respectivos autores.

Editor: Amado Luiz Cervo
Editor Adjunto: Paulo Roberto de Almeida
Revisão: José Renato de Barcellos Ferreira

Conselho Editorial: Antônio A. Cançado Trindade, Carlos Henrique Cardin, Celso Amorim, Celso Lafer, Hélio Jaguaribe, Luciana Silveira de A. e Frola, Luiz Augusto P. Souto Maior, Mario Rapoport, Moniz Bandeira, Paulo G. F. Vicentini, René Armand Dreijuss, Rubens Ricupero, Sérgio G. Bath, Thomas Guedes da Costa.

Assinatura anual: Brasil: R\$ 20; Exterior: US\$ 30

Assinatura de apoio: R\$ 100

Pagamentos para: Instituto Brasileiro de Relações Internacionais
 Conta nº 437.552-J, Banco do Brasil, Agência 3603-X

Instituto Brasileiro de Relações Internacionais

Presidente de Honra: José Carlos Brant de Meixão
Diretor Geral: Paulo Roberto de Almeida
Diretoria: Luiz Gonzaga Coelho Jr., Jennifer Raposo, Norma Breda dos Santos
Sede: Universidade de Brasília
 Edifício Multiuso I
 70910-900 Brasília DF, Brasil

Correspondência: Caixa Postal 4602
 70919-970 Brasília DF, Brasil
 Tel.: (061) 348.2754

siglo veintiuno editores



NO ES FÁCIL EL CAMINO DE LA LIBERTAD

NELSON MANDELA

Uno de los aspectos más interesantes del libro de Nelson Mandela es su riqueza informativa, pero, sobre todo, su máxima fuerza radica en la comunicación del universo colonialista y la respuesta combativa del colonizado. El libro está integrado por los artículos, discursos y defensas ante los tribunales que exponen los acontecimientos que condujeron a la actual situación en Sudáfrica por uno de los hombres "comprometidos" en la lucha, uno de los líderes principales de la población subyugada por el apartheid; por lo tanto, visto "desde dentro" y no por un observador extraño. Las observaciones de Mandela tienen, desde luego, importancia política y social, pero el contenido psicológico y humano, excepcionalmente agudo, le dan a esta recopilación un interés vívido que la convierten en una de las páginas más bellas que hayan surgido en las luchas nacionalistas de los nuevos pueblos. Junto con las publicadas por Frantz Fanon resumen la situación del África actual y permiten evaluar, de manera incisiva, la política colonialista contemporánea.

Antes de cada uno de los textos, y a veces intercaladas en ellos, diversas notas del editor explican las circunstancias que motivaron cada una de las intervenciones escritas y orales de Mandela.

De venta en Av. Cerro del Agua 248 col. Romero de Terreros, tel. 5658 7555, en librerías de prestigio y en Librotel: 5629 2116.
<http://www.sigloxxi-editores.com.mx>



Premio Anual de Ensayo Literario Hispanoamericano LYA KOSTAKOWSKY 1998

En cumplimiento de la voluntad de don Luis Carradoza y Aragon -quien constituyó un fondo para otorgar anualmente el Premio de Ensayo Literario Hispanoamericano Lya Kostakowsky-, el Comité Técnico para administrar dicho fondo, decide los temas del concurso y designar a los jurados correspondientes, convoca al

Premio Anual de Ensayo Literario Hispanoamericano Lya Kostakowsky 1998

que se regirá de acuerdo con las siguientes BASES



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 1998 sea **El impacto de la televisión en América Latina**.

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 cuadruplicado (original y tres copias), antes del 15 de octubre de 1999, con sealadura, y en sobre sellado. Los trabajos serán recibidos en un sobre sellado y en su caso su redacción final. Los trabajos que se reciban después de esa fecha, se tomará en cuenta la del registro postal.

Cuarta

Beatriz Sarlo, Florence Tournant, Alberto Barrios, Dyckia, Carlos Payán Viteri y Juan Villoro han aceptado integrar el jurado del Premio 1998, cuyo fallo será inapelable.

Quinta

La decisión del jurado se dará a conocer en enero de 2000; el jurado podrá declarar desierto el concurso.

Sexta

No se devolverán los originales ni las copias de los trabajos recibidos.

Séptima

El premio será entregado dentro de los tres meses siguientes al anuncio del veredicto, en el lugar que el Comité Técnico señale.

Octava

Las situaciones no previstas en la presente convocatoria serán resueltas por el jurado.

Ciudad de México, mayo de 1999

El Comité Técnico

Fernando Ibarra, José Carlos Maradeo, Gabriel García Márquez, Nargis Kargoz, Pablo González Casanova, Eugenia Herten, Emilio Kargoz, Rigoberto Méndez, Augusto Monterroso, Carlos Payán Viteri, Vicente Rogio, Juan Villoro.



LA UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR
(Bahía Blanca, Argentina)

Y

LA SOCIEDAD LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (SOLAR)

CONVOCAN AL

TERCER CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y CULTURA DEL CARIBE (CONCARIBE)

Con el tema

VISIÓN DEL CARIBE A FIN DE SIGLO

Sede del Congreso: Bahía Blanca, Argentina

1 a 4 de diciembre de 1999

Mesas de trabajo:

1. Pensamiento y filosofía del Caribe y su relación con Nuestra América.
2. Rupturas y continuidades en el imaginario político caribeño y su impacto en Latinoamérica.
3. El debate de la globalización y la integración económica caribeña y de esa región con el mundo.
4. Los rumbos sociales del Caribe y la dinámica latinoamericana.
5. Redes de economía, comercio y navegación entre el Caribe y los literales latinoamericanos.
6. Las sociedades caribeñas y su dinámica de funcionamiento: familia, mujer y género.
7. Procesos migratorios. Historia, identidad y etnicidad en el Caribe y su impacto en el Nuevo Mundo.
8. Las artistas de la cultura caribeña: literatura, artes plásticas, arquitectura, periodismo, cine, teatro, música y deportes.
9. Los aportes culturales y educativos de las instituciones a la identidad caribeña y latinoamericana.
10. Influencia de credos religiosos y prácticas rituales afrocaribeñas en Latinoamérica.
11. El Caribe: un siglo de intervenciones. De Guantánamo a Panamá.

Para el CONCARIBE III se proponen como elemento de reflexión general las distintas visiones que desde otras regiones de América Latina se tienen con respecto al Caribe. Región que histórica y culturalmente ha sido punto de convergencia filosóficas, políticas, económicas, sociales y culturales para el hombre de Nuestra América.

Se aceptarán nuevas propuestas de mesas de trabajo y ponencias relacionadas con el tema central del congreso. Las inscripciones cierran el 30 de septiembre de 1999, y deberá enviarse un resumen de entre 10 y 30 líneas, así como un breve curriculum vitae de media página. Las ponencias podrán ser presentadas en español, portugués, inglés y francés y tendrán una extensión máxima de 15 cuartillas. Costo de inscripción: US\$50 (cincuenta dólares) ponentes, US\$30 (treinta dólares) asistentes y US\$20 (veinte dólares) estudiantes.

Inscripciones: dirigirse a la Secretaría de Comunicación y Cultura de la Universidad Nacional del Sur, Colón 80, 8000 Bahía Blanca, Argentina, Fax: 54 (291) 45 95057; (tel: 54 (291) 43 95036. Adriana C. Rodríguez, Coordinadora General (acrodri@criba.edu.ar), María del Carmen Vaquero, Secretaria de Cultura (mvaquero@criba.edu.ar). Informes y consultas en México: Adalberto Santana (asantana2@servidor.unam.mx), PUDEL/UNAM, Torre I de Humanidades, 2o. piso, Ciudad Universitaria, México D.F., 04510, Tel. (52) 6 22 19 02, Fax (525) 6 16 25 15.

Sin perder la exhuberancia vital que lo hace una de esas presencias rotundas del paisaje poético de Nicaragua, tal como un volcán posado en el horizonte o el árbol que crece en las cañadas del café alzándose con las ramas llenas de pájaros desde la hondura verde y sombreada, *Francisco de*

Asís Fernández llena en este libro la copa de la palabra, creando con el humus de una vida fértil, la arquitectura de un universo poético maduro, donde la sustancia cósmica de la experiencia, se rige por las leyes mágicas de la imaginación y el rigor del equilibrio, para darnos un libro de madurez que propone la belleza como una filosofía de vida.



Del Árbol de la Vida

Paisaje Interior
Yo Fui un Bello Muchacho
Sobre el Deteriorado Pavimento
Esos Pedazos de Musgo que Flotan en el Lago
La Ceiba Nicaragüense
Árbol de la Vida
En el Espejo Oscuro de la Memoria
Principio del Mundo

Asís Fernández, Francisco de
Árbol de la vida / Francisco de Asís
Fernández. — 1ra. ed. —
Managua: Centro Nicaragüense de
Escritores, 1998

81 p.

ISBN: 99924-37-00-6

1. *Asís Fernández, Francisco de*
Poesía 2. Poesía Nicaragüense - Siglo XX

amerística

LA CIENCIA DEL NUEVO MUNDO
Año 1 No. 2 Primer Semestre 1999

ÍNDICE

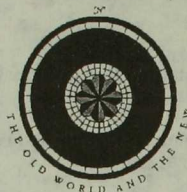
- ☐ **Del enigmático castellano Don Cristóbal Colón**
Antonio Cacia Prada (Colombia) 19
- ☐ **Cómo Cristóbal Colón encontró el Paraíso**
Paul Gallez (Argentina) 31
- ☐ **Colón, la costa de Estados Unidos y la configuración de Cuba**
Dick Edgar Ibarra Grasso (Argentina) 37
- ☐ **Correspondencia entre la mitología maya y la mitología china**
Chen Hsiao-chuan (Taiwán) 59
- ☐ **The Introduction of Western Cosmology in Seventeenth Century Japan: The Case of Christovão Ferreira (1580-1652)**
Itô Shuntarō (Japón) 73
- ☐ **El barco de aviso transpacífico: un ápice del robustecimiento de la soberanía hispana en Filipinas, s. XVII**
Oswald Sales Collín (México) 87
- ☐ **Teotihuacan: teocracia, militarismo y sacrificios humanos**
Walburga Wiesheu Forster (Alemania),
Regina Montaña (México) 105
- ☐ **Historia Luso-Española de la palabra China**
Gustavo Vargas Martínez 127



EL CAIMÁN ALADO

Dragón americano, serpiente emplumada, caimán alado, simbiosis cielo-tierra, perenne imagen de la dualidad, de la progenie del Kukulcán maya, del Quetzalcóatl mesoamericano, figura eminente del bestiario, precursor del alebrije, feliz reencuentro de Asia y América en símbolo redivivo, eso y más es esta figura en cerámica de Tumaco, Colombia. (Dibujo de Antonio Grass).

*Colonial Latin American
Historical Review (CLAHR)*



Énfasis: *ÉPOCA COLONIAL EN
AMÉRICA LUSO-HISPANA*

SOLICITAMOS SU PARTICIPACIÓN CON
estudios originales, max. 25-30 págs. con notas a pie
de página. Envíe 3 copias + disquet, creado en
Microsoft Word o IBM compatible, en inglés o español

Orden de Suscripción:

Nombre: _____

Dirección: _____

Teléfono: _____

☐ Individuo \$30 ☐ Institución \$35 ☐ Estudiante \$25 ☐ Un ejemplar \$8
(Agregue \$5.00 para franqueo fuera de EE.UU., México, o Canadá)

☐ Cheque a nombre de la *Colonial Latin American Historical Review*
☐ VISA ☐ MasterCard Tarjeta # _____ Caduca en _____

Firma autorizada _____

Envíe esta forma con el pago apropiado a:

Dr. Joseph P. Sánchez, Editor
COLONIAL LATIN AMERICAN HISTORICAL REVIEW
Spanish Colonial Research Center, NPS
Zimmerman Library, University of New Mexico
Albuquerque, NM 87131 USA
Telephone (505)277-1370 / Fax (505)277-4305
E-mail clahr@unm.edu / Home Page http://www.unm.edu/~clahr

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: _____

Adjunto:

☐ Cheque Núm: _____ Cantidad: _____

☐ Banco: _____ Fecha: _____

Enviarlo protegido con la leyenda *SOLAMENTE EN CUENTA DEL RESERVARIO*, por correo certificado

☐ Giro Postal Núm: _____ Cantidad: _____

Que sea cobrable en la Administración 1 ó 70

☐ Depósito en la cuenta de *Cuadernos Americanos*/UNAM Núm. 4100739946
del Banco BITAL. Por fax ó por correo, enviar la copia con sus datos para identificarlo

Suscripción anual durante 1999 (6 números):

☐ México: \$170.00
☐ Otros Países: \$125 US DLS (Tarifa única).

Precio unitario durante 1999:

☐ México: \$29.00
☐ 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 bancaria arriba mencionada.

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: _____

Deseo recibir los siguientes ejemplares (Indicar número y año):

TOTAL: \$ _____

Ejemplares	México:	Otros Países:
1942 a 1959	\$53.00	\$36 US DLS
1960 a 1986	\$31.00	\$30 US DLS
1987 a 1998	\$29.00	\$24 US DLS

Redacción y Administración:
Torre I de Humanidades, 2º piso, Ciudad Universitaria
04510, México, D.F.
Tel. 622-1902 FAX. 616-2515
e-mail: cuadamer@servidor.unam.mx

Nota: Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta de *Cuadernos Americanos*/ UNAM, núm. 4100739946 del banco BITAL. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Próximamente

Leopoldo Zea

Filosofar de lo profundo a lo universal

Germán Arciniegas

Leopoldo Zea

Laura Mues de Schrenk

Hegel el revolucionario, un manuscrito perdido

Carlos X. Ardavin

Stephen Greenblatt y el nuevo historicismo: una introducción

María Sten

Ifigenia: un largo viaje a través de los siglos

Francesca Gargallo

El pueblo garífuna: caribes y cimarrones hoy

Fernando Degiovanni

El amanuense de los campos de concentración: literatura e historia en Max Aub

CONTENIDO

DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

<i>Leopoldo Zea</i>	Derechos humanos y libre comercio
<i>Alonso Aguilar Monteverde</i>	La unidad latinoamericana no es una utopía
<i>Juan Pellicer</i>	México 2000: ¿reconstrucción o re-decoración del sistema político?
<i>Eduardo Devés Valdés</i>	La evolución del pensamiento económico latinoamericano:
	José Medina Echavarría
<i>Mario Magallón Anaya</i>	Calidad de la educación superior
<i>Óscar Jesús López Camacho</i>	Texto pa' ti
<i>María Margarita Ávila Aldrete</i>	La lectura y la escritura desde la teoría de Paulo Freire
<i>Victórico Muñoz Rosales</i>	Fray Bartolomé de Las Casas como paradigma de la filosofía latinoamericana
<i>María Eugenia Piola</i>	Utopía y posmodernidad en América Latina: ser o no ser
<i>María Rosa Palazón</i>	Conocimiento, verdad e ilusión en algunas artes
<i>Pablo Yankelevich</i>	¿Usted no es de aquí, verdad?: huellas de identidad entre exiliados sudamericanos en México
<i>Tânia Pellegrini</i>	El cine brasileño de los años noventa: cuestión de identidad

EL TALLER DE JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ

<i>Bridgette Lyn Wells</i>	La obra filosófica de Leopoldo Zea y Estados Unidos: Nuestra América en el siglo XXI
<i>Ignacio López-Calvo</i>	El pensamiento de Paulo Freire en <i>Un día en la vida</i> de Manlio Argueta
<i>Jennifer Farrar</i>	Una contextualización del discurso humanístico en <i>Cuzcatlán donde bate la Mar del Sur</i> de Manlio Argueta
<i>Kristin E. Shoaf</i>	<i>El martirio del pastor</i> dentro del contexto del pensamiento de la liberación: el papel de la Iglesia como opción preferencial para los pobres
<i>Carlos Coria-Sánchez</i>	<i>El Gesticulador</i> : contextualización del "yo" mexicano
<i>Wendy Caldwell</i>	Contextualizaciones del hambre en <i>Los herederos del hambre</i> : una imagen viva de Chiapas

CRÓNICA
RESEÑAS