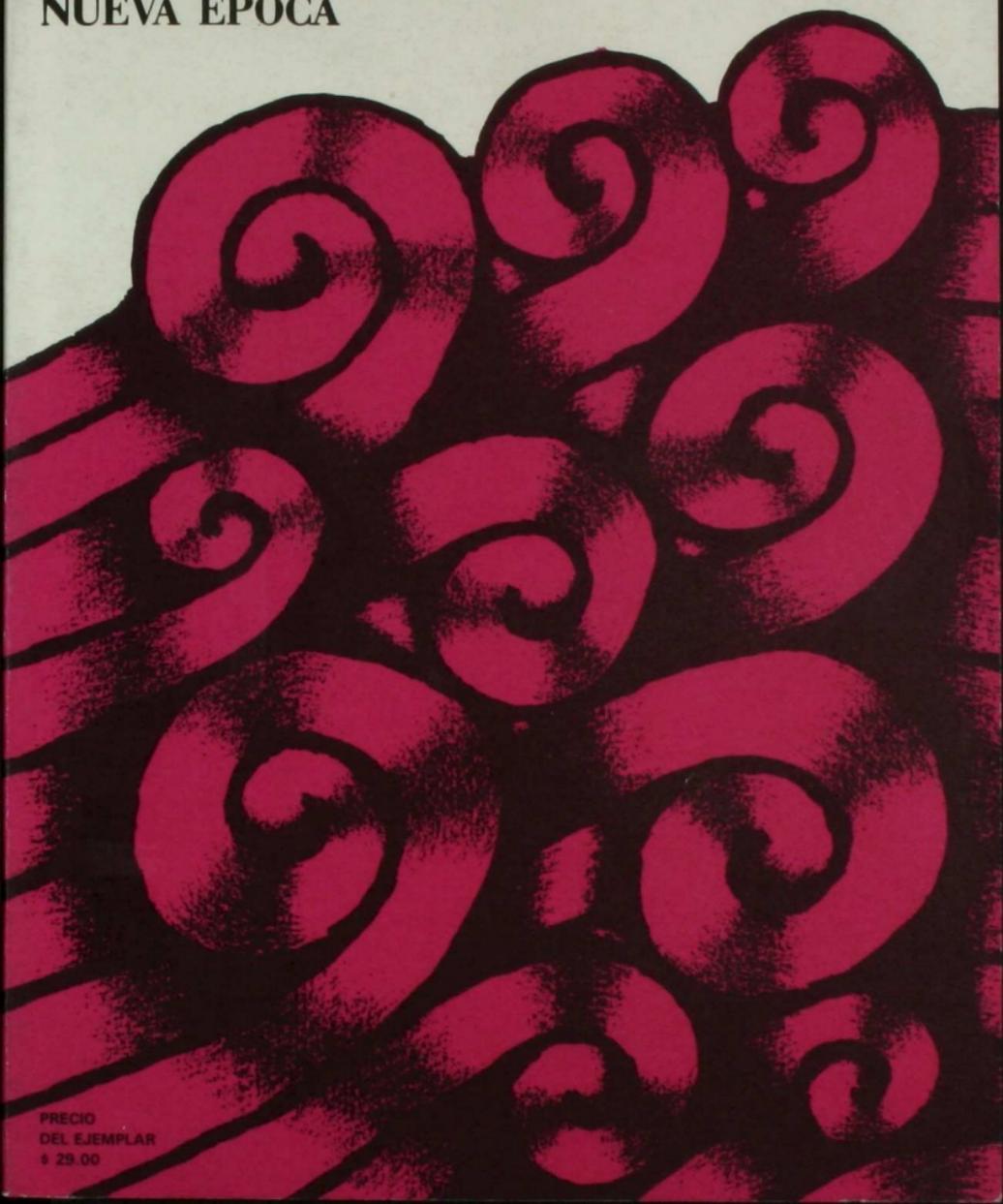

CUADERNOS AMERICANOS

78

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

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

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

EQUIPO TÉCNICO: Norma Villagómez Rosas, Óscar Buendía Moreno, Raúl Arámbula Paz, Ana María Ruano García, 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. 6

78

NOVIEMBRE-DICIEMBRE 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 78, Noviembre-Diciembre 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 78 Noviembre-Diciembre de 1999 Volumen 6

ÍNDICE

Págs.

HOMENAJE A HUMBOLDT

- Leopoldo ZEA. Humboldt, el otro descubrimiento 11-19
Michael ZEUSKE. ¿Padre de la Independencia? Humboldt y la transformación a la modernidad en la América española 20-51
Teodoro HAMPE MARTÍNEZ. El virreinato del Perú en los ojos de Humboldt (1802): una visión crítica de la realidad social 52-69
Haroldo DE CAMPOS. La peregrinación transamericana del *Guesa* de Sousândrade 70-76
Beatriz SARLO. Literaturas plurales 77-85
Teodoro HAMPE MARTÍNEZ. Treinta años de bibliografía humboldtiana en lengua española (1969-1999) 86-106

DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

- María de Lourdes BELDI DE ALCÁNTARA. El concepto de cultura popular en la visión de la teología de la liberación 109-122
Regina CLARO TOCORNAL. Presencia chilena en la educación mexicana durante el gobierno de Obregón: Gabriela Mistral y José Vasconcelos 123-136
Eduardo DEVÉS VALDÉS y Ricardo MELGAR BAO. Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos, 1910-1930 137-152
María STEN. Ifigenia: un largo viaje a través de los siglos 153-167
Wilfrido H. CORRAL. Ángel Rama y Reinaldo Arenas en Estados Unidos: intelectuales especularios y la cultura crítica de hoy 168-206

José Luis BALCÁRCEL ORDÓÑEZ. Dictadura, enajenación y exilio en <i>Los falsos demonios</i> de Carlos Solórzano	207-215
Graciela SCHEINES. Argentinos como en Casa	216-219
Cristián GARAY VERA. De las armas inteligentes a la guerra tonta	220-229

RESEÑAS

Adriana Arpini, comp., <i>América Latina y la moral de nuestro tiempo</i> , por Yamandú ACOSTA	233-249
Tzvi Medin, <i>Entre la jerarquía y la liberación: Ortega y Gasset y Leopoldo Zea</i> , por Marta PORTAL	250-252

Pedimos excusa a nuestros lectores por retrasos, descuidos en la edición y otros inconvenientes, producto todo ello de la huelga que desde abril de este año afecta nuestras instalaciones en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Homenaje a Humboldt

Entre los días 31 de mayo y 3 de junio de este año, la Casa de las Culturas del Mundo, con sede en Berlín, realizó el Simposio Alexander von Humboldt en la modernidad como homenaje al bicentenario de la llegada del sabio prusiano a América. En el número 76 (julio-agosto) de nuestra revista publicamos algunos de los trabajos presentados en este Simposio. Ahora ofrecemos una segunda selección.

Humboldt, el otro descubrimiento

Por Leopoldo ZEA

PUDEL,

Universidad Nacional Autónoma de México

CON UNA DIFERENCIA DE TRES SIGLOS, primero Cristóbal Colón, y después Alejandro de Humboldt, estimulados por diversos motivos, llegan a tierra firme de un Mundo Nuevo en donde ahora está Venezuela. Uno en 1498, el otro en 1799. Es la tierra de la que emerge el Libertador por excelencia: Simón Bolívar.

Cristóbal Colón ha tropezado en 1492 con tierra que confunde con las descritas por Marco Polo, que esperaba fuera la antesala de los dominios del Gran Khan: Cipango, Cathay y la India. Pronto se da cuenta de que no es así. ¿Será la antesala del paraíso? Los habitantes por su desnudez e inocencia podrían ser lo mismo ángeles que bestezuelas.

A su regreso de España, Colón se da cuenta que la docilidad es aparente. En su ausencia se han tornado brutalmente violentos. No indaga la causa, sólo se pregunta ¿son demonios? En 1498 Cristóbal Colón realiza su tercer viaje y esta vez llega a tierra firme. Ya no busca al Gran Khan, ni Cathay, la India o Cipango. Sabe que son tierras y habitantes sin señor y que por voluntad divina deben ser encomendados a los Católicos Reyes de España, sus patrocinadores.

Colón en este nuevo encuentro ve estas tierras con otros ojos. Lo que allí hay supera lo que ha visto. Ha encontrado el Paraíso. "Del Paraíso —escribe Colón— han hablado las antiguas y nuevas escrituras. Ha sido puesto en lugares inexistentes o imaginarios en Tierra Santa". Repite lo que creyó ver en el primer viaje, pero agigantado: "Esta gente son todos de muy linda estatura, altos sus cuerpos y muy lindos gestos [...] Su color es más blanco que cualquier otro que haya visto. Traen objetos de oro colgados al cuello". Colón ve ahora cuerpos más bellos y más oro. Los mismos ojos de lujuria y de codicia. Lo encontrado ahora supera lo anterior. Más riqueza, no sólo en posible oro, sino también en la frondosa naturaleza. Además es un mundo que no hay que dispu-

tar a nadie, no tiene dueño. Es de Colón y sus señores en España. ¡Éste sí es el Paraíso!

Humboldt llega al mismo lugar tres siglos después, en 1799. ¿Busca lo mismo que Colón? ¿Oro, mujeres, gloria? No, Humboldt es uno de los hastiados de los que hablaba Hegel, cansado del museo histórico que era ya Europa. Humboldt es, por eso mismo, un romántico. Y como tal busca cómo escapar de ese hastío, encontrando otros hombres, otras culturas y otras tierras. No quiere conquistar o evangelizar, es un hombre de ciencia y como tal sólo le interesa conocer el ancho y aún desconocido mundo del cual es parte el suyo. No busca el Paraíso, ni el futuro de Europa como lo hacen los Buffon y los De Pauw. No cree como ellos en la inmadurez de América que está esperando europeos para que la hagan madurar en su servicio.

¿Hacia dónde ir? ¿Grecia? ¿Turquía? ¿Egipto? ¿Tierra Santa? ¿Por qué no a la América de la que hablan Buffon y De Pauw? ¿La tierra virgen y los buenos salvajes de Juan Jacobo Rousseau? ¿El mundo del que hablan los cansados del museo europeo, en donde se podrá partir de cero, borrar la historia y empezar todo de nuevo, sin más armas que la razón? Mundo aún virgen que no supieron aprovechar los españoles, convirtiéndolo en prolongación de su propio y anacrónico museo.

La fama de Humboldt como hombre de ciencia origina una invitación del gobierno de España para que visite la América y las Filipinas. Su viaje estimularía los esfuerzos que está haciendo España en sus dominios para poner fin a las calumnias que se difunden en Europa sobre la supuesta inmadurez de su suelo, flora, fauna y habitantes. España ha puesto en marcha grandes expediciones encaminadas en este sentido.

Sin prejuicios llega Humboldt a América y pronto va descubriendo algo que los propios americanos no habían visto. No sólo la grandeza y riqueza del extraordinario continente en que viven, sino también la capacidad de sus habitantes para ponerlas a su servicio, sin injerencia alguna. Los sabios americanos nada tienen que envidiar a los que los calumnian. España, bajo el gobierno de los ilustrados Borbones, ha ordenado se realicen amplios estudios sobre el suelo, la flora y la fauna de los territorios bajo su dominio. Desean hacer un balance que muestre las posibilidades de ese dominio y la política para explotar sus riquezas.

Así salen expediciones botánicas como la que fue a Nueva Granada. España no sabe lo que está impulsando. Años más tarde

un positivista mexicano decía: "Quien roba el rayo a los dioses, bien les puede robar el dominio de los hombres". El Barón de Humboldt llegó así a estimular lo que se había iniciado. Simón Bolívar, años después, escribirá sobre lo que significó la visita de Humboldt diciendo: "El Barón de Humboldt ha hecho más bienes a la América que todos los conquistadores". Éstos sólo vieron tierras y gentes vírgenes destinadas por la Providencia a ser instrumento suyo. Humboldt vio ricas tierras que debían estar al servicio de sus habitantes.

El descubrimiento de Colón hizo patente una supuesta voluntad divina. "¿Por qué es que Dios —dice fray Bernardino de Sahagún— ha tenido oculta esta media parte del mundo de nuestro tiempo? Simplemente para que en su tiempo la encuentren buenos cristianos, la conquisten para rescatarla del demonio y sometan a sus habitantes a su creador". Juan Ginés de Sepúlveda agrega: "¿Qué mejor cosa pudo suceder a estos bárbaros que el quedar sometidos a su imperio?". Fue ésta la visión que ayudó a cambiar Humboldt.

¿Cómo? Simplemente habló sin arrogancia con los científicos que estudiaban las riquezas de sus tierras y les mostró que nada tenían que envidiar a las del Viejo Mundo. La investigación tomó cauces insospechados y Humboldt se sumó a la misma. Discutió con los americanos los resultados de los trabajos y pudo dar fe de la capacidad de estos hombres para los estudios que realizaban, además de enriquecer los propios.

Estas investigaciones las habían puesto en marcha sabios como José Celestino Mutis, que condujo la Expedición Botánica de Nueva Granada. En ella participaron Francisco José de Caldas, Francisco A. Zea, Camilo Torres, Antonio de Ulloa, José M. Restrepo y muchos otros. Éstos tenían sus propias teorías para sus experimentos, pero siempre surgían dudas sobre la validez de las mismas. Encontraban cosas que no estaban en los libros de los grandes sabios europeos. No es posible, escribía Caldas, "que tan grandes hombres hubieran ocultado tales pequeñeces". "¡Qué dudas!, ¡qué suerte tan triste la de un americano!". "Después de muchos trabajos, si llega a encontrar alguna cosa nueva, lo que más puede decir es 'no está en mis libros'". Por ello resulta conmovedora el ansia con la que Caldas espera la visita de Humboldt.

Caldas comunica a Humboldt sus descubrimientos en el campo de la física y sus dudas respecto de su importancia. Humboldt le explica que toda teoría es imperfecta y que sólo la continua

investigación la va mejorando. Que lo suyo es importante, un auténtico descubrimiento. En esta forma habla con los otros sabios americanos que se convierten en su amigos. No hay peligro, les dice, de "descubrir Mediterráneos", desde cualquier otra situación, otra atalaya se puede ver más lejos y mejor. Las experiencias se amplían y con ello se enriquecen.

Alejandro de Humboldt ha puesto en marcha un nuevo descubrimiento, el cual negará el sentido del que hizo Colón. ¡Sí, allí está el Paraíso! Un mundo extraordinariamente rico y con gentes capaces de hacer de ese Paraíso algo propio. Gente capaz de hacer de la utopía que para Europa es su propia utopía. Sin proponérselo, el encuentro de Humboldt con los sabios americanos originó insospechados cambios. Éstos se transforman en revolucionarios y mártires de las guerras de emancipación de esta región de América. La Revolución de Independencia pronto brotará a lo largo de todos los dominios de España.

Los hombres de ciencia a los que acompañó Humboldt en apartados lugares del Nuevo Continente cambian su quehacer. Las manos que con tanto cuidado recortaban muestras de la flora para escudriñar los valores, empuñan las armas. De esto se entera Humboldt poco después de su regreso a Europa. Han trocado sus instrumentos científicos por armas. Las empuñan para liberar sus tierras. Y por esta liberación hacen de su sangre abono, posibilitando lo que debe ser hecho con esas mismas manos.

Humboldt desembarca en América en 1799 y regresa a Europa en 1804. Ha conocido la América a la que Bolívar llamó la Gran Colombia en homenaje a su descubridor. Visita México y Cuba, donde sus contactos estimulan proyectos libertarios. A su regreso a Europa, en París, organiza tertulias para relatar las experiencias de su fabuloso viaje y lo que está sucediendo después de su regreso. "El recuerdo de mi despedida es hoy más doloroso de lo que lo fue años atrás —dice Humboldt. Nuestros amigos han perecido en las sangrientas luchas, que poco han dado libertad a esas lejanas regiones. La casa que nosotros habitamos no es más que un montón de ruinas". Las balas realistas acribillando a esos amigos, verdaderos sabios.

A estas tertulias se ha sumado un joven que viene de la región que Humboldt visitó: Caracas. Este joven le interroga, entre otras cosas, sobre el futuro de esa región de América. Humboldt le contesta: "Creo que la fruta está madura, mas no veo al hombre capaz de resolver el problema". Este joven era Simón Bolívar. Años des-

pues el joven es reconocido como el Libertador, único nombre que acepta. De una región que ha entrado a la historia universal bajo el signo de la conquista, no pueden emerger conquistadores, sino libertadores.

Humboldt sabe que varios de sus amigos sobrevivientes participaron en las luchas de independencia, se han sumado al joven que le visitó en París y ahora luchan bajo su estandarte. La batalla ha llegado a su fin. Humboldt le dice: "Fundador de la libertad y de la independencia de vuestra patria, vais a aumentar vuestra gloria haciendo florecer las artes de la paz. Esta paz que vuestros ejércitos han conquistado. Inmensos recursos van a ofrecerse por todas partes a la actividad nacional".

Recursos que los hombres de ciencia de esa región conocen y podrán ponerlos al servicio de la nación. Pero también posibilitar la utopía bolivariana: la Nación de naciones que ha de abarcar el universo entero. El Paraíso que vio Colón y que al crecer será patrimonio de toda la humanidad. Los sables y armas de fuego se tornarán en instrumentos del futuro que está emergiendo en este peculiar y pequeño género humano del que habló el mismo Bolívar.

Humboldt enseñó mucho, pero también aprendió mucho. Su relación con los sabios americanos estimuló la conciencia de su valer y el del mundo al que pertenecían. Humboldt, a su vez, reforzó sus ideas, su concepción sobre el hombre y la humanidad, sus ideas sobre el mundo y sus gentes, y a su vez aprendió el valor de sus propias preocupaciones, de lo que él pensaba del mundo y sus diversas gentes. Todo esto hará patente en la que será su obra magistral y cambiará las ideas que sobre estas mismas materias venían sosteniendo sabios que eran sus contemporáneos. Rompe la visión eurocentrista de los mismos y afirma una visión multilateral, multirracial y multicultural. *Cosmos* se titula la obra cuya publicación se inicia en 1845 y termina en 1862, tres años después de su muerte.

"El aspecto de un continente que aparecía en las vastas soledades del Océano —escribe Humboldt—, aislado del resto de la creación, la curiosidad impaciente de los primeros viajeros y de los que recogían sus narraciones, originó desde luego la mayor parte de las graves cuestiones que aún en nuestros días preocupan. Se interrogará acerca de la unidad de la raza humana, y sobre las alteraciones que ha sufrido el tipo común y originario, sobre las emigraciones de los pueblos y las afinidades de las lenguas más desemejantes, en sus radicales como en flexiones y formas grama-

ticales". El encuentro con el desconocido continente fue el que desató los interrogantes que aún se siguen planteando en nuestros días, incluido el problema de la identidad de las gentes y pueblos de esta región.

Simón Bolívar en la *Carta de Jamaica*, escrita en 1815, partía de esta misma soledad oceánica de la que parte Humboldt, de un mundo desconocido, aislado en medio del Océano. Expresa lo siguiente: "Nosotros somos un pequeño género humano, poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil". ¿Qué somos? "No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles, en suma siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado".

Asumir esta diversidad y sus contradicciones permitirá con testar con la única respuesta posible a esa problemática: la ineludible diversidad de lo humano. Enfoque que lleva a Bolívar a expresar la utopía de una Nación de naciones que abarque al universo entero. La utopía que el bolivariano José Vasconcelos expresa en su *Raza cósmica*, raza de razas, cultura de culturas, como asunción de la diversidad de lo humano.

¿Ignoraban los europeos esta diversidad antes del encuentro con América? Por supuesto que no. Sabían de la existencia de otras razas y culturas de África y Asia, de lo que no sabían era de la que sería llamada América.

De esta diversidad de razas y culturas tuvieron plena conciencia los europeos cuyas costas están sobre el mar Mediterráneo. Las mismas aguas bañaban al sur África y al oriente Asia. En este mar razas y culturas diversas aprendieron a convivir. Grecia hizo su lengua y cultura lenguaje y cultura universal para establecer su hegemonía. Roma hizo del derecho algo semejante. Cultura, lengua y derecho incluyentes como lo será el monoteísmo religioso que surge en el Medio Oriente, encarnado en su más amplia expresión por el cristianismo.

El Mediterráneo era el puente que unía la diversidad del Viejo Mundo pero no a sus más lejanos pueblos en el mismo Oriente. Allí la única vía para llegar era por tierra. Colón busca otras vías más rápidas y seguras. Por el mar busca un océano que comunique

la totalidad de la tierra entre sí y con ello el acceso a sus fabulosas riquezas. Será por el occidente, atravesando el océano, que Europa llega a esos fabulosos mundos. Colón lleva esta misión: no la de conquistar, sino la de negociar acuerdos con los poderosos señores de esos lugares, como el Gran Khan. El tropiezo con un nuevo continente y su fácil conquista muestran dos cosas: la superioridad de la civilización europea y la de quienes han hecho posible esto.

El poder marchar por mar y no sólo por tierra es una muestra de superioridad no sólo sobre los habitantes del Nuevo Mundo, sino también de Europa en el resto del Viejo Mundo, Asia y África. El dominio del mar permite a Europa expandirse en el resto de la tierra, sobre gente que, como los nativos americanos, muestra su inferioridad, sobre la que descansarán los reclamos hegemónicos de Europa sobre el resto del mundo.

La gente de otros pueblos muestra, por la diversidad de sus expresiones étnicas, raciales y culturales, no sólo su inferioridad, sino también su infrahumanidad. De criaturas para ser redimidas por la expansión española pasan a ser simplemente parte de la flora y fauna por conquistar. Es la concepción de los sabios contemporáneos de Humboldt, los Buffon, De Pauw, Raynal y otros. "Escritores célebres —dice Humboldt— más impresionados por los contrastes que por la armonía de la naturaleza, se habían complacido en pintar la América entera como un país pantanoso, contrario a la multiplicación de los animales, recientemente habitado por horas tan poco civilizadas como los habitantes del mar del sur". "Éstos ven como bárbaro, primitivo, inmaduro todo lo que se les asemeje".

Humboldt tiene otra concepción del Nuevo Mundo y del mar que ha permitido encontrarlo. El mar no como instrumento de conquista, sino como puente de integración de lo ineludiblemente diverso como es el Mediterráneo. Gente para comprender mejor la dimensión de lo auténticamente humano. "El contacto del mar —dice— ejerce indudablemente una influencia saludable en la modalidad y en el progreso intelectual de gran número de pueblos, pues multiplica y estrecha los lazos que deben unir un día a todos los miembros de la humanidad en un solo haz".

Los motivos para ampliar este conocimiento pueden ser varios, incluida la conquista. El hombre viaja motivado por diversas necesidades, como el hambre, la codicia y el afán de poder. Motivaciones que permiten que los hombres y pueblos vayan tomando

conciencia de su propia identidad en los otros. Los fenicios viajaron para intercambiar mercancías. Alejandro de Macedonia por afán de dominio, pero también para ampliar los conocimientos que aprendió de su maestro Aristóteles. Así lo hicieron César traspasando los Alpes y Colón el océano para satisfacer ambiciones. El mismo Humboldt para llenar el vacío que sentía en Europa.

“Es un error creer —prosigue Humboldt— que los conquistadores fueron únicamente guiados por el amor al oro y por fanatismo religioso”. En la época de Colón “todos los espíritus estaban poseídos del vértigo de los descubrimientos por tierra y por mar, uniéndose circunstancias que a pesar de la falta de libertad política favorecieron el desarrollo de los caracteres individuales y ayudaron a algunos hombres superiores al cumplimiento de esas grandes ideas cuya fuente reside en las profundidades del alma”. “Buscaban metas más amplias que la satisfacción mezquina de sí mismos”. “El deseo de unión por un lazo común de elementos esparcidos y las relaciones que guardan entre sí los diversos aspectos de la naturaleza se manifiestan de manera importante en expediciones como la de Alejandro para unir el Oriente con el Occidente”. César pasando los Alpes y Colón atravesando el Océano. “Desde la época en que Cristóbal Colón fue enviado a librar el Océano de sus cadenas, el hombre ha podido lanzarse a regiones ignotas, desligado ya su espíritu de la traba”.

Dentro de esta concepción de la historia el viaje de Humboldt llevó como designio tomar conciencia y hacer conciencia de la única y posible universalidad de lo humano. Su unidad pese a la diversidad de sus expresiones. Esto lo expresa en forma tajante diciendo en su *Cosmos*: “Si hemos de mantener el principio de unidad de la especie humana, necesariamente habremos de desechár la desoladora distinción de razas superiores e inferiores. Indudablemente hay familias de pueblos más susceptibles de cultura, más civilizadas, más ilustradas que otras, pero nunca más nobles, porque han nacido igualmente para la libertad. Para esa libertad que si bien en estado social poco asentado no pertenece más que al individuo, es en las naciones llamadas al goce de verdaderas instituciones políticas el derecho de toda comunidad”.

Una sola raza humana en sus ricas y diversas expresiones. Tal es el mensaje de Humboldt al mundo. La experiencia en América, su contacto con hombres que él supo estimular para hacer suyas estas conclusiones. “La humanidad —sigue Humboldt— se distribuye en simples variedades que suelen designarse con la palabra

un tanto indeterminada de razas”. Pero que en forma alguna determinan superioridad o inferioridad. Ni inferiores ni superiores, simplemente distintas, pero no tan distintas que unas sean más o menos humanas que otras.

Cristóbal Colón encontró el paraíso y lo entregó a sus señores, Humboldt vino al paraíso y mostró que era patrimonio de los nacidos en él. Y que a partir de ello sería patrimonio de la diversidad de gentes que en él se encontraban y al encontrarse ampliaban el horizonte de posibilidad infinita del mismo. Ya no un mar, como el Mediterráneo, sino un continente bañado por los océanos que bañan también el resto de la tierra.

¿Padre de la Independencia? Humboldt y la transformación a la modernidad en la América española

Por Michael ZEUSKE
Universidad de Colonia, Alemania

LOS TEXTOS DE HUMBOLDT constituyen para la mayoría de los historiadores referencias que aclaran las "causas" del movimiento de Independencia desde una perspectiva liberal independentista. Esto concierne, sobre todo, a los trabajos que relacionan el viaje del científico alemán por América (1799-1804) con las guerras de Independencia de la Hispanoamérica continental (1810-1830). Como "testigo" Humboldt se convierte en un "clásico" de la identidad eurocriolla y, al mismo tiempo, en el eje de la construcción historiográfica de los mitos nacionales,¹ casi en un "padre de la Independencia". A pesar del tópico tradicional de que durante su estadía en Venezuela Humboldt se hubiera equivocado sobre la madurez del proceso de emancipación.²

¹ Véase la introducción historiográfica en Charles Minguet, *Alejandro de Humboldt, historiador y geógrafo de la América española (1799-1804)*, 2 tomos, México, UNAM, 1985 y Manfred Kossok, "Alexander von Humboldt und das historische Schicksal Lateinamerikas", en Alexander von Humboldt, *Lateinamerika am Vorabend der Unabhängigkeitsrevolution*, Eine Anthologie von Impressionen und Urteilen aus den Reisetagebüchern zusammengestellt und erläutert durch Margot Faak. Mit einer einleitenden Studie von Manfred Kossok, Berlin, Akademie-Verlag, 1982 (*Beiträge zur Alexander-von-Humboldt-Forschung*, tomo 5), pp. 11-19; véase también Michael Zeuske, "América y Humboldt: el modelo de reformas alemanas y las realidades americanas. Una aproximación", en Ma. Justina Sarabia Viejo, coord., *IX Congreso de Historia de América. Europa e Iberoamérica: cinco siglos de intercambios*, 3 tomos, Sevilla, AILA/Junta de Andalucía, 1992, tomo III, pp. 351-364; del mismo, "Vom 'buen gobierno' zur 'besseren Regierung': Alexander von Humboldt und das Problem der Transformation in Spanisch-Amerika", en Michael Zeuske y Bernd Schroter, eds., *Alexander von Humboldt und das neue Geschichtsbild von Lateinamerika*, Leipzig, Universitätsverlag, 1992, pp. 145-215; del mismo "Humboldt y el problema de la transformación en Venezuela y Cuba. Ocho tesis y un apéndice teórico (1760-1830)", en Alberto Gil Novales, *Ciencia e independencia política*, Madrid, Orto, 1996, pp. 83-129.

² *Memorias del General O'Leary*, traducidas del inglés por su hijo Simón B. O'Leary, tomo I, Caracas, 1883 (edición facsimilar del original de la primera edición, 32 tomos, Caracas, 1981, tomo 27), p. 18; K. Panhorst, "Simón Bolívar und Alexander von Humboldt", *Iberoamerikanisches Archiv* (1930), pp. 35-47; J. Fred Rippy y E. R. Brann,

Los diarios de Humboldt, publicados por partes hace pocos años por primera vez,³ permiten otra perspectiva. Ofrecen la posibilidad de comparar sus juicios anteriores a 1808-1810 con los procesos posteriores y con los textos publicados por él. Humboldt interpreta la situación previa a la crisis final del imperio en 1808 como un resultado provisional de las reformas borbónicas. No puede ser una casualidad que—si se excluyen los problemas editoriales y de su modo de trabajo—Humboldt sólo haya comenzado a publicar en 1811 su primer trabajo histórico-político, el *Essai politique* sobre la Nueva España.⁴

En este artículo vamos a comparar la perspectiva de los diarios de Humboldt con investigaciones recientes sobre la época de 1760 a 1830 y el comportamiento de las oligarquías criollas y los textos publicados por Humboldt. Nos limitaremos sobre todo a Venezuela y a Cuba. Estas comparaciones permiten ver que Humboldt en sus diarios o ironiza sobre la posibilidad de una "revolución de los criollos" o teme una lucha sangrienta de razas o de clases, que para él de ningún modo correspondía a una política moderna, o sea, liberal en el sentido más amplio. En sus diarios, Humboldt no habla de ninguna manera a favor de una lucha violenta para lograr la independencia, sino aboga por una continuación racional de las reformas del imperio español. Mantiene

der von Humboldt and Simón Bolívar", *American Historical Review*, 52 (1946-1947), pp. 697-703; Hanns Heiman, "Humboldt und Bolívar. Begegnung zweier Welten in zwei Männern", en Joachim H. Schultze, ed., *Alexander von Humboldt. Studien zu seiner universalen Geisteshaltung*, Berlin, Walter de Gruyter, 1959, pp. 215-234; Kurt-R. Biermann, "A. v. Humboldt und Simón Bolívar", *Revista* (Dresden), núm. 8 (1964), p. 26ss; Günter Kahle, "Simón Bolívar und Alexander von Humboldt", en la misma, *Simón Bolívar und die Deutschen*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1883, pp. 39-49; Charles Minguet, "Las relaciones entre A. v. Humboldt y Simón Bolívar", en Alberto Filippi, ed., *Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía*, vol. 1 (siglo XIX), Caracas, Presidencia de la República, 1986, pp. 743-754 y Manuel Luena Giraldo, "El espejo roto. Una polémica sobre la obra de Humboldt en la Venezuela del siglo XIX", *Dynamis, Acta Hispanica ad Medicinam Scientiarumque Historiam Illustrandam*, vol. 12 (1992), pp. 73-86, esp. pp. 75ss.

³ El autor agradece al Alexander-von-Humboldt-Forschungsstelle de la Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, especialmente a las señoras Margot Faak y U. Moheit por la posibilidad de utilizar el archivo y poder estudiar las transcripciones de los diarios de Humboldt; también a la señora U. Leitner por sus informaciones bibliográficas.

⁴ Véase el "Einleitende Studie" de Kurt-R. Biermann, en A. v. Humboldt, *Reise auf dem Rio Magdalena, durch die Anden und durch Mexico, aus den Reisetagebüchern zusammengestellt und erläutert v. Margot Faak*, 2 tomos, Berlin, 1986, part I, texte, pp. 9-26; H. Fiedler y U. Leitner, *Alexander von Humboldts Schriften-Bibliographie der selbständig erschienenen Werke*, Berlin, Akademie Verlag, 1999 (*Beiträge zur Alexander-von-Humboldt-Forschung*, tomo 20, en prensa).

esa posición por lo menos hasta 1812. Los textos publicados permiten un cambio de posición en él, del reformista liberal al partidario muy crítico⁵ de la “libertad” en América. Esto hizo que a los ojos de los lectores criollos de estos textos se convirtiera en un “padre de la Independencia”, un mito que tenía la ventaja de poder legitimar las fundaciones de los Estados y de las naciones con el respaldo de una autoridad científica mundialmente reconocida.

Humboldt no fue un “padre de la Independencia”. La perspectiva de sus textos publicados se proyecta más bien sobre su posición durante el viaje. Todas las personas con las que tuvo un trato personal durante su viaje —y fueron en el ámbito social sobre todo la oligarquía criolla y en el ámbito funcional los funcionarios estatales ilustrados— aparecen bajo la luz mistificada de la copaternidad. En nuestro caso, esto es relevante en especial para Caracas, ya que allí los caudillos de la oligarquía criolla, con la victoria de los patriotas bolivarianos en Carabobo en 1821, se vieron en la obligación de declarar su reconciliación con España desde 1815. A partir de 1830 Humboldt se convirtió, como “padre”, en símbolo para la construcción de la nación y para la modernización positivista en Venezuela y Cuba.⁶

*Humboldt y las oligarquías criollas
de Venezuela y Cuba antes y después de 1810*

HUMBOLDT vino a la América española en una época que hoy se invoca como “vispera” del movimiento de Independencia. Para él y sus contemporáneos era la época de los conflictos napoleónicos y, desde la perspectiva española, la época de las reformas difíciles que se resumen bajo la palabra clave de reformas carolinas o borbónicas, en especial la fase de 1763-1788. Para resolver esta dicotomía, hemos intentado aplicar el modelo de la transformación a los procesos de 1760-1830. Parte del hecho de que Madrid (la Corona), el centro

⁵ Aquí hay que tener en cuenta la difícil posición de Humboldt en Prusia como “jacobino de la corte” y también partidario de que la ciencia tendría que mantener su autonomía con respecto de la posición política del científico. Pero en la complicada relación entre reforma y revolución se trata de violencia, intereses, decisiones en pro o en contra de un determinado orden, de la dirección de esos procesos, etc., así que incluso en una descripción “correcta” de los fenómenos que hace un científico es de importancia fundamental la cuestión de “a quién están dirigidos” los resultados de la investigación.

⁶ Nikita Harwich Vallenilla, “Venezuelan positivism and modernity”, *Hispanic American Historical Review*, 70, 2 (1990), pp. 327-344, lo mismo que Mary L. Pratt, *Imperial eyes: travel writing and transculturation*, Nueva York y Londres, Routledge, 1992.

imperial, intentaba ya desde 1715, y con más fuerza desde 1763, someter a las colonias americanas a un control más fuerte. Lo hacía por medio de la descentralización administrativa y económica, la creación de nuevas unidades administrativas (como la primera intendencia de América en La Habana,⁷ en 1765, o la Intendencia, la Capitanía General y la Audiencia de Caracas en 1776, 1777 o 1786) y la modernización de la burocracia, de la agricultura, del comercio, de las finanzas y de la administración militar, así como la flexibilización de las estructuras sociales.

Pero la nueva burocracia, sobre todo la de los intendentes, no reemplazó a las viejas estructuras burocráticas, sino fue instalada de hecho entre la Corona y las viejas autoridades. Sin embargo, constituyó un momento centralizador, ya que fueron instaurados ante todo españoles europeos, que además tenían que aumentar la recaudación fiscal de sus territorios para transferir el dinero a España o para pagar la defensa de las colonias desde estas mismas. Las oligarquías criollas aprovecharon esas reformas donde correspondían a sus intereses, pero desarrollaron un fuerte anticentralismo y acentuaron su identidad americana. Desde el punto de vista político ese criollismo desembocó en la tendencia básica a exigir más derechos de intervención en sus propios asuntos y territorios. Ésta es en esencia la cultura política de las oligarquías, tal como Humboldt la presenta en sus diarios y que vamos a utilizar en la próxima sección. Sólo cuando no se encuentren o todavía no se encuentran en esos diarios —ya que sólo una parte ha sido publicada— utilizaremos pasajes de las obras publicadas. Y lo haremos para ilustrar nuestras conclusiones, pues, incluso si llegan a estar así en los diarios no publicados, Humboldt las formuló bajo otras premisas y con otros objetivos. Ya no vivió —y por eso tampoco hay nada escrito en los diarios— los procesos que prepararon el movimiento de Independencia, cuando en 1808 Napoleón ocupó la Península Ibérica, tomó prisioneros a los reyes borbones Carlos IV y Fernando VII y puso a su hermano, con el título de José I, en el trono en Madrid.

Como en España, también en Hispanoamérica se inició un proceso de formación de Juntas para detener, por medio de órganos gubernamentales locales, la total desintegración del imperio. Ambas oligarquías —la de La Habana y la de Caracas— participaron en ese proceso para lograr sus exigencias de más “soberanía” o más “autonomía” invocando al lejano (y prisionero) rey Fernando VII. Los primeros

⁷ C. M. Parceró Torre, *La pérdida (1760-1773)*, Madrid, Junta de Castilla y León, 1992.

intentos de formación de Juntas en Caracas y La Habana en 1808 fracasaron. O sea, que hasta 1808 ambas oligarquías se comportaron de forma semejante. Sólo en 1810 se llegó en Caracas a otro intento que condujo a la formación de una "Junta Conservadora de los Derechos de Fernando VII", más tarde "Junta Suprema de Caracas". Tenía, en primer lugar, la finalidad de asegurar la supremacía de la ciudad sobre los demás territorios de la capitania general. En cambio, las provincias de Maracaibo,⁸ Coro y Guayana se declararon a favor de la Junta Central o Regencia en España.

Con esto aspiraban de igual manera a más autonomía —y se comportaron de ahí en adelante como la oligarquía de La Habana— lo que, de acuerdo con el estado de cosas, tenía que dirigirse contra Caracas. La Junta de Caracas tuvo que utilizar o permitir muy pronto discursos separatistas, nacionales y federales. Fue apremiada a una declaración de independencia (5 de julio de 1811). En la llamada Primera República, Caracas intentó obligar por medio de las armas a las provincias de Maracaibo y Coro a reconocer su soberanía. Se llegó —como Humboldt había temido— a una guerra civil sangrienta bajo la dirección de oficiales españoles y elementos que se habían mantenido leales.

La Primera República fracasó en 1812. La oligarquía de Caracas capituló. En el intento de una Segunda República —1813-1814— ya los dirigentes no eran los cabecillas de la oligarquía, sino un pequeño grupo de oficiales de la guardia territorial más jóvenes y más radicales, de entre los cuales se formó el grupo de Bolívar. En él se encontraban individuos del grupo del que Humboldt, durante su estadía, había tenido una opinión bastante negativa. La Segunda República estaba a punto de deshacerse bajo la dirección de Santiago Mariño en el oriente (Cumaná) y de Bolívar en el centro (Caracas). Los españoles tuvieron que dar libertad *nolens volens* a la cultura de resistencia de los llaneros bajo José Tomás Boves. Su ataque barrió con la Segunda República.

Sin embargo, la Corona restablecida se encontraba ahora con el problema de volver a someter bajo control los espíritus que había incoado. Por eso fue enviado a Venezuela, bajo el mando de Pablo Morillo, un ejército de diez mil hombres a restablecer el *status quo ante* que, en lo esencial, se basaba en "perdonar" a la oligarquía e

⁸ Z. Maldonado Vilorio, *El discurso ilustrado de José Domingo Rus y la autonomía de Maracaibo, 1812-1814* (manuscrito no publicado, con la amable autorización de la autora).

incorporar a los llaneros al ejército. Con esto terminaron todos los intentos de independencia que se habían apoyado en la oligarquía. La oligarquía de Caracas volvió a comportarse hasta 1821 como la de La Habana, es decir, "siempre fiel".

Bolívar y el grupo de patriotas radicales tuvieron que ir a buscar la ayuda de Alexandre Pétion, presidente de la República de Haití, apoyo en el centro de Venezuela y en la Guayana, en el Apure hacer una alianza con los llaneros que se habían escapado de los intentos disciplinarios de los españoles y, con la colaboración de voluntarios europeos, formar un ejército. Así se logró conquistar, con grandes dificultades, el centro de la Nueva Granada, Bogotá. En 1821 los españoles y los leales fueron vencidos en la batalla de Carabobo y fue ocupada Caracas. Entonces, la oligarquía de Caracas tuvo que explicar, también con ayuda de la referencia a Humboldt, que "en realidad" ella se había comportado siempre de modo patriótico. En 1824 fueron expulsados casi todos los restos de las tropas españolas, y el territorio de la antigua Capitanía General fue integrado formalmente en la República de la Gran Colombia.

Después de la victoria de las tropas de Bolívar en Ayacucho (Perú), los representantes de esta oligarquía hicieron un pacto con José Antonio Páez, el dirigente de los llaneros que se había convertido en el hombre fuerte y que tenía la meta de separar de Colombia la Venezuela republicana como Estado independiente y volver a establecer de modo definitivo la supremacía de Caracas. Lo que se logró parcialmente en 1830 con la verdadera fundación de la República de Venezuela.

Sin entrar a exponer las formas institucionales y las bases estructurales de la formación de tal territorio "nacional", resultan —*grosso modo*— las siguientes fases de transformación. La época de 1760-1812 constituye la fase de reformas, cuyo contenido esencial es el conflicto sobre la dirección de ese proceso entre las oligarquías criollas y las élites imperiales. Entre 1812 y 1821 se separan del todo de la fase revolucionaria los miembros activos de las oligarquías. En cierto sentido, toman la directiva o la defienden miembros activos "venidos a menos" que propagan el modelo de la "nación independiente". A partir de 1821 (remitiéndonos a los contactos personales con Humboldt y a su obra publicada) viene una fase de justificación y de reconstrucción social de la oligarquía como grupo dirigente, adoptando en ese grupo a caudillos o militares ascendidos como figuras simbólicas. Por otro lado, se inician contactos epistolares entre Bolívar y Humboldt que luego, sobre todo a partir de 1870, después de cuarenta años de intentos

fallidos de estabilización estatal, conducen a la masiva mitologización de Humboldt (y Bolívar, y sus relaciones) como parte del "proyecto civilizatorio" del "ilustre americano" Antonio Guzmán Blanco. En cambio, los jefes influyentes de la oligarquía de La Habana ya en 1808 habían impedido los intentos de autonomía. Habían logrado ampliar de modo visible su participación en la administración colonial, pero no habían obtenido la autonomía formal, como era el caso de los de Maracaibo. En 1837 Cuba, cuyas oligarquías habían logrado imponer su proyecto socioeconómico de la "Cuba-Grande" (plantaciones y esclavitud masiva), fue excluida del campo de aplicación de la constitución liberal del "resto del imperio" español y con ello volvió a tener el estatuto de colonia.

Continuamos aplicando el modelo, como hemos dicho, sin gran elaboración: es en extremo personalizado y requiere todavía una cantidad de investigaciones detalladas, en nuestro contexto, ante todo un análisis de las referencias textuales a Humboldt. Corresponde así al interés que en los últimos años ha resurgido por los "secretos" del movimiento de la independencia.⁹ ¿Qué individuos, entre los actores reales de la transformación, se pueden reconocer en los diarios y cartas de Humboldt y en qué relación estaba él con ellos? Aunque Humboldt mismo escribe que "ha vivido relacionado con todas las clases sociales", limita de inmediato lo dicho al explicar "desde los Capuchinos [...] hasta el Virrey".¹⁰ Esta limitación es también necesaria desde el punto de vista metodológico.

Son, en general, personas de la población blanca y de la capa intelectual, también blanca, como el grupo de los "ilustrados", o sea, eruditos y científicos en sentido amplio, especialmente en Nueva Granada y México, los militares españoles de formación científica, así como el amplio grupo de misioneros, en especial en Venezuela. A to-

⁹ Victor M. Uribe, "The enigma of Latin American independence: analyses of the last ten years", *Latin American Research Review*, vol. 32: 1 (1997), pp. 236-255; Anthony McFarlane-Eduardo Posada-Carbó, *Independence and revolution in Spanish America: perspectives and problems*, Londres, Institute of Latin American Studies, 1998. Sobre la historia de los conceptos, como las categorías sociales utilizadas aquí de "oligarquía", "aristocracia", "mantuanos" y "élite", véase Zeuske, "Élites", "independencia" y regiones en la Tierra Firme (1750-1830) (en prensa). Para "sacarocracia" véase Zeuske-Max Zeuske, *Kuba 1492-1902. Kolonialgeschichte, Unabhängigkeitskriege und erste Okkupation durch die USA*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 1998, p. 186.

¹⁰ Humboldt, *Briefe aus Amerika 1799-1804*, Ulrike Moheit, ed., Berlín, Akademie Verlag, 1993, p. 127. Carta del 21 de febrero de 1801 desde La Habana a Karl Ludwig Willdenow; véase también *Das Gute und Grosse wollen. Alexander von Humboldts amerikanische Briefe*, Ulrike Moheit, ed., Berlín, Rohrwald Verlag, 1999.

das las demás capas, clases y grupos de la sociedad colonial las trató Humboldt casi "sólo" desde el punto de vista histórico, demográfico y sociológico.

Destacados de manera especial están los funcionarios coloniales, como en Venezuela Vicente de Emparan, en ese tiempo todavía gobernador de Cumaná, y el capitán general Guevara Vasconcelos, o en Cuba el capitán general Someruelos.¹¹

En el caso de las oligarquías criollas de Cuba (La Habana) y Venezuela (Cumaná, Barcelona, Caracas, Valles de Aragua, Valencia, Calabozo, Angostura) están casi todos los nombres afamados. Humboldt se encuentra en Venezuela con todo el espectro socioeconómico de las oligarquías criollas, como también con sus elementos españoles. Los presenta como tipos sociales y como actores reales. Desde el punto de vista metodológico, el presente artículo parte del supuesto de que las personas reconocibles como individuos son aquellas con las que Humboldt se sentía más ligado y cuyos puntos de vista compartía en su tendencia, aunque no sin crítica.

El espectro político de los grupos oligárquicos presentados por Humboldt en los diarios y también en muchas partes de los escritos publicados no está constituido, en la mayoría de los casos descritos, por españoles aquí y criollos allá; la separación se hace más bien entre conservadores (con frecuencia de más edad, nacidos alrededor de 1750) y liberales (la mayoría más jóvenes, nacidos alrededor de 1780) de ambos grupos "nacionales" y una gran masa de indecisos entre esos "campos".¹² De la diferente repartición regional de los contactos en Cuba (central) y en Venezuela (marginal) resultan ciertas particularidades. En Cuba, los confidentes de Humboldt eran, en general, la sacarocracia y, en especial, la "tertulia" de Francis-

¹¹ Humboldt había llevado cartas de recomendación del ministro Mariano Luis de Urquijo para Emparan y para Someruelos, y especialmente para Someruelos una carta de Gonzalo O'Farill y Herrera, prominente representante del grupo de presión de los criollos cubanos ante la Corte española, ministro de guerra en 1808 y además uno de los afrancesados más prominentes, véase Allan J. Kuethe, *Cuba, 1753-1815: crown, military, and society*, Knoxville, The University of Texas Press, 1986, pp. 156ss. Para la biografía de un "afrancesado", el último intendente "normal" de Venezuela, véase Manuel Lucena Salmoral, "La última intendencia de Venezuela y la azarosa vida del afrancesado don Vicente Basadre", en *Memoria del Cuarto Congreso Venezolano de Historia*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1980, tomo II, pp. 34ss.

¹² Minguet ofrece un análisis más preciso, *Humboldt*, tomo I, p. 319, esp. nota 19: "constitucionalista y revoltoso", "independizante" y "acérrimo regalista", Humboldt establece dos "campos" opuestos sólo en su aclaración adicional del movimiento de inde-

co de Arango y Parreño, José Ilincheta y Antonio del Valle Hernández,¹³ mientras los verdaderos potentados aristócratas, los jefes de clan y los oficiales de las plantaciones,¹⁴ no aparecen en su relato.

Arango pertenecía, como la mayor parte y los más importantes confidentes de Humboldt en Venezuela, al grupo de los “constitucionalistas”,¹⁵ con seguridad en su caso no como “revoltoso”, sino más bien en su actitud economicista acentuada. Con un intelecto fascinante, intervino a favor de consecuentes reformas bajo la dirección de los criollos y en salvaguardia de sus intereses locales. Justamente la actitud de Arango respecto de la esclavitud y el sistema de plantaciones que, en general, Humboldt atacaba fuertemente, resulta casi esquizofrénica. Humboldt y Arango se estiman, como se sabe. Humboldt alaba a Arango por la “humanidad” del “reglamento de cimarrones” (1795) que, sin embargo, sólo servía a los intereses locales de los negreros. Al mismo tiempo, y esto pasa inadvertido para los críticos de este pasaje, opone a la “sabiduría y generosidad” de la legislación española una crítica a la falta de reglas jurídicas obligatorias sobre límites del castigo, duración del tiempo de trabajo y calidad y cantidad de los productos alimenticios. Humboldt critica también la suspensión del Código Negro Español de 1789.¹⁶

Aunque se ponía a disposición del sistema neoabsolutista de Fernando VII, Arango abogaba de manera consecuente por más autonomía y descentralización dentro del marco del imperio español, pero sin conflictos abiertos por el poder.

pendencia: “el partido nacional o americano y el de los que han venido de la madre patria”, véase *Reise*, tomo I, p. 507.

¹³ Véase la introducción de Fernando Ortiz en *Ensayo político sobre la Isla de Cuba*, La Habana, 1959, pp. 12ss; además Michael Zeuske, “Kolonialpolitik und Revolution: Kuba und die Unabhängigkeit der Costa Firme, 1808-1821. Reflexionen zu einem Thema der vergleichenden Revolutionsgeschichte”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 27 (1990), pp. 149-198, esp. pp. 180ss. Véase también la versión española en *Trienio*, núm. 24 (noviembre de 1994), pp. 97-164.

¹⁴ Kuethe, *Cuba*, p. 176.

¹⁵ Véanse los nombres individuales en Zeuske, “América y Humboldt”, *passim*.

¹⁶ Humboldt, *Cuba-Werk*, editado y comentado por Hanno Beck en colaboración con W.-D. Grün et al., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992 (*Studienausgabe, in sieben Bänder*, eds., v. Beck, Bd. III), pp. 164ss. Para la crítica véase Alain Yacou, “Altérité radicale et convivencia: le marronage dans l'île de Cuba dans la première moitié du XIX^e siècle”, en *Structures et cultures des sociétés ibéro-américaines: au-delà du modèle socio-économique*, Paris, CNRS, 1990 (*Collection de la Maison des Pays Ibériques*, 43), pp. 95-111, p. 101; véase también Zeuske/Zeuske, *Kuba 1492-1902*, pp. 103, 109-116.

Éste era el caso en Venezuela de los Tovar, Toro y Ustáriz. Una cierta excepción era Martín de Tovar. Todos estos representantes de la aristocracia criolla no tenían nada o tenían muy poco que ver después de 1813 con los patriotas militares.¹⁷ Lo mismo pasaba con la oligarquía de La Habana, cuando las consecuencias de los intentos de autonomía en tierra firme se pudieron reconocer con claridad. A veces las actitudes de Humboldt frente al grupo preferido por él eran muy claras. Describe al Conde de Tovar como el liberal “amigo de los negros”, sin tener en cuenta que la rentabilidad de la esclavitud en masa estaba disminuyendo después de la baja de la coyuntura del cacao y sin denunciar la búsqueda por parte de Tovar de nuevas formas de dependencia para los “libertos”. La hacienda de Cura Tovar estaba en las cercanías de Valencia, una ciudad en la que en 1811 se dieron los primeros casos de esclavos armados contra los aristócratas de Caracas. Humboldt describe también al Conde del Toro en general y con frecuencia como una persona muy liberal. Al mismo tiempo denuncia la dureza de las autoridades coloniales contra aquellas actividades como las que planeaban Gual y España, pero “olvida” o no sabe que sus amigos liberales habían participado en la represión de las actividades “jacobinas”. Humboldt parece haber visto con claridad el oportunismo de la familia de León. Describe la hacienda de indigo de la familia en Tapatapa como la propiedad del “hermano ladrón de un intendente [E. Fernández de León] todavía más ladrón y muy astuto”.¹⁸

¹⁷ Véanse las “cartas de invitación” que Bolívar dirigió sin éxito a sus mejores amigos de la oligarquía en 1817-1818, en Zeuske, *Kolonie, Reform und Revolution. Vom “bourbonischen Jahrhundert” Spanisch-Amerika zur Unabhängigkeit Lateinamerikas: Die Formierung der Hegemonie in der Independencia Venezuelas* (manuscrito para la “habilitación”, no publicado), Leipzig, 1990, pp. 151ss.

¹⁸ *Vorabend*, p. 260. Véase la corta biografía del intendente en Héctor García Chuecos, *Hacienda colonial venezolana: contadores mayores e intendentes de Ejército y Real hacienda*, Caracas, Crisol, 1946, pp. 40-42, y también el nuevo trabajo de Juan Andreo García, *La intendencia en Venezuela: don Esteban Fernández de León, Intendente de Caracas, 1791-1803*, Murcia, Universidad de Murcia, 1991. Fernández de León era vocal del consejo de regencia. Su hermano Antonio F. de León fue en 1808 uno de los voceros de la “Conjuración de los mantuanos”, fue desterrado de Caracas a España y allá compró con el apoyo de su hermano Esteban el título de Marqués de Casa-León. Miranda lo nombró director general de las Rentas de la Confederación de Venezuela, bajo Monteverde fue intendente de Ejército y Real Hacienda (1812-1813), bajo Bolívar (hasta enero de 1814) director de las Rentas del Estado, finalmente bajo Boves (*sic!*) jefe político de la Provincia y presidente del Tribunal Supremo. Morillo volvió a desterrarlo a España donde su hermano (entonces consejero de Estado) le fue muy útil. De nuevo en Venezuela (1820-1821), bajo Miguel de la Torre fue nombrado jefe político de Venezuela. Después de 1821 emigró primero a Curazao y luego vivió en Puerto Rico de una renta vitalicia que su “amigo” Simón Bolívar le había asignado, véase Mario Briceño Iragorry,

Claramente negativa es también la actitud de Humboldt con algunos individuos de grupos de la oligarquía criolla menos influyentes antes de 1813 y que, después de este año, estuvieron continuamente al servicio de la independencia. Los juicios más negativos en sus diarios se dirigen, por ejemplo, a Fernando Peñalver, el confidente de Bolívar, y a su programa político. Humboldt lo considera especialmente hipócrita.¹⁹ A Andrés Ibarra, más tarde edecán de Bolívar, le hace una dura crítica por sus planes de una "república blanca", como también por sus ideas sobre la obligación de trabajar para mulatos libertos y blancos pobres.²⁰ También uno de los once hermanos de la familia Ribas, Valentín Ribas (o Rivas) es criticado varias veces con dureza por su comportamiento con sus esclavos —la información, sin embargo, se basa en manifestaciones orales de Domingo de Tovar; Humboldt nunca las publicó.²¹

En lo que sigue vamos a diseñar de manera sucinta algunas de las particularidades estructurales de Venezuela o de Cuba señaladas por Humboldt y que pueden aclarar por qué las oligarquías, a pesar de tener en general la misma cultura política, se comportaron entre 1808 y 1812 de modo tan diferente respecto a las formas políticas. Humboldt constató, como se sabe, que las dos capitales —La Habana y Caracas— tenían la atmósfera más política de Hispanoamérica.²² En ambas capitales (y en otras ciudades de Venezuela como Cumaná) identificó también los conflictos entre las oligarquías criollas y los españoles (o grupos de españoles no castellanos, como vascos, catalanes, canarios etc.) por motivos económicos.

Casa León y su tiempo (aventura de un antihéroe), Caracas, Tipografía Americana, 1954; Arturo Uslar Pietri, "Dos cartas para el marqués de Casa-León", *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, núm. 261 (1983), pp. 137ss.

¹⁹ *Vorabend*, p. 255.

²⁰ *Ibid.*, p. 245.

²¹ *Ibid.*, p. 254.

²² En el texto publicado, Humboldt formula positivamente: "En La Habana y en Caracas (encontré) una mayor cultura con respecto a la situación política en general y opiniones más amplias sobre el estado de las colonias y de las madres patrias. El fuerte tráfico comercial con Europa y el Mar de las Antillas, que hemos descrito atrás como un Mediterráneo con varias salidas, han tenido un enorme influjo sobre el desarrollo social en Cuba y en las bellas provincias de Venezuela. En ninguna otra parte de la América española ha tomado la civilización una coloración tan europea" (*Reise*, tomo 1, p. 524). En cambio en el diario la formulación es negativa, después de haber escrito sobre su descontento en la segunda estadía en Venezuela: "Este lugar [La Habana]... nos pareció menos interesante cuando llegamos después de estar en México, donde quizás hay menos libertad de pensamiento (si se puede decir, más allá de las 'innumerables pequeñas' diferencias), pero al menos grandes instituciones científicas. En La Habana, todas las conversaciones tratan del gran problema de cómo se puede producir en un día con el menor número de negros la mayor cantidad de pilones de azúcar... [no existe] ningún interés técnico, ninguna idea física, ninguna investigación de las causas", *Vorabend*, p. 277.

Pero en Cuba se trata de conflictos de distribución en la clase económica de la oligarquía y entre ésta y las autoridades coloniales, por el importe definitivo de las ya muy altas ganancias del negocio del azúcar. Por tradición las élites criollas de La Habana tenían desde los tiempos de la Compañía de La Habana un amplio —aunque desde 1765 cada vez más conflictivo— control sobre el comercio al por mayor. Desde 1763, la isla se convirtió en un campo experimental de reformas.²³ Por medio de relaciones estrechas con los más altos funcionarios coloniales y con políticos en la madre patria y, cuando era necesario, por medio de conflictos mayores con la Iglesia o en la ocupación de cargos importantes y del control de los militares criollos sobre las regiones económicas más importantes de la isla, los sacarócratas pudieron excluir, desde 1790 hasta alrededor de 1825 casi toda seria intervención de españoles no deseables en sus asuntos. También tenía un papel importante la presión política en la corte²⁴ y en general la política de casamientos. Lograron incluso un consenso frágil con el grupo de los mayoristas que, por tradición y en el sentido de sus propios intereses, volvieron a orientarse después de 1814 de forma más intensa hacia el monopolio comercial español. Lo que tuvo amplias repercusiones sobre la mentalidad política de la oligarquía. En 1808 fueron los representantes de las familias más ricas de la élite habanera, justo los patriarcas o jefes de clan, que al mismo tiempo ocupaban altos puestos militares, quienes evitaron el resquebrajamiento de la clase dominante. Sin duda se hubiera llegado a tal resquebrajamiento a través de las tentativas de Arango e Illicheta de fundar una Junta.²⁵ Una de las principales figuras entre los opositores a la Junta era Francisco de Montalvo. El relato de Pezuela transmite la entrada de Montalvo cuando él y otros oficiales propietarios de plantaciones oyeron por primera vez de los planes de Arango de formar una Junta. Dice que Montalvo golpeó con el puño sobre la mesa, interrumpió a Arango en su discurso y exclamó que mientras él viviera y pudiera blandir una espada nadie formaría en Cuba una Junta Suprema o Provincial.²⁶ El alto militar era un representante consecuente de los "acérrimos realistas".

²³ Zeuske/Zeuske, *Kuba 1492-1902*, pp. 135-227 y *passim*.

²⁴ El grupo de presión de la oligarquía cubana era el más poderoso de todos los grupos coloniales, véase especialmente, "Joaquín Beltrán de Santa Cruz y Cárdenas primer Conde de Santa Cruz de Mopos y el clan O'Farrill", en Kuethe, *Cuba, 1753-1815*, pp. 153ss, así como Zeuske, *Kolonialpolitik und Revolution*, pp. 152ss.

²⁵ Kuethe, *Cuba, 1753-1815*, p. 160, pp. 162ss y pp. 174ss.

²⁶ Jacobo de la Pezuela, *Historia de la Isla de Cuba*, 4 tomos, Madrid, 1878, tomo III, pp. 384ss.

Incluso se puso al servicio de la reforma de restauración en el contingente de Morillo en 1815. En 1816 fue nombrado capitán general y, el mismo año, virrey de Nueva Granada. Así se enfrentaron en el norte de Suramérica, como figuras simbólicas, Simón Bolívar, el mantuano “descastado”, y Francisco Montalvo, el barón del azúcar de La Habana.

En el caso de los mantuanos de Caracas y de las élites criollas de otras ciudades de la Venezuela naciente, Humboldt describe que había con frecuencia una enemistad profunda contra los “monopolios estatales”. Cita también repetidas veces la memoria colectiva del “odiado regimiento de los vascos”, o sea, de la Compañía Guipuzcoana, de la cual le habían hablado muchas veces. En realidad y a la luz de nuevos análisis de las fuentes²⁷ se muestra, sin embargo, que las principales familias mantuanas ya habían sido aportadoras de capital en la fundación de la compañía en 1728. Pero después de la insurrección bajo el mando de Francisco de León —1749-1751— (apoyada por determinadas familias de la oligarquía)²⁸ permitió una Real Cédula que entraran en la compañía productores criollos como comerciantes. Se llegó a la fundación de las casas de comercio de los Bolívar, Madriz, Key-Muñoz, Ponte, Tovar e Ibarra— todos mantuanos.²⁹ Se trata entonces de una mentalidad general de rechazo a la injerencia estatal en la economía. Esta política de dirigismo económico estatal en el caso del cacao, que permitía buena ganancia, y del control del comercio de productos agrícolas tuvo en Venezuela un centro temprano. Sin duda la política económica en el sentido del fisiocratismo borbónico contribuyó también al desarrollo económico de los territorios de las provincias de la Tierra Firme que todavía en su mayor parte continuaban con una producción de subsistencia.³⁰ Desde el punto de vista de los mantuanos

²⁷ Mercedes M. Álvarez F., *Comercio y comerciantes y sus proyecciones en la Independencia venezolana*, Caracas, Vargas, 1963, pp. 171ss; véase también M. Garate Ojaguren, *La Real Compañía Guipuzcoana de Caracas*, San Sebastián, 1990; *idem*, *Comercio ultramarino e ilustración: la Real Compañía de La Habana*, pról. Carlos Martínez Shaw, Donostia-San Sebastián, Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, 1993.

²⁸ Manuel Vicente Magallanes, *Historia política de Venezuela*, 3 tomos, Caracas, Monte Ávila, 1975, tomo 1, pp. 102ss.

²⁹ Minguet, *Humboldt*, tomo 1, p. 279.

³⁰ Humboldt vio como “causa mayor” de la economía de subsistencia, además del “mal” gobierno y de los intereses de la oligarquía, lo siguiente: “El suelo en Cumanacoa es maravillosamente fértil, pero falta diligencia y mano de obra. La causa principal: las condiciones reinantes en el trópico, que todo el mundo tenga suficiente que comer y que no sienta con suficiente fuerza otras necesidades para emprender alguna cosa, tanto entre los españoles como entre los indios. Además los todavía más favorables llanos están tan cerca, que los habitantes más activos emigran allá”, *Vorabend*, p. 151. Si se hace una comparación entre las condiciones de trabajo de Europa e Hispanoamérica, sobre todo en lo que concierne al trópico y subtropico, no se debería perder nunca de vista esto.

y de otras oligarquías criollas se trata aquí de una variante de la política interna colonial: las medidas de reforma sólo fueron aceptadas cuando servían a los propios intereses. Las opiniones políticas de capas más amplias de la población estaban, sin embargo, dirigidas contra los principales accionistas vascos y así, de modo indirecto, contra la política económica centralista de la Corona. En su conducta económica los productores y comerciantes mayoristas sabían aprovechar muy bien la ventaja de una cuota fija de cacao. Además realizaban en gran estilo “comercio escondido”. El contrabando de cacao y también el de ganado y cuero, lo mismo que el de tabaco hacia Curazao y otras islas del Caribe, nunca pudo ser eliminado.³¹ Humboldt lo refiere con más claridad en la *Relation historique*: en ninguna otra parte puede ser mayor el tráfico con las islas grandes e incluso con las de Barlovento que desde los puertos de Cumaná, Barcelona, La Guayra, Puerto Cabello, Coro y Maracaibo; en ninguna otra parte ha sido más difícil controlar el contrabando con el extranjero.³² Es indiscutible que existía esa actitud económica y el temor de nuevos controles, aun cuando eran manipulados, y que esa actitud signaba la mentalidad política de las oligarquías criollas en Venezuela frente a la burocracia colonial.

Las oligarquías de Venezuela, a pesar de su riqueza y de su influencia en la corte, no pudieron nunca preciarse de los mismos privilegios y de la posibilidad de acceso a cuantiosos medios financieros de los aristócratas azucareros de La Habana.³³

En el caso de Cuba tenía amplia justificación la profecía del Abbé Raynal que dijo en 1780 que “l'isle de Cuba pourroit valoir un royaume” (la isla de Cuba podría valer un reino). Confirmaba en cierto sentido el fisiocratismo de Humboldt. Pero él rechazaba la modernización —que juzgaba “inmoderna”— con esclavos y en grandes latifundios, o sea, lo que en la historia cubana se llama “el proyecto de la Cuba Grande”.³⁴

Las diferencias entre Cuba y Venezuela se reflejan en las relaciones de las oligarquías o de sus instituciones importantes, como el consulado, con la administración colonial pertinente y, por ejemplo, en el

³¹ Miquel Izard, *Tierra Firme: historia de Venezuela y Colombia*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 65ss.

³² *Reise*, I, p. 501.

³³ Kuethé, *Cuba 1753-1815*, pp. 53ss; así como Jorge I. Domínguez, *Insurrection or loyalty: the breakdown of the Spanish American empire*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1980, pp. 65ss; véase también Juan Pérez de la Riva, “Una isla con dos historias”, en *El barracón y otros ensayos*, La Habana, Ciencias Sociales, 1975, pp. 75-90.

³⁴ Zeuske/Zeuske, *Kuba 1492-1902*, pp. 182ss. Véase la fuerte crítica de Humboldt al “concepto de la Cuba-Grande”, *Vorabend*, pp. 283ss.

comportamiento de los mantuanos con el huésped alemán del gobernador. En todo caso, en Caracas Humboldt no tuvo a su disposición, como en Cuba, todas las estadísticas del consulado y de la Sociedad Patriótica de Amigos del País,³⁵ con permiso de los más altos funcionarios. Los capitanes generales Luis de las Casas y el Marqués de Someruelos, como el intendente J. P. Valiente en La Habana, tenían relaciones muy estrechas con los magnates de la sacrococracia.³⁶

Esto se muestra en el trato que le daban las autoridades al vital "libre comercio". Cuba gozó durante 19 de los 21 años entre 1790 y 1810 del "comercio con neutrales", o sea, con todas las naciones exceptuando las enemigas declaradas de España. Sólo los años 1796-1797 y 1804-1805 fueron una excepción. De los siete repetidos decretos imperiales metropolitanos contra el comercio con neutrales, las autoridades coloniales cubanas publicaron sólo dos (1793 y 1805). No publicaron los de 1799, 1801, 1808, 1809 y 1810. Eso significa que los funcionarios obraban en gran parte en interés de la aristocracia local de plantadores. El comercio tenía en Cuba condiciones más libres que en Venezuela. La capitania general del norte de Suramérica gozó del comercio con neutrales sólo durante 7 de los 22 años. Las autoridades venezolanas obraron sólo una vez como los funcionarios cubanos (1801).³⁷ La dimensión político-geográfica de este problema apenas ha sido planteada hasta ahora. La Habana está situada en el borde sur del Golfo de México. Éste fue hasta 1800-1801 (cesión de Luisiana) un mar colonial español. Aquí ya se iba a ofrecer como ideal el comercio con los neutrales Estados Unidos (compra de Luisiana en 1803). En cambio, Caracas o su puerto La Guayra y otras importantes ciudades venezolanas están situadas en la costa sur del Mar Caribe. Aquí se habían establecido desde comienzos del siglo xvii todas las potencias coloniales importantes y florecía el contrabando. La región se había vuelto en extremo insegura desde los grandes conflictos que siguieron a la emancipación de las trece colonias inglesas y a la Revolución Francesa, a las revoluciones en Santo Domingo, Martinica y Guadalupe, a las ocupaciones inglesas de Trinidad (1797), St. Thomas, Curazao y Surinam y a las guerras por las colonias francesas.³⁸ Además las coaliciones que España hacía

³⁵ A. del Valle Hernández, *Sucinta noticia de la situación presente de esta colonia. 1800*, E. Chávez Álvarez, ed., La Habana, Ciencias Sociales, 1977, pp. 1ss.

³⁶ Manuel Moreno Fragnals, *El ingenio: complejo económico social cubano del azúcar*, 3 tomos, La Habana, Ciencias Sociales, 1978, tomo I, pp. 58ss.

³⁷ Domínguez, *Insurrection or loyalty*, p. 105.

³⁸ M. Duffy, *Sugar, soldiers, and seapower: the British expeditions to the West In-*

en Europa ponían en situación precaria a los criollos de Venezuela en relación con sus contrapartes comerciales. España misma ya no podía imponer ninguna línea al comercio en la región del Caribe, ni proteger el comercio oficial ni impedir de manera efectiva el contrabando. Por eso, las élites criollas de Venezuela tuvieron que proponerse, quisieran o no, tomar el control sobre las relaciones exteriores de sus territorios.³⁹ Al mismo tiempo, necesitaban un apoyo más decidido para la "conquista de los llanos", para el paso difícil de la producción de cacao a la diversificación de la economía (carne y animales para la zona de plantaciones azucareras). En 1808-1810 culminaron tales contrastes y adquirieron por medio de procesos políticos e intelectuales una dinámica que los elevaba por encima de la dimensión de la mera política económica. La Tierra Firme, desde siempre un territorio difícil, se convirtió en ingobernable para los debilitados órganos centrales legítimos del imperio español.

El debate de la libertad de comercio, también después de 1810, continuó con fuerza creciente, cubierto en su mayor parte por los discursos patrióticos de la historiografía de la Independencia en Venezuela. El teatro de estos debates fue ante todo las Cortes de Cádiz. Costeloe tiene el mérito de haber hecho que los historiadores tomaran conciencia de la orientación fundamental económico-política como base de las opciones políticas.⁴⁰ Las élites de la isla de Cuba prometieron ser "siempre fieles" sólo a cambio de la libertad de comercio. En 1818 se dieron los decretos correspondientes.⁴¹

Acerca de su estadia en Venezuela, Humboldt informa siempre, por esas razones, de rebeliones también de las élites criollas contra la legislación monopolista española o contra el manejo práctico de las leyes sobre comercio. Humboldt estuvo también muy bien informado sobre la conspiración de Gual y España. Obtuvo las noticias sobre

dies and the war against revolutionary France, Oxford, 1987, esp. pp. 3ss; véase también Anne Pérotin-Dumon, "Révolutionnaires français et royalistes espagnols dans les Antilles", *Caravelle*, 54 (1990), pp. 223-246.

³⁹ Véase el fragmento del texto "Handelsfreiheit", donde Humboldt trata de la relación entre el comercio con neutrales y "Revoluciones que ocasionarian desesperación", pp. 102-104.

⁴⁰ Michael P. Costeloe, "Spain and Latin American wars of independence: the free trade controversy, 1810-1820", *Hispanic American Historical Review*, 61 (2) (1981), pp. 209-234; así como del mismo, *Response to revolution: Imperial Spain and the Spanish-American Revolution, 1810-1840*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986; véase también Marie Laure Rieu-Millan, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz: igualdad o independencia*, Madrid, csic, 1990, p. 188ss.

⁴¹ Zeuske, *Kolonialpolitik und Revolution*, p. 182.

todo en las misiones⁴² y en los contactos personales con representantes de las oligarquías. Éstas confirman la existencia de una disposición latente a la rebelión y de un romanticismo jacobino críptico⁴³ entre los patriotas militares.

Humboldt mismo pudo convencerse⁴⁴ de los problemas de una oligarquía que, además de los problemas ya descritos de la frontera caribeña, se veía ante la gigantesca tarea de conquistar, controlar y aprovechar los llanos⁴⁵ al sur de la cordillera costera. En Cuba no había una frontera de tal magnitud y unidad, aunque en la Isla había situaciones fronterizas, sobre todo la mencionada por Humboldt ya y otra vez entre el centro imperial de La Habana y la Isla "vacía" al interior.

A toda Hispanoamérica, pero en especial a Venezuela y sus problemas con la "conquista de los llanos", se refiere Humboldt al hablar de expediciones como la suya: "Un país no puede ser gobernado sin conocer su situación geográfica".⁴⁶

Pero Humboldt no observó la disposición latente a la rebeldía sólo entre las clases blancas o mestizas de la ciudad. La historia política de Venezuela muestra, ya desde el punto de vista cuantitativo, un mayor número de conflictos que la historia del siglo XVIII cubano.⁴⁷

⁴² Véase lo que dice Humboldt sobre las características de determinadas misiones y sus moradores como propagadores de rumores de rebelión, *Vorabend*, p. 159.

⁴³ Bernd Schroter/Zeuske, "Das 'Gesetz der Franzosen' gegen 'frei und nicht fränkösisch': Wirtschaftsregionen, Volksbewegungen und Radikalismus in Spanisch-Amerika", en *Jacobinismus und Volksbewegung zur Zeit der Französischen Revolution*. Dem Wirken W. Markows gewidmet, Berlin, 1990 (*Sitzungsberichte der Akad. der Wissenschaften in Berlin*, 8 G), pp. 157ss. El siguiente detalle muestra que Humboldt recibió una comunicación oral: en la edición original francesa del *Essai politique sur le Royaume de la Nouvelle-Espagne*, tomo iv, libro vi, cap. xiv, p. 270, al referir la conspiración de Gual y España, escribe el nombre "Wal", en su forma fonética; véase también Zeuske, "Kommentare im Falset": Medien, Nachrichten und Revolution am Beispiel der Independencia Venezuelas", en *Comparativ* (Leipzig), 1 Jg., Heft 3 (1991), pp. 46ss. La tradición de Gual y España en el grupo de Bolívar es tratada en José Rodríguez Turbe, *Génesis y desarrollo de la ideología bolivariana. Desde la pre-emancipación hasta Jamaica*, 2 tomos, Caracas, 1973.

⁴⁴ *Vorabend*, pp. 262ss; también Miquel Izard, *Orejanos, cimarrones y arrocchellados*, Barcelona, Sendai, 1988.

⁴⁵ Véase el artículo "Ordenanza de los Llanos" en *Diccionario Histórico de Venezuela*, 3 tomos, Caracas, Polar, 1988, II, pp. 1155ss.

⁴⁶ *Vorabend*, p. 288.

⁴⁷ Manuel V. Magallanes, *Luchas e insurrecciones en la Venezuela colonial*, tomo I, Caracas, 1972, pp. 79ss; Breiter: D. B. Gaspar y David Geggus, *A turbulent time: the French Revolution and the Greater Caribbean*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 1997, sobre todo pp. 1-50. En Cuba sólo el auge de la producción de azúcar, con su repercusión sobre la importación de esclavos y la revolución en la vecina Santo Domingo (Haití), desataron una clara corriente de actividades políticas abiertas,

En ellos participaban todos los grandes grupos—criollos, pardos, indios, negros libertos y esclavos—dentro y fuera de la sociedad colonial. Quienes se hallaban fuera del control social colonial hacían incluso una verdadera guerra de fronteras contra la "civilización" que ganaba terreno desde el norte. Pero los textos de Humboldt sobre rebeliones de esclavos, sobre la variada resistencia de las tribus indígenas,⁴⁸ sobre

por ejemplo, entre la población negra y de color: las conspiraciones de Nicolás Morales (1795) y de Aponte (1811-1812). Sobre la extendida resistencia de los esclavos y el "cimarronaje", véase Gabino La Rosa Corzo, *Los cimarrones de Cuba*, La Habana, 1980; véase también L. Oquendo, "Las rebeliones de los esclavos en Cuba. 1790-1830", en *Colectivo de autores: temas acerca de la esclavitud*, La Habana, 1988, pp. 56ss, lo mismo que Juan José Arrom, "Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen", *Anales del Caribe* (La Habana, Centro de Estudios del Caribe), 2 (1982), pp. 174-185. El importantísimo problema de la resistencia pasiva, que en Cuba posiblemente fue más importante que en otras regiones debido a las refinadas técnicas de dominio, lo tematiza Moreno Fraginals basado en trabajos de la época (por ejemplo para el problema del suicidio de esclavos en Francisco Barrera y Domingo, *Reflexiones histórico-físico-naturales-médico-quirúrgicas*, La Habana, 1798). Fraginals llama a ese complejo de problemas la "tradición del ladinismo": "La insoslayable rebeldía pasiva, en vez de enfrentar violentamente la explotación, la atomiza, haciendo estéril la coacción ejercida y creando a la larga, por interacción, el sistema de trabajo extensivo", véase Moreno Fraginals, *El ingenio*, tomo II, pp. 10ss. En forma todavía más compleja trata el problema de resistencia o adaptación de cimarrones y los sistemas de palenques en sus antipodas, la economía de esclavitud y de plantaciones, Yacou, *Altérité radicale et convivencia*, pp. 95ss. Yacou, sin duda uno de los mejores conocedores de ese elemento cultural caribeño por excelencia, plantea la pregunta de hasta dónde la cultura de plantaciones y la cultura del cimarrón se condicionan: y hasta dónde han aportado a la configuración de la "cubanidad"; véase también Zeuske/Zeuske, *Kuba 1492-1902*, pp. 327-335, y recientemente Gloria García, *La esclavitud desde la esclavitud: la visión de los siervos*, México, Centro de Investigación Científica "Ing. Jorge Y. Tamayo", 1996.

⁴⁸ *Vorabend*, p. 161: "Una cosa vergonzosa, aunque poco frecuente ahora (¡sic!) y, sin embargo, una vergüenza del siglo, son las jornadas [entradas, m. z] de los misioneros. Para agrandar su aldea o fundar una nueva, un monje les pide a todos los de la cercanía que armados por él lo sigan contra los indios bravos. Todos, indios (ya convertidos) y españoles, tienen que obedecer en nombre de la religión. Los tenientes tienen que secundar al padre y obligar a la jornada. Se ataca a indios inocentes, éstos se salvan la mayoría de las veces sólo huyendo, se los persigue, se mata al que se resiste, con frecuencia unos 50 a 60 hombres y mujeres, se roba a los niños y se arrastra a viejos y a jóvenes, 200-300, y se entra triunfante en la aldea. Alrededor de Calabozo, Tisnao, Nutrias, hay chusma, especialmente zambos, que ha hecho varias de tales vergonzosas jornadas y se jacta públicamente de haber matado 5 o 6 indios". Aquí se escribió la "crónica de la violencia anunciada" (M. Izard) que culminó en la guerra social de la época de la Independencia y acuñó el concepto y la aplicación de la violencia no estatal en el siglo XIX; véase M. Riekenberg, "Kriegerische Gewalakteure in Lateinamerika im frühen 19. Jahrhundert", en R. P. Sieferle y H. Breuninger, eds., *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Frankfurt am Main, Campus, 1998, pp. 195-214. E. Arcila Fariñas ha comprobado que la mayor parte del territorio venezolano fue conquistado por medio de esas expediciones religiosas-militares, véase C. Salazar y otros, comps., *La obra pia de Chuao. 1568-1825*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968, pp. 30ss.

los “robos y pillajes” en la región del llano,⁴⁹ muestran también que las resistencias y rebeliones se formaban ante todo a lo largo de las líneas de raza y cultura y se sostenían conforme a las categorías de la llamada sociedad de castas. Sociedades de resistencia variadas como en un caleidoscopio, sobre todo la de los llaneros, se dirigían contra la sociedad colonial. Esta resistencia constituida por una estructura de tribus y grupos como un mosaico —por eso “sociedades de resistencia”— cambió, es cierto, en forma y cantidad, mostró altos y bajos, pero sobrevivió en mucho a la limitada fase de los fenómenos de la época de reformas y revolución, comprendida aquí como transformación: la “crónica de la violencia anunciada” abarcó al menos el periodo de 1750 a 1870. Es obvio que la resistencia, sobre todo dentro de las sociedades coloniales, se complementó con diferentes formas de adaptación e integración cultural.

En la guerra de la Independencia de Venezuela tuvieron un papel menos importante los esclavos que los mestizos y mulatos (“pardos”) de Maturín, Guayana y de las provincias del llano,⁵⁰ o sea, los llaneros.

⁴⁹ *Vorabend*, p. 262. El texto fue escrito en marzo de 1800 en Calabozo (el centro de abastecimiento de ganado y carne de Caracas): “A partir de Villa de Cura en dirección a Calabozo y al Orinoco, el inmenso llano se considera muy inseguro. Antes se robaba sólo ganado, se mataba (como en Buenos Aires) para obtener la piel [...] Ahora (*sic!*) que hay más educación y más necesidad se empieza a atacar a los viajeros. La avidez es, especialmente, de ropa (mantas de lana), una hermosa mula y sillas de montar, incluso de dinero. Se les dejan los relojes a los viajeros y cuando uno de ellos es blanco se lo amarra a un chaparroy y se le da una solemne azotaina. Los ladrones son zambos, mulatos [...] Un hombre de color cree que peca contra los deberes de su casta, si no aprovecha la oportunidad de devolverle al blanco al menos una parte de la tiranía de la casta blanca que la casta de color en general ha sufrido”. Humboldt muestra luego la base económica de estos pretendidos atracos: “Así tan grande era la furia del comercio de cuero. En la provincia de Barinas, entre los ríos Apure, Pajare y Meta, donde los indios guajibos, guamos y jaruros hace seis años no comían ni siquiera carne de vaca, los zambos y mulatos salidos de las cárceles y que se han mezclado con ellos, les han hecho tener tanto gusto en el robo de ganado que los hatos en el Meta ya no son más seguros que los del río Guárico. Pero los indios matan y se comen el ganado, no lo llevan a sus tierras y lo cuidan allá. Se calientan alrededor del fuego como monos, sin conversar entre ellos. La ronda, introducida con los jueces del llano en el año de 1797 en las provincias de Caracas y Barinas (no en Cumaná y Barcelona a pesar de los esfuerzos del distinguido don Vicente Emparan) hizo que disminuyera bastante el perjuicio. El robo de ganado disminuyó visiblemente, pero ya se ha degenerado la institución. En vez de que todos los ganaderos que viven en el llano y que contribuyen con dinero tomen parte en la administración de todo y en la elección de directores, sólo votaron los que estaban presentes en Caracas”.

⁵⁰ Matthias Röhrig Assunção, “L’adhésion populaire aux projets révolutionnaires dans les sociétés esclavagistes: le cas du Venezuela et du Brésil (1780-1840)”, *Caravelle*, 54 (1990), pp. 293ss; Manuel Lucena Salmoral, *Visperas de la independencia americana, Caracas*, Madrid, Alhambra, *passim*, hace referencia a la poca importancia económica de la esclavitud y al bajo número de esclavos en Venezuela antes de 1810.

Hubo rebeliones de esclavos (1812-1813 y 1814) en las regiones de plantaciones de Caracas. Miranda, por ejemplo, debido a esas rebeliones y la hipertrofia del temor a los esclavos armados, entró en apuros, lo que ocasionó su capitulación, inexplicable para la historiografía tradicional.⁵¹

Después de 1815 el lado de los patriotas intentó organizar a los esclavos controlados para sus fines y por lo tanto entró en disputa con los intereses de los propietarios de plantaciones (decretos de liberación de esclavos de Bolívar). Por otra parte, la fuerza militar, la política restauradora de Morillo y la actitud enemistosa de las oligarquías frente a la Independencia, impidieron entre 1815 y 1821 una integración de las provincias o regiones propiamente dichas de esclavos y plantaciones (Caracas,⁵² Coro, Maracaibo, Cumaná) en las luchas.

En La Habana tuvo un mayor efecto el miedo a los esclavos. Arango y un grupo de liberales activos (españoles y criollos) habían intentado en 1808 la fundación de una Junta, aunque había miedo, lo que en realidad sólo muestra que la Junta no podía tener fines revolucionarios. Pero los disturbios de los esclavos⁵³ en el Caribe, sobre todo en Cuba con la llamada “conspiración de Aponte” (1811-1812) sobre el trasfondo de las noticias de las luchas en el continente (Hidalgo, Morelos, rebeliones de esclavos) y la propaganda española, por así decirlo, confirmaron *a posteriori* que era mejor dejar de lado cualquier idea de conflicto abierto por la autonomía o el autogobierno. La disposición mental colectiva, justamente las “cárceles de larga duración” del comportamiento, tanto de los barones del azúcar y de los oficiales de plantaciones en La Habana como de los mantuanos de Caracas, en la situación de crisis del imperio español, estaban desde hacía rato predeterminadas. Humboldt puso de relieve las diferencias estructurales y mentales, pero también las causas de modos de comportamiento político semejante. La mentalidad de los caraqueños y cumananenses tendía a la rebelión, pero eso no tenía nada, pero nada que ver, con una verdadera revolución. Humboldt analizó con bastante precisión esta mentalidad a pesar o quizás precisamente debido a su propia perspectiva favorable a las reformas.

⁵¹ Izard, “La Nouvelle Grenade (1777-1821)”, en Christian Hermann, ed., *Les révolutions dans le monde ibérique (1766-1834). Soulèvement national et révolution libérale: état des questions*, vol. II, *L’Amérique*, Bordeaux, Maison des Pays Ibériques, 1990, pp. 240ss.

⁵² “En la provincia de Venezuela (= provincia de Caracas, m. z.) viven los esclavos en una región no muy extensa entre la costa y una línea que (a 12 millas) corre sobre Panaquire, Yare, Sabana de Ocumare, Villa de Cura y Nirgua”, Humboldt, *Reise*, tomo I, p. 504.

⁵³ Gaspar y Geggus, *A turbulent time*, pp. 1-50

Desde las aventuras de las primeras repúblicas, todas las oligarquías criollas de Hispanoamérica se comportaron igual: fieles y antirrevolucionarias. Las excepciones confirman la regla.

*Cronología, informaciones, regiones
y la estructura de los textos de Humboldt*

HUMBOLDT y Bonpland llegaron a América (Cumaná) el 16 de julio de 1799. Permanecieron hasta el 21 de noviembre de 1799 en Cumaná (cuatro meses). Luego estuvieron hasta el 7 de febrero de 1800 en Caracas (dos meses y medio). Siguieron el viaje por Valencia, Calabozo y San Fernando de Apure y los llanos, el Orinoco, el Casiquiare y el Río Negro (cinco meses y medio). El 23 de julio de 1800 llegaron a Nueva Barcelona pasando por Angostura. Se quedaron hasta el 16 de noviembre de 1800 de nuevo casi todo el tiempo en Cumaná (dos meses y medio) o hicieron desde allí excursiones por la parte oriental de Venezuela.

Estuvieron en total 16 meses en Venezuela (16 de julio de 1799-24 de noviembre de 1800), la mayor parte en Cumaná (seis meses y medio), sin duda debido también a los buenos contactos con Vicente Empanán.⁵⁴ Vino a continuación el viaje a La Habana (24 de noviembre-19 de diciembre de 1800).

La primera estadía en La Habana duró del 19 de diciembre de 1800 hasta el 8 de marzo de 1801, a la que siguió el viaje a Batabanó (costa sur de Cuba, frente a La Habana). Del 13 al 15 de marzo de 1800 estuvieron corto tiempo en Trinidad para seguir el viaje a Cartagena de Indias. El 16 de abril de 1801 llegaron a Turbaco. Con esto termina la *Relation historique*.⁵⁵ Las regiones incluidas en ella son Venezuela y Cuba y un rinconcito de la Nueva Granada.

⁵⁴ Véase la carta de Empanán del 10 de febrero de 1804 desde Cumaná a Humboldt en La Habana: Humboldt, *Briefe aus Amerika*, pp. 273ss; aquí también referencias a más correspondencia entre ellos. Vicente Empanán y Orbe fue nombrado primero por José I en 1808 capitán general de Venezuela y también por la Junta Central en enero de 1809. En abril de 1810 fue destituido por la Junta Suprema de Caracas; véase Ángel Grisanti, *Empanán y el golpe de estado de 1810*, Caracas, Tipografía Lux, 1960.

⁵⁵ En la "obra sobre el viaje", o sea, en la edición principal en cuarto, costosa y bien presentada, la "Relation" está en los tomos xxviii-xxx. El título completo es *Relation historique du Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent, fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804 par A. de Humboldt et A. Bonpland*, réd. par A. de Humboldt, 3 vols., París, tomo I, 640 págs. (edit. Schoell), 1814; tomo II, 722 págs. (edit. Maze), 1819; tomo III, 629 págs. (edit. Smith et Gide fils), 1825 (en realidad 1831), en cuarto mayor. A pesar de la ostentosa serie de años en el título, en la obra sólo está tratado el tiempo en América desde 1799 hasta abril de 1801. Debido a que esta edición es muy cos-

La primera estadía en la Habana (y pocos días en Batabanó y Trinidad) duró del 19 de diciembre de 1800 al 15 de marzo de 1812 (poco menos de 3 meses).

La siguiente estadía en La Habana duró del 7 de marzo de 1804 al 29 de abril de 1804 (poco más de mes y medio). Humboldt escribió en su diario que "todos estaban poco satisfechos con la segunda estadía en La Habana".⁵⁶ En total cuatro meses y medio en Cuba. Aquí los viajeros vieron sobre todo la naciente "Cuba A" (Pérez de la Riva) del azúcar y de los esclavos.⁵⁷

tos y de difícil manejo, se cita por lo regular de la edición en octavo: *Voyage aux régions équinoxiales de Nouveau Continent fait en 1779... 1804 par A. de Humboldt et A. Bonpland*, réd. par A. de Humboldt avec un atlas géographique et physique, 13 vols., París, 1816-1831 (*Librairie gréco-latine-allemande*). Aquí utilizamos la nueva edición traducida y adaptada *Reise in die Äquinoktial-Gegenden des Neuen Kontinents*, ed. por Ottmar Ette, 2 vols., Frankfurt am Main y Leipzig, Insel Verlag, 1991 (en la que no ha sido incluido el ensayo sobre Cuba), aunque el lenguaje modernizado hace que algunas veces los historiadores tengan que apelar a traducciones de la época de Humboldt.

⁵⁶ *Vorabend*, p. 277.

⁵⁷ Margot Faak, *Alexander von Humboldt auf Kuba*, Berlín, 1996 (*Berliner Manuskripte zur Alexander-von-Humboldt-Forschung*, 11). Humboldt publicó su ensayo sobre Cuba (*Essai Politique sur l'île de Cuba, avec une carte et un supplément qui renferme des considérations sur la population, la richesse territoriale et le commerce de l'Archipel des Antilles et de Colombia*, 2 vols., París, Librairie Gide et fils, 1826), cuando le quedó claro que el *Essai* (sin el *Analyse raisonnée* ni el *Tableau statistique*) como libro en la *Relation historique* merecía una propia edición; véase Leitner, "Las obras de Alejandro de Humboldt sobre Cuba", en *Alejandro de Humboldt en Cuba. Catálogo para la exposición en la Casa de Humboldt, La Habana Vieja*, octubre de 1997-enero de 1998, Augsburg, Wissner, 1997, p. 5160. Ediciones en español: *Ensayo político sobre la Isla de Cuba, por el Barón de Humboldt*, traducida al castellano por D. J. B. y V. y M., París, Jules Renouard, 1827, y copias piratas en 1836 y 1840. La nueva edición española: Miguel Ángel Puig-Samper, Consuelo Naranjo Orovio y Armando García González, *Ensayo político sobre la Isla de Cuba*, Madrid (Aranjuez), Doce Calles-Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998 (*Theatrum Naturae. Colección de Historia Natural, Serie Textos Clásicos*) tiene la gran ventaja de publicar las "notas" de Arango (y Trasher), como ya lo había hecho Ortiz en 1930 y 1959. En alemán durante largo tiempo el *Essai politique* sobre Cuba existió sólo en resumen en las *Gesammelten Werken* de 1889. Desde hace poco disponemos de la excelente edición alemana *Humboldt, Cuba-Werk* (cf. n. 16). En el *Essai politique* sobre Cuba —en el texto él se designa a sí mismo, lo que es significativo, en el capítulo sobre la esclavitud, como "Historiógrafo de América" (*Cuba-Werk*, p. 154) — Humboldt expone, como en ninguna otra de sus obras, su concepción de la historia; véase Richard Konetzke, "Alexander von Humboldt als Geschichtsschreiber Amerikas", *Historische Zeitschrift*, Bd. 188 (1959), pp. 526-565 y, para citar sólo uno de sus últimos escritos sobre el tema, Kossok, "Alexander von Humboldt als Geschichtsschreiber Lateinamerikas", en Zeuske y Schroter, *Alexander von Humboldt*, pp. 18-31. En Cuba misma el *Essai* fue prohibido (su circulación) ya el 29 de noviembre de 1827 a propuesta de Andrés de Zayas del Ayuntamiento de La Habana, véase Fernando Ortiz en A. v. Humboldt, *Ensayo político sobre la Isla de Cuba*, p. 83.

Según los planes originales de Humboldt de publicar completa la *Relation historique*, como ya la había concebido en cartas en América,⁵⁸ el relato del viaje constituiría la primera sección, la sección histórica de la obra completa (*Voyage*). Eso no cambió, pero la *Relation historique* quedó como fragmento. Humboldt preparó para la publicación sólo el material sobre México en el *Essai politique* sobre la Nueva España y una *Relation historique* que describe el viaje desde España por las Islas Canarias, así como por Venezuela. Las dos estadias en Cuba no fueron recopiladas en la forma de una descripción de viaje sino como información sistemática histórico-política semejante al *essai* sobre la Nueva España, en tres capítulos al final de la *Relation historique* que en la edición en cuarto. Fueron publicadas casi al mismo tiempo como *Essai politique* independiente.

Humboldt dedicó un *Essai politique*, además de a Cuba, sólo a México. Ya la fecha temprana de publicación del *Essai* sobre México⁵⁹ corresponde, por una parte, a la gran significación del virreinato más importante. Por otra parte, la forma independiente del *Essai* sobre Cuba refleja la importancia de la Isla, que en los años veinte del siglo XIX era clara para todo el mundo. Sin embargo, es cuestionable, hasta que no se compruebe lo contrario, si tenía en primer lugar el propósito de escribir detalladamente sobre Cuba. No conocemos hasta hoy ningún diario sobre la estadia en Cuba. En la opinión general de la época del viaje de Humboldt, Cuba significaba La Habana y por eso era importante para la comunicación, pero de poco interés para un investigador de ciencias naturales. Humboldt rechazaba la economía de plantaciones con esclavos en las "100 leguas que se han plantado de caña de azúcar entre La Habana, Matanzas y Batabanó, como en las cercanías de Trinidad y S. Jago de Cuba".⁶⁰ Se ocupó más de la Isla sólo cuando fue claro que sería la "colonia restante" más importante de España.

⁵⁸ Carta a Willdenow desde La Habana, 21 de febrero de 1804; Humboldt, *Briefe aus Amerika*, pp. 122-131; Biermann; "Einleitende Studie", en *Humboldt, Reise auf dem Río Magdalena*, pp. 9-26.

⁵⁹ A. v. Humboldt, *Versuch über den politischen Zustand des Königreiches Neu-Spanien*, 5 vols., Tübinga, 1809-1814. Véase también la buena nueva edición del *Essai politique* sobre la Nueva España, A. v. Humboldt, *Mexico-Werk. Politische Ideen zu Mexico. Mexicanische Landeskunde*, editado y comentado por Hanno Beck en colaboración con W.-D. Grün y otros (*Studienausgabe in sieben Bden*, Bd. iv), Darmstadt, 1991.

⁶⁰ Éste es el punto de partida del concepto de la "Cuba A" (la Cuba de las plantaciones y de la esclavitud masiva) por contraposición a la "salvaje poblada de bosque", de la que luego Pérez de la Riva desarrolla el concepto de la "Cuba B" (la otra, la Cuba de la no-azúcar donde domina sobre todo la ganadería); véase *Vorabend*, p. 283, lo mismo que Pérez de la Riva, "Una isla con dos historias", pp. 82-85.

Sea como fuere, Humboldt recibió en Cuba, como en México, la mejor información y pudo ver documentación estadística completa, que luego siguió trabajando en Europa. En Venezuela, que en la zonas de la costa y de la montaña y en determinadas partes de los llanos estaba más urbanizada que la Isla con la "hidrocéfala" Habana,⁶¹ Humboldt pudo, es cierto, debido a la larga estadia y los viajes dentro de la región, hacerse una imagen más diferenciada, lo que se condensó en su itinerario y en sus descripciones del paisaje. Pero la documentación era más dispar que en Cuba. Existían varios centros⁶² con unidades económicas especiales y élites muy independientes.

Las diferentes formas de la relación de Humboldt corresponden a las diferencias de los objetos, a la clase de información y a la adquisición de la información. Esto se ve en forma muy clara al no existir un diario sobre Cuba y en la primera edición de la *Relation historique* en la que, como es conocido, el verdadero *Essai politique* sobre Cuba se presenta todavía como capítulo xxvii del libro x del tercer tomo, o sea, constituye un propio "libro" dentro del "informe". La morfología de los textos refleja más o menos la geografía histórica de los territorios descritos y su importancia política antes de 1810 para la metrópoli y después de 1810 "por sí misma" y para el comercio europeo; en el caso de Cuba, por supuesto, también para la metrópoli.

Venezuela es más o menos ocho veces más grande que la más grande de las Antillas. A pesar de su fuerte potencial económico⁶³ (cacao, tabaco, añil, carne, ganado, cuero), esta capitania general fue considerada —en comparación con Cuba— hasta el final del siglo XVIII como periferia del reino colonial americano. Cuba, en cambio, poseía un valor estratégico eminente. La Habana fue desde el comienzo del sistema naval la clave de América. Esta excelente imagen lingüística borra en parte la función real de la ciudad: ¡La Habana era la cabeza americana del sistema de comunicaciones imperiales!

Alrededor de 1800 la Isla ya se conocía como la floreciente Perla de las Antillas,⁶⁴ aunque en sentido económico sólo la región de plantaciones alrededor de La Habana justificaba ese bello título. Alrededor de 1825 los políticos coloniales españoles y los funcionarios especializados de la época borbónica tardía podían referirse a Cuba con orgullo

⁶¹ "El tamaño de La Habana tiene la culpa de que el resto de la isla sea salvaje", en *Reise auf dem Río Magdalena*, tomo i, p. 47.

⁶² *Reise*, tomo i, p. 510.

⁶³ Domínguez, *Insurrection*, pp. 60ss.

⁶⁴ Zeuske/Zeuske, *Kuba 1492-1902*, pp. 71-74.

como el "fénix de las reformas carolinas" (J. R. Fischer), sobre todo en comparación con el caos de las nuevas repúblicas en tierra firme.⁶⁵

La relativa igualdad de derechos de los diferentes centros en Venezuela, que ya en 1810 habían estado sometidos alrededor de treinta años a la soberanía administrativa de un capitán general y de un intendente, es, como se sabe, una de las causas de las prolongadas "guerras de ciudades y regiones" en la época de las dos primeras repúblicas. El peso de la megaciudad de La Habana y el control de los oficiales de plantaciones del centro sobre las demás zonas impidieron el surgimiento de ambiciones políticas semejantes a las de Caracas (formación de una Junta), con excepción del intento sin gran entusiasmo de 1808. Cuba fue entonces desacoplada de la variante criolla del apogeo de las reformas (movimiento de las Juntas) que tenía lugar en tierra firme.⁶⁶

Estas reflexiones sobre las diferentes estructuras de Cuba y Venezuela, como resultan con claridad de la estructura de la información de los textos de Humboldt, hacen evidente que la oligarquía de La Habana⁶⁷ se imaginaba tener con seguridad el poder sobre la región de plantaciones de la Isla y con ello sobre todo el territorio de la capitania general, justo en una fase de debilidad metropolitana, aunque con su propaganda de "gran miedo"⁶⁸ intentaba despertar otra impresión.

En cambio, en la misma fase, los mantuanos de Caracas, debido a las dificultades del "libre comercio" (contrabando o comercio permitido), al cambio a otros productos y a la estructura regional fragmentada de la capitania general, tenían que temer perder la preeminencia que era para ellos el resultado positivo de la "tiranía de los intendentes", o sea, de las reformas borbónicas. Esto los convirtió, dentro de la misma tendencia básica del comportamiento político en relación con la autonomía, en más radicales que la oligarquía de La Habana. Pero cuando

⁶⁵ G. J. Oostindie, "España y el resurgimiento desigual del Caribe hispánico, 1760-1860", en *IX Congreso*, tomo II, pp. 705ss.

⁶⁶ Kuethe, *Cuba*, pp. 162ss. Según Kuethe los oficiales propietarios de plantaciones pertenecientes a las principales familias, que al mismo tiempo tenían los rangos militares más altos (J. Francisco Núñez del Castillo, P. Calvo, Francisco Montalvo y otros) supieron evitar que se produjera una ruptura en la oligarquía. Véase la lista de los pertenecientes a la oligarquía criolla de La Habana y el texto del memorial que llamaba a la formación de una Junta, V. Morales y Morales, *Iniciadores y primeros mártires de la Revolución Cubana*, tomo I, La Habana, 1963, pp. 33ss, nota 1; para Caracas: *Conjuración de 1808 en Caracas para la formación de una Junta Suprema gubernativa (documentos completos)*, Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1968.

⁶⁷ Pablo Tómero, "La reacción del 'poder' cubano ante el fenómeno liberal en España y América, 1790-1814", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, tomo 26 (1989), pp. 137-156.

⁶⁸ Michael Zeuske-Clarence J. Munford, "Die 'Grosse Furcht' in der Karibik: Frankreich, St.-Domingue und Kuba (1789-1795)", *Ibero-Amerikanisches Archiv. Zeit-*

fallaron los intentos de autonomía, se comportaron lo mismo que los de Cuba. En la guerra social y de razas, que habían hecho estallar sin querer, no tuvieron nada más valioso que la protección de la Corona y de sus tropas.

El problema de la adquisición de información tiene otros aspectos. Las averiguaciones de Humboldt en Venezuela estaban, desde el punto de vista cronológico, al comienzo de su viaje. El erudito prusiano no disponía todavía de las necesarias experiencias referentes a las complicadas relaciones sociales en una colonia.⁶⁹ A esto se agrega que las diversas provincias de la capitania general llevaban una vida propia intensa y Humboldt recibió numerosos informes aislados sobre cada una de las regiones de Venezuela en los "depósitos informativos" de las misiones. El enlace entre estadística política y política colonial era un campo de análisis difícil de manejar, como lo acentúa Humboldt muchas veces en sus diarios y también en sus obras publicadas.⁷⁰ Puesto que tomó los datos en América, pero los elaboró después de su viaje, en parte varias décadas más tarde,⁷¹ en muchos casos se puede renunciar en este ámbito a una separación estricta entre los textos de los diarios y las obras publicadas.⁷²

También después de su regreso, Humboldt se mantuvo al día con la información asequible de la época sobre la situación política en Hispanoamérica. El erudito prusiano recibió los informes más importantes sobre el estado del movimiento de Independencia en conversaciones con Antonio Nariño, fray Servando Teresa de Mier (José Guerra) y Manuel Palacio Fajardo. Estas informaciones orales ya no se pueden reconstruir. Quizás Humboldt y Miranda se conocieron personalmen-

schrift für Sozialwissenschaften und Geschichte (Berlin), Neue Folge, Jg. 17, Heft 1 (1991), pp. 51-98; Matthias Röhrig Assunção-Michael Zeuske, "'Race', ethnicity and social structure in 19th century, Brazil and Cuba", *ibid.*, 24, Heft 3-4 (1998), pp. 375-443.

⁶⁹ Humboldt mismo confirma en su diario la importancia que tenía cuando había visto qué colonia en la cronología de su viaje, ante todo en qué secuencia. La Habana en su segunda visita, cuando los viajeros venían de México, le pareció que no era tan maravillosa como durante la primera visita en que venía de "las soledades" del Orinoco. Véase Humboldt, *Vorabend*, p. 277. A esto se agrega que "el diario [...] se interrumpe cada vez que me encontraba en una ciudad", *Einleitung, Reise*, tomo I, pp. 32ss.

⁷⁰ Véase las observaciones sobre la estadística colonial, *Reise*, pp. 505ss y 1468ss.

⁷¹ En el caso de México al menos en 1810; en el caso de Venezuela 1822; y de Cuba 1825.

⁷² A no ser que las cifras se hubieran cambiado de modo significativo entre 1804 y 1812-1825 (en el caso del atlas y de los anexos estadísticos en el ensayo sobre Cuba). Cuando es éste el caso, Humboldt lo ha indicado. Sin embargo, hay que aclarar que para Venezuela después de 1810 ya casi no se podían obtener datos verdaderamente confiables, debido a las turbulencias de las guerras de Independencia y de las guerras civiles durante la vida de

te. En todo caso, habían leído y oído uno del otro.⁷³ Como lo muestra un pasaje de una carta a Bonpland, Humboldt sabía ya alrededor de 1806 con bastante exactitud sobre la expedición de Miranda, aunque era secreta.⁷⁴ José Guerra menciona varias veces en su libro información de Humboldt.⁷⁵ Manuel Palacio Fajardo, el autor de *Outline of the Revolution in Spanish America*, Londres, 1817, había ido en 1813 a París a hacer negociaciones con Napoleón. Fue encarcelado por los aliados vencedores y liberado por intervención de Humboldt en 1814. Humboldt conocía y mencionó trabajos de ciencia natural de Palacio Fajardo.⁷⁶ En su diario y en la *Relation historique* se refiere igualmente a sus relaciones con la familia de Antonio Nariño en Suramérica y a un reencuentro en París.⁷⁷ También de viejos conocidos que pertene-

Humboldt, mientras en Cuba empezó un "siglo estadístico", es decir, se podían procesar datos, independientemente de qué tan confiable era el material desde el punto de vista actual.

⁷³ La traductora de Humboldt al inglés, Helen Maria Williams, tenía entre 1795 y 1796 relaciones intensas con Miranda, véase Tomás Polanca Alcántara, *Francisco de Miranda, ¿Don Juan o Don Quijote?*, Barcelona, Europe, s.l.1997, pp. 334-340; véase también, Humboldt, *Personal narrative of travels to the equinoctial regions of the New Continent, during the years 1799-1804*, by Alexander de Humboldt and Aimé Bonpland, written in French by Alexander de Humboldt, and transl. into English by Helen Maria Williams, 7 vols., Londres, Longman (etc.), 1814-1829.

⁷⁴ Nota al margen en una carta a Bonpland del 27 de junio de 1806: "Que dites-vous de Miranda? Le jeune Bolívar en sera-t-il? Vous verrez que cela finira mal", publicada en facsímil en *Archives inédites de Aimé Bonpland*, tomo 1, *Letres inédites de Alexandre de Humboldt*, J. Peuser, ed., Buenos Aires, 1914, p. 36; véase también Michael Zeuske, *Francisco de Miranda und die Entdeckung Europas. Eine Biographie*, Munster-Hamburg, Lit, 1995 (*Hamburger Ibero-Amerika Studien*, eds. por Horst Pietschmann, vol. 5).

⁷⁵ Fray Servando Teresa de Mier, *Historia de la revolución de Nueva España*, edición crítica, André Saint-Lu/Marie-Cécile Bénassy-Berling eds., París, 1990, *passim*.

⁷⁶ Caracciolo Parra Pérez, *Una misión diplomática venezolana ante Napoleón en 1813*, Caracas, 1953. El *Outline*, uno de los primeros libros de información sobre los sucesos políticos en América hasta 1813, apareció anónima también en alemán: [M. Palacio Fajardo], *Der Freiheitskampf im Spanischen Südamerika oder Bericht von dem Ursprünge, Fortgange und gegenwärtigen Stand des Krieges zwischen Spanien und dem Spanischen Amerika*. Von einem spanischen Offizier, aus dem Englischen, Hamburg, 1818. En la *Relation historique* de 1814 Humboldt se refiere a un informe de Palacio Fajardo sobre el terremoto en Caracas. El texto de este informe apareció en 1817 en inglés en M. Palacio Fajardo, "An account of the earthquake of Caracas", *The Quarterly Journal of Science* (Londres), 2 (1817), pp. 400-402. Pero Humboldt debe de haber utilizado para la primera parte de la *Relation* un texto español anterior, véase Franco Urbani, "Manuel Palacio Fajardo (1784-1819) y su contribución a las ciencias naturales", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (Caracas), tomo LXXV, núm. 294 (abril-junio de 1991), pp. 222-229.

⁷⁷ *Vorabend*, p. 109; *Reise*, tomo II, pp. 1154ss, así como Humboldt, *Chronologische Übersicht über die wichtigsten Daten seines Lebens*, bearbeitet v. Kurt-R. Biermann, I. Jahn y F. G. Lange (así como en la 2a. edición Margot Faak y P. Honigmann), Berlín, 1983, pp. 40ss.

cían a los realistas, Humboldt recibió en París noticias muy informativas.⁷⁸ Francisco Antonio Zea, el posterior colaborador de Bolívar, era un "afrancesado" y miembro de la Junta de Bayona.⁷⁹ En todo caso, había leído los trabajos de Humboldt. Se puede suponer pero no asegurar que Zea y Humboldt se encontraron en la Francia imperial. A través de su correspondencia, Humboldt recibió otra información, por ejemplo, las "notas" de Arango y también informes de La Sagra y de Luz y Caballero. Estas "interpolaciones" relativas a obras de los eminentes intelectuales americanos tuvieron influencia de diferentes maneras sobre la obra impresa de Humboldt.⁸⁰

Pero hasta 1814 fueron, en primer lugar, los liberales de todas las tendencias los que se refirieron a la obra de Humboldt. Fue citado tanto en las Cortes de Cádiz como en la obra mencionada de José Guerra.⁸¹ Después de 1821 fueron los liberales patriotas de los "Estados libres de Suramérica" y más tarde todas las agrupaciones políticas que se desarrollaron a partir del liberalismo histórico, quienes convirtieron en mito a "su Humboldt" junto con "su Libertador" y les construyeron monumentos conmemorativos de la lucha de la "civilización contra la barbarie". Las excepciones confirman la regla: también tradiciones científicas y, como en el caso del más famoso de los "cubanólogos" españoles del siglo XIX y seguidor del socialismo utópico, Ramón de la Sagra, se basaron en la obra de Humboldt.⁸²

⁷⁸ Véase el original de la carta a Humboldt, Deutsche Staatsbibliothek Berlin, Handschriftenabteilung, Nachlass A. v. Humboldt, Tagebuch viib und c, B1.356v/r. Pedro de Urquinaona y Pardo podía comunicar noticias de primera mano, ya que de 1812 a 1813 fue comisario real para la Nueva Granada, véase P. Urquinaona y Pardo, *Memorias de Urquinaona* (1820), Madrid, Editorial América, 1917.

⁷⁹ Alberto Miramón, *Política secreta de Napoleón en Nueva Granada*, Bogotá, 1978, pp. 69ss.

⁸⁰ El original de las "notas" de Arango al *Ensayo sobre Cuba* se encuentra en la Deutsche Staatsbibliothek Berlin, Preussischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, Nachlass Humboldt, Kleiner Kasten 7b, núm. 69; véase también Faak, *Alexander von Humboldt auf Kuba*, pp. 2ss.

⁸¹ Rieu-Millan, *Los diputados americanos*, también Teresa de Mier, *Historia de la revolución de Nueva España, passim*.

⁸² *Historia física, política y natural de la Isla de Cuba* por Ramón de la Sagra, primera parte, tomo I, París, 1842, p. IX. La "humboldtización" (José Miranda) se puede establecer de manera más clara en la historia ideológica mexicana, véase Juan Antonio Ortega y Medina, "Introducción" al *Ensayo político sobre el Reino de Nueva España*, México, UNAM, 1966, p. XLVI, también Luis González, "Humboldt y la revolución de Independencia", en *Ensayos sobre Humboldt*, México, UNAM, 1962, pp. 201ss. Lucas Alamán tuvo aquí un papel especial, semejante al que tuvo en Cuba desde los años treinta José de la Luz y Caballero. Los "proyectos nacionales" de los criollos necesitaban la consagración de una autoridad científica.

En la España del siglo XIX, después de 1840, el “segundo descubridor” de Cuba no cayó precisamente en el olvido, pero el *Essai* sobre Cuba no se volvió a imprimir, aunque Humboldt era un cercano y celebrado confidente de los reformistas españoles. Ningún tipo de “descubrimiento” de la Independencia de las antiguas colonias —así fuera como mito— encontró acogida en la madre patria liberal, por motivos comprensibles, ni tampoco la hostilidad de Humboldt a la esclavitud.⁸³

Conclusiones

PARA la evaluación de los acontecimientos políticos en América, la cesura de 1810 representa una “muralla china” en la lectura de los textos de Humboldt. Las obras publicadas, debido a su reelaboración y a su perspectiva sobre los procesos políticos que tuvieron lugar desde 1804, presentan panoramas desde fuera en una perspectiva cambiada, a pesar de las múltiples informaciones que recibió después a través de la correspondencia y de contactos personales. Esto se aclara en el ejemplo siguiente. Con las afirmaciones sobre la “importancia política de la antigua capitania general de Venezuela”⁸⁴ Humboldt unió la intención primordial de “fomentar las ciencias y aportar material estadístico para un mejor gobierno en América (cursivas de M. Z.)”⁸⁵ ¡Un motivo típico del reformista ilustrado! En cambio, en el tercer tomo de la *Relation historique*, reeditada en 1822, su intención es “hacer útiles mis observaciones sobre las estadísticas de Venezuela para aquellos que quisieran juzgar el peso político de ese país y las ventajas que puede prometerse de él el comercio europeo en su estado cultural poco avanzado”. Argumentos corrientes de los librecambistas liberales y, a la vez, “ilusiones liberales”.⁸⁶ Los intereses comerciales euro-

⁸³ Prólogo, en Puig et al., *Ensayo político*, pp. 96ss.

⁸⁴ *Reise*, tomo II, p. 1472.

⁸⁵ *Vorabend*, p. 291.

⁸⁶ *Reise*, tomo II, p. 1466. La dicotomía de la perspectiva de Humboldt es evidente en la dedicatoria a Carlos IV en el *Essai politique* sobre México, Humboldt, *Voyage de Humboldt et Bonpland*, tercera parte. *Essai politique sur le Royaume de La Nouvelle-Espagne*, primer tomo, París, chez F. Schoel, 1811 (París, 8 de marzo de 1808!) y en la introducción al primer tomo de la *Relation historique* (París, febrero de 1812), véase *Reise*, pp. 11-40; las reflexiones sobre “una de aquellas grandes revoluciones” ocupan las dos últimas páginas; Humboldt se refiere en concreto a la masacre de Quito en agosto de 1810. Otro aspecto para la aclaración contextual del “hecho curioso” de que Humboldt no haya empezado a publicar su descripción del viaje al regresar, sino sólo después de 1808, es el de las “posibilidades literarias” que, como se sabe, Humboldt sabía evaluar muy bien. Éstas se daban con la caída de Napoleón y los intereses políticos y comerciales de la época posnapoleónica de Europa en América. La demanda era favorable como nunca. El

peos de la época después de 1815 son claros. Humboldt insiste sobre ese punto varias veces: “La Europa que produce y comercia debe convencerse bien de que una prórroga de las tempestades políticas en el Nuevo Mundo sería perjudicial para él, pues disminuiría el uso de sus productos y se vería privado de un mercado que ya ha subido a 70 millones de piastras por año.”⁸⁷

El Humboldt del diario era evidentemente partidario del proyecto liberal borbónico de una “América posible”,⁸⁸ de la que eran partidarios en parte antes de 1810 y también después los dirigentes de la oligarquía criolla de Caracas y de Cumaná y La Habana, lo mismo que

público pedía información. Esta situación —y la política de información liberal en la lucha contra Napoleón— creó las condiciones de la “verdadera popularidad” que se mostró también en las rápidas traducciones paralelas de la *Relation* en español, alemán e inglés. De la discutida calidad de la traducción al alemán no se puede culpar a Therese Heyne-Forster-Huber, la esposa del más importante de los jacobinos alemanes, sino sólo (?) a Paul Usteri (información de la doctora Leitner); véase *Reise in die Aequinoctialgelegenden des neuen Continents in den Jahren 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 y 1804. Verfasst von Alexander von Humboldt und A. Bonpland* (Ab 3. Theil: ¡Bonpland!), 6 Theile, Stuttgart und Tubingen, J. G. Cotta, 1815-1829, véase Hanno Beck, *Alexander von Humboldt*, 2 vols., Wiesbaden Fr. Steiner, 1959-1961, esp. vol. II, pp. 555 y del mismo, “Nachwort zum Cuba-Werk”, en Humboldt, *Cuba-Werk*, pp. 242ss; véase también J. Ludwig, “Literatur über Lateinamerika in Deutschland 1760-1830”, en Zeuske, Schotter y Ludwig, eds., *Sachsen und Lateinamerika. Begegnungen in vier Jahrhunderten*, Frankfurt am Main, Vervuert, 1995, pp. 80-118, lo mismo que J. Gartz, *Liberale Illusionen. Unabhängigkeit und republikanischer Staatsbildungsprozess im nördlichen Südamerika unter Simón Bolívar im Spiegel der deutschen Publizistik des Vormärz*, Frankfurt am Main etc., Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1998; U. Schmieder, *Lateinamerika in Periodika deutscher Regionen: die Widerspiegelung der gesellschaftlichen Transformation Lateinamerikas in publizistischen Quellen 1760-1850*, Hamburgo, Kovac, 1998.

⁸⁷ Los pasajes fueron escritos en 1822. Con esto aboga Humboldt en general —aunque no *expressis verbis*— como su hermano Wilhelm ya en 1818 en un memorándum oficial, por el reconocimiento oficial de los “Estados libres”. Con claridad se refleja en estos pasajes también el conocimiento que tenía Humboldt de los intereses prusianos, sobre los que estaba informado con exactitud por Kunth, entonces su mayordomo y administrador de sus bienes. En 1821 se fundó en la Bergischen Land la Rheinisch-Westindische Kompanie, véase Michael Zeuske, “Die vergessene Revolution: Haiti und Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Aspekte deutscher Politik und Ökonomie in Westindien”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 28 (1991), pp. 285-325; del mismo “Die sachsische Mitglieder der Rheinisch-Westindischen Kompanie”, en *Sachsen und Lateinamerika*, pp. 164-200, también del mismo “Preussen, die ‘deutschen Hinterländer’ und Amerika: Regionale, ‘Nationales’ und Universales in der Geschichte der ‘Rheinisch-Westindischen Compagnie’ (1820-1830)”, *Scripta Mercatoriae*, 1 (1992), pp. 50-89.

⁸⁸ Charles Minguet, “De ‘L’Eldorado’ à la ‘Légende Noire’, de la ‘Légende Noire’ à ‘Chaos original’”, en *L’Amérique Espagnole à l’Époque des Lumières*, Paris, CNRS, 1987 (*Collection de la Maison des Pays Ibériques*, 32), pp. 375ss, como también Zeuske, “América y Humboldt”, pp. 18ss.

los liberales españoles, fueran los de Cádiz o los afrancesados.⁸⁹ Sin embargo, Humboldt defendía en forma marcada su propia opinión. También las obras impresas mostraban la dura crítica de un científico independiente. Claro que cuanto más clara se dibujaba la Independencia de las antiguas colonias —entre 1816 y 1822— mejor podía integrarse en la crítica legitimadora de la independencia criolla el “mal régimen” español en sus colonias.⁹⁰

Los liberales definidores de las naciones en las repúblicas de la entonces Hispanoamérica, en su mayoría antiguos militares e historiadores autodesignados, podían seguir sin grandes dudas a Bolívar para encontrar las causas de la independencia militar:

La filosofía del siglo, la política inglesa, la ambición de Francia y la estupidez de España, redujeron súbitamente a América a una absoluta orfandad y la constituyeron, indirectamente, en un estado de energía pasiva. Las luces de algunos aconsejaron la independencia, esperando con razón protección de la nación británica, porque la causa era justa.⁹¹

En relación con la “filosofía del siglo” y como autoridad reconocida mundialmente, Humboldt fue entonces constituido “padre de la Independencia”, en la doble función de suministrar a todos aquellos con los que había tenido contacto social durante su viaje por Venezuela, el brillo de esa “paternidad” y, por otra parte, la legitimidad de la ciencia a los leviatanes criollos y a la modernización eurocriolla.

El diario de Humboldt presenta en cierto sentido el registro temporal auténtico de una situación social de decisión desde adentro, en el que muchos de los acontecimientos y procesos posteriores estaban incluidos en *statu nascendi* como en una caja de Pandora. Ni la política colonial tradicional y todavía menos la política de la reforma ofrecían una orientación clara. La política de la reforma centralista fracasó debido a la resistencia de las élites criollas. Cuando la Corona, bajo Carlos IV, se vio obligada a volver a cooperar con más fuerza con ellos, las comunicaciones imperiales se rompieron en la fase decisiva.

⁸⁹ Juan Francisco Fuentes, “La monarquía de los intelectuales: élites culturales y poder en la España josefina”, en Alberto Gil Novales, ed., *Ciencia e independencia política*, Madrid, Ediciones de Oro, 1996 (Colección *Anejos de la Revista Trienio, Ilustración y Liberalismo*, núm. 3), pp. 213-222.

⁹⁰ H.-J. König, *Auf dem Wege zur Nation. Nationalismus im Prozess der Staats- und Nationbildung Neu-Granadas 1750-1856*, Stuttgart, Steiner-Verlag Wiesbaden, 1988 (*Beiträge zur Kolonial- und Überseegegeschichte*, eds. por R. v. Albertini y E. Schmitt, Bd. 37), esp. pp. 267ss.

⁹¹ Simón Bolívar, *Obras completas*, 3 tomos, Caracas, 1982, tomo III, p. 825.

Para seguir con la imagen: Humboldt pensó todavía que la caja de Pandora era un paquete de reformas.

Pero las élites criollas, cuya política local tradicional era muy capaz de asegurar sus intereses económicos y sociales dentro de sus territorios, se veían cada vez más desengañadas de la “madre patria”, las venezolanas con seguridad más que todas las otras. Porque su principal tarea consistía desde su punto de vista en asegurar las conexiones con los principales mercados, en la conservación de la sociedad de clases, en la protección de sus intereses de expansión económica y en asegurar la mano de obra necesaria. La metrópoli no podía cumplir estas tareas, aunque, para sólo nombrar algunas, hacia esfuerzos con el libre comercio (1778-1789), la liberación del tráfico de esclavos (desde 1789), la no proclamación de las leyes de protección de los esclavos (1794) y el permiso del “comercio con los neutrales” (1797). ¿Qué podía ser más conveniente que convertir en instrumento las ideas federales o la idea de autonomía frente a la “Península” y ensanchar los medios políticos en una situación de vacío de poder después de la irrupción napoleónica de 1808? Ni siquiera el mismo Bolívar había pensado antes de 1815 en una seria revolución (social). Cuando la guerra social y racial amenazó las bases locales de su poder y su misma existencia, las oligarquías huyeron bajo la protección de la Corona. En cambio, Bolívar tuvo que hacer alianzas con los actores de esa guerra para mantener una hegemonía criolla de algún tipo sobre los movimientos de la Independencia.

Entonces, Humboldt no se había equivocado sobre el comportamiento a largo plazo y la mentalidad de las oligarquías criollas. Tampoco se había equivocado respecto de Bolívar. Estaba “errado” “sólo” sobre las posibilidades de los “revolucionaristas”.⁹²

Éste fue un error basado en la propia perspectiva reformista de Humboldt de 1799-1804, que se basaba, a su vez, en la evaluación sociocultural correcta y fundada de la situación de intereses de las oligarquías criollas.

⁹² Charles Minguet, “Alejandro de Humboldt ante la Ilustración y la Independencia de Hispanoamérica”, en Alberto Gil Novales, ed., *Homenaje a Noël Salomon: Ilustración española e Independencia de América*, Universidad Autónoma de Barcelona, 1979, pp. 69-79.

El virreinato del Perú en los ojos de Humboldt (1802): una visión crítica de la realidad social*

Por Teodoro HAMPE MARTÍNEZ
Pontificia Universidad Católica del Perú

1. Genio y figura de Alejandro de Humboldt

COMO YA LO DIJERA Antonio Raimondi a finales del siglo XIX, es una verdadera lástima para el Perú que Alejandro de Humboldt no pudiese dedicar sino unos cuantos meses de su famoso viaje americano al estudio de este país. Se halló en suelo peruano desde agosto hasta diciembre de 1802, recorriendo una parte de la selva en la cuenca del Marañón, así como las provincias serranas del norte y virtualmente todo el litoral hasta la ciudad de Lima (cf. Petersen 1960: 104-122; Minguet 1969: 170-175). Si bien es cierto que el naturalista berlinés dejó un monumental conjunto de obras impresas, no consagró ningún tratado particular a su expedición al Perú, dejándonos así sin huellas de su tránsito tan luminosas como en otras partes del Nuevo Mundo: Venezuela, Cuba o México. Noticias dispersas acerca del paisaje, de la flora, la fauna y la gente peruana aparecen en publicaciones suyas como los *Cuadros de la naturaleza* (1808), las *Vistas de las cordilleras* (1810-1813) y en los cinco volúmenes del *Cosmos* (1845-1862), o ensayo de una descripción física del mundo.

El viaje a las regiones tropicales y equinocciales del Nuevo Mundo llevado a cabo por el barón de Humboldt y su amigo el médico y botánico francés Aimé Bonpland, desde 1799 hasta 1804, ha sido interpretado como la última manifestación de las ansias de descubrimiento científico de los europeos del siglo XVIII. En un plano más personal, representa también la expresión de un espíritu universal como el de Humboldt (verdadero *Universallehrter*, según el término alemán). A los ojos de sus propios contemporáneos, la vastedad de co-

* Conferencia leída en el Ibero-Amerikanisches Institut (Preussischer Kulturbesitz), de Berlín, el 15 de junio de 1999. La realización de este trabajo fue posible gracias al apoyo financiero de la Fundación Alexander von Humboldt, de Bonn, a la cual expreso mi sincero reconocimiento.

nocimientos de este personaje era monumental: botánica, geografía, astronomía, biología, química, mineralogía, arqueología, lingüística, economía etc. Debido a su vocación multidisciplinaria, solía trabajar en las zonas limítrofes de variadas ciencias, y en esta virtud se le ha visto como uno de los precursores del rico y fundamental campo de la ecología (Bertaux 1997: 66-67).

Alejandro de Humboldt, amigo de Goethe y Schiller en el ambiente cortesano de Weimar, y riguroso contemporáneo de otras luminarias de la cultura germánica como Beethoven, Hegel y Hölderlin, fue por mucho tiempo denostado en su patria a causa de su talante cosmopolita. Este ciudadano universal, que en cualquier lugar del mundo se sentía como en su casa, hablaba y escribía perfectamente en francés y se desenvolvía con soltura en castellano, en inglés y en latín. No estará demás referir aquí un testimonio de Johann Wolfgang von Goethe, en carta dirigida a su amigo Eckermann, donde leemos:

¡Qué hombre! Hace tanto tiempo que lo conozco y siempre vuelve a producirme asombro. Puede afirmarse que sus conocimientos y saber viviente no tienen igual. Y una multiplicidad como no la he visto nunca. Cualquier punto que se le toque le es familiar, y nos arrolla con sus tesoros espirituales (cit. en Melón 1960: 89).

Humanista de actitud tolerante y ecléctica, explorador de lejanas tierras americanas y asiáticas, amante del detalle y escritor infatigable, Humboldt dejó una obra de más de sesenta volúmenes. Para el caso particular del virreinato del Perú, nos interesa sobre todo su diario — hoy guardado en la Biblioteca Estatal de Berlín—, que contiene las impresiones inmediatas de su recorrido en 1802 y sus anécdotas personales (cf. Faak 1982 y 1986-1990). Es una fuente elaborada “no de manera sistemática, sino con un cierto desorden propio del que no quiere dejar pasar ninguna experiencia o sensación, siguiendo el curso de lo que [va] viviendo día a día”, conforme ha observado acertadamente Eduardo Orrego Acuña en un artículo reciente (1997: 75).

2. Perfil biográfico antes de su llegada al Perú

PONGAMOS unas breves notas sobre la vida del personaje en su etapa formativa. Nacido en Berlín el 14 de septiembre de 1769, hijo de un oficial de guerra prusiano y de una rica heredera de origen hugonote francés, Federico Guillermo Enrique Alejandro de Humboldt ganó su vocación de naturalista durante la adolescencia, al contacto con amigos e instructores privados. Luego cursó estudios en la Universidad de

Göttingen y pasó más tarde a la escuela de minas de Freiberg, en Sajonia, donde se especializó en la investigación de flora subterránea y de fisiología vegetal (cf. Zúñiga 1975: 1, 25ss). Su primer empleo de importancia fue como director de minas (*Oberberggrat*) en la región de Franconia, pero decidió renunciar a esta función en 1797 para gozar la fortuna heredada de su madre, viajando en pos de tierras remotas. Fue entonces que se trasladó a París, escenario de los sangrientos acontecimientos de la Revolución Francesa y al mismo tiempo capital científica de Europa, como lugar de trabajo de Laplace, Desfontaines, Jussieu, Gay-Lussac, Monge y Berthollet, entre otros (Tulard 1990: 13-15).¹

A partir de entonces el barón quedaría íntimamente vinculado a la cultura francesa: escribió la mayoría de sus tratados en la lengua de Molière, publicó en París los treinta volúmenes del *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente* (1805-1834) y mereció ser admitido en el Instituto de Francia. Tuvo además la suerte de conocer a ese aventurero médico oriundo de La Rochela, Aimé Goujand llamado Bonpland, que se dejó seducir por la idea de emprender un viaje de exploración alrededor del mundo. En primera intención, Humboldt y su compañero quisieron salir con rumbo a Egipto, Arabia, Persia y la India, pero las complicaciones planteadas por las campañas mediterráneas de Napoleón les hicieron desistir de la empresa. Pronto recuperados de este sinsabor, decidieron tomar la ruta de Valencia, Murcia, Castilla y la corte real de Aranjuez, donde lograron la benevolente autorización de Carlos IV —monarca de la casa de Borbón— para hacer un viaje de estudio científico a las posesiones españolas en América (Botting 1981: cap. 6, 52ss).

¿Cuál sería el objetivo y la envergadura de un proyecto de investigación financiado privadamente por un hombre, aunque favorecido con los buenos oficios del rey? La respuesta está dada por Alejandro de Humboldt en una carta al conde Antoine François de Fourcroy, que merece la pena recoger en su original francés:

Un homme privé qui, avec une fortune médiocre, entreprend le voyage autour du monde, doit se borner aux objets d'un intérêt majeur: étudier la formation du globe et des couches qui les composent, analyser l'atmosphère,

¹ La mayor parte de estos investigadores se hallan mencionados en la carta, plena de gratitud y amables recuerdos, que Humboldt escribió desde Lima a Jean-Baptiste-Joseph Delambre, secretario del Instituto de Francia, el 25-xi-1802. Dice en una parte muy emotiva: "¡Dulce es saber que uno vive en la memoria de aquellos cuyos trabajos adelantan sin cesar los progresos del espíritu humano!" (cito por la traducción de Núñez y Petersen 1971: 190).

mesurer avec les instruments les plus délicats son élasticité, sa température, son humidité, sa charge électrique et magnétique, observer l'influence du climat sur l'économie animale et végétale, rapprocher en grand la chimie de la physiologie des êtres organisés (carta fecha en Cumaná, 16-x-1800, transcrita en Moheit 1993: 100-101).

Al principio de esa famosa expedición, iniciada con la leva del puerto de La Coruña en la fragata *Pizarro*, el 5 de junio de 1799, la división del trabajo estaba bien organizada. Humboldt se encargaría de realizar el cálculo de las longitudes y el estudio de los minerales, Bonpland tomaría a su cargo la observación de la flora y de la fauna. El alemán sería el redactor, su compañero haría las veces de dibujante (Botting 1981: 184; véase también Löschner 1988: 9-13). Bajo estas premisas se realizará, pues, un viaje altamente productivo en diversos ámbitos, porque a la investigación zoológica, botánica, geológica y astronómica se sumará el testimonio de unos hombres ilustrados sobre los albores de la independencia de la América española.

Y es que ambos visitantes no quedaron al margen de la problemática político-ideológica extendida en todo el hemisferio, que entonces se debatía en reclamos contra el "pacto colonial" y en agitaciones sobre el derecho de los criollos a gobernar su patria. Ya sea en Caracas o La Habana, Bogotá o Quito, Lima o México, Humboldt se relacionó sobre todo con los representantes oficiales de la metrópoli y con elementos de la élite criolla, gente poseedora del control económico y administrativo de dichas tierras. Pero no dejó de considerar con simpatía a la mayoritaria población indígena, lamentando su carácter esencialmente pasivo, y no ignoró tampoco la oprimida situación de los esclavos negros, "piezas de ébano" importadas en virtud del comercio triangular que unía al Nuevo Mundo con Europa y con África (cf. Lynch 1986: 7-24; Tulard 1990: 19-21).

En general, según apunta el profesor Charles Minguet en su magnífica y reconocida obra (1969: 427-428), las civilizaciones indígenas de América sorprendieron a Humboldt por la coexistencia de aspectos contrastantes, que podían entenderse a la vez como bárbaros y civilizados. Nos referimos a la antropofagia y los sacrificios humanos, por un lado, y la hermosura de plantas cultivadas, las grandes obras de arquitectura y el calendario basado en el sistema solar, por el otro. Intelectual de formación netamente clásica, el barón, al exponer los rasgos de cultura más avanzada, emplea comparaciones con elementos notables de la Antigüedad greco-latina; así, por ejemplo, anota la semejanza de las ruinas incaicas de Chulucanas con los vestigios mo-

numerales de Herculano, especialmente en cuanto a la disposición interior de las habitaciones (Vegas Vélez 1991: 20-21).

Sin embargo, la obra de Humboldt manifiesta en general una indiferencia hacia la arquitectura colonial de las Indias. Son escasos y casi siempre desfavorables los comentarios que dedica a los edificios — iglesias, conventos, casas, oficinas — levantados en las principales capitales, generalmente en un estilo imitativo o dependiente del barroco tardío. Es lástima que recintos urbanos tan notables como la ciudad de México, Quito o Lima no hayan merecido atención suficiente de su pluma, interesada ante todo por los fenómenos de la naturaleza y por la arquitectura simple, utilitaria. Este hecho se puede explicar más bien porque Alejandro era un hombre esencialmente racionalista y de gusto neoclásico (Minguet 1969: 63 1).

3. *El Perú y Lima en los reportes de viaje de Humboldt*

DESPUÉS de haber recorrido intensamente las costas de Venezuela y la cuenca del Orinoco, la isla de Cuba y los espacios cordilleranos de Nueva Granada y Quito, Humboldt entró al territorio perteneciente a la Audiencia de Lima el 2 de agosto de 1802, tocando primero el pueblo de Ayabaca, en la sierra del actual departamento de Piura (Miró Quesada 1966: 253). Según cuenta en su minucioso relato del viaje americano, el propósito original de su venida al Perú era unirse a la expedición francesa de circunnavegación que dirigía Nicolas Baudin y que en 1800 había realizado importantes descubrimientos en los mares del sudeste de Asia y en el Pacífico sur. Sin embargo, Baudin decidió finalmente cambiar su ruta, motivo por el cual no hubo oportunidad de que se encontrara con el barón en las costas de América (cf. Orrego Acuña 1997: 69).

Humboldt, fascinado vivamente por los lugares remotos y exóticos, había abrigado la ilusión de empalmar con las islas de Polinesia y aun con las Filipinas. Si bien no logró materializar este deseo, se dio en tierras peruanas el gusto de admirar por primera vez el océano Pacífico o Mar del Sur — en las cercanías de Trujillo — y de observar el paso de Mercurio por el disco del Sol. Además, aprovechó su viaje para hacer estudios sobre los orígenes del río Amazonas, la cordillera de los Andes, la flora y la fauna, los vestigios monumentales del tiempo prehispánico y la realidad social contemporánea del virreinato (cf. Lohmann Villena 1960; Porras Barrenechea 1969: xlv). Junto con las características físicas y geográficas del territorio, pudo profundizar en el ámbito histórico y en los aspectos político, económico y social, de-

jando con sus apreciaciones un cuadro detallado de la vida peruana a comienzos del siglo XIX.

Interesante hecho es que Humboldt coloca sus informaciones acerca de monumentos y fenómenos de la naturaleza en comparación con los reportes previos de otros viajeros que habían estado en el Perú unos sesenta o setenta años antes que él: las obras de Amedée Frézier, Charles-Marie de La Condamine, Jorge Juan y Antonio de Ulloa formaban parte del bagaje del sabio alemán (Minguet 1969: 426). Se ha dicho que, junto con La Condamine — miembro de la expedición organizada desde París en 1736 para establecer la figura exacta de la Tierra —, Humboldt merece ser honrado como el pionero de las expediciones al interior del continente americano. Con ellos se inicia la descripción de los caracteres geológicos, se funda la geografía física y ganan en profundidad la climatología, la geomorfología y la investigación botánica. Para realizar dicha tarea, su método básico era el empirismo razonado (cf. Botting 1981: 187; Duviols y Minguet 1994: 120-127).

De las varias fuentes que hoy tenemos a la mano, hay que destacar el diario de Humboldt en su viaje al Perú, que editó por primera vez en castellano el difunto Manuel Vegas Vélez (1991), investigador de la ecología marina. En las páginas de este diario se refiere el barón con toda admiración, por ejemplo, a la energía e ingeniosidad de los indios de las montañas, capaces de sobrevivir pese a los embates de la naturaleza (pp. 39, 40), y otorga su debida importancia a los logros de las civilizaciones preincaicas (p. 20). También examina la rica historia y cultura del Tahuantinsuyu, aunque señalando de manera crítica algunas características del gobierno de los incas (pp. 24, 75) y haciendo comentarios sobre el tipo de ordenamiento común a la administración y la arquitectura que desarrollaron los soberanos quechuas (pp. 73, 74). Además, describe con fascinación los restos del palacio habitado por Atahualpa en el pueblo de Cajamarca, donde llegó a conocer a sus empobrecidos descendientes (pp. 53-57); pasa revista a los tesoros dejados por esa afamada civilización, apunta la veneración guardada todavía a los monarcas del viejo imperio (pp. 57-59) y asienta positivamente el valor material que tenían las *huacas* como repositorios de tesoros y ofrendas (pp. 68, 69).

En el fondo, Alejandro de Humboldt guardaba una postura crítica frente a la civilización incaica, a la cual calificaba de “triste y sombría”. Decía que había entabado el desarrollo de las facultades intelectuales, estrechado las ideas y deprimido el carácter de las gentes, reduciendo los súbditos del Tahuantinsuyu a la condición de máquinas obedientes

y resignadas (cf. Riva-Agüero 1971: 140). Sobre la arquitectura de dicho pueblo apunta, sintéticamente, que lo más importante no era ni la concepción del diseño ni los elementos decorativos, sino la perfección técnica de la construcción. Los antiguos peruanos eran maestros en el arte de cortar la piedra y ensamblar los grandes bloques resultantes, tal como lo demuestran las edificaciones de tipo rectangular, poligonal y ciclópeo de la ciudad del Cuzco y alrededores. Sin que sea posible hablar de formas verdaderamente elegantes —por lo menos de acuerdo al gusto neoclásico de Humboldt— lo que distinguía aquella arquitectura era la simplicidad, la simetría y la solidez de sus composiciones (Minguet 1969: 429-431; Porras Barrenechea 1969: xlv-xlvi).

Por otra parte, el diario de viaje no deja de enjuiciar severamente la administración de los virreyes del Perú (p. 29). Observa, en concreto, el abandono en que se hallaban sumidas las provincias de la vertiente oriental de los Andes (pp. 29, 31), y sobre todo el corregimiento limitrofe de Jaén de Bracamoros, perjudicado a raíz de las nuevas demarcaciones trazadas en el siglo XVIII entre las Audiencias de Lima y Quito (pp. 30, 35, 37).² Asimismo, contiene una meditada evaluación de la realidad y perspectivas económicas de las minas de Hualgayoc, yacimiento de plata en la sierra de Cajamarca (pp. 48-49). Más adelante, Humboldt rememora la emoción que él y sus compañeros sintieron al contemplar por vez primera el océano Pacífico:

Después de haber regresado de los calores de la Magdalena a la zona helada de la alta cordillera en Huangamarca, después de haber subido durante 23 horas una muralla de rocas de cerca de 700 toesas [unos 1 365 metros] de altura, descubrimos desde lo alto de los Andes, el Mar del Sur. Era la primera vez que se presentaba claramente a nuestros ojos. Desde el páramo de Guamaní no habíamos hecho sino sospecharlo. A menudo creíamos percibirlo. Era esta esperanza que nos animaba en las penosas subidas que hicimos diariamente en esta última travesía de la cordillera de los Andes (Vélez Vélez 1991: 60-61).

En diversos pasajes del citado testimonio, Alejandro observa los rasgos peculiares de los valles que animan de trecho en trecho la desértica costa del Perú (pp. 19, 63, 67, 71, 86). Desde el punto de vista tecnológico, y por sus hondas repercusiones sobre el imaginario colectivo de la posteridad, son interesantes los apuntes que consagra a la co-

² Respecto a la situación de los límites jurisdiccionales entre Lima y Quito antes de la real cédula de 1802 (que agregó a Lima la comandancia general de Maynas), véanse Espinoza Soriano 1994 y Denegri Luna 1996: cap. 2, 23-32.

rriente fría del Pacífico (pp. 90-91); lo mismo se puede decir de su descripción del pasaje de Mercurio sobre el disco solar, el 9 de noviembre de 1802, extraordinario fenómeno astronómico que no causó sin embargo mayor revuelo entre sus contertulios limeños (pp. 82-83).³

El barón de Humboldt permaneció en Lima, la capital del virreinato, desde el 23 de octubre hasta el 24 de diciembre de 1802, tras haber venido en un incómodo viaje por litera a lo largo de la costa. Poco le impresionó ese recorrido por grandes tramos de arenal, sin verdor, sin árboles y sin lluvias. No había desde luego punto de comparación —como él mismo declara— con los exuberantes paisajes de la cuenca del Marañón y de las montañas andinas, ni tampoco con la frondosa vegetación de las costas del Guayas, que conocería poco más adelante (véase la carta de Humboldt a Delambre, de 25-xi-1802, en Moheit 1993: 199-206). Además, el noble prusiano venía a la ciudad de Lima con una serie de imágenes preconcebidas, favorables retratos de esta metrópoli que se habían difundido en Europa desde la llegada de los grandes caudales de oro y plata en el siglo XVI (cf. Orrego Acuña 1997: 73).

El caso de la Ciudad de los Reyes —nombre oficial de Lima— resulta excepcional frente al tratamiento que Humboldt solía brindar a las poblaciones que visitaba, pues no se encuentra una descripción en regla de sus cualidades físicas y urbanas, sino un par de cartas privadas en las que acumula una retahíla de impresiones desfavorables (Lotz 1970: 264). Entre las feroces críticas que dedica a la sociedad limeña, hay que consignar sus apuntes sobre el desagradable aspecto de las damas, quienes salían de paseo con unas raíces de planta en la boca: “Se cree al comienzo que es un hueso —apunta—; es la raíz de *Sida fruticosa* que se vende a este efecto en el Paseo. Ellas la chupan y dicen que conserva los dientes. Es un espectáculo horrible” (Vélez Vélez 1991: 78).

Pero el testimonio más conocido y frecuentemente citado está en la carta que dirigió desde Guayaquil, el 18 de enero de 1803, a su amigo don Ignacio Checa, gobernador de Jaén de Bracamoros. Contiene, entre otros, los siguientes términos:

³ En una comunicación personal a mí fechada el 22-iv-1998, Leopoldo Chiappo, de la Universidad Peruana Cayetano Heredia (Lima), enfatiza la irresponsable conducta de tres marinos españoles, amigos de Humboldt, llamados Tomás Ugarte, José Ignacio Colmenares y Mariano Isasbiribil, que a último momento desistieron de ayudarlo con los instrumentos necesarios para observar el paso de Mercurio (cf. al respecto Petersen 1969: 8).

Nuestra estadia en Lima ha sido de algo más de dos meses, y demasiado para conocer un lugar que no tiene otra diferencia con Trujillo que la de más gente y más fachenda. En Europa nos pintan a Lima como una ciudad de lujo, magnificencia, hermosura del sexo... Nada de todo eso he visto, aunque es cierto también que esta capital ha decaído con el aumento de Buenos Aires, Santiago de Chile y Arequipa. No es comparable en cuanto a trato y cultura social con La Habana, a lo más con Caracas. En esta última ciudad, donde la agricultura se ha tomado por ausencia o falta de minas, hay familias de treinta y cinco y cuarenta mil pesos de renta. Hoy en Lima nadie llega a treinta mil, y poquísimos a doce mil.

No he visto ni casas muy adornadas ni señoras vestidas con demasiado lujo, y sé que las más familias están arruinadas todas. El secreto está en la confusión de la economía y en el juego. A excepción de la Comedia, que no se puede aguantar y poco se frecuente, [y] de una Plaza de Toros que es muy linda, no se conocen diversiones públicas. En el Paseo, muchas veces no se encuentra tres calesas. En la noche, la inmundicia de las calles adornadas de perros y burros muertos, y la desigualdad del piso, impiden el correr en coche. El juego y la desunión de las familias [...] disturban toda reunión social. En todo Lima no hay tertulia en donde se junten más de ocho personas; si el interés del juego las reúne, como ahora en casa de Gainza o del marqués de Medina, esta unión aparente no dura más que hasta que se ha perdido el monte o la bácciga.

Con eso, la suma aridez y la esterilidad del campo, la idea de estar metido en el desierto que va hasta Chancay y Pisco, inspira sentimientos melancólicos, particularmente en un hombre como yo que, sensible a la hermosura de la naturaleza, prefiere el páramo de Saraguro y Tomependa a las casas de naípe que componen la gran capital del Perú. Aunque Lima sería el último lugar de América en el cual quisiera vivir, no he dejado de pasar un tiempo agradable allí. Con recibir y pagar las visitas de toda la ciudad se va el tiempo...

Un caso muy triste que explica el estilo de gobierno, presenta [sic] la reflexión presente. En Lima mismo no he aprendido nada del Perú. Allí nunca se trata de algún objeto relativo a la felicidad pública del reino. Lima está más separada del Perú que Londres, y aunque en ninguna parte de la América española se peca por demasiado patriotismo, no conozco otra en la cual este sentimiento sea más apagado. Un egoísmo frío gobierna a todos, y lo que no sufre uno mismo, no da cuidado al otro (Núñez y Petersen 1971: 197-198).

4. ¿Por qué esa imagen tan sombría de la capital?

SABEMOS que Alejandro de Humboldt, quien por entonces contaba treinta y tres años de edad, tomó alojamiento en Lima junto al convento de San Juan de Dios (lo que vendría a ser en la Plaza San Martín de la actualidad). Durante los dos meses de su estancia en la metrópoli del

Rímac, frecuentó al virrey don Gabriel de Avilés y a otras connotadas figuras de la sociedad limeña, tuvo acceso al *Mercurio Peruano* que habían editado los ilustrados criollos de la Sociedad de Amantes del País, y manejó una serie de crónicas y libros relativos a la historia peruana (Núñez y Petersen 1971: 16-17); al mismo tiempo, se ocupó de recabar informaciones sobre geografía, cartografía, botánica, minería y otros dominios de las ciencias naturales.⁴ En este último contexto hay que situar, por cierto, sus esfuerzos para la localización exacta de Lima y el puerto del Callao, sus propuestas para corregir algunos mapas antiguos y sus contactos con el barón Timoteo de Nordenflycht, científico al servicio de la corte real de Polonia, quien había venido como director general de una comisión mineralógica al Perú (cf. Helmer 1993: 314, 317).

Nuestro personaje se relacionó, pues, con aquellos miembros de la élite virreinal más abiertos a las nuevas ideas de la Ilustración y al racionalismo empirista. Tuvo contacto con el fraile jerónimo Diego Cisneros, uno de los principales impulsores del *Mercurio Peruano*, a quien calificó de “hombre de mucho talento y de un patriotismo poco común”.⁵ También debió de tratar al respetado médico y escritor Hipólito Unanue, el hombre “más sabio y amable” de la sociedad capitalina, y de quien consta que leía —con anuencia oficial— obras de autores franceses prohibidos por el Santo Oficio de la Inquisición (Clément 1997: 33-34; respecto de sus lecturas, véase Guibovich Pérez 1988). Algunos investigadores habían creído que el barón prusiano confundía con Unanue al matemático criollo Santiago de Urquiza, un modesto funcionario de hacienda, que ejercía el cargo de balanzario en la Casa de Moneda de Lima; pero Aurelio Miró Quesada (1966: 261-265) se encargó de demostrar que dicho personaje, citado más de una vez por Humboldt, de veras existió y tuvo una posición de relieve entre el vecindario culto de la capital.

Ya varias décadas atrás, José de la Riva-Agüero había reconstruido con minucia las amistades y vinculaciones desarrolladas por nuestro visitante durante su estada en Lima. Evocaba que llegó recomendado

⁴ Lotz (1970: 278ss.) ha remarcado el contacto personal que tuvo con el padre Narciso Girbal, misionero franciscano que brindó noticia a Humboldt de Ucayali. Estos cuadernos estaban formados de hojas de algodón con caracteres peculiares, a la manera de jeroglíficos.

⁵ Es sabido que Humboldt, lleno de admiración por el *Mercurio Peruano*, recogió y despachó una colección completa de este periódico a su amigo Goethe en la corte ducal de Weimar. Aquí se preparó inclusive una traducción selecta del *Mercurio* al alemán, que salió impresa en 1807-1808 en dos tomos, bajo el cuidado de Friedrich Johann Justin Bertuch (véanse Núñez 1936; Clément 1997: 269-270).

directamente por el virrey de la Nueva Granada, don Pedro Mendinueta, y en esta condición visitó con asiduidad al regente de la Audiencia limeña, don Manuel Antonio de Arredondo (Riva-Agüero 1971: 134-135; véase también Núñez y Petersen 1971: 179). Hay que recordar que, según el censo levantado en 1792 por orden del virrey Gil de Taboada, la población de la ciudad de Lima llegaba a 52 600 habitantes. Y no perdamos de vista que Humboldt, portador del ideario de las Luces y testigo de los hechos violentos de la Revolución Francesa, que venía imbuido de un espíritu renovador en la política, tomó contacto con las colonias españolas de América en vísperas de su proceso de emancipación.

Así es como se explica la curiosidad que manifestó por el levantamiento del cacique cuzqueño José Gabriel Tupac Amaru, practicando un análisis de los factores personales e ideológicos que se hallaban detrás de la gran rebelión andina de 1780. Su entendimiento de que las motivaciones del cacique “no estuvieron de ninguna manera ligadas a los movimientos que habían surgido en las colonias inglesas por el progreso de la civilización y el deseo de un gobierno libre”, le hizo finalmente tomar distancia frente a dicho suceso (Orrego Acuña 1997: 70-72).

El sombrío panorama trazado por el barón de Humboldt en su carta —arriba citada— al gobernador don Ignacio Checa provocó la indignación de Ricardo Palma cuando en 1906 dio a publicidad dicha misiva, como primicia, en la revista *El Ateneo* de Lima.⁶ Desde esa oportunidad, los analistas han tratado de explicar el severo enjuiciamiento del científico berlinés en función de variadas consideraciones. Se ha hablado de resentimientos de índole personal y de los efectos notables de la crisis económica en el virreinato (Lohmann Villena 1960: 74-75). Por su parte, Charles Minguet ha invocado la influencia nociva de la literatura de viajes americanista, que desde el siglo *xvi* había contribuido a difundir en Europa una imagen exagerada de la Ciudad de los Reyes: población suntuosa, de activa vida mundana, con palacios magníficos, ajuar doméstico de lujo y mujeres de increíble belleza (Minguet 1969: 629-630).

Nada de eso halló en 1802 el expedicionario alemán —acompañado de sus amigos Aimé Bonpland y Carlos Montúfar—⁷, sino más

⁶ Palma (1906: 116) explicaba que había sacado una copia “del original que existe en poder de un caballero vecino de Piura”. Hoy el manuscrito original se conserva en el American Museum of Natural History, de Nueva York, según la información que ofrece Moheit 1993: 217.

⁷ Desde su paso por el Ecuador los expedicionarios venían en compañía de Carlos Montúfar y Larrea, hijo del segundo marqués de Selva Alegre, quien pertenecía a lo

más una población languideciente, viciosa en demasía, con familias materialmente arruinadas y destruidas por deplorables inquinas. Además, su impresión resultaría afectada por la humedad propia de Lima y por la molesta garúa de los meses de invierno (y aun de primavera). En un naturalista auténtico como Humboldt, está claro que el clima ejercía poderosa influencia sobre el espíritu y las ganas de vivir.

Si bien se pueden aceptar algunos de los puntos críticos que contiene su observación epistolar de 1803, es evidente que dicha visión negativa de la capital del virreinato exageraba las tintas. ¿Qué clase de inconvenientes sufridos en este lugar pudieron condicionar tamaña opinión? Acaso tengan que ver —además de lo ya expresado— ciertos problemas de coordinación en el itinerario de Humboldt, como la imposibilidad de topar con la expedición de Baudin o la dificultad de trasladarse al opulento virreinato de México por falta de embarcaciones disponibles. Quizá, según postulan Estuardo Núñez y Georg Petersen (1971: 19), pesaba también el deseo de acentuar los vicios del “país oficial” frente a las bondades de la naturaleza y del rico *hinterland* peruano, que era la parte del territorio menos atendida por los gobernantes.

Con todo, es cierto que el virreinato del Perú entraba al siglo *xix* en una condición desventajosa por varias razones. El reglamento del libre comercio, promulgado en 1778, había terminado con los antiguos privilegios de Lima como eje de la distribución regional, y la producción minera en el codiciado rubro de la plata había descendido considerablemente. No podemos negar que los historiadores han cuestionado en los últimos lustros el efecto negativo de una y otra situación; pero tampoco se puede dudar de que la mentalidad colectiva de la época tendía a reforzar la sensación de desastre, de decaimiento, en especial luego de los recortes territoriales aplicados por los Borbones al virreinato peruano. La desmembración de las provincias andinas del sur, incluyendo la meseta del Colloa, la poblada zona de Charcas y el asiento minero de Potosí, habían intensificado la decadencia (cf. Lohmann Villena 1960: 68-69; Riva-Agüero 1971: 137).⁸

más rancio y mejor instruido de la aristocracia quiteña. Sobre los entronques familiares de este individuo, sus bienes patrimoniales y su decisiva participación en la lucha por la emancipación política de Quito, véase Büschges 1996: 228-235, 267-269 y 281-283.

⁸ A propósito, el mismo barón de Humboldt expresaba su discrepancia con la antinatural secesión del Bajo y el Alto Perú. Varios años después de su recorrido por estas tierras escribía: “Se ha sujetado a un gobierno que reside en las orillas del Plata [Buenos Aires] provincias cuyas aguas corren al Amazonas y el sistema de ríos que van hacia las cadenas de Porco y del Cuzco. A pesar de estas divisiones arbitrarias, los recuerdos de los indios de Oruro, La Paz y Charcas se dirigen a menudo hacia el Cuzco, centro de la antigua grandeza del Imperio incaico” (texto de 1823, cit. en Lohmann Villena 1960: 70-71).

En este punto, será pertinente recoger las sabias observaciones de sir John H. Elliott (1989: caps. 10 y 11), quien ha llamado a revisar los alcances de la llamada "declinación" de España en la primera mitad del siglo xvii. Nadie podrá discutir, desde luego, la existencia de una contracción productiva, de un estancamiento comercial y de un descenso en el ritmo poblacional en aquella coyuntura, pero también es verdad que los fríos indicadores estadísticos necesitan ser mejor contrastados y relativizados. De un lado, la Península ibérica no fue la única región europea afectada por ese tipo de crisis y, además, no todas las comarcas o reinos al interior de la Península sufrían el mismo nivel de regresión, habiendo sido la meseta de Castilla la zona más afectada. Entonces, si se complementan los datos del ámbito socioeconómico con el trasfondo de las mentalidades colectivas, se percibirá que el problema de la "declinación" deriva en parte de un concepto imaginado y sentido desde tiempo atrás, como si estuviera arraigado en el espíritu de los arbitristas, moralistas y literatos, que se habían lanzado a denunciar las lacras de la expansión española a ultramar. Por lo tanto, el fenómeno de la crisis no se reduce simplemente al ámbito material, sino que está reforzado por un conjunto de ideas, sensaciones, reflejos de la colectividad (sobre el papel general de las actitudes y el inconsciente colectivo, cf. Vovelle 1982: 83ss).

Ahora bien, ¿no sería correcto trasladar la situación de la España de los Austrias menores al virreinato del Perú en tiempos de las reformas borbónicas? La voceada regresión o decadencia del país debió de hallarse influida, sin duda, por la desmembración de territorios de notable rendimiento productivo, los cuales pasaron a integrar (desde 1739) los nuevos virreinos de Santa Fe y de Buenos Aires. Pero esa carencia de medios o ingresos era bastante relativa, en la medida en que se juzgaba de acuerdo con las condiciones existentes en una fase de distinto ordenamiento gubernativo.

Modernas indagaciones en torno al desarrollo de la producción, del comercio y de las finanzas, orientadas a discutir las repercusiones del sistema de comercio libre, han cuestionado la imagen tradicional del derrumbe de los sectores burgueses y aristocráticos de Lima.⁹ Por ejemplo, el documentado estudio de Cristina Ana Mazzeo (1994:

⁹De hecho, contamos para fines del xviii con algunas referencias que indican que si hubo fortunas mayores a las sospechadas", expresa claramente Paul Rizo-Patrón (1990: 148). En la opinión de este investigador, a pesar de los problemas que se atravesaron al nivel administrativo, en el virreinato del Perú siguió existiendo capacidad para acumular fortunas a lo largo de dicha centuria, tal como se manifiesta en los datos sobre el consumo santuario de la nobleza.

230-235) manifiesta que después del reordenamiento institucional aplicado por los ministros de Carlos III no hubo un notorio deterioro en la élite mercantil limeña. Lo que sucedió, más bien, fue una recomposición al interior de la cúpula dirigente, en virtud de la cual dinámicos sectores de inmigrantes —vascos y navarros, especialmente— se lanzaron a nuevas actividades, como la exportación de productos no tradicionales (cacao, cobre, cascarilla), la importación de esclavos negros y el manejo de crédito a gran escala. Por este efecto quedaría limitada la imagen de una crisis económica severa, que parece flotar en los escritos de criollos y mestizos desde 1750 en adelante, como un añorante recuerdo de las pasadas grandezas del Perú (véase, a modo de ilustración, Peralta Ruiz 1996).

Así, pues, ¿no sería que Alejandro de Humboldt, habiendo poco tiempo para estudiar a fondo la cuestión, se dejara llevar más bien por la primera impresión personal o por las declaraciones de sus pesimistas contertulios en Lima? El asunto queda abierto al debate y a ulteriores indagaciones.¹⁰

5. Humboldt: naturalista, cosmopolita y visionario

El barón se embarcó en el Callao el día de Navidad, 25 de diciembre de 1802, partiendo hacia el norte a bordo de la fragata real *Castor*, comandada por el teniente José Moraleda. Se detuvo en el puerto de Guayaquil por algunas semanas, tiempo en el cual alcanzó a oír los ruidos de la gran erupción del Cotopaxi (Riva-Agüero 1971: 134). Luego siguió su ruta hacia Acapulco, continuó por tierra explorando las ruinas de la civilización náhuatl en el valle de México, donde recogió profusa información para sus obras. Y de allí se encaminó a los Estados Unidos, siendo recibido por el presidente Thomas Jefferson, a quien manifestó su franca simpatía por el modelo de independencia política y gobierno democrático que había sentado su nación.

Finalmente, en agosto de 1804 regresó al Viejo Mundo para reunirse con sus amigos y colegas franceses en la querida ciudad de

¹⁰José de la Riva-Agüero mostraba una curiosa sintonía con las opiniones pesimistas de Humboldt sobre el carácter nacional de los peruanos, en especial del estamento superior criollo. Dejadéz, desidia, frivolidad y egoísmo eran rasgos que el polígrafo limeño veía aún reflejados en sus compatriotas del siglo xx, por lo cual adoptaba esas críticas de la mejor gana (cf. Riva-Agüero 1971: 142). Algo parecido ocurre con Guillermo Lohmann Villena, quien alaba del naturalista berlinés: "Sus penetrantes impresiones de orden sociológico sobre el país, que acreditan su perspicacia y el sincero cariño con que en su rápida visita logró comprenderse con el ambiente y la realidad humana, social, geográfica e histórica de lo que se desarrollaba ante sus ojos" (Lohmann Villena 1960: 50).

París. Dejando a salvo un breve pero triunfal retorno a Berlín (donde fue recibido con todos los honores por el rey Federico Guillermo III y la Academia de Ciencias), Humboldt se instaló durante los años siguientes a las orillas del Sena. En la capital francesa, auxiliado por Aimé Bonpland y un selecto grupo de colaboradores, inició enseguida la tarea de componer un detallado reporte de su expedición ultramarina. Se trata obviamente del *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente*, que llegó a constar de treinta volúmenes, incluyendo monografías de plantas diversas, atlas geográficos y físicos, relatos históricos y ensayos políticos (Botting 1981: 183-184). A pesar de esta monumental contribución, nuestro personaje comentaba con toda modestia sobre la imperfección de su trabajo:

Inquiet, agité et ne jouissant jamais de ce que j'ai achevé, je ne suis heureux qu'en entreprenant du nouveau et en faisant trois choses à la fois. C'est dans cet esprit d'inquiétude morale, suite d'une vie nomade, que l'on doit chercher les causes principales de la grande imperfection de mes ouvrages. J'aurai été plus utile par les choses et les faits que j'ai rapportés, par les idées que j'ai fait naître dans d'autres, que par les ouvrages que j'ai publiés moi-même (cit. en Tulard 1990: 25).

Viendo esa misma obra desde una perspectiva más serena, el filósofo Miguel Giusti ha postulado en un ensayo reciente que el amor de Humboldt por la naturaleza posee tres dimensiones: estética, moral y científica. El barón contemplaba gozosamente la armonía, equilibrio y belleza de los objetos que le rodeaban, los concebía como fuente autónoma de vitalidad. Aunque sentía respeto y admiración hacia el entorno natural, no podía resistir a la tentación de penetrar en sus secretos más recónditos, por lo cual se dedicó a "estudiar, analizar, clasificar, describir, dibujar, capturar en redes conceptuales la infinita variedad de especies o de fenómenos que pueblan y conforman el universo" (Giusti 1997: 74-75).

En tiempos como los nuestros, de incertidumbre sobre las consecuencias ecológicas del llamado "progreso", el positivo ejemplo de Humboldt —nutrido a la vez de la renovación científica de la Ilustración y del espíritu soñador del romanticismo— debe servirnos como guía y como ejemplo. El 6 de mayo de 1859, a los 89 años de edad, moría Federico Guillermo Enrique Alejandro de Humboldt en su casa de la Oranienburger Strasse, en el centro de Berlín (Beck 1961: 237). Fue enterrado junto a su hermano Guillermo, ilustre filólogo y diplomá-

tico, en el parque del castillo familiar de Tegel, un suburbio de dicha capital.

El nombre del "segundo descubridor" de América perdura en decenas de especies minerales, animales y vegetales, y también en numerosos colegios, poblaciones, montañas, bahías y reservorios esparcidos a lo largo del hemisferio occidental. En la Luna existe el llamado Mar de Humboldt y en el Perú —un país que el barón amó pero quizá no comprendió cabalmente— todos los estudiantes conocen, desde los más tiernos años de su educación, la corriente marina de Humboldt, su composición y sus efectos (cf. Duviols y Minguet 1994: 137). Todo esto procede sin duda del vigor de sus interpretaciones y constataciones empíricas, siempre atractivas y vigentes, tan recias y seguras en la descripción de los objetos del entorno natural como profundas y densas, casi proféticas, en sus visiones generales sobre la evolución de la humanidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beck, Hanno (1961). *Alexander von Humboldt*, vol. 2: *Vom Reisewerk zum Kosmos*, Wiesbaden, Franz Steiner, xii, 439 págs.
- Bertaux, Pierre (1997). "¿Por qué Alexander von Humboldt?", en *125 Jahre Deutsche Schule Lima/45 Jahre Colegio Alexander von Humboldt, Festschrift zum Jubiläumjahr 1997*, Lima, Colegio Peruano-Alemán Alexander von Humboldt, pp. 65-72.
- Botting, Douglas (1981). *Humboldt y el cosmos. Vida, obra y viajes de un hombre universal (1769-1859)*, trad. de Manuel Crespo, Barcelona, Serbal, 264 págs.
- Büschges, Christian (1996). *Familie, Ehre und Macht. Konzept und soziale Wirklichkeit des Adels in der Stadt Quito während der späten Kolonialzeit (1765-1822)*, Stuttgart, Franz Steiner, 318 págs. (*Beiträge zur Kolonial- und Überseegegeschichte*, 66).
- Clement, Jean-Pierre (1997). *El Mercurio Peruano, 1790-1795*, vol. 1: *Estudio*. Frankfurt am Main, Vervuert; Madrid, Iberoamericana, 307 págs. (*Textos y estudios coloniales y de la Independencia*, 2).
- Denegro Luna, Félix (1996). *Perú y Ecuador: apuntes para la historia de una frontera*, Lima, Bolsa de Valores de Lima & Instituto Riva-Agüero, xxiii, 378 págs.
- Duviols, Jean-Paul, y Charles Minguet (1994). *Humboldt, savant-citoyen du monde*, París, Gallimard, 144 págs. (*Découvertes Gallimard*, 199).
- Elliott, John H. (1989). *Spain and its world, 1500-1700. Selected essays*, New Haven, Yale University Press, xvi, 295 págs.

- Espinoza Soriano, Waldemar (1994). *La fuerza de la verdad: historia de la peruanidad de Jaén de Bracamoros*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, 584 págs.
- Faak, Margot, ed. (1982). *Alexander von Humboldt. Lateinamerika am Vorabend der Unabhängigkeitsrevolution*, Eine Anthologie von Impressionen und Urteilen, zusammengestellt und erläutert durch [...] Berlin, Akademie-Verlag, 408 págs (Beiträge zur Alexander-von-Humboldt-Forschung, 5).
- , (1986-90). *Alexander von Humboldt. Reise auf dem Rio Magdalena, durch die Anden und Mexiko*, Berlin, Akademie-Verlag, 2 vols. (Beiträge zur Alexander-von-Humboldt-Forschung, 8/9).
- Giusti, Miguel (1997). "Alexander von Humboldt o el amor a la naturaleza", en *125 Jahre Deutsche Schule Lima/45 Jahre Colegio Alexander von Humboldt, Festschrift zum Jubiläumsjahr 1997*, Lima, Colegio Peruano-Alemán Alexander von Humboldt, pp. 73-78.
- Guibovich Pérez, Pedro (1988). "Unanue y la Inquisición de Lima", *Histórica* (Lima), vol. 12, pp. 49-59.
- Helmer, Marie (1993). "La mission Nordenflycht en Amérique espagnole (1788): échéec d'une technique nouvelle", en su *Cantuta; recueil d'articles parus entre 1949 et 1987*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 299-317.
- Lohmann Villena, Guillermo (1960). "Humboldt en el Perú", en *Conferencias leídas en los días 19 y 22 de octubre de 1959, con motivo del centenario del fallecimiento de Alejandro de Humboldt*, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, pp. 47-79.
- Loschner, Renate, ed. (1988). *Alexander von Humboldt, inspirador de una nueva ilustración de América*, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut PK. 142 págs.
- Lotz, Arthur (1970). "Alexander von Humboldt in Lima und seine Mitteilungen über eine peruanische Hieroglyphenschrift", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* (Köln/Wien), vol. 7, pp. 264-290.
- Lynch, John (1986). *The Spanish American revolutions (1808-1826)*, 2ª ed., Nueva York, Norton, xxix, 448 págs.
- Mazzeo, Cristina Ana (1994). *El comercio libre en el Perú. Las estrategias de un comerciante criollo (José Antonio de Lavalle y Cortés, conde de Premio Real, 1777-1815)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 279 págs.
- Melón, Amando (1960). "Triple significación del 'gran viaje' de Alejandro de Humboldt", en *Conferencias leídas en los días 19 y 22 de octubre de 1959, con motivo del centenario del fallecimiento de Alejandro de Humboldt*, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, pp. 81-127.
- Minguet, Charles (1969). *Alexandre de Humboldt, historien et géographe de l'Amérique espagnole (1799-1804)*, Paris, François Maspéro, 693 págs.
- Miró Quesada, Aurelio (1966). "Amistades de Humboldt en Lima", en sus *20 temas peruanos*, Lima, Talls. Gráfs. P. L. Villanueva, pp. 251-268.
- Moheit, Ulrike, ed. (1993). *Alexander von Humboldt. Briefe aus Amerika, 1799-1804*, Berlín, Akademie Verlag, 376 págs. (Beiträge zur Alexander-von-Humboldt-Forschung, 16).

- Núñez, Estuardo (1936). "La versión alemana del *Mercurio Peruano*", *Boletín Bibliográfico* (Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos), ix, núm. 1, pp. 27-30.
- y Georg Petersen (1971). *El Perú en la obra de Alejandro de Humboldt*, Lima, Librería Studium, 261 págs.
- Orrego Acuña, Eduardo (1997). "Alejandro de Humboldt y el Perú". *La Casa de Cartón de Oxy* (Lima), II época, núm. 12, pp. 68-77.
- Palma, Ricardo (1906). "Carta del barón de Humboldt al gobernador de Jaén D. Ignacio Checa, copiada del original que existe en poder de un caballero vecino de Piura", *El Ateneo* (Lima), vii, núm. 40, pp. 116-120.
- Peralta Ruiz, Víctor (1996). "Tiranía o buen gobierno: escolasticismo y criticismo en el Perú del siglo XVIII", en Charles Walker, comp., *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVII*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas, pp. 67-87.
- Petersen, Georg (1960). "Sobre la ruta de viaje de Alexander von Humboldt y sus observaciones geológicas y geofísicas en el Perú", *Publicaciones del Instituto de Geografía* (Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos), serie I, núm. 4, pp. 101-124.
- (1969). "La presencia de Alexander von Humboldt en el litoral del Perú", *Amaru* (Lima), núm. 10, pp. 2-10.
- Porrás Barrenechea, Raúl (1969). *Estudio preliminar a José de la Riva-Agüero, Paisajes peruanos*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. ix-cxxxvii.
- Riva-Agüero, José de la (1971). "Alejandro de Humboldt y el Perú" [discurso pronunciado en 1936], en sus *Estudios de historia peruana. La Emancipación y la República*, recopilación y notas de César Pacheco Vélez, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 131-143.
- Rizo-Patrón, Paul (1990). "La nobleza de Lima en tiempos de los Borbones", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* (Lima), vol. 19, p. 129-163.
- Tulard, Jean (1990). *Alexandre de Humboldt. L'Amérique espagnole en 1800. Récit d'un savant allemand présenté par [...] Paris, Calmann-Lévy*, 296 págs.
- Vegas Vélez, Manuel (1991). *Humboldt en el Perú. Diario de Alejandro de Humboldt durante su permanencia en el Perú (agosto a diciembre de 1802)*, traducido del francés por [...]. Piura, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 96 págs.
- Vovelle, Michel (1982). *Idéologies et mentalités*. Paris, François Maspéro, 331 págs.
- Zúñiga, Neptali (1975-79). *Humboldt y el americanismo*, Quito, edición privada, 3 vols.

La peregrinación transamericana del *Guesa* de Sousândrade

Por Haroldo DE CAMPOS
Crítico brasileño

LA MÁS ESTREPITOSA revisión del pasado literario brasileño es la que ocurrió en el comienzo de la década de los sesenta, alrededor de la figura del poeta marañense Joaquim de Sousa Andrade (1832-1902), que adoptaba el *nom de guerre* de Sousândrade, para, de esa manera aglutinada, obtener una sonoridad griega y el mismo número de letras del nombre de su admirado Shakespeare.

Sousândrade, que pertenecía a la segunda generación del romanticismo brasileño (*Arpas selváticas*, su primer libro, es de 1857), ha sido marginado en su tiempo y marginado se quedó hasta la publicación, en 1964, por mí y por mi hermano Augusto de Campos, del volumen antológico *Re-Visão de Sousândrade*. Silvio Romero (1851-1914), el patriarca ochocentista de nuestra historiografía literaria, opinó que se trataba de un poeta capaz de osadías que lo proyectaban “más allá de la pauta común del tiempo”, pero irregular y de escasa inteligibilidad (*Historia de la literatura brasileña*, 1888). Antonio Cândido, su heredero contemporáneo, clasifica al marañense entre los “románticos menores” y, no obstante ponga de manifiesto su “originalidad”, considera su poesía irrealizada cuanto a la forma y perjudicada “por cierto preciosismo, en general del peor efecto, con una propensión para los términos difíciles, que llega casi al mal gusto” (*Formación de la literatura brasileña*, 1959). Esta acusación de cultismo preciosista responde, sin duda, a la actitud dubitativa que Cândido asume delante del fenómeno del barroco, por un lado, haciendo coincidir con el desarrollo del romanticismo (precedido por el arcadismo y por la autonomía política de Brasil) la línea evolutiva de nuestras letras; por otro, eligiendo la “pauta común” de sencillez estilística y transparencia referencial del romanticismo canónico como “lengua general”, homogénea e integradora, capaz de poner de manifiesto “el espíritu nacional”. Que el lenguaje de un poeta de una originalidad excepcional, como es el caso de Sousândrade, pudiera estar penetrado de venas barroquizantes, sin embargo de presentar,

concomitantemente, rasgos románticos, es algo que el esquema descriptivo de Cândido no toma en consideración. Después de la publicación de la *Re-Visão*, la historiografía subsecuente empieza a reconocer este hecho, y cambia de actitud. Alfredo Bosi (*Historia concisa de la literatura brasileña*, 1970) registra el “espíritu originalísimo”, la “asombrosa intuición de los tiempos modernos”, la “novedad” en relación a “toda la poesía brasileña del siglo XIX” de los “procesos de composición” sousandradinos. Massaud Moisés, a su vez, declara:

No habría ninguna exageración en afirmar que estamos delante de la voz más poderosa de la poesía romántica y una de las más altas y vibrantes de la literatura brasileña: una historia literaria marcada por el lirismo, no raramente derramado en blandenguería, se encuentra con la visión-de-mundo épica que le hacía falta y que le ofrece la esperada dimensión universalista (*Historia de la literatura brasileña*, vol. II, *Romanticismo, realismo*, 1984).

Poema transamericano, unificado por el tema del viaje (la “movilidad en el espacio”, observada por Antonio Cândido como uno de sus rasgos positivos), el *Guesa* (1868-1888?) fusiona, en marco épico-narrativo, elementos dramáticos (el *Taturema* y el *Infierno de Wall Street*, inspirados en las “Noches de Walpurgis” del *Fausto* goetheano), cuadros paisajísticos de la naturaleza y frecuentes digresiones biográficas y líricas. La figura del héroe-peregrinante (el *Guesa*, el “sin casa”, el “exiliado”), la encontró Sousândrade en el libro *Vues des Cordillères et monuments des peuples indigènes d'Amérique*, 2 vols., 1810-1813, de Alexander von Humboldt, vols. xv y xvi del *Viaje* (1799-1804) a las regiones equinociales del Nuevo Mundo emprendido por Humboldt en compañía del botánico francés Aimé Bonpland. El poeta brasileño transcribe como epígrafes, en la portada de la edición definitiva de su poema, una larga cita de Humboldt, donde el naturalista de Berlín refiere la mitología de los indios muisecas de Nueva Granada (Colombia); en los cultos de esos indígenas, dedicados a Bochica, divinidad solar, el *Guesa* era un niño arrebatado a la casa paterna y educado hasta los diez años en el templo del Sol en Sogomozo. Con la edad de quince años, después de hacer una peregrinación por los sitios recorridos por Bochica, el niño era llevado hacia el final de su trayecto ritual o *suná*, atado a una columna y sacrificado a flechazos por los sacerdotes (*jeques*), que arrancaban el corazón a la víctima y recogían su sangre en vasos sagrados.

El homenaje de Sousândrade, un poeta de las regiones equinocciales, al sabio Humboldt, visto en su calidad de narrador "científico" de esas leyendas precolombinas, recuérdame el tributo de admiración de Goethe al gran naturalista en *Las afinidades electivas* (*Die Wahlverwandschaften*, 1809, 2 vols., cap. VII), por medio del personaje Otille, que escribe: "Sólo el naturalista es digno de respeto, pues sabe pintar y representar las cosas más extrañas y raras, ubicándolas en su ámbito, con todo lo que les está vecino, siempre en su contexto más propio. Cómo me gustaría escuchar, por una sola vez que fuera, las narraciones de Humboldt".

El sabio de Berlín es nombrado, además, en otros momentos del *Guesa*. En el canto II (estrofa 62), es llamado "padre Humboldt" y el poeta recuerda los experimentos del naturalista y de Bonpland con el *curare*. En el canto X (estrofa 77), Humboldt es incluido en la excelsa compañía de Goethe, Dante, Byron y otros, entre los amautas (sabios o consejeros del imperio inca). Contra el telón de los Andes —y ésta es la más hermosa evocación del naturalista-viajero en todo el poema— Sousândrade imagina que se proyecta la venerable figura del genial hombre de ciencias y compara, a la blancura de la nieve andina, las *cãs* (canas, el cabello que se ha vuelto blanco) de Humboldt:

¡Subamos más, más alto: se levanta
al horizonte el inmortal espíritu,
cuando el ocaso rosas abrillanta
de vastos hielos, montes infinitos!

[...]

Solitaria es la gloria en frente adusta,
canas de Humboldt: ¡bella luz etérea!
El alma en vilo, soledad augusta,
cual si en cristal de esfera percutieran
los sentimientos. Sí, nieve que existe
tanto en la soledumbre altivo-andina,
como en la altura humana: ¿Tú subsistes?
o te mueres, ¡o aspiras luz divina!

[...]

Que el hombre que ha subido participa
de la natura calma de las cimas
hace un cuerpo con ellas, magnificase.

Esta visión diorámica del viejo Humboldt, invocado como a una suerte de numen tutelar andino, es tanto más significativa cuando

se considere que el poeta brasileño (helenista de formación) no empieza su magno poema con la tradicional (desde Homero) exhortación a la Musa, sino con la retrospectiva del grandioso "espectáculo" de los Andes, el verdadero animador de su "imaginación divina":

¡Viene, imaginación divina!
Calvos,
levántanse volcánicos los Andes,
de hielo circundados, mudos, tácitos,
nubes flotando —¡que espectáculos grandes!
(Cf. I-4, 1958).

Estos versos hacen pensar en otro singular homenaje de Goethe a Humboldt: el dibujo de un "paisaje ideal", grabado en cobre (1813), que representa al naturalista-viajero en las alturas del Chimborazo, saludando, desde el Nuevo Mundo, a Horace-Bénédict de Saussure, el famoso pesquisador de montañas, que había, precedentemente, escalado el Monte Blanco en Suiza, inferior en altitud (1 100 metros menos) a la cumbre andina.¹

Son conocidas las influencias del sabio de Berlín sobre los románticos: Chateaubriand las atestigua, en el prólogo a su *Voyage en Amérique* (1828). Ferdinand Denis (1798-1890), estudioso de literatura que vivió en Brasil entre los años 1816-1820, es otro ejemplo. En *Scènes de la nature sous les tropiques et leur influence sur la poésie* (1824), Denis adopta la tesis humboldtiana del influjo del ambiente natural sobre el progreso y el estilo de las producciones artísticas. Esas concepciones han inspirado los jóvenes brasileños que fundaron en París la revista *Niteroy* (1836), alrededor del poeta Domingo José Gonçalves de Magalhães (1811-1882), cuyo mediocre *Suspiros poéticos y Saudades* (París, 1836) es considerado el punto inicial de nuestro romanticismo y cuyo "Ensayo sobre la historia de la literatura en Brasil" (*Niteroy*, I, 1836) expresa la ideología nativista de la escuela.

Al contrario de nuestro "indianismo" apologético y artificioso, basado en la concepción del "*bon sauvage*", noble y heroico, de conformidad con el paradigma de la caballería medieval, la temática indígena, en Sousândrade, ostenta un cariz desmistificador.

¹ Cf. Hanno Beck, "Paises tropicales como un cuadro natural", Revista *Humboldt*, núm. 49 (1984).

La forma de su largo poema no está afectada de senectud, como en la *Confederación de los Tamoyos* (1856) o *Los timbiras* (1857), las tentativas épicas de Gonçalves de Magalhães y Gonçalves Dias, respectivamente. Al revés, representa una innovadora mixtura de géneros, conducida por el *leitmotiv* del viaje (por la región amazónica; por el Golfo de México y las Antillas hasta Nueva York —donde el poeta residió entre 1871 y 1885; por el Océano Pacífico, con estancias en Colombia, Ecuador, Perú, Chile y Argentina hasta la Patagonia). Muchas de esas regiones, con la excepción de las más sureñas, habían sido precedentemente recorridas por Humboldt en su gran viaje (1799-1804) por las Américas.

Un proyecto de *epos* transamericano de igual amplitud sólo ha sido ejecutado en nuestro siglo por el chileno Pablo Neruda, en su *Canto General* (escrito entre 1937 y 1950). Movido, también, por el tema del viaje, Neruda, sugestionado probablemente por la lectura de Humboldt —para quien era posible discernir una relación neta entre los héroes civilizadores Bochica (muysca), Quetzalcóatl (azteca) y Manco-Cápac (inca)— incluye también elementos de la crónica del imperio inca, de su esplendor y de su conquista. Como Neruda posteriormente, Sousândrade fustiga la crueldad de los conquistadores y celebra a los Libertadores de América (Bolívar, O'Higgins, Páez, Lincoln, etc.). Además, el modelo "incásico-helénico" es idealizado como una forma de república socialista-utópica, con rasgos de platonismo y de cristianismo primitivo (sin embargo de la objeción opuesta por Humboldt a esa concepción, cuando habla del imperio inca como "un gran establecimiento monástico", una "teocracia" menos opresiva, pero similar al gobierno de los reyes aztecas). Tanto Sousândrade a mediados del ochocientos, como Neruda, en la mitad de nuestro siglo, confluyen, concuerdan en la celebración epicédica de la tragedia de los incas. Lo que está en el proscenio de la visión republicano-socialista-cristiana del brasileño y de la óptica nacionalista-marxista del chileno en la finalidad libertaria utópica, vuelta hacia el rescate social de los pueblos conquistados. Es posible comparar por ejemplo la descripción de la muerte de Atahualpa, por obra perversa de Pizarro, acompañada por el fanático padre Valverde (*Canto general*, XIV):

En Cajamarca empezó la agonía.
Pizarro, el cerdo cruel de Extremadura,
hace amarrar los delicados brazos
del Inca.

La noche ha descendido
sobre el Perú como una brasa negra.

Con la del canto XI del *Guesa*: "Jejuaba Atahualpa, silencioso", escena donde se destaca el hermosísimo endecasílabo: "O Sol, ao pôr do sol (triste soslaio!)" ["El sol; se pone el Sol! (triste al soslaio!)"]², y que concluye:

Del todo oculto; el Sol se hiciera de ébano.
Atahualpa, del cielo abandonado
tembló al verse en medio del volcán:
¡mientras se asombra, está petrificado!

Si, en materia del imperio inca, Sousândrade tuvo una visión utópico-idealizadora, en relación con los indígenas brasileños su actitud es de crítica vehemente a la acción corruptora de los blancos y de los catequistas (el "Infierno" del canto II, el amazónico *Tatuturama*, en portugués mezclado con tupi, es un pandemonio orgiástico, puesto bajo el signo de Jurupari, el diablo indígena según los misioneros). También el modelo republicano-representativo inspirado en "el joven pueblo de vanguardia" (los Estados Unidos de sus fundadores), régimen admirado tanto por Sousândrade como por Humboldt (espíritu democrático, legatario de la Revolución Francesa, amigo y corresponsal de Jefferson), no está a salvo de la corrupción:

Oh! qué triste; de la moral primera
de la república, el fraude en el seno!
De la pureza en el seno —se diría—
del cuerpo de Cristo la gangrena!

Y Sousândrade, en el plurilingüe *Infierno de Wall Street* (canto X), sorprende y satiriza cáusticamente la especulación, bajo el signo usurero del dios Mamón, en la Bolsa de Nueva York, durante la llamada *Gilded Age* (1870-1884) de la historia del capitalismo norteamericano en ascenso.

²O Sol, de todo, desaparecera / Atahualpa dos céus desamparado, / tremeu vendose ao meio da cratera / qual um que assombra e está petrificado!

³Oh! como é triste da moral primeira / da República ao seio a corrupção! / ao seio da pureza —se dissera— / de Cristo o corpo em decomposição.

Otro aspecto destacado del *Guesa* son las descripciones de la naturaleza, llenas de belleza plástica, de imágenes visuales. La fuerza pictórica de Sousádrade tiene afinidad (no hablo aquí de influencia) con la propensión de Humboldt hacia "los cuadros de la naturaleza" (*Ansichten der Natur*), que el sabio viajero suele entremezclar en sus relatos científicos, desarrollando, por así decir en esos momentos, una "prosa poética" (*dichterische Prosa*). La descripción de la catarata de Tequendama es un buen ejemplo, pues tanto Humboldt (*Vues des Cordillères*), como Sousádrade (*Guesa*, canto epílogo) y Neruda (*Canto general*, sección "Los ríos acuden") se impresionaron con la visión magnífica de esa cascada venezolana. En las cumbres de la cordillera andina, la naturaleza parece sublimarse a los ojos del poeta-Guesa-errante. Él acaba por entrever al "Espíritu-Eterno", al "Uno-Infinito", en los "Andes que en lo alto abultan / cielos adentro, en transparentes nieblas"; por vislumbrar, en un "diamante / de luz blanca", en un "terreno cristal", el "proceso moral de la naturaleza, / incolores principios, la existencia / absoluta de la belleza —aquende y allende". Visionario de la luz, Sousádrade discierne el "Uno-Dios" en el brillo del mineral telúrico: "¡Oh Diamante que en su ser tan puro / fue llama y el mismo Eterno! Lo contemplo / y no distingo del fulgor lo que fulgura!"⁴

¿Habrà, también ahí, no propiamente una influencia, sino un acercamiento (por afinidad sensible) a la concepción "holística" del *Cosmos* —aquella *Synthese von physisches und moralisches Natur*, que tanto ha fascinado al gran naturalista-filósofo de Berlín?

⁴Oh! o Diamante que, de ser tão puro / foi chama e o mesmo Eterno! Se o contemplo, / nem do fulgor distingo o que é fulguro", Canto x.

Literaturas plurales

Por Beatriz SARLO

Universidad de Buenos Aires

EL BICENTENARIO DEL VIAJE de Humboldt por América coincide con el centenario del nacimiento de Jorge Luis Borges, a quien seguramente le hubiera encantado este solapamiento de fechas con un siglo en el medio: 1799-1899. El siglo romántico, positivista, industrial, urbano y moderno transcurre entre las dos fechas que recordamos este año, al borde de un nuevo milenio. Podría decirse que casi todo lo que representa Humboldt ha entrado en crisis en la configuración cultural que llamamos posmodernidad. También podría decirse que, pese a los esfuerzos laboriosos de la crítica, Borges no es el primer posmoderno, aunque muchos, después de John Barth, hayan ensayado este argumento. El de Humboldt fue un viaje típicamente moderno; como la literatura de Borges. Pero no voy a referirme aquí a este debate teórico.

Antes bien, quisiera señalar otra coincidencia, sin duda menor pero significativa para quienes vivimos en Buenos Aires. Dos calles de esa ciudad llevan los nombres de los protagonistas del viaje de 1799: Humboldt y Bonpland. Ambas calles están casi en el límite del barrio de Palermo, al que Borges convirtió en cifra de la ciudad hispano-criolla. Humboldt y Bonpland son callecitas de barrio, con casa bajas, portones de hierro, cercos vivos, terrazas y balaustradas de mampostería. El barrio conserva un aire arcaico, no muy diferente al que tuvo hace setenta años.

Irónicamente, las calles Humboldt y Bonpland, que homenajean a dos ilustrados cosmopolitas, no tienen nada de cosmopolita. Se caracterizan por el estilo discreto de las modestas construcciones proyectadas por los artesanos italianos que habían llegado con la inmigración y construían para los inmigrantes. Dentro de la gran ciudad, son calles un poco suburbanas, pese a la autopista que pasa muy cerca de ellas. Buenos Aires recuerda los nombres de Humboldt y Bonpland en un barrio que, todavía hoy, conserva algo de la escenografía que Borges captó en sus textos sobre Palermo. Las calles que Borges menciona en "La fundación mitológica de Buenos Aires" son vecinas de Humboldt y Bonpland que co-

rren a quinientos metros de la manzana famosa; "Guatemala, Serrano, Paraguay, Gurruchaga". Pues bien, muy cerca de estas cuatro calles poéticas están Humboldt y Bonpland.

En el mapa de las ciudades, las disposiciones un poco erráticas de la burocracia nos reservan estas sorpresas. En lugar de estar próximas a algún museo de ciencias, las calles de Humboldt y Bonpland bordean lo que fue, por lo menos para la literatura de Borges, el Palermo de los cuchilleros.

Las calles se designan con nombres que responden a la deliberación pero también al azar de disposiciones municipales de inspiración diferente. A menudo sucede que hemos olvidado por completo la referencia histórica de algunos de esos nombres; también sucede que nunca conocimos esa referencia. Yo misma viví en la calle Humboldt ignorando todo acerca de ese apellido extranjero. Siempre hay un sentido que falta, tanto en la lengua como en a literatura. Y también sucede que, de pronto, ese sentido entrega su secreto.

Los nombres Humboldt y Bonpland le recuerdan a Buenos Aires su origen. No sólo rinden tributo a los dos ilustres viajeros; también prueban que Buenos Aires es una ciudad nueva, consolidada con la modernidad, donde los nombres de las calles no vienen del pasado como en otras ciudades americanas y europeas, ni responde a la toponimia de las iglesias, los accidentes geográficos, los comercios y los oficios. No hay calle de los panaderos, ni de la virgen, ni del barranco, ni de ningún marqués. Como Humboldt y Bonpland, los nombres fueron elegidos en la perspectiva de ciudad moderna, con demasiada historia, que, desde fines del siglo XIX, se propuso ser una síntesis cultural de Occidente, de donde llegaban, por otra parte, la mayoría de los inmigrantes que le dieron a Buenos Aires su aire extranjero y, en consecuencia, sus cualidades diferenciales.

Por los azares de la burocracia municipal, las calles Humboldt y Bonpland están muy cerca de las calles de barrio de Palermo, la mayor construcción literario-urbana de Borges. Pero no fue del todo azaroso que dos calles recibieran el nombre de esos dos viajeros. Humboldt y Bonpland podrían haberse llamado esas calles y otras, pero dos calles de Buenos Aires seguramente estaban destinadas a recibir esos nombres. El plano de una ciudad, construida y pensada en la modernidad, presenta la geografía urbana en términos culturales. De algún modo, los nombres de las calles de una ciudad nueva son restos de una utopía constructiva.

Buenos Aires escribe su proyecto moderno de muchos modos. Entre ellos, los nombres de sus calles obedecen a la retórica de una simbolización moderna de ciudad. Buenos Aires se piensa como ciudad nueva, donde hay muy poco que conservar del pasado porque no existen grandes monumentos coloniales, ni existieron grandes culturas indígenas. En consecuencia, los nombres de sus calles son utilizados como una red toponímica que enseña, por un lado, los hitos de la historia y, por el otro, los hitos de una cultura a la que se quiere pertenecer con un deseo que tiene mucho de voluntarismo.

En el medio de la llanura, sobre una costa barrosa y antipintoresca, al borde de un río informe, la ciudad que se construye desde mediados del siglo XIX se piensa como metrópolis y escribe ese proyecto en sus monumentos (cada país de Europa le regala a Buenos Aires una estatua en 1910, cuando el centenario de la Independencia) y también en los nombres de sus calles. Están las batallas de la guerra anticolonial, los héroes de la Independencia, los hombres de la organización nacional, los presidentes: es decir la historia patria; están las provincias y ciudades argentinas, es decir: la geografía nacional donde todas las regiones son iguales por el principio federalista de la constitución; están los países de América, como rastro débil del ideal continental del siglo XIX; y, finalmente, están los sabios: Humboldt y Bonpland, con Pasteur, Copérnico, Galileo, Franklin, Volta, Fleming, forman parte del capítulo ilustrado y cosmopolita de la escritura urbana porteña. Son fundadores de ciencia, viajeros que no viajaron para conquistar sino para incorporar un mundo en sus dimensiones simbólicas.

Así Humboldt y Bonpland entran en la cartografía de una ciudad que no conocieron, porque su América fue la América del Ecuador hacia el norte, la América de la selva y del macizo andino, bien distinta de la llanura cuya monotonía es poco interesante desde el punto de vista paisajístico y cuya flora y fauna sólo pudo deslumbrar a Darwin con una nube de mariposas amarillas. Buenos Aires, ciudad monótona como la traza cuadrículada de sus manzanas idénticas, probablemente sea la única ciudad de América que recuerda, en la escritura deliberadamente moderna de sus calles, a esos dos viajeros que no la visitaron.

Así sucede con el proyecto y la escritura modernas: hablan de ausencias, de aquello que no se tiene. La cultura moderna es descentrada y universalista. Sólo un moderno mira lo extranjero

no simplemente con curiosidad por las diferencias extravagantes o por las sorpresas maravillosas. Sólo un moderno puede pensar que otra cultura posee cualidades más interesantes que la propia.

En este sentido, justamente, el mapa urbano de Buenos Aires es una escritura moderna: se inscriben allí no sólo las marcas de su historia (identidad basada en el pasado), sino los signos de lo que la ciudad todavía no tiene, con lo que pretende construir un futuro (identidad basada en el proyecto). Louis Marin, en su magnífico ensayo sobre la *Utopía* de Moro, dice que, en esa obra, el relato de un viaje hace que la historia bascule hacia la geografía. A la inversa, en el mapa donde se escriben los nombres de una ciudad, la geografía bascula hacia esa forma de historia futura que es el proyecto. Por eso, entre los guerreros de la mitología patriótica están los nombres de los sabios ilustrados. Que Buenos Aires haya fracasado en este intento es algo que no nos ocupará ahora. De todos modos, la forma de la crisis actual de Buenos Aires está delimitada por la capacidad moderna de producir ciudad que orientó sus comienzos.

Buenos Aires, entonces, escribe los nombres modernos de Humboldt y Bonpland. Y lo hace a quinientos metros de donde Borges sitúa el corazón de la ciudad criolla que estaba desapareciendo, en una operación poética que sólo los modernos realizan, porque ese tipo de nostalgia por el pasado tiene que ver con las heridas de la modernidad y no con el tópico clásico del *ubi sunt*.

Borges seguramente caminó por las calles Humboldt y Bonpland, porque para pasar del norte al sur de la ciudad, a la altura del barrio de Palermo, ése es uno de los caminos posibles y muy probable si se recuerdan sus itinerarios. Como todos saben, Borges inventó, en sus tres primeros libros de poemas, publicadas en la década de 1920, un ideologema, las orillas, que le permitió pensar la configuración material y cultural de Buenos Aires. Las orillas son el lugar indeterminado entre la llanura y las últimas edificaciones de la ciudad, donde las casas no tienen vereda de enfrente (como escribió en uno de sus poemas más citados).

Las orillas son el límite impreciso de la ciudad moderna. Me refiero a la ciudad no fortificada, que no estuvo redada de murellas, ni se orienta por sus puertas, como la mayoría de las ciudades europeas. La ciudad moderna se construye en los planos de modo ideal combinando deseos y utopías muchas veces en conflicto entre sí, entrando en colisión con lo que el espacio real propone como huellas del pasado e iniciativas ingobernables del presente.

Por eso mismo, la ciudad moderna pone en escena un conflicto espacial. Los proyectos la conciben idealmente completa, respondiendo al trazado futuro con una disciplina que la realidad desconoce. Pero ese espacio proyectual, escrito con líneas y palabras, no se construye de la noche a la mañana. Hay vacíos, extensiones que sólo están disciplinadas en el mapa, estribaciones que no alcanzan los bordes de la ciudad nueva. Buenos Aires tuvo orillas donde el límite con el campo era indecible. A estos límites imprecisos, que son una metáfora de la colocación de América en Occidente, los evoca Borges con el ideologema "las orillas". En ellas se conservan cualidades de la cultura criolla, mezclada ya con los rasgos que la urbanización, el capitalismo y la inmigración imprimen sobre Buenos Aires.

Las calles Humboldt y Bonpland, cuando recibieron esos nombres ilustrados, estaban justamente en las orillas desfleadas de Palermo, el barrio de Borges, otro ilustrado.

Los nombres de Humboldt y Bonpland en dos calles de las orillas de Buenos Aires traen sonidos extranjeros al español del Río de la Plata. Su fonética y su grafía son radicalmente diferentes al de los nombres de las calles que las rodean: Córdoba, Serrano, Guatemala, Paraguay, sonidos españoles o transcripciones españolas de toponímicos indígenas. Como la calle Thames, también en el barrio de Palermo, que homenajea a Inglaterra por razones que no tienen que ver con la dependencia sino con el imaginario cultural, los nombres de Humboldt y Bonpland, escritos con letras blancas sobre chapas azules en cada una de las esquinas de esas dos calles, forman parte del fondo de sonidos y grafemas extranjeros que definen el espacio cultural de la ciudad moderna. Buenos Aires, en las primeras décadas siglo xx, resonaba con lenguas extranjeras: las lenguas de los inmigrantes que eran casi la mitad de su población, los carteles en italiano o yiddisch, los periódicos de las colectividades europeas. La inmigración es el factor cosmopolita de la Buenos Aires popular.

Las orillas, el margen entre lenguas y culturas, proponen también una figura para pensar la posición del escritor en América. Las lenguas extranjeras son un factor central de las culturas de élite. En este sentido, América es un gigantesco espacio de mezcla lingüística. Si pensamos en la cultura argentina, uno de sus primeros gestos fundadores, a comienzos del siglo xix, fue el proyecto, no cumplido, de traducir algunos capítulos del *Contrato social* de Rousseau, obra naturalmente prohibida por la censura de la Coro-

na española. Casi en los mismos años en que Humboldt conseguía el apoyo de algunos ilustrados españoles para realizar su viaje por América (cerrada hasta entonces a otros viajeros), un ilustrado rioplatense se proponía romper el cerco de aislamiento realizando un gesto de suprema independencia: una traducción del francés al español. Esa traducción nunca se hizo, pero el deseo de traducción permaneció como ímpetu de la cultura intelectual.

En la década de 1830, los románticos del Río de la Plata consideraron a las lenguas extranjeras como el instrumento que permitiría producir un corte respecto de la literatura española y llevaron esta posición hasta el límite de afirmar que nada había en español que pudiera ser utilizado para construir una cultura americana. Antes que ellos, en Buenos Aires, un oscuro poeta neoclásico tradujo textos latinos, en un gesto que las culturas europeas habían realizado desde el Renacimiento. Repetir ese gesto, traduciendo en un remoto lugar de América lo que ya había sido traducido en Europa era, sin duda, un impulso de autonomía cultural, incluso cuando ésta se sustentara en la repetición.

La idea misma de una literatura nacional sólo puede ser pensada cuando se la reconoce en relación con otras literaturas nacionales. Esta idea romántica europea es la que funda, trasladada a América, la ideología de las culturas nacionales independizadas de la española.

En ese marco, la traducción no implica dependencia sino autonomía. Por otra parte, una literatura se democratiza con las traducciones de literaturas extranjeras, porque ellas comienzan a circular fuera del marco de las élites culturales bilingües o polilingües. El efecto de la traducción es democrático y rompe el monopolio cultural de la élites, incluso de las mismas élites que traducen como signo de distinción estética o ejercicio de poder simbólico.

La pluralidad de las escrituras modernas se apoya en esta relación desprejuiciada con las lenguas extrajeras. Borges, si se me permite citarlo una vez más, afirma en un texto famoso que su desconocimiento del griego le permitió contar con la vasta biblioteca de las diferentes traducciones homéricas. No leyó una *Odisea* sino varias, todas las versiones que, durante siglos, fueron escribiéndose según se creyó que ese texto debía ser leído en diferentes marcos estéticos. Lo mismo podría decirse de su relación con las *Mil y una noches*, que Borges lee en traducciones inglesas y francesas. El concepto de literatura mundial está presente en estas experiencias de lectura.

América, por otra parte, produce una estirpe magnífica de traductores: Octavio Paz, Haroldo y Augusto de Campos, Borges, Victoria Ocampo, Cortázar, Juan Gelman (traductor apócrifo de sus propios poemas presentados como versiones de poetas extranjeros).

Quisiera recordar, para redondear mi argumento, dos textos que ponen en escena la mezcla cultural y toda la gama de malentendidos posibles como clave de las escrituras modernas. En el comienzo de *62. Modelo para armar*, Julio Cortázar ficcionaliza la posibilidad de malentendido y también de productividad semántico-poética de la relación entre lenguas. Como todos recuerdan, Juan (que es intérprete) entra en un restaurant parisino sin saber con precisión por qué ha decidido comer sólo y allí justamente esa noche. El azar objetivo lo empuja hacia una mesa ubicada frente a un espejo. Juan queda de espaldas al restaurant que capta en su reflejo invertido por espejo. Así se le aparecen como extraños caracteres las letras del diario que está leyendo un comensal (un diario francés que se refleja como un diario casi ruso); todo el salón ha girado 180 grados en el espejo, de modo que a Juan las voces le llegan desde atrás pero tiene delante de sus ojos las imágenes de quienes las emiten. El reflejo es fiel e infiel al mismo tiempo. Produce lo real en un plano y le cambia su sentido espacial; produce semejanza y extrañamiento, como una alegoría de relación especular e invertida, fiel y traicionera, de las relaciones entre América y las culturas europeas. Juan escucha que un comensal pide un "château saignant". Acostumbrado por su oficio a la traducción simultánea, en lugar de captar el sentido de la frase sin verterla a otra lengua, la traduce. Extrañamente para Juan, el comensal ha pedido "un castillo sangriento" y no un bife bien jugoso preparado a la Chateaubriand.

El oído entrenado de Juan imagina un deslizamiento fonético (de *saignant* a *sanglant*) y lo que cree escuchar se bifurca en sentidos completamente opuestos. El enunciado normal encuentra ese sentido secreto, declarado pero no develado, al que se refiere Derrida, en una nota de *Passions*, comentando la traducción de Poe realizada por Baudelaire.

La contextualidad del enunciado, evidente para quienes sirven al comensal, es negada (o reprimida) por Juan que desplaza ese enunciado hacia otro contexto, donde "château" deja de ser un apócope de *Chateaubriand* y "saignant" ocupa la posición de "sanglant". Malentendido y desplazamiento. Estos desvíos no le

sucedan a alguien que es ajeno al francés sino precisamente a un intérprete. Tendrían poco interés teórico si representaran las dificultades de un extranjero a la lengua, porque no pondrían en escena el malentendido sino la incomprensión radical. El malentendido es culturalmente interesante, mientras que la incomprensión no presenta un aspecto productivo. Juan malentiende porque atribuye diferentes contextos de enunciación a las frases que escucha. Esas frases, entonces, no son incomprensibles sino que se pervierten en el contexto en que Juan las coloca para traducirlas. Le dicen a Juan algo que no estaba en el sencillo enunciado del comensal que pidió su comida.

Son, entonces, semánticamente productivas, ya que Juan las encadena con otros significantes que también lee desplazándolos de sus contextos normales de enunciación. Por ejemplo, el nombre del vino que ha pedido, Sylvaner, lo remite a una geografía de castillos sangrientos, la Transilvania. Los significantes exhiben su capacidad poética en la proliferación de sentidos que permanecían adormilados hasta que la colisión de lenguas, traducida en contextos inapropiados, los develan sin explicarlos. En ese restaurant todo comienza a funcionar como funcionan las lenguas de la literatura moderna, en un régimen de desvío y deslizamiento.

Este comienzo de *62* es didáctico. La frase que Juan malentiende es arrancada de un contexto para ser interpretada en otro, que la independiza de su finalidad comunicativa y funcional. La novela enseña de este modo que no hay traducción independiente de su contexto y que el juego de contextos habilita una polisemia infinita que es poéticamente productiva. Como antes Borges en "Pierre Menard autor del *Quijote*", el comienzo de *62* indica que no existe enunciado sin enunciación y que el secreto del enunciado, su sentido, está en la producción de una enunciación.

El sentido poético se produce con el desgajamiento que arranca a las palabras de su suelo para hundirlas en otro. En el límite, la literatura se escribe siempre con palabras afectadas por la extranjería, extraídas de un intercambio previsible y práctico. Cuando Beckett elige el francés, lo hace porque necesita una distancia con la lengua, que el inglés, su lengua materna, no le ofrece. Lleva al extremo la posibilidad de extrañamiento.

En 1935, Borges publica sus primeras ficciones en el volumen *Historia universal de la infamia*, donde ensaya relaciones diversas con las literaturas extranjeras. Se trata de relatos que toma de varias fuentes no canónicas: libros de historia no demasiado cono-

cidos sobre piratas o sobre criminales, la autobiografía de Mark Twain, textos apócrifos. Construye una pequeña biblioteca de literatura mundial a partir de fuentes mínimas y oscuras de las que extrae noticias, argumentos, detalles secundarios. Estos relatos iniciales proponen una matriz productiva de literatura. A partir de ella, Borges escribirá sus ficciones: versiones de versiones, apócrifos, relatos atribuidos a otros, fuentes falsas, citas ocultas, presuntos y desplazamientos.

El modelo del diálogo entre lenguas y literaturas está detrás de estas operaciones borgeanas. El diálogo implica siempre conflicto y no simplemente comunicación y traspaso. El diálogo y la traducción nos enfrentan con la experiencia misma de lo extranjero y de lo diferente, que puede ser captado sólo a condición de que se acepte un régimen de malentendido potencial.

La modernidad es precisamente eso: el reconocimiento conflictivo y muchas veces violento de la diferencia. El reconocimiento de que no hay una lengua a la cual todo pueda ser vertido, sino que la pluralidad de lenguas y de culturas es un dato ineliminable. Las escrituras plurales de la modernidad (he citado a Borges, Cortázar y a Beckett) no son espacios de síntesis donde las diferencias se anulan, ni son un museo de citas donde todo entra en una sintaxis paratáctica, que hoy llamamos posmoderna, sino tensión de sentidos en competencia, de lenguas y de culturas en competencia.

Las escrituras modernas son plurales no simplemente porque el reconocimiento de la diferencia legítima sea una conquista de la modernidad; lo son porque la modernidad provocó el conflicto, lo buscó en su impulso unificador de conocimiento y de acción, lo encontró en los deseos opuestos que encerraron todos sus proyectos.

Vuelvo, para terminar, a las dos calles de Buenos Aires, Humboldt y Bonpland. Esos dos apellidos extranjeros, entre tantos apellidos de guerreros criollos, fueron parte de un impulso de mezcla cultural en una ciudad del sur más alejado de América. En esa ciudad, Borges también amaba las mezclas y pensaba que la traducción, la versión, la repetición, la perversión configuraban las posibilidades y los extremos de la escritura.

Escribir en la modernidad implica reconocer la diferencia más radical. Esa diferencia que también articula los nombres de Humboldt y Bonpland escritos sobre el mapa de una ciudad remota. Aunque parezcan ejemplos menores, también estas inscripciones indican la diversidad de las escrituras modernas.

Treinta años de bibliografía humboldtiana en lengua española (1969-1999)

Por Teodoro HAMPE MARTÍNEZ
Pontificia Universidad Católica del Perú

EN EL LAPSO DE TREINTA AÑOS que corre desde el bicentenario de su nacimiento en Berlín (1769-1969) hasta el bicentenario de su llegada al continente americano (1799-1999), mucho es lo que se ha avanzado en el conocimiento de la peripecia vital y la extensa obra científica del barón Alejandro de Humboldt. Por su huella paradigmática en las tareas intelectuales del periodo de la Ilustración y de la primera mitad del siglo XIX, el naturalista prusiano sigue captando la atención de los investigadores, que se asoman sin cesar a sus tratados y sus descripciones de viajes, sus diarios, sus cartas y otros testimonios de su fructífera existencia. Esta caracterización, válida para la comunidad científica en general, corresponde también al ámbito hispanohablante de Iberoamérica, tal como se demostrará en el presente trabajo, que contiene una reseña de las publicaciones de temática humboldtiana (en lengua española) salidas durante las últimas tres décadas.

Nuestro registro bibliográfico, compuesto de 127 entradas, presenta las ediciones más recientes de las diversas obras y escritos personales de Alejandro de Humboldt y refleja el estado de las investigaciones dedicadas a su vida y su contribución intelectual. Como es natural en esta clase de aproximaciones, se trata de un recuento de índole selectiva: hemos dejado al margen, de hecho, las notas breves de revistas, los comentarios bibliográficos y los artículos de la prensa cotidiana. En los casos donde ha parecido necesario complementar o esclarecer los datos de la respectiva ficha catalográfica, hemos añadido algunas notas explicativas.

Por lo tocante a las ediciones de obras de Humboldt, hay que empezar señalando el acucioso esfuerzo que se ha realizado por dar a conocer, en versiones críticas y aliñadas, su vinculación con el entonces rico virreinato de México, o sea la Nueva España. Su pieza estadística de 1805 destinada al virrey don José de Iturrigaray, las *Tablas geográfico-políticas del reino de Nueva España*, ha merecido las sucesivas ediciones de Miguel S. Wionczek (1970),

Electra y Tonatiuh Gutiérrez (1986) y José G. Moreno de Alba (1993). Otro tanto vale para el *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, original de 1808-1811, que corre repetidamente impreso en la edición crítica del difunto académico Juan Antonio Ortega y Medina (1966; véase núm. [11] *infra*). Además, se ha vuelto a publicar el *Atlas geográfico y físico de México*, en edición a cargo de Hanno Beck y Wilhelm Bonacker (1971).

Los demás territorios contemplados en el viaje americano de Humboldt y tocados en su *Relation historique*, de 1814-1831 (o en obras separadas), también se hallan representados por medio de ediciones críticas. Es el caso de sus observaciones relativas a la selva tropical de América del Sur, en la cuenca del Orinoco y del Amazonas, que se conocen mediante la traducción del alemán de Francisco Payarols y han salido en varias ediciones (núm. [4], [8], [14] y [28] *infra*). Entre las modernas aproximaciones eruditas, contamos con una versión del *Viaje a las islas Canarias*, editada por Manuel Hernández González (1995) y con el *Ensayo político sobre la isla de Cuba*, debido al esfuerzo mancomunado de Miguel Ángel Puig-Samper, Consuelo Naranjo Orovio y Armando García González, investigadores del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid (1998).

Varias piezas más de la extensa bibliografía humboldtiana, bien incluidas en el *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent* o fuera de esta colección, han merecido igualmente el privilegio de las letras impresas dentro del ámbito hispanoamericano. Por su calidad de versiones anotadas, mencionaremos las *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*, a cargo del estudioso mexicano Jaime Labastida (1974, 1986, 1995); el *Ensayo sobre la geografía de las plantas*, en versión del alemán por Ernesto Guhl (1985) y en una edición crítica de Charles Minguet y Jean-Paul Duviols (1997); y los apuntes de su recorrido por la sierra norteña y el litoral pacífico del Perú, en traducción del francés por el finado profesor Manuel Vegas Vélez (1991). También se han vuelto a imprimir antiguas versiones de los *Cuadros de la naturaleza* y del ambicioso *Cosmos* (véase núm. [5] y [9] *infra*).

Pasando al terreno de las biografías y estudios sobre la personalidad científica de Alejandro de Humboldt —más numeroso, con 97 entradas en nuestro elenco bibliográfico—, diremos que la mayor parte de las contribuciones se han producido, como es obvio, en los países del Nuevo Mundo que el propio barón visitó: Venezuela, Cuba,

Colombia, Ecuador, Perú y México. En cada uno de estos lugares se encuentran reconocidos especialistas, cuyos nombres afloran una y otra vez en las fichas catalográficas de las páginas siguientes. Algunos grandes estudiosos europeos de la obra humboldtiana, a su vez, han tenido la fortuna de ver sus publicaciones traducidas en lengua española: me refiero a Hanno Beck (1971), Douglas Botting (1981), Adolf Meyer-Abich (1985), Charles Minguet (1985) y Kurt R. Biermann (1990).

Ese intercambio a escala intercontinental en los conocimientos sobre Humboldt, que parece modelado conforme al propio ejemplo del "segundo descubridor de América", se ha visto acentuado durante las celebraciones por los bicentenarios de 1969 y 1999. Con ocasión de los 200 años del natalicio humboldtiano se ofrecieron discursos, se celebraron simposios académicos, se compilaron retratos, mapas y dibujos y se publicaron biografías y conjuntos de ensayos diversos (véanse núms. [31], [32], [67], [79], [86], [114] y [115] *infra*). Una parecida floración de eventos y publicaciones ha tenido lugar en la actual conmemoración del bicentenario de su llegada a América; pero quisiera destacar sobre todo la serie de exposiciones que se han organizado con el auspicio del Instituto Goethe para la difusión de la lengua alemana en el extranjero, de donde proceden los catálogos elaborados bajo el cuidado de Frank Holl para sendas exhibiciones en la ciudad de México (1997) y La Habana (1997-1998), así como el de Alfons Hug y Élica Salazar para otra exhibición en Caracas (1999).¹

Entre las novedades editoriales más interesantes está la aparición de una versión española, bastante completa, de la correspondencia y documentación de Humboldt referente a su viaje americano, que salió bajo la responsabilidad del laborioso profesor Charles Minguet (1980). Como aspectos más puntuales del intercambio epistolar de Humboldt con personajes del mundo hispánico, hay que mencionar las aportaciones sobre su correspondencia con el madrileño Felipe Bauzá (trabajada por Carlos A. Bauzá, núm. [40] y [41]); con el novogranatense Francisco José de Caldas (trabajada por Jorge Arias de Greiff, núm. [38]); y con el arequipeño Mariano Eduardo de Rivero (trabajada por Monique Alaperrine-Bouyer, núm. [33]). Otras contribuciones referidas a la actividad epistolar del barón se encuentran en algunas de las obras colectivas, o esperan todavía ser realizadas a base de los mate-

¹ Citaremos también, en esta línea de esfuerzos, el reciente catálogo en lengua alemana de Frank Holl, comp., *Alexander von Humboldt-Netzwerke des Wissens*, Bonn, Kunst-und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 1999. 237 págs. (correspondiente a una exposición realizada sucesivamente en la Haus der Kulturen der Welt, Berlín, y en la Kunst-und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn).

riales que se han reunido y organizado en el departamento especial de investigaciones (Alexander-von-Humboldt-Forschungsstelle) de la Academia de Ciencias de Berlín.²

En la Biblioteca Estatal de la capital alemana están conservadas, por cierto, las piezas originales que constituían el archivo privado de Humboldt. Allí se guardan los diarios de su viaje por tierras del nuevo continente, hechos con abigarrada letra y en peculiar desorden; de este fondo excepcional proceden, por ejemplo, los trabajos de Miguel S. Wionczek sobre sus escritos e ilustraciones de Venezuela (1977), de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales sobre sus observaciones de la Nueva Granada (1982) y de Neptali Zúñiga sobre sus apuntes de la provincia de Guayaquil (1983). Además, es importante dejar constancia del renovado interés en las vinculaciones personales de Humboldt con el mundo social e intelectual de España a finales del siglo XVIII: se han vuelto a contemplar sus relaciones con la corte de Carlos IV y su trato con los hombres ilustrados de aquel tiempo (véanse núms. [39], [98] y [101] *infra*).³

Para terminar, expresamos nuestra gratitud a las personas e instituciones que brindaron gentilmente su apoyo en la preparación de este trabajo y hacemos notar las previsibles limitaciones del registro bibliográfico, sobre todo porque resultaba imposible abarcar todo el conjunto de publicaciones en lengua española y porque la anotación en bloque de los volúmenes colectivos ha impedido, salvo algunas excepciones, descender al nivel individual en el registro de todos los ensayos. Sin embargo, pensamos que los lectores hallarán aquí una guía útil y actualizada de información, capaz de orientar nuevos caminos en la investigación humboldtiana.

² En cuanto a la correspondencia americana del barón, véase el excelente trabajo de Ulrike Moheit, ed., *Alexander von Humboldt. Briefe aus Amerika, 1799-1804*, Berlín, Akademie Verlag, 1993. 376 págs. (*Beiträge zur Alexander-von-Humboldt-Forschung*, 16).

³ Especialmente valioso es el aporte de Miguel Ángel Puig-Samper, quien ha investigado la preparación del viaje americano y su aprobación por el rey Carlos IV, exponiendo la "memoria" presentada por Humboldt, la autobiografía que elevó a las autoridades españolas y el aval del embajador de Sajonia, barón de Forell. Puig-Samper, quien se propone escribir un libro sobre este tema de los aprestos humboldtianos en España, apunta: "Nuestra paciente búsqueda en los archivos ha dado su fruto y aclara estos puntos, que habían quedado oscurecidos en la biografía de Alejandro de Humboldt, tras encontrar esta 'memoria', junto a otros documentos, en los papeles correspondientes a Sajonia en la sección de Estado del Archivo Histórico Nacional de Madrid" (núm. [101]).

Con el objeto de abrir la posibilidad de verificación de los datos, quisiera remitir por fin a una serie de catálogos de importantes bibliotecas en Europa y América, que se hallan accesibles vía Internet:

- British Library, Londres <www.bl.uk>
- Ibero-Amerikanisches Institut PK, Berlín <www.iai.spk-berlin.de>
- Biblioteca Nacional de España, Madrid <www.bne.es>
- Library of Congress, Washington, D.C. <www.loc.gov>
- Harvard University, Cambridge, Mass. <www.harvard.edu>
- El Colegio de México, México, <www.colmex.mx>
- Biblioteca Nacional de Venezuela, Caracas <www.bnv.bib.ve>
- Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima <www.pucp.edu.pe>

I. Ediciones de obras de Humboldt

- [1] *Trabajos de Humboldt*, La Habana, Academia de Ciencias de Cuba, Museo Histórico de las Ciencias Carlos J. Finlay, 1969. 31 págs.; retr.; 28 cm. (*Serie histórica*, 8).
- [2] *Tablas geográficas políticas del reino de Nueva España y correspondencia mexicana*, textos recopilados e interpretados por Miguel S. Wionczek (con asistencia de Enrique Florescano), México, Dirección General de Estadística, 1970. 158 págs.; ilust.; 33 cm.
- [3] *Atlas de México*; preparado por Hanno Beck y Wilhelm Bonacker. México, FCE, 1971. 116 págs.; ilust.; 48 cm.
Reproducción del *Atlas géographique et physique du royaume de la Nouvelle-Espagne* (1811).
- [4] *Del Orinoco al Amazonas*, traducción de Francisco Payarols, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1971. 665 págs. en 2 vols.; 18 cm.
Versión española de *Vom Orinoko zum Amazonas: Reise in die Äquinoctial-Gegenden des neuen Kontinents*.
- [5] *Cuadros de la naturaleza* / Alejandro de Humboldt, Caracas, Monte Ávila, 1972, 2 vols.; ilust.; mapas; 17 cm. (*Colección científica*, 11/12).
Versión española de *Ansichten der Natur* (1808).
- [6] *El libre progreso de la inteligencia* / Alexander von Humboldt; prefacio de Rafael Caldera. Caracas, Asociación Cultural Humboldt, 1974. 207 págs.; retr.; facsims.; 33 cm.
Selección de 35 piezas de la correspondencia de Humboldt, con textos en inglés, alemán, francés y español.
- [7] *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* / Alejandro de Humboldt; palabras preliminares de José López Portillo, prólogo de Miguel S. Wionczek, traducción e introducción de Jaime Labastida, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1974. lxx, 373 págs., 69 h. de láms.; ilust.; 36 cm.
Versión española de *Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique* (2 vols., 1810-1813).
- [8] *Del Orinoco al Amazonas: viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente* / por Alejandro de Humboldt, traducción de Francisco Payarols, revisada por Augusto Panyella, 3ra ed., Barcelona, Labor, 1975. xi, 429 págs.; 30 láms.; 20 cm.
Véase núm. [4] *supra*.

- [9] *Cosmos o ensayo de una descripción física del mundo*, traducido al castellano por Francisco Díaz Quintero, México, Cultura, Ciencia y Tecnología al Alcance de Todos, 1976. 2 vols.; facsims.; 23 cm.
Versión española parcial del *Kosmos oder Entwurf einer physischen Weltbeschreibung* (5 vols., 1845-1862). La traducción de Díaz Quintero data originalmente de Madrid, 1851-1852.
- [10] *El Humboldt venezolano: homenaje en el bicentenario de su nacimiento*, compilación y notas de Miguel S. Wionczek, prólogo de Jaime Labastida, presentación de Luis Pastori, Caracas, Banco Central de Venezuela, 1977. 306 págs., 10 h. de láms.; ilust.; 29 cm.
Contiene una recopilación de escritos e ilustraciones de Humboldt sobre Venezuela y extractos de su correspondencia venezolana (1799-1841).
- [11] *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* / Alejandro de Humboldt, estudio preliminar, revisión del texto, cotejos, notas y anexos de Juan A. Ortega y Medina, 3ª ed. México, Porrúa, 1978. clxxx, 696 págs., 6 h. de láms.; ilust.; mapas; retr.; 22 cm. (*Sepan cuantos*, 39).
Nueva tirada de esta versión española del *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle-Espagne* (1808-1811). La edición de Ortega y Medina se publicó originalmente en 1966 (y ha sido reimpressa después: hay 4ta ed. de 1984 y 5ta ed. de 1991).
- [12] *Cartas americanas* / Alejandro de Humboldt, compilación, prólogo, notas y cronología de Charles Minguet, traducción de Marta Traba, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980. xiv, 428 págs., 24 cm. (*Biblioteca Ayacucho*, 74).
Versión española, bastante completa, de la correspondencia y documentación de Humboldt relativa a América.
- [13] *Alexander von Humboldt en Colombia: extractos de sus diarios*, preparados y presentados por la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Bogotá, Flota Mercante Grancolombiana, 1982.
- [14] *Del Orinoco al Amazonas: viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente* / Alejandro de Humboldt, traducción de Francisco Payarols [1ª ed. de bolsillo] Barcelona, Guadarrama-Labor, 1982. vii, 396 págs., 18 cm. (*Punto Omega*, 262).
Hay reimpressiones de esta edición de bolsillo bajo el sello de Editorial Labor (1982 y 1988).

- [15] *Ideas para una geografía de las plantas; más un cuadro de la naturaleza de los países tropicales (basado en las observaciones y mediciones que se realizaron entre los paralelos de 10° latitud Norte hasta 10° latitud Sur, durante los años de 1799, 1800, 1801, 1802 y 1803)* / Alexander von Humboldt y Aimé Bonpland; traducción de Ernesto Guhl, Bogotá, Jardín Botánico "José Celestino Mutis", 1985. xxiv, 177 págs., ilust.; 24 cm.
Versión española de *Ideen zu einer Geographie der Pflanzen nebst einem Naturgemälde der Tropenländer* (1805-1807).
- [16] *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente* / Alejandro de Humboldt; traducción de Lisandro Alvarado, Caracas, Monte Ávila, 1985. 5 vols.; ilust.; 16 cm.
Versión española de la *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent* (data originalmente de 1826); hay reedición de 1992.
- [17] *Aportaciones a la antropología mexicana* / Alejandro de Humboldt, estudio y traducción de Jaime Labastida, 2ª ed. corr., México, Katún, 1986. lxii, 364 págs., ilust.; 23 cm. (*Los pueblos y el tiempo*, 3).
Traducción selectiva de *Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, con reproducción de 41 de las láminas originales.
- [18] *Observaciones sobre el puerto de Acapulco, hechas en 1804* / por Alejandro de Humboldt, México, Porrúa, 1987. 31 págs., ilust.
- [19] *Tablas geográfico-políticas del reino de Nueva España* / por el barón de Humboldt, proyecto, texto y transcripción de Electra y Tonatiuh Gutiérrez, México, BanObras, 1986. 67 págs., 3 h. de láms.; ilust.; mapas; 39 cm.
Reproducción facsimilar y transcripción de las *Tablas geográfico-políticas* presentadas al virrey de Nueva España, Iturrigaray, en 1805.
- [20] *Humboldt en el Perú. Diario de Alejandro de Humboldt durante su permanencia en el Perú (agosto a diciembre de 1802)*, traducido del francés por Manuel Vegas Vélez, Piura (Perú), Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1991. 96 págs., 10 h. de láms.; ilust.; mapa; 21 cm.
Versión española de fragmentos del diario de viaje de Humboldt, según la edición de Margot Faak, *Reise auf dem Rio Magdalena, durch die Anden und Mexiko*, Berlin, Akademie Verlag, 1986-1990, 2 vols.

- [34] Alessio Robles, Vito, y Fernando Ortiz. *El barón Alejandro de Humboldt*, La Habana, Casa de las Américas, 1969. 246 págs.; 19 cm.
Contiene una reproducción del ensayo de Alessio Robles, "Alejandro de Humboldt: su vida y su obra" (publicado en 1951), y una introducción bibliográfica a cargo de Ortiz.
- [35] Altuve Carrillo, Leonardo. *Humboldt visto por Bolívar y Bismarck*, Caracas, Ministerio de la Defensa, Oficina Técnica, 1977. 149 págs., retr.; facsims.; 23 cm.
- [36] Ardao, Arturo. "El descubrimiento de América y la idea del cosmos en Humboldt", *Latinoamérica; anuario de estudios latinoamericanos* (México), vol. 8 (1975), p. 27-39 [reproducido en *Revista Nacional* (Montevideo), núm. 238 (1992), pp. 37-46].
- [37] Arias de Greiff, Jorge. "El diario inédito de Humboldt". *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* (Bogotá), vol. 13, núm. 51 (1969), pp. 393-398; facsims.
Breve presentación de los apuntes de viaje de Humboldt, su valor informativo y sus vicisitudes a través de la historia.
- [38] ———. "Algo más sobre Caldas y Humboldt: el documento inédito de una lista de instrumentos", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia* (Bogotá), vol. 27, núm. 101 (1970), pp. 3-15; facsims.
Referente a la geografía física del lago de la Cocha, en el sur de Colombia.
- [39] Artola, José María. "La vocación de Alexander von Humboldt y su relación con España", en *Actas del Simposio sobre "La imagen de España en la Ilustración alemana"*, Madrid, Görres-Gesellschaft, 1991, pp. 265-286.
- [40] Bauzá, Carlos A. "Tres cartas inéditas de Felipe Bauzá a Alexander von Humboldt", *Revista de Historia Naval* (Madrid), vol. 10, núm. 39 (1992), pp. 59-74; facsims.
- [41] ———. "Alejandro de Humboldt y Felipe Bauzá: una colaboración científica internacional en el primer tercio del siglo XIX", *Revista de Indias* (Madrid), vol. 54, núm. 200 (1994), pp. 83-106.
- [42] Bayo Cosgaya, Armando. *Humboldt*, La Habana, Instituto del Libro, Editorial de Ciencias Sociales, 1970. 239 págs.
Estudio biográfico del personaje, con particular énfasis en sus vínculos con Cuba.
- [43] Beauperthuy de Benedetti, Rosario. *Humboldt y su bicentenario: recuento de la conmemoración en Caracas del primer cen-*

- tenario de su nacimiento*, Caracas, Gráfica Americana, 1970. 18 págs., ilust.; retr.; 22 cm.
- [44] Beck, Hanno. *Alexander von Humboldt*, traducción de Carlos Gerhard, México, FCE, 1971. 491 págs., mapa; 24 cm.
- [45] ———, y Peter Schoenwaldt. *El último de los grandes: Alexander von Humboldt (contornos de un genio)*, Bonn-Bad Godesberg, Inter Nations, 1999. 48 págs.
- [46] Bellard Pietri, Eugenio de. "La visita de Alejandro de Humboldt a la cueva del Guácharo, a la luz de los documentos históricos disponibles", *Boletín de la Sociedad Venezolana de Ciencias Naturales* (Caracas), vol. 34, núm. 137 (1980).
- [47] Bertaux, Pierre. "¿Por qué Alexander von Humboldt?", en *125 Jahre Deutsche Schule Lima/45 Jahre Colegio "Alexander von Humboldt"*. *Festschrift zum Jubiläumsjahr 1997*, Lima, Colegio Peruano-Alemán Alexander von Humboldt, 1997, pp. 65-72.
- [48] Biermann, Kurt R. *Alexander von Humboldt*, traducción de Angelika Scherp, México, FCE, 1990. 191 págs., ilust.; 21 cm. (*Cuadernos de La Gaceta*, 69).
Versión española de la biografía de Biermann, *Alexander von Humboldt*, Berlín, Akademie Verlag, 1968.
- [49] Botting, Douglas. *Humboldt y el cosmos: vida, obra y viajes de un hombre universal (1769-1859)*, traducción de Manuel Crespo, revisada por Joandomènec Ros, Barcelona, Serbal, 1981. 264 págs., ilust.; 26 cm. [reimpreso en 1985 y 1995].
Versión española de *Humboldt and the cosmos*, Nueva York, Harper & Row, 1973.
- [50] Briceno Monzillo, Bernardo. "La cartografía humboldtiana del Apure: el mapa de la parte oriental de la provincia de Barinas, 1800-1826", *Revista Geográfica* (Mérida, Venezuela), vol. 30, (1989), pp. 61-81.
Observaciones sobre la importancia del mapa de Barinas que se incluyó en la 1ª ed. española del *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent* (Paris, 1826).
- [51] Caldera, Rafael, y Godofredo González. *Homenaje a Humboldt*, palabras de Rafael Caldera [y] Godofredo González, Caracas, Congreso de la República, 1980. 43 págs., 23 cm.
Texto en español y alemán.
- [52] Canales, Claudia. *El barón trashumante: Alexander von Humboldt*, México, Pangea, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994. 99 págs.; ilust.; 21 cm.

- [53] Castellanos, Alfredo. *Alejandro von Humboldt: creador de la geografía moderna y precursor de la geografía actual*, homenaje en el centenario de la fundación de la Academia de Ciencias de Córdoba, Rosario (Argentina): Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Ciencias, Ingeniería y Arquitectura, Instituto de Fisiografía y Geología, 1970. 31 págs., mapa; láms.
- [54] Dill, Hans-Otto. "El triple discurso del descubrimiento de América: de Colón a la nueva novela, pasando por Humboldt", en Hans-Otto Dill y Gabriele Knauer, eds., *Diálogo y conflicto de culturas: estudios comparativos de procesos transculturales entre Europa y América Latina*, Frankfurt am Main, Vervuert, 1993, pp. 9-26.
- [55] Durán Luzio, Juan. "Alexander von Humboldt y Andrés Bello: etapas hacia una relación textual", *Escritura; revista de teoría y crítica literarias* (Caracas), vol. 12 (1987), pp. 139-152.
- [56] Espinoza B., Armando. "José María Cabal, Alejandro [de] Humboldt y Enrique Huback: su obra geológica y su contribución al desarrollo en Colombia", *Ciencia, Tecnología y Desarrollo* (Bogotá), vol. 12 (1988), pp. 222-281.
- [57] Ette, Ottmar. "La puesta en escena de la mesa de trabajo en Raynal y Humboldt", traducción de Liliana Irene Weinberg, *Cuadernos Americanos* (México), nueva época, vol. 46, núm. 4 (1994), pp. 29-68; ilustr.
- Versión española de "La mise en scène de la table de travail: poétologie et épistémologie immanentes chez Guillaume-Thomas Raynal et Alexander von Humboldt" (publicado en Peter Wagner, ed., *Icons, texts, iconotexts: essays on ekphrasis and intermediality*, Berlín, Walter de Gruyter, 1996, pp. 175-209).
- [58] Giusti, Miguel. "Alexander von Humboldt o el amor a la naturaleza", en *125 Jahre Deutsche Schule Lima/45 Jahre Colegio "Alexander von Humboldt"*. *Festschrift zum Jubiläumsjahr 1997*, Lima, Colegio Peruano-Alemán Alexander von Humboldt, 1997, p. 73-78.
- [59] González Bueno, Antonio. "En torno a la actividad botánica de Humboldt", *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), núm. 586 (1999), pp. 45-55.
- [60] Grases, Pedro, editor. *Alejandro de Humboldt por tierras de Venezuela*, presentación y selección de Pedro Grases, Caracas, Fundación Eugenio Mendoza, 1969. xxxvii, 270 págs., 25 h. de láms.; ilustr.; facsim.; mapa; retr.; 23 cm.

- Hay una 2ª edición, con prólogo de Eduardo Röhl, Caracas, Fundación de Promoción Cultural de Venezuela, 1987; 375 págs., 20 cm.
- [61] Guntau, Martin, Peter Hardeter y Martin Martin, comps., *Alejandro de Humboldt: la naturaleza-idea y aventura*, Essen, Projekt Agentur, 1993. xx, 128 págs., ilustr.; 30 cm.
- Catálogo de una exposición presentada en Gelsenkirchen, Berlín y Caracas (1993-1994).
- [62] Hein, Wolfgang-Hagen, ed., *Alexander von Humboldt: la vida y la obra*, traducción de José Tola, prólogo de Pierre Bertaux, Ingelheim am Rhein, C. H. Boehringer Sohn, 1987.
- Contiene ensayos a cargo de Hanno Beck, Klaus Dobat, Wolfgang-Hagen Hein, Werner Friedrich Kümmel, Renate Löschner y Peter Schoenwaldt.
- [63] Holl, Frank, ed., *Alejandro de Humboldt en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Goethe, 1997. 216 págs., ilustr.; mapas; 22 x 23 cm.
- Catálogo de una exposición realizada en el Museo de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (antiguo Palacio del Arzobispado), México, de mayo a agosto 1997.
- [64] ———, ed. *Alejandro de Humboldt en Cuba*, La Habana, Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana, Augsburg, Wissner, 1997. 132 págs.; ilustr.; mapas; 22 x 23 cm.
- Catálogo de una exposición realizada en la Casa Alejandro de Humboldt, La Habana, de octubre 1997 a enero 1998.
- [65] Hug, Alfons, y Élica Salazar, eds., *El retorno de Humboldt (1799-1999). Bicentenario de la llegada de Alejandro de Humboldt a Venezuela*, Caracas, Asociación Cultural Humboldt, Instituto Goethe, 1999. 143 págs.; ilustr.; 30 cm.
- Catálogo de una exposición realizada en Caracas, de abril a julio 1999.
- [66] Irazábal, Víctor Hugo. *Amazonia: la ruta de Humboldt en el Orinoco*, Caracas, Museo de Arte Contemporáneo Sofía Imber, 1992. 33 págs., ilustr.; 29 cm.
- Catálogo de una exposición realizada en Caracas, en 1992.
- [67] Kossok, Manfred, y otros. *Alejandro [de] Humboldt: modelo en la lucha por el progreso y la liberación de la humanidad*, memorial en conmemoración del bicentenario de su nacimiento, editado por la Academia Alemana de Ciencias de Berlín, Berlín, Akademie Verlag, 1969. 153 págs., ilustr.; 24 cm.

- Incluye el ensayo de Kossov, "Alexander von Humboldt y el lugar histórico de la revolución de la independencia latinoamericana".
- [68] Labastida, Jaime. *Humboldt, ese desconocido*, México, Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Divulgación, 1975. 157 págs., 17 cm. (SEP/Setentas, 197).
- Compilación de tres ensayos del autor, dos de los cuales corresponden a prefacios de obras aquí registradas: "Las aportaciones de Humboldt a la antropología mexicana" (en núm. [7] *supra*) y "Las aportaciones de Humboldt a la investigación científica" (en núm. [10] *supra*). Reimpresa en 1981.
- [69] Lancini V., Abdem Ramón. "Humboldt y la herpetología de Venezuela", *Boletín de la Asociación Cultural Humboldt* (Caracas), núm. 10 (1974), pp. 93-103.
- [70] ———. *Alejandro de Humboldt: el viajero del Orinoco, en el Oriente de Venezuela*, Caracas, Lagoven (Filial de Petróleos de Venezuela, División de Oriente), 1988. 44 págs., ilust.
- [71] ———. *Alejandro de Humboldt: semblanza del viajero del Orinoco y de la Siberia*, Caracas, Lagoven (Filial de Petróleos de Venezuela, División de Oriente), 1989. 84 págs., ilust.
- [72] López-Ocón Cabrera, Leoncio. "Un naturalista en el panteón: el culto a Humboldt en el Viejo y Nuevo Mundo durante el siglo XIX", *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), núm. 586 (1999), pp. 21-33.
- [73] López Sánchez, José. *Humboldt y su época*, en homenaje al bicentenario de Alejandro de Humboldt, La Habana, Academia de Ciencias de Cuba, Museo Histórico de las Ciencias Carlos J. Finlay, 1970. 151 págs.; ilust.; 27 cm. (*Serie histórica*, 13).
- [74] Loschner, Renate. "Humboldt y la iconografía mexicana", en Elena Horz de Via, comp., *Recuerdos de México; gráfica del siglo XIX*, México, Banco de México, 1987.
- [75] ———, ed. *Alexander von Humboldt, inspirador de una nueva ilustración de América. Artistas y científicos alemanes en Sudamérica y México*, traducción de Wera Zeller, Carmen Villar y otros, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut, Preussischer Kulturbesitz, 1988. 142 págs., ilust.; 22 x 22 cm.
- Catálogo de una exposición realizada en el Instituto Ibero-Americano, de Berlín, y presentada sucesivamente en Bogotá, Quito, Santiago de Chile y Asunción (1988-1989).
- [76] Lucena Giraldo, Manuel. "El espejo roto: una polémica sobre la obra de Alejandro de Humboldt en la Venezuela del siglo XIX",

- Dynamis, acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam* (Granada), vol. 12 (1992), pp. 73-86.
- [77] Maldonado, Lucrecia. *Humboldt*, Barcelona, Labor, 1990. 209 págs.; ilust.; 22 cm.
- Biografía reeditada bajo el sello de Planeta-De Agostini (Barcelona, 1995).
- [78] Matos Moctezuma, Eduardo. "Humboldt y la arqueología americana", *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (México), vol. 32 (1969), pp. 133-138.
- Relación de los monumentos, objetos de arte y manuscritos tocados en *Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique* (1810-1813).
- [79] Meyer-Abich, Adolf, y Cedric Hentschel. *Alejandro de Humboldt (1769-1969)*, Bonn-Bad Godesberg, Inter Naciones, 1969. 181 págs., 8 h. de láms.; mapas; 24 cm.
- Estudio biográfico y panorama de las aportaciones científicas de Humboldt.
- [80] Meyer-Abich, Adolf. *Humboldt*, traducción de Rosa Pilar Blanco, prólogo de Juan Vilá Valentí, Barcelona, Salvat, 1985. 189 págs.; ilust.; 20 cm. (*Biblioteca Salvat de grandes biografías*, 48).
- Reimpreso en 1988.
- [81] Minguet, Charles. *Alejandro de Humboldt, historiador y geógrafo de la América española (1799-1804)*, traducido del francés por Jorge Padin Videla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1985. 2 vols.; ilust.; 22 cm. (*Nuestra América*, 11/12).
- Versión española de la tesis de habilitación de Minguet, *Alexandre de Humboldt, historien et géographe de l'Amérique espagnole* (París, François Maspéro, 1969).
- [82] Minguet, Charles. "La Condamine en la obra de Alejandro de Humboldt", en Raquel Thiercelin, ed., *Cultures et sociétés: Andes et Meso-Amérique, études en hommage à Pierre Duviols*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1991, pp. 599-624.
- [83] Miranda, José. *Humboldt y México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995. 241 p.; 22 cm. (*Historia novohispana*, 19).
- Reimpresión póstuma de una obra publicada en 1962.
- [84] Núñez, Estuardo. "Amigos y discípulos sudamericanos de Alejandro de Humboldt", *Humboldt* (Bonn), núm. 94 (1988), pp. 26-32.

- [85] Núñez, Estuardo, y Georg G. Petersen G., eds. *El Perú en la obra de Alejandro de Humboldt*, Lima, Librería Studium, 1971. 261 págs.; ilust.; mapa; 21 cm.
Contiene mayormente una selección de obras de Humboldt en versión española.
- [86] Núñez Jiménez, Antonio, y Joseph Cermak. *Bicentenario de Humboldt*, discursos por Antonio Núñez Jiménez y Joseph Cermak, La Habana, Academia de Ciencias de Cuba, Museo Histórico de las Ciencias Carlos J. Finlay, 1969. 12 págs.; 28 cm. (*Serie histórica*, 12).
- [87] Orrego Acuña, Eduardo. "Alejandro de Humboldt y el Perú", *La Casa de Cartón de Oxy* (Lima), 2ª época, núm. 12, 1997, pp. 68-77.
- [88] Ortega y Medina, Juan Antonio. "Otra vez Humboldt, ese controvertido personaje", *Historia Mexicana* (México), vol. 25, núm. 3 (1976), pp. 423-454.
Reseña crítica del libro de Jaime Labastida (núm. [68] *supra*).
- [89] ———. "El ensayo cubano de Alejandro de Humboldt desde la perspectiva historiográfica mexicana", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* (Köln/Wien), vol. 25 (1988), pp. 673-693.
Interpretación del *Essai politique sur l'île de Cuba* y de sus consecuencias para la evolución política de Hispanoamérica.
- [90] ———. "Landeskunde humboldtiana y pintura de paisaje", *Memorias* [Academia Mexicana de la Historia] (México), vol. 34 (1991), pp. 63-81.
Valoración de los paisajes naturales y culturales presentes en la obra de Humboldt.
- [91] Ortiz, Fernando. *Introducción bibliográfica al libro "Ensayo político sobre la isla de Cuba" de Alejandro de Humboldt*, prólogo de Julio Le Riverend, La Habana, Academia de Ciencias de Cuba, Museo Histórico de las Ciencias Carlos J. Finlay, 1969. 61 págs.; retr.; 28 cm. (*Serie histórica*, 7).
- [92] Ortiz Crespo, Fernando. "Viajes americanos y obras de Alejandro de Humboldt, con énfasis en el *Examen critique de l'histoire de la géographie du Nouveau Continent et des progrès de l'astronomie nautique aux xve et xvie siècles* (1836-1839)", *Interciencia* (Caracas), vol. 22, núm. 4 (1997), pp. 166-172; tablas.

- [93] Palomares, Ramón. *Alegres provincias: un homenaje a Humboldt*, Caracas, FundArte, 1988. 57 págs.; 21 cm. (*Delta*, 24).
- [94] Paz Otero, Gerardo. *Humboldt: imagen cultural*, Bogotá, Visión, 1974. 128 págs., 8 h. de láms.; ilust.; 18 cm.
- [95] ———. *Vida sentimental de Alejandro [de] Humboldt*, Bogotá, Tercer Mundo, 1978. 105 págs., 1 h. de láms.; retr.; 21 cm.
- [96] Pérez Arbeláez, Enrique, comp. *Alejandro de Humboldt en Colombia*, extractos de sus obras compilados, ordenados y prologados por 2ª ed. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, División de Publicaciones, 1981. xv, 270 págs.; ilust.; 21 cm.
Obra publicada originalmente con ocasión del centenario de la muerte de Humboldt, en 1959.
- [97] Petersen G., Georg. "La presencia de Alexander von Humboldt en el litoral del Perú", *Amaru* (Lima), núm. 10 (1969), pp. 2-10.
- [98] Pino Díaz, Fermín del. "Humboldt y la polémica de la ciencia española", *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), núm. 586, (1999), pp. 35-43.
- [99] Pratt, Mary Louise. "Humboldt y la reinención de América", traducción de Cristina Meneghetti, *Nuevo Texto Crítico* (Stanford, CA), vol. 1 (1988), pp. 35-53.
Versión española de "Humboldt and the reinvention of America" (publicado en René Jara y Nicholas Spadaccini [eds.], *Amerindian images and the legacy of Columbus*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1992, pp. 584-606).
- [100] Pugliese, Abel Orlando. "El 'antiamericanismo' en el pensamiento europeo y Alexander von Humboldt", en Axel Schönberger y Klaus Zimmermann, eds., *De orbis Hispani linguis litteris historia moribus. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Domus Editoria Europaea, 1994, vol. 2, pp. 1345-1370.
- [101] Puig-Samper, Miguel Ángel. "Humboldt, un prusiano en la corte del rey Carlos IV", *Revista de Indias* (Madrid), vol. 59, núm. 216 (1999), pp. 329-355.
- [102] Ringmacher, Manfred. "El *Vocabulario* nahuatl de Molina leído por Humboldt y Buschmann", en Klaus Zimmermann, ed., *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Frankfurt am Main, Vervuert; Madrid, Iberoamericana, 1997, pp. 75-112.

Se refiere al *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de Alonso de Molina (1571) y su utilización en el siglo XIX por Alejandro de Humboldt y Eduard Buschmann.

- [103] Rischer, Robert. "Humboldt en Nueva España", *Américas* [Organización de Estados Americanos] (Washington), vol. 26, núm. 2 (1974), pp. 25-31; ilustr.; láms.

Recuento de la visita de Humboldt al virreinato mexicano.

- [104] Rodríguez, José Ángel, comp. *Alemanes en las regiones equinociales. Libro homenaje al bicentenario de la llegada de Alexander von Humboldt a Venezuela (1799-1999)*, Caracas, Alfadil, 1999. 410 págs., láms.; ilustr.; 23 cm. (*Trópicos*, 63).

Incluye una sección titulada "Visiones de Humboldt", con aportaciones monográficas a cargo de María Elena González Deluca, Ursula Thiemer-Sachse, Yepsaly Hernández Núñez, Rogelio Altey y Carlos Sanhueza.

- [105] Rodríguez Ortiz, Óscar. *Imágenes de Humboldt*, introducción, selección y notas de Óscar Rodríguez Ortiz, Caracas, Monte Ávila, 1983. 192 págs.; 18 cm.

- [106] Rojas Mix, Miguel Antonio. "Las notas de viaje de Alexander von Humboldt en la Staatsbibliothek de Berlín Oriental", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* (Köln/Wien), vol. 7 (1970), pp. 252-263.

Descripción de los apuntes originales de Humboldt durante su viaje americano, conservados actualmente en el local de la Staatsbibliothek en Berlín-Tiergarten.

- [107] Sánchez García, Isidoro. *Agustín de Betancourt, Alejandro [de] Humboldt: la cooperación al desarrollo y el turismo cultural*, Madrid, Parlamento Europeo, 1996. 79 págs.; ilustr.; 31 cm.

- [108] ———. *Canarias y Venezuela en la ruta de Humboldt*, Santa Cruz de Tenerife, Banco Canarias de Venezuela, 1999. 61 págs.; ilustr.; 31 cm.

- [109] Sánchez Sarto, Manuel. "Humboldt, el monstruo heráldico del Orinoco", *Cuadernos Americanos* (México), núm. 203 (1975), pp. 149-164.

Elogiosa valoración del talento lingüístico, la multiplicidad de intereses y las cualidades literarias de Humboldt.

- [110] Schechaj, Natalia. *Historia e importancia del "Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent par A. de Humboldt et A. Bonpland"*, Tucumán (Argentina), Fundación e Instituto Miguel Lillo, 1969. 22 págs., 22 cm.

- [111] ———. ed. *Album: ilustraciones seleccionadas de la obra "Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent par A. de Humboldt et A. Bonpland"*, confeccionado por Natalia Schechaj, Tucumán (Argentina), Fundación e Instituto Miguel Lillo, 1971. 83 págs., ilustr.; 22 cm. (*Miscelánea*, 29).

- [112] Urdaneta, Gloria, coord. *El asombro: viaje de Humboldt y Bonpland por Venezuela*, Caracas, Fundación Galería de Arte Nacional, 1999. 107 págs., ilustr.; mapas; 30 cm.

Catálogo de una exposición realizada en la Galería de Arte Nacional, Caracas, de marzo a mayo 1999.

- [113] Uslar Pietri, Arturo. *Apuntes sobre la persona, la vida y la obra de Alejandro de Humboldt*, Caracas, Instituto Pedagógico Experimental, 1969. 22 p.; 21 cm.

- [114] Varios autores. "Homenaje del Instituto Ecuatoriano de Ciencias Naturales al sabio naturalista Alejandro von Humboldt, en el bicentenario de su nacimiento", *Flora; revista tropandina de ciencias naturales y biológicas* (Quito), vol. 12 (1969), 238 págs., 9 h. de láms.; ilustr.; mapa; 22 cm.

- [115] Varios autores. *Trabajos sobre Humboldt*, La Habana, Academia de Ciencias de Cuba, Museo Histórico de las Ciencias Carlos J. Finlay, 1969. 2 vols.; retr.; 28 cm. (*Serie histórica*, 9/10).

- [116] Varios autores. "Alexander von Humboldt: bicentenario del viaje americano (1799-1804)", *Humboldt* (Bonn), núm. 126 (1999), 108 págs.; ilustr.; tabla; 28 cm. [directoras de la redacción: Margarete Kraft e Isabel Rith-Magni].

- [117] Vega Sosa, Constanza. "Tributación y festivales: Códices Azoyu 2 y Humboldt (fragmento I)", *Estudios de Cultura Náhuatl* (México), vol. 23 (1993), pp. 155-161.

- [118] Venegas Filardo, Pascual. *Alejandro de Humboldt: valor plural de la ciencia*, Caracas, Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes, 1969. 43 págs.; 21 cm.

- [119] Veracoechea de Castillo, Luisa. *La huella del sabio: el Municipio foráneo Alejandro de Humboldt*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1991. 164 págs., ilustr.; mapa; 22.5 cm. (*Estudios, monografías y ensayos*, 143).

Analiza la visita de Humboldt a los pueblos y misiones de capuchinos aragoneses en el Oriente de Venezuela (1799), dentro de su contexto histórico.

- [120] ———. *Alejandro de Humboldt en Venezuela: segundo centenario de su viaje a América*, Caracas, Petróleos de Venezuela, 1998. 165 págs., ilustr.; 23 cm.

- [121] ———. "Alejandro de Humboldt: su periplo en Venezuela después de 200 años", *Mundo Nuevo* (Caracas), vol. 21, núm. 1/2 (1998), pp. 115-169; mapa.
- [122] Vericat, José. "Humboldt o el viaje a lo inanimado", *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), núm. 586 (1999), pp. 7-19.
- [123] Zea, Leopoldo, y Mario Magallón, comps. *El mundo que encontró Humboldt*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, FCE, 1999. 141 págs., 3 h.; retr.; 21 cm. (*Latinoamérica, fin de milenio*, 12).
- Contiene ensayos de temática varia a cargo de Leopoldo Zea, Patricia Casasa García, Karen Macknow Lisboa, Salvador Méndez Reyes, Axel Ramírez y Gustavo Vargas Martínez.
- [124] Zeuske, Michael. "Humboldt y el problema de la transformación en Venezuela y Cuba (1760-1830): ocho tesis y un apéndice teórico", en Alberto Gil Novales, ed., *Ciencia e independencia política*, Madrid, Orto, 1996, pp. 83-128.
- [125] Zúñiga, Neptalí. *Humboldt y el americanismo*, Quito, Universidad Central del Ecuador, 1975-1979. 3 vols.; 22 cm.
- [126] ———. *Diario inédito del viaje de Humboldt por la provincia de Guayaquil*, Guayaquil (Ecuador), Impr. de la Universidad de Guayaquil, 1983. 213 págs., 17 h. de láms; ilustr.; facsims.; 22 cm. (*Universidad de Guayaquil*, 5).
- [127] ———. *Manuscritos inéditos de Humboldt y la ciencia universal*, Ambato (Ecuador), Ediciones Universidad y Sociedad, Universidad Técnica de Ambato, 1989. xviii, 288, 32 págs., ilustr.; 22 cm.

*Desde el mirador
de
Cuadernos Americanos*

El concepto de cultura popular en la visión de la teología de la liberación

Por *Maria de Lourdes BELDI DE ALCÂNTARA*
Editora de Imaginário (Brasil)

Introducción

ESTE TRABAJO TIENE LA INTENCIÓN de hacer un estudio teórico sobre la cuestión del uso de la "imagen" amazónica en la teología de la liberación. Es decir, la apropiación simbólica de la selva y de la población amazónica en el texto de la liturgia, especialmente en la película *Ameríndia*.

Para realizar un esbozo de esta construcción simbólica haremos una breve historia de la actuación de la Iglesia católica en la Amazonia y subrayaremos los personajes y paisajes que fueron construidos y resemantizados por ella durante casi quinientos años de colonización.

Una pequeña historia

LA historia de la Iglesia en la Amazonia durante casi todo el período colonial giró en torno a dos grandes polos: la política de ocupación de la corte portuguesa y la acción evangelizadora de los misioneros. Todo el proyecto portugués de ultramar fue bien sintetizado en el lema *Dilatar a fé e o império*; la Provisão Régia, en forma de ley, del 1º de abril de 1680, dice: "El rey sostiene que la principal finalidad en la región amazónica es *extender la predicación del Santo Evangelio y tratar de traer al regazo de la Iglesia aquella extendida gentilidad, cuya conversión Dios nuestro Señor encomendó a los señores de éstos reinos*".¹ El proyecto portugués pretendía extender el imperio hasta las cordilleras, por medio de las misiones; de este modo, en 1542, fray Gaspar de Carvajal dejó la primera descripción del gran río, de las tribus que vivían en sus orillas y sus principales afluentes, que sólo iban a ser total-

¹ CEHILA, *História da Igreja na Amazônia*, São Paulo, Vozes, 1992, p. 145.

mente explorados en el siglo XVIII, y algunos, como el Juruá y el Purus, en la segunda mitad del siglo XIX.

Hacia 1540 la Amazonia empezó a ser conocida en Europa. El viaje de Orellana se sitúa entre 1540 y 1542, el de Pedro de Ursúa entre 1560 y 1561 y el de Lope de Aguirre en la misma época. La noticia apareció envuelta en un lenguaje fantástico, superlativo y maravillado. El cronista de Orellana, fray Gaspar de Carvajal, dio a su narrativa el título de *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande de las Amazonas*, ofreciendo su testimonio sobre la presencia de mujeres Amazonas en la orilla de ese río. El cronista de Pedro Teixeira en su viaje de regreso de Quito a Belém, el padre Cristóbal de Acuña, vuelve a titular su relato: *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, y un siglo después el padre João Daniel describe el mismo río con el título de *Tesouro descoberto do máximo rio Amazonas*. Todos usaban adjetivos al hablar del río: grande, máximo, fantástico. Este estado de encandilamiento pudo ser definido por Greenblatt como "un reconocimiento instintivo de la diferencia, el indicio de una atención totalmente concentrada. Representa todo lo que no puede ser reconocido, a lo que poco crédito puede darse".²

La diversidad cultural a través de la mirada de quien está narrando es construida como un desvío de las propias creencias cristianas o como radicalmente diferente de ellas, es decir, usando un proceso de inversión que aumenta la descripción de los símbolos que la representan. La circulación mimética que representa al Otro es construida a través de las representaciones europeas cristianas, es decir, la proyección de sí mismo que hace el europeo, como bien plantea Edward Said.³ Es sabido que la alteridad es resultado de la construcción del imaginario europeo sobre la diferencia.

Dentro de este razonamiento, podemos afirmar, siguiendo a Greenblatt,⁴ que los cronistas, generalmente misioneros, narraban lo maravilloso natural describiendo un lugar tan exuberante, con paisajes y clima tan diferentes de cualquier descripción hasta entonces realizada, que la narrativa no precisaba como otras la utilización de metáforas o ironías. En la Amazonia se encontraban los tres grandes mitos americanos: El Dorado, la Laguna, que es la cuna de todo el sistema fluvial atlántico, y las Amazonas.

² Stephen Greenblatt, *Possessões maravilhosas*, São Paulo, EDUSP, 1996, p. 48.

³ Edward W. Said, *O Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

⁴ Greenblatt, *Possessões maravilhosas*.

La mezcla de devoción y ambición, de culto a Cristo y culto al Becerro de Oro, se halla en el origen de la empresa colonial de América, y particularmente de la Amazonia; en palabras de Greenblatt, "frente a lo desconocido, los europeos usaban estructuras intelectuales y organizacionales convencionales, moldeadas durante siglos de contactos indirectos con otras culturas; esas estructuras impedían en gran parte una percepción clara de la radical alteridad de las tierras y de los pueblos americanos".⁵

La primera nación europea que logró organizar esa penetración de grupos mercantiles en torno a la desembocadura del río y en las regiones cercanas fue Francia, la cual, al mando del señor de La Ravadière, articuló un proyecto de formación de la Francia Equinoccial o Transatlántica y consiguió fundar la ciudad de São Luis do Maranhão, en 1612, reuniendo a comerciantes ahí establecidos desde 1594.

En 1626, el rey de Portugal tomó posesión, legitimando sus territorios con el nombramiento del gobernador y capitán del río Amazonas, Bento Maciel Parente. En 1750, el Estado portugués aseguró la posesión a través de la ley del *uti possidetis*: "Quienes consigan ocupar una región son considerados los dueños legítimos de la misma".

El río Amazonas es navegable en toda su extensión, del mismo modo que largos tramos de sus principales afluentes: la extensión navegable intercomunicada supera los veinticinco mil kilómetros. Su ocupación fue hasta mediados del siglo XX exclusivamente a lo largo de los ríos.

Hasta nuestros días la selva amazónica y sus habitantes están permeados por un imaginario fantástico no sólo por la posesión que caracteriza el proceso de nombramiento y renombramiento, sino también por el asombro ante el "mito" de la ecología, la idea de la necesidad de salvar la mayor selva del mundo, y con ello todos los adjetivos que nos remiten a una crítica de las sociedades urbanas y de masas. El indio y la naturaleza son los símbolos-clave nuevamente privilegiados, sólo que esta vez adjetivados como paraíso terrestre, granero del mundo, pulmón del mundo, los pueblos verdaderamente brasileños, con una sabiduría indiscutible. Las imágenes están construidas a través de un imaginario que re-

⁵ *Ibid.*, p. 61.

salta la gran importancia de este espacio, que se vuelve un paisaje, rediseñado en cada momento histórico.⁶

La presencia religiosa

Los jesuitas entraron al Marañón antes que los capuchinos, que participaron en su fundación en 1612.⁷ La intención era construir un imperio religioso como el que comenzaba a ser realidad en Paraguay. Su presencia en Amazonia comienza en 1636, cuando Luis de Figueira, proveniente del Marañón, llega a Belém y da inicio al trabajo misionero, recorriendo los ríos Tocantins, Pacajá y el bajo Xingu. En 1637 regresa a Portugal y publica el *Memorial sobre as terras e gentes do Maranhão, Grão-Pará e o rio Amazonas*.

La historia de las misiones jesuíticas en la Amazonia puede ser dividida en tres fases: 1) de tentativas de implantación de un sistema de misiones en el Marañón y en la Amazonia, a semejanza de lo que venía haciendo desde 1549 la Compañía de Jesús al sur del Brasil. Esta fase comienza con la expedición de los padres Francisco Pinto y Luis de Figueira a la Sierra de Ibiapaba (1607) y termina con la muerte de Figueira y de sus compañeros a manos de los indios aruá de Marajó (1643). 2) de presencia política e ideológica del padre Antônio Vieira de 1652 a 1662; la presencia permanente de jesuitas en la Amazonia comienza en 1653 con la llegada de los padres João de Souto Maior y Gaspar Frágoso, enviados desde Marañón por el padre Antônio Vieira. En 1662 los jesuitas son expulsados por primera vez del estado de Marañón. Entre los años 1660 y 1680 hay un periodo de concesiones y reacomodos, al término del cual los padres de la Compañía de Jesús son expulsados nuevamente, en el curso de la rebelión dirigida por Beckman (1684). 3) entre el regreso de los jesuitas al Marañón (1685) y el proceso final de expulsión de la Compañía de Jesús del estado de Marañón y del Brasil, por el gobierno de Pombal, en 1759.

Los franciscanos acompañaron la expedición de Jerónimo de Albuquerque para conquistar el Marañón y estuvieron desde 1617

⁶ Las referencias provienen de la tesis de Magali Franco Bueno, *Representação do espaço e identidade na Amazônia brasileira: estudo de caso*, Universidade de São Paulo, Departamento de Geografia, 1997.

⁷ Es sabido que los franciscanos Luis Figueira y Francisco Pinto hicieron por tierra, a lo largo de 1607, la misma ruta que el siglo anterior habían hecho los indios caeté (tupinamba), que dejaron el litoral, CEHILA, *História da Igreja na Amazônia*, p. 63.

en Belém, donde se instalaron en Una. Los franciscanos de San Antonio fueron los primeros en llegar a la Amazonia. En 1617 había cuatro misioneros de esa orden establecidos en Belém: fray Antônio de Merciana, fray Cristóvão de São José, fray Sebastião do Rosário y fray Felipe de São Boaventura.

Los carmelitas estuvieron desde 1615 en São Luís y a partir de 1626 en Belém, donde construyeron un convento en 1626. La prioridad de la Compañía de Jesús en el Río Negro fue hecha a un lado cuando las misiones carmelitas en esa área participaron en el reparto de la Amazonia entre las principales órdenes religiosas misioneras, a fines del siglo XVII. La actuación de los religiosos carmelitas estaba localizada en el extremo norte, más precisamente en el Río Negro y en Solimões. Todo comienza con la *Nueva repartición de misiones*, documento real enviado al gobernador de Marañón el 19 de marzo de 1693, según el cual "todo lo que se halla al sur del río Amazonas queda asignado a los jesuitas, en cuanto a las franjas al norte del río, quedan para los demás religiosos que tienen conventos en Pará: los mercedarios, franciscanos de San Antonio, franciscanos de Piedad y carmelitas".⁸ El ciclo misionero carmelita en Amazonia va de 1693 a 1755.

Los mercedarios estuvieron en Belém desde 1639 a 1640. La Orden de Nuestra Señora de la Merced es una congregación religiosa de origen español, que se hallaba en actividad en el virreinato del Perú desde el siglo XVI. Cuando el capitán mayor de Pará, Pedro Teixeira, estuvo en Quito, en 1639, llevó consigo a fray Alfonso de Armijo, fray Pedro de la Rua Cirne y los hermanos legos Juan de la Merced y Diego de la Concepción.

Con la penetración comercial, los padres entraron en todos los meandros de los afluentes del río. De este modo el papel del misionero está vinculado íntimamente a la expansión comercial: el soldado abría los caminos para la competencia de otras naciones europeas, el comerciante abría el camino para la exportación hacia la metrópoli y el padre aseguraba la expansión territorial y la presencia de mano de obra a través de las misiones, pues pertenecerían al imperio portugués aquellos que hablasen su lengua.

Los relatos sobre esta región varían desde los más idílicos hasta los más satánicos. Esta aparente paradoja está estrechamente vinculada con el tipo de experiencia que ciertos misioneros tenían tanto de la población nativa como de la naturaleza. Así, este paisa-

⁸ CEHILA, *História da Igreja na Amazônia*.

je estaba siendo modelado a través de la comparación entre el imaginario europeo y a la realidad americana.

Si en un primer momento la selva y su población eran percibidos como un paraíso, posteriormente, con la expansión del proyecto colonialista, los misioneros empiezan a describir a los indios como belicosos, polígamos, antropófagos, llenos de odio tribal, bestiales, bárbaros. Estos adjetivos estaban vinculados directamente a un paisaje extremadamente hostil, donde la selva se vuelve asombrosa, misteriosa y llena de acechanzas. Ante este cuadro, fueron pocos los misioneros que pudieron entender esa nueva realidad.

La antropofagia y la poligamia eran los comportamientos que más chocaban a los europeos: ante estas actitudes, el Occidente cristiano puede condenar a esta población a la barbarie. Diálogos y polémicas se levantaban en Europa sobre la condición de esos pueblos: ¿podían o no ser considerados humanos? Uno de los principales fue el debate entre Sepúlveda y Las Casas, tan bien analizado por Todorov; lo que hay que resaltar en el debate es que para ambos el indio no había llegado a la civilización, era un animal, que desde el punto de vista de fray Bartolomé de Las Casas podría hacerse cristiano y así civilizado y elevado a la categoría de hombre, en tanto que para Sepúlveda no dejaba de ser animal y por ello nunca se haría cristiano ni hombre, por lo que estaba sujeto a la esclavitud.

Es obvio que este imaginario no estaba representado solamente por los misioneros, sino también por los colonizadores y escritores. Como bien sabemos, la selva amazónica fue el escenario de las más diversas descripciones. El uso de superlativos, tales como el mayor río del mundo, la mayor flora y fauna, representan no una exageración, sino un sentimiento de éxtasis y sorpresa ante este escenario.

Parecen ser unánimes los discursos elaborados sobre la Amazonia, tanto laicos como sagrados: se usaron y se siguen usando adjetivos como la mayor selva nunca vista, un río que parece el mar y una flora y fauna exuberantes tanto en la diversidad de colores como de especies; de este modo el paisaje se convierte en escenario de las más fantásticas historias, comenzando en la época de los descubrimientos y perdurando hasta nuestros días. Pasa a ser el sujeto de las más ambivalentes expresiones. Así podemos notar en las descripciones realizadas por los primeros padres misioneros, pasando por los viajeros, por Julio Verne y llegando hasta nuestros días, con la descripción hecha por la teología de la libera-

ción, que la elige como paradigma del "locus" de la "auténtica" cultura brasileña.

La relectura de la teología de la liberación

El ideario de la teología de la liberación es la construcción de la identidad de la cultura brasileña, defensa/promoción/valorización de esta cultura y principalmente la preservación de nuestros valores y la necesidad de evitar la imitación de los pueblos desarrollados. Todos éstos eran puntos que tenían como proyecto la construcción de la "verdadera" cultura nacional, promovida por la Iglesia Católica.⁹ Se lleva a cabo por el método "Ver, juzgar y actuar", que en la práctica funciona de una manera dialéctica: ver por sí mismo elementos para juzgar y exigencias para actuar, eligiendo la cultura popular como símbolo-clave para que ocurra la "inculturación". El concepto, elaborado por los teólogos de la liberación, es definido como la expresión de Cristo a través de los conceptos y lenguajes de los diversos pueblos. La inculturación aspira a la liberación de los pobres. La liberación sólo puede ser radical si tiene raíces en el contexto cultural del pueblo respectivo. La relación entre fe y cultura es inseparable, indivisible. La fe inserta en la cultura es el equivalente a la inculturación.¹⁰

En este sentido, el concepto de cultura popular es instrumentalizado con una clara posición ideológica de lo nacional-popular. La selva amazónica se convierte en un paradigma privilegiado de la implantación de este proyecto. El indio y su medio ambiente son los personajes centrales.

Cuando analizamos el discurso religioso a través de una liturgia como la "Misa de la Tierra-sin-males" y los videos *Amerindia* y *Pé na caminhada*, producciones culturales católicas ligadas a la teología de la liberación, notamos muy claramente el carácter dualista del pensamiento católico del bien y del mal.

En época de las misiones colonizadoras, el mal estaba en la naturaleza y los indios a través de los adjetivos más estrambóticos, y el bien en Europa y la civilización. Hoy día, notamos una inversión de las connotaciones, Europa pasa a ser el símbolo del mal, representada por los colonizadores y sus misioneros, la culpable del exterminio total de la cultura indígena por el tipo de evangeli-

⁹ Véase para más detalles la tesis de maestría de Maria de Lourdes Beldi de Alcântara, *Cinema, quantos demônios!* (1990).

¹⁰ CNBB/CIMI, *Inculturação e libertação*, São Paulo, Edições Paulinas, 1986.

zación realizada. Mientras que la verdadera América es identificada con la mezcla de tres etnias: la indígena, la negra y la blanca, las que son ensalzadas como representantes de este momento histórico de represión y destrucción son la indígena y la negra. Mucho más que la negra, la indígena pasará a representar toda América Latina.

En este proceso de cambio de las marcas del discurso religioso, podemos notar que, en muchos casos, la intención política ha cambiado, es decir, de colonización, evangelización y comercio hacia nacionalidad, evangelización y un sistema político y económico más igualitario, crítica acendrada al capitalismo, el posicionamiento de la teología de la liberación se expresa en el discurso religioso; éste es montado utilizando todos los símbolos de la cultura indígena y su medio ambiente, pero estos elementos aparecen solamente como alegoría. La heterogeneidad de la cultura indígena es rehecha por medio del discurso de los oprimidos y en él caben todos los expropiados del capitalismo.

Analizaremos ahora la película *Ameríndia*.¹¹ El paisaje de la película, en las primeras escenas, presenta la armonía entre la exuberancia del medio ambiente, la selva amazónica y los indios: las imágenes presentan las expresiones culturales indígenas en completa armonía con la naturaleza, como en el ideario romántico. Hasta la aparición de los colonizadores y con ellos los misioneros. Como consecuencia, toda la armonía resulta quebrada por la ambición capitalista de los colonizadores, los indios y su cultura son diezmados. De este modo, el símbolo máximo del catolicismo, la cruz, pasa a significar la crucifixión del pueblo indígena, el verdadero *ameríndio*.

La construcción de las imágenes muestra la realidad latinoamericana antes y después de la colonización, culminando con la destrucción capitalista. Esta destrucción es construida a través del choque de las antinomias, mecanismo estructural del discurso católico, con la clara intención política de hacer aflorar la conciencia crítica.

Este cambio del discurso católico en relación con la colonización no representa una autonomía de los fieles, ni siquiera un reconocimiento de la alteridad, sino sólo una estrategia semántica,

¹¹ *Ameríndia: memória, remorso, compromisso no 1º Centenário*, Pedro Casaldaglia CMF, asesoría, padre Oscar Beozzo; dirección y montaje, Conrado Berning; texto: "Missã da Terra-sem-males", Pedro Casaldaglia y Pedro Tirana.

donde la cultura no está definida en términos antropológicos sino a través del concepto de "inculturación": la fe es diseminada a través de la cultura. Esto significa que el discurso religioso no da voz a los sujetos de estas culturas, sino sólo los representa. Notamos que lo que cambia son las señales de las adjetivaciones, pues la Iglesia sigue siendo la portavoz de las acciones.

La estrategia semántica será elegir mártires de la época de la colonización, que representen un ejemplo de la lucha en favor de los nativos, tales como Bartolomé de Las Casas, el padre Antonio Vieira, y para algunos el padre José de Anchieta, hasta nuestros días, padres, indígenas y *seringueiros* que murieron luchando contra las dictaduras en América Latina y el capitalismo internacional, como el padre Francisco Romero (Nicaragua), el padre Josimo Moraes Tavares,¹² el indio Marçal de Souza¹³ y Chico Mendes. Esta película representa el momento en que la Iglesia católica declara su *mea culpa* ante aquel proyecto de colonización, que dura hasta nuestros días. De este modo, los quinientos años de evangelización y son proclamados los quinientos años de la destrucción del indígena y su medio ambiente.

El nombre de este video, *Ameríndia: memória, remordimiento y compromiso*, contiene el siguiente mensaje: el pasado será revivido para obtener el perdón a través de los ejemplos que tienen la función de demostrar cómo existían personas que tenían esa postura, aunque muy individualizada, y también de legitimar el discurso de la teología de la liberación. De este modo, el concepto de memoria llega a tener un sentido ritual, es decir, el de representación del mito que al mismo tiempo nos haga sentir el pecado y nos traiga el perdón por lo que hicimos, para poder volver al camino verdadero. En este sentido, la historia se hace alegórica. Los ejemplos tienen la función de acentuar los dogmas católicos, que son sincrónicos, lo cual significa que a través de la vuelta a la tradición un modelo de intención política atribuiría la legitimación de la acción de la teología de la liberación.

No importa el tiempo histórico, importa que Dios está presente en las más diversas culturas, en las más diferentes formas; es omnipresente y omnipotente. Nosotros somos su imagen y semejanza. Entonces cualquier diversidad cultural es a su imagen y se-

¹² Padre Josimo Moraes Tavares, asesinado el 10 de mayo de 1986. Murió en la región de Tocantins-Araguaí, en el llamado Bico do Papagaio.

¹³ Marçal de Souza, dirigente guaraní asesinado en el Mato Grosso el 25 de noviembre.

mejanza, por lo cual el término cultura sigue siendo el de la cultura católica.

Toda la descripción por parte de la Iglesia católica representa, obviamente, su imaginario. De este modo, toda la representación tenía como modelo la imagen católica. Como bien plantea el apóstol Pablo, la imagen aparece para aludir al designio de Dios respecto de la salvación de la humanidad, que alimentará el pensamiento del prototipo, es decir, Dios. Éste, entretanto, necesita un icono que lo haga visible para la humanidad. En este sentido el cuerpo del hombre es la imagen de Dios. Así el icono hace la imagen de la imagen, la imagen divina para la imagen humana; no será en primer lugar expresivo, significante o designador, pues el comienzo es fundante, y es silencio, después el Verbo se hace carne, así como la imagen se hará icono, encarnará el retrato de sí mismo: esa imagen es la imagen natural que designa el icono. En este sentido, la imagen católica, por naturaleza, rechaza la alteridad; la única imagen natural, por ello verdadera, es la que designa la transubstanciación de la carne y con ella toda la pneumatología católica y su doctrina. Aceptar otro tipo de naturaleza de la imagen es aceptar otro tipo de transubstanciación.

La imagen católica será siempre una figura de inmanencia. El Hijo y el Padre tienen por toda la eternidad una relación natural y real donde se define la idea de imagen natural. Dentro de este complejo concepto de imagen se opera el proceso histórico de la Iglesia católica.

El discurso católico operará con este concepto estructural de la imagen, que atribuye la identidad transubstancial a la Iglesia católica. Algunos personajes ejemplares, que tuvieron un papel importante dentro de la Iglesia, serán elegidos como los verdaderos portavoces de determinados grupos dentro de la Iglesia que tienen una determinada intención política. De figuras históricas pasan a ser figuras proféticas que son ejemplares para la acción. De este modo, como plantea Ricoeur, en este momento el proceso de la vida real deja de ser la base para ser sustituido por lo que los hombres dicen, o imaginan, o representan.

Podemos definir el discurso religioso como aquel que tiende a la monofonía y a la monosemia. Para esto se basa en el concepto estructural que define la imagen católica, que es inmanente y al mismo tiempo utiliza el hecho histórico como recurso de ejemplo y por lo tanto de alegoría. La historia con apariencia de diálogo y alteridad sólo es reconocida en términos folclóricos.

No pudiendo apagar de la memoria colectiva el proceso de colonización, se decide utilizar un proceso semántico donde los personajes antes descalificados se vuelven "supuestos sujetos" y pasibles de adjetivaciones de las más altas cualidades. De este modo, la señal se invierte: los indios, antes tan descalificados, se convierten en los verdaderos símbolos de la cultura nacional y de la autenticidad.

Este proceso va a quedar bien marcado a través de la siguiente estrategia semántica: la sustitución de la palabra *misión* por *pastoral*, que significa la incorporación del concepto de cultura, lo cual es traducido por la Iglesia católica como *inculturación*. De este modo, la diversidad cultural se constata y por ello necesita ser inculturada, a través del proyecto de evangelización donde el indio es el elemento crucial de la "autenticidad", tanto de la construcción de la "verdadera" evangelización como de la "nación". De este modo, la Iglesia católica se convierte en el portavoz de la cultura nacional.

Conclusión

EN líneas muy generales, he intentado hacer una comparación entre dos tipos de evangelización. Al parecer todo aquello que fue silenciado en época de la colonización es llevado a la superficie por la teología de la liberación. La descalificación, y por lo tanto la negación de la cultura indígena y posteriormente la negra, va a justificar la esclavitud y todo proceso de aniquilación de esas culturas. La teología de la liberación intenta representar a todos aquellos que fueron silenciados, por medio de la generalización de la categoría de oprimidos.

Con este material, la teología de la liberación trabajará la mezcla de imágenes tanto de la colonización como de nuestros días. Ese tiempo mítico justifica y legitima todo el discurso y la imagen de ese tipo de teología.

De ese modo los indios, juntamente con la naturaleza, representan la pureza, la verdadera fe, la ingenuidad, la armonía. Cuando llegan los colonizadores, este mundo idílico, paradisiaco (como en tiempo de los navegantes) pasa a ser diezmado. Los indios junto con sus tierras pasan a ser destruidos y toda la simbología del mal reina. Una obvia inversión de señales, hasta llegar al capitalismo, donde el proletariado está representado por esos mismos indios víctimas de quinientos años de colonización y por lo tanto

de aniquilación. Las imágenes muestran la destrucción total, tanto de la naturaleza como de los indios; se representan relatos de este escenario y esa "nueva" Iglesia pasa a dar la voz a los oprimidos.

La película presenta a estos personajes no como sujetos sino como ejemplos de que, ahora, la verdadera Iglesia se ha dirigido hacia su verdadero camino, mirando y tutelando a sus fieles, antes despreciados, inexistentes, vinculados con el demonio, representantes de la barbarie junto a un medio ambiente que, al mismo tiempo, representaba un paraíso y un infierno, y que ahora está asociado al discurso ambientalista, al paraíso ecológico. Así, habitantes y medio ambiente son elementos esenciales para la construcción del discurso de la teología de la liberación.

Para finalizar presentaremos un ejemplo de cómo la teología de la liberación se apropia de las manifestaciones populares para la construcción de su más importante ritual, la liturgia, en los moldes de lo nacional-popular. Como bien plantea Chauí:

Lo nacional-popular así construido es amplio, o suficiente para incluir tanto las apropiaciones efectuadas por los intelectuales de ciertos contenidos de la cultura popular, sembrando en ella trozos de universalización, así como de manifestaciones que expresan una síntesis de varias culturas regionales y pueden así adquirir una característica nacional.

Dentro de este esquema, la mitología indígena brasileña es recuperada con la intención política de dar voz a los "desvalidos" y "oprimidos". Podemos concluir entonces que la cultura brasileña, representada por el indio y el negro, es sinónimo de la opresión que comienza con el colonialismo y llega hasta nuestros días. Cabe a la teología de la liberación atribuir a estos personajes su papel en la "historia".

De este modo, el imaginario católico de la teología de la liberación recupera e incorpora en su discurso elementos que lo identifiquen, que lo regionalicen con los diversos países de la América Latina y Central, siempre utilizando los símbolos de la cultura popular como alegoría para que haya esta identificación. Con la clara intención política y económica de no perder su poder tanto telúrico cuanto espiritual.

Missa da Terra-sem-males

Abertura

Todos
Em nome do pai de todos os povos,
Maira de tudo.
Em nome do Filho,
que a todos os homens nos
fez irmãos,
No sangue mesclado de todos os
sangues.
Em nome da aliança da
Libertação.
Em nome da Luz de toda
a cultura.
Em nome do amor que está em todo
amor.
Em nome da Terra-sem-males,
perdida no lucro, ganhada na dor, em
nome da Morte vencida.
Em nome da Vida, cantamos,
Senhor!

Comunhão

Todos
Celebrando a Páscoa do senhor,
catemos a vitória
de toda a humanidade.
Tribos de toda a terra,
povos de toda a idade.
Na carne do Senhor
revive toda a carne.
Por isso comungamos toda a luta.
Por isso comungamos todo o sangue.
Por isso comungamos toda a busca,
de uma Terra-sem-males.
Liberemos o primeiro cativoiro,
cantamos a passagem,
cantando atravessamos
novo Mar Vermelho do teu Sangue.
Cantando comungamos
o Pão da Liberdade.
Cantando repartimos
o Vinho da Irmandade.

Misa de la Tierra sin males

Apertura

Todos
En nombre del Padre de todos los pueblos,
Maira de todo.
En nombre del Hijo
que a todos los hombres nos hizo
hermanos,
en la sangre mezclada de todas las
sangres.
En nombre de la alianza de la Liberación.
En nombre de la Luz de toda
la cultura.
En nombre del amor que está
en todo amor.
En nombre de la Tierra-sin-males,
perdida en el lucro, ganada en el dolor,
en nombre de la Muerte vencida
en nombre de la Vida, cantamos,
¡Señor!

Comunión

Todos
Celebrando la Pascua del Señor,
cantemos la victoria
de toda la humanidad.
Tribus de toda la tierra,
pueblos de todas las edades.
En la carne del Señor
revive toda la carne.
Por eso comulgamos toda la lucha.
Por eso comulgamos toda la sangre.
Por eso comulgamos toda la búsqueda,
de una Tierra-sin-males.
Liberemos el primer cautiverio,
cantemos el pasaje,
cantando atravesamos
nuevo Mar Rojo de tu Sangre.
Cantando comulgamos
el Pan de la libertad.
Cantando repartimos
el Vino de la Hermandad.

cantando caminhamos à procura
de uma Terra-sem-males,
celebrando a Páscoa do Senhor

...

Compromisso final

Todos

Unidos na memória
da Páscoa do Senhor,
voltamos para a História
com um dever maior.

Unidos na memória
da antiga escravidão,
juramos a vitória
na nova servidão.
América, Ameríndia, ainda

Paixão:

um dia tua morte
terá ressurreição!

A Páscoa que comemos
queremos inventar, essa Terra-
sem-males

que vem em cada manhã.

Uirá sempre à procura

da Terra que virá...

Maíra, nas origens.

No fim, Mara-tha.

Cantando caminamos en búsqueda
de una Tierra-sin-males,
celebrando la Pascua del Señor

...

Compromiso final

Todos

Unidos en la memoria
de la Pascua del Señor,
volteamos hacia la Historia
con un deber mayor.

Unidos en la memoria
de la antigua esclavitud,
juramos la victoria

en la nueva servidumbre.
América, Ameríndia, todavía

Pasión:

¡un día tu muerte
tendrá resurrección!

La Pascua que comemos
nos nutre de porvenir.

Seremos nosotros tus pueblos
el pueblo que ha de venir.

Los pobres de esta Tierra
queremos inventar, esa Tierra-sin-
males

que viene cada mañana.

Irás siempre en búsqueda

de la Tierra que vendrá...

Maíra, en los orígenes.

En el fin, Mara-tha.

Traducción del portugués por Hernán G. H. Taboada

Presencia chilena en la educación mexicana durante el gobierno de Obregón: Gabriela Mistral y José Vasconcelos

Por Regina CLARO TOCORNAL
HISTORIADORA CHILENA

ANTES DE REFERIRNOS a la experiencia pedagógico-mexicana de Gabriela Mistral, hay que recordar la realidad política que enmarca su acción en el país del norte. México estaba viviendo durante más de diez años un caos revolucionario implacable y sangriento, que está a medio recorrido cuando nuestra poetisa llega a colaborar en su obra educacional.

Después del asesinato de Carranza, ha sido electo Álvaro Obregón, que inicia un gobierno no legítimo con miras de progreso, haciendo pensar que la situación política ya se ha estabilizado y que se puede mirar al futuro con tranquilidad. Motivo para este augurio lo da precisamente la labor cultural encomendada a José Vasconcelos, desde su puesto de rector de la Universidad, primero, y de ministro de Educación después. Fue él, como sabemos, uno de los más preclaros espíritus mexicanos, pensador, escritor, pedagogo, idealista y seguidor del pensamiento público y nacionalista de Francisco I. Madero. Tuvo cuatro años para delinear y realizar una obra cultural, original y gigantesca, que merecía perdurar, pero para la cual su patria aún no estaba preparada. Y buscando colaboración para este proyecto, dirigió la vista hacia el extremo sur de América y, en nuestra angosta franja, divisó a una joven de treinta y dos años que exhibía méritos suficientes para secundar tan ambiciosa empresa.

Tenía que empezar por reconstituir el Ministerio de Educación suprimido por Carranza, que entregó la instrucción primaria a los municipios, con lo cual la seccionó. Vasconcelos, al contrario, consideraba indispensable la unificación de la educación, y que la Secretaría centralizara toda la administración y los programas. Obregón le dio gran apoyo económico y carta blanca para que reestructurara el sistema completo. Con ello, su gobierno se

distinguiría de los demás de la Revolución por la gran obra educativa emprendida.

Proyecto de Vasconcelos

Lo primero que le urgía era presentar al Congreso la ley que serviría como norma al reorganizado Ministerio.¹

Contemplaba darle atribuciones en todo el país y dividirlo para su funcionamiento en tres grandes departamentos que abarcarían todas las manifestaciones de la cultura: escuelas, bibliotecas y bellas artes. Consideraba que sólo el Estado era capaz de crear y mantener un servicio permanente de bibliotecas que complementarían la enseñanza del joven y el adulto. Tendrían diversas secciones, infantil, técnica, literaria etc. En cuanto al departamento de bellas artes, sería responsable de la enseñanza de dibujo, canto y gimnasia en las escuelas, para lo cual proveería los profesores. Y también de todas las manifestaciones de cultura artística superior (Academia de Bellas Artes, Museo Nacional y Conservatorio de Música).

Dos departamentos auxiliares estaban destinados a cumplir el anhelo del ministro de lograr una educación básica igual para todos: el de enseñanza indígena, a cargo de maestros que emularían a los antiguos misioneros católicos de la Colonia en su labor de incorporar al indígena a su lengua y cultura, y un departamento de alfabetización, que haría su obra entre la población de lengua castellana. Aclara el ministro que el primero de ellos sólo tiene por objetivo preparar a los indígenas para que puedan concurrir a las escuelas comunes, ya que no era su intención establecer la segregación, como la que hay en Estados Unidos. Expresa que "la inspiración de la enseñanza de los indios, nos vino, como era natural, de la tradición española [...] desarrollo de la vieja escuela católica [...] de la igualdad de los hombres ante el Espíritu".² Jamás discriminar a los nativos, dándoles *status* e instrucción diferente a la mexicana.

No se trataba de hacer todo de nuevo. Se mantendrían las escuelas ya en función, en general urbanas; al municipio que no tenía establecimiento educativo, se le abriría uno, y la Federación se hacía cargo de la educación rural. A los particulares se les dejó

¹ José Vasconcelos, *Memorias, El desastre*, México, FCE, 1982, p. 18.

² *Ibid.*, p. 124.

la libertad de crear sus colegios, siempre que se ciñesen a un mínimo programa oficial.

Apoyaba todo este plan una iniciativa de gran envergadura cultural poco comprendida en su momento: la de editar a los clásicos para ofrecerlos como lectura popular. Se argumentaba en contra que cómo se iban a dar libros a un pueblo que apenas conocía las letras; a lo cual respondía que no se puede enseñar a leer si no se da qué leer, y además se uniformaba la lectura de ricos y pobres. Simultáneamente hizo editar dos millones de textos de lectura primaria, mas miles de historia y de geografía. Le dio alcance americanista a la cultura popular, reemplazando por ejemplo el jazz por jotas, tangos y cuecas. Puso los muros de México a disposición de Rivera, Orozco y Siqueiros; impulsó el teatro al aire libre y popular, las misiones de arte. Tampoco descuidó el deporte, que quería sustraer a la influencia del YMCA. En cada escuela urbana que construyó Vasconcelos, estaba contemplado el campo deportivo con alberca y todo, y él alcanzó a inaugurar una media docena por lo menos. Lo más novedoso e interesante de su plan fue la misión educadora rural que envió por doquier y para la cual tuvo la entusiasta colaboración de nuestra Gabriela, alma gemela en su afán mesiánico: "Obregón estaba encantado que se hablara de su gobierno en el extranjero".³

Gabriela Mistral y las circunstancias de su ida a México

LUCILA GODOY ALCAYAGA nace el 7 de abril de 1889 en un modesto hogar, que el padre abandona tres años después. Autodidacta, tiene ya una prematura carrera docente antes de rendir, en 1910, examen en la Escuela Normal de Santiago para reafirmar sus conocimientos y su práctica pedagógica. Luego de algunas publicaciones en provincia, inicia su fama literaria al obtener el premio en los Juegos Florales de Santiago en 1914. Empieza entonces una carrera ascendente como poetisa y educadora de secundaria, con sus nombramientos sucesivos de directora de los Liceos de Punta Arenas, Temuco y número 6 de Santiago. Pero su éxito prematuro impide que la vida se le haga fácil en la capital. Mal pagada y frustrada, la salvación le viene de México, desde donde el ministro de Educación le extiende una invitación a colaborar en su ambicioso plan educativo.

³ *Ibid.*, pp. 116-120.

¿Por qué esta invitación? Hemos visto una carta en que lo felicita por la publicación de su revista *El Maestro* en agosto de 1921, con las siguientes palabras:

Útil, sencilla y sana de la primera a la última página. La crisis de los maestros es crisis espiritual: preparación científica no suele faltarles, les faltan ideales, sensibilidad y evangelismo [...] Tal seminario haría más por la formación moral de un pueblo que la escuela muerta, fábrica de bachilleres; limpiaría las costumbres; crearía, con el amor a la lectura, una fuente delicada de placeres al hombre y la mujer pobre; haría más patria que los discursos del parlamento, y por último, obligaría a los escritores a ver claramente que tienen el deber de dar el sustento espiritual de su raza, que ésa es su razón de que lleven el nombre y los honores de intelectuales.⁴

En 1921, el español Federico de Onís, catedrático de la Universidad de Columbia, Nueva York, dio una conferencia en el Instituto de las Españas, cuyo tema era nuestra insigne poetisa. Los asistentes, en su mayoría profesores norteamericanos de español, quedaron profundamente impresionados con la belleza y hondura de los poemas con que ilustró su exposición, y propusieron reunir en una publicación esas piezas hasta entonces sueltas. De allí nació *Desolación*.

De modo que Vasconcelos sabía muy bien lo que hacía al ponerse en contacto con el poeta González Martínez, a la sazón ministro de México en Chile, para formalizar su invitación a principios de 1922. Propuso lo mismo a Juana de Ibarbourou, pero ésta no aceptó.

Precedía su llegada a Veracruz una carta de bienvenida con la que su invitante la acoge diciendo:

Usted es un resplandor vivo que descubre a las almas sus secretos y a los pueblos sus destinos. Así, no la concebimos como una gloria de cenáculo sino como una presencia que borra todo recuerdo extraño. Si yo siguiera diciéndole todo lo que México siente y todo lo que espera de Ud., no terminaría nunca. Ud. misma va a mirar muchas cosas que tal vez nosotros no hemos visto, y Ud. no se sentirá cohibida para decirnos su pensamiento, porque encima de sus sentimientos de cortesía, están sus deberes de maestra que dice la verdad conforme a su limpio corazón.⁵

⁴ *Revista Mexicana de Cultura Nacional, El Maestro* (México), octubre de 1921.

⁵ Dolores Pincheira, *Gabriela Mistral, guardiana de la vida*, Santiago, Andrés Bello, 1989, p. 44.

Y eso era ella, intrínsecamente maestra. Su talento era poético, su vocación educacional, privilegiando al más amparado, con el afán de que la enseñanza lograra la igualdad entre los seres, permitiendo que el perfeccionamiento superior quedase al alcance de todos aquellos que tuviesen dotes para ello. Aspiraba ser una modesta maestra rural que daba a la transmisión del saber proyecciones sociales. Más que la frase erudita, aconsejaba la frase amena, buscada con criterio de belleza, ilustrada con imágenes que atrajeran el interés, y hasta con cantos, que hiciesen más posible la retención de valores fundamentales para el ser humano, sistema que otrora aplicara Las Casas en su experimento de la Vera Paz. Comprender al educando más que dominarlo; hacer florecer sus talentos más que imponer rígida disciplina. Ésta sólo para la organización del tiempo y la lectura. El Premio Nobel galardonó tanto la obra poética como el mensaje humanitario que Gabriela transmitía en un lenguaje hecho con la vida común, campesina y ciudadana de Hispanoamérica; exigía el rigor en la expresión: "Le preocupaba sobremanera el uso de un buen lenguaje diario, tanto como el lírico"⁶ Fue la primera poetisa que realizó un intento serio de poesía continental americana, y ése fue su aporte a la literatura contemporánea.

Es éste el bagaje espiritual de Gabriela en su primer encuentro en la ciudad de México con un ministro a quien la unían coincidencias de pensamiento filosófico, religioso y americanista, y vocaciones pedagógicas y sociales. Encajó plenamente en los planes de su anfitrión y aportó todo su entusiasmo y celo apostólico al proyecto de misión rural. Pudo optar por un desempeño de escritor o atenerse a su contrato que le pedía seis conferencias para maestros en dos años, pero ella escogió el papel de misionera.

Plan de Vasconcelos para difundir la cultura en el México rural

CONSISTÍA éste en enviar a los campos a un maestro normalista, misionero moderno, como jefe de un grupo de educadores que se instalasen en comunidades indígenas, conviviendo con ellos y ayudándolos, con los recursos locales, a levantar escuelas, a la vez que iniciaban a jóvenes de la región en los rudimentos de la pedagogía, que ellos quedarían encargados de traspasar a sus educandos.

⁶ *Ibid.*, p. 45.

Tras estos educadores llegaría la misión escolar con peritos en agricultura y en artes y oficios; y recorrería el lugar el lector, para divulgar en la plaza pública capítulos de historia y geografía, leer los diarios y proyectar cine cultural. A su lado podría caminar el músico encargado de despertar el interés local por su arte. En cuanto empezara a funcionar un centro, la misión pasaría a una localidad vecina.

Esta tarea requería de talento de primera capacidad, por lo que el ministerio no sólo pagó holgadamente a sus mejores normalistas, sino que lanzó una convocatoria a los jóvenes poetas, artistas, hombres de letras, para que gratuitamente desempeñaran uno o dos años este papel, como quien presta un servicio militar de cultura.

Y así viajó Gabriela por las sierras hasta las más recónditas aldeas, llevando bibliotecas ambulantes, a veces durmiendo en el mismo autobús, o a lomo de mula donde no había caminos. Le encantaba la idea de escuelas rurales donde los niños conocieran la naturaleza y sus cuidados —regar, vendimiar, ordeñar— actividades motrices de la vida. Y que pasasen a la ciudad a los doce años, a continuar con estudios teóricos y eruditos, bien empapados ya de las exigencias de la madre tierra. De esta experiencia llevó a Chile el modelo de escuela-granja, que consiguió, ya con Pedro Aguirre Cerda presidente, se instalase en Pucuro.

Funcionamiento de una escuela-granja de México

PUDO palpar la primera de ellas, misérrima, instalada anteriormente en un suburbio de la ciudad de México. Se levantaba en un terreno erizo con los mínimos implementos. Pero el director, a quien se dio libertad de acción, discurrió, junto con enseñar a leer, repartir el terreno del centro entre sus alumnos, para que cada uno cultivara su pedazo y vendiera la cosecha. Los visitó Vasconcelos y quedó tan impresionado que comprendió qué era lo que había que fomentar. Después de una triste experiencia de comercialización individual, el maestro convenció a los alumnos que era mejor formar una cooperativa que adquiriese semilla de buena calidad y negociara la venta en conjunto. Al cabo de varias cosechas, los niños pudieron empezar a comprarse zapatos y ropa, y sin hacer propaganda la matrícula de esa pobre escuela aumentó considerablemente.

La chilena quedó maravillada. Sintió que era la materialización de su sueño. Aunque fuese laica como todas las del país, exclamó: "Deje que yo la sienta el tipo de escuela cristiana: casi nació en un pesebre; el corro de sus niños descalzos ha debido ser el mismo que tuvo un día Jesús. La escuela nueva que sueñan los obreros es esto que Ud. está haciendo". El contacto con la tierra madre enseña más que encerradas y oscuras salas que lanzan "a la vida con manos torpes para todos los oficios".⁷

Bibliotecas

LA otra aspiración que la hermanaba con el pensamiento vasconceliano era la urgencia por formar bibliotecas. Entre 1922 y 1924 se crearon 1 500. Ella algo participó en esta iniciativa, y en sus giras, donde no podía habilitarse sitio para una, se levantaba un quiosco o se recurría a envíos postales. Consideraba a las bibliotecas "árboles de la vida", por cuanto unificaban cada nación en lo interior, al dar oportunidad a todos de leer los grandes textos e incorporarse, en la medida de sus fuerzas, al meollo de la cultura occidental; instituciones irremplazables para producir este equilibrio de lo práctico a lo sublime, donde cada uno "puede aprender a razonar, donde se practica la tolerancia frente a los pensamientos opuestos y donde nos sentimos felices cuando nos reencontramos con pensamientos afines a los nuestros".⁸ Para vivir la maravillosa aventura mental que nos ofrece cada libro, la biblioteca debía ser como un hogar que atrajese a niños y adultos, sacando a unos de la calle y a otros de las cantinas. Aplaudió, pues, la divulgación de los clásicos, que ella misma se dio el gusto de aprovechar.

Su aporte personal en este campo fue la selección de piezas literarias para mujeres, que se materializó con la publicación de *Lecturas para mujeres*, editado en México y que alcanzó una circulación de 20 000 ejemplares. Colaboró en la revista *El niño agricultor* y sus *Rondas* fueron cantadas por 4 000 voces infantiles en el parque de Chapultepec.

Como homenaje a esta labor, se dio el nombre de Gabriela Mistral a una moderna Escuela Hogar Industrial para señoritas de la ciudad de México, construida en terreno aledaño al Mi-

⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁸ Alfonso Calderón, *Croquis mexicanos*, Santiago, Editorial Universitaria, 1979, pp. 173-178.

nisterio de Educación. Otros honores ya le habían sido concedidos. Aparte de su sueldo, hotel de lujo para ella y su secretaria Laura Rodig, pasajes gratis para recorrer el país según quisiera, la guía permanente de Claudia Guillén, con quien trabó eterna amistad, y una mecanógrafa a su servicio.

Pero ella mantendría su sencillo modo de vida, ya que el único lujo del que gustaba jactarse era "el cumplimiento perfecto del menester".⁹ Por lo demás, su sueldo fue modesto; nunca pasó, al decir de Vasconcelos, de 25 pesos mexicanos diarios, equivalente a 12.50 dólares, y el trabajo que rindió en viajes, informes, consultas, redacción de libros vale mucho más que lo cobrado por ella. Tampoco permaneció en el hotel de lujo, sino arrendó y amuebló de propia cuenta una pequeña casa de campo en la zona —entonces rural— de San Ángel, hasta donde solía llegar Vasconcelos a platicar con ella, como intermedio de los habituales paseos a caballo que realizaba con su hijo en días festivos.

Gabriela hace lo posible por enaltecer la imagen de México en Chile. Cuando Vasconcelos pasa por nuestro país en 1922 de vuelta de un viaje oficial a Brasil, escribe dando cuenta de todas las atenciones de que han sido objeto tanto ella como Enrique Soro, de modo que en alguna forma las retribuyan en él. Pero el discurso del pensador mexicano no gusta en Chile, según manifiesta una editorial de *Zig-Zag* del 13 de noviembre de 1922. Aún más, el presidente Alessandri le pregunta por qué habiendo tantas mujeres más inteligentes en este país, ha escogido a la Mistral como colaboradora, Vasconcelos envía un telegrama a Gabriela, diciéndole en forma enigmática: "Cada vez más convencido que lo mejor de Chile está en México".

En octubre ha escrito a su único profesor amigo, Pedro Aguirre Cerda, pidiéndole que abogue porque en el Senado no se vote la exclusión de México del Congreso Panamericano que se celebraría en Santiago, ya que esta medida se interpretaría como impuesta por Estados Unidos.

Alejamiento de México

TRANSCURRIDOS dos años de esta vida intensa y plena, ya la situación mexicana no es la misma. Obregón, a quien tanto complació

⁹ María de los Ángeles Covarrubias, *La mujer en la prosa de Gabriela Mistral*, tesis para optar al grado de magister en Letras, Santiago, Universidad Católica, 1994, p. 2.

la aprobación extranjera sobre su política educacional, ya estaba en otros afanes y se desinteresó del aspecto cultural. Vasconcelos, asqueado además de tanto asesinato, molesto por el apoyo de Obregón a Calles y por el recorte de su presupuesto ministerial, se disponía a renunciar. Las asignaciones para educación habían sido para 1920-1921 de 4% del presupuesto gubernamental, para 1921-1922 de 12.987%, para 1922-1923 de 15.026% y para 1923-1924 de 8.565%. En el periodo de Calles bajaría a 7%, salvo en 1928 que es de 9%.¹⁰

Ante esta situación de hecho, la maestra comprende que sin el admirable jefe la labor languidecería. Fija su partida para abril de 1924. La premura tiene su motivo. Acaso por timidez no le era cómodo estar presente en la inauguración de su estatua en la escuela de su nombre. Pero había algo más. Habiéndose sentido bien acogida y como verdadera mexicana al principio, al final se hace eco de rumores de profesores sobre su ajenidad. Celosos de quien pudiera aventajarlos, no apreciaban la obra de Gabriela. Creían que había ido a ganar dinero, que no justificaba su sueldo, y para colmo le habían dado una escuela con estatua y todo. Esta maledicencia, cuenta Palma Guillén, hirió a Gabriela y tal vez la hizo irse de México antes de la ceremonia que tanto la enaltecía. Su malestar trasciende en su prólogo a *Lecturas para mujeres*, que inicia con "Palabras de una extranjera", lo que revela cierta amargura por haber sido considerada como tal en un país que sintió como propio.¹¹ Demuestra además inseguridad al explicar por qué ha presentado esta selección, afirmando que no pretende competir con textos nacionales, ya que "tiene los defectos lógicos de una labor hecha por un viajero". Lo ha escrito para darle a la mujer de su escuela textos literarios que lleven belleza a su oficio primordial que es el de ser madre, y pongan al alcance de su intelecto, con altura de miras, con criterios de honestidad y profundidad, los grandes asuntos humanos que le conciernen a ella tanto como a los hombres.

Se despide de México con sincero agradecimiento por la oportunidad que le ha brindado y porque ha podido trabajar en paz y sin angustia material: "Sin una relativa independencia económica no es posible la verdad en ninguna tierra, y sin la verdad no se sirve a Dios ni a las criaturas".¹²

¹⁰ *México, cincuenta años de revolución*, México, Universidad Católica de Chile.

¹¹ Gabriela Mistral, introducción al libro *Lecturas para mujeres*, *El Mercurio*, 14 de septiembre de 1923.

¹² Luis Vargas Saavedra, *Tan de usted: epistolario de Gabriela Mistral con Alfon-*

Vasconcelos, por su parte, inaugura en mayo la escuela Gabriela Mistral con la estatua esculpida por Asúnsolo y la presencia del presidente. Y luego renuncia al Ministerio.

Se han separado dos grandes amigos, habiendo cumplido a cabalidad el uno con el otro, tomando sus resoluciones con la franqueza que ponía el sello a su relación. Continuará ésta durante toda la década del veinte, pero Vasconcelos irá derivando hacia el camino de la política contra la opinión de su amiga chilena.

Huellas que México deja en ella

El aprendizaje de la escuela-granja, el gusto por la lectura de los clásicos, su encuentro con sor Juana Inés de la Cruz, su retorno al catolicismo, para lo cual ella estaba abierta, pero faltaba el incentivo que prodigaría Palma Guillén, 1924 sería el año del apogeo de su religiosidad con sentido social: "Yo he anclado en el catolicismo después de años de duda"; su amistad duradera y fecunda con Alfonso Reyes, que se inicia formalmente al solicitarle ella por carta su autorización para incorporar textos suyos a *Lecturas para mujeres*; luego la correspondencia irá adquiriendo intimidad y trasluciendo que reconoce en Reyes una gran formación humanista. México le profundizó el americanismo, le abrió el paisaje universal: "Me ha permitido atravesar mi mar Pacífico, en un vuelo lleno de embriaguez, y venir bebiendo paisajes buscados pero nunca alcanzados en el ensueño", son palabras suyas de agradecimiento.

Vasconcelos político

MOLESTO por no haber podido llevar a cabo la totalidad de su plan, Vasconcelos piensa que es mejor gobernar una pequeña patria y convertirla en un modelo a aplicar en la grande. Se presenta como candidato a gobernador por su estado de Oaxaca, lo que le depara la primera frustración electoral. Culpa a la desleal intervención de Obregón y queda con el amargo sabor del resentimiento.

Luego del triunfo de Plutarco Elías Calles, sus amigos, y entre ellos Gabriela con gran insistencia, le recomiendan irse a Europa. Mantuvo permanente contacto con su gran amiga, residente entonces en Italia. Se encontraron, él, su mujer y sus hijos con la poetisa y Palma Guillén en 1927 en Niza y en Bandol. Acababa de

so Reyes, Santiago, Universidad Católica, 1991, p. 22, en carta a Pedro Aguirre Cerda, La Serena, 7 de diciembre de 1925.

perder en un negocio con su hermano el poco capital que tenía. Lo encontró Gabriela muy irritado, con trato difícil, demasiado antiyanqui, pasión que "siempre le toleré como cosa que le venía de su voluntad de contradicción, ya se le vuelve verdad que se le toca y que se molesta. Nos vinimos de Niza tristes de ver a Vasconcelos, a quien queremos tanto, en este estado de ánimo", comenta en carta a Alfonso Reyes.¹³

Ha dejado que lo invada la frustración política y la incertidumbre económica. En lo que sí estuvieron de acuerdo fue que Calles había dejado caer la gran obra de educación. Gabriela y Palma fueron a París unos meses después a despedirlo antes de su regreso a América.

Obregón, el candidato electo para suceder a Calles de 1928 a 1932, en lo que parecería sería un turno permanente convenido entre ambos, es asesinado el 17 de julio de 1928. Queda la presidencia abierta y Vasconcelos, ingenuamente, postula. Gabriela, siempre atenta a la suerte que pueda correr su amigo, le aconseja enfática que se atenga a su oficio y misión en la vida, que es la de pedagogo y escritor; que no tiene condiciones de malicia para actuar en la tormentosa política mexicana de la época.

Como era de esperarlo, es fraudulentamente derrotado por el candidato callista Pascual Ortiz Rubio, y entonces escribe ella a Romain Rolland, a Unamuno y a Alfonso Reyes pidiendo inter vengan ante el presidente provisional Emilio Portes Gil, para que le facilite la salida de México, porque dice "la vida de Vasconcelos, mis amigos, es preciosa no sólo para su país sino para la América española toda".¹⁴

Una vez en el exilio, Gabriela mueve todas las influencias para conseguirle medios de vida en el extranjero, "porque él no sabe ser pobre". Además tiene dos hijos grandes y la mujer inválida. Pide a Reyes consiga que le devuelvan su colaboración en *El Universal*, lo que resulta imposible; insinúa que le den una página en *La Prensa* de Buenos Aires, lo que sí resulta.

Ha escrito ya a su gran amigo expresándole francamente:

Pensado y vuelto a pensar, Vasconcelos: yo no puedo callar más. Yo no podría ser fiel a México, fiel a Ud. y tampoco fiel a mí misma, si sumiese este borbollón de franqueza.

¹³ *Ibid.*, p. 44. En carta a Alfonso Reyes, 29 de noviembre de 1926.

¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

Convénzase amigo mío, que no es Ud. pasta de general y almirante, ni siquiera de cabo ni grumete. Lo suyo es gobernar ideas. Dios le ha dado sesos para que conduzca con lucidez al mocerío, a los vejestorios, a todas las criaturas, a toda criatura que sepa leer y oír.

Ya se lo he dicho y escrito: Ud. como maestro queda a la par con Sarmiento: Ud. cuajó, en sus años de Ministerio, siglos de cultura. Siglos, amigo. Porque Europa se ha tomado medioevos y renacimientos para darle tuétano a su cultura.¹⁵

Le reprocha también sus públicos devaneos amorosos, impropios de quien aspira a dirigir los destinos de una nación. Le escribe lo que siente, sin que eso signifique un enfriamiento de su amistad, ni de su agradecimiento "por los años de sosiego en México", ni de la admiración de su verdadero valer, pero quiere enmendarle el criterio antes que sea tarde. Poco debe de haberle gustado esta última nota a Vasconcelos, a juzgar por su encuentro final en Nueva York en 1931.

Estaba la poetisa ese año dictando cursos en la Universidad de Columbia y lo visitó en su modesta vivienda de Riverside. El recibimiento fue frío. Vasconcelos supo días antes por el diario que ella había asistido a un banquete presidido por el cónsul de México. Reproduzco el diálogo tal como él lo relata en sus *Memorias*:

—Mal hace usted, licenciado marchándose a Europa. ¿Qué va a hacer allá?...

Sé que no le molestarían en México si regresara; debía hacerlo... usted, no me negará que Ortiz Rubio es mejor que Calles...

—Pero yo entendía, Gabriela, que, en su tiempo, Calles no le parecía a usted del todo mal.¹⁶

Sonrió sin darse por ofendida, insistió:

—Usted no debió meterse a candidato... eso es para los hombres de armas... Usted no es un hombre de armas.

La soportó con paciencia, le habló de la ópera... hizo un gesto.

¡Ah!, ya recuerdo, Gabriela, que a usted no le seduce la música...

—¿Pero usted la entiende?

—No, no la entiendo, la gozo.

Por fin se despidió. No llegaron a formalizarle la invitación que esperaba para dar conferencias en México. Pero dio a los diarios un artículo dedica-

¹⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶ Esto es injusto, pues pese a que Gabriela en 1926 creyó que la obra de Vasconcelos perduraría después de Obregón, pronto se dio cuenta que no era así y fue lo que comentó con él en Europa.

do, según expresó, a liquidar sus cuentas conmigo. Ella había seguido al educador, no al político, cuyos desaciertos lamentaba.¹⁷

Terminaba así una amistad nacida entre almas casi gemelas, con igual inspiración mesiánica y desinteresada por perfeccionar al mismo grupo humano y darle oportunidad de incorporarse plenamente a la sociedad de su siglo; con las mismas preocupaciones filosóficas y religiosas, asignándole ambos prioridad a la difusión de la lectura. Habiendo emprendido una reforma nacida en la cruzada interior de cada uno, ya que, según Gabriela, "las reformas o salen del tuétano del alma y asoman hacia afuera firmes como el cuerno de la testuz del toro, o bien se hacen en el exterior como cuernecillos falsos pegados con almidón".¹⁸

Una amistad que debió depararnos hoy un epistolario de gran profundidad, se rompió con la fragilidad de un cristal, empezando por una pequeña trizadura que el ofuscamiento de él por su mala-ventura política fue incapaz de enmendar. Ella hizo lo que pudo. Él no comprendió su intención, pese a que su pacto mutuo fue siempre la verdad y a que continuaría su vida dedicado a lo propiamente suyo, girando en torno a los valores que compartió con Gabriela.

Desgraciadamente fue lo único que no perduró entre las bondades que su visita a México aportó a nuestra insigne poetisa.

BIBLIOGRAFÍA

- Alegría, Fernando, *Genio y figura de Gabriela Mistral*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966.
- Calderón, Alfonso, *Croquis mexicanos*, Santiago, Editorial Universitaria, 1979.
- Céspedes, Mario, *Recados para América*, textos de Gabriela Mistral.
- Covarrubias, María de los Ángeles, *La mujer en la prosa de Gabriela Mistral*, Tesis para optar al grado de magister en Letras, Universidad Católica, 1994.
- Ibacarón, María Luisa, "Gabriela Mistral y el México de Vasconcelos", *Atenea*, núms. 459-460 (1989), B. 13.
- Krauze, Enrique, *Madero, Zapata, Villa, Carranza, Obregón y Calles*, México, FCE, 1987 (Col. *Biografía del poder*).

¹⁷ Vasconcelos, *Memorias, El Proconsulado*, México, FCE, 1982, pp. 1067-1068.

¹⁸ Gabriela Mistral, *Grandeza de los oficios*, Santiago, Andrés Bello, 1917, p. 21.

- Mistral, Gabriela, *Grandeza de los oficios*, Santiago, Andrés Bello, 1917.
- , *Magisterio y niño*, Santiago, Andrés Bello, 1979.
- Pincheira, Dolores, *Gabriela Mistral, guardiana de la vida*, Santiago, Andrés Bello, 1989.
- Robles, Martha, *Entre el poder y las letras: Vasconcelos en sus Memorias*, México, FCE, 1989.
- Scarpa, Roque Esteban, *Gabriela anda por el mundo*, Santiago, Andrés Bello, 1978.
- Taracena, Alfonso, *Historia extraoficial de la Revolución Mexicana*, México, Jus, 1987.
- Vargas Saavedra, Luis, *El otro suicidio de Gabriela Mistral*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1985.
- , *Tan de usted, Epistolario de Gabriela Mistral con Alfonso Reyes*, Santiago, Universidad Católica, 1991.
- , *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*, Santiago, Andrés Bello, 1978.
- Vasconcelos, José, *Memorias*, México, FCE, 1983, 4 tomos.

DOCUMENTOS

- 1 Ma. Carta de Gabriela Mistral a José Vasconcelos, agosto de 1921, en *Revista Mexicana de Cultura Nacional El Maestro*, en octubre de 1921.
- 1 Rg. Autobiografía de José Vasconcelos. Introducción a *Lecturas para mujeres*.
- 2 Rg. México y Estados Unidos por Gabriela Mistral en *Repertorio Americano* (San José de Costa Rica), 18-IX-1922 (despedida de alumnos americanos del curso de verano), México, cincuenta años de Revolución, Universidad Católica de Chile.

Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos 1910-1930

Por Eduardo DEVÉS VALDÉS

IDEA, *Universidad de Santiago de Chile*
y Ricardo MELGAR BAO

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Introducción

SE HA IDENTIFICADO livianamente la proliferación de religiones, de orientalismo o de creencias y movimientos espiritualistas a fines del siglo XX con la posmodernidad. Dicha visión de las cosas ignora cómo este tipo de sensibilidades ha sido recurrente a lo largo de nuestra historia latinoamericana, tanto como en sus fuentes indígenas, europeas o afroárabes. Los tiempos de crisis ideológico-culturales en el curso del siglo XX han coincidido con las fases ascendentes y de mayor visibilidad social y política de las corrientes esotéricas y espiritualistas. Acaso esta última circunstancia, propia a la actual coyuntura, nos ha permitido interrogar con mayor perspicacia las crisis precedentes, asociadas al inicio del siglo XX, y particularmente de la primera posguerra mundial.

De hecho entre fines del siglo XIX y 1930, pero también después, se desarrolla entre nuestros intelectuales (poetas primero, educadores y pensadores después, políticos incluso) un movimiento espiritualista donde se combinan elementos teosóficos con hinduismo, reivindicación de lo oriental y, en ocasiones, creencias o prácticas espiritistas.

Esta sensibilidad teosófico-oriental impregnó buena parte del quehacer intelectual y político. En lo particular, la red intelectual más importante de los años veinte —aquella que armó un proyecto socializante, mestizofilo, indigenista, antiimperialista— pensó y se pensó en buena medida con categorías provenientes de lo teosófico-orientalista. En este esquema, un cierto pacifismo, la reivindicación de lo telúrico, la armonía de las razas y las culturas, la búsqueda en lo indígena de una sabiduría ancestral, la rebelión contra un “positivismo” o un “pragma-

tismo" de limitados horizontes, son posiciones coherentes con el clima descrito.

Este trabajo explora las relaciones entre la teosofía¹ y el pensamiento latinoamericano en las primeras décadas del siglo XX. Para realizar dicha investigación se procederá con dos hipótesis: que importantes figuras de nuestro pensamiento político poseyeron convicciones teosóficas; que algunas de estas personas vieron favorecidos sus contactos en la medida que compartían ideas o creencias propias de la cultura teosófica y/o pertenecían a alguna de las ramas de la hermandad teosófica.

Estas hipótesis pueden entenderse de manera más intensa o moderada y sin atrevernos a dar una respuesta allegaremos pruebas que permitan verificarlas, al menos en su sentido más moderado. La alternativa más intensa podría formularse del siguiente modo: la red de pensamiento político latinoamericano (José Vasconcelos, Alfredo Palacios, Víctor Raúl Haya de la Torre, Gabriela Mistral, Joaquín García Monge, César Augusto Sandino) se constituye a partir de una hermandad teosófica que implica cercanía en las ideas y contactos entre los correligionarios. La más moderada, como que la hermandad teosófica favoreció la configuración de una red formada por importantes figuras del pensamiento político latinoamericano.

El objetivo es descubrir la importancia que tuvo la teosofía para los pensadores (políticos) latinoamericanos más relevantes, de la segunda y tercera década del siglo.

Las interrogantes que resultan pueden ser desglosadas en dos especificaciones: a) descubrir hasta qué punto lo teosófico tuvo un

¹ Entendemos teosofía-teosófico en un sentido amplio, como conjunto de creencias o prácticas que contemplan en primer lugar la posibilidad de contactarse con lo sobrenatural a través del espiritismo, que se identifica con cierto espiritualismo orientalista, el cual acentúa un comportamiento (o una ética) de la hermandad universal. Al interior de estas tendencias hubo escuelas y posiciones bastante contrapuestas. Como referencia damos definiciones de algunos diccionarios.

Teosofía: doctrina de varias sectas que presumen estar iluminadas por la divinidad e íntimamente unidas con ella... doctrina que aspira a conocer la divinidad directamente de la revelación y de la especulación. Conjunto de creencias supersticiosas fundadas en la reencarnación de las almas; *Orientalismo*: predilección por las cosas de Oriente; *Hinduismo*: religión predominante en la India, procedente del vedismo y del brahmanismo antiguo; *Espiritismo*: creencia en la posibilidad de comunicarse mediante ciertas prácticas con el espíritu de los muertos. Prácticas de ocultismo basadas en dicha creencia; *Vedismo*: religión más antigua de los indios, contenida en los libros llamados *Vedas*; *Brahmanismo*: religión de la India, que reconoce a Brahma como a dios supremo.

En todo caso, más allá de las definiciones conceptuales, para el caso nos interesa sólo ese conjunto ecléctico de autorreferencias que en el lenguaje cotidiano de la época relaciona teosofía, espiritismo, orientalismo e hinduismo o escuelas al interior de este universo.

papel en el desarrollo del "espiritualismo" o del "idealismo" o del "identitarismo" como ideas o ideologías; b) descubrir hasta qué punto lo teosófico tuvo un papel en la conformación de redes intelectuales, formadas por motivaciones de afinidad en las ideas y/o sensibilidades.

En esta oportunidad abordaremos únicamente el segundo aspecto. Queremos sólo sugerir un par de hipótesis que se podrían utilizar para avanzar en el primer aspecto. Hipótesis a trabajar podría ser: las posiciones mestizófilas e indigenistas se potenciaron a partir de creencias hinduizantes y teosóficas, que apuntaban a descubrir cierta sabiduría primordial, que conectarían lo americano autóctono con lo oriental. En esta línea puede ser leído al artículo que aparece en la *Revista Teosófica de Chile* en 1920, donde se transcribe por entregas un texto importante cuyo título es "El espíritu de la nueva raza", que nos recuerda el "Por mi raza hablará el espíritu". Otra hipótesis: el espiritualismo y el idealismo, tan propios de la reacción antipositivista de comienzos de siglo, tienen que ser comprendidos más bien en relación con la teosofía y el orientalismo, que con la filosofía vitalista o krausista.

Para llevar a cabo esta investigación se utilizan tanto las obras de ideas de los miembros de la red como sus crónicas, recuerdos y correspondencias. Se utilizan también los reportajes y entrevistas que se realizaron. Por último la bibliografía relativa a éstos.

La metodología consiste en: 1) Reconstruir la red, entendiendo por tal un conjunto de relaciones recíprocas que se extiende por un tiempo relativamente largo (años) y que se expresa en: a) contactos personales, b) correspondencia, c) citas de reciprocidad, d) referencias, prólogos, homenajes, reseñas, e) frecuentación como autores o lectores de los mismos medios, suscripciones, f) ideas, objetivos o categorías similares. 2) Detectar la cercanía con lo teosófico-orientalista de las personas más importantes de la red. 3) Identificar la pertenencia de estas personas a grupos teosófico-orientalistas. 4) Rastrear en sus obras las aproximaciones entre las personas sobre la base de una afinidad teosófica.

El movimiento espirita: una historia por armar en América Latina

APROXIMARSE al universo latinoamericano de la teosofía y sus múltiples impactos y traducciones en los campos artístico-literarios y políticos supone, en primera instancia, reseñar su proyección norte-americano-europea como una actitud cultural en el marco de los grandes embates de la modernidad, coincidiendo con las coordenadas de la segunda

revolución industrial. Al lado de la teosofía resurgió una variada gama de corrientes espiritualistas y nativistas (indigenistas, orientalistas), sustentadas en muchas redes a veces yuxtapuestas, pero que no conflictuaron el quehacer político o intelectual de sus adherentes. Se podía indistintamente, además de teósofo, ser autodidacta, masón, católico y socialista, o en su variante, ser librepensador, protestante y aprista. Otras posibilidades aluden al anarquismo y comunismo.

En la medida que las creencias y principios teosóficos comenzaron a otorgar significado a ciertas orientaciones, decisiones y acciones políticas, moviéndose entre el orden político real y el que se quería que existiese, éstas quedaron insertas en el campo de la cultura política latinoamericana contemporánea. La teosofía contribuyó a modelar, en algunos intelectuales y políticos de la región, un particular tipo de liderazgo mesiánico y a veces carismático: fue el caso de Francisco I. Madero y José Vasconcelos en el México revolucionario; también fue el caso de César Augusto Sandino en Nicaragua y el de Víctor Raúl Haya de la Torre frente al aprismo continental y peruano. Algunos de nuestros teósofos latinoamericanos, venidos a la política de manera coyuntural o permanente, confiaron cabalísticamente en las fechas símbolo, fastas o nefastas, para marcar o diferir sus respectivas insurgencias.

La propia historia del movimiento teosófico mundial da luces sobre su aproximación a los escenarios políticos, así como a la configuración de diversas utopías. Recordaremos que el movimiento espírita en Occidente cobró fuerza durante la segunda mitad del siglo XIX. En 1875, en la ciudad de Nueva York, la señora Helene P. Blavatsky y el coronel Henry Steel Olcott, fundan la Sociedad Teosófica proyectándola sobre las principales ciudades europeas y, más triangular y tenuemente, sobre las ciudades latinoamericanas. Sin embargo, ya para 1866, en un pueblo cercano a la ciudad de México, se había erigido la figura de Roque Rojas, bajo la presunta inspiración del profeta Elías, como padre del espiritualismo trinitario mexicano.² Los vínculos con la tradición teosófica estadounidense han sido ratificados para tan temprana fecha por otro estudio sobre el espacio veracruzano, aunque marcando las distancias simbólicas y rituales con los discípulos de Allan Kardec. Los espiritualistas trinitarios marianos seguidores de Roque Rojas reelaboraron el campo teosófico de su fundador y definieron a sus

² Isabel Kelly, *Folk-practices in North Mexico, birth customs, folk medicine and spiritualism in the Laguna zone*, Austin, TX, Institute of Latin American Studies, University of Texas Press, 1965, pp. 75-78.

locales como *templos de luz*, para contrastarlos con los de *media luz*, propios de los espiritualistas seguidores de Kardec. Una sui géneris elaboración permitió a esta variante teosófica mexicana conciliar los iconos del culto católico con los propios de su inventado pasado prehispánico, acompañados de los espíritus de los que en vida fueron considerados benefactores locales de la salud.³

Hacia 1879, el pensamiento teosófico internacional, confundiendo con la "corriente mística oriental", decide fijar un puente permanente en la India al constituir una sucursal permanente de la Sociedad Teosófica en Bombay, desde donde editaron su vocero *The Theosophist*.⁴ Sin lugar a dudas, la búsqueda de un territorio primordial en la India cumplió una función legitimadora del creciente movimiento teosófico americano y más tarde europeo. En América Latina, como hemos referido, la veta nativista de la teosofía buscó en su propio escenario cultural la coreografía de su novísima e inventada tradición, sea en la revisión de los trinitarios discípulos de Rojas que inventan sus raíces prehispánicas⁵ o en la de Joaquín Trincado, que criba a través de la gesta sandinista en Nicaragua y sus ecos solidarios, su soñada hermandad hispánica universal.⁶

No olvidemos que los "muertos" o espíritus encarnados o errantes aparecen marcados por cruzadas y deseadas filiaciones familiares, intelectuales, políticas y nacionales. El legado romántico, tanto con su representación de la muerte como con su asociada vena nacionalista, había mediado en este proceso cultural favorable a la recepción teosófica y la politización de héroes y precursores. La muerte en el escenario político fue construyendo diversos y encontrados martirologios acompañados de sus respectivos rituales cívicos y partidarios. Hablar a nombre de los muertos, dialogar con sus espíritus o pretender que ellos hablan a través de nosotros, no es patrimonio exclusivo del movimiento teosófico, ya que es algo que atraviesa casi todas las retóricas y ritualismos políticos, cívicos y religiosos.

A fines del siglo XIX, la teosofía había logrado una visibilidad social sorprendente en algunas de las principales ciudades del mundo. En el

³ Isabel Lagarriga Attias, *Medicina tradicional y espiritismo: los espiritualistas trinitarios marianos de Jalapa*, Veracruz, Sep-Setentas, 1975, p. 51.

⁴ Santiago Valenti Camp y Enrique Masaguer, *Las sectas y las sociedades secretas a través de la historia*, México, Editorial del Valle de México (edición facsimilar de 1975), tomo II, p. 286.

⁵ Lagarriga, *Medicina tradicional*.

⁶ Ibone Rivera Mejía, *Los días de Sandino en tierras mexicanas*, México, FFYL/UNAM, 1998 (mecanoscrito).

Viejo Continente, Madrid y Barcelona competían con París y Londres como polos de la difusión de las ideas teosóficas, sin olvidar el ingreso ulterior de algunas ciudades coloniales británicas en la India, como la portuaria y fortificada Madrás o la santa Benarés (Varanasi), eje de la peregrinación hindú, situada a la izquierda del río Ganges. La convergencia de las diversas sociedades y escuelas teosóficas en su segundo congreso internacional (París, 1889) logró consensuar y resumir sus principios fundamentales en torno al espiritismo científico o filosófico, la reencarnación, la mediumnidad, los fenómenos y el fluidismo. Un año más tarde, en el tercer congreso celebrado en París, se acordó distinguir cuatro corrientes: la teosófica, la magnética, la hermética y la espíritu pura. En 1898, con motivo del IV Congreso Espírita, América Latina logra un espacio relevante al convertir a Río de Janeiro en sede del evento. A partir de entonces, Brasil aparece como la sección pionera en el continente de la Sociedad Teosófica.

Desde esa fecha, la difusión teosófica en nuestros países reprodujo las tensiones propias entre sus diversas corrientes, fuera de tener que enfrentar a más de un profeta embustero. Entre 1891 y 1915, Alberto Santini Sgalupo, más conocido como el doctor Alberto de Sarak, Conde de Das, se presentaba como prominente teósofo miembro del Supremo Consejo Esotérico del Tíbet y de la Sociedad Teosófica, fundando a su paso centros teosóficos y cometiendo contra sus afiliados diversos ilícitos, por lo que era buscado o perseguido por las autoridades en varios países (Bélgica, España, Argentina, Perú, Venezuela y Cuba). A las denuncias de *La Ilustración Hispanoamericana* contra el falso y escurridizo mahatma, en 1891, se sumaron en 1900 las de Christian Dam, conocido librepensador radicado en Lima, a través de las páginas de *Libre Pensamiento* que circulaba entre los medios teosóficos y librepensadores de América Latina. José Carlos Mariátegui reseña en 1915 el último *affaire* del Conde de Das en la Argentina, así como su abultado prontuario.

Mirado desde el escenario latinoamericano el panorama teosófico, resulta discutible el aserto de Valenti, de que hacia vísperas de la primera Guerra Mundial, “la decadencia del espiritismo fue manifiesta y hallóse muy cerca de la bancarrota”. Nuestro autor refiere la crisis espírita en consonancia con la confrontación, a partir de 1900, entre las corrientes “psiquistas” y científico-experimentalistas por un lado, y las más tradicionales y ortodoxas corrientes espiritualistas y ocultistas. Valenti agrega que después de 1906, el universo de los grandes espiri-

tus perdió su perfil laico, al ser flanqueado por arcángeles y personajes propios del santoral católico.⁷

La constitución de la federación de las secciones teosóficas de Europa en 1903, que más tarde se hizo extensiva a sus pares norteamericanas, solventó un hegemónico y controvertido tenor eurocéntrico y modernista, que suscitó un intrincado proceso de disenso y diferenciación; coadyuvó en favor de ello la afirmación de la corriente filocientífica. No fue casual que en 1908 los teósofos adherentes a este nuevo proyecto decidieran celebrar su evento constitutivo en la ciudad india de Adyar, lugar de residencia de Annie Besant, su presidenta, aunque más tarde su sede pasaría a Benarés, cabecera norte del gobierno colonial, desde donde editaron su revista trimestral *The Pilgrim*.⁸

La teosofía en América Latina

A pesar de la pérdida coyuntural de espacios por parte de las organizaciones teosóficas en Europa y en los Estados Unidos, en América Latina siguió gravitando con fuerza e incidiendo sobre sus espacios políticos. La Escuela Magnético-Espiritual de la Comuna Universal (EMECU), fundada en la Argentina hacia 1911 por Joaquín Trincado, fue gradualmente expandiendo sus filiales por otros países, hasta alcanzar a México.

En el Perú, las redes teosóficas permearon a los intelectuales nacionales y extranjeros, así como a algunos dirigentes de los movimientos indigenista y anarquista. Dora Mayer, conocida ensayista y cofundadora de la Asociación Pro-Indígena, confiesa en sus memorias, en año de 1916, tanto sus predilecciones teosóficas como sus ligas con un teósofo español que adoptó en el Perú el nombre de Ezequiel Redolat y cuya actividad en los centros teosóficos de Chiclayo, Lima y el Callao era ya conocida desde años atrás. Redolat ejerció el periodismo en el diario *La Vida* hasta su deceso en 1918. La Mayer había vinculado a Redolat con Miguelina Acosta, destacada dirigente anarquista, preocupada y comprometida con las causas indígena, obrera y feminista, quien fue así ganada a la teosofía. Las páginas del diario *La Crítica* (1918-1919), desde donde Dora Mayer y Miguelina Acosta realizaban su periodismo comprometido, acogió al

⁷ Valenti Camp y Masaguer, *Las sectas*, pp. 225-228.

⁸ *Ibid.*, pp. 287-288.

gunos artículos de índole teosófica como "Satyagraha", debido a la pluma de la primera.⁹

Por lo dicho, las redes latinoamericanas de Chocano, Vasconcelos y la Mayer merecen ser revisadas. Empero, la diversidad ideológica y orgánica del movimiento teosófico latinoamericano nos induce a tener prudencia en cuanto a las proximidades reales de los intelectuales y políticos adherentes a sus diversas ramas, marcando estos datos como indicios relevantes de un universo por explorar.

Las coordenadas de las corrientes teosóficas en el curso de entreguerras en América Latina, escapando de las elásticas redes orgánicas de la Sociedad Teosófica, se expresaron en peculiar hibridación gracias a la oferta librera y hemerográfica procedente de París, Nueva York y Barcelona, así como a las ediciones locales. Los beneficios de una cada vez más aceitada circulación de mercancías, incluida la mercancía libro, al ritmo expansivo de la segunda revolución industrial, venían ampliando el horizonte de la oferta teosófica en América Latina. Los apóstoles itinerantes del movimiento teosófico poblaban de manera recurrente los principales teatros y auditorios públicos de las principales ciudades latinoamericanas. Algunos podían defraudar las expectativas espiritualistas de sus públicos, como el Conde de Das, pero otros mantuvieron un cierto halo de santidad, como el sabio hindú Jinarajadasa, que predicó con éxito en el Teatro Municipal de Lima, a pesar de la amenaza al público asistente de excomunión, fijada por una pastoral firmada por el primado de la Iglesia peruana.¹⁰

En otros casos, el teósofo cruzaba sus prédicas espiritualistas con acciones políticas de orientación socialista. Fue el caso de Linn Gale, uno de los socialistas estadounidenses que se refugió en México en julio de 1918, escapando del reclutamiento militar con motivo de la participación de su país en la primera Guerra Mundial. Este controvertido personaje anuda su conocida filiación "espiritualista" con su pretendida adhesión a la IWW (International Workers of the World) y bolchevique, autonombrándose "Lenin de las Américas". En septiembre de 1919, Gale funda al lado de Fulgencio Luna, su correligionario filipino, y dos de sus paisanos (J. C. Parker y M. Tabler), el Partido Comunista de México, que pretende disputarle a sus pares (Partido Comunista

⁹ Dora Mayer de Zulen, *Memorias*, transcripción a cargo de Rosa Boccolini, Yolanda Candia, Rosario Jiménez y Miguel Pinto, Lima, Seminario de Historia Rural Andina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1992, tres tomos, pp. 234-236.

¹⁰ Eduardo Sierralta Lorca, *El APRA y la sombra*, México, Tejada, 1957 (Colección *Anayañi*, portada de Marrokin), pp. 37-38.

Revolucionario y Partido Comunista Mexicano) los espacios obreros y el reconocimiento de la Tercera Internacional. Gale dejó huella de sus prédicas en México en dos publicaciones periódicas: *Nueva Civilización* y *Gale's Magazine*, entre los años de 1918 y 1920. Sin embargo, los vínculos de Gale con la administración Carranza y con la embajada alemana, así como sus ataques infundados a Roy Manabendra, connotado dirigente revolucionario hindú, como germanista y cromista (perteneciente a la CROM, Confederación Revolucionaria Obrera Mexicana), lo terminan desacreditando políticamente en los escenarios obreros e intelectuales de la ciudad de México.¹¹

Iniciados los años de entreguerra, la teosofía vuelve a vivir una onda expansiva, esta vez anudándose fuertemente con el orientalismo. El joven Jiddu Krishnamurti pretendía ser la reencarnación de Jesucristo, es decir, el nuevo Mesías. Formado en la tradición teosófica por Annie Besant de cara a la recuperación del ocultismo oriental, Krishnamurti, acompañado de la señora Besant, inicia su peregrinaje por las principales ciudades de la India, Europa, Estados Unidos y África, promoviendo la paz interior a través de la renuncia al deseo de posesión de "las cosas del mundo". Desde una ciudad holandesa, Krishnamurti y Annie Besant auspician un programa radiofónico para promover el mensaje salvacionista de la Orden de la Estrella. La Besant sirve de intermediaria con la prensa internacional para transmitir el mensaje del nuevo Mesías. Miguel Ángel Asturias y César Vallejo, dos jóvenes escritores latinoamericanos residentes en París, reseñaron para la prensa guatemalteca y peruana sus visitas al templo de Krishnamurti; sus textos revelan curiosidad y escepticismo.¹² De las cuarenta secciones que registraba la Sociedad Teosófica a nivel internacional en 1926, siete eran latinoamericanas: Argentina, Brasil, Cuba, Chile, México, Puerto Rico y Uruguay. Los principales voceros en el concierto continental fueron por esos años *El México Teosófico* y *Teosofía en el Plata*.¹³

El fenómeno Krishnamurti fue recibido en América Latina a través de sus obras y de los muchos cables y notas periodísticas. No todas le

¹¹ Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, México, Era, 1996, pp. 37-38.

¹² Miguel Ángel Asturias, "Krishnamurti y sus alucinados devotos" (1926), en *Paris 1924-1933. Periodismo y creación literaria*, México, UNESCO-CONACULTA, 1989 (colección *Archivos*, núm. 1, edición crítica de Amos Segala), pp. 92-93; César Vallejo, "Sensacional entrevista con el nuevo Mesías", *Mundial* (Lima), 21 de octubre de 1927, reproducido en *Crónicas, tomo II, 1927-1928*, México, UNAM, 1985, pp. 283-285.

¹³ Art. "Teosofismo", en *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, Madrid, Espasa Calpe, 1985, tomo LX, p. 1091.

fueron favorables, en la medida en que este “mesías” auspiciaba una sostenida crítica del principio de autoridad y a través de él de sus diversos órdenes, para reafirmar su magisterio sobre el único camino de liberación interior y, por ende, personal, pautado por sus cuatro pasos: discernimiento, desinterés, buena conducta y amor.¹⁴ A los flancos de la figura de Krishnamurti aparecieron el escritor bengali Rabindranath Tagore (1861-1941) designado Premio Nobel de literatura en 1913, y Mahatma Gandhi (1869-1948), dirigente del movimiento nacionalista indio a partir de 1918, quien transita de su formación teosófica europea a la nativización de su estrategia de resistencia pacífica frente al colonialismo británico.¹⁵ Estos tres representantes del pensamiento indio fueron sobredimensionados en el imaginario de los países involucrados en la devastadora conflagración europea, traduciendo un multitudinario deseo de paz bajo un definido rostro espiritualista y orientalista.

*Los pensadores latinoamericanos
y su afinidad teosófica*

EL costarricense Roberto Brenes Mesén, quien estudió en la Universidad de Chile hacia 1900, reivindicó el “paganismo”, destacando la poesía y la personalidad de Juana de Ibarbourou. Moisés Vincenzi, en una especie de biografía-reportaje que escribió sobre el maestro en 1918, dice que “ingresó a la Sociedad Teosófica en 1908, y es desde 1910 presidente de una Logia”. Al describir sus lecturas dice que “posee una rica biblioteca de obras de filosofía india que consta de unos 20 volúmenes”. Luego agrega: “Teosofía: unos 30 volúmenes de esa materia”. Refiriéndose al libro *Metafísica de la materia*, Vincenzi sostiene que “es un libro de crítica y propaganda de modestas aspiraciones. Su aspecto más importante es la crítica científica de los valores de la filosofía y la filosófica de los valores de la ciencia. El teósofo ofrece un tributo de estudio y de fe a su escuela, en esta obra de propaganda de ideas”.¹⁶ Brenes Mesén pertenece a la misma generación y grupo de Joaquín García Monge, fundador y propulsor del *Repertorio Americano*, publica-

¹⁴ César Vallejo, “Oyendo a Krishnamurti”, *Varietades* (Lima), núm. 1067 (11 de agosto de 1928), reproducido en *Crónicas*, pp. 283-285.

¹⁵ Jacques Pouchepadass, *La India del siglo xx*, México, FCE, 1976, p. 116.

¹⁶ Moisés Vincenzi, *Principios de crítica: Roberto Brenes Mesén y sus obras*, San José, Minerva, 1918, pp. 29ss.

ción en torno a la cual se articuló esta red a partir de 1919. García Monge estudió pedagogía en Chile junto a Brenes Mesén.

El paraguayo-español de orientación anarquista Rafael Barrett, por su parte, se refirió a la teosofía en los siguientes términos:

No sonriais. La teosofía es una religión muy razonable, o por lo menos lo quiere ser. La Sociedad Teosófica ha adoptado esta divisa: “no hay religión más elevada que la verdad”. Os recomiendo que no os dejéis amedrentar por los vocablos sánscritos y que os esforcéis en columbrar a través de sus velos la Isis milenaria. La Doctrina Secreta de la señora Blavatsky sería demasiado técnica y profunda. Entre los manuales preparatorios, el editado en La Plata, y titulado *El misterio de la vida a la luz del orientalismo*, es claro y elegante. Leedlo, lo preferiréis a muchas novelas. La teosofía moderna es una síntesis; es a la vez un misticismo, una metafísica y una magia. Lo que me es más simpático de la teosofía es la moral. Todos los teósofos que conozco son buenisimas personas. Les horripila la violencia.¹⁷

En México, el desarrollo de las sociedades teosóficas en vísperas de la Revolución Mexicana había logrado su clímax con dos congresos nacionales en su haber (marzo de 1906 y abril de 1908). En el México revolucionario, Francisco I. Madero, según se desprende de los datos aportados por su epistolario político, construye desde las redes teosóficas, familiares y políticas las bases conspirativas de los clubes antirreeleccionistas que lo llevaron al poder tras el derrocamiento de Porfirio Díaz. El propio Madero colaboró activamente en la difusión de las obras teosóficas, a través de pedidos a sus proveedores: *La Nueva Era* en ciudad de México, Quintín López Gómez en Barcelona y Mme. P. G. Lemayre en París.¹⁸ No han sido estudiados los vínculos teosóficos latinoamericanos del maderismo, aunque hay por lo menos un indicio relevante de ello. Nos referimos al encuentro y el vínculo desarrollado entre el poeta José Santos Chocano y Francisco I. Madero, que muy posiblemente haya sido mediado por sus obvias y respectivas filiaciones teosóficas. Parece refrendar este aserto la relación entablada por José Vasconcelos con Chocano bajo el maderismo.¹⁹

¹⁷ Rafael Barrett, *Obras completas*, Buenos Aires, Tupac, 1943, p. 571.

¹⁸ Véase Francisco I. Madero, *Epistolario (1900-1909)* y *Epistolario (1910)*, segunda edición, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1985; Enrique Krauze, *Místico de la libertad, Francisco I. Madero*, México, FCE, 1995 (Serie *Biografía del poder*, núm. 2).

¹⁹ José Vasconcelos, *El desastre (Ulises criollo, tercera parte)*, México, Jus, 1968, p. 232.

En el caso de Chocano, uno de sus biógrafos ha referido que él y el poeta maderista Antonio Médez Bolio fueron a consultar a Julita de Zamora, conocida médium mexicana, la cual les pronosticó una inminente conspiración antimaderista. Tal augurio conmocionó a los poetas, quienes tomaron la decisión de poner la información en manos del vicepresidente José María Pino Suárez. Pocos días después, la lógica de los hechos refrendaba sus certidumbres espiritistas: Félix Díaz se fugó de la cárcel y asumió la dirección de un corrosivo levantamiento antigubernamental.²⁰

La aproximación de Chocano a la teosofía transita hacia una ulterior lectura neopitagórica, al parecer inspirada por Vasconcelos, sobre el carisma divino, del que uno y otro se sentían portadores.

Llama la atención una interesante recepción neopitagórica. José Vasconcelos había publicado *Pitágoras: una teoría del ritmo* (1916) en La Habana, mientras cumplía su destierro en la ciudad de Lima. En esa misma época publicó sus *Estudios indostánicos*. En dicha ciudad frecuentó al escritor Abraham Valdelomar, quien le afirmó haber leído su libro, sobre el cual platicaron en un escenario exótico: un fumadero de opio en el barrio chino.²¹ En enero de 1918, Valdelomar culminaba su ensayo *Belmonte, el trágico*, donde retomaría el discurso neopitagórico del ritmo asociándolo a la construcción del genio, en la medida en que éste plasma e interpreta a su modo el ritmo. Aunque Valdelomar no cita a Vasconcelos, resulta obvia su presencia en el ensayo aludido, mas no su plagio. Más allá de ello, debemos destacar el hecho de que Valdelomar encuentre una clave de autoconía que va más allá del brillante torero español Juan Belmonte, pretexto de su escrito: "El Genio es para los hombres, lo que era el Inca en los tiempos dorados de la gentilidad: algo soberbio, magnífico, luminoso, que se aceptaba sin reparo y con una íntima y fresca complacencia espiritual".²² Una aproximación a la idea nativista del genio en el pensamiento de Chocano, asociada a su periplo por México, Cuba y América Central, puede ser relevante para una discusión sobre esta veta de inspiración teosófica.

Los acercamientos entre Gabriela Mistral y José Vasconcelos le debieron algo a la teosofía y al orientalismo. Que Gabriela se sintió fuertemente atraída por la teosofía, el orientalismo e incluso el espiritismo

²⁰ Luis Alberto Sánchez, *Aladino o vida y obra de José Santos Chocano*, México, Libro-Mex, 1960, pp. 39 y 280.

²¹ Vasconcelos, *El desastre*, pp. 254-255.

²² Abraham Valdelomar, *Obras*, Lima, Edubanco, 1988, tomo II, p. 117.

mo lo han demostrado Grinor Rojo y Martin Taylor. Los *Estudios indostánicos* de Vasconcelos prueban su acercamiento a lo oriental. En lo particular la adhesión de Vasconcelos a una rama heterodoxa de la Hermandad Teosófica es testimoniada por él mismo al relatar las motivaciones de su viaje a la India, viaje que le daría "autoridad al libro que ya tenía en borradores: los *Estudios indostánicos*. Y era mi época de las lecturas yoguis y la teosofía, pero no al estilo Blavatsky, sino influenciado por el talento de Vive Kananda y por el misticismo filosófico de Tagore".²³

Ahora bien, Augusto Iglesias narra sus conversaciones con el mexicano: "En aquel tiempo Gabriela era muy inclinada a los estudios teosóficos y yo fui informado, en Chile, de que por este conducto —el de las ideas afines— usted...". Vasconcelos le respondió:

A fuer de persona mayor que Gabriela yo me permitía hacerle algunas burlas respecto a la Blavatsky. Me daba pena que ella la tomase en serio. Gabriela era católica, y no lo ocultaba, por lo menos en su círculo de íntimos. Pero en aquel tiempo pasaba por ese periodo juvenil en que la inquietud religiosa parece hacer crisis. Periodo por el cual casi todos los intelectuales hemos atravesado. Mostrándose, pues, ella, un poco teósofa. El teosofismo fue para ella, y para mí, una novedad interesante, y atrajo a muchos espíritus en aquel momento, pues entonces fue cuando comenzó a conocerse en Hispanoamérica la filosofía indostánica.²⁴

Recientemente, algunos estudiosos de su pensamiento y acción política han subrayado las filiaciones teosófica y masónica del nicaragüense César Augusto Sandino, sin abordar las redes de solidaridad que de ellas se desprendieron. Sandino, en su segunda visita a México, accedió a la lectura de la revista *La Balanza*, que desde Buenos Aires dirigía el teósofo hispano-argentino Joaquín Trincado, cuyas ideas reforzaron su concepción sobre su liderazgo mesiánico. Pero más puntualmente se ha sostenido que Sandino, al entrar en contacto con Francisco Pulgarón, representante de Trincado en Mérida para propagandizar la instauración de la "comuna de Amor y de Ley", le amplía a éste sus credenciales nombrándolo corresponsal de su ejército. Por su parte, Sandino es nombrado "celador" de la EMECU (Escuela Magnético Es-

²³ José Vasconcelos, *La tormenta (Ulises criollo, tercera parte)*, p. 314.

²⁴ Augusto Iglesias, *Vasconcelos, Gabriela Mistral y José Santos Chocano: un filósofo y dos poetas en la encrucijada*, México, Clásica Selecta, 1967, pp. 39s.

piritual de la Comuna Universal) en Nicaragua para vigilar el cumplimiento de las órdenes y reglamentos emanados de la central argentina dirigida por Trincado.²⁵ Otra versión menciona a Justino Barbiauz como el primer maestro mexicano en teosofía de Sandino.²⁶ Una y otra versión no se contraponen, marcando las conexiones teosóficas de Sandino entre 1929 y 1930. El epistolario de Sandino explicita un poco más su ideario y redes teosóficas: la carta dirigida al coronel Abraham Rivera, el 14 de octubre de 1930, revela con nitidez su adhesión a la concepción teosófica de Trincado sobre la "Ley de Amor", y más puntualmente, su carta a Trincado del año 1931 define su proyecto político como "primer gobierno de la Comuna Universal", pilar de la Unión Latinoamericana y de la "Gran Fraternidad Humana".²⁷

Esteban Pavletich, delegado de la APRA en las filas del ejército libertador de César Augusto Sandino, en una entrevista realizada en 1972, recuerda la existencia de una red que lo hermanaba a él con Sandino y el revolucionario salvadoreño Farabundo Martí, la cual descansaba en una logia de nombre "Chilam Balam" de Mérida, Yucatán, y que trascendió a otros países de la región. Esto último parece refrendarlo un indicio testimonial brindado por Diógenes de la Rosa, dirigente panameño de filiación anarcocomunista y dirigente del Movimiento Inquilinario de 1925 en el cual participaron, también, algunos exiliados peruanos vinculados a Haya de la Torre, como el propio Pavletich, Jacobo Hurtwitz, más tarde presidente del Comité Manos Fuera de Nicaragua, y Nicolás Terreros, ulterior dirigente comunista.²⁸ De la Rosa recuerda a estos tres exiliados peruanos, que participaron en el Movimiento Inquilinario de su país, como misticos radicales.²⁹ Otro autor nos ha referido la pertenencia de Sandino a la Logia "Finix 18", con sede en Mérida.³⁰ La

²⁵ Rivera Mejía, *Los días de Sandino*.

²⁶ Volker Wunderlich, *Sandino: una biografía política*, Managua, Nueva Nicaragua, 1995, p. 133; "El nacionalismo y el espiritualismo de Augusto C. Sandino en su tiempo", en Margarita Vannini, ed., *Encuentros con la historia*, Managua, Instituto de Historia de Nicaragua-UCA, 1995, pp. 281-310.

²⁷ Rivera Mejía, *Los días de Sandino*, p. 55.

²⁸ Terreros llegó a ser miembro de la dirección del Partido Comunista, tras el deceso de Mariátegui en abril de 1930. Diversos testimonios brindados por militantes de su generación relatan que Terreros, turbado sorprendentemente por una revelación divina, dejó la militancia para refugiarse en un acendrado misticismo católico. Esta línea de investigación merece seguir siendo documentada para aclarar la yuxtaposición o no de ciertas redes teosóficas y masónicas.

²⁹ Ricardo Melgar, "Diógenes de la Rosa: hermandades latinoamericanas en Panamá", *Tarecas* (Panamá, CELA "Justo Arosemena"), núm. 89 (enero-abril de 1995), pp. 5-10.

³⁰ Carlos Villanueva, *Sandino en Yucatán 1929-1930*, México, SEP, 1988, p. 306.

pertenencia de Sandino a la logia local yucateca no anula la posible existencia de otra logia de proyección indoamericana.

Haya de la Torre, según Pike,³¹ pertenece a una generación de dirigentes populistas que apostó a eclipsar el atractivo de las Iglesias tradicionales con promesas de plenitud y trascendencia, restaurando el peso simbólico-afectivo del carisma. La recaptura del carisma se convirtió en la más anhelada de las ilusiones. En esta dirección tanto sus lecturas de Romain Rolland, su admiración por Gandhi y sus aficiones teosóficas influyeron en su quehacer político. La filiación y práctica teosófica de Haya de la Torre ha sido documentada con mayor detalle para los años treinta y cuarenta. Las redes teosóficas en las conspiraciones antigubernamentales dirigidas por el dirigente aprista fueron al parecer relevantes, porque mediaron más allá del ámbito partidario, para ganar a importantes figuras militares y empresariales.³² Haya de la Torre y Antenor Orrego fueron al parecer los artífices de esta red teosófica peruana diferenciada de las redes partidarias. Testimonia el mayor Villanueva, dirigente de la insurrección aprista de 1948:

Orrego no cesaba de repetirme que era prudente seguir las inspiraciones de Haya y acatar fielmente sus directivas. Haya es un hipersensitivo; es decir un maravilloso receptor de los fluidos de otros mundos; los estados de trance de Haya eran frecuentes y muchas de las soluciones políticas que él propugnó fueron dictadas por espíritus superiores que se encarnaban en Haya cuando estaba en trance.³³

No obstante ello, los reveses apristas han sido referidos a esa imprevisible lógica cabalística de fechas y horas fastas y nefastas, que contrariaban la propia de la correlación de fuerzas político-militares.³⁴ El descalabro de la insurrección aprista de 1948 ha sido largamente documentado; en menor medida la fallida y cruenta insurrección de 1932 en Trujillo. Véase también la construcción simbólica del 23 de marzo, tanto como evento político primordialmente cuanto como marca de registro ensayístico en la obra de Haya de la Torre.³⁵ Lógica

³¹ Frederick B. Pike, *The politics of the miraculous in Peru: Haya de la Torre and the spiritualist tradition*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1986.

³² Sierralta Lorca, *El APRA y la sombra*.

³³ Víctor Villanueva, *La tragedia de un pueblo y un partido*, Lima, s.p.i., 1957 (tercera edición popular), p. 68.

³⁴ *Ibid.*; Luis Eduardo Enriquez, *Haya de la Torre: la estafa política más grande de América*, Lima, Ediciones del Pacífico, 1951.

³⁵ Villanueva, *La tragedia*, pp. 68ss.

similar ha sido sugerida para el caso de Francisco I. Madero en el curso de la Revolución Mexicana.

Conclusión

Las informaciones entregadas con relación a Gabriela Mistral, Haya de la Torre, Vasconcelos, Sandino y otros, permiten comprobar cómo personajes que fueron clave para el pensamiento latinoamericano de los años veinte compartieron un interés por lo teosófico, ocultista, hindú u orientalista. Esto sin menoscabo de los matices y diferencias entre ellos.

Lo anterior permite, a la vez, concluir que es presumible que el acercamiento entre estas personas y la constitución de redes intelectuales y políticas, en lo que puede denominarse un cierto indigenismo y socialismo latinoamericano³⁶ se haya visto facilitado por la comunidad de intereses teosóficos, además de los intereses ideológicos (mestizofilos) y de las prácticas políticas. Sin duda esta afirmación es mucho menos sólida que la anterior y requiere de mayor investigación para aclarar hasta qué punto lo teosófico facilitó la formación de redes no-teosóficas.

Aunque no tenemos claros los vínculos entre teosofía, masonería, política e ideas en América Latina durante la primera mitad del siglo XX y siendo a la vez un tema vastísimo, no podemos afirmar nada con seguridad pero sí, al menos, sugerir que no es posible entender la constitución de un universo ideológico y político, donde entra el radicalismo, el socialismo, sectores del nacionalismo y del latinoamericanismo, sin aludir a relaciones donde lo teosófico y lo masónico tienen un papel importante.

³⁶ Eduardo Devés, *El pensamiento indigenista en América Latina, 1915-1930*, Chile, Universum, Universidad de Talca, 1997, pp. 46ss.

Ifigenia: un largo viaje a través de los siglos

Por María STEN
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México

Siendo yo, soy la otra.
G. Hauptmann

LOS DRAMATURGOS GRIEGOS la conocen bajo el nombre de Ifigenia, "la de poderosa estirpe". Hesiodo y Homero la llamaron Ifianasa o Ifimede. En la literatura aparece con menos frecuencia que sus hermanos, Electra y Orestes, pero fue escogida como heroína por Esquilo, Eurípides, Racine, Goethe, Hauptmann y, en América Latina, por Alfonso Reyes.¹ De los cuatro hijos de Clitemnestra y Agamenón es la que sigue despertando dudas acerca de su pasado. En tiempos primitivos fue conocida en el Quersoneso, hoy llamada Crimea, bajo el nombre Parthenos, diosa cruel que a lo largo de los siglos fue objeto de veneración. Identificada con Artemisa, fue objeto de varias transformaciones hasta convertirse en la hija de los reyes de Grecia.

Ifigenia representa un reto para cualquier dramaturgo que pretenda convertirla en heroína de su obra. Dos son los obstáculos básicos con los que tropieza: el primero consiste en que en Aulide Ifigenia no vive una tragedia de conciencia y no mueve la acción, sino que es víctima de una acción promovida por Calcas y Agamenón, del mismo modo que Isaac es víctima de Abraham y acepta su destino sin rebelarse contra su padre. El segundo escollo que la historia de Ifigenia presenta para un dramaturgo consiste en que su historia está dividida en dos partes y se desarrolla en dos obras

¹ Los textos sobre Ifigenia utilizados son Eurípides, *Ifigenia en Aulide*, Buenos Aires, El Ateneo, 1966 (*Obras completas*); *Ifigenia en Táuride*, Madrid, Espasa-Calpe 1969 (Col. *Austral*); Jean Racine, *Ifigenia en Aulide*, ed. preparada por E. Núñez y Juan M. Aspirtarte, en *Teatro completo*, Madrid, Ed. Nacional, 1982; J. W. Goethe, *Ifigenia en Táuride*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1951, tomo III; Gerhard Hauptmann, *Die Atridentatologie*, Berlin, 1949; Alfonso Reyes, *Ifigenia cruel*, en *Antología de A. Reyes*, México, FCE, 1963; Glück, Cherubini y Scazzati escribieron óperas con este tema.

diversas: *Ifigenia en Áulide* e *Ifigenia en Tauride*, independientes una de otra. Si en la primera su destino obedece a la decisión de Agamenón, en la segunda está ligado a la suerte de Orestes. Además, en algunas interpretaciones es un ser humano, y en otras es considerada como diosa (Hauptmann). Unas veces, es una princesa griega cuyo sacrificio pide Artemisa, otras es identificada con Hécate, la diosa de la magia y el hechizo, ligada al mundo de las sombras, con rasgos de Demeter o de la misma Artemisa. Su relación con esta última es bastante complicada, y según algunos investigadores, puede ser vista como el doble de Artemisa o como una diosa con la que Artemisa estuvo en una guerra constante. De acuerdo con estas interpretaciones, Ifigenia fue en los tiempos primitivos una diosa asociada a la fertilidad, la magia y la hechicería, y que exigía sacrificios humanos.² La diversidad de interpretaciones y fuentes poco claras hacen de Ifigenia un personaje oscuro que para unos es un ser humano, para otros un ser del más allá.

Recordemos brevemente el mito. Cuando la expedición contra Troya se encuentra en Áulide, Agamenón durante una cacería mata a una cierva y se jacta de ser mejor cazador que Artemisa. La diosa ofendida ordena que soplen malos vientos y obstaculiza la expedición. El sacerdote Calcas informa a Agamenón que Artemisa iracunda exige un sacrificio en la persona de su hija, Ifigenia. El rey desgarrado entre su deber de jefe del ejército griego y el amor por su hija, cumple, sin embargo, con la orden. Pero Ifigenia, cuando ya se encuentra en el altar de sacrificio, "con la mordaza en la boca para que no maldiga a los suyos", y cuando "se cayó por tierra el rojo velo que la cubría" es salvada por la diosa misma que, en su lugar, coloca una cierva y se lleva a la princesa a Tauride como su sacerdotisa.³

² Pausanias, citado por Hesiodo, *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1978, dice: "Se que Hesiodo en el *Catálogo de las mujeres*, imaginó que Ifigenia no murió, sino que por decisión de Artemisa es Hécate". Para mayores datos acerca de esta teoría véase L. R. Farnell, *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, The Clifford Lectures, 1921. Véase también María Holmberg Lübeck, *Iphigenia, Agamemnon's daughter*, Estocolmo, Almqvist, Wiksell International, 1993. Estesicoro, poeta lírico del siglo VII a. de n.e., asegura que una princesa de este nombre fue sacrificada y que era hija de Helena y Teseo.

³ Esta versión está contada por Hesiodo en su *Crestomatía*. Apolodoro en *Epítome*, III, 21, explica, sin embargo, que la cólera de Artemisa se remonta a tiempos más remotos, cuando Atreo —padre de Agamenón y Menelao— no le ofreció el cordero de oro nacido en su rebaño. Atreo fue quien dio a su hermano Tiestes en un banquete la carne de sus tres hijos. Tiestes, al descubrir el crimen, pronunció una maldición sobre toda la familia. Esta maldición fue considerada la causa de todos los infortunios de los atridas.

Cada una de las obras que hemos mencionado, la de Eurípides (412 a.n.e.), de Racine (1674), de Goethe (1780), de Alfonso Reyes (1923) y de Hauptmann (1955) refleja una organización diversa tanto política como social y culturalmente. El sacrificio voluntario de Ifigenia en siglos pasados fue visto, sin más, como el gesto más noble que un ser humano es capaz de hacer. Schiller, traductor de Eurípides, interpreta la decisión de Ifigenia como motivada por el amor a Grecia. Racine prescinde de la decisión de Ifigenia de sacrificarse y coloca en su lugar a Erfila, la desdichada esclava de Aquiles, a quien inventa fuera del mito original con el fin de "no manchar la escena con el horrible asesinato de una persona tan virtuosa y tan estimable como debía ser Ifigenia", como él mismo dice en el prefacio a su obra. Para Goethe "los dioses hablan al hombre no por medio del oráculo, sino por medio del corazón, y los dioses no cobran venganza de los crímenes de los padres en sus hijos". De este modo, Goethe refuta la enseñanza del mito de los tantálidas, según el cual los hijos cargan con la culpa de sus padres y son responsables de sus actos.

En nuestro siglo no faltan quienes, como las investigadoras Nancy Sorkin Rabinowitz y Helen P. Foley,⁴ sin quitar nobleza al sacrificio voluntario de la Ifigenia euripidiana, consideran que no lo hace para salvar a su familia o a su ciudad amenazada, sino que su decisión es el resultado de un proceso íntimamente ligado a la estructura de la sociedad ateniense, al lugar que en esa sociedad ocupaba la mujer, y a la importancia que en Grecia tuvo el matrimonio, cuyos rasgos fueron comparados más de una vez con el rito del sacrificio. Hablaremos de esto más adelante, ahora detengámonos en los rasgos característicos de la sociedad en la que vivía Eurípides.

La Atenas del siglo V a.n.e. fue una sociedad preponderantemente masculina, en la que la vida de la mujer estaba tajantemente separada de la vida del hombre y de sus actividades políticas y sociales en el ágora. Pierre Vidal-Naquet llama a Atenas sencillamente un "club masculino".⁵ Las mujeres de la antigua Grecia no eran ni siquiera consideradas ciudadanas, aunque se reconocía que pertenecían a la ciudad. No tenían derechos políticos ni indepen-

⁴ Nancy Sorkin Rabinowitz, *Anxiety veiled. Euripides and the traffic in women*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1993; Helen P. Foley, "Marriage and sacrifice in Eurípides", *Arethusa*, vol. 15, núms. 1-2 (1982).

⁵ Pierre Vidal-Naquet, *Black hunter*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986, p. 206.

dencia económica, y su dote, en caso de la muerte de su cónyuge, era devuelta a su padre o heredada a sus hijos. El matrimonio constituía el momento decisivo en la vida de la mujer. Una mujer respetable era una mujer casada. El objetivo del matrimonio, como lo define Jean Pierre Vernant, no tenía por meta asegurar el placer y la felicidad de los contrayentes, sino “unir dos familias de modo que el hombre pudiera tener hijos legítimos que se parecieran a su padre, a pesar de haber salido del vientre de la madre”.⁶

Las virtudes de la mujer y las del hombre eran radicalmente diferentes en su naturaleza: “Las de él consistían en conquistar fama en la guerra, las de ella, en dar a luz en un parto doloroso y en el amor de sus hijos”, señala Nancy Sorkin Rabinowitz y cita a Pericles, quien dijo que “la fama más grande de la mujer consistía en que los hombres hablaran lo menos posible de ella, tanto elogiándola como criticándola”.⁷ El punto de honor para una ateniense era que no se supiera nada de ella.

En el matrimonio, el padre entregaba a su hija a su futuro yerno como el regalo más precioso de la casa, para de este modo reforzar los lazos entre las dos familias. Ifigenia, como otras muchachas, constituía aquel precioso tesoro de unión, y como tal iba a ser entregada a Aquiles. Cuando Agamenón se dirige a Clitemnestra y a Ifigenia hablando del sacrificio de esta última, su descripción no difiere de una descripción del rito del matrimonio, y así lo comprende Clitemnestra.⁸

⁶ Jean-Pierre Vernant, citado por Rabinowitz, *Anxiety veiled*, p. 4. El mismo autor en *L'homme grec*, Paris, Seuil, 1993, p. 198, dice: “Les citoyens au sens plein du terme étaient soit l'ensemble des hommes adultes libres [...] soit une fraction d'entre eux [...] De toute manière, les femmes, les enfants et les esclaves étaient exclus. Leur place était à la maison”. Y R. Just añade que la participación de las mujeres en la *polis* ateniense siempre dependió de su asociación con los hombres, a través de los cuales guardaban su *status* y sus derechos. Como para otros grupos no ciudadanos de la población ateniense, su presencia era necesaria para la existencia del Estado ya que daban a luz a su descendencia y les transmitían los derechos públicos pero no eran por su propio derecho miembros de la *polis*, eran miembros del *oikos* de los que eran miembros del Estado.

⁷ Rabinowitz, *Anxiety veiled*, p. 7.

⁸ James Redfield, “Notes on the Greek wedding”, *Arctura*, vol. 15, núms. 1-2 (1982) subraya los rasgos comunes al matrimonio y al rito funerario como la purificación con agua y fuego. Tanto la novia como el cadáver eran lavados, adornados con lazos y coronas; el viaje de la novia y el funeral se efectuaba en una carreta en el atardecer o en la noche. Ambas ceremonias estaban acompañadas por cantos corales y ambas terminaban en fiestas. En ambas, las mujeres tenían una parte preponderante y acompañaban la procesión. Si antes de la boda se le cortaba a la novia un mechón de cabello como símbolo de un modo de vida que terminaba para dar cabida a la vida nueva, también durante la ceremonia luctuosa los asistentes dejaban un mechón de su cabello para en-

—Clitemnestra: ¿Sacrificaste ya a la diosa víctimas propiciatorias para el casamiento de nuestra hija?

—Agamenón: Lo haré; tal es ahora mi propósito.

—Clitemnestra: ¿Y habrá después festín nupcial?

—Agamenón: Cuando inmole las víctimas que he de sacrificar a los dioses.

—Clitemnestra: ¿Y en dónde celebraremos nosotros el banquete de las mujeres?

—Agamenón: ¿Sabes ¡oh, esposa! lo que has de hacer? Obedéceme.

—Clitemnestra: ¿Cómo haréis sin la madre de la desposada lo que sólo a ella incumbe?

—Agamenón: Llevaremos a tu hija en medio de los danaos.

—Clitemnestra: Y, mientras, ¿en dónde estaré yo?

—Agamenón: Vete a Argos, y educa a las vírgenes que allí quedan.

—Clitemnestra: ¿Dejando a mi hija? ¿Quién llevará la antorcha?⁹

Volvamos a nuestra pregunta inicial: ¿cuáles fueron las razones del cambio repentino de Ifigenia, una joven que amaba la alegría de vivir, la luz del día, el sol, y que esperaba ansiosamente su matrimonio con Aquiles, pero luego escoge la muerte? ¿Cómo se explica aquel cambio de Ifigenia, engañada por su propio padre, a quien ella adoraba y quien la adoraba igualmente? ¿Qué fue lo que empujó a la joven princesa, que al llegar a Áulide exclama: “Más vale penosa vida que gloriosa muerte”, y que suplicó a Agamenón que se compadeciera de su vida, a este cambio? ¿Cuáles fueron las razones de que esta muerte en vez de despertar en ella terror, se le presentara como un acto glorioso, despojado de toda innoble flaqueza?:

Vamos madre, atiéndeme, prueba mis razones: Grecia entera tiene puestos en mí sus ojos, y en mi mano está que naveguen las naves y sea destruida la ciudad de los frigios, y que en adelante los bárbaros no osen robar mujer alguna de nuestra afortunada patria, si ahora expían el rapto de Helena por Paris. Todo lo remediará mi muerte, y mi gloria será inmaculada, por haber libertado a Grecia [...] Doy pues, mi vida en aras de Grecia. Matadme, pues; devastad a Troya [...] Madre, los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres los otros.¹⁰

terror con el difunto, dando de este modo a entender que abandonaban una parte de su vida para que muriera con el difunto. El mismo autor señala en *Women and sexuality*, Routledge, Anthon Powell, 1990, p. 152, que en Beocia se quemaba el carro de la novia en que llegaba a su nueva casa, para de este modo manifestar que ya no podía regresar a la casa de sus padres.

⁹ Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, pp. 641-642, vv. 718-732.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 656-657, vv. 1378-1400.

¿No sería que por debajo de tan noble decisión de Ifigenia se ocultase la historia de su matrimonio fallido con Aquiles? Destinada al sacrificio, Ifigenia no tendría la posibilidad de convertirse en esposa y gozar del respeto, como ya lo hemos señalado, que sólo el matrimonio otorgaba a la mujer en la sociedad griega. Si no podía ser la esposa de Aquiles, podía, sin embargo, actuar con el valor digno de él y buscar otra vía para lograr ese respeto. En vez de encerrarse en el *oikos* del palacio junto a otras mujeres, de acuerdo con la orden de Agamenón, Ifigenia, al escuchar a Aquiles, quien —según la tesis que sustenta Nancy Sorkin Rabinowitz— pudo tener una influencia decisiva en el cambio que se opera en ella, determina actuar de otro modo: “Oh, extranjero, no mueras por mí, no mates a nadie, sino déjame que *si puedo salve a Grecia* [...] No conviene que Aquiles pelee contra todos los griegos por una mujer, ni que por ella muera. Un solo hombre es más digno de ver la luz que infinitas mujeres”.¹¹

Pero no solamente Aquiles vale más que ella. Todos los hombres valen más que las mujeres. Al dirigirse a Aquiles, Ifigenia no sólo expresa su profunda convicción en la supremacía de los hombres sobre las mujeres, sino al mismo tiempo, a pesar de ser mujer, es también capaz de ejecutar un acto heroico: “Déjame que si puedo salve a Grecia” exclama, dando de este modo a entender que es capaz de actuar como un hombre. Grecia tiene que ser salvada de los bárbaros que raptan a sus mujeres como en el caso de Helena. El raptó y la violación de la mujer es ante todo el crimen contra el esposo, cuyo honor queda manchado. En esta convicción Ifigenia no está sola. Agamenón le dice: “No me arrastra Menelao, oh, hija, ni me conformé con su opinión, sino Grecia me obliga, en cuyo provecho, ya quiera o no, he de inmolarte, porque somos más débiles. Conviene que sea libre en cuanto de ti y de mí dependa, ¡oh, hija mía! y que los bárbaros no roben a los griegos sus esposas”.¹²

¹¹ *Ibid.*, p. 656, vv. 1392-1394. Véase también a James Redfield, “Homo domesticus”, en Vernant, *L'homme grec*, p. 194, en el que dice que “le pouvoir féminin est toujours une inversion de l'ordre naturel des choses, inversion provoquée, de plus, par la folie et la faiblesse des hommes. Dès qu'une femme revendique le pouvoir, que ce soit l'odieuse Clitemestre, l'ardente Antigone ou la sage Lysistrata, son acte est invariablement considéré, même par les femmes, comme le signe que quelque chose a terriblement mal tourné. Le pouvoir légitime dans la Cité-État, disait leur théâtre aux Grecs, est celui des hommes”.

¹² Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, p. 653, vv. 1269-1275.

La “libertad” por la que muere Ifigenia puede significar la oposición al raptó y la violación de las mujeres y la salvación del honor masculino, pero también puede ser interpretada como una afirmación de su deseo de un acto heroico que la situará en pie de igualdad con los hombres en aquella “república masculina” ateniense. Las palabras de Agamenón, quien teme la sublevación del ejército en caso de no ejecutar la orden divina, lo testimonian:

—Agamenón: La necesidad me obliga a consumir el sangriento asesinato de mi hija.

—Menelao: ¿Cómo? ¿Quién podrá obligarte a matar a tu hija?

—Agamenón: Todo el ejército aqueo aquí reunido.¹³

Como podemos ver, los análisis que hacen en el siglo xx algunos críticos dedicados a descubrir los motivos ocultos de la decisión de Ifigenia permiten —si aceptamos sus fundamentos— ver en ésta algo más que una muchacha sumisa a la voluntad del padre: a la luz de esta interpretación, ya se anuncia una mujer en la que germina una voluntad independiente, que se hará patente cuando, ya salvada por la diosa, se encuentre en Táuride, donde tendrá que tomar otra decisión vital: engañar al rey y huir con Orestes, o decirle la verdad y apelar a su lado humano para obtener de él no sólo la liberación de su hermano, sino también algo más grave: la abolición de los sacrificios sangrientos. Recordemos de paso que en Grecia se conocía el sacrificio humano: mencionemos el de Polixena, hija de Príamo, sobre la tumba de Aquiles. Sin embargo, tenemos que subrayar que los dos sacrificios tienen diferentes razones: el de Ifigenia es para obtener vientos favorables para ir a Troya; el de Polixena para que el ejército griego pueda regresar sin dificultad a su patria.

Volvamos a Ifigenia; ver la decisión de ésta únicamente como acto patriótico y un gesto heroico, que la iguala a los hombres, es limitarlo y quitarle la importancia que más tarde en el curso de los siglos se reflejará en la obra de otros dramaturgos. Hay en esta decisión, en las palabras que salen de la boca de la virgen de Mice-nas, algo más: un cambio de relación entre los hombres y los dioses. Como Roberto Calasso señaló:

Cabe decir que cualquier visión cósmica del sacrificio ya ha sido destrozada. El sacrificio ya no afecta el equilibrio entre hombres y dioses, sino

¹³ *Ibid.*, p. 636, vv. 512-514.

entre hombres y hombres [...] se había realizado en el cuerpo de Ifigenia, una radical secularización del sacrificio [...] se descubre en este momento que el sacrificio como hecho social no es menos eficaz que el sacrificio como hecho cósmico.

Antes de pasar a esta segunda decisión de la cual depende el futuro de la vida de Ifigenia, detengámonos ante la imagen que de ella construyó Racine, añadiendo al mito griego a Erfila, un personaje que no existe en la obra de Eurípides. Antes de hablar de la esclava de Aquiles, señalemos que en este nuevo acercamiento al mito griego se pueden descubrir los reflejos de lo que fue la vida en los tiempos de Luis XVI, lo que nos permitiría comprender mejor la introducción de la contraparte de Ifigenia. Destinada a la corte y no al gran público, la obra es "una apología de la grandeza real y de la razón de Estado, la historia de la ambición del soberano sobre los sentimientos humanos".¹⁴

Tal como la lectura de Eurípides permite conocer la Atenas del siglo v a.n.e., la tragedia de Racine permite conocer las ideas religiosas y filosóficas del propio dramaturgo. En la tragedia de Racine, se oponen por un lado los derechos del Estado y del sacerdocio y, por el otro, los derechos del hombre como individuo. Ulises y Calcas representan a los primeros, Aquiles e Ifigenia representan a los otros. Tanto para Clitemnestra como para Aquiles resulta ilógico que sean ellos quienes tengan que pagar por el rapto de Helena. Dice Clitemnestra a Agamenón: "El cielo, el justo cielo, honrado con el asesinato, ¿está acaso sediento de la sangre inocente? ¿Por qué yo misma... he de pagar su loco amor con lo más puro de mi sangre?"¹⁵

Y Aquiles dirá: "Los dioses son los dueños soberanos de nuestros días, pero señor, nuestra gloria está en nuestras manos". Al lado de estos dos mundos existen también en la obra otros universos: el universo de la ambición y del poder (Agamenón y Menelao) y el universo de Erfila, la contraparte de Ifigenia. Y es precisamente Erfila, contrariamente a la intención de Racine, quien capta nuestra atención más que la hija de la pareja real. Huérfana, de pasado desconocido, esclava de Aquiles, de quien está locamente enamorada, sin que entre ellos exista nada que los una, no posee Erfila ni patria ni padres: "ni siquiera al nacer recibió una mirada

¹⁴ Anne Ubersfield, "Racine", en *Histoire littéraire de la France*, Paris, Eds. Sociales, 1996, vol. II.

¹⁵ Racine, *Ifigenia*, p. 769.

acariciante". Si Ifigenia posee todo: el amor de sus padres poderosos, la belleza, la situación de una princesa, el amor de Aquiles, la admiración de los soldados, Erfila no posee nada, y se mueve en un mundo opuesto al de Clitemnestra, Agamenón y Aquiles. Su universo es trágico en todo el sentido de la palabra.

A primera vista, a estos dos mundos los une Aquiles, de quien Erfila está enamorada, pero que, a su vez, está enamorado de Ifigenia. La Erfila inventada por Racine fuera del mito original impresiona por el vacío completo que representa su vida: "Ignoro quién soy, y para el colmo de horror, un oráculo terrible me encadena a mi error, y, cuando quiero buscar la sangre que me ha hecho nacer, me dice que debo perecer para conocerme".¹⁶

A pesar de que Ifigenia está condenada a morir y de que la hoguera ya está dispuesta, "aún se ignora el nombre de la víctima [...] los han condenado en vano: soy y seré la única infortunada",¹⁷ exclama Erfila convencida de que sólo a través del sacrificio descifrará el enigma de su pasado. Escoge pues libremente su muerte tal como la Ifigenia euripidiana escogió la suya, sin que las razones de esta decisión se asemejen. Hemos explicado ya los motivos de Ifigenia. Los de Erfila son de otro orden: decide poner fin a su vida de abandono, soledad y misterio. Nadie ni nada la ata al mundo real. Es a través de su suicidio voluntario que descubrimos que fue hija de Teseo y Helena unidos secretamente, y que su verdadero nombre fue Ifigenia. Bajo el nombre de Erfila los padres ocultaron el fruto de su amor. Cuando el sacerdote Calcas levanta el brazo para atraparla, "detente, dice ella, y no te acerques. La sangre de estos héroes de quien me haces proceder, se derramará sin el concurso de tus profanas manos".¹⁸

La decisión de Racine de introducir a Erfila en la obra y hacerla perecer en el altar en lugar de Ifigenia tiene como base, según varios críticos, los conceptos de la filosofía jansenista¹⁹ en la que

¹⁶ *Ibid.*, p. 768.

¹⁷ *Ibid.*, p. 764.

¹⁸ *Ibid.*, p. 789.

¹⁹ El jansenismo fue una ideología religiosa que subrayaba el conflicto entre la libertad del hombre y la omnipotencia de Dios. La sola actividad digna de un cristiano es rehusar participar en la injusticia y alejarse de este mundo. Lucien Goldmann, *El hombre y el absoluto: el dios oculto*, Barcelona, Península, 1985, p. 488, observa: "Un jansenista consecuente no habría escrito 'tragedias', y a la inversa, un hombre integrado en el mundo, que aceptara intelectual y efectivamente los valores mundanos, no habría escrito tragedias. Por lo tanto, Racine pudo hacerlo en la medida en que se hallaba en una situación intermedia, que era una mezcla o una síntesis de elementos contradictorio

Racine fue educado, pero que abandonó para incorporarse a la vida mundana de la corte. Después de más de dos siglos de distancia, esta decisión de Racine se presta a muchas y variadas conjeturas, pero difícilmente satisfactorias, y que no nos incumben. Lo que nos interesa a nosotros es la imagen de Ifigenia, que se transforma a lo largo de los siglos, siguiendo el camino de los cambios del pensamiento humano.

Cien años más tarde, Johann Wolfgang Goethe retoma el mito de Ifigenia dándole a su vez un nuevo giro: el centro de la obra se desplaza de la voluntad de los dioses a la voluntad del hombre. Ya no son más los dioses que marcan la ventura del ser humano, sino el hombre mismo que será el dueño de su porvenir. En *Ifigenia en Táuride* de Eurípides, es Atenea quien al final ordena a Thoas abandonar la persecución de Orestes: "Cesa en esa persecución y no excites más el impetu guerrero".²⁰ Thoas obedece, "porque no es bueno luchar contra el poder [...] quien no obedece después de oír las órdenes de los dioses, no es sano de espíritu".²¹

Goethe abandona el antiguo concepto griego de que los actos del hombre dependen de los dioses. De ahora en adelante, será el hombre mismo quien regirá su destino. Pilades dirá a Orestes: "Cada uno de nosotros, bueno o malo, recibe el pago de sus propias acciones [...] Las bendiciones de los padres heredamos, no su maldición".²² La moral y la ética del hombre, y no Apolo, Atenea o Artemisa, decidirán su comportamiento futuro.

A partir de la obra de Goethe, la tragedia de Ifigenia se ve bajo una luz distinta: la del conflicto entre dos conciencias, de Ifigenia y de Thoas, de la barbarie y de la civilización, de la crueldad y de la bondad. Ifigenia, símbolo de la pureza, saldrá victoriosa de esta lucha.

Es su propia conciencia, y no el dictado de los dioses, lo que le impide mentir. Cuando Pilades en la obra euripidiana propone a Ifigenia huir con la estatua de Atenea, Ifigenia no se opone y acep-

rios"; Ubersfeld, "Racine", p. 305, señala a su vez, que "Ifigenia es quizá la obra en la que Racine ha dado la imagen más preciosa de su tiempo, las leyes que rigen la sociedad en la tragedia y las que rigen la sociedad monárquica del siglo XVII eran en realidad idénticas [...] no hay en Racine un ataque abierto contra el orden establecido, pero en la lucha entre el fuerte y el débil, el tirano no tiene nunca la última palabra, y aun acabado, el débil triunfa en el desenlace".

²⁰ Eurípides, *Ifigenia en Táuride*, p. 104, vv. 1436-1437.

²¹ *Ibid.*, vv. 1475-1476.

²² Goethe, *Ifigenia en Táuride*.

ta el engaño. En la versión goetheana, Ifigenia contesta: "Noble estimo el temor que me previene no engañar ni robar a ese monarca, que para mí fue un padre".

—Pilades: Huyes del asesino de tu hermano.

—Ifigenia: Que el mismo es, y quien a mí beneficióme.

—Pilades: Ingratitud no hay donde necesidad manda.

—Ifigenia: Siempre será ingrátitud; bien que la necesidad la disculpe.

—Pilades: De cierto disculpada quedarás ante los dioses y ante los mortales.

—Ifigenia: Sí, mas mi corazón no queda satisfecho.

—Pilades: Escrúpulo excesivo, orgullo es encubierto.

—Ifigenia: Yo no analizo, yo solamente siento.²³

Este "sentir" en vez de "razonar" dibuja una Ifigenia nueva. Y para entender este cambio que la distancia de Eurípides y de la Racine, en el que el "sentir" es más importante que "razonar", hay que recordar que esta transformación surge de la profunda fe de Goethe en la ética del hombre. Ya en el ocaso de su vida, en las *Conversaciones* que tuvo con Johann P. Eckermann en los años 1823-1832, Goethe dice:

La moral, como todas las cosas buenas, trae su origen de Dios. No es ningún fruto de la reflexión humana, sino que nos es innata y constituye la parte más bella de nuestro ser. Es innata más o menos a todos hombres y en más alto grado a algunos individuos dotados de condiciones eminentes. Estos individuos extraordinarios, con sus grandes enseñanzas, nos han revelado su identidad divina, que por la hermosura de su manifestación suscitó el amor de los hombres, moviéndolos a la admiración y la imitación.²⁴

Esta convicción de Goethe le inspiró a trazar una nueva Ifigenia que logra convencer al bárbaro rey Thoas que le otorgue el permiso de regresar a su patria y, lo que es más importante, convencerlo a que renuncie a la sangrienta ofrenda de los extranjeros en el altar de la diosa Artemisa. Conmovido por la sinceridad de Ifigenia y su fe en el hombre, Thoas se despedirá de ella no como enemigo, sino como alguien que sintió vibrar más profundamente su corazón. El simple "adiós" con el cual se separa de Ifigenia es un adiós de alguien que, lejos de sentirse vencido, se queda satisfecho de haber cumplido con su palabra de rey.

²³ Goethe, *Ifigenia en Táuride*, p. 1589.

²⁴ *Conversaciones con Goethe*, en *Obras completas*, p. 1334.

George Steiner compara a Ifigenia con Antígona por su alta e inquebrantable ética.²⁵ El proceso civilizador, la evolución cultural que se opera en el siglo XVIII y el romanticismo victorioso hacen que Ifigenia al hablar a Thoas más de una vez mencione el *corazón* como un medio infalible para entender a los dioses. "Sólo por conducto de nuestros corazones nos hablan ellos".²⁶ Y es el lenguaje del corazón y no de la razón, lo que permite a Ifigenia tocar lo más hondo del hombre. La imagen de Ifigenia se arraigó en la inspiración de Goethe tan fuertemente que pensaba seguir con una *Ifigenia en Delfos*, cuya escena central debiera ser el encuentro de Electra con su hermana. En ella Electra, erróneamente, pensaría que la sacerdotisa a quien está enfrentando es la que ha sacrificado en Táuride a Orestes. Con el reconocimiento de Ifigenia por parte de Electra, Goethe se proponía evitar el fratricidio. Impresionado por esta idea, él mismo confesó "haber llorado [...] como un niño de sólo pensar en esa escena".²⁷ Sin embargo, la nueva obra se quedó como un anhelo nunca realizado.

Fue Gerhard Hauptmann quien, ya en edad avanzada, retomó el tema en 1945, y lo incluyó como parte de su *Tetralogía Atrida*. En ella, Ifigenia aparece no como hija de Agamenón y Clitemnestra, sino como la diosa de la vida y de la muerte, Hécate, con la cual subconscientemente se identifica. Ifigenia no desea liberarse de su oficio de sacerdotisa de Artemisa, que se relacionaba con Hécate, la diosa de la magia y el hechizo, sino que quiere volver al mundo tenebroso de donde procede. Lo logra al final de la obra al precipitarse desde lo alto de una Peña. De este modo, enfrenta la muerte por segunda vez. La primera tuvo lugar en Aulide, cuando Artemisa la salva en el preciso momento de ser sacrificada, la segunda, cuando decide volver al inframundo de Hécate, un mundo que se opone a Apolo.

La crítica alemana Käthe Hamburger²⁸ ve en la Ifigenia de Hauptmann un "símbolo de la existencia humana" y resalta una curiosa coincidencia literaria: tanto Eurípides (su *Ifigenia en Aulide* no

²⁵ George Steiner, *Antígonas*, Madrid, Gedisa, 1990, p. 45, donde cita a W. Kaufmann, *Hegel*, Nueva York, Doubleday, 1965, p. 961. Hegel compara a Ifigenia con Antígona por su alta e inquebrantable ética y se sirve de la palabra *Sittlichkeit*, que quiere decir: ser ético.

²⁶ Goethe, *Ifigenia en Táuride*, p. 1572.

²⁷ Rafael Cansinos Asséns, "Idea general de la obra *Ifigenia en Táuride*", en *Obras completas de J. W. Goethe*, vol. III, p. 1565.

²⁸ Käthe Hamburger, *Von Sofocles zu Sartre: griechische Dramen, Figuren antike und moderne*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1974.

quedó terminada) como Goethe y Hauptmann escogieron como tema la estancia de Ifigenia en Táuride (Hauptmann sustituye Táuride por Delfos), mientras que Racine ubicó su tragedia en Aulide. Hasta que Hauptmann escribiera su tragedia, fue la obra de Goethe la que captaba con mayor fuerza la atención del lector, dejando casi en el olvido el mito clásico. Al eliminar el sacrificio humano y al colocar a Ifigenia en el mundo civilizado, Goethe dio un paso gigantesco. Con Hauptmann, el mito cobró otra dimensión. Su Ifigenia, siendo humana, es al mismo tiempo la sangrienta diosa de la Vida y de la Muerte²⁹ que rechaza su dependencia de Artemisa. Desea regresar al reino de Hécate, retomar su forma ctónica, ya que no quiere aceptar la venida de los tiempos nuevos, en los que Artemisa se encuentre otra vez con Apolo. Su sacrificio voluntario no es fruto de sentimientos histórico-patrióticos, sino la aceptación de su origen divino. Consciente de este origen, dirá:

Una vez fui virgen ofrecida en el altar de la diosa.

Lo mismo sucedió un día conmigo.

No quiero, ni deseo saber cómo es que
aconteció.

Basta, mori en la divinidad.

No quiero volver a ser mortal.³⁰

Con las cuatro Ifigenias que hemos analizado aquí se hubiera podido pensar que el largo viaje de Ifigenia a través de los siglos había llegado a su fin. Pero no. Hay otra Ifigenia que capta nuestra atención. En *La muerte en la costa de Artemisa*, del dramaturgo polaco Roman Brandstaetter, Ifigenia también quiere morir, pero su razón es diferente: con su muerte anhela cimentar la paz entre los dioses y los hombres. No acepta la mentira de Clitemnestra, que su padre fue Egisto y no Agamenón. La verdad es necesaria para asegurar el equilibrio del mundo. Si para este equilibrio se necesita su muerte, que así sea. No hay que temer a la muerte, "ya que el Estigio, el río melancólico, toma su principio en la tierra de la felicidad".

Al tocar las costas americanas en el siglo XX, Ifigenia se transforma una vez más. Es Alfonso Reyes quien retorna en su imagi-

²⁹ *Ibid.* La autora subraya el origen divino de Ifigenia y su relación con Artemisa, quien hace de ella su sacerdotisa en Delfos. En Hauptmann es símbolo de la existencia humana y de la muerte y se identifica con Hécate, que fue una misteriosa diosa de las sombras; presidía las encrucijadas donde la gente le hacía sacrificios.

³⁰ Trad. de Emma Méndez Heutschel.

nación creativa a Grecia para allí buscar una heroína que le permitiera olvidar el pasado, los trágicos días de la Revolución Mexicana y la lucha por el poder presidencial, cuya víctima fue su padre, Bernardo Reyes, asesinado en una emboscada el 9 de febrero de 1913. El recuerdo del padre, a quien el hijo llamaría el “mayor romántico mexicano”, y de quien veintiséis años más tarde escribirá que “era [...] un temperamento de alegría solar, una fiesta de compañía humana [...] un orgullo de la amistad, una luz perenne y vigilante en la conciencia de los suyos”, hará por medio de Ifigenia plasmar su credo de la libertad “un hasta aquí de las persecuciones y rencoros políticos”. A través de Ifigenia expone Reyes su fe: el único camino de la convivencia entre los hombres separados por las diferencias ideológicas es la comprensión mutua y la búsqueda de concordia. La Ifigenia americana toma una heroica decisión: rechaza el retorno a su patria y decide quedarse en la isla de los bárbaros para de este modo anular la “maldición de los tantálidas”:

—Ifigenia (a Orestes): ¿A qué viniste, di?
 —Orestes: En busca tuya.
 —Ifigenia: ¿Para que siga hirviendo en mis entrañas la culpa de Micenas, y mi leche crie dragones y amante incestos, y salgan maldiciones de mi techo resecaando los campos de labranza, y a mi paso la peste se difunda, mueran los toros y se esconda la luna?...
 ¿Para que aborten las madres a mi paso, y para que, al olor de la nieta de Tántalo, los frutos y las aguas huyan de mi contagio?³¹

“¿Ifigenia había de huir de Táuride, como en mis grandes modelos?”, se pregunta Reyes al buscar el desenlace de su obra. “Un súbito vuelco de la vida vino a descubrirme la verdadera misión redentora de la nueva Ifigenia, haciendo que su simbolismo creciera, como una flor que me hubiese brotado adentro”,³²

No es nuestra tarea buscar las circunstancias que provocaron aquel “súbito vuelco” en la vida de Reyes. Lo que importa es la nueva imagen de Ifigenia, que es cruel consigo misma. Rechazará las súplicas de Orestes, no pedirá a Thoas que abandone los sacrificios sangrientos y que la deje retornar a su patria. No, la Ifigenia

³¹ Reyes, *Ifigenia cruel*, p. 123.

³² *Ibid.*

de Reyes ha comprendido que ni los dioses ni otros hombres pueden cambiar el destino de la maldita raza de los tantálidas, sino ella misma. El cambio puede efectuarse únicamente por la decisión del hombre. Al condenarse a sí misma, al permanecer al lado del bárbaro rey, se transforma de sacrificadora y sacrificada en un ser libre capaz de romper con el destino y decidir ella misma su futuro.

El largo viaje de Ifigenia a través de los siglos llegó a un término en el momento en el cual el hombre comprendió que él mismo es el forjador de su destino. Si Goethe despertó en Ifigenia su conciencia e hizo latir su corazón, Reyes despertó en ella la voluntad de quitarse el peso maldito del pasado y la transformó en un ser libre. Carlos Montemayor dijo con certeza que su “acto de libertad no provino de una emancipación de su familia: no fue la salvación de su familia o estirpe, sino de ella misma respecto a la *otra*, la oscura [...] que expulsó de sí misma para quedar libre”.³³ Más que cualquier otra heroína griega, Ifigenia se presenta a través de los siglos como símbolo de la civilización en transformación. Los cambios psicológicos y emocionales que en ella se han operado testimonian el proceso de la maduración moral e intelectual del hombre del siglo xx, que acepta conceptos hasta ahora impensables. La victoria sobre ella misma, sobre la “otra” que deseaba la venganza y cuyo retorno a la patria hubiera servido para perpetuar la maldición existente sobre su familia, en la obra del escritor mexicano se transforma en un acto cristiano de perdón, símbolo de la victoria de Alfonso Reyes sobre el propio rencor hacia los que mataron a su padre.

Tenían que pasar siglos para que el hombre, presa del destino decretado por los dioses, comprendiera que, en su viaje terrenal, el “corazón” es tan importante como la “razón”, y que el camino de la libertad exige el olvido de odio y venganza tal como lo hizo Ifigenia “cruel” al quedarse en la isla del bárbaro rey Thoas.

³³ Carlos Montemayor, *Introducción a la obra de Reyes*, México, UNAM, Dep. de Humanidades, Dirección General de Difusión Cultural, Fondo Nacional para Actividades Sociales (Serie *Poesía moderna*, 50).

Ángel Rama y Reinaldo Arenas en Estados Unidos: intelectuales especularios y la cultura crítica de hoy

Por Wilfrido H. CORRAL
Universidad de Michigan

ÁNGEL RAMA HACE ALGUNAS PREGUNTAS muy importantes y calculadamente retóricas en su prólogo a la *Poesía* de Rubén Darío, uno de los primeros diez volúmenes publicados por la Biblioteca Ayacucho:

¿Por qué aún está vivo? ¿Por qué, abolida su estética, arrumbado su léxico precioso, superados sus temas y aun desdeñada su poética, sigue cantando empecinadamente con su voz tan plena? Sería cómodo decir que se debe más a su ingenio, sustituyendo un enigma por otro. ¿Por qué tantos otros más audaces que él, de Tablada a Huidobro, no han opacado su lección poética, en la cual reencontramos ecos anticipados de los caminos modernos de la lírica hispánica? ¿Por qué otros tantos que con afán buscaron a los más no han desplazado esa su capacidad comunicante, a él que dijo no ser “un poeta para muchedumbres”? (p. ix).

Las preguntas también son especulares porque, *mutatis mutandis*, en el siglo XXI podemos ver lo mismo en el legado crítico de Rama. Esa trasposición no es fácil si se considera la actitud subyacente en la cultura crítica de hoy y su dependencia de modas, silencios y olvidos impuestos por variados y ocultos resortes, más del poder que del arte. En el deseo interdisciplinario que surge de esa condición convergen varios éxitos de la cultura popular actual. La crítica no puede ni quiere pararse sola, y cuenta con otras disciplinas para ayudarle a conectar con los gustos populares, conexión factible. Pero el deseo acritico de otras disciplinas no le da realce sino que la desencadena de un trabajo crítico límpido como el de Rama, tal vez más genuino, que no necesita tales visas. Hoy, el efecto acumulado de la mercadotecnia de disciplinas y del abono multicultural engendra una atmósfera de profunda desconfianza. El crítico inglés Eagleton, nada reacio a la alta teoría, afirma que

en algún lado debe de existir un manual para los críticos poscoloniales, la primera regla del cual aconseja: “Comience rechazando la noción entera del poscolonialismo”. La segunda reza: “Sea lo más oscuro con que pueda escaparse decentemente”. Para Eagleton, criticando a Spivak, “la teoría poscolonial habla mucho del respeto hacia el Otro, pero aparentemente prescinde de esa sensibilidad ante su Otro más inmediato, el lector” (1999: 3). Más que oponer el trabajo de Rama a un tipo de crítica, o denostar fanatismos de actualidad, quiero hablar aquí de apropiaciones.

Examino entonces cómo el espacio sociocultural en que se sitúan los intelectuales afecta su autopercepción (en él) y la manera en que sus interlocutores, críticos y comentaristas perciben esa ubicación o lo que hoy se tiende a llamar “posición”. Ese espacio afecta a tirios y troyanos, y respecto de Rama, hasta la fecha en verdad hay sólo un par de estudios consecuentes (Machín y J. E. González) sobre la importante y penúltima época de su vida: su estancia en Estados Unidos. No registraré cada una de las polémicas en cuyo centro se colocó o fue colocado. Sin embargo, examino una que creo importante por el contexto que obliga a desarrollar. Es más, dejar en el aire las polémicas de Rama, arguyendo que “la obra” es lo único que importa, es no ver el bosque por los árboles. Ignorar esos momentos es lo opuesto a la valentía con que él supo ponerse al frente de la crítica de su momento, lo cual sigue dándole su vigencia. El Rama polemista ha superado los subterfugios detractores de un Emir Rodríguez Monegal o los ataques frontales de otros hacia el fin de su vida. De hecho, su obra ha servido para situarlo por encima de la aversión de émulos de sus contrincantes, sobre todo por la ética que ya contienen textos como el largo “Diez problemas para el novelista latinoamericano” (1964). Precisamente desde ese texto, y al fijar su desacuerdo con la conceptualización desde la cual Vargas Llosa construye *García Márquez: historia de un deicidio* (1971), se puede decir que Rama inaugura una manera de enfocar el trabajo crítico que, efectivamente, y sin descubrir la pólvora, perdura en el 2000. Desde siempre Rama vio su trabajo no solamente como el de un crítico literario, sino también como el de un intelectual que no se dedica a trabajar detrás de bastidores, condición que a decir verdad llega a afectar incluso a sus defensores. El terraplén era su tribuna, y su presencia periodística y editorial también ayudó a fijar su vigencia como intelectual público.

Hay entonces un evidente juego especular en el trabajo de Rama: un *ur-intelectual* se ve escribiendo sobre otros intelectuales, define su forma mientras les rebana lo que tienen de amorfo, y a veces se ve reflejado en ellos. Sin recurrir o añadir al culto posmodernista que socava al testimonio, baso parte de mi discusión en recuerdos personales (verificables en su correspondencia inédita), relatos y memorias desconocidas acerca de Ángel, visto, leído y criticado. Y, porque la historia literaria no depende únicamente de “hechos” despersonalizados o solipsistas, cabe recordar un aspecto definitorio de su actitud vital: su gran sentido del humor y la ironía. Éste se refería por lo general a pequeñeces entre profesores universitarios, los del tipo “intelectuales profesionales”, cuyas ambigüedades académicas y culturales se siguen describiendo bien en el Estados Unidos que recibió a Rama. En un momento en que hablábamos de Lacan, le dije que acababa de leer en *La Quinzaine Littéraire* cómo unos psicoanalistas franceses manifestaban airadamente “¡qué suerte que el inconsciente no habla como Jacques Lacan!”. Ángel lanzó una carcajada sincera, añadiendo que notaba que en Estados Unidos la ventriloquía era igual.

Respecto de la comunicación, el “estilo” de don Ángel (al principio me costaba llamarlo de otro modo, a pesar de sus insistencias y de las de Marta) me parecía muy fragmentado. Cuando era así no apuntaba hacia ninguna secta crítica sino que se debía a la particularidad de su pensamiento, una condición que generalmente se expresaba con una prosa fuerte y esclarecedora. En un momento creímos factible dar a conocer en inglés su seminal ensayo “El boom en perspectiva”, y ambos desistimos por no tener el tiempo para dedicarnos a la traducción. Aún con ese estilo, nadie ha sido tan honesto como él para transmitir sus ideas, por apasionada y rápida que fuera su manera de construirlas (oirlo dar clases, como lo hice varias veces, era una experiencia inolvidable).¹

¹ Aún en sus comienzos en el periodismo, en el cual la alianza es con la brevedad y la economía, Rama se iba al polo opuesto, estirando, saltando, divagando y tejiendo. Su escritura parecía estar a punto de perderse en la trasposición de su pensamiento, pero volvía a su punto con facilidad, tal vez no el punto con que había comenzado, pero a un punto que expandía como espiral. El traductor al inglés de *La ciudad letrada* también se refiere a esto, y concluye: “Sin embargo, la poderosa elaboración interpretativa de Rama integra el libro, y potencialmente combina mucho más, también, al obligarnos a contemplar continuidades de largo plazo y permitimos percibir relaciones inesperadas entre, por ejemplo, una escritura notariada, un cuento naturalista, y la nomenclatura de las calles de ciudades” (p. xii). Excepto donde se indique, ésta y toda traducción posterior son mías.

Rama y Arenas llegan a Nueva York

Poco se ha escrito sobre la estadia de Rama en el noreste de Estados Unidos. Por eso relato un momento revelador y generalmente inédito de su vida allí, para instalarlo fuera del globo en que lo ha mantenido nuestra crítica. Entre los intersticios de las anécdotas anteriores y la lectura de las obras que había publicado hasta principios de los ochenta, el factor que siempre determinó o alteró cualquier consideración de sus vastos estudios acerca de la literatura latinoamericana fue su irreprochable compromiso intelectual con la América descalza, *vis-à-vis* la cosmopolita. Cuando Ángel empleaba en sus escritos extensos periodos gramaticales, un “nosotros” categórico, un tiempo presente (los más), y giros coloquiales o extranjeros, sus lectores podíamos y podemos estar seguros de que en esas obras había varios desafíos intelectuales, y más. No era tanto que él estuviera al día respecto de lo que ocurría en las literaturas de Occidente, o que sus esfuerzos recuperativos también abarcaran las literaturas amerindias. Se trata de un intelectual comprometido con la literariedad, basado en sus conocimientos comparatistas, que han servido sobre todo para mostrar la insuficiencia de depender estrictamente de una formación académica para conocer a ciencia cierta más de una literatura. Ángel vivió la literariedad que examinó. Él sabía, a diferencia de un crítico posmodernista, que algo se puede hacer o explicar, y que se puede cambiar la naturaleza de las palabras y las cosas. Así, podemos sentir de su metodología, pero es imposible negar sus aportes a temas como el de la modernidad, Martí y el modernismo, la novela, el contexto de Arguedas, y sobre todo a la sociopolítica de la literatura.

Hacia 1980, al año y pico de haberlo conocido en una visita que le hicimos Jorge Ruffinelli y yo en el Wilson Center (allí escribía lo que sería *La ciudad letrada*, 1984) y en su casa en Georgetown, ambos en Washington, colaboramos en la revista neoyorquina *Review*, que entonces preparaba un número especial dedicado al tema “Exilio y literatura”. Entre Luis Harss, director de *Review*, Rosario Santos (directora del Programa de Literatura del entonces Center for Inter-American Relations de Nueva York), un Consejo Editorial que incluía a Saúl Yurkievich, Gregory Rabassa y Julio Ortega entre otros, y yo (secretario de Redacción), decidimos que Rama era la persona más propicia para organizar el número, y no sólo por su trabajo y el legado americanista que venía

dejando con la Biblioteca Ayacucho, sino por su larga trayectoria como editor (véase Schavelzon 1983). Lo invitamos a que viniera a Nueva York para discutir no sólo el número del cual iba a ser "editor invitado", sino también para formar parte de un panel asesor dedicado a difundir la literatura latinoamericana en una revista más que especializada, que sigue publicando exclusivamente en inglés. El problema primordial era, y es, cómo ampliar la recepción de nuestra literatura sin depender exclusivamente de traducciones (e implícitamente de la política y costos de éstas), de los que no escriben en español, y de las consideraciones económicas editoriales. En la reunión con la dirección del Center, otros latinoamericanistas y la mayoría del Consejo Editorial de la revista, Rama hablaba agitadamente, entre inglés y español, y gesticulaba como diciendo "éstos me entienden pero no me aceptan". Lo más notable fue esa emoción y pasión completas, honestas, necesarias e intachables por ver lo latinoamericano desde América Latina y no para ella. Ángel quería hacer invitar a varios latinoamericanos al Center (un sector de lo que había comenzado a llamar el "sistema literario" latinoamericano), y entre la falta de fondos y la política intelectual de siempre su proyecto aleatorio se quedó en el aire.

Más o menos en esa época, agosto de 1980, llegó a Nueva York, vía el Mariel y Miami, Reinaldo Arenas, y casi inmediatamente fue invitado por Columbia University (donde yo terminaba mi doctorado) a dar una charla. Al enterarnos en *Review* de su llegada (y precaria situación) lo invitamos a dar por lo menos una conferencia. En varias ocasiones visitó nuestras oficinas, y en una ocasión disertó ampliamente con Ana María Barrenechea y conmigo acerca de Virgilio Piñera, Enrique Labrador Ruiz, Lino Novás Calvo (que había sido profesor mío), Camila Henríquez Ureña y la situación del intelectual en la Cuba de fines de los setenta. En ningún momento el entonces cálido, inteligentísimo y tranquilo Reinaldo mostró en persona la acidez y contradictoria actitud escritural que subsecuentemente llegarían a caracterizarlo, por lo menos respecto de la cultura literaria y política de la Cuba revolucionaria. Hablamos de amigos comunes, del Nueva York de entonces y de la Cuba de allá, algunos de los cuales (mencionados en su memoria *Antes que anochezca*) han cambiado de residencia o han muerto. No entraré en detalle, al hablar de la cultura crítica que Rama procreó, sobre la borrosa ideología política de Arenas, talentoso prosista. Sin embargo, no se me hace difícil compartir la

siguiente opinión fundacional de un amigo suyo respecto de esa ingeniosa memoria: "La interrelación dialéctica entre vida y obra de Reinaldo Arenas se aprecia más claramente entre los que lo conocieron que entre los que se aproximan, como simples lectores e investigadores, por primera vez al estudio y lectura de sus obras" (Robaina 1992: 155). El hecho es que la recepción de las memorias de Arenas ha sido más positiva que la de su narrativa posterior a *El mundo alucinante*. El sesgo político nunca falta en esas lecturas, pero es sexual, y como resultado la fijación monotemática distorsiona la riqueza del texto.

Con el pasar de los meses Arenas se conectó con el agobiante ambiente literario "latino" de Nueva York. Pronto consiguió como agente literario a Thomas Colchie, que a la sazón era muy conocido como representante y traductor de varios autores brasileños y amigo de Rodríguez Monegal. Al decirle al cubano que tenía una copia de su *Con los ojos cerrados* (1972) me pidió que se la fotocopiara. Reinaldo decía no haber visto siquiera una copia, y quería que ese libro formara parte de la colección *Termina el desfile* (1981), que estaba a punto de publicar. En esa ocasión hablamos de Ángel, y concordamos en que su labor de difusión era inigualable. Ángel todavía no publicaba su *Novisimos narradores hispanoamericanos en marcha, 1964-1980* (1981), antología en que Arenas aceptó colaborar con un texto rescatado por su memoria y reescrito. Después, la segunda vez que hablamos en persona sobre Ángel fue durante otra visita de Reinaldo al Center, hoy The Americas Society. Para entonces no se vislumbraba la polémica entre Arenas y Rama que paso a relatar. Reinaldo todavía lo consideraba su amigo, y no sólo por haber sacado de Cuba el manuscrito y haber hecho publicar la primera edición de *Con los ojos cerrados*, que hoy se puede comparar con los "cuentos inéditos" de *Adios a Mamá* (1996). Reinaldo venía a nuestras oficinas para cambiar y confirmar la lista, organizada por nosotros, de colegios y centros universitarios que visitaría, como único requisito de su puesto de Escritor-en-Residencia. La obligación no era prohibitiva o excesiva, ya que el Center acostumbraba escoger escritores hispanoamericanos meritorios, residentes en el área metropolitana de Nueva York, cuya labor precisaba tiempo libre para escribir y pensar. Reinaldo se conectó entonces con Lolita (Dolores) Koch, común amiga cubana que se convertiría en traductora de sus obras al inglés.

Durante la quinta o sexta visita Arenas me mostró una postal que le quería enviar a Ángel, y me pidió su dirección. Era una foto de Joan Crawford, que sostenía en una mano unas perchas que parecían rayos de Zeus. Para esa época la hija de Crawford acababa de publicar un libro, todavía memorable, en que pormenorizaba las crueldades de su madre. La pose de Crawford en la postal le daba la pinta de una Minerva maléfica, que miraba directamente al que recibiera la postal. Reinaldo, que para esa época me mencionaba (y se sabía) que frecuentaba la subcultura homosexual de Nueva York, en la cual Crawford era una matriarca preferida, me dijo: "Mira chico lo que le voy a enviar a Ángel". El mensaje de Reinaldo a Ángel, quien todavía no publicaba su "Reinaldo Arenas al ostracismo" en los cinco periódicos o revistas latinoamericanos en que salió, era: "No nos vayamos por las ramas". El pleonástico subrayado no revelaba la seriedad de la situación futura. Nunca se sabrá en verdad qué pensaba Arenas de Ángel, ya que en el fondo (lo sigo creyendo) no quería lidiar con la política, como le aconsejó Ángel por escrito en el artículo mencionado. Arenas si publica su bilis al respecto en una carta dirigida a Miguel Riera, director de *Quimera*, texto en que, entre otras perlas, dice: "Pero en una época como ésta, donde lo que importa no es la literatura, sino una política oportunista de la misma, tal vez el *professor* Rama ocupe un lugar prestigioso. Y ojalá que sea así, que mal no le deseo a nadie" (1986: 114). Arenas no tenía malicia, pero sus "asesores" tergiversaron los efectos reales de *Review* para que se acercara a la malicia con la locura de un rústico. Entre 1981 y 1982, cuando Princeton optó por comenzar a comprar sus papeles, fui con Reinaldo y Rosario a la inauguración, vimos los documentos, lanzó una ironía sobre el estado perfecto de ciertos manuscritos de José Donoso, y me dijo: "Chico, ¿qué pasa con Ángel?". No supe qué decirle. Pero el mal ya estaba hecho, veremos cómo, y Ángel sería echado de Estados Unidos poco después de la fecha de la carta de Arenas a Riera, de "Febrero 24 de 1983".

En su parcial e inconclusa memoria (concentrada en los últimos cinco o seis años de su vida), y en la sección dedicada a cómo salían manuscritos de Cuba, habla de sus dos primeras novelas. Termina diciendo, casi crípticamente: "También había publicado en Uruguay un libro de cuentos: *Con los ojos cerrados*" (p. 143). Es raro que un autor en cuya narrativa la memoria es una de las fuerzas motrices olvide una relación humana y profesional que, bajo otras circunstancias, le sirvió de mucho. Así como en la auto-

biografía de Rodríguez Monegal lo más notable es la pérdida de la memoria, dos prosistas canónicos, Cabrera Infante y Vargas Llosa (que han escrito notas paralelas acerca de *Antes...*) también escriben ensayos totalmente opuestos sobre la memoria que mantienen de Rama. Pero volvamos a principios del año 1981, cuando sólo se podía intuir lo que entonces ocasionaba Ángel como intelectual en la costa estadounidense que más lo conoció. Para esa época Arenas se había asociado, a su pesar, con un grupo de exiliados cubanos en el estado de Nueva Jersey, de fácil acceso al barrio neoyorquino de Manhattan en que vivía. Este grupo, percibido como manipulador y chantajista, giraba en torno a un panfleto mezquino, sin plusvalía de inteligencia o gusto, *Noticias del arte*. Precursor (en sus lineamientos ideológicos) de la desigual *Linden Lane*, que entiendo todavía dirige Heberto Padilla, rara vez llegó a tener ni siquiera un facsímil del tipo de colaborador que sería Arenas. Por medio de ese grupo amorfo y recalcitrante, conectado a la *parte* de la comunidad exiliada cubana más intransigente y organizada desde focos de la Florida y Nueva Jersey, Reinaldo estableció contactos cuyos subterfugios se protege con paranoia. Baste decir que al fin de su vida Arenas parece creer que le hubiera ido mejor sin ellos, y que no es menor el odio que reserva para esos seres y su arribismo e hipocresía en *Antes...* Allí repite con gusto que Lydia Cabrera le aconsejó irse de Miami, que para ella era "El Mierdal" (p. 312). Cuando sí se refiere brevemente a Rama, lo hace *dentro* del contexto de Miami, en la sección homónima.

Lo acusa de militante comunista y, respecto de "Reinaldo Arenas hacia el ostracismo" (*sic*), observa que el artículo de Ángel es cínico y ridículo, y que le hizo comprender "que la guerra comenzaba de nuevo, pero ahora bajo una forma mucho más solapada; menos terrible que la que Fidel sostenía con los intelectuales en Cuba, aunque no por ello menos siniestra" (p. 309). Tenía razón, sobre todo respecto del bando subrepticio en que se encontraba. Como resume Bejel:

En *Antes que anochezca* se presenta una lucha entre el deseo sexual marginal (homosexual) y el poder político (socialista) de una manera que implica una ideología donde el deseo es una fuerza instintiva y natural cuya aspiración última consiste en liberarse de todas las fuerzas del poder, el cual es externo al deseo. En otras palabras, en este texto se implica un deseo como fuerza pre-social cuya expresión más acabada se logra solamente cuando las presiones del poder están ausentes. De acuerdo con esta

ideología, es en el "deseo puro" donde radica la verdadera autenticidad del sujeto, el cual logra expresarse por medio de la escritura (1996: 43).

Según estipulación de Arenas con la biblioteca de la Universidad de Princeton, el bosquejo original de *Antes...*, incluido en las cajas 17-22 de la sección "Nonfiction" (su correspondencia entre 1980 y 1990, con Rama, Rodríguez Monegal y otros está en las cajas 23-26), permanecerá inaccesible al público hasta el año 2010. Así que hasta entonces no sabremos qué quiso decir en verdad, o si en efecto hay una especie de texto verídico diferente.² Arenas se mentía, y tanto él como Ángel siempre supieron que el poder estaba detrás y encima de todo lo que hacían o iban a hacer como intelectuales. Y sobre todo al llegar a Estados Unidos estaban ante un espejo de doble cara. El sentido de la actitud ante el poder queda demostrado en un corolario necesario (lo que cuento) ante los rescates posteriores de Ángel en *Marcha*, *Hispanérica* y *Sin Nombre*, *Texto Crítico*, *Casa de las Américas* y *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Reinaldo y su gran obra, como debe ser, sigue siendo el objeto de estudios que, como también era de esperarse, se debilitan al no profundizar en ninguna política que no sea la sexual.

Cuando Ángel entabló su breve relación con *Review* fue a pedido de los que trabajábamos allí. Como el intelectual orgánico y abierto que era, es seguro que no le pareció nada paradójico participar en una revista cuyos fondos principales, como los del Center, provenían de la Fundación Rockefeller y de varias instituciones privadas e individuos (de Norte o Sur América) que contribuyen con organizaciones no lucrativas de Estados Unidos. La meta de Ángel, reitero, era difundir la literatura latinoamericana, especialmente cuando se le proporcionaba una tribuna totalmente amplia, sin la censura que lo forzó al exilio, y que podría expandirse invitando a otros intelectuales reconocidos. Entre éstos Ángel consiguió colaboraciones de intelectuales exiliados (y entonces amenazados) del Cono Sur, como Cortázar y Roa Bastos. Escribió también

² Los testimonios recogidos por Nedda G. de Anhalt, *Dile que pienso en ella* (México, La Otra Cuba, 1999), dan un indicio de que aun un aliado a las causas de Arenas cree que lo que ventila en *Antes...* es dudoso. Así, García Vega (pp. 164-165) y Gaztelu (p. 182). Respecto de la fidelidad de Arenas a los hechos reales, véase también Manuel Pereira, "Reinaldo antes del alba" (pp. 54-58) y Miguel Riera, "El mundo es alucinante" (pp. 58-59), en *Quimera* 111 (julio de 1992). El tenor es diferente en los cinco testimonios recogidos en *Reinaldo Arenas*, ed. de Reinaldo Sánchez (Miami, Universal, 1994), pp. 13-49.

un prólogo con el título (que traduzco) "Literatura y exilio: fundación de la comunidad literaria latinoamericana" (1981), que Harss tradujo y publicó con pseudónimo. Como "La lección intelectual de *Marcha*" (1982), el de *Review* es un artículo escrito con un público estadounidense en mente. De este modo el peligro, como bien demuestra Machin respecto de los conceptos de "transculturación narrativa" y "ciudad letrada", es que se sigan desarticulando sus ensayos de su sentido práctico (1997: 74). A la vez, Harss, en su papel de director de la revista, decía claramente en esa entrega que en números posteriores *Review* dedicaría sus páginas a otros exilios. Pero tal vez lo más polémico, por lo menos para el grupo cubano exiliado que protestó, fue que Harss dijera, en una nota al final del número, referida a la controvertida antología de Desnoes, *Los dispositivos en la flor* (1981), que se crea lo que se crea de Fidel Castro, era innegable que podría ser un símbolo de "identidad hemisférica" de la talla de Bolívar o Martí. La esperada reacción, publicada, de Arenas no se diferencia mucho del rencor y resentimiento que opacan la brillantez ensayística que se puede encontrar en una colección como *Necesidad de libertad*.³

El número que organizaba Ángel, que correspondía al periodo septiembre-diciembre de 1981, salió a principios de 1982. Alrededor de febrero comenzaron a llegar anónimos al Center, recibimos llamadas (también anónimas, y algunas a mi domicilio) en que nos prometían vengarse de nuestro infame "comunismo" y maltrato de la comunidad cubana exiliada. Nunca supe de una célula comunista en la Park Avenue de Nueva York, o en ninguna universidad privilegiada de Estados Unidos. Como para mí los intelectuales cubanos del exilio eran un grupo demasiado heterogéneo, y en algunos casos un grupo preparado y capaz, no les hice mucho caso. Es más, nos llegó una carta llena de nombres sin firmas, y en algunos casos los nombrados no habrían podido firmar la carta, porque estaban muertos. Llamé a Reinaldo para averiguar por qué aparecía su nombre. Sólo me dio evasivas, y me dijo entre risa e histeria que además estaba en contacto "con Rodríguez Monegal y su gente". Todo esto se concretó con creces en otro

³ Arenas se refiere a la compilación de Desnoes en su extenso tratado de 1982 "Los dispositivos hacia el norte" (pp. 185-214), recogido en la apasionada y valiosa (aunque escabrosa y elemental en las partes en que discurre sobre política) *Necesidad de libertad*. El texto ocupa en verdad las páginas 190-234. No se sabe si la disposición del resto del texto y los documentos que se anexan pertenecen a Arenas o a la editorial. El desajuste producido por politizar *a priori* el discurso crítico se nota en cuanto la crítica de Arenas se ocupa más de sus referentes sexuales que de otras polémicas.

documento, que apareció en el panfleto mencionado anteriormente, *Noticias del arte*. En esa lista se acusaba a la administración del Center, al personal de *Review*, al Consejo Editorial, a amigos como Barrenechea y Eugenio Florit, y a colaboradores como Ángel, de ser ¡acérrimos comunistas!, usurpadores del “sueño americano”, en fin, de lo que todo grupo reaccionario elabora con más imaginación que convicción. Cuando protestó cierta oligarquía latinoamericana (que daba fondos a la revista), el Center le dio un tirón de orejas al Programa de Literatura, acción que culminó con la paulatina renuncia de algunos de nosotros.

Llamé a Ángel, mostramos lamentar ese tipo de protesta, y nos pareció gracioso ver tildados de comunistas a varios intelectuales y amigos cuyas señas de identidad y preferencias los ubicaban muy lejos de Cuba, y más aún del Moscú de entonces. Ángel retomaría este asunto en la nota publicada inicialmente con el título “Las malandanzas de Reinaldo Arenas”, que salió en *El Universal* y en *Unomasuno* en 1982. El olvido de la historia, su tergiversación, la fácil manera de hacerla corresponder a sus necesidades o negarla, no sólo fueron privilegio del excelente novelista que fue Arenas. Otros intelectuales latinoamericanos o latinoamericanistas también practicaron o practican ese protocolo respecto del trabajo intelectual de Rama.⁴ Uno de ellos, invitado a colaborar en un homenaje póstumo a Ángel, postuló que la obra de éste todavía no había “cuajado”. Cabrera Infante, de quien Arenas se ha burlado en ficción y ensayo, recuerda en *Mea Cuba* (edición de 1992, la aumentada de 1999 no nos ataña) un congreso que presencié con Ángel en Nueva Jersey, ya que éste me había pedido llevarlo después al aeropuerto Kennedy de Nueva York, para un viaje al Brasil. Dice Cabrera Infante:

Los otros dos oradores [...] eran Ángel Rama y Emir Rodríguez Monegal [...] Ahora al bajar del podio y salir del hall dejé a Emir improvisando su

⁴ La crítica estadounidense o europea desconoce esta parte de la historia. Ángel y Rodríguez Monegal escribían cuando la diversidad cultural y seriedad de colaboradores regían la publicación, se estuviera de acuerdo o no con la dirección ideológica de las revistas en que colaboraban. Aunque la comparación entre *Casa de las Américas* y *Review* como competidores falla por no matizar el poder institucional e ideológico detrás de ellas, véase Irene Rostagno, “Casa de las Américas and the Center for Inter-American Relations: competing for Latin American literature”, en *Searching for recognition: the promotion of Latin American literature in the United States* (Westport, Greenwood Press, 1997), pp. 89-144. Para la primera época de la revista cubana véase Nadia Lie, *Transición y transacción: la revista Casa de las Américas (1960-1976)* (Gaithersburg/Lovaina, Hispamérica/Leuven University Press, 1996).

charla en inglés. Se sabía su tema (el *boom* y quién lo hizo) como nadie, porque él lo había visto formarse en París y fue él quien le dio nombre. Pero Emir no dominaba el inglés como dominaba el tema. Podía haber hablado en español, pero no lo hizo porque Rama no hablaba una palabra de inglés y Emir quería que Rama no entendiera lo que iba a decir. El resultado fue que Emir se preocupó demasiado por improvisar en inglés y su improvisación fue un meandro de frases hechas que van a dar a la mar de clichés. Rama, por su parte, pendía y dependía de un árbol que no era de la sabiduría sino del lugar común (p. 250).

Cabrera Infante tiene razón respecto del inglés macarrónico y la improvisación de Rodríguez Monegal (un ejemplo: nunca se supo quién le tradujo su biografía de Borges). Como otros exiliados cubanos miopes ante cierta historia, el talentoso anglocubano tergiversa la manufactura del *boom*, que el malogrado José Donoso, entre otros, ya había constatado en las ediciones de su *Historia personal del boom* y en ficciones autobiográficas como *La desesperanza* (1986), *Donde van a morir los elefantes* (1995) y algunos ensayos de *Artículos de incierta necesidad* (1998). Por otro lado, el trabajo de Rama sobre el *boom* es una versión mayor del texto que Cabrera Infante, aparentemente, no entendió (*verba volant, scripta manent*). De una manera u otra, estas reacciones se han convertido (respecto de la reacción intelectual ante la Revolución Cubana) en lo que Jorge Edwards ha llamado “enredos de cubanos” en varias revisiones de su experiencia (véase Corral 1992). Vale anotar que la versión de lo que cuenta Cabrera Infante en *Mea Cuba* es una inelegante extensión maliciosa, con variantes, de un texto suyo de igual mal gusto. Estas versiones aparecieron (con cambios que lindan en la injuria personal o el libelo) en *Vuelta* y en un homenaje a Rodríguez Monegal. En la versión de *Mea Cuba*, refiriéndose al accidente aéreo en que falleció Ángel, Cabrera Infante dice: “El tercer y decisivo cliché ocurrió cuando el piloto colombiano le respondió al piloto automático: ‘Calláte gringo!’ Ése fue su epitafio: el avión se estrelló segundos más tarde. Rama, que no sabía inglés, como quería Monegal no se enteró de nada” (1992: 251). Tal vez porque la literatura hispanoamericana se escribe predominantemente en español, el grupo intelectual (más que “escuela”) que creó Rama en los pocos años que enseñó en los Estados Unidos está haciendo más en esa lengua que el jardín de infantes inglés (sentido amplio) que manejaba y enseñaba a manejar Rodríguez Monegal.

La versión del artículo de Cabrera Infante aparecida en el homenaje a Rodríguez Monegal dice:

El otro [Rama] ascendió al cielo —para bajar demasiado pronto. Cuando su piloto oyó la advertencia del computador del avión que alarmado repetía “Too low, too low”, le respondió al autómeta, “¡Callate gringo!”. Ésas fueron sus últimas palabras. Su pasajero, aunque insistía en vivir en Estados Unidos, habría aprobado esta demagogia de altura —y de súbito descenso. Emir y yo solíamos comentar tales destinos y desatinos. Los dos creíamos, con Poe, que la venganza es un género literario (1987: 41).

Sin comentarios. Lo que sí quiero comentar es la actitud de Ángel, cifrada en el primer “recuerdo” de Cabrera Infante. En esa reunión sobre el *boom* es verdad que Rama, quien hablaba después de Rodríguez Monegal, se quedó a oír a éste, cuya improvisación respecto del *boom* no sólo no se entendió sino que fue el objeto posterior de varios comentarios negativos y burlones. La consuetudinaria falta de preparación académica y prepotencia anecdótica del listo Rodríguez Monegal era infame entre sus estudiantes. Pero con toda justicia, se debe decir que era del tipo afectado por más de un latinoamericanista mayor (de izquierda o derecha) que ha “conocido a los autores”. Lo que no vio Cabrera Infante es que Rama tuvo la elegancia, y responsabilidad intelectual, de preparar su texto y estar presente cuando hablaron él y Rodríguez Monegal. Cuando le tocó el turno a Ángel, comenzó manifestando que en honor al entonces milenio de la lengua española hablaría en el lenguaje más apto para un congreso hispanoamericanista. Los sudichos esperaron a que todo el mundo se sentara, de modo que se notara que se ponían de pie y se iban, porque (siguiendo la opción shakespeariana de los contrincantes) fueron a enterrar a Ángel, no a elogiarlo.

Para Rama el crítico, Estados Unidos era un país algo subdesarrollado en materia de la relación *exacta* y vital del intelectual literario con su lengua y ambiente. Era una relación análoga a la del latinoamericano posmodernizado en ese país. Como bien arguye Machín, la articulación que hace Ángel de su proyecto intelectual con la tradición de *Marcha* “puede ser vista como una recuperación selectiva de las dos polaridades del paradigma Ariel/Calibán” (1997: 83). Para Ángel la relación entre lo que estaba de moda y lo que no, no era algo posiblemente arbitrario: era *necesariamente* arbitrario, porque siempre que se pusieran dos cosas lado a lado una estaría de moda y otra no. Lo que añadió Ángel a este

binarismo, estudiado hoy de varias maneras, es que esa necesidad también se aplicaba a la crítica y sus modas. A la vez, sabía que los intelectuales literarios son, en tanto periodistas o publicistas, quienes trabajan en los medios masivos de comunicación y en lo que se llama “las noticias”: gente que lee, analiza y produce lo que la crítica especializada o “avanzada” denomina “representaciones” e “interpretaciones”.⁵ Pero Rama se encontró en un irónico subdesarrollo estadounidense (por la subestructura positiva que ofrece el ámbito universitario) que no muestra señales de desaparecer, lo cual es más grave. Para darse cuenta de cuál es la situación, hoy bastaría comparar honestamente la ingente mole informativa, gran formación y tradición literaria de que dispone el hombre de letras latinoamericano promedio, aún en situaciones precarias, con la penuria intelectual en que se mueve el computarizado latinoamericanista angloamericano promedio.⁶ Lo mismo, o más, podía decirse de la preparación de presuntos expertos en literatura latinoamericana, no sin que deje de mediar el poder que todo posgraduado aprende de profesores que no pueden ni quieren dar cursos en la lengua cuya literatura enseñan. Tercia Cornejo Polar, al hablar de repercusiones de la enseñanza en Estados Unidos, y aclarando que no se refiere a la nacionalidad, “tengo nostalgia por aquellas antiguas épocas en las que la primera obligación del profesor y/o estudiante de español, pero también su máximo orgullo, era dominar a la perfección el español” (1997: 72).

⁵ Parafraseo parcialmente la definición del *intelectual literario* de Lentricchia, cuya primera parte postula que ellos son “no tan sólo los poetas, novelistas y demás escritores ‘creativos’ de ficción y críticos literarios según el sentido estricto del término; sino también todos los intelectuales tradicionalmente denominados humanistas; los críticos en general; y no sólo los humanistas de las universidades” (1983: 6). Señalo en otra parte (1992), con salvedades, cómo se inscribió esta definición en nuestro ámbito cuando novelistas como Vargas Llosa y Cortázar reaccionaron ante el caso Padilla.

⁶ Franco arguye y pronostica que en la América Latina contemporánea hay “una sensación de que la importancia de la *intelligentia* literaria ha disminuido y que ha sido desplazada del discurso público” (1994: 17). Aunque tiene razón respecto del impacto de las nuevas tecnologías y los nuevos auditorios que se han creado, su vecinito peca de alarmista, especialmente si se considera que los intelectuales están entre los primeros que utilizan los nuevos medios para mantener su hegemonía cultural, además de que Rama es un intelectual necesario. Véase Raquel Ángel, “El ocaso del intelectual crítico: de Prometeo a Narciso”, en *Rebeldes y domesticados*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1992, pp. 9-26; Claudia Gilman, “América Latina en los años setenta: surgimiento del antiintelectualismo como tópico de los intelectuales de izquierda”, en Susana Zanetti, ed. *Homenaje a José Martí*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, U. de la Plata, 1994, pp. 337-348, y Nicholas Granham, “The media and narratives of the intellectual”, *Media, Culture & Society*, 17, 3 (july 1995), pp. 359-384.

Ángel, por la situación precaria en que se lo colocó, nunca pudo escribir abiertamente sobre lo anterior, hecho comprensible desde el nivel humano y el poder circundante. Pero en una ocasión me llamó para pedir mi opinión respecto de un doctor profesor centronorteamericano, que hasta hoy sólo puede pensar en inglés. Lo que le parecía más curioso a Ángel era no sólo su empleo de un castellano inexistente, sino la prepotencia o ingenuidad de excusar el defecto por el hecho de haberse educado en departamentos de literatura hispanoamericana que enseñaban en inglés, paradójicamente apoyando el reaccionario movimiento *English only* en una sociedad que a principios del siglo XXI no cree conveniente reconocer una parte de su tradición multicultural. Fascinado, me preguntó irónicamente si era parte del entrenamiento típico del posgrado en literatura latinoamericana aprender sólo en inglés el error de saltar de términos usados metafóricamente al paralelismo conceptual. Si Ángel viviera, y dada la experiencia estadounidense de varios de los que nos dedicamos a la crítica, tendría que repetirle el "No, también se hace en español" con que le contesté. A ese ambiente llegó, y vio en esa situación y otras parecidas espejos para los vivientes. Le sorprendió también que la atención a la obra de Felisberto Hernández aumentara considerablemente (o se iniciara) en Estados Unidos con un extenso artículo, por otro lado pionero, de Anita Barrenechea publicado en *MLN*, una prestigiosa revista universitaria. No sorprende que esa observación latinoamericanista de Rama, y sus experiencias respecto de la impotencia del español en el medio académico estadounidense, lo acercan más a los que Vargas Llosa describe con tanto tino en *Desafíos a la libertad*. Él y Ángel se dieron cuenta de que siempre hay una manera de tributo que los intelectuales deberían pagar a la historia de su época para tener el derecho de pensar libremente. El compromiso, lejos de inscribirse naturalmente en el derecho debido a la actividad artística, sería la estrategia más económica para no politizar el pensamiento de manera partisana.

Ángel era el intelectual autodidacta, exigente, experto en lo que hoy Edward Said llama "análisis contrapuntal", es decir, el que se lleva a cabo extendiendo nuestra lectura de los textos para incluir lo que se excluyó a la fuerza. Así vista, cada obra cultural es una visión de un momento, y debemos yuxtaponer esa visión con la de las varias revisiones que provocó más tarde. Además, uno debe conectar las estructuras de una narración a las ideas, conceptos y experiencias en las que se apoya (1993: 67). Lo que parafraseo de

Said es lo que Rama siempre hizo en la práctica, mucho antes, y que en sus propios escritos teorizó de manera similar. Un lector asiduo o primerizo de Rama se dará cuenta de que el procedimiento que aquí retomo llegó a definirlo, y a hacer fluir la riqueza de su discurso crítico. Pero para el crítico estadounidense levemente enterado del latinoamericanismo, la crítica de Rama siempre "complementa" ésta u otra estrategia de críticos como Said u otros anteriores, o a fin de cuentas sus conceptos son un simple apoyo. Por esto sorprende que Jean Franco, justamente admirada por Ángel, diga de éste (a pesar de notar las diferencias): "Aunque nunca menciona a Pierre Bourdieu en sus artículos críticos, su exposición de estrategias literarias divergentes (Rulfo y Arreola) dentro de un solo campo intelectual, su reconocimiento de la distribución desigual del capital cultural como factor en la producción literaria, y su insistencia en ver la literatura como producción y práctica, recuerdan con frecuencia al sociólogo francés" (1984: 71).⁷ Una lectura cuidadosa y completa de Rama demostrará que se debe decir y hacer lo contrario, para evitar que el empleo de la crítica en Nuestra América *no* pase de una zona de contacto oportunista (que nunca implica comunidad interpretativa) a la de contagio, que es la situación actual en el imperialismo renovado. La paradoja es que esto ocurre por no saber qué es o puede ser "estar al día" teóricamente en América Latina. Como dice Eagleton, la incapacidad patológica actual de ir al grano, y la oscuridad del estilo teórico de los poscolonialistas, a veces indica tanto inseguridad como arrogancia (1999: 3).

En una lectura mucho más profunda de Rama y su legado crítico, José E. González se concentra en "La tecnificación narrativa" (1981), destacando muy bien cómo ese ensayo, publicado durante la estadia estadounidense de Rama, lo llevó a realzar "la presencia de críticos latinoamericanos en su obra", y como consecuencia, "la presencia de las influencias 'extranjeras' en sus textos

⁷ Otro caso típico es el de Timothy Brennan, ex alumno de Said, en *Salman Rushdie & the Third World*, Nueva York, St. Martin's Press, 1989. Como otros comparatistas, respetuosamente recoge el concepto de *transculturación* desarrollado por Ángel, para terminar llamándolo una glosa y reemplazándolo con otro "más útil", el de *traducción* acuñado por Rushdie (pp. 59-61, *et passim*). En la crítica de sujetos primermundistas como Brennan (*versus* los "subalternos") la angustia del nuevo "fardo del hombre blanco" se convierte en una textualización de su solipsismo. Para ese tipo de comparatismo véase George Steiner, "What is comparative literature?", en *No passion spent* (Londres, Faber and Faber, 1996), pp. 142-159, y W. J. T. Mitchell, "Why comparisons are odious", *World Literature Today*, 70, 2 (Spring 1996), pp. 321-324.

es disminuida, cuando no desaparece completamente, borrada por su voluntad latinoamericanista” (1998: 382). Esa voluntad es explicada diplomáticamente por De la Campa para el público básicamente estadounidense con el que tiene que lidiar, por la lengua en que publica su libro, y por funcionar como pedagogo latinoamericanista en ese país, presiones que naturalmente no se encuentran en la esfera del objeto de su estudio.⁸ En el previsible intento crítico por encontrar siempre un palimpsesto, José E. González considera factible leer a Rama desde la perspectiva de Adorno y Benjamin, haciendo buenas salvedades a los tres críticos. Aunque no llega a los límites de Franco, se cree obligado a ver a Rama en términos de los otros. Bien se sabe que ningún crítico escribe en un vacío, y González tiene razón al desarrollar su idea de que “el aspecto que Rama añade al debate estético sobre la función de la tecnificación en la literatura es la situación de los escritores que pertenecen a culturas fuera de la tradición de donde surgen las técnicas” (p. 394). Y concluye que el imperialismo crítico (basado en la excesiva confianza en la tecnología extranjera que no considera las diferencias culturales) contra el que luchaba Ángel “no es una diagnosis muy original, como tampoco lo es la solución que se propone” (p. 399). Esa categórica conclusión queda desmentida por las extensas páginas que el crítico dedica a establecer el valor de la teoría ramiana, y la originalidad que encuentra en la totalidad de “La tecnificación narrativa”, que aparentemente le condujo a explayarse sobre el tema, socava su contradictorio giro desconstruccionista. Aun en un esfuerzo loable como el de González, la conclusión preliminar de que “una crítica de las teorías de Rama entonces debe comenzar por cuestionar la posición central que él le atribuye a la tecnificación y que como

⁸ Esa voluntad se notaba treinta años atrás, respecto de qué era “estar al día”, necesidad que generalmente se traducía, aun en la izquierda, en cierto dependitismo. Así lo ve Julio Schwartzman, “David Viñas: la crítica como epopeya”, en Susana Cella, ed., *La irrupción de la crítica*, vol. 10 de *Historia crítica de la literatura argentina*, Buenos Aires, Emecé, 1999, pp. 147-180, quien pregunta: “¿Por qué una ‘actualización teórica’ sólo podía implicar el ejercicio de la importación y la traducción?: ¿por qué no podía provenir de la difusión de trabajos de Ángel Rama, Antonio Cándido, Antonio Cornejo Polar, Noé Jitrik, Adolfo Prieto?” (p. 163). Castro-Gómez discute la necesidad de resolver la dependencia lingüístico-teórica que supedita cualquier iluminación resultante de los modelos interdisciplinarios. Juan Guillermo Gómez, “Ángel Rama: de la cultura de la resistencia a la renovación de la crítica literaria en América Latina”, *Argumentos*, 10-13 (1985), pp. 225-246, es una temprana corrección a la impresión de De la Campa de que se ha escrito poco sobre Rama (p. 122).

(sic) se ha visto hereda (sic) de la estética de la Escuela de Frankfurt” (p. 400) —rastreo que también podría iniciarse desde el ensayo de Heidegger sobre el origen del arte y la relación con los “preservadores” (el público)— muestra la preponderancia del “estar al día” en las interpretaciones originadas en Estados Unidos de la originalidad crítica hispanoamericana.

La lucha por el legado

UN intento paralelo de reconocer en el trabajo de Rama la importancia que he venido dándole es el de De la Campa, aunque se ocupe de la recepción de *La ciudad letrada*, traducida al portugués once años antes que al inglés. Para De la Campa, Rama es un adelantado genial, cuyo brillante libro póstumo es “un prototipo de textualidad latinoamericana colonial, moderna, posmoderna y poscolonial” (1999: 122-123). Es decir, Ángel actuaba a la vez a favor del pasado y del presente. En su forma, *La ciudad letrada* es un verdadero ensayo (pp. 124, 142); De la Campa no admite que sólo un colonizado que desconoce la tradición interna pueda ver en el enfoque de Rama un síntoma de la necesidad de un verdadero azote posmoderno final de la inclinación latinoamericana hacia métodos críticos sociohistóricos (p. 125), pero sí ve que la función de los intelectuales y la producción de capital sociosimbólico es el meollo de sus teorizaciones (p. 134). Que, según De la Campa, Rama provea correcciones a la noción de oralidad derridiana no es tan trascendente como que haya difundido y reordenado “el pensamiento social subalterno, la ortografía subversiva, el reino social como exceso epistémico, la modernidad periférica como ciudades realizables, las revoluciones iletradas, y los lenguajes del graffiti, los tangos y los corridos” (p. 143). En todo lo anterior tiene razón De la Campa. No obstante, es notable que su examen presupone una alianza a destiempo entre Ángel y los “estudios culturales”, una rentabilización de imaginarios, sin considerar el hecho, posmoderno por antonomasia, que a pesar de vivir en Estados Unidos, Ángel en verdad nunca abandonó mentalmente la inigualable complejidad de América Latina. Y tal vez de eso se trate. Grinor Rojo provee una excelente interpretación de los problemas implícitos en plegarse a la admitida textualidad ilimitada de los estudios culturales estadounidenses, sobre todo que su posición ideológica lleva hasta sus últimas consecuencias la falacia de un hablar desideologizado, “en los marginales y subalternos

periféricos, que se presume que se salvaron de saber, y en los intelectuales poscoloniales, que de tanto saber estarán de vuelta a eso mismo que saben" (1997: 16).⁹ Es decir, ese "hablar" permite considerar cuánto más pudo haberse dicho y cómo pudo haberse logrado una mejor definición de conceptos, algo verdaderamente nuevo e intelectualmente honesto, mas algún avance en conclusiones que resultan incomprensibles porque no quieren decir nada.

Rama, como miembro de la cultura crítica, si dejó que su obra intelectual entrara en una esfera inteligible mayor. Uno de sus trabajos de la época caraqueña fue organizar y revisar la traducción del francés (por profesores y alumnos de la Universidad Central), de ensayos de Barthes, Bremond, Greimas y varios otros, seleccionados originalmente por Claude Chabrol. La "Nota preliminar" que escribe para ese libro (*Semiótica narrativa y textual*, 1978) no muestra afrancesamiento o dependencia, que algunos críticos venezolanos consideraban innecesaria en la cultura crítica del momento. Lo que hacía Rama, contradiciendo la acusación de nacionalismo que surge de vez en cuando, era aplicar una especie de globalización, no *avant la lettre* sino normal y coherente. Su pensamiento es el continuo mental que críticos como Baldomero Sanín Cano, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y Amado Alonso (al traducir con el dominicano el *Curso de lingüística general* de Saussure) ofrecieron en los cuarenta para las generaciones futuras. Rama no "copiaba" a Barthes, sino que asimilaba e integraba lo que éste llamaba "crítica". Es decir, el análisis de texto que consiste en "engendrar" cierto sentido al derivarlo de una forma que es la obra" (Barthes 1966: 64). Esa crítica se distingue de la *explicación* tradicional en la medida que desborda la exégesis (vista como la elucidación *motu proprio* y palabra por palabra del texto, el análisis semántico de cada uno de sus elementos y su "traducción" en lenguaje claro), haciendo un llamado a sistemas explicativos extratextuales y métodos constituidos (lingüísticos, estadis-

⁹ Rojo considera correctamente que "los informantes de otrora han empezado a construirse una posición discursiva propia, cuya piedra de toque es la reivindicación a cualquier precio de su 'diferencia' profesional y personal" (1997: 13), y añade que es inquietante hacer del exilio una situación de privilegio (p. 16). Se observa esta noción en Amy K. Kaminsky, *After exile* (Minneapolis, U. of Minnesota Press, 1999), que desatiende el papel del crítico en la escritura de la diáspora latinoamericana. Castro-Gómez también reacciona a los "estudios subalternos" y poscoloniales latinoamericanos en Estados Unidos. Complemento este análisis con un caso concreto en "Balza o el oráculo en la crítica que verdaderamente piensa", *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, xxv, 344 (agosto de 1999), pp. 52-55.

ticos etc.). Sin duda, Rama vio la crítica como un metadiscurso dedicado a la *comprensión* y, de manera globalizante, a la *interpretación* de textos; para él la crítica cumple una de las tareas principales de la cultura: producir un conocimiento de las obras mismas. Pero la crítica que se ha apropiado de su legado, como la que quiere terminarlo, parece no haber entendido estos aspectos del desarrollo intelectual de Ángel.

Además Rama propone, sobre todo en sus artículos en torno al *boom*, que ese tipo de conocimiento crítico siempre sea problemático. Ya que resulta de una acción regulada (taxonómica, programática, comparatista), es difícil someterlo a un proceso de verificación que permita, entre otras cosas, repetir ese tipo de análisis en otros contextos socioculturales. Por otro lado, él sabía que la recepción del análisis literario siempre se abre a la sospecha de que se convierta en pseudociencia o vulgarización, sobre todo si se incorporan argumentos que no se dominan o se hace uso abusivo de términos y conceptos. Creo que la confusión sobre la ausencia de un discurso crítico prolijo o hipertécnico en su obra se debe a la falta de entendimiento de la conceptualización que menciono, y que era la plantilla de su escritura y de su función intelectual. En una muy sensata, aunque parcial, revisión descriptiva de nuestra crítica, Aníbal González se esfuerza por colocar a Ángel y Rodríguez Monegal en cierto pie de igualdad en la creación de la cultura crítica actual. Asevera con razón que "el enfoque de Rama para la literatura hispanoamericana siempre fue apasionadamente político (aunque no partidario). A veces, en su ferviente 'hispanoamericanismo' parecía volver a las ideas de los críticos telúricos, aunque su enfoque al lazo cultura-literatura en Hispanoamérica fue menos idealista que el de los críticos anteriores" (1996: 454). Por otro lado observa que para Rodríguez Monegal el estilo "fue casi siempre preciso, ingenioso, irónico —y por lo general desapasionado. Era completamente apropiado para un crítico cuyo enfoque de la literatura hispanoamericana era menos nacionalista y más 'extraterritorial'" (p. 455). Entre los apoyos documentales a los que recurre Aníbal González para favorecer a Rodríguez Monegal no se encuentra un artículo (publicado en los setenta en la *Revista Iberoamericana*) en el que critica al chileno Jaime Concha, residente en Estados Unidos.

Rodríguez Monegal ha terminado teniendo razón, y en vida publicó una obra más trascendente y extensa que su contrincante "marxista", a quien corrigió con la detallada pasión que Vargas

Llosa ha fijado magníficamente para Rama. No obstante, A. González tiene razón respecto de la posición política de Ángel, y la suya es una evaluación menos apasionada de la que todavía quiere ver en él una "actitud de izquierda".¹⁰ Pero pasión es lo que se necesitaba y necesita para llegar a la "Verdad" a que apuntaba Barthes, porque tanto éste como Rama y Rodríguez Monegal sabían que aquella Verdad no era privilegio de un país o de una cultura crítica, por globalizada que estuviera. El desvelamiento de una verdad puede servir para ocultar otra, cuando una miopía generalizada se aísla de la verdad de la misma manera que del error. Como demuestra Anibal González, hay otras similitudes entre Ángel y Rodríguez Monegal. A pesar de que éste produjo algunas de las mejores entrevistas con autores hispanoamericanos y fue uno de los primeros practicantes de la biografía moderna, el hecho es que el trabajo de Rama ha llegado a tener mayor vigencia e influencia. En el caso de ambos críticos, y más en el de Rodríguez Monegal, se aplica parte de una diatriba del crítico estadounidense Stanley Fish contra la especialización: "Pero si uno quiere hablar al público, no hay que tener títulos, curso aceptable de acreditación, departamentos de relevancia pública [...] y sobre todo, ninguna red de conferencias, revistas, becas y cátedras especiales que le dan a la empresa una estabilidad material" (1995: 117). Es por eso que, aparte de cómo se resuelve institucionalmente el problema de enseñar cultura latinoamericana en español, hay que considerar con qué argumentos éticos los nuevos culturalistas latinoamericanistas pretenden enseñar todo menos la literatura que presuntamente es su mayor especialización y, por la cual fueron contratados.

Se puede decir que el problema es más profundo que situar a Rama ante otros críticos. En nuestro "subdesarrollo", críticos y lectores podemos imaginarnos géneros, leyes, cánones y principios de la teoría mayor, sin tener que mencionar el canon eurocéntrico o los calcos que hacemos de su historia literaria (Ángel se refería a "influencias, estilo, géneros preferidos, mensajes,

¹⁰ Me refiero al trabajo de Ruffinelli (1986), que revela bien las diferencias de sus compatriotas al trabajar (Rodríguez Monegal: veloz y descuidado; Rama: expansivo y original). La evaluación política de Ruffinelli revela la necesidad de poner en perspectiva para nuestra cultura crítica el momento (regreso de la democracia al Uruguay) y el giro ideológico de la revista en que publica su nota. Véase la visión que Rodríguez Monegal da de sí mismo en la entrevista con Ribeiro; y compárese el enfoque anglófilo de D'Allemand (1995/96) con el excelente trabajo de Fernández Ferrer (1995).

modos de producción y de transmisión" [1980: 284]). Esto lo hizo no sólo en su discusión de la relación entre literatura y clase social (en la introducción a *Los gauchipolíticos rioplatenses*, 1976), sino sobre todo con el concepto de la transculturación (véase Díaz Cabbalero 1988; Fernández Ferrer 1995) que analiza Franco y casi todo el que quiere deja a un lado su vida antes que Estados Unidos. También lo llevó a cabo con la recuperación de ciertos escritos "no literarios" de Arguedas y su obra (en la mayoría de la segunda y en toda la tercera parte de su libro de 1982 *Transculturación narrativa en América Latina*), autores venezolanos, García Márquez, la poesía novohispana, y con su lectura de Martí y el contexto del siglo XIX, dos temas relacionados que no podremos leer sin Rama. Esto no quiere decir que siempre haya sido bien recibido. Al examinar la crítica de Rama implícita en *Una modernidad periférica* (1988) de Beatriz Sarlo, D'Allemand escribe:

El discurso de Rama es atravesado [*sic*] por concepciones nacionalistas, muchas veces estrechas, que en diverso grado minan su sutileza y lucidez críticas, creándole problemas metodológicos. Un ejemplo de ello es su incomodidad al abordar las literaturas de vanguardia, que Rama, claro está, no estigmatiza torpemente, pero para las que tampoco encuentra espacio dentro de lo que él considera el paradigma propiamente "nacional" de la literatura latinoamericana: la literatura transculturadora (1993: 31).

Todo lo contrario. Es sólo desde la mira de una globalización como la que D'Allemand asume implícitamente que se puede acusar a Rama, con sus supuestos, de "nacionalista cultural". Es sólo cuando un crítico se refiere comparativamente (por la cultura de la cual surge) a la "extrema" nacionalización de la actitud crítica antes del *boom*, y a la política de las luchas *actuales* por el canon, que el estado de la cultura crítica parece excepcional. Si es verdad que Rama siguió las pautas occidentales de "las dos vanguardias" (señaladas por Poggioli, y como subtexto de la compilación de Oscar Collazos, *Recopilación de textos sobre los vanguardismos en la América Latina*, 1970), nunca estudió lo "nacional" como algo tradicional, rural u obligatorio. Esto se nota en su discusión de la vanguardia venezolana, la obra de Xul Solar, y los lazos que traza entre éste, Girondo, Marechal y Borges, y no menos en su atención a ese escritor tan "nacional" que era Cortázar (1986: 121). Como afirma Leenhardt:

La question que nous devons nous poser est dès lors celle-ci: quel serait le rôle intellectuel, éthique et social d'une critique post-moderne en Amérique Latine dès lors que l'on a pris en compte le fait, développé plus haut, qu'il n'existe pas de grands récits en Amérique Latine, qu'il n'y a pas davantage une société, au sens où ce terme désigne une organisation cohérente des différents éléments constitutifs d'une entité sociale, voire d'une nation, pas davantage d'ailleurs qu'il n'existe une véritable démocratie en Amérique Latine? (1995: 208).

Cierta visión reciente de Rama se debe a que el simple "contacto" negocioso y apropiador angloamericano con la literatura y la crítica latinoamericanas se ha convertido en un nuevo imperialismo, parte de una lucha por el poder intelectual en la cual el latinoamericano es otra vez peón o prenda que legítima al recién venido y su política. Hay pocas excepciones, y en otro esfuerzo por objetivar el alcance del trabajo de Rama, a pesar de fijar el valor de su contribución a la creación de una crítica autónoma, se insiste erróneamente en su "filo nacionalista" (D'Allemand 1996: 364-367). Si los que toleran ese contacto no son específica o necesariamente los "intelectuales baratos" que Vargas Llosa regaña en *El pez en el agua* (1993), si lo son algunos comentaristas de generaciones llegadas recientemente, que con servilismo esperan las prebendas del contacto angloamericano y a los cuales alguien como Benedetti ha venido demoliendo o desnudando en varios ensayos. En el clásico *Men of ideas* (1965) el sociólogo Lewis Coser reagrupaba las posibles relaciones entre intelectuales y el poder en cuatro posiciones: 1) los intelectuales mismos están en el poder, 2) los intelectuales ejercen su influencia sobre el poder desde fuera, 3) los intelectuales desarrollan la función de legitimar el poder constituido, y 4) los intelectuales se ubican en una actitud constante de crítica al poder, bajo cualquier forma de éste, viéndolo como instrumento de varios tipos de opresión.

Bobbio observa que el límite de esta clase de tipología yace en el hecho que "mantiene la relación de los intelectuales con el poder político como si fuera el único aspecto del problema de la relación entre intelectuales y política" (1993: 147). A una tipología del tipo de Coser se le escapa lo que Bobbio llama *política de la cultura*, es decir, "la dimensión política de la cultura en sí, independientemente de los diversos modos con los cuales los intelectuales establecen una relación con el poder político" (*ibid.*). Esa posibilidad de un doble funcionamiento autónomo, de los intelectuales y la cultura, es lo que logró ver Rama en el caso Arenas, y

para los intelectuales en general. Precisamente, en *La ciudad letrada* abunda:

Con demasiada frecuencia, en los análisis marxistas, se ha visto a los intelectuales como meros ejecutantes de los mandatos de las Instituciones (cuando no de las clases) que los emplean, perdiendo de vista su peculiar función de productores, en tanto conciencias que elaboran mensajes y, sobre todo, su especificidad como diseñadores de modelos culturales, destinados a la conformación de ideologías públicas [...] por su experiencia saben que puede modificarse el tipo de mensajes que emitan sin que se altere su condición de funcionarios, y ésta deriva de una intransferible capacidad que procede de un campo que les es propio y que dominan, por el cual se les reclama servicios, que consiste en el ejercicio de los lenguajes simbólicos de la cultura (pp. 30-31).

Como la tradición, los intelectuales no fueron para Rama una presencia amorfa, imponente y poco porosa. Los logros del pasado intelectual, como los de la tradición, le proveen un contexto con el cual examinar a los nuevos intelectuales, aunque haya precisado qué y quiénes eran ellos con sus acciones como con sus análisis. Para él, cada intelectual no sólo se dirigía a un público específico sino que también dialogaba con los anteriores. En esto, como insisto en el título de este ensayo, yace la relación especular, y en vida Arenas no pudo lograr algo similar. Es entonces imposible considerar los logros significantes de las décadas posteriores a las primeras publicaciones de Rama sin evocar no sólo la "tradición" sino también "la tradición de Rama". Como varios han dicho, aunque no creo sensato verlo todo dentro del contexto decimonónico y una noción sui géneris de la escritura, la obra de Rama sigue siendo una fuerza incontestable *debido* a su alcance y ubicuidad. Es esta última condición la que le permite notar la multiplicidad de tradiciones en la tradición, y la manera de sacarlas del santoral crítico. Arenas, por otro lado, veía en la tradición un recurso para salvarse a sí mismo, disminuyendo la posibilidad que tiene todo intelectual literario para cifrar la experiencia del ser humano actual con su palabra y obra.

En este sentido, y porque Rama siempre supo que el espíritu de una época era una moda repleta de tradición, vale retomar a Said para entender el mayor alcance intelectual de Rama, no de Arenas; si no por la condición común de exiliados (véase *Representations of the intellectual*, 1994, del palestino) en Estados Unidos, si debido a su compromiso con el origen transnacional,

coadyuvado por la estrategia mnemónica que Machin (1997: 87) detecta en el Rama posterior a 1973, fecha de su primer exilio. Los intelectuales y el compromiso son los polos de una dialéctica en la cual

la definición más útil de “compromiso” expulsaría de su horizonte el *témoignage*, el *embrigadement* y la “apuesta de juego existencial”, el compromiso violento del intelectual-aventurero. Se supone por lo general que el individuo comprometido tiene una conciencia más clara de su identidad como intelectual, y que, de alguna manera, sus acciones estarán más orientadas hacia el grupo (Schalk 1979: 24-25).

Por eso Rama, como Said, siempre rechazó el “nativismo” y el nacionalismo escrito o hablado, porque acudir a él sería según Said “aceptar las consecuencias del imperialismo, las divisiones raciales, religiosas y políticas impuestas por el imperialismo en sí”, y abandonar la historia por esencialismos que degeneran en locuras privadas, la aceptación acrítica de estereotipos, mitos, animosidades y tradiciones alentadas por el imperialismo (1993: 228-229). Eso aparte de que ningún texto literario o académico puede publicarse hoy sin arriesgarse a la acusación de exotismo o explotación económica o cultural, cubriendo así el significado vital de lo político y real en la creación de una cultura crítica. Por eso Ángel era un polemista sensato, lo cual también lo aleja del subalterno que debe viajar a regañadientes con las teorías del otro cosmopolita, por querer eliminar sus paradigmas.

Para Ángel, hasta su último artículo, el peor tipo de nativismo era el tropicalismo (he ahí otra respuesta a la comparación que hace D'Allemand entre él y Sarlo), y especialmente el de los antropólogos —“no son las vías, hallazgos, polémicas y frustraciones de la antropología nuestro asunto” (1984: 98), asegura en uno de sus últimos ensayos— generalmente no latinoamericanos, que descontextualizan o supervalorizan el nativismo (véase *Transculturación narrativa*). En *Les mots et les choses* Foucault decía que la “antropologización” es en nuestros días el gran peligro interior del saber. Ese antropologismo ingenuo e intermedio, que Ángel evitó con cautela después de haber examinado su abuso durante su estadia estadounidense, es tan peligroso como la presunta franqueza intelectual ante el *Otro*, sus idiosincrasias, su nación y sus literaturas. Ángel intuía que añadir disciplinas a otra rama de las humanidades le daba a cada una un giro autoconsciente,

elitista, haciéndola partir de una política de la identidad simplista e irreflexiva, que convierte todo en ideología social acrítica. Para Rama la relación entre la literatura y la región, la nación y sus valores era una proposición interpretativa que se daba por supuesta (1980: 296 *et passim*), y estos marcos no superaban lo que se analizaba dentro de ellos. En este sentido vale señalar otra similitud entre Ángel y Said. Si este último arguye en otros de sus artículos la importancia de notar “los viajes de la teoría”, casi se podría decir que Rama siempre viajó con la suya. Al ubicarse en el noreste de Estados Unidos lo que hizo fue afinar el eclecticismo que lo caracterizaba, sobre todo bibliográficamente. Pero para sus viajes no siempre empacaba sus maletas con el último grito teórico de los lugares que visitaba, y así lo muestran los artículos coleccionados de la que sería la última etapa de Rama, *La riesgosa navegación del escritor exiliado* (1993), cuyo ensayo homónimo es un artículo de 1978, modificado como el “Literature and exile” de *Review* que vimos llevar a Arenas a otras playas.

En gran parte la postura de Ángel se debía al deseo de no repli-car una actitud contigua. Se trata de que cuando un intelectual foráneo interpreta lo autóctono, latinoamericano o no, cuando dice “cuidado con todos” y goza arrogantemente del *ellos* y *nosotros*, “peligramos abjurar de responsabilidades tan graves como las evadidas cuando los primeros colonialistas decidieron que se le podía quitar la tierra a los pueblos colonizados, que *Otros* debían morir o convertirse en cosmopolitas pobres, si era necesario, para abrirle el paso a la modernización occidental” (Torgovnick 1990: 41). Insisto sobre este deseo de Rama ya que, hablando de la obra inicial de Tito Monterroso, dice: “Habiendo nacido por 1921 en Guatemala, país de los quetzales, los vibrantes huipiles, launtuosa poesía maya, la verba inflamada de Miguel Ángel Asturias, varias dictaduras seriadas y otras muestras del esplendor lujurioso de los trópicos, ha puesto punto final al mito del tropicalismo literario” (1976: 24). Para que no se deduzca con lógica perversa que Ángel no hubiera valorado positivamente la obra de otra guatemalteca, Rigoberta Menchú, vale notar cómo termina su artículo sobre Monterroso: “Siendo la literatura de Monterroso un testimonio de radical modernización, no ha dejado de procurar una reelaboración de su cultura regional, lúcidamente asumida” (1999: 27). Dice Eagleton, “hay que señalarles a los empleados de la industria poscolonial occidental que el nativismo no debe ser romántico; que las minorías étnicas dentro de países metropolitanos no son lo

mismo que la gente colonizada" (1999: 5). La crítica, sabemos, es autobiografía, y como tal puede arrancar de una selección personalísima de deslindes teóricos, citas eruditas, trasfondo hermenéutico, e incitantes metas metacríticas. Pero Ángel siempre buscaba el detalle emocional mediante el cual se revela cómo un intelectual trata de encontrar un mensaje en la mezcolanza de las modas. Siempre se fija en que el problema de la búsqueda incansable de una tónica general o generalizante es que nunca encuentra el tipo de respuesta que se espera encontrar, situación que conduce a los intelectuales a sus luchas interpretativas.

Diferente de Arenas, Rama aprendió a contrarrestar la censura abusiva con el juicio tranquilo y el desacuerdo cortés y objetivo de su prosa ("Amando y odiando leyó lo que leyó", dice Galeano en el número de *Marcha* mencionado). En círculos literarios del Uruguay y la Argentina, Venezuela, Estados Unidos y Francia, tal vez poco conocidos por ser armoniosos, Rama convirtió a muchos. En realidad tuvo, más que enemigos, abogados del diablo nada exentos de la envidia del intelectual literario. La gama de referencias, datos y alusiones en su prosa, como se ha dicho en varios homenajes, linda con lo prodigioso. Siempre se nota en sus escritos, especialmente en libros o colecciones póstumos como *La ciudad letrada* y *Las máscaras democráticas del modernismo* (1985), una pulsión hacia las ciencias sociales, hacia la interdisciplinariedad tan deseada y temida de los variopintos latinoamericanistas que comenzaron a practicarla con él como maestro. Pero desde mi punto de vista, su obra más importante (y donde más revela al intelectual especulario) yace en torno a la crítica cultural del género novela. Su revisión de Auerbach (en el prólogo a *Novísimos narradores*), de propuestas y códigos genéricos en *La novela en América Latina*, de un subgénero (la novela del dictador) y sobre todo la extensa explicación pluridisciplinaria de la *cultura crítica nacional*—que he analizado en otro momento (1985) concentrándome en la versión libro de 1972 de *Diez problemas para el novelista latinoamericano*— confirman su actitud hiperbarthesiana de ver el género novela como la biografía que no se atreve a decir su nombre. Si la novela es siempre más que una novela, y la desmesura, desborde, experiencia de límites, y tentativas diversas de drenar los mundos posibles son su dominio, el género exigía un crítico como él.¹¹ Por eso es que encontramos constantemente conclusio-

¹¹ Respecto de este periodo, véase Jorge Ruffinelli, "Ángel Rama, *Marcha*, y la cri-

nes similares a las de De la Campa, para quien Ángel ve "las grandes novelas de periodo del *boom* latinoamericano como intentos metatextuales de englobar una diferencia inagotable disponible sólo por medio de discursos múltiples y constelaciones asincrónicas" (1999: 131).

La novela y el intelectual como excesos

Si Rama fue un crítico excesivo, cabe notar que lo fue con conocimiento de causa. Las novelas que regían el canon hispanoamericano hasta el momento de su muerte fueron, cabe ser pleonástico, excesivas, y sólo alguien como Rama podía examinarlas a plenitud y de manera convincente. Si sería absurdo atribuirle a lo extenso una virtud en sí, también sería insostenible ignorar las preguntas que impone la longitud. En su maravillosa exégesis de la novela occidental del exceso en el siglo xx, Samoyault propone que esa condición puede darse en la materia, tiempo, lenguaje y saber. Ángel había tratado cada unas de esas vertientes en un sinnúmero de obras, y si Samoyault arguye que la idea fija de esas novelas es dar forma a la tonalidad del mundo, él no quiso hacer menos con su crítica. Por eso su trabajo intelectual en la novela se centra también en la antropología sociológica (véase "La literatura en su marco antropológico"), en la crítica postestructuralista francesa, y en los mitos específicamente latinoamericanos; tal como demuestra en la primera parte de su obra más citada, *Transculturación narrativa*. Ahora, el aspecto repetitivo de cualquier apreciación del trabajo intelectual de Rama no es un signo de agotamiento hermenéutico, sino más bien, y sobre todo, una inevitable coincidencia ante la pobre adjetivación disponible para catalogar una obra como la suya. Aclara Samoyault que el exceso de la novela de desvíos tiende principalmente a deportar la novela a una otredad que implica que

tica literaria latinoamericana de los años 60", *Casa de las Américas*, 34, 192 (julio-septiembre 1993), pp. 30-37, y la visión somera (respecto de Ángel y la novela) de Antonio Cándido, "O olhar crítico de Ángel Rama", *Recortes*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, pp. 140-147, recogida con el título "Uma visão latino-americana" (pp. 263-270) en Chiappini y Wolf de Aguiar 1993, con la ventaja de un debate en torno a sus enunciados (pp. 270-276). Recuérdese el interés de Ángel en la novela-monstruo, novela-río y novela-mundo, y sus análisis de las totalizantes y enciclopedias *La guerra del fin del mundo* y *Yo el Supremo*. Para ese tipo de novela y su canon en el siglo xx, retomo ideas de Samoyault. Respecto de la relación entre campo cultural, intelectuales y poder durante el periodo de la hegemonía crítica de Rama véanse los trabajos de Sigal, Kohut y Vanden Berghe, en De Paepe *et al.* 1995, y mi artículo sobre *Diez problemas*.

uno no la puede definir (1999: 129). De la Campa ve en las ciudades de *La ciudad letrada* un asentamiento social del exceso que nos posibilita abrir un espacio de negociación discursiva e impugnación que supera a la heteroglosia literaria (1993: 137-138). Si juntamos estos excesos con el que Rama aplica al estudio de las excesivas novelas del *boom* llegamos al tipo de clarividencia que, a veces muy *a posteriori*, se quiere ver en Ángel.

Sus ensayos muestran cómo perfeccionaba ese arte hoy casi adivinatorio, progresiva y seriamente, a diferencia de la frivolidad ansiosa de influencias pseudodeconstruccionistas en varios textos tardíos de Rodríguez Monegal, por ejemplo. El respeto siempre crítico de Rama por las tradiciones y los valores transnacionales es inequívoco. Precisamente, fue su inmensa capacidad de reconciliar lo mejor de las convenciones y de las estrategias interpretativas (con las innovaciones que sus parangones siguen tratando de descifrar) que hicieron de su trabajo intelectual una fuente de confianza y admiración de sus contemporáneos y generaciones críticas subsecuentes. Como las de sus pares, algunas de sus crónicas fueron escritas bajo la presión de los suplementos literarios. Pero aun éstas revelan un trabajo disciplinado y claro en su conceptualización, fresco y libre de pedantería, sin venias gratuitas (a la estadounidense) a amigos críticos, que por lo general no saben qué es lo que hace un intelectual latinoamericano. Como dice D'Allemand en una especie de revisión de su posición anterior sobre Rama, en que de hecho muestra el legado de él a la globalización de la cultura crítica desde Nuestra América: "Poco se ha escrito acerca del proceso de *latinoamericanización* que en las últimas décadas ha vivido la crítica continental, o sobre las distintas dimensiones en que ésta opera, y menos aún sobre la significación que dentro de tal proceso tienen los trabajos de Ángel Rama" (1996: 134, las cursivas son mías). Es decir, como intelectual literario, consciente de su relación con la esfera pública (he ahí lo que llamó "la lección de *Marcha*", que a su vez nos la impartió), Rama es vivaz y perceptivo. Paralelamente, es de notar que, aparte de entrevistas infrecuentes, lo mismo ocurre con el trabajo de críticos como Fernández Retamar, Ruffinelli, Jitrik, Mejía Duque y otros. Más que el valor intrínseco de la obra de éstos (y la valorización de la crítica en general) el asunto tiene que ver con la aparente imposibilidad de un crítico para hablar de lo positivo y trascendente en otro, así le haga sombra, y con la

comercialización de cierta novelística ideal para las expectativas estadounidenses.

Como parte de su lección Ángel nunca deja de mostrar el equilibrio (claro para cualquier lector) entre la evidencia de fuentes primarias, su gusto natural y el don de escoger el enfoque teórico más persuasivo, sin ser acomodaticio. Rama valora panoramas y consideraciones abstractas, aunando dato e idea en síntesis rigurosa, metodología que surge de varias fuentes. Pero la materia prima de su discurso crítico es el otro Rama: el polemista y reformista (el intelectual "laico" al que me refiero inmediatamente) cuyas obras han proveído una nueva orientación a los estudios literarios y a los que los llevan a cabo. Si para algunos Rodríguez Monegal era el "crítico necesario", para la gran mayoría Rama es el "crítico imprescindible", sobre todo en este momento de la genial imposición o las imposturas intelectuales, para prestar un par de frases. Si sólo se juzgara por la manera o frecuencia con que ambos son citados después de muertos, notaríamos que cuando Ángel discute una tradición literaria quiere decir la nacional latinoamericana y la tradición más amplia de influencias europeas y norteamericanas. En una balanza cultural éstas no privilegian, como en Rodríguez Monegal, un brazo en detrimento de otro "que copiaba y mejoraba, o se adelantaba", y que era generalmente el nuestro. Rama deploraba todo tipo de chauvinismo intelectual, y no vacilaba en anotar las deudas de Nuestra América con patrones interpretativos establecidos por la filología hispanoamericana de ascendencia alemana, filtrada por España y varios de sus exiliados en México y la Argentina. En suma, su sentido de la tradición proveía espacio para que en un marco de referencia se movieran varias obras, dialogando con las precedentes. Por eso la tradición exigía una referencia a lo reciclado (véase *Los gauchipolíticos*), y las tendencias exigían iconoclasmo y novedad. Ambos polos proveían un contexto cultural, como muestra el prólogo a *Novísimos narradores*.

Rama nunca se engañó respecto de la relación entre los intelectuales y la cultura que querían representar. En este sentido, además de ser un intelectual literario, era un intelectual laico, término acuñado por Said para distinguir entre el intelectual profesional y el *amateur*: "El profesional alega imparcialidad en base a una profesión y pretende ser objetivo, mientras que el *amateur* no actúa por recompensa ni por satisfacer un plan de carrera inmediato, sino por un compromiso pleno con las ideas y valores en la esfera

pública" (1994: 5).¹² Ángel nunca cometió el error de transferir el significado de intelectual laico que vale para la política al que vale para la historia del pensamiento. Respecto de todos los escritores o intelectuales sobre quienes escribió mucho, y que en cierto sentido son polos ideológicos canónicos, como Vargas Llosa y Cortázar, notó que siempre recurren a las grandes bases históricas que Nuestra América provee. En ese terreno la *cultura del discurso crítico* (término acuñado por Gouldner en *The future of intellectuals and the rise of the new class* [1979]) no está exclusivamente relacionada con la lucha de clases internacional, la nueva izquierda o el neoliberalismo, o la nueva "traición de los intelectuales". Por ende, se puede considerar que los argumentos de un intelectual diferente como Rama presuponen la posibilidad de una realidad latinoamericana más abarcadora, cuya dominante cultural sería la ansiedad causada por una modernidad que todavía se muestra constantemente reacia a ser definida en términos precisos. Paradójicamente, él trató de encontrar esos términos en "La tecnificación narrativa" (1981), postulando que hay que modernizarse o arriesgarse a perecer. Pero más paradójicamente, nótese la reacción de los críticos cuando Vargas Llosa arguye más o menos lo mismo en todos los ensayos que conducen y terminan en *La utopía arcaica* (1996).

Para Rama, en ensayos como "Julio Cortázar: inventeur du futur", de 1980, y "*La guerra del fin del mundo*: una obra maestra del fanatismo artístico" de 1982 (y la mejor interpretación de esa novela, según Vargas Llosa), los públicos de autores como Cortázar y Vargas Llosa continuarán usándolos para producir una oposición discursiva entre aquellos escritores que representan al "pueblo", y aquellos que se oponen a quienes no pertenecen a su clase social.¹³ Como supo ver Gramsci, "el proceso de creación de inte-

¹² Said concluye que el intelectual verdadero es un ser laico, "sin embargo muchos intelectuales pretenden que sus representaciones son de cosas superiores o valores máximos, que la *moralidad* comienza con su actividad en este mundo laico (donde tiene lugar) cuyos intereses sirve, cómo se conjuga con una ética consistente y universalista, cómo distingue entre poder y justicia, y qué revela de las elecciones y prioridades de uno" (1994: 13). Teniendo presente su ubicación cultural (patente en otros capítulos), véase en Bobbio 1993 "Intelletuali e potere" (pp. 113-133) y "Della presenza della cultura e della responsabilità degli intellettuali" (pp. 135-150).

¹³ Como Ariel Dorfman, "José María Arguedas y Mario Vargas Llosa: dos visiones de una sola América", en *Imaginación y violencia en América Latina*, 2da. ed., Barcelona, Anagrama, 1972, pp. 213-247, cuya comparación entre la cosmovisión de Vargas Llosa y Arguedas concluye con un saldo favorable para éste. Es una periclitada lectura lukacsiana (a pesar de sí) del viejo tema de la literatura comprometida, que Vargas Llosa discute en varios ensayos sobre Arguedas. Casi todos, muy revisados, corregidos y au-

lectuales es largo, difícil, lleno de contradicciones, de avances y retrocesos, de dispersiones y reagrupamientos; un proceso durante el cual *la lealtad de las masas es a menudo puesta a prueba duramente*" (1988: 334, las cursivas son mías). Aun así, Rama nunca fue un "intelectual político", esfera que reduce el uso del término *laico*. Fue laico en el sentido de Said, que se refiere a "la actitud mental y moral de la cual nació el mundo moderno, la filosofía mundana [...] la idea del progreso a través del saber y la difusión del conocimiento, y sobre todo la idea de la tolerancia de las diversas creencias, y entre éstas las diversas creencias políticas" (Bobbio 1993: 130). Estas tautologías y contradicciones, que borran las marcas del control al extremo de no llegar a saber quién controla a quién, tienen un lado fácil. Como señala Schalk respecto de las teorías de los intelectuales y el compromiso político, uno es siempre el fascista para algún otro, sobre todo entre los intelectuales académicos. Éstos no le sirven para nada al oprimido, ya que su modo de producción, según Jacoby en *The last intellectuals* (1987), les da cierto poder y a la vez impotencia en el *habitus* institucional.

Fish añade que el académico, en el mejor de los casos, es un "intelectual público por un día", porque un verdadero intelectual público es *del público* y tiene la atención de éste, y sobre todo es "alguien a quien el público busca regularmente para que lo ilumine respecto de cualquier número de asuntos (o todos) y, como están las cosas hoy, el público no busca a los académicos para una sabiduría *general*" (1995: 119).¹⁴ Ángel vio esa gran imposibilidad perfectamente, al analizar los comienzos de nuestra modernidad:

mentados se publicaron como *La utopía arcaica* (México, FCE, 1996), que reseñé en *Vuelta*, xxx, 243 (febrero de 1997), pp. 33-35. Ángel también notó las contradicciones que angustiaban a Arguedas al incluir en su selección *Señores e indios* (1976) el texto "Entre el kechwa y el castellano: la angustia del mestizo" de 1939, ahora en la antología de Sybilla Arguedas *Indios, mestizos y señores*, Lima, Horizonte, 1989, pp. 25-27.

¹⁴ Fish se refiere al campo estadounidense, aunque su propuesta tiene lazos con el académico latinoamericano que se encuentra en ese ámbito. Pero hay otra gran diferencia. Cuando Ángel fue a Estados Unidos no disminuyó su participación en los medios que lo acercaban más a un público "general", especialmente en su periodismo. Rodríguez Monegal, en cambio, trató de asimilarse al medio literario rentable que entonces aceptaba su prosa periodística sin mayor salvagedad. Compárese la obra de Fernández Retamar, quien para poner en perspectiva lo que pasa por crítica de la literatura hispanoamericana y ubicarla respecto de su obra, dice con eufemismo y reticencia: "La nomenclatura está demasiado connotada o es demasiado polémica como para valerme aquí a la *ligera* de oralidad, transculturación, heterogeneidad, literatura alternativa, subalterinidad, ginocritica y otros términos" (1995: 25, cursivas mías). Cf. el pesimismo de Cornejo Polar sobre la peligrosa jerarquía entre latinoamericanistas anglosajones e hispanoamericanos.

Más significativo y cargado de consecuencias que el elevado número de integrantes de la *ciudad letrada* [...] fue la capacidad que demostraron para institucionalizarse a partir de sus funciones específicas (dueños de la letra) procurando volverse un poder autónomo, dentro de las instituciones del poder a que pertenecieron: Audiencias, Capítulos, Seminarios, Colegios, Universidades (1984: 30).

Como dice más adelante, “no sólo sirven a un poder, sino que también son dueños de un poder” (p. 31). La presunta solidaridad que los académicos podemos proveer al oprimido, si se la puede discernir, es irónica e involuntaria. En última instancia, el crítico que se cree radical, como el tradicional, sirve como contrincante, como potencial seductor desarmante de los que tienen poder, privilegio y acceso a la autoridad intelectual (Merod 1987: 164). Con mayor razón entonces, Ángel sólo fue excesivo en verbalizar ideas concretas, no en sus fantasías. Hay que tener una gran imaginación para creer que el intelectual crítico puede dar fácilmente el paso foucaultiano/gramsciano de intelectual universal a intelectual específico, que dé la voz al no intelectual para desplazar la cultura estrictamente culta. Entre otros elogios, y concentrándose en lo que más llegó a los lectores de Ángel, bien concluye Vargas Llosa: “En esas visiones de conjunto —derroteros, evoluciones, influencias, experimentados por escuelas o generaciones de uno a otro confin— probablemente nadie —desde la audaz sinopsis que intentó Henríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América Hispánica* (1946)— ha superado a Ángel Rama” (1986: 378).

Ángel logró ver las sutilezas del contexto mayor, y su periplo en el noreste estadounidense agudizó su percepción. Es más, escribió sobre ellas alejándose del modelo del intelectual latinoamericano de ese momento (véase el artículo sobre “Los disidentes” publicado en cinco partes en *El Universal* de Caracas en 1982). No obstante esta situación, habrá quienes deseen discutir las “contradicciones” de Ángel durante su estada estadounidense, pero tendrán que lidiar objetivamente con sus propias autobiografías y crítica, como reacción a aquéllas. El trabajo de Ángel, barómetro, lección y paradigma intelectual latinoamericano, tiene que ver, en última instancia, con el misterio de la creatividad, con el enigma de la personalidad y la alquimia de sobrevivir las articulaciones intelectuales de las formaciones y paradigmas nacionales o populares. Sin duda, otros intelectuales literarios han establecido pautas interpretativas todavía vigentes. No obstante, la gama para iden-

tificar tendencias, fenómenos y sucesos simultáneos que ilustran cambios fundamentales en la literariedad latinoamericana es, aún en el año 2000, el monopolio apacible de Rama. Su obra nos enseña que los elementos discursivos, especialmente los de la pragmática que quiere proponer el intelectual del montón, son determinantes sólo en términos de supuestos metafísicos. Éstos le preocupan menos a los subalternos que a los que escriben acerca de ellos, inventándolos de acuerdo con lo que pida el mercado crítico angloamericano.

Ángel hubiera celebrado las posibilidades que conllevan nociones como “subalterno”, “heterogeneidad” o “cultura popular”, porque siempre las intuyó (véase Leenhardt 1994/1995), o las expresó con términos diferentes, como Henríquez Ureña y Reyes antes que él. No obstante, los que lo conocieron bien serían los primeros en manifestar una salvedad: que Ángel pondría en perspectiva la prontitud y descuido con que se ha querido establecer esos términos como palimpsestos del manual del usuario crítico latinoamericano, perspectiva actualizada por Rojo. Pienso, basándome en los ejes de su obra, que hubiera hecho lo mismo con la fascinación ante la posmodernidad, y notado que las explicaciones de ella se dan en una secuencia previsible. Primero viene la explicación en términos neorrománticos, con la defensa del carácter único del que interpreta. Sigue la explicación en términos de absolutos ideológicos, especialmente en una época en que las diferencias son menos marcadas. Y por último viene la explicación en términos de la inutilidad de toda explicación (cf. Eagleton). Rama ya intuía, también, que la fascinación por la “cultura popular” del académico estadounidense se resiste a la consistencia y coherencia, y que con la fijación en “borrar” fronteras, límites y bordes se confunde la diferencia semántica entre cultura y sociedad masivas. Para Ángel la cultura popular existió siempre y es más participativa que la cultura masiva, que puede degenerar en fascismo. Como a Arenas, su paso por la costa este estadounidense le hizo ver con creces que el atrincheramiento académico estadounidense no acepta discrepancias con sus ideas recibidas o dictados. Por esto la obra de Rama nos enseña, sobre todo, a evitar la peligrosa zona de contagio que sólo beneficia a los que la proponen.

Respecto del sueño académico estadounidense de que su versión de los “estudios culturales” acerque a los intelectuales a un público general, algo calcado oficiosamente hoy por desconoci-

dos latinoamericanistas residentes en Estados Unidos, Fish pregunta con el don de lo obvio: "¿Cómo puede el trabajo de los estudios culturales, conducido en el espacio profesional de la academia, llevar a cabo el cambio de la cultura que estudia?" (1995: 122). Este cuestionamiento ha sido remachado a su vez por Machin, cuando opone el sentido práctico interdisciplinario de Rama al sentido vagamente interdisciplinario de los estudios culturales angloamericanos.¹⁵ Cornejo Polar añade: "Me temo mucho que los estudios culturales, poscoloniales y/o subalternos no han calibrado lo que implica el practicar esas disciplinas en una sola lengua" (1997: 72). No detallo aquí reacciones afines de Beatriz Sarlo, quien en varios estudios arguye que todo parece indicar que como latinoamericanos debemos producir objetos para el análisis cultural, mientras otros, básicamente europeos, tienen el derecho de producir objetos para la crítica del arte. Con la desaparición de Rama la versión hispanoamericana del intelectual con una "cultura común" (cuando el consenso intelectual no puede ser grande debido a la estafificación temporal e institucional) se encuentra en vías de extinción. Es por eso que se traduce su obra crítica al inglés, no la de sus compatriotas contemporáneos. Como primer nuevo intelectual público que cumple la función social de serlo, Rama actúa al margen del concepto gramsciano de hegemonía y nos permite constatar las adivinanzas de nuestras obsesiones, tristezas, triunfos y aberraciones que otros quieren interpretar por y sin nosotros.

Vi a Arenas justo antes de que muriera, en la presentación en The Americas Society de *Reinaldo Arenas: alucinaciones, fantasía y realidad* (1990), ensayos críticos sobre su obra compilados por una común amiga cubana, Perla Rozencvaig, y Julio Hernández-Miyares. Nuestras miradas coincidieron, me lanzó una

¹⁵ Entiéndase la "política" de los estudios culturales en su uso tardío-marxista. Es decir, uno puede estar de acuerdo con la meta y sin embargo preguntar por qué se insiste en etiquetar el trabajo de los estudios culturales como político. Aunque la política sea el medio, el principio que urge que se actúe hacia una meta es ético o moral. La pobreza conceptual, derivativa y reiterativa, se ve en recientes descubrimientos lapidarios de la "crítica cultural": "Múltiples saberes parciales y discontinuos comenzaron a rebatir la fundamentación universal del conocimiento 'superior' y 'trascendente', 'objetivo' y 'verdadero'; saberes polémicamente articulados desde los márgenes de la razón filosófica occidental-dominante que cuestionan sus divisiones, exclusiones y prejuicios", en Nelly Richard, "¿Qué es la crítica cultural?", *El Mercurio, Artes y Letras* (1º de agosto de 1999), p. 2. Para los vicios de los estudios culturales *made in USA* véanse Jean Franco, "Diálogo de sordos", *La Jornada Semanal*, 181 (23 de agosto de 1998), pp. 4-5, y Eagleton 1999.

sonrisa debilitada, y me saludó con la mano. Pero no hablamos. La última vez que vi a Ángel fue en un viaje a la Biblioteca del Congreso en Washington (local favorito de su cultura estadounidense). Le llevaba un libro sobre el pintor Jim Dine que me había encargado Marta. Afectuoso como siempre, no dejó de sonreír y bromear. Pero aquella sonrisa decía más sobre el intelectual y escritor que en verdad se adaptó al noreste estadounidense y su cultura, digan lo que digan los que se concertaron para que la dejara, aún cuando en verdad nunca llegaron a tratarlo o conocerlo en persona (a mí me tocó traducir al español la defensa que hizo de él Arthur Miller en la revista *Harper's* de Nueva York). Tampoco se saca nada pensando y escribiendo sobre una especie de "Ángel nuestro", exclusivamente nacional, como muestran "homenajes" recientes en que las lecturas "extranjeras" de Rama parecen un elemento añadido por la fuerza de la percepción del poder del crítico foráneo. No era lo que quería ni hizo Rama durante su vida. Ser un intelectual no es verse ante el espejo para ver a los que se parecen a uno, ni una cualidad o tara que uno conserva obligatoriamente toda su vida. Rama no se vengaba o comenzaba rumores; y rehusaba acusar a nadie o exigir compensación, actitud tan de moda en la crítica confesional de hoy. Al asumir el pensamiento como riesgo durante toda su vida y en toda su obra Ángel llegó hasta el punto que le quitó la vida. Tanto él como Arenas se han convertido en emblema de la manera en que la crítica usufructua lo que le conviene, lo cual tal vez siempre se ha hecho. La diferencia es que al comenzar el 2000 no se detecta la mínima ética o autoanálisis total de esos actos.

REFERENCIAS

- Arenas, Reinaldo, *Necesidad de libertad*, México, Kosmos, 1986.
 ———, *Antes que anochezca: autobiografía*, Barcelona, Tusquets, 1992.
 Barthes, Roland, *Critique et vérité*, París, Seuil, 1966.
 Bejel, Emilio, "Antes que anochezca: autobiografía de un disidente cubano homosexual", *Hispanamérica*, xxv, 74 (agosto 1996), pp. 29-45.
 Bobbio, Norberto, *Il dubbio e la scelta*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1993.

- Cabrera Infante, Guillermo, "Cuando Emir estaba vivo", en Roberto Andreón, ed., *Homenaje a Emir Rodríguez Monegal*, Montevideo, Ministerio de Educación y Cultura, 1987, pp. 37-43.
- , *Mea Cuba*, Barcelona, Plaza & Janés/Cambio 16, 1992.
- Castro-Gómez, Santiago, "Modernidad, latinoamericanismo y globalización", *Cuadernos Americanos*, xii, 67 (enero-febrero 1998): 187-213.
- Chiappini, Ligia y Flávio Wolf de Aguiar, eds. *Literatura e história na América Latina*, São Paulo, U. de São Paulo/Centro Ángel Rama, 1993.
- Cornejo Polar, Antonio, "Apuntes sobre mestizaje e hibridez: los riesgos de la metáfora", *Kipus* 6 (1^{er} Semestre/1997): 69-73.
- Corral, Wilfrido H., "Diez problemas para el novelista latinoamericano y la cultura crítica nacional", *Texto crítico*, x, 31/32 (enero-agosto de 1985): 271-297.
- , "Cortázar, Vargas Llosa, and Spanish-American literary history", *American Literary History*, iv, 3 (Fall 1992): 489-516.
- D'Allemand, Patricia, "Hacia una crítica literaria latinoamericana: nacionalismo y cultura en el discurso de Beatriz Sarlo", *Estudios*, 1, 2 (1993): 27-40.
- , "Urban literary production and Latin American criticism", *Bulletin of Latin American Research*, 15, 3 (1996): 359-369.
- , "Ángel Rama: el discurso de la transculturación", *Nuevo texto crítico* viii, 16/17 (julio 1995 a junio 1996): 133-151.
- De Paepe, Christian et al., eds. *Literatura y poder*, Lovaina, Leuven UP, 1995.
- De la Campa, Román, "The lettered city: power and writing in Latin America", *Latin Americanism*, Minneapolis, U. of Minnesota Press, 1999: 121-147.
- Díaz Caballero, Jesús, "Ángel Rama, última entrevista", *Fin de siglo*, 3 (abril de 1988): 3-26.
- Eagleton, Terry, "In the Gaudy Supermarket", *London Review of Books* 21, 10 (13 mayo de 1999): 3-6.
- Fernández Ferrer, Antonio, "La olla prodigiosa: sobre el concepto de transculturación en Fernando Ortiz y Ángel Rama como aportación para el estudio de la dicotomía universalismo-localismo en la literatura hispanoamericana", en Carmen de Mora, ed., *Diversidad sociocultural en la literatura hispanoamericana*, Sevilla, U. de Sevilla, 1995: 115-127.

- Fernández Retamar, Roberto, *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, primera edición completa, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1995.
- Fish, Stanley, *Professional correctness*, Oxford, Clarendon/Oxford UP, 1995.
- Franco, Jean, "Ángel Rama y la transculturación narrativa en América Latina", *Sin Nombre*, 14, 3 (abril-junio 1984): 68-73.
- , "What's left of the intelligentsia?: the uncertain future of the printed word", *NACLA Report on the Americas*, 28, 2 (sept./oct. 1994): 16-21, 44.
- González, Aníbal, "Literary criticism in Spanish America", *The Cambridge history of Latin American literature*, vol. 2, ed. R. González Echevarría y E. Pupo-Walker, Cambridge, Cambridge UP, 1996, 425-457.
- González, José Eduardo, "¿El fin de la de la modernización literaria?: técnica y teconología en la crítica de Ángel Rama", *MLN*, 113, 2 (marzo 1998): 380-406.
- Gramsci, Antonio, *An Antonio Gramsci reader*, ed. de David Forgacs, trad. de Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith, Nueva York, Schocken, 1988.
- Leenhardt, Jacques, "Ángel Rama, une figure clé de la critique latino-américaine", *Nuevo texto crítico*, 7, 14/15 (julio 1994-junio 1995): 201-209.
- Lentricchia, Frank, *Criticism and social change*, Chicago, U. of Chicago Press, 1983.
- Machín, Horacio, "Ángel Rama y 'La lección intelectual de Marcha'", en *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, III, U. de Pittsburgh, 1997: 71-94.
- Merod, Jim, *The political responsibility of the critic*, Ithaca, NY, Cornell UP, 1987.
- Rama, Ángel, "Un fabulista para nuestro tiempo", en Jorge Ruffinelli, ed., *Monterroso*, Xalapa, CILL, Universidad Veracruzana, 1976: 23-27.
- , "Prólogo", Rubén Darío, *Poesía*, ed. de Ernesto Mejía Sánchez, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977: ix-llii.
- , "Littérature et révolution", en ed. de Jacques Leenhardt, ed., *Littérature latino-américaine d'aujourd'hui*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1980: 281-303.
- , "Reinaldo Arenas al ostracismo", *Eco*, 38/3, 231 (enero 1981): 332-336.

- , "Founding the Latin American literary community", trad. "Pamela Pye", *Review*, XI, 30 (septiembre/diciembre 1981): 10-13.
- , "La tecnificación narrativa", *Hispanamérica*, x, 30 (diciembre 1981): 29-82.
- , "La literatura en su marco antropológico", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 407 (1984): 95-101.
- , *La ciudad letrada*, Hannover, NH, Ediciones del Norte, 1984.
- , *La novela en América Latina*, Xalapa, México, Fundación Ángel Rama/U. Veracruzana, 1986.
- , *The lettered city*, John Charles Chasteen, trad., Durham, Duke UP, 1996.
- Ribeiro, Leo Gilson, "Entrevista com Emir Rodríguez Monegal: um projeto de integração", en *O continente submerso*, São Paulo, Best Seller, 1988: 23-34.
- Robaina, Tomás, "Carta acerca de *Antes que anochezca*, autobiografía de Reinaldo Arenas", *Journal of Hispanic Research*, 1, 1 (autumn 1992): 152-156.
- Rojó, Grinor, "Crítica del canon, estudios culturales, estudios poscoloniales y estudios latinoamericanos: una convivencia difícil", *Kipus*, 6 (1^{er} semestre/1997): 5-17.
- Ruffinelli, Jorge, "Ángel Rama y Emir Rodríguez Monegal: notas para un paralelo imposible", *Brecha* (10 de enero 1986): 30-31.
- Said, Edward W., *Culture and imperialism*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1993.
- , "Gods that always fail", *Raritan*, 13, 4 (spring 1994): 1-14.
- Samoyault, Tiphaine, *Excès du roman*, Paris, Maurice Nadeau, 1999.
- Schalk, David L., *The spectrum of political engagement*, Princeton, Princeton UP, 1979.
- Schavelzon, Guillermo, "Ángel Rama, visión del editor", *Sábado de Nomásuno*, 319 (10 de diciembre de 1983): 7.
- Torgovnick, Marianna, *Gone primitive*, Chicago, U. of Chicago Press, 1990.
- Vargas Llosa, Mario, "Ángel Rama: la pasión y la crítica", *Contra viento y marea*, II (1972-1983), Barcelona, Seix Barral, 1986: 376-380.

Dictadura, enajenación y exilio en *Los falsos demonios* de Carlos Solórzano

Por José Luis BALCÁRCCEL ORDÓÑEZ,
Universidad Nacional Autónoma de México

DICTADURA, enajenación y viceversa, relaciones degradantes de vida y vuelta. Acarreadoras de ingratitud e infamia, que las enlazan y entremezclan. La primera, sólo en apariencia consuetudinaria, cuando el terror que siembra para sostenerse la prolonga y reproduce. De ahí que la segunda, en cuanto consecuencia suya, pudiera adquirir apariencia de costumbre mientras permanece, reveladora de lo que se vuelve empobrecimiento de conciencias y modos de ser y actuar, por multitud de manifestaciones relacionadas con las imposiciones de la dictadura. Entre las que consigue implantar la sumisión que le asegure sobrevivencia.

En realidad, ambas son expresiones de comportamientos impuestos. En el caso de la primera, por ella misma y quienes la promueven y amparan, con violencia recurrente. Contrapartida de intereses, anhelos y esperanzas populares. Proyectándose como especie de rencor vengativo. Extendiendo los excesos de su dominio para acendrase, haciéndose consumadora de apoderamientos de lo que sin haber sido suyo, por fuerza tuviera que pertenecerle ahora al dictador que la sustenta, y a su microgrupo de apoyo, cuando hacia el mismo aquél se muestra magnánimo. Porque los ha habido absolutamente unipersonales en todo. La enajenación, de esta peculiar a la que nos referimos, resulta impuesta por avasallamiento, en un sistema que comienza por apropiarse fraudulentamente la soberanía del país. Y luego, manipula conciencias y comportamientos generales y particulares, hasta los individuales y personales.

Así, en medio del entreverado marco relacional constituido, se entrecruza como nueva relación la del exilio; la de quien, obligado a sucumbir a las maniobras enajenadoras, busca la salvación de la vida misma. Contrapuesto a los riesgos también impuestos como dominantes, agotada o rechazada la opositora organización clandestina intentada, frente a la imposibilidad de la lucha política abierta, ya cancelada, en busca de impedir la liquidación física, anunciada por acosos, perse-

cuciones y hasta atentados. Cuando, por no rendirse a la enajenación, no queda más que, precisamente, optar por el exilio. Asumido el cual, se tratará de hallar formas y medios de, manteniéndose opositor, afrontar y enfrentar la dictadura.

Pero existe otro exilio, por lo visto, en el que se termina instalado, producto de la enajenación misma padecida, ante la que se sucumbe. Como quien dijera, cambiándose de bando. Lindante con la corrupción, para asimilarse con ella recíprocamente. Por temor y debilidad, ante amenazas o terrorismo, o por complacencia adquirida, así ésta hubiera sido inducida de manera forzada. De modo que en ese último caso se trata de relaciones y manifestaciones concurrentes, de alguna o varias formas conjugadas, de ida y vuelta, y aún recíprocas, que peligrosamente pueden llegar a convertirse en recurrentes.

Hoy en día, en circunstancias distintas a las actualmente atribuidas a un cruento pasado latinoamericano que no tendría por qué repetirse y que, sin embargo, se niega a ceder por completo, muy impresionado he vuelto a tener el gusto literario de compartir los inauditos sufrimientos y desventura infames de José Elías Canastuj. Guatemalteco exiliado sin sospecharlo, suponerlo o quererlo, menos proponérselo, sin admitirlo siquiera, sobre todo al principio, sin convencimiento de serlo. Antes, sin caer en cuenta, sobrecogido de angustia desesperante, de su inimaginable repentina conversión en asilado político.

Significativa contradicción que nos sitúa en el ambiente elaborado de disfrutar el placer literario de adentrarnos hasta extremos recónditos de la identidad, hecha de los padecimientos y el sufrimiento enloquecedor de aquel infeliz.

Pobre hombre, al que compadecemos por ese sufrimiento suyo, que trasciende su propio tamaño. Virtud literaria, estética, también de doble vía, literariamente placentera por dura que se ofrezca, en una realidad cotidiana específica, doliente. Sólo convertida en disfrute cuando, elaborada con artificio escrito, se transforma en realidad literaria absoluta, inventada, creada. Satisfacción, que de no ofrecerse, negaría lugar a la necesaria posibilidad de vivir en y con literatura. Con literaturidad, a modo de encantamiento, como el que nos hace vivir, disfrutar, *Los falsos demonios*, novela de Carlos Solórzano. Edición, esta vez, de Siglo XXI. Con mucha circulación en Guatemala, más de treinta años después de la de Joaquín Mortiz, leída sobre todo en México, cuando en Guatemala no existían, para nada, posibilidades de consumo literario.

Los falsos demonios. Transfiguración para vivir realidades dolorosas con agrado y satisfacción literarias. Contrario en eso a las de sus

referentes, realidades sólo execrables, sólo amargas, por su naturaleza. Calificada recreación literaria de realidades infamantes. Ahí, la contrapartida aludida. Mal de muchos, consuelo de pocos. En cuanto a dictaduras y exilio, el adagio sólo reitera su sentido desconsolador, histórico latinoamericano. En nada reconfortable. En cambio, por demás nefasto, lamentable y doloroso, reducido sólo a disputar sobre cuáles dictaduras resultaron ser peores, por funestas, y qué pueblos y países más afectados por las mismas.

Estadística en números rojos, por exceso en decesos multiplicados, que *alli* ya rebasaban con mucho cualesquiera dimensiones y proporciones calculadas en daños y muerte, en la pobre Guatemala, de toda suerte violentada por diversidad y número de víctimas. De entre el fatídico encadenamiento dictatorial padecido, destacaban dos eslabones nefastos: Estrada Cabrera y Ubico. De uno y otro arranca y culmina la malhadada suerte de José Elías Canastuj. Consecuencia de modos de vida familiares y sociales engendrados y prolongados, de dos épocas infames de agresiones y malos tratos, de afrontas continuas semejantes, a las que todo mundo quedaba expuesto. Insalvables, entre prepotencia unipersonal e impotencia general contrapuestas.

Leve trazo y corta secuencia dan relieve a lo característico esencial, subyacente a la sombría existencia del país. A través del ángulo de San Marcos, en el occidente de su geografía, colindante con México, lugar de vida de la familia Canastuj. Ladina, mestiza para el mejor decir étnico antropológico cultural. Acomodada, dueña de hacienda que se lo permitía, con indios que la servían en la propiedad del campo por supuesto, y en la del pueblo, por qué no, como correspondía tratándose de una región mayoritariamente indígena. Días de Estrada Cabrera, dueño de vidas y haciendas. Pobre de aquel que intentara resistirsele. Resultado de lo cual, moriría baleado el padre de esa breve familia integrada, en la que el matrimonio y su pequeño hijo mantenían buen vínculo en general.

Sólo turbado por las reacciones derivadas del permanente acoso de los esbirros del presidente para que le vendiera a éste la propiedad del campo, que constituía el sostén económico familiar, su fuente de seguridad y prestigio social, y su preciada ilusión y alegría de arraigo, progreso y mejoría. Sin arredrarse, sabedor de los riesgos que implicaba negarse, nunca quiso transigir con la coerción revestida de oferta que lo presionaba. Punto de fricción con su esposa, que viera conveniente ceder, dadas las temibles circunstancias previsibles, proyección de tensiones en la vida del hijo. Jamás podría José Elías Canastuj deshacerse de traumas y demás estragos, reflejo de consecuencias y

repercusiones inusitadas, esparcidos en su contra por la dictadura cabrerista, marcándolo de por vida. Más lo que encima la dictadura ubiquista terminaría de propinarle. Así que no sólo lo perjudicarían, condicionando su azarosa vida, sino cada vez se le agravarían, volviéndosele más, en desesperante cúmulo de traumas y complejos.

El simple y a la vez complicado cuadro que infundía la dictadura, como se lo percibía y repercutía en San Marcos, resintiéndose aquella vida familiar, lo desquiciaría desde la niñez, perjudicándolo más de adolescente y adulto, que madurez realmente nunca alcanzó a tener. Actitudes de distancia con el padre, a veces temor y aun rechazo, que sin duda algo o mucho tenían que ver con el sentimiento recóndito de malestar frente a la autoridad imperante que existía en el medio, sólo cuidadosamente encubierta, sin llegar a ser disimulada. Al contrario. Molestia por el acoso de los esbirros presidenciales al padre, para obligarlo a la venta del inmueble. Que aunque aquél y la esposa cuidaban que no trascendiera al niño las presiones y amenazas para lograrlo, de todas maneras, en y por lo que podía darse cuenta de aquello, de todos modos lo alcanzaban.

Relacionado con lo mismo, indudablemente, además de hijo único, la sobreprotección de la madre, recubierta de autoritarias complacencias, lo afectaría a futuro, y en presente por supuesto, en la formación de su carácter extremadamente débil. Que de adolescente y adulto siempre reconoció así, reflexionando sobre su extrema proclividad a la condescendencia absoluta. Tranquilizándose, al conformarse con el convencimiento de que así, para obedecer, había sido hecho. Niñez y futuro difíciles, crecientemente complicados, en el continuado marco de dictaduras. A lo que se llegó a sumar la imagen del padre asesinado, en el suceso, causas y consecuencias producidas. Tornándolo temeroso en y a todo.

El presidente nos va a comprar también la casa, y tú y yo solos nos iremos a vivir a la capital, oíría decir a la madre. Su dependencia de ella, ahora mezclada con indiferencia y distancia suyas, lo hicieron presa de un sentimiento de completo estado de soledad y abandono, acrecentado por el que, reflejo del medio, lo atormentaba y más lo afectaría. Llevándolo a pensar que el ambiente religioso podría ser su salvación, haciéndose sacerdote. Y con pleno consentimiento y empujón de la madre pararía de seminarista. Tampoco ahí encontró sosiego su desesperación, y su debilidad, y creyéndolas fortaleza intima convertidas, eso lo hizo desertar, previo consentimiento de la madre, nuevamente.

Escenario general, Guatemala. Particular, San Marcos. Especial, la familia Canastuj. Relación de conjunto, en la que a través de la segunda se enlaza la primera, y de la última, que en definitiva actúa como eje principal del desenvolvimiento escudriñador, se alcanza a percibir la totalidad diferenciada.

Por lo tanto, no podían dejar de intervenir y participar los indios. Su existencia, presencia, vínculos, trato, o modos de comportamiento hacia ellos, de parte de los ladinos, los mixturados, denominados fuera de Guatemala mestizos, relación de las más difíciles y complejas. Con seguridad, peor que la de los blancos con aquéllos. De los llegados de fuera, y conservados y reproducidos entre ellos mismos, al menos durante algún tiempo, en tanto contraen relaciones con ladinos, sobre todo. Blancos con ladinas, que comienzan hileras de otro tipo de ladinos, diferenciados, moderno tipo de criollos. Otros se combinan o entrecruzan con indios. Disquisición ésta ajena, por supuesto, a la problemática de Canastuj, y no viene a cuento en la novela. Pero sí la primera, relación en la que, a fuerza, quedaba aquél socialmente abarcado. Indios, siempre subalternos. Tratados con desdén, si no con desprecio, necesitando los otros tanto de ellos o, paradójicamente, por eso. Prolongación de diferencias y predominios, a partir del extendido colonialismo perdurable en la entraña del país.

Hostigamientos étnicosociales característicos, aún más agudizados cuando se dan no sólo entre familias, sino dentro de la familia. La que estaría por ser su esposa, o ya siéndolo, no sólo con pleno consentimiento de la madre, sino empujado y conducido por ésta para que lo fuera, aquella, que siempre, también y más, se mantendría indiferente y distante de él, hasta con repulsión manifiesta, alguna vez lo cuestionó sobre sus orígenes y filiación. Diciéndole que, por lo que sabía y conocía, su padre se veía, y era, aindiado. ¡Horror guatemalteco entre mestizos! Identidad quebrantada, hecha añicos, la de Canastuj, siempre autominimizado, apocado, inseguro, angustiado, maltratado, despreciado, cada vez más perturbado. En medio del advenimiento de la nueva dictadura, la de Ubico, confabuladora de nuevos males, entre los que el temor, el terror y la inseguridad caracterizaban el ambiente imperante.

De lo cual deban cuenta las constantes calamidades en aumento, padecidas por el modesto escribiente de juzgado. Empleo que le gestionara la esposa ante el ex compañero de Facultad, con éxito en la burocracia judicial, rompiendo la tendencia al desempleo que mantenía su marido, orillado por la condición de temor y extrema debilidad de carácter adquiridos que lo señalaban. Lo que en consecuencias la dic-

tadura ubiquista le significaría a Canastuj, desquiciado ya desde la dictadura cabrerista, convertiría los estragos adquiridos en más drásticos aún, en perjuicio y daño a su psíquicamente torturada identidad. Más dramáticos todavía, si eso pudiera haber.

Hacerse embrollado cargo de las novedades, sobre todo inimaginables situaciones que podría depararle convertirse en aislado y exiliado político, sin tener por qué hacerse siquiera a la idea de serlo. Fuera de conciencia clara de lo que sucedía a su alrededor y en su interior. El temor y la desesperación frente al terror político ambiental, que lo inundaban. De ahí los problemas, hasta de violencia a veces, que le suscitaban en contra su inseguridad, debilidad de carácter y autismo implantados, reflejos derivados de las imposiciones dictatoriales circundantes. Que invariablemente mantenía, sin embargo, en carne propia.

Es lo que le sucedería, derivado de la utilización que de él hiciera el antiguo compañero que lo colocara en el empleo, cobrándole el favor: involucrado en una conspiración contra Ubico, le diera a guardar un mensaje secreto que debería entregarle a su esposa, en caso de fracasar, con instrucciones sobre qué hacer con la familia. Ni qué decir del pánico engendrado en Canastuj, con el abortamiento de la conspiración, y las andanzas en círculo cerrado que, en la angustia desesperada de no saber qué hacer, imaginando que podrían considerarlo involucrado, lo llevaron a parar, sin mucho pecararse de lo que hacía, en una Embajada.

Y luego en el exilio, sin saber y menos creer en lo que se había embarcado y hacía. Peores temores, desesperación, angustia y ofuscación. Ansiedad por retornar, sin saber cuándo, y menos cómo. Después de mucha incertidumbre y largas y absurdas esperas y antesalas en el Consulado guatemalteco, sin comunicarse con nadie, como quien dice pasando el tiempo nada más, se decidió a intentar la gestión de posibilidades para retornar, encontrándose con que ahí todos eran agentes de Ubico, o estaban sujetos a vigilancia. Sintiendo-se, entonces, más acorralado de lo que se sabía.

Agobiado al extremo, dispuesto a lo que fuera y resultara, hasta la ignominia, con tal de regresar, se ofrecería como agente, para ver si eso le facilitaba las cosas. Por supuesto, lo rechazaron, hasta con burla. Con lo cual, en contrario, enterado de que se tramaba un atentado contra el dictador, él, que nunca había siquiera visto en su vida de cerca un arma, resultó ofreciéndose directa y personalmente para ejecutarlo, con júbilo de los confabulados, de entre quienes nadie se apuntaba para llevarlo a la práctica. Fuera por miedo, o por considerarse

nada más intelectualmente comprometidos en la presunta conjura. Pero la angustia, el pánico, la debilidad de carácter, de nuevo recubiertos de aparente fortaleza y valentía, cuya falta la esposa continuamente le había echado en cara, terminaron por hacerlo desertar de la conspiración, como antes lo había hecho del seminario. Lo que sabemos por una carta, larga carta, que José Elias Canastuj, mortalmente enfermo de soledad, abandono y alguna otra afección, recluso en un hospital, sintiéndose más aislado de lo que siempre estuvo, desconociendo de todos, como siempre, hasta del enfermo de la cama vecina, que le ofrecía auxiliarlo en lo que pudiera, le escribió a su hijo, el coronel César Canastuj, a la sazón jefe de la policía del dictador.

De lo cual no tenía noticia, dada su absoluta incomunicación porque, jamás, ni madre ni hijo, a quienes dejó de ver desde que se asiló en precipitada decisión que nunca acabó, ni principió siquiera, por entender, le respondieron sus cartas. En cuanto al asilo, que para él terminaría en exilio definitivo por cierto, fue la única decisión suya, valga la paradoja, que en medio de tanta indecisión continua que llenó y constituyó como tal su vida, alcanzaría a tomar en firme, así hubiera sido sin saberlo.

La vida del pobre Canastuj transcurrió entre pasos constantes que circunscribieron el complejo camino llevado a tomar por las situaciones concurrentes de escenarios en los que él mismo siempre se movió. Escenificándolos con su propia personificación, de una vida cuyos marcos se mantuvieron cerrados entre la soledad, la tristeza, la angustia, la desolación, el miedo, la incompreensión, el abandono, el aislamiento y la desconianza, como fatales destinos demoniacos adquiridos, que lo persiguieron en todo momento. Los cuales sólo en algún momento, especie de lucidez trascendente, o autotranscendente o intratranscendente a lo mejor, consiguió percibir, de modo nebuloso, en opaca posibilidad, prácticamente autoinasimilable, como los *falsos demonios* que de por vida lo asediaron. Junto a otro asedio vital, que en su caso y situación le resultara mortal. La desgarradora melancolía patria, o enfermiza nostalgia por la patria, que lo encerraba o transportaba en sí y para sí mismo, y lo condujera, en extremo, a la enloquecedora situación dedicada a la búsqueda de carteles e ilustraciones de Guatemala. Que las agencias de turismo le proporcionaban, ya bastantes deteriorados, y que él retocaba, recoloriéndolos, para pegarlos por todas partes, hasta en el techo, de su modesto cuarto de pensión.

Novela de Carlos Solórzano a la que si quisiera tratársela como psicológica, sólo la limitaría en apreciaciones. Porque la misma alcanza más, en cuanto dimensiones de tratamiento e intensidad de proyección

nes y perspectivas novelístico-literarias. Con todo y lo que de por sí, y por lo mismo precisamente, las del personaje, atormentado y miserable exiliado, por circunstancias y vía forzadas, se le manifestaran en todo momento cerradas y negativas. Más todavía, se le mantuvieran inexistentes. Puesto que, en esa divergencia contradictoria entre vida y situación propias de Canastuj, y alcances constitutivos estético-literarios de la novela, radica una de las paradojas temático-estructurales que le dan vuelo excelente. Conducente, a través de la apreciable naturaleza literaria, magnífica, que la constituye como tal, a reconocer sin embargo el hondo y fino manejo psicológico que de los Canastuj y todos los que tienen que ver con ellos encierra la obra.

Tenerla por sociológica, otra limitante. Sin pasar por alto, tampoco, el magnífico tratamiento de situaciones sociales y clima de comportamientos que la nutren. Porque la articulación literaria, novelística, que integra la estructura configuradora de la ambienta y sirve de soporte, no solamente para en eso, sino por lo mismo de su funcionamiento, vienen a ser parte efectiva de la consistencia que aprieta el desenvolvimiento del caso concreto, específico, que hace su tratamiento mismo.

Política, de la dictadura sólo, más limitativa. Porque ella, como novela, además de ir más allá de los escenarios referenciales de las dictaduras cabrerista y ubiquista, que afectan en todo sentido a Canastuj, toca características guatemaltecas subyacentes, extensivas por circunstancia y móviles condicionantes, a otras latitudes cognoscitivas, deformadoras de personalidades e identidades, en cuanto tratamiento de éstas. No forzadas sólo necesaria y exclusivamente por los ambientes dictatoriales. Sociales y políticos, sí, en sentido amplio, naturalmente.

Tampoco del absurdo. No obstante su excelente factura que enreda y desenreda situaciones y comportamientos de sorpresa aparente incongruencia, con toda facilidad y consistencia. Con toda congruencia, vale agregar, frente a lo que en principio parecía incomprendible. Llevándonos, siempre por caminos dolorosos de sufrimiento, a entender, y hasta comprender, lo inexplicable que muestra y demuestra ser la cadena de comportamientos cargados de sufrimiento, que enlazados constituyen la tormentosa vida, sin sentido y desazón constantes, del desventurado Canastuj.

Surrealista. De ninguna manera. Salvo que por ese término se quisiera hacer referencia a una abundancia de realidad. No a excederse en realismo por supuesto, porque en eso se estaría al margen de conceptualizaciones y nominaciones más o menos tradicionales ya. Por lo tanto, nada que ver con excesos en atributos realistas y, en tal caso,

de extremos realistas, cortes con la realidad, o recortes de la misma, por contrapartida. Menos, con negaciones de ella. Obvio. De manera que la novela, esta novela, no compagina con catalogaciones ni calificativos encajonados, o encajonadores de estereotipos literarios, congeladores, supuestamente vanguardistas. Ni los tolera ni los admite. Una novela que no requiere de adjetivos calificativos, correspondientes a clasificaciones muchas veces arbitrariamente establecidas.

Riesgos ésos, de empeño en cartabones cerrados, con pretensiones de rigurosos y estrictos. Las dudas a las que conduce su estrechez respecto de las obras en torno a las cuales suponen sistematizar, como es el caso de la que nos detiene en particular y en concreto, aconsejan la conveniencia de rehuirlas. Por lo tanto, además, desajustadas aquellas para apreciar con sentido literario propiamente, y significado estético, tropezarían en su camino sin sentido con *Los falsos demonios*: novela estupenda, novela que transfigura situaciones y aspectos de realidades referenciales, en ella convertidas en realidad literaria absoluta. Que nos deja gozarla con deleite, producto del delicado, habilidoso tratamiento literario con el que la arma y dota su artífice autor. A base de una epístola como método, a través de la cual se hace referencia a otras epístolas enviadas, que nunca recibieron respuesta y siempre fueron devueltas. Colmo de la desventura de Canastuj.

A la edición que ahora se nos brinda, el autor la hace anteceder de una reflexión doliente que ahonda, lamentándose de la infame suerte patria, imposibilitada de desprenderse de opresiones y oprobios, cegada de perspectivas de alivio, salvo por lo que hace en proyecciones a la lucha de los indios, que reclaman que se les reconozca una identidad propia, resaltando que: "Los jóvenes, hoy envejecidos, han firmado un pacto con los dominadores de siempre y todos juntos se han sumergido en los densos pantanos de la simulación de la democracia, atentos a los designios de las fuerzas imperiales de nuestro tiempo".

Carlos Solórzano, escritor con mucho y varío reconocimiento. De San Marcos, de Guatemala, de México y de todas partes. A los reconocimientos por sus sobresalientes méritos intelectuales, académicos, literarios, novelísticos y particularmente dramaturgos, últimamente ha venido a sumarse al de profesor emérito de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Doctorado *Honoris Causa* que le otorgara la Universidad de San Carlos de Guatemala. Lo cual me produce alegría y satisfacción guatemaltecas abundantes.

Argentinos como en Casa

Por Graciela SCHEINES
Ensayista argentina

EN ABRIL de este año, Casa de las Américas de Cuba cumplió cuarenta años. No es poco para una institución cultural hispanoamericana. Escritores argentinos forman parte de su historia desde los comienzos.

“La casa está cuajada de memorias de argentinos”, dice el escritor Roberto Fernández Retamar, presidente de la revista *Casa de las Américas* durante más de treinta años. Lo entrevistamos en su residencia de La Habana, un ruinoso caserón en el barrio de El Vedado, que comparte con su esposa —la crítica de arte Adelaida de Juan—, su hija y sus nietos.

“Casi en el inicio tuvimos el privilegio que trabajara en ella don Ezequiel Martínez Estrada, quien había tenido la gentileza de enviar al primer concurso organizado por Casa de las Américas un ensayo suyo llamado *Análisis funcional de la cultura*. Y ganó”. Esto fue en el año 1959. El jurado lo había articulado Alejo Carpentier.

“En el año sesenta él vino a Cuba por su cuenta y entonces tuve la ocasión felicísima de conocerlo personalmente”, recuerda Retamar. “Y a fines de ese mismo año, invitado por Haydée Santamaría, fundadora y alma de la Casa, vino a trabajar a La Habana y permaneció dos años (del 60 al 62), hasta después de la Crisis de Octubre, la de los misiles. Previamente había estado en México dando cursos y escribiendo su libro *Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina*”.

Fernández Retamar evoca a Martínez Estrada prácticamente entre los fundadores de la Casa: “Estuvo aquí cuando la invasión de Playa Girón, también llamada de Bahía de Cochinos. Era un hombre de temple muy fuerte, muy valiente, y estas situaciones no eran de lo más agradables. Vivió un tiempo en el Hotel Presidente, muy cerca de la Casa, luego en un departamento y después en otro. A todos esos lugares lo fui a visitar. Para mí fue un maestro”.

Durante esos dos años don Ezequiel organizó muchas cosas, por ejemplo, la colección *Literatura latinoamericana*. “La bocetó junto con Pedro Henríquez Ureña. Con Cintio Vitier y Manuel Pedro González proyectó la edición de las obras completas de Martí en varios tomos, y aunque no se hizo realidad, todos seguimos trabajando en el tomo que él nos había asignado. La antología y los ensayos sobre arte y literatura de Martí provienen de ese proyecto. Llegaron a terminarse tres tomos, de los cuales salieron dos. El segundo se extravió, pero existió. Lo vio un estudioso de Martínez Estrada, Carlos Adams, quien vivía en La Plata. Él ya ha muerto y nadie sabe qué ha ocurrido con esos textos perdidos. Es un enigma”.

Retamar estuvo desde los comienzos vinculado a la Casa (fue él quien dio la primera conferencia —sobre Andrés Bello— y el primer curso de literatura iberoamericana). Sin embargo su misión diplomática en Francia lo alejó durante años. Recién volvió en 1965, cuando ya Martínez Estrada había regresado a la Argentina, enfermo. Ese año el distinguido intelectual cubano fue nombrado director de la revista *Casa de las Américas*, función que ejerció hasta el año pasado. “Uno de los primeros números fue dedicado a la memoria de Martínez Estrada a un año de su muerte”, cuenta.

Se hace camino al andar

“LA Casa fue haciéndose sobre la marcha, como los versos de Antonio Machado. Quiero decir que no se delineó desde el primer momento todo lo que iba a ser. Sí fue una institución cultural tempranamente creada, ya que la Revolución Cubana triunfó en enero de 1959, y en abril se fundó la Casa. Se fue llenando de contenido a medida que fuimos viviendo. Así se convocó al primer concurso, que luego se llamó Premio Literario Casa de las Américas, que al principio fue sólo hispanoamericano, y después fue incluyendo escritores de Brasil y de las Antillas de lengua francesa e inglesa. Más tarde se convocó a premios extraordinarios sobre temas diversos. La revista empezó a publicarse en 1960. Después aparecieron los primeros libros editados por la Casa, que crecía en departamentos: artes plásticas, música, teatro. El Centro de Investigaciones Literarias no existió hasta fines de 1967. Su fundador y primer director fue Mario Benedetti. Casi puede decirse que existieron primero las funciones y después los órganos. Se

hacían cosas y después se crearon las partes de la Casa que debían encargarse del desarrollo de esas cosas. La biblioteca, que al principio era pequeñita en el seno del edificio principal, hoy ocupa un edificio propio que incluye hemeroteca. De pronto ya tenemos varios edificios”.

Una mujer genial

DESDE el primer momento estuvo al frente de ella Haydée Santamaría. Esta mujer fue gran amiga del Che. Se conocían ya desde los tiempos de Sierra Maestra. Haydée era de origen campesino. No terminó la enseñanza primaria. “Era un personaje silvestre de talento maravilloso, verdaderamente genial”, evoca Fernández Retamar, “y Julio Cortázar, tan exquisito, culto y refinado, sentía por Haydée un inmenso respeto. Este hombre, tan gran conversador, a quien naturalmente le venían las citas y evocaciones culturales, quedaba silencioso cuando hablaba Haydée. Él decía que la sabiduría de Haydée no venía de los libros sino de las zonas más profundas. La admiraba mucho. Haydée sería unos diez años menor que Julio. Se suicidó en 1980. Ella había estado junto a Fidel en el asalto al cuartel Moncada. Allí fue con una amiga, con su novio y su hermano. Desde el punto de vista militar, ese asalto fue un fracaso, que después se convirtió en triunfo político porque el juicio que le siguió fue el más resonante que había tenido nuestra república. En este asalto al cuartel Moncada hubo mucha crueldad de parte de la soldadesca del tirano Batista. Mataron y torturaron. Se ensañaron particularmente con el novio y el hermano de Haydée. Al hermano le arrancaron un ojo y le llevaron a ella el ojo recién arrancado. Castraron al novio y le llevaron sus testículos. Esas atrocidades le produjeron una hendidura psíquica de la que nunca se repuso, y en los últimos años de su vida enloqueció. Había en ella algo fuera de sí constantemente”.

También pasaron por la Casa Paco Urondo, Haroldo Conti, Rodolfo Walsh. “Quien en un momento se acercó mucho fue Pepe Bianco. Eso le costó la salida de la revista *Sur*. Por suerte, después se volvió a amistar con Victoria Ocampo y todo quedó perdonado”.

Rara ecuación

ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR se define como “un trabajador de las letras”. “Soy un escritor —dice— de la cabeza a los pies. No

soy otra cosa. Un escritor incitado por los momentos de desafío de la realidad”. También afirma que no tiene biografía sino currículum. Y que lo más importante que le ha pasado en su vida fue la Revolución. “Yo tenía 28 años al triunfo de la Revolución. Ya había publicado libros, ya había estudiado en Francia, ya había sido profesor en la Universidad de Yale. Esta fecha de enero de 1959 fue decisiva en mi vida. En esencia ya era lo que soy ahora: poeta, ensayista, apasionado por los clásicos, enamorado del mundo griego, muy lector de Henríquez Ureña, de Reyes, de Martínez Estrada, de Martí. Lo que ha cambiado es el sesgo de mi obra en general. La Revolución me ha dado un destino y un desafío a mi trabajo literario. Estoy seguro de que no hubiera escrito muchas cosas que he escrito de no ser por el desafío de la Revolución”.

Y dibuja una ecuación curiosa: “Muchos escritores anunciaban de alguna manera un mundo más amable, más armonioso, un mundo de justicia. Para mí fueron muy vivas las obra de don Henríquez Ureña y de Martínez Estrada, que eran grandes amigos, junto a Orfila Reynal. Los tres ejercían como profesores en la Universidad de La Plata. Un crítico colombiano, Rafael Gutiérrez Girardot, decía que el cubano-dominicano Henríquez Ureña sembró en la Argentina semillas de utopía y Ernesto Guevara las trajo a Cuba”.

De las armas inteligentes a la guerra tonta

Por *Cristián GARAY VERA*
Instituto de Estudios Avanzados,
Universidad de Santiago de Chile

Nuestro modo de guerrear refleja nuestro modo de ganar dinero, y la manera de combatir la guerra debe reflejar la manera de librarla.

Alvin y Heidi Toffler, Las guerras del futuro

LA OPERACIÓN Fuerza Aliada para imponer la paz en Kosovo constituye el hecho donde han desembocado tanto las presunciones futuristas del diseño de la guerra en Estados Unidos como la tesis europea de que éstas son realizadas con propósitos humanitarios. El presente artículo reseña las contradicciones operativas de esta lógica de guerra.

La Guerra de Vietnam

ESTE conflicto, que Estados Unidos perdió, enseñó que el sólo dominio aéreo no agotaba las variables de una guerra. En efecto, el predominio que ejercieron sus bombarderos de largo alcance, los B-52, sumados a los cazas como el célebre Phantom, sólo agregó una cuota de frustración. Los soldados regulares de Vietnam del Norte, como los irregulares del Vietcong, supieron oponer a los bombardeos un rígido espíritu de cuerpo que les hizo soportar las condiciones selváticas en estrechos túneles que los protegían de los ataques desde el aire. En esas condiciones, no hubo estrategia aplicada por los Estados Unidos, como la ayuda militar a los civiles, la formación de grupos especiales de infiltración o el uso de helicópteros para ataques en la retaguardia, que pudiera revertir la derrota.

Sin duda la implementación de un arma aerotransportada, llevada a cabo entre helicópteros de transporte y de ataque, produjo la ilusión de que se podía golpear al enemigo y salir indemne con

un resultado neto a favor. Pero ello nunca significó más que un dominio temporal y precario del espacio terrestre, que era donde se libraba la lucha decisiva. Estados Unidos dominó hasta el final el espacio aéreo, pero esto no tuvo repercusión en el resultado del conflicto.

Del Síndrome de Vietnam a la Guerra de las Galaxias

EL regreso a casa significó una profunda reevaluación acerca de los métodos con que Estados Unidos había enfrentado el conflicto. Se arguyó, y con razón, que el ejército de Estados Unidos era una gigantesca estructura burocrática que impedía a enfoques y mentalidades nuevas reaccionar a tiempo a las nuevas condiciones de la lucha. Además se hizo hincapié en que la doctrina de la superioridad técnica y material, que había guiado la llamada "apreciación del comandante" entre los estadounidenses, no resolvía la cuestión de quién ganaba. Los factores climáticos y ambientales, la moral combativa, las particulares exigencias de la guerra irregular, hicieron que se replanteara el modo de librar una guerra para ganarla.

Durante ese periodo Estados Unidos replicó con una serie de ideas y estrategias: desde la de la Seguridad Nacional hasta la idea de la guerra limitada, aunque el grueso de su fuerza se dispuso para una guerra en el centro de Europa contra la URSS y el Pacto de Varsovia. La idea de que el uso masivo de bombas atómicas no dejaría un vencedor llevó a fabricar "armas atómicas tácticas" destinadas a ser usadas en escenarios restringidos (por ejemplo frente a una masa de combatientes en movimiento) y concebir el arma de neutrones, que destruiría a las personas pero no los bienes, para poder ocupar el territorio enemigo. La misma preocupación llevó al desarrollo del Internet, aunque cuando el Pentágono cayó en la cuenta que en el mundo posnuclear no habría sistemas de comunicación ni flujos eléctricos, se desechó su utilidad militar.

Fue en los años finales de la Guerra Fría cuando esta cuestión empezó a perfilarse de modo nuevo. Estados Unidos estaba invirtiendo la friolera de 200 mil millones de dólares en su carrera espacial para superar decisivamente a la URSS en el terreno militar, tecnológico y de seguridad. Por ello el presidente Reagan autorizó un programa que puede considerarse el antecesor de las "armas inteligentes": la Guerra de las Galaxias, que montada en el espa-

cio pretendía impedir el lanzamiento de los misiles enemigos en su propia base o en la trayectoria hacia sus objetivos estructurando una red de escudos en el espacio, destruyendo además los satélites enemigos y provocando la ceguera del adversario. El espacio pasaba así a ser otro escenario de guerra y este anuncio causó alarma en la URSS, que intentó hacer frente al tema destinando ingentes cantidades de dinero que al final provocaron su bancarrota y el fin del Estado soviético.

La Guerra de las Galaxias, o más técnicamente la Iniciativa de Defensa Estratégica (IDE) tuvo como efecto colateral impulsar la investigación y confección de armas convencionales, como lo señala el profesor francés Charles Zorgbibe.¹ Esto porque el propio Reagan había prometido liberar al mundo de la amenaza de las armas nucleares y existía la presunción que éstas no serían usadas. Anunciada en 1983, ya en 1984 obtenía la IDE 26 mil millones de dólares para su financiamiento. La idea de detener a los misiles nucleares antes de llegar reforzó “la credibilidad de la disuasión por la introducción de armas defensivas”.²

¿Armas para la paz?

CUANDO fue obvio que el proceso político llevaba a Estados Unidos a perfilarse como el gran vencedor de la Guerra Fría comenzó una reforma para poner al ejército de ese país en vísperas de un nuevo milenio. Este proceso fue simultáneo a la recepción en el Pentágono de las tesis de la “sociedad del conocimiento” y de “las guerras del futuro” que desarrollaban académicos como Alvin y Heidi Toffler. La idea era que en el futuro las sociedades más poderosas iban a descansar no sobre el trabajo físico sino sobre el mental (Toffler) y que ello ocasionaría que la línea divisoria del poder pasaría por el control de la información.

El vínculo entre estos planteamientos y el Pentágono queda patente en el libro de los Toffler.³ Allí narran cómo dos militares, Don Morelli y Don Starry, propusieron una generación de armas destinadas a disminuir el costo humano en los conflictos, acord

con la idea de un drástico cambio epocal o civilizatorio.⁴ El diálogo de estos militares fructificó en el TRADOC, Mando de Adiestramiento y Doctrina del Ejército de Estados Unidos, desde que Starry fue designado a su cargo en 1977. Starry ideó la teoría de la “batalla profunda” o “campo de batalla ampliado”, en el cual la línea del frente se trasladaba hasta el corazón mismo de las tropas enemigas y sus centros de comunicación y mando. Pero para semejante giro hacían falta armas nuevas, que pudieran provocar muchos daños, capaces de alcanzar cualquier punto por alejado que fuera. Además se comenzaba a hablar, a fines de los ochenta, de la necesidad que tuvieran tal exactitud que provocaran sólo bajas preestablecidas. Esta teoría tenía por objeto sustituir la tentación nuclear por armas de la “tercera ola”, capaces de impedir incluso al adversario el uso de sus propias armas y por lo mismo de cumplir la función disuasiva sin el uso de armas de destrucción total: atómicas, biológicas o químicas.

El resultado fueron las armas furtivas, como los bombarderos invisibles y las “Precision guided munitions”, las PGM, municiones guiadas de precisión que por medio de láser e informática aciertan con pocos metros de error los blancos sin exponer las tropas. Los Toffler, sacudidos por este discurso, argumentaban que éste era el arranque para un nuevo papel pacificador. En él, tropas internacionales aplicarían las novedades económicas y tecnológicas en la guerra en el siglo XXI: robots inteligentes, armas teledirigidas, misiles de precisión inusitada, ataques informáticos e informativos que desestructurarían las comunicaciones y la producción.

Animado con semejante perspectiva, el Pentágono prosigue con su carrera: vehículos destinados a lanzar y reparar satélites, aviones hipersónicos, lanzadores de sistemas de armas.⁵ Tampoco la nueva guerra descuida su imagen, ideal resumido magistralmente en 1993 por el general francés Alain Baer al destacar la “importance nouvelle de la bataille de l'information et de la manoeuvre médiatique, couplage des décisions et des actions politiques, diplomatiques et militaires, omniprésence de la simulation”.⁶

¹ Charles Zorgbibe, *Historia de las relaciones internacionales*, Madrid, Alianza, 1997, vol. II, p. 642.

² “El programa que lanzó Ronald Reagan creó un formidable potencial”, *ibid.*, pp. 641-642.

³ Alvin y Heidi Toffler, *Las guerras del futuro: la supervivencia en el alba del siglo XXI*, 3ª ed., Barcelona, Plaza & Janés, 1994.

⁴ Los Toffler habían abordado este tema en un libro llamado *La Tercera Ola* (1970) donde planteaban un giro civilizatorio desde la sociedad industrial, aunque no se referían a “casi nada de la guerra”, véase su propia cita en *Las guerras del futuro*, p. 29.

⁵ Maurice Najman, “Les américains préparent les armes du XXI^e siècle”, *Le Monde Diplomatique*, février 1998, p. 5 (www.monde-diplomatique.fr/1998/02/NAJMAN/10017.html).

⁶ *Ibid.*, p. 3.

Los fundamentos de esta nueva forma de hacer la guerra están nítidamente expuestos en el libro de los Toffler, publicado originalmente en 1993. Para los autores, “nuestro modo de guerrear refleja nuestro modo de ganar dinero, y la manera de combatir la guerra debe reflejar la manera de librarla”.⁷ En su nivel más alto, proseguían, “las antiguerras suponen aplicaciones estratégicas del poder militar, económico e informativo para reducir la violencia asociada tan a menudo con un cambio en la escena mundial”.⁸ En síntesis, los autores decían: “Este libro se refiere a las guerras y a los esfuerzos antibelicistas del futuro”.⁹

La idea de una antiguerra era la fundamental: las armas inteligentes servirían para abreviar la guerra y sobre todo para afrontar la construcción de la paz. La supeditación de las fuerzas militares a organismos internacionales, la persecución de los que violaran el *statu quo* internacional y la inversión exponencial en tecnología eran sus nuevos rasgos. Un costo de 69 000 dólares por bomba puede parecer caro, pero el resultado era óptimo. Con razón los Toffler añadían en su libro que “el conocimiento es hoy día el recurso crucial de la capacidad de destrucción, del mismo modo que lo es de la productividad”.¹⁰

La guerra “humanitaria”

La idea del fin de la historia, sobre un fondo de integración jurídico-económica, es una sorprendente tontería.

Philippe Delmas, *El brillante porvenir de la guerra*

PARA los centros productivos, informativos, militares y políticos del adversario, estas doctrinas se han ido amalgamando con otras, surgidas en suelo europeo, especialmente bajo impulso francés, referidas a la necesidad de mantener e imponer la paz de forma coactiva en nombre de los derechos humanos. De ese modo, el espectro de la guerra humanitaria, esbozada como descripción del secretario general de la OTAN, Javier Solana, para justificar el ataque sin declaración de guerra y sin mandato de la ONU contra la Fede-

⁷ Toffler, *Las guerras del futuro*, p. 18.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰ *Ibid.*, p. 107.

ración Yugoslava Serbio-Montenegrina, resulta la esencia de la nueva guerra.

Es imposible, antes de pasar al tema técnico, no recordar algunas reflexiones del asesor de defensa francés Philippe Delmas publicadas en 1995 en su libro *El brillante porvenir de la guerra*.¹¹ El especialista recuerda que como fruto de la liquidación del orden bipolar, Occidente se alza con la victoria y con la creencia que su sistema de vida se puede imponer fuera de sus fronteras, pues se identifica con la humanidad, aunque ésta no incluya a la India, los países árabes, África, Asia y Rusia. De ahí, dice, que la liquidación de las soberanías nacionales, produciendo Estados débiles o a la deriva, sea el incentivo para el desorden mundial, a lo que concurre la utopía jurídica como un principio de exclusión internacional, llevado discrecionalmente por los detentadores del poder. En suma, la llamada vocación moral de Occidente para imponer la paz y tras de ello su propia idea del sistema internacional, es tan discrecional como ignoradora de la ilegitimidad de un pretendido gobierno mundial.

Pero si hay algo indiscutible es la superioridad armamentista de Occidente, pese a sus continuas arengas por la paz, es esta zona del planeta la que concentra la producción y comercio de armas así como los montos más exorbitantes de gasto en investigación con fin militar. Por cierto que la precisión de las nuevas armas no se puede discutir. En la actualidad la carga transportada por dos cazabombarderos furtivos F-117A reemplaza con cuatro bombas como en la segunda Guerra Mundial hacían 300 bombarderos B-17 con 3 000 toneladas exponiendo a buena parte de sus tripulaciones al fuego antiaéreo. Y ni hablar de la capacidad naval: con los misiles Tomahawk, disparados desde los buques modernizados por Reagan, pueden alcanzar hoy los centros de radar y comunicaciones enemigos a cientos de kilómetros en tierra. Pero hay dos grandes limitaciones. Una es cómo operan esos instrumentos en terrenos planos y sin mayores accidentes geográficos —Guerra del Golfo— y otro cómo son de efectivos en terrenos abruptos como Yugoslavia. La otra limitación es el efecto sobre la moral combativa adversaria sin la efectiva ocupación del terreno.

El prestigio adquirido por estas armas durante las transmisiones de la CNN en la Guerra contra Iraq gatilló una confianza sin límites ante la precisión de las armas. Un misil que por control

¹¹ Santiago, Andrés Bello, 1995.

remoto transmitía la búsqueda de su objetivo se transformó en la imagen característica de esta guerra. Blancos como el edificio del partido Ba'th, el Ministerio del Interior o el cuartel general de la Fuerza Aérea, fueron testigos de las bombas guiadas por láser. Las armas de precisión dieron la pauta: de las 85 000 toneladas de bombas usadas en el Golfo, sólo 8 000, menos de 10%, eran PGM, pero produjeron 75% del daño. Hoy se calcula, revela el teniente general de la fuerza aérea de los Estados Unidos Buster G. Glosson, que los bombardeos convencionales se pudieran haber reemplazado por sólo cinco c-5 o nueve c-141 por día.¹² Con razón el presidente Bush dijo que estas armas representaban “una revolución en el modo de hacer la guerra”.

Las nuevas armas como el cazabombardero nocturno F-117A permiten soñar con nuevos avances. Uno de ellos es permitir en el futuro que un solo B-2 sea capaz de dar en el blanco a dieciséis objetivos simultáneos. Esta idea da la razón a quienes afirmaban que los nuevos sistemas de bombas reemplazan decenas de misiles tradicionales. Con este precedente —sumados a los dos mil millones de dólares invertidos por franceses y británicos en el desarrollo de armas similares— los socios europeos de la OTAN aprobaron la idea de un ataque para presionar al gobierno de Belgrado a aceptar los acuerdos de Rambouillet, Francia. A poco de empezar el ataque sin declaración de guerra fueron alcanzados intencionalmente la casa de Milosevich, la televisión yugoslava y las emisoras de radio, y accidentalmente autobuses de pasajeros, la embajada china, casas en territorio búlgaro y otros objetivos no militares.

Parte de estos errores se debían a la distancia desde la que eran lanzados y también a la existencia de informes equivocados. Pero es un hecho que tales errores eran justificados por la OTAN tanto porque eran escasos como porque existía la voluntad política de no exponer a los aviadores aliados al eficaz fuego antiaéreo yugoslavo que ya había derribado un avión furtivo al comienzo de la operación.

El lenguaje de los derechos humanos, la tolerancia y lo políticamente correcto ha hecho olvidar el tema de la responsabilidad política de los costos, que recae en los ejecutivos de los países que ordenaron la agresión contra Serbia-Montenegro. No es una cues-

¹² Teniente general USAF Buster C. Glosson, “Impacto del armamento de precisión en las operaciones de combate”, 1992, www.airpower.maxwell.af.mil/apjinternational/apj-s/prima94/glosson.html.

tion menor si se piensa en los costos anexos a las operaciones militares “imprescindibles” de los submarinos alemanes en la primera y segunda Guerra Mundial o en la condena a la guerra sin declaración previa efectuada contra los directivos políticos y militares del Eje en Nuremberg.

Conociendo la resistencia de los actuales ejecutivos socialistas en el pasado a aceptar este tipo de operaciones conducidas por Estados Unidos, se entiende que les ha parecido que la lógica de la guerra indolora del porvenir es más afín a la teoría de la imposición de la paz para un nuevo orden mundial. Se suponía que, como la Guerra del Golfo había sido una guerra mediática y virtual, ésta también lo sería.

A esta tesis se ha sumado otra de mayor peso: la idea de que presenciamos el fin de los Estados nación está presente en todas las argumentaciones de los ejecutivos socialistas europeos. Lo ha dicho Tony Blair en un artículo sobre el tema y también alimenta parte de la justificación que se daba sobre el caso Pinochet. Tanto la detención del senador chileno como el ataque a Yugoslavia formaban parte del nacimiento de una nueva era. Una idea que estaba presente en el libro de los Toffler desde la perspectiva estadounidense: “A medida que las economías son transformadas por la tercera ola, se ven obligadas a ceder parte de su soberanía y a aceptar crecientes y mutuas intrusiones económicas y culturales”.¹³

La otra vertiente justificatoria la proporcionaba la tesis europea de un nuevo derecho a la paz mediante su imposición. Ésta se venía planteando desde el gobierno de Mitterrand y alcanzó rango de doctrina oficial de la ONU a principios de los ochenta. Pero Naciones Unidas estaba de plantear esta medida impedida en el Consejo de Seguridad por el veto de China Popular. En consecuencia fueron los aliados europeos ligados por el mecanismo de Política Exterior y Seguridad Común, dirigidos por Estados Unidos, los que tomaron la decisión de intervenir por sí solos. Esta determinación fue ejecutada por la OTAN, que era un brazo militar más efectivo y potente que la llamada Unión Europea Occidental, que en estos mismos momentos está empezando a liquidar su existencia.

Esto significaba un nuevo impulso a la OTAN. Una organización que muchos sostenían había perdido su razón de ser y vivía tiempo de prestado. Con ello la entidad salía de sus fronteras y competencia original. Todo ello se arregló unilateralmente. Pri-

¹³ Toffler, *Las guerras del futuro*, p. 45.

mero la organización regional dejó de ser un organismo defensivo.¹⁴ Luego, amplió su competencia por medio de una directiva interna sobre su "concepto estratégico" en que su área de injerencia era el territorio de sus socios y el aldeaño, con el fin de asegurar un régimen de seguridad colectiva, en que la responsabilidad de la paz era compartida.¹⁵

Así se verificó la curiosa confluencia entre lo políticamente correcto y la política exterior estadounidense. En efecto, los ejecutivos socialistas satanizaron los gobiernos que, a su juicio, incumplían las normas básicas del respeto de los derechos humanos.¹⁶ Y por su parte Estados Unidos consideró que en el nuevo ambiente estratégico posterior a la Guerra Fría sólo merecerían su atención los llamados "países parias" como Irán, Iraq o Libia. El objetivo de Washington era mantener fuerzas para lo que denominó "conflictos regionales mayores".¹⁷ Joseph Nye Jr., actual decano de Ciencias Políticas en Harvard y ex secretario adjunto de Defensa para Asuntos de Seguridad Internacional, afirmaba en julio de 1997 que Estados Unidos debía readecuar sus instrumentos de seguridad para afrontar amenazas de nueva generación y "limitar la frecuencia y efectos destructivos de los conflictos".¹⁸

La planificación de ataques aéreos se estimó suficiente para doblegar la voluntad yugoslava o en su defecto para provocar disensiones internas que justificaran un golpe contra el ejecutivo yugoslavo. Asimismo Javier Solana, secretario general de la OTAN, justificó primero la operación diciendo que se hacía para impedir la catástrofe humanitaria.¹⁹ Cuando ésta llegó, a pesar de los bom-

¹⁴ Como se recordará se creó el 4 de abril de 1949 para proteger a Europa del que se suponía inminente ataque soviético con doce países miembros, de los cuales dos, Estados Unidos y Canadá, eran extrarregionales.

¹⁵ El Concepto Estratégico de 1991 sostenía la necesidad del diálogo con los países del Este tras la desaparición de la URSS, la reducción de la dependencia del armamento nuclear y la reducción del tamaño de la fuerza de los socios de la entidad. En 1994 poniendo en práctica estos planteamientos la OTAN firma la Declaración de Bruselas donde se posibilita la "Asociación para la Paz" invitando a sus ex adversarios de Europa Central.

¹⁶ Excluyendo intencionadamente a Cuba y China Popular por cierto.

¹⁷ Michael Klare, "La nouvelle stratégie militaire des États-Unis", *Le Monde Diplomatique*, noviembre 1997, p. 1 (www.monde-diplomatique.fr/1997/11/KLARE/9478.html).

¹⁸ "En algunos casos, incluso es posible reducir el nivel de conflicto en disputas civiles e internas", Joseph Nye Jr., "Política de Seguridad de Estados Unidos: retos para el siglo XXI", *Agenda de la Política Exterior de los Estados Unidos de América*, Publicación electrónica de USIS, vol. 3, núm. 3 (julio de 1998), p. 3.

¹⁹ Solana en su inicial justificación afirmó que la operación se realizaba porque "De-

bardeos, precisó que se hacía para dar un mensaje de la Europa que querían para el siglo XXI en su inmediato entorno.

Sin embargo, los ataques aéreos no han hecho sino reforzar la resistencia yugoslava y precipitar la tragedia humanitaria al paroxismo. Si una de las condiciones de una guerra legítima, decían los tratadistas clásicos, era que con su ejecución se evitarían males mayores, esta condición no se ha cumplido. ¿Y qué hay para el futuro? Sin la presencia permanente de tropas internacionales, aunque la OTAN imponga su paz, será imposible mantener la autonomía kosovar, incluso con más énfasis, ahora que la protesta china por la destrucción de su embajada en Belgrado supone un revés internacional profundo y la puesta en duda de la legitimidad de Occidente para imponerle sus medidas al resto del mundo.

Así, la guerra mediática, la guerra sin dolor de los misiles inteligentes, se ha transformado en una trampa. Es la misma que permite el despliegue de fuerzas aéreas y navales pero impide, por decisión del Congreso de Estados Unidos, el envío de tropas a suelo kosovar. Sin la ocupación terrestre se podrá continuar la destrucción del aparato militar de la actual Federación Yugoslava, pero en modo alguno se habrá llegado a una solución política definitiva. Así las armas inteligentes con la utopía de un mundo pacificado contribuyen en verdad a una guerra tonta, donde se puede atacar y golpear pero no obtener un cambio decisivo.

bemos detener la violencia y poner fin a la catástrofe humanitaria que está ocurriendo en Kosovo" y porque "tenemos la obligación moral de hacerlo".

Reseñas

Adriana Arpini, comp., *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*, Mendoza, EDIUNC, Universidad Nacional de Cuyo, 1997, 189 págs.*

Al presentar este libro, compilado por Adriana Arpini, prologado por Arturo Andrés Roig y con aportes de Nora Beatriz Paván, Liliana Giorgis, Oscar Zalazar, Ana Luisa Dufour, Mariano Maure, Dante Ramaglia, la misma Adriana Arpini, debe señalarse que el mismo representa una dimensión que lo excede y enriquece en su condición de tal. No obstante ser un "objeto" cultural, es en cuanto tal, producto de la "objetivación" de un "sujeto" que se viene constituyendo también, aunque no solamente, en sus procesos de objetivación discursiva.

La condición del "objeto" en cuestión alcanza su justa significación en cuanto mediación del "sujeto" que a través de él se expresa y constituye, en la conflictiva relación del "universo discursivo" del que emerge, en el que a su vez se expresa la conflictividad del "universo histórico-social" del que es emergente y mediación simbólica. En breve: al presentar este objeto que podemos leer e interpretar, estamos presentando a un sujeto en un "momento" del proceso de su construcción, quien con su oferta de palabra invita a sus interlocutores a integrarse activamente en esa marcha que tiene ya una interesante historia y mantiene viva la vocación de seguir haciendo historia. En el libro, en cuanto "momento" determinado, en cuanto "recomienzo" actual en la articulación constructiva de ese sujeto histórico, se recrean desde su "ahora", capítulos de su historia que ofician como imprescindible memoria y condición de su relanzamiento, habida cuenta de los desafíos actuales a la emancipación humana en América Latina.

El libro en cuestión puede ser identificado como un "momento" reflexivo-retrospectivo-prospectivo en perspectiva emancipatoria y, por tanto, expresión de dignidad de la actividad académica que no renuncia al rigor, pero tampoco al compromiso con el presente y el futuro de la sociedad que la hace posible, al definirse en la relación tensional entre la "topía" y la "utopía" de un "futuro-otro". Ubicado el libro como capítulo de un proceso que no es otro que el de afirmación de nosotros mismos, los latinoamericanos, cabe destacar, antes del análisis estricto de los contenidos, indicadores respecto de la pretensión que se expresa en el mismo y construye esa nuestra condición de sujetos.

En una primera aproximación al texto pueden señalarse cuatro indicadores en esa dirección:

1) La generación de investigadores representada en los nombres de Adriana Arpini, Ana Luisa Dufour, Liliana Giorgis, Mariano Maure, Nora Beatriz Paván, Dante Ramaglia y Oscar Zalazar, se articula creativamente con la representada por Arturo Andrés Roig, cuya estatura humana ha posibilitado que su estatura intelectual en lugar de inhibir el pensamiento de sus discípulos lo potenciara en la doble y complementaria dirección de la creación personal y colectiva. La presencia de este colectivo intergeneracional que se expresa y alcanza un nuevo momento de su definición en el libro, es prueba tangible de la "sujetividad"

de un "sujeto empírico" que articula teórico-prácticamente su condición de "sujeto histórico".

2) Algunos clásicos modernos y "contemporáneos" de la filosofía de los países centrales son objeto de una nueva lectura que se pretende lectura alternativa para la implementación teórico-práctica que haga frente a las carencias de la "topía" vigente a nivel planetario.

3) Centralmente, clásicos modernos del pensamiento latinoamericano son asumidos en su condición de enunciación alternativa para las insuficiencias de la "topía" de su lugar y su tiempo, cuya validez puede sostenerse al ser resignificados, para nuestro tiempo y lugar.

Articulación, entonces, con expresiones de los universos discursivos e histórico-sociales a escala latinoamericana y mundial, en un análisis que prioriza la significación "para nosotros", lo que no significa desconocer otros niveles de significación académicamente más transitados, sino que necesariamente los supone.

No hay pues un sometimiento por inercia a las líneas de la modernidad, tampoco una ruptura con ellas al modo de la posmodernidad, sino una recuperación crítica desde nosotros mismos, lo que significa su discernimiento en la articulación tensional entre nuestra "topía" y nuestra "utopía".

4) Si bien las expresiones discursivas que se recuperan corresponden a la identidad de género tradicionalmente dominante, en cambio, las expresiones discursivas que efectúan la recuperación con sentido reflexivo-retrospectivo-prospectivo, en este nuevo "momento" de afirmación de "nosotros" los latinoamericanos, se presentan en el libro con gran equilibrio en la presencia de las identidades de género.

Articulación generacional, articulación con los clásicos de los países centrales y latinoamericanos y sus correspondientes universos discursivos e histórico-sociales, articulación entre las identidades de género, pero procesada desde la propia raíz, son elementos que aportan a la identidad de este "recomienzo" que se reconoce con su eventual novedad en el marco de una tradición a la que no se somete pasivamente, sino que se recupera activamente con sentido alternativo. Ese sentido alternativo, esa vocación de futuro entendido como un "futuro-otro" se vislumbra en el título del prólogo de Arturo Andrés Roig "Las morales de nuestro tiempo: un reto para las nuevas generaciones".

Define allí Roig la finalidad central del colectivo: reformular la eticidad (objetiva) para favorecer el desarrollo libre y creador de la moralidad (subjetiva). Sin desconocer las necesarias mediaciones traza las polarizaciones que sobre dos ejes dibujan la eticidad de nuestro tiempo en su conflictividad: el eje que confronta al "egoísmo racional" con el "humanismo principista" que se corta con el que enfrenta a las "morales filosóficas" y la "moral emergente". El "egoísmo racional" asociado al neoliberalismo se presenta como eticidad dominante, el "humanismo principista" se le opone con cierta capacidad simbólica pero sin eficacia transformadora, las "morales filosóficas" cumplen su papel a nivel de la fundamentación (desde arriba), mientras que la "moral emergente"

de los movimientos sociales, irrumpe (desde abajo) con su capacidad des-codificadora de la opresión y recodificadora en el sentido de la emancipación humana.

Elaborar o reelaborar esa moral emergente es la función que compete a la historia de las ideas, asumida en la perspectiva de una ampliación metodológica. En las diversas manifestaciones de la misma, se presentan como criterios recurrentes de eticidad alternativa a la eticidad dominante, el de la "satisfacción de las necesidades" y el de la "vida humana digna". Elaborar filosóficamente esos criterios de la moral emergente, a cuyo rescate colabora la historia de las ideas, es una tarea que posibilita una línea de fuerza alternativa por la articulación constructiva de la misma con las morales filosóficas y el humanismo principista, con capacidad teórico-práctica para transformar la eticidad dominante por la fuerza emergente de la moral subjetiva como lugar de la novedad. La moral filosófica que se propone, para ayudar en el nivel de su fundamentación a la moral emergente, es la moral kantiana, pero en una lectura en la que su proverbial formalismo resulta desplazado por el valor de la "dignidad humana" que la llena de contenido y que implica tanto satisfacción de necesidades como modos de satisfacción de las mismas.

Bajo el título "Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa", en el primer capítulo del libro, Adriana Arpini efectúa una presentación analítica de las claves categoriales de ingreso a los contenidos del volumen, considerados centrales, aquellos que dan cuenta de expresiones paradigmáticas del pensamiento latinoamericano del siglo XIX. Pero este análisis, independientemente de su "lugar epistemológico" en el conjunto del libro, proporciona criterios sólidamente fundados y claramente expuestos, que lo constituyen en una valiosa referencia para abordar nuevas investigaciones en la línea de las que en él se hacen presentes.

En este estudio, Adriana Arpini comienza destacando la centralidad del lenguaje, como lugar fundamental de las mediaciones para las relaciones intra e interhumanas y de los seres humanos con la alteridad no-humana. Identifica al interior del lenguaje aquellas palabras que inicialmente, por su densidad semántica y capacidad de síntesis, fueron denominadas "categorías" y recorre su resemantización desde Aristóteles, pasando por Kant y Hegel, hasta señalar su lugar en el discurso de las ciencias sociales, proponiendo frente a la lectura propia del paradigma de la modernidad en el que el sujeto de la categorización "resulta siempre anterior al discurso y al mundo" (p. 23), la tesis en la línea del pensamiento de Arturo Andrés Roig, con respecto a que "se trata por el contrario de un *sujeto empírico*, social e histórico, cuyas formas más o menos relativizadas o encubiertas de autoafirmación revelan su *prioridad-posteridad* respecto del lenguaje, como asimismo de su propia construcción" (p. 24), concluyendo que "las categorías son objetivaciones producidas desde un contexto social e histórico determinado, que se expresan en la mediación del lenguaje, facilitando la comunicación dentro de cierta estructura referencial —dimensión semántica anticipada por Aristóteles—, y que transmiten valores

orientadores del obrar de los hombres —dimensión pragmática— en relación con su propia realidad epocal” (p. 24).

Desde una perspectiva de intereses cognitivos centralmente prácticos y emancipatorios (Habermas), Arpini procede a una lectura de Kant y Hegel que apunta a recrear en y desde ellos las categorías de *moralidad* y *eticidad* así como sus relaciones, con vista al análisis de nuestra realidad latinoamericana actual.

La tesis de la eticidad construida según la idea de “Humanidad”, presenta un Kant que lejos de refugiarse en la subjetividad de la “moralidad”, fundamenta la “objetividad” de la eticidad en la segunda fórmula del imperativo categórico, que a diferencia de la primera fórmula, no obstante su aspecto formal aporta la idea de “Humanidad” como *a priori* práctico y criterio de contenido, que desde la “topía” permite el ejercicio de la función utópico-crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal, anticipadora de futuro, y por ende, la constitución de una forma alternativa de subjetividad.

La diferenciación hegeliana entre *eticidad* y *moralidad*, es críticamente resignificada desde los criterios de un historicismo empírico que, en lugar de efectuar una selección predialéctica de los procesos discursivamente dialectizables generando una ilusión de objetividad como acontece con el espiritualismo absoluto hegeliano, señala que “la eticidad resume las objetivaciones socialmente producidas e institucionalizadas en usos, costumbres, normas, códigos, leyes, según los cuales se orienta la vida social y política de los pueblos”, mientras que “la moralidad [...] no queda reducida a mera subjetividad”, sino que “implica una constante resemantización y apropiación, rechazo y aprobación, en fin, producción de nuevas objetivaciones”. (p. 36).

Al tratarse de un sujeto empírico y no ya de un sujeto absoluto, el deber ser que él mismo anticipa en el ejercicio de su moralidad, se dibuja en la línea de una construcción histórica que involucra una racionalidad arraigada en necesidades e intereses propios de un lugar social, con capacidad de discernimiento crítico de la pretensión de objetividad del espíritu absoluto.

El criterio de las “necesidades” en su conjunción con la idea reguladora de la “dignidad humana”, permite recuperar críticamente desde “Nosotros” al “sujeto” y a la “racionalidad”, no obstante los señalamientos de la filosofía de la sospecha, su negación por parte de la filosofía posmoderna y su reducción “discursiva” en la línea de la ética comunicativa, al

Poner en juego una forma crítica, a la vez teórica y práctica, de racionalidad, cuyo contenido está referenciado en la conflictiva tensión entre el *ser* sociohistórico y la convicción de que la realidad *debe* y *puede* ser de otro modo. Convicción no sujeta a ninguna providencia o astucia de la naturaleza o la razón, que consiste, antes bien, en la anticipación crítico-reguladora de la *dignidad humana* como criterio del obrar (p. 42).

La noción de justicia, central desde el punto de vista de la razón práctica, en el contexto de desajuste entre lo fáctico y lo normativo que, como crisis ético-política, parece caracterizar la transición argentina. La “justicia como virtud”, la “justicia como igualdad”, la “justicia como imparcialidad” y la “justicia como equidad” son los títulos que identifican otros tantos análisis con los que Nora Paván, luego de una breve introducción, en una presentación crítica desde Platón hasta John Rawls y Agnes Heller, inicia su trabajo “Apuntes para una caracterización contemporánea de la noción de justicia”, que constituye el segundo capítulo del libro considerado.

Su aporte central radica en una “revisión crítica” en torno a los “elementos para una noción de Justicia”, para terminar con el análisis de “La justicia en el discurso práctico contemporáneo”.

La “revisión crítica” presenta a Kant aportando “el criterio fundante de la universalidad en cuanto a la justicia de las normas”, en la primera fórmula del imperativo categórico y de “la idea de *humanidad* como reguladora de la concreción de esa justicia” (p. 57), en la segunda fórmula.

En Hegel se destaca el protagonismo del Estado frente a la voluntad subjetiva de los agentes morales y frente a la sociedad civil que guarda con aqué una relación parasitaria; “La moralidad es la subjetivización de las leyes e instituciones del Estado” y éste, “en tanto culminación del sistema de eticidad es la fuente de legitimación de la justicia” (p. 57).

Marx revoluciona el punto de vista hegeliano, parte de “la desigualdad social real de los hombres y postula la idea de libertad absoluta, como equivalente a la ausencia de toda constricción y autoridad” (p. 57). En el capitalismo, superado el peso de autoridad de las convicciones éticas y las instituciones tradicionales, la constricción económica se presenta como el obstáculo vigente para la realización de la utopía de la libertad por parte del proletariado, quien no puede liberarse de la injusticia sin liberar a la humanidad y realizar la justicia con universalidad.

La fundamentación contemporánea del universalismo moderno por la articulación del “principio fundamental de universalización” y el “principio universal de justicia” (p. 58) en el marco del nuevo paradigma de la “ética discursiva” de Habermas es puesta en cuestión asumiendo el señalamiento crítico de la necesaria existencia de “una norma fundante anterior a la argumentación” (p. 58) como condición de la posibilidad del consenso y, explícitamente, la interrogante acerca de “si la justicia depende del consenso alcanzado o si, antes bien, ella radica en la posibilidad de todos de participar en el diálogo desde sus diferencialidades” (pp. 58-59).

El planteamiento de Agnes Heller que pone en primer plano las “necesidades” como criterio para el discernimiento de la “justicia”, da cuenta de la “injusticia” que puede implicar de un modo no intencional el “velo de la Justicia”, bajo la pretensión rawlsiana de equidad.

La imparcialidad debe, por el contrario, consistir en el reconocimiento de todas las necesidades, cuya satisfacción habrá de significar la no reducción instrumental de las personas a la mera condición de medios.

La limitación que plantea la comunidad de argumentación es que en ella el centro argumentativo son los valores y no las necesidades, por lo que quienes no tienen acceso, no pueden expresarse. El problema pasa entonces por ayudar a ingresar al ámbito público a quienes hasta hoy no tienen voz, para que puedan expresar sus necesidades diferenciales y defender los valores que con las mismas se articula. La justicia recupera en la propuesta de Heller, compartida por Nora Paván, la acepción clásica de la virtud del buen ciudadano.

En el último título de su entrega, "La justicia en el discurso práctico contemporáneo", Nora Paván ubica la problemática que ha venido analizando en la contemporaneidad de la Argentina posdictatorial. Señala la relación del tema de la justicia con los de la seguridad y la legalidad, así como la problemática que presenta en el marco del proceso que las ciencias sociales han caracterizado como "modernización de ruptura" por la crisis de la "matriz estadocéntrica" y la imposición de la "matriz mercadocéntrica".

Derechos de participación social en el debate y gestión de problemas económico-sociales que los afectan, que ya estaban en la Constitución de 1957, están formalmente consagrados por el Congreso General Constituyente reunido en Santa Fe en 1994, pero esa posibilidad de participación en la gestión y en las ganancias de las empresas sigue sin estar reglamentada, evidenciando un divorcio entre la facticidad normativa y la moralidad. La solución a ese divorcio es percibida, no en posibles desarrollos paralelos de la legalidad y la moralidad, sino en su tensión dialéctica en el terreno objetivo de la eticidad, en el que —concluye Nora Paván— "la justicia [...] se produce, se conquista, se profundiza, en fin, se ejercita permanentemente, a fin de lograr valores más justos, dignos y estables" (pp. 63-64).

Ingresamos luego en el tercer capítulo del libro "el más extenso", "que define la perspectiva latinoamericana" y en el que "se recuperan a partir de nuestra propia tradición de pensamiento, las distintas visiones desde las cuales se apostó a la construcción teórico-práctica de la eticidad en nuestros países" (Arpini, p. 18), titulado "Construcción de la eticidad en la perspectiva latinoamericana". Dentro del mismo, el primer aporte "José Martí: *Nuestra América*: un símbolo en la lucha por la dignidad humana", responde a la autoría de Liliana Giorgis.

En este trabajo, más que el genial ensayo martiano publicado por primera vez el 1° de enero de 1891 en Nueva York, cuenta la expresión *Nuestra América* potenciada por el mismo, en su doble significación simbólica: como clara demarcación respecto de la América sajona y como referente de una funcionalidad utópica favorable a la definición de la propia identidad cultural y por ende a la efectiva constitución de un "Nosotros" los latinoamericanos.

El análisis de Liliana Giorgis focaliza el discurso martiano como objetivación de una moralidad emergente, identificada como "moralidad de la protes-

ta", que quiebra críticamente la eticidad dominante por la formulación de una eticidad alternativa. El sentido histórico de esa moralidad emergente es darle contenido a los conceptos de "igualdad" y "libertad" humanas, en cuanto han devenido meramente formales y establecer una "*república moral de América*", lo que significa una normatividad desde las necesidades de nuestros sujetos históricos. En síntesis, se trata de una moralidad que irrumpe en la esfera de la eticidad dominante, para reformularla por la afirmación de su propia identidad.

La autora ubica con trazos suficientes a la moral emergente martiana en el marco de la conflictividad propia del universo discursivo de su lugar y tiempo, en especial tensión con la *ética del poder* propia de los intereses del gobierno español en nuestro subcontinente, que en lo interno del mismo significa la vigencia de estructuras normativas "enfrentadas tanto a la subjetividad como a las necesidades emergentes de las prácticas históricas y cotidianas" (p. 70). Identifica la "dignidad" como el principio que vertebraría axiológicamente al pensamiento martiano, desde el cual reconocer la heterogeneidad de los elementos reales que conforman nuestras sociedades y apuntar a la satisfacción de sus legítimas demandas en función de necesidades.

Destaca Giorgis la pretensión martiana de asumir los problemas desde las "entrañas", cuya radicalidad es la condición de posibilidad del filo crítico de su pensamiento. El mismo le permite discernir la inadecuación de las instituciones importadas y sostener la necesidad de instituciones propias, como aporte de la moralidad emergente a la construcción de una eticidad que sobre el referente de la dignidad haga lugar suficiente a todas y cada una de las expresiones de nuestra heterogeneidad que no impliquen asimetrías. Frente al *hombre artificial* como *a priori* derivado de los libros importados, se presenta el *hombre natural* expresión plural de nuestra empírica historicidad, que opera como "ideal con fuerza reguladora" (p. 75) para la construcción de la "república moral de América", que frente a la homogeneización excluyente de la eticidad dominante, haga lugar a las diferencias por el reconocimiento de la "dignidad" universal de lo humano en las mismas, fundando una alternativa heterogeneidad incluyente, como "propuesta de nuevas formas de valoración del sujeto americano" (p. 77).

Desde el "hombre natural" como lugar empírico y plural de la "dignidad humana", el pensamiento martiano da pautas para analizar críticamente toda eticidad dominante que sea eticidad de dominación y sustento legítimamente del ejercicio del poder y para la construcción de una eticidad alternativa, que desde los dominados-discriminados suponga una recodificación de la normatividad como sustento de una institucionalidad alternativa, que dé cobertura a la diversidad no excluyente de lo social y a su desarrollo con un horizonte de plenitud identificado en el señalado valor de la "dignidad".

Oscar Zalazar, en su texto "Reforma del lenguaje y de la sociedad en el discurso de Simón Rodríguez", efectúa un abordaje del "discurso" del maestro de Bolívar, presentándolo con el rango de "reflexión semiótica", esbozo de "teoría del discurso sobre los discursos" y aporte significativo para "el proyec-

to de construcción de una Simbólica Latinoamericana" (p. 85). El enfoque se despliega ostensiblemente en el marco del nuevo paradigma del lenguaje, haciendo lugar a diversos insumos teóricos correspondientes al mismo, que permiten arrojar nuevas luces sobre el asunto abordado, el de las relaciones entre la "reforma del lenguaje" y la "reforma de la sociedad".

La "reflexión semiótica" de Simón Rodríguez es evaluada por Oscar Zalazar como "un intento de descripción de la producción de sentido en la vida social".

En las formulaciones de Rodríguez que bosquejan una teoría del discurso sobre los discursos, encuentra Zalazar anticipaciones de algunas teorías semióticas: en relación con "las marcas de la enunciación", con "los problemas de recepción" y con la "tipología de los discursos".

El centro del análisis pasa por el señalamiento de la vinculación entre "proyecto político" y "proyecto de escritura" en el marco de una simbólica en la que "un lenguaje nuevo" se articula como propuesta para "un nuevo espacio social". La "comunicación política" es presentada como función principal del lenguaje para la realización de un proyecto social.

Zalazar destaca en la simbólica latinoamericana, que tiene en el discurso de Simón Rodríguez aportes significativos, la condición de instrumento adecuado para desentrañar las relaciones lenguaje-sociedad en diversos textos de nuestros pensadores latinoamericanos. La clave de esa simbólica latinoamericana es explicitada bajo la fórmula del *a priori* antropológico, de carácter central en el pensamiento de Roig, en torno al que orbita este trabajo, así como los otros que componen el conjunto del volumen.

El autor presenta con articulación sistemática el proyecto de reforma social de Simón Rodríguez: la construcción de un gobierno republicano constituye la figura política de la causa social, tarea que requiere una teoría de la acción en la que la autoridad debe estar fundada en la razón, fundamento que para su sustento hace necesaria la concurrencia de la educación de la sociedad y del mejoramiento de sus condiciones materiales de vida. El sujeto generador de la nueva eticidad política es el Estado bajo régimen republicano que, a diferencia del Estado colonial, es espacio de "libertad" para el que no es suficiente la "independencia" lograda por las armas, sino que se trata del "negocio de la libertad" que se conquista mediante la reforma de la sociedad civil por la formulación de la nueva eticidad que supone la eliminación de las "impropiedades", sean de las masas, sean de los jefes. Para que la República sea posible, frente a las alternativas de la monarquía o de las formas impuras de gobierno, se hace "necesario fundar la Escuela Social" (p. 88).

Fundar la "escuela social" significa superar la eticidad de la dominación de raíz colonial, que en lugar de ciudadanos produce siervos. Fundar la "escuela social" significa también discernir la eticidad del cálculo egoísta propio del liberalismo, a la luz de una "ética política" que en el sentido de Bolívar apunta a que "el género humano se gobierne por sí mismo" y no en el de Napoleón que se orienta "a gobernar al género humano".

La "escuela social" es el medio para "tener pueblo" (p. 90) de manera tal que "el poder de los gobiernos sea equivalente al saber de los pueblos" (p. 91). La "escuela social" es para todos sin excepción, con el objetivo de que los gobiernos no sometan a los pueblos al estar los mismos formados ciudadanos, activos en lo político, que no dejan lugar a las repúblicas sin ciudadanía. Por ello, las escuelas deben ser políticas de un modo abierto, pues se trata de hacer ciudadanos competentes de todo el pueblo, pero especialmente de sus sectores populares, en la perspectiva de una "moralidad social" que supera críticamente a la "eticidad egoísta" del cálculo impuesta por los modelos dominantes.

La reforma del lenguaje en el proyecto de Simón Rodríguez, su instrumentación y puesta en obra a través de la "escuela social", es destacada conclusivamente por Zalazar, como núcleo de originalidad de su propuesta educativa, en el marco de las tendencias dominantes en nuestro siglo XIX latinoamericano, en ella se escucha, excepcionalmente, la voz de quienes tradicionalmente no la han tenido ni la tienen centralmente en el espacio público, las clases populares o "tercera entidad" como las designara Sarmiento.

"La construcción de la eticidad en el realismo romántico de Esteban Echeverría" lleva por título el aporte de Ana Luisa Dufour. El trabajo se hace cargo del pensamiento político de Echeverría, desplegado con la intención de promover la "regeneración intelectual y ética de la Argentina" (p. 93).

Conforme a los criterios que presiden este conjunto de investigaciones, se intenta dar cuenta de la significación de ese pensamiento situándolo en la trama conflictiva de su universo discursivo, así como de su vigencia en una perspectiva retrospectivo-prospectiva desde las circunstancias del presente.

El *Dogma socialista*, asumido como "expresión discursiva del siglo XIX latinoamericano" (p. 93) del que se trazan las líneas de su trama ideológica, constituye el centro del análisis. En ese universo discursivo, marcado por la conflictiva transición desde la finalización de las guerras por la independencia hasta la constitución de los Estados nacionales, la nota peculiar del romanticismo de Echeverría, como el de otros miembros de su generación, está dada por una fuerte preocupación respecto de la construcción de un orden institucional legítimo, frente al caos dominante manifiesto a través de la arbitrariedad de los caudillos. En esa intención de transformación se expresa una voluntad de pensamiento propio en el que la defensa de los derechos individuales se articula con "la existencia de la solidaridad social que permitiera lograr el bienestar comunitario" (p. 96), como proyecto identitario auténticamente americano.

Se evidencia en Echeverría —enfática Dufour— una "voluntad de discurso propio" (Roig), que pone sus fuentes ideológicas europeas (Lamménais, Saint-Simon, Mazzini, Leroux, Fortoul y Lerminier) al servicio del discernimiento de los problemas de la propia realidad.

El *Dogma socialista*, ante la irrupción de "un sujeto social inorgánico y espontáneo", profundiza la visión politicista de origen ilustrado, en términos de una visión social que define el nuevo espíritu romántico, atravesado por una tensión entre realismo y utopía en la perspectiva de la construcción de

una *eticidad* articuladora de las manifestaciones conflictivas emergentes de lo real social, cuyos ejes conceptuales radican en “el progreso, la fraternidad, la igualdad, la libertad, el honor, el sacrificio y fundamentalmente la resignificación de las tradiciones progresivas de la Revolución de Mayo” (p. 100), posicionándose críticamente tanto frente a unitarios como a federales, cuyos respectivos centralismo y personalismo implican manifestaciones alternativas de *barbarie*.

El posicionamiento de Echeverría frente a unitarios y federales es evaluado como expectativa de superación de su confrontación polarizada, en la perspectiva de lo que definió como “fusión doctrinaria” que daría como resultado “una integración política y social” (p. 101), como expresión y condición de la “regeneración” del país.

Ana Luisa Dufour culmina su estudio con un análisis detenido del uso que efectúa Echeverría de la categoría de “progreso”. La misma, para los americanos, aparece identificada con la “revolución” y la “civilización”, significando concretamente para la Argentina “el desarrollo de la democracia nacida en Mayo” y “la negación de la herencia española antidemocrática y retrógrada” (p. 104).

El “progreso” como “civilización” será posible por “la educación y las leyes” (p. 195) emergentes “del análisis de nuestra realidad y el desarrollo de nuestras facultades” (p. 105). La política (que tendería a organizar y asegurar la democracia), la filosofía (que establecería el pacto entre la razón individual y la razón colectiva), la ciencia (que ayuda a producir medios para el mejoramiento individual y social), el arte (que desarrolla la imaginación) y la industria (que proporciona bienestar), son los elementos que constituyen la civilización y que deben ser aportados a las masas ignorantes por la educación, para emanciparlas y “abrirles el camino de la soberanía” (p. 106).

Concluye Ana Luisa Dufour señalando que la construcción discursiva de la eticidad en Echeverría, al tener como referente a todos los integrantes de la sociedad sin exclusiones, no obstante las diferencias epocales, se presenta con renovada vigencia en el contexto actual.

En el marco del debate modernidad-posmodernidad, Mariano Maure ubica la problemática de las relaciones entre teoría y práctica, por un lado, y entre moralidad y eticidad por otro, en su actual vigencia y orienta su análisis a la recuperación crítica del tratamiento de esa problemática en el universo discursivo de nuestro siglo XIX latinoamericano, en su estudio “Juan Bautista Alberdi y la construcción teórica de la eticidad”, como perspectiva válida para el discernimiento de nuestra actualidad cultural.

Maure se hace cargo de la escisión teoría-práctica que con fines legitimatorios ha tenido lugar en la tradición filosófica de Occidente, y muy particularmente en la modernidad, así como de los cuestionamientos del sujeto moderno normalizador de lo práctico desde sus presupuestos teóricos, tanto por parte de las filosofías de la sospecha, como por las más recientes expresiones filosóficas de la posmodernidad, el postestructuralismo y la pragmática trascendental; señala también las limitaciones de estos cuestionamientos, reformulando la problemática desde la que entiende la perspectiva latinoamericana en los siguientes

terminos: “¿Es posible plantear adecuadamente, desde la práctica teórica, una normatividad situada?; es decir, una normatividad que sea expresión genuina de las prácticas concretas sin perder de vista la permanente y conflictiva tensión entre *ser* y *deber ser*” (p. 110).

La respuesta afirmativa habría de pasar por una reformulación de las categorías hegelianas de *moralidad* y *eticidad*, que evitaría tanto una posible recaída en la subjetividad moderna como la reducción de la eticidad a mera función del Estado. El objetivo de la construcción teórica de una *eticidad histórica latinoamericana* supone, a juicio de Mariano Maure, asumir la tradición de la filosofía latinoamericana que no se embreta en la aparente aporía entre universalidad y situacionalidad, así como generar un marco para debatir con las posiciones que intencionalmente o no se articulan en la perspectiva del sujeto de la modernidad.

La perspectiva latinoamericana se perfila entonces como alternativa tanto a la posmodernidad como a la modernidad.

El referente que se asume para la articulación de esta perspectiva es en este caso Juan Bautista Alberdi, en quien se advierte, no obstante su orientación civilizatoria, “distintas maneras de construir teóricamente la eticidad” (p. 112), que abren un abanico de posibilidades de significación para la construcción de la eticidad en nuestra actual circunstancia cultural. Esas distintas maneras, que tienen que ver con un discurso que quiere dar cuenta de los cambios de la realidad para la que se formula, son tomadas en el estudio de Maure en “el periodo de la vida y la producción intelectual alberdiana, que va desde el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837) hasta las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852), pasando por su exilio uruguayo y su viaje a Europa, para terminar en su exilio chileno” (p. 113). La elección del periodo se justifica en la nitidez con que la conflictividad en la construcción de una *eticidad* se manifiesta en el mismo.

Mariano Maure señala que el discurso civilizatorio alberdiano, no obstante estar atravesado por la dicotomía *civilización-barbarie*, de carácter central en el universo discursivo en el que se inscribe, asume en el mismo connotaciones particulares: “La noción de civilización, en cuanto progreso material, no es absoluta” (p. 114), por lo que *barbaros* serán propiamente los indígenas, no todos los habitantes de la campaña americana y en lugar de imponer una Constitución a los hechos, la Constitución será una “obra de los hechos” (p. 114).

Frente a posiciones calificadas como simplificadoras por sostener en el *Fragmento* y las *Bases* una construcción de la eticidad diferente, Maure sustenta una perspectiva que rescata la continuidad entre esos escritos, señalando que más que modificación de posiciones, lo que puede observarse en los mismos es acentuación de algunos elementos y debilitamiento de otros, lo que permite sustentar la tesis en lo que hace a la construcción de la *eticidad*, del carácter no aleatorio de los hechos, la Constitución será una “obra de los hechos” (p. 115).

Mientras en el *Fragmento* se enfatiza una construcción teórica de la eticidad desde las propias prácticas que hacen a la afirmación de un "sujeto nacional basado en la mayoría" y que procede "de lo propio a lo extraño" (p. 116); en las *Bases* el acento está puesto en la dirección inversa "desde afuera (Francia, Inglaterra) hacia adentro" (p. 117) como eje de la acción civilizatoria a través de la inmigración y los recursos económicos, acción que no se presenta como extraña "desde la definición de un sujeto americano, como un sujeto ya europeo, pero necesitado de superar el pasado español" (p. 117).

La coyuntura del exilio montevidiano, en el marco del bloqueo anglofrancés al puerto del Río de la Plata durante el gobierno de Rosas, es la que marca desde los hechos la diferencia de acentos en los escritos, la cual se presta a ser evaluada como cambio radical de posiciones. En la específica coyuntura que enfrenta a la *civilización* y la *barbarie* bajo entrecruzamientos entre lo endógeno y lo exógeno, Alberdi opta por "los fines universales de la civilización" (p. 118) y termina negando "posibilidades de autoafirmación al sujeto americano" (p. 118). No obstante sustentar la no reducibilidad del discurso alberdiano a las formas paradigmáticas del discurso civilizador prescindentes del país real (Rivadavia, Sarmiento, Mitre), Maure señala que debe recordarse que cada vez que Alberdi "argumentó por el tratamiento de las necesidades americanas lo hizo desde las miras de los fines universales de la civilización" (p. 119).

Mariano Maure efectúa entonces un detenido análisis de los textos alberdianos que expresan la conflictividad intrínseca a la construcción teórica de nuestra eticidad latinoamericana, la que al no poder conciliar las *necesidades americanas* con los *fines universales de la civilización*, dada la relación históricamente establecida entre éstos y aquéllas, dejan pautadas dos maneras básicas de configurar la eticidad, que constituyen los extremos discursivos polarizados desde y entre los cuales es posible hoy trabajar en la construcción de la eticidad latinoamericana como figura de nuestra racionalidad.

En la actualidad se trata, como en el contexto alberdiano, de configurar una racionalidad latinoamericana desde las prácticas de los sujetos, tarea para la cual resulta pertinente el vislumbre de una filosofía americana en términos de emancipación mental. Las diversidades histórico-culturales que hacen a nuestra realidad se constituyen en el lugar de fundamentación de una racionalidad alternativa, intrínsecamente conflictiva, con capacidad de discernimiento de las pretensiones de universalidad de la racionalidad monológica moderna. En términos estrictamente alberdianos, *nuestra filosofía ha de salir de nuestras necesidades*, entendidas como "los elementos del cuerpo social vivo en continuo desarrollo" (p. 127), a saber, "la economía, la política, la religión, la moral, etc." (p. 127); aunque, pensadas más allá del límite de las *necesidades americanas* en dirección a lo universal, implicaría, como quedó señalado, la negación del *sujeto americano* en lugar de su afirmación.

La alternativa que se abre a la pretensión de universalidad por la imposición de una sola razón propia del modelo civilizatorio moderno es la que, con-

forme a los criterios martianos, supone la articulación constructiva de racionalidades plurales.

No obstante la opción última de Alberdi, que en su contexto niega la posibilidad de afirmación del sujeto americano, hay que plantearse hoy, para la construcción teórica de la eticidad, la cuestión de las relaciones entre *moralidad* y *eticidad*. Hay en Alberdi una primacía de la *moralidad*, que coloca bajo la forma de una *revolución moral en la cotidianidad que implica la emergencia de un nuevo sujeto*, la posibilidad de construcción de una *eticidad* correspondiente a nuestras necesidades americanas. Cuando esa cotidianidad entra en irreductible contradicción con el paradigma de universalidad y se torne inmanejable por la élite intelectual, la misma, al igual que para Sarmiento, va a ser identificada con la *barbarie*.

La cotidianidad se visualiza así como el espacio de tensión entre la eticidad dominante y la posibilidad de una eticidad alternativa, tensión en la que se juega la constitución de la nación. La historicización de la moralidad en la línea de Alberdi, frente a su deshistoricización en la línea que va de Kant a Habermas, se constituye en condición para la formulación y despliegue de una racionalidad que sea expresión de nuestras necesidades, dibujadas en tensión con la utopía de unión y liberación en y de Nuestra América. Tal es la conclusión de la lección alberdiana, recorrida por Mariano Maure a lo largo de su trabajo.

Dante Ramaglia, en su estudio "La denuncia de inmoralidad política de Agustín Álvarez", aborda el pensamiento político del positivista mendocino en su discurso moral que apunta a superar, a fines del siglo pasado e inicios del presente, los que identificó como *males de la nación*.

Ubica Ramaglia a este tipo de discurso dentro de los denominados "catecismos políticos" mediante los que la burguesía liberal en el poder apuntó a difundir una "moral cívica" funcional a su consolidación del mismo y, por lo tanto, alternativa al viejo credo colonial.

El caso de Agustín Álvarez hace parte entonces de una serie discursiva de moral laica, dentro de la que con sello personal asume una perspectiva positivista. En la coyuntura de la crisis argentina de 1890, "la prédica moral de Álvarez asume —de acuerdo con Ramaglia— la forma de un eticismo de denuncia" (p. 139), que señala los hábitos heredados de la tradición colonial, no superados ni superables por la importación de formas constitucionales, por el proyecto del cambio racial y social a través de la inmigración, ni por la educación concebida como mera "instrucción". Éstas son las causas profundas de las visibles carencias que afectan al país.

En la percepción de Álvarez, la superación de tales carencias pasa por una necesaria "educación moral" con capacidad para formar al "ciudadano" y consolidar la "nacionalidad", en el marco institucional de una democracia liberal.

Desde las categorías de *eticidad* y *moralidad* hegelianas, resignificadas en el registro que orienta todas las investigaciones del presente volumen, Dante Ramaglia registra en el discurso moralista de Álvarez un permanente despla-

miento de un plano a otro. Sostiene el autor, siguiendo a Roig, que la "emergencia del Estado nacional es posible sólo a partir de una previa construcción de la *eticidad*, aun cuando se desconozca el carácter histórico que presenta la misma y todo el peso recaiga en la moralidad", la que "es considerada como una instancia constitutiva de las relaciones sociales y, por lo tanto, regula la incorporación dentro de un orden objetivo e inmodificable de la sociedad y el Estado" (p. 143). Desde ese desplazamiento de la eticidad constitutiva por la moralidad constituyente, los defectos en la construcción de la dimensión nacional, para la perspectiva de Agustín Álvarez, resultan adjudicables al nivel subjetivo de la moralidad: la mejora social no será obra de las instituciones, sino de una profunda transformación moral de la conducta.

El pensamiento de Álvarez, articulado filosóficamente desde el positivismo, hace suya la contraposición categorial civilización-barbarie, pero en un registro en la que esta última comprende fundamentalmente a la "tradicción hispánica que ha configurado nuestros hábitos mentales" (p. 144), tales como "bisqueda de prestigio, gloria, fama, poder", "desprecio por el trabajo [...] ostentación del ocio como rasgo de nobleza y [...] creencia dogmática en las ideas defendidas" (pp. 144-145), manifestamente negativos al sentido de progreso de la burguesía y a la consolidación de la nación en términos de una democracia liberal. La *barbarie* se asocia con lo hispánico, como para otros positivistas de su generación lo anglosajón se identifica con la *civilización*. La educación moral, al transmitir valores como "la honestidad, la seriedad, la sinceridad, el hábito de trabajo" (p. 147), dados los supuestos del liberalismo individualista de Álvarez, indica Ramaglia, al formar el "carácter del ciudadano contribuye directamente a formar el carácter de la nación" (p. 147), según una perspectiva por la que la regeneración política, económica y social tiene su clave en la regeneración moral por la que es posible realizar la *civilización* al producir sus condiciones de posibilidad, en la superación de la vigencia de la "Ilustración" y la legalidad sin "moralidad" por la orientación hacia la utopía del "mundo moral".

La crisis para la Argentina moderna tiene raíces tanto a nivel de la moralidad, como a nivel de la eticidad. Álvarez registra esos fundamentos en el marco de una visión de la que Ramaglia señala sus límites ideológicos: el centramiento en la subjetividad y la negación no-intencional del valor propio por la orientación hacia un modelo ajeno. Esos límites implican contradicciones internas de su discurso. Tenerlas en cuenta permite la reactualización de su crítica moral, tornándola pertinente a la crisis actualmente vigente en las esferas articuladas de la eticidad y la moralidad.

El volumen en consideración se cierra con el trabajo de Adriana Arpini "Construcción teórico-práctica de una eticidad antillana y latinoamericana: Eugenio María de Hostos". La producción discursiva hostosiana es considerada, en el marco de la conflictividad propia del universo discursivo antillano de fines del siglo pasado, expresión a su vez de su particularísima situación, que en lo económico-social implica la pervivencia de formas precapitalistas de tra-

bajo y en lo político el prolongado dominio colonial español sobre Puerto Rico y Cuba, que se resuelve en una precipitada transición neocolonial determinada por la invasión norteamericana "que modificó en breve lapso el mapa político, económico y social de la región" (p. 155). En ese contexto, el discurso hostosiano representa una mediación significativa en la afirmación de una identidad, que desde su topía se proyecta hacia una utopía, que supone la definición de "una eticidad antillana y latinoamericana" (p. 156).

El análisis de Adriana Arpini parte de la consideración del Programa de los Independientes, publicado en 1876 en un periódico neoyorkino de la emigración cubana, texto que, no obstante su carácter asistemático, es de interés por su marcada performatividad y por presentar el núcleo fundamental de la filosofía política del autor así como "la dimensión utópica de su propuesta" (p. 156). El texto en cuestión, dirigido a los independentistas puertorriqueños y cubanos, plantea los principios sobre los que, "como verdadero proyecto de constitución nacional" (p. 157), entiende deberá fundarse la existencia de las referidas naciones antillanas, una vez conquistada su independencia.

Bajo la forma de lo que Martí denominó ese mismo año como *Catecismo democrático* en la línea de lo que para el periodo Ricaurte Soler ha caracterizado como *catecismos laicos* (como el que ya vimos analizado en el caso de Agustín Álvarez), aunque en el caso de Hostos, según destaca Arpini no responde a una matriz positivista, el "Programa" en cuestión se articula con las luchas independentistas de su mundo antillano, desde una matriz que Arpini ha identificado como krausista, por la que el ideal de humanidad, característico de la misma, se traslada a la concepción de los principios en Hostos, que aunque referidos específicamente al "ámbito político", no se desvinculan de lo "ético-social".

Desde esa matriz filosófica, que supone tanto una "naturaleza humana" como "condiciones naturales de la vida social", la eticidad resultante como deber ser habrá de garantizar sin contradicción la libertad del individuo y el progreso de la sociedad. El principio de *Libertad* como ley absoluta para el individuo, se equilibra con el "deber de realizar sus fines dentro de la sociedad" (p. 161), en la forma de una libertad responsable que toma en cuenta tanto al individuo como a la sociedad. El principio de *Autoridad* que radica en la ley fundada en el consenso de los legítimos representantes de la voluntad del pueblo, tiene en vista centralmente los derechos de la sociedad. El reconocimiento de los derechos naturales de todos los hombres, más allá de sus diferencias fundamenta el principio de *Igualdad*, que consagra centralmente la *igualdad jurídica*, igualdad del ciudadano frente a la ley. El principio de la *Separación de Poderes* en la democracia representativa garantiza el cumplimiento de las funciones de la soberanía, expresiones de la voluntad del soberano, a través de sus representantes. El principio de *Nacionalidad*, destaca Arpini, frente al individuo y la sociedad como sujetos explícitos en los cuatro principios ya mencionados, propone el sujeto emergente de la raza antillana al que identifica en términos radicalmente opuestos a las expresiones paradigmáticas del racismo

que hacen de la diferencia motivo de negación del diferente. Se trata de una noción que apunta por el contrario a motivar "una síntesis a la vez histórica y social" (p. 164), desde el reconocimiento de la heterogeneidad racial constitutiva del mundo antillano, en cumplimiento del que entiende como "principio de unidad en la variedad" (p. 164), que en la política internacional se traduce en la idea de Confederación, que supone el reconocimiento de la "autonomía" de los pueblos. Finalmente, para este sujeto en proceso de afirmación, el principio de *Expansión* lejos de tener una proyección imperialista al modo hegeliano, tiene por el contrario un sentido internacionalista al modo del ideal cosmopolita de la "paz perpetua" kantiano. En esa dirección, en el "Programa", el principio universal que impele pueblos hermanos hacia hermanos, en la utopía hostosiana supone no solamente la Confederación antillana sino también el Estado Internacional de Nuestra América.

La doctrina de los órganos sociales hostosiana es identificada por Adriana Arpini como "núcleo teórico fundante de la nueva eticidad" (p. 168). Desde ella Hostos teoriza las relaciones entre la "conciencia individual" y la "conciencia social", cuyo desfase explica, por ejemplo, que la España republicana que ha conquistado la libertad para sí pueda, no obstante, negársela a sus colonias.

La doctrina de los órganos sociales que para Hostos está en la base de la ética, la sociología y el derecho y marca con un profundo "aire de familia" la perspectiva krausista de la eticidad que Arpini analiza, pues "supone considerar a la sociedad como un *ser viviente colectivo*" compuesto de "órganos" a cuyo "interior se ordena la vida humana favoreciendo el despliegue de todas las potencialidades en el marco de un Estado de Derecho" (p. 170). Esos órganos sociales son: el individuo, la familia, el municipio, la región, la nación y la sociedad internacional, cuya suma en todos los tiempos y lugares constituye la Humanidad.

El saber social en Hostos, en el que se cruzan moral y sociología, fundado sobre la teoría de los órganos sociales y articulado desde el *topos* puertorriqueño, antillano y latinoamericano, implica tensión con la *utopía de la "unidad e integración antillana y latinoamericana"*, como un más allá de "la constitución de los Estados nacionales antillanos" (p. 173) que se trata de justificar.

Bajo el título "Nación y Estado en el proyecto ético-político hostosiano", en el que se da cuenta analíticamente, tanto de esa justificación como de esa orientación utópica, Adriana Arpini cierra su trabajo.

Se explicita el carácter político del concepto de nación en Hostos y en consecuencia su equiparabilidad con el de Estado, producto de una visión ilustrada articulada con la "concepción krausista del derecho como condición para la vida" (p. 174). A partir de allí y valiéndose de los señalamientos conceptuales de Norberto Bobbio respecto de las fundamentaciones de los incommensurables modelos jusnaturalista y aristotélico, en lo que se refiere a la fundamentación del Estado en Hostos, cabría sostener una particular forma de asumir el modelo jusnaturalista, por un protagonismo de la sociedad que es "el todo orgánico" (p. 179) frente al Estado que es "uno de sus órganos sociales"

(p. 179), cuya vinculación supone la mediación del derecho, producto de su "consideración naturalista y organicista de la sociedad" (p. 180).

Por último, más allá del Estado de derecho que en Hostos no subsume a los individuos, sino que más bien es garante de su "autonomía", se presenta como horizonte último de la eticidad de su proyecto ético-político la formación posible de un "Estado internacional", posibilidad histórica en cuya dirección llega a sostener: "Los países realmente llamados a dar el ejemplo [...] son los del nuevo continente" (p. 183). La tarea no cumplida de la construcción del "Estado internacional americano" (p. 175) es la orientación normativa hostosiana que Arpini hace "nuestra", pues no obstante las reformulaciones que requieren tanto su vigencia como su validez sigue siendo, entre otros, "un reto para las nuevas generaciones".

El cierre de este último trabajo, que cierra también el libro, no pone punto final a la problemática que plantea. Dejar problemas abiertos, instalarnos en la problemática de la construcción de la eticidad con el aporte de una pluralidad de elementos históricos e instrumentos categoriales, es el modo por el que el libro en su conjunto nos compromete en la desafiante tarea del desarrollo de una eticidad identitaria, no homogeneizante y emancipatoria, desde Nuestra América, hacia una efectiva universalidad de lo humano.

Yamandú ACOSTA

Tzvi Medin, *Entre la jerarquía y la liberación: Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México, FCE, 1998.

El autor, Tzvi Medin, israelí, americanista, formado en la UNAM, con varios libros sobre filosofía y cultura hispanoamericana en su haber, ha escrito un estudio comparado de dos figuras representativas —quizá las más— del pensamiento filosófico en español del siglo XX. El libro es un recorrido paralelo que va siguiendo un itinerario, el de la formación intelectual, los inicios y la madurez creadora, el destino y la “circunstancia” que transitaron los dos grandes filósofos de la cultura hispánica.

Las figuras de uno y otro pensadores representan para el autor el concepto de “jefatura espiritual”, acuñado por el filósofo argentino Francisco Romero para definir la labor y la obra de Ortega y Gasset. El prestigio personal, la autoridad moral, la actividad pública y por supuesto un proyecto innovador respecto al destino de su comunidad de origen, y una visión de futuro que partiendo de los problemas del presente los trascienda, serían las coordenadas que caracterizarían esa jefatura espiritual. La vida y obra de ambos filósofos los perfilan como acreedores a esa posición preeminente en la cultura, y en la conformación de un proyecto, integrador, en Ortega, y liberador, en Zea, para sus respectivas comunidades, aunque ni uno ni otro se quedarán en los límites de lo meramente nacional y propondrán como objetivo último trascenderlos en lo universal.

Con treinta años de diferencia, desde una y otra orilla del Atlántico, y sin haber llegado a conocerse personalmente, fundamentaron su quehacer filosófico en el perspectivismo circunstancialista —asimilado por Zea a través de los escritos de Ortega—, para desarrollarlo, a lo largo de sus vidas de estudio y creación, en una obra filosófica muy diferente, como diversos eran el imperativo ético y circunstancial de cada uno. Si Ortega fue “el espectador” de la hora de España y las perspectivas de Europa, Zea fue “el militante” de un pensamiento que integra humanismo y liberación para Latinoamérica. Tzvi Medin estructura su estudio historiosófico exponiendo situaciones (circunstanciales) personales y actitudes que adoptaron ambos filósofos, confrontando las respuestas de cada uno, pero además incluye esporádicamente un comentario expositivo de recapitulación (muy valioso para el lector), de síntesis, de lo que ambos asumen intelectualmente en cada momento de su itinerario filosófico, itinerario en el que ni el español ni el mexicano perderán de vista el destino universal —en sentido muy lato— a que debe llevar ese balizaje de la evolución en las nuevas manifestaciones culturales, estéticas, sociales y políticas.

Ortega, ya en 1914, se da cuenta de que se está al final de una época y que en la nueva cultura y la nueva filosofía la razón y la vida no se excluirán mutuamente. En efecto, todas las vanguardias estéticas van a gritar: “Un arte para la vida”; una pintura, una literatura, una música al servicio de la vida. La razón vital, el impulso vital bergsonianos y el pragmatismo de William James impregnarán la revolución estética de los “ismos” en las primeras décadas del siglo XX. Zea, en el 41, es consciente también de encontrarse en el inicio de una nueva época, la de que había llegado la hora de reivindicar el pensamiento iberoamericano, puesto que las disciplinas filosóficas pasaban ya a ser parte esencial de la cultura iberoamericana, y que el valor humano de estos pueblos exigía incorporarse a la cultura occidental en pie de igualdad y tomar parte en la elaboración de

Cuadernos Americanos lamenta el fallecimiento de Germán Arciniegas (1899-1999), diplomático, editor, historiador y ensayista colombiano, que fue amigo y colaborador de nuestra revista.

Este libro se terminó de imprimir el
mes de diciembre de 1999 en Ta-
lles Gráficos de Cultura,
S. A. de C. V., Av. Coyoacán 1031, 03100 Méxi-
co, D. F. Su tiro
consta de 1,200
ejemplares

siglo veintiuno editores



LA SELVA MAYA

CONSERVACIÓN Y DESARROLLO

RICHARD B. PRIMACK, DAVID BRAY, HUGO GALLETI,
ISMAEL PONCIANO (EDITORES)

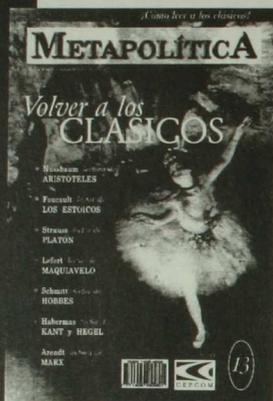
Cada dieciséis días un satélite LANDSAT pasa callada y velozmente sobre la Selva Maya de México, Guatemala y Belice. Desde el ventajoso punto de vista del espacio esta combinación de bosques, ríos y sabanas es un solo prado verde que cruza el diafragma de Mesoamérica. Se extiende desde el estado mexicano de Chiapas hasta el norte de Guatemala y el sur de la península de Yucatán, y a través de Belice. En la actualidad los descendientes modernos de los antiguos mayas mezclan las tradiciones del pasado con la tecnología contemporánea para forjar nuevas adaptaciones en un medio ambiente que cambia con rapidez. La tasa actual de destrucción forestal en la Selva Maya sobrepasa las 80 mil hectáreas al año.

En diversas partes de la Selva Maya se desarrollaron experiencias, algunas locales y otras regionales, de manejo de recursos naturales tropicales por parte de la población local. El énfasis pasó de la conservación estricta al manejo racional.

El libro analiza con profundidad histórica y una visión regional y multidisciplinaria este proceso.

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>

PORQUE LA POLÍTICA TAMBIÉN ES UN ARTE...



Suscribase hoy mismo a

METAPOLÍTICA

www.metapolitica.com

CENTRO DE ESTUDIOS DE POLÍTICA COMPARADA, A.C.

Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México, 08800, D.F., MÉXICO, tel/fax: 56 33 38 73 y 56 33 38 59

- Sí, deseo suscribirme a METAPOLÍTICA a partir del núm. _____ por 1 año 2 años
- Sí, deseo adquirir el (los) siguiente(s) número(s) atrasado(s) _____

NOMBRE _____

DIRECCIÓN _____

CIUDAD _____

ESTADO _____

ZIP/CODIGO POSTAL _____

PAIS _____

TELÉFONO Y/O FAX _____

EMAIL _____

Para suscribirse envíe este cupón hoy mismo por fax o correo o llámenos

- Anexo copia de ficha de depósito bancario a la cuenta de Bancomer núm. 1331937-1 (plaza Cd. de México) a nombre de CENTRO DE ESTUDIOS DE POLÍTICA COMPARADA, A.C.
- Anexo Cheque o giro bancario a nombre de CENTRO DE ESTUDIOS DE POLÍTICA COMPARADA, A.C.
- Pago con tarjeta de crédito: Bancomer Banamex Visa Carnet Mastercard

NÚMERO DE TARJETA _____

NOMBRE DE TARJETAHABIENTE _____

FECHA DE VENCIMIENTO _____

FIRMA _____

SUSCRIPCIÓN (Incluye Dete. Adm.)	Annual (4 números)	Bienal (8 números)	Ejemplar (atrasado)
MÉXICO	\$200.00	\$360.00	\$100.00
E.U.U., Canadá, C.A. y Caribe	US\$40.00	US\$70.00	US\$12.00
Sudamérica y Europa	US\$50.00	US\$90.00	US\$15.00
Resto del Mundo	US\$60.00	US\$110.00	US\$18.00

METAPOLÍTICA
REVISTA TRIMESTRAL DE TEORÍA Y CIENCIA DE LA POLÍTICA

Vol. 3, Núm. 12, México, octubre • diciembre • 1999

NÚMERO ESPECIAL

MÉXICO: MEMORIA DEL FUTURO

ESTOICISMO, VIRTUD POLÍTICA Y MEXICANIDAD. UNA REFLEXIÓN
DESDE EL PENSAMIENTO DE OCTAVIO PAZ Y ALFONSO REYES

Javier Campos Daroca

ANTONIO CASO Y LA REPÚBLICA BOVARISTA EN MÉXICO

Alfredo Echegollen Guzmán

EL SENTIDO DE LO HISTÓRICO EN LA OBRA

DE PABLO GONZÁLEZ CASANOVA

Sergio Bagú

EDMUNDO O'GORMAN Y EL "PORVENIR" DE LA HISTORIA

Conrado Hernández López

OCTAVIO PAZ: LA CONQUISTA DE LA TRADICIÓN REBELDE

Miguel Ángel Rodríguez

EN MEMORIA DE ALFONSO REYES. EL LABERINTO LITERARIO

Agapito Maestre

JESÚS REYES HEROLÉS: EL PAÍS IMAGINADO

Israel Arroyo

JOSÉ VASCONCELOS: ODISEO EN LA RED

José Antonio Aguilar Rivera

GABRIEL ZAID O LA SABIDURÍA DEL SENTIDO COMÚN

Ramón Cota Meza

LEOPOLDO ZEA Y EL SIGLO XXI

Abelardo Villegas

TRAVESÍAS DEL FANTASMA: PEQUEÑA METAPOLÍTICA DEL 68 EN MÉXICO

Bruno Bosteels

Suscripciones: Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México, 08800, D.F., MÉXICO

Tel. (01) 56 33 38 73, Fax (01) 56 33 38 59, e-mail: metapolitica@cepcom.com.mx

Página web: <http://www.cepcom.com.mx/metapolitica>

La Gaceta

del Fondo de Cultura Económica



- ▶ CHARLES TOMLINSON: El arte de la poesía
- ▶ CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE: Canción de la muchacha fantasma de Bello Horizonte
- ▶ ENRICO MARIO SANTÍ: Los pimientos de un chamaco
- ▶ JERZY ANDRZEJEWSKI: Diálogo imaginario entre Stalin y Pasternak

Textos y poemas de: ANA CRUZ, ANGELINA MUÑOZ-HUBERMAN, ASDRÚBAL FLORES, RODOLFO HÄSLER, CRISTINA PACHECO, SERGIO VALERO, LEONARDO MARTÍNEZ CARRIZALES Y ALEJANDRO TARRAB

NUEVA ÉPOCA

NÚMERO 349

ENERO DE 2000



EL TRIMESTRE ECONOMICO



COMITÉ DICTAMINADOR: Alejandro Castañeda, Pablo Cotler, Fausto Hernández Trillo, Raúl Livas, Rodolfo de la Torre, Alejandro Werner. CONSEJO EDITORIAL: Edmar L. Bacha, José Blanco, Gerardo Bueno, Enrique Cárdenas, Arturo Fernández, Ricardo French-Davis, Enrique Florescano, Roberto Frenkel, Kevin B. Grier, Ricardo Hausmann, Alejandro Hernández, Albert O. Hirschman, Hugo A. Hopenhayn, David Ibarra, Felipe Larraín, Francisco Lopes, Guillermo Maldonado, Rodolfo Manuelli, José A. Ocampo, Joseph Ramos, Luis Ángel Rojo Duque, Gert Rosenthal, Francisco Sagasti, Jaime José Serra, Jesús Silva Herzog Flores, Osvaldo Sunkel, Carlos Tello, Sweder van Winjberger.

Director: Rodolfo de la Torre. Subdirector: Raúl Livas
Secretario de Redacción: Guillermo Escalante A.

Vol. LXVI (2)

México, Abril-Junio de 1999

Núm. 262

ARTÍCULOS

- José Romero** *El holocausto y su secuela: La Revolución Mexicana de 1910*
- Jaime Sempere** *Una justificación del ingreso básico fundamentada en la eficiencia*
- Liliana Meza González** *Cambios en la estructura salarial de México en el período 1988-1993 y el aumento en el rendimiento de la educación superior*
- Mariano Rojas y Luis Alejandro Rojas** *Costo de transacción y discrecionalidad en la asignación del crédito preferencial en México*
- Gustavo López Cortés y P. N. Snowden** *La banca mexicana, de la privatización a la intervención. Una perspectiva del AED, 1982-1996*

NOTAS Y COMENTARIOS

- Eduardo Turrent Díaz** *Ortiz Mena: El desarrollo estabilizador y su principal artífice*

DOCUMENTOS: Comunicado Oficial del Consejo InterAcción

EL TRIMESTRE ECONOMICO aparece en los meses de enero, abril, julio y octubre. La suscripción en México cuesta \$180.00. Número suelto \$60.00. Número suelto atrasado \$40.00. Disquetes con el índice general (por autores y temático) de los números 1-244, \$26.00 (4.49 dls.)

Precios para 1999 (dólares)

	Suscripciones	Números sueltos	
		Del año	Atrasados
Centroamérica y el Caribe	70.00	20.00	10.00
Sudamérica y España	90.00	30.00	20.00
Canadá, Estados Unidos y resto del mundo	120.00	33.00	20.00

Fondo de Cultura Económica, carretera Picacho Ajusco 227, Col. Bosques del Pedregal, 14200 México, Distrito Federal. Suscripciones y anuncios: teléfono 52 27 46 70, señora Irma Barrón.

Correo electrónico (E-mail): trimestre@fce.com.mx

Página del Fondo de Cultura Económica en Internet: <http://www.fce.com.mx>

Desarrollo Económico Revista de Ciencias Sociales

COMITÉ EDITORIAL: Juan Carlos Torre (Director), Carlos Acuña, Luis Beccaria, Roberto Bouzas, Mario Damill, Juan Carlos Korol, Edith Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 39

Octubre - diciembre 1999

Nº 155

- JUAN GABRIEL TOKATLIAN: Colombia en guerra: las diplomacias por la paz.
 XOSÉ CARLOS ARIAS: Reformas financieras en América Latina, 1990-1998.
 MÓNICA B. GORDILLO: Movimientos sociales e identidades colectivas: repensando el ciclo de protesta obrera.
 EDUARDO M. BASUALDO, JOON HEE BANG y NICOLÁS ARCEO: Las compraventas de tierras en la provincia de Buenos Aires durante el auge de las transferencias de capital en la Argentina.
 DARIÓ CANTON y JORGE RAÚL JORRAT: Buenos Aires en tiempos del voto venal: elecciones y partidos entre 1904 y 1910.

DEBATES

"Crisis económicas y reformas de mercado". Comentario de VICENTE PALERMO y Respuesta de JAVIER CORRALES.

CRITICA DE LIBROS

- JUAN CARLOS TORRE: Los problemas de la democracia y sus soluciones.
- DORA ORLANSKY: Ciclos y expansión de la democracia.

INFORMACION INSTITUCIONAL: En torno de la sobrevivencia de las revistas científicas argentinas, por GETULIO E. STEINBACH.

INFORMACION DE BIBLIOTECA

Desarrollo Económico es indexada, con inclusión de resúmenes, en las siguientes publicaciones: *Current Contents* (SSCI, Institute for Scientific Information); *Journal of Economic Literature* (AEA); *Sociological Abstract* (Cambridge Scientific Abstracts); *International Bibliography of the Social Science* (British Library of Political and Economic Science y UNESCO). También en varias otras ediciones periódicas y en volúmenes especiales nacionales e internacionales, así como en diversos índices en versión electrónica.

DESARROLLO ECONOMICO - *Revista de Ciencias Sociales* es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$ 60,00; Países limítrofes, US\$ 68; Resto de América, US\$ 74; Europa, US\$ 76; Asia, África y Oceanía, US\$ 80. Ejemplar simple: US\$ 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Más información disponible en la Web site: www.clacso.edu.ar/~ides. Pedidos, correspondencia, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social
 Araoz 2838 ♦ 1425 Buenos Aires ♦ Argentina
 Teléfono: 4804-4949 ♦ Fax: (54 11) 4804-5856
 Correo electrónico: ides@clacso.edu.ar

PÁGINAS

Nº 159, Octubre 1999

Dom Helder / Gustavo Gutiérrez. **Dom Helder Cámara y el concilio Vaticano II** / José Oscar Beozzo. **El cordero y el dragón. El Apocalipsis ¿una teología política?** (Segunda parte) / Eduardo Arens, s.m. **Nadie me quita la vida, yo la doy** / Gustavo Gutiérrez. **Alimentación en el Perú: falta hierro y sobra arroz** / Entrevista a Miyaray Benavente. **La nutrición en el paso de menos humanos a más humanos** / Javier Iguñiz E. **"Esa muerte lenta no la quiero. ¡Ayúdame!"** / José María Rojo. **Deuda externa y Jubileo 2000** / Ismael Muñoz. **La hermanita Teresa. Thérèse Françoise de Jésus (1920-1999)** / Jorge Álvarez Calderón. **Hace ya 20 años. Fanny, una amante de la vida** / Queli Bazán. **Colombia: una esperanza herida, mas no muerta** / Ana Gisbert-Sauch. **Los amantes de Sumpa** / Poemas de Iván Carbajal. **Anulación de la deuda impagable** / Provinciales de la Compañía de Jesús. **Reseñas.**

SUSCRIPCION 6 números al año (Incluye IGV y portes)

Perú	\$/1,36 + porte =	\$/50
América Latina	\$25 + porte =	\$60
EE.UU. y Canadá	\$25 + porte =	\$70
Europa y otros	\$25 + porte =	\$75

Suscripción de solidaridad \$100

Cheques o giros a nombre de:

CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES
 Camilo Carrillo 479, Jesús María
 Apdo. 110107, Lima 11, Perú
 Telef. (5114) 336453 - Fax (5114) 331078
paginas-cep@usa.net

ESTUDIOS SOCIALES

Revista Universitaria Semestral

Consejo de Redacción: Darío Macor (Director), Ricardo Falcón, Eduardo Hourcade, Enrique Mases, Ofelia Pianetto, Hugo Quiroga.

N° 17

segundo semestre

1999

ARTÍCULOS:

PATRICIA FUNES: *Letras nacionales nacidas en vientre de leona. Literatura y nación en Argentina y Uruguay, 1910-1930.*

NORA PAGANO Y MARTHA RODRIGUEZ: *Las polémicas historiográficas en el marco de la profesionalización de la disciplina histórica.*

VILMA PAURA: *El problema de la pobreza en Buenos Aires, 1778-1820.*

CÉSAR TCACH: *La experiencia Noreas Martínez: entre la Córdoba de las campanas y la ciudad obrera.*

ALICIA SERVETTO: *El derrumbe temprano de la democracia en Córdoba: Obregón Cano y el golpe policial (1973-1974).*

CARLOS M. VILAS: *Deconstruyendo la ciudadanía: fragmentación social, globalización económica y política de identidades.*

VÍCTOR RAMIRO FERNÁNDEZ: *Intervención política, capacidades estatales y desarrollo regional.*

SILVANA CAROZZI: *El búho y la alondra: perspectivas filosóficas sobre la modernidad política.*

HÉCTOR RICARDO LEIS: *El ambientalismo contra los molinos de viento de la modernidad.*

ESTUDIOS SOCIALES, Universidad Nacional del Litoral,
9 de julio 3563, Santa Fe, Argentina;
telefax: (042) 571194; e-mail suspia@unl.edu.ar
DIRIGIR CORRESPONDENCIA A: Casilla de Correo 353,
(3000) Santa Fe, Argentina.

Estudios sociológicos

VOL. XVII, NÚM. 51, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 1999

Francisco Alba

La cuestión regional y la integración internacional de México: una introducción

Kurt Unger y Luz
Consuelo Saldaña

Industrialización y progreso tecnológico: una comparación entre las regiones de México

José B. Morelos

México: apuntes sobre la demografía regional, 1950, 1970, 1990

Teresa Bracho González

Perfil educativo regional en México

Horacio Sobarzo

La cuestión fiscal y el nuevo federalismo

Manuel Alejandro
Guerrero

Sistema y régimen políticos en la Quinta República francesa. Algunas comparaciones con México

Marina Ariza y
Orlandina de Oliveira

Escenarios contrastantes: patrones de formación familiar en el Caribe y Europa Occidental

Sergio A. González
Miranda

De la solidaridad a la xenofobia: Tarapacá-Chile, 1907-1911

Estudios Sociológicos

Periodicidad	Pais	Instituciones e individuos	Cuatrimstral (3 números)
	México	225 pesos	Ejemplar*
	Otros países**	60 dls.	75 pesos
			25 dls.

* Vigente o atrasado

** Debe sumar al costo de su suscripción, 4 dólares por gasto de envío



El Colegio de México, A.C., Dirección de Publicaciones, Camino al Ajusco 20,
Col. Pedregal de Santa Teresa, C.P. 10740 México, D.F. Para mayores informes:
54493000, exts. 3090, 3138, 3278 y 3295. Fax: 54493083 o Correo electrónico:
suscri@colmex.mx

Estudios Demográficos y Urbanos

VOL. 14, NÚM. 3, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 1999

Victor L. Urquidí	<i>Dimensiones del desarrollo sustentable y el caso de México</i>
Gustavo Garza	<i>La estructura socioespacial de Monterrey, 1970-1990</i>
Daniel Courgeau	<i>Métodos para el análisis de datos biográficos</i>
Françoise Dureau	<i>Dos ejemplos de cuestionarios biográficos aplicados en Bogotá y en tres ciudades petroleras de Casanare</i>
Gabriel Estrella Valenzuela y René M. Zenteno	<i>Integración de la mujer a los mercados laborales urbanos en México 1988-1994</i>
Absalón Romero Silva	<i>Un modelo de control óptimo para la determinación de políticas de migración</i>

Estudios Demográficos y Urbanos

Periodicidad	País	Instituciones e individuos	Cuatrimestral (3 números)
	México	225 pesos	Ejemplar* 75 pesos
	Otros países**	60 dls.	25 dls.

* Vigente o atrasado

** Debe sumar al costo de su suscripción, 4 dólares por gasto de envío



El Colegio de México, A.C., Dirección de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Col. Pedregal de Santa Teresa, C.P. 10740 México, D.F. Para mayores informes: 54403000, exts. 3090, 3138, 3278 y 3295. Fax: 54493083 o Correo electrónico: suscri@colmex.mx

Foro Internacional

VOL. XXXIX, ABRIL-SEPTIEMBRE, 1999, NÚM. 2-3

Guy Hermet	<i>Principio de representación: contextos y críticas</i>
Joan Font Fabregás	<i>Un mapa de los actores políticos guatemaltecos: conflictos y coaliciones en el camino hacia la paz</i>
Javier Santiso	<i>Pasado de unos y futuro de otros: análisis de las democratizaciones mexicana y chilena</i>
Timothy P. Kessler	<i>Capital político: política financiera mexicana durante el gobierno de Salinas</i>
Francisco Gil Villegas	<i>México y la Unión Europea: un proyecto de política exterior</i>
Todd Eisenstadt	<i>Instituciones judiciales en un régimen en vías de democratización: solución legal frente a solución extralegal de los conflictos poselectorales en México</i>
Guillermo Domínguez Vargas y Víctor Rodríguez	<i>Tecnología: factor de equilibrio del mercado petrolero internacional</i>

Foro Internacional

Periodicidad	País	Instituciones e individuos	Trimestral (4 números)
	México	300 pesos	Ejemplar* 75 pesos
	Otros países**	100 dls.	30 dls.

* Vigente o atrasado

** Debe sumar al costo de su suscripción, 4 dólares por gasto de envío



El Colegio de México, A.C., Dirección de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Col. Pedregal de Santa Teresa, C.P. 10740 México, D.F. Para mayores informes: 54493000, exts. 3090, 3138, 3278 y 3295. Fax: 54493083 o Correo electrónico: suscri@colmex.mx

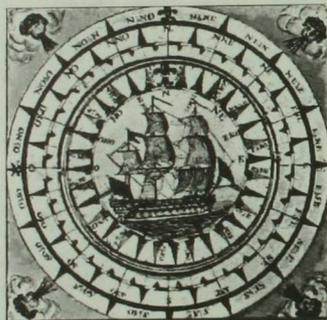


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Facultad de Filosofía y Letras
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

MAESTRÍA Y DOCTORADO

EN

ESTUDIOS LATINOAMERICANOS



HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Torre de Humanidades II, 8° piso, cubículo no. 7
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F., México
Tel. y Fax: 56-23-02-11, 12-13, ext. 42202, e-mail: latinoamericanos@dgep.posgrado.unam.mx
Internet: <http://www.unam.mx/latinoamericanos>

Índice

Charles Minguet y Humboldt
LEOPOLDO ZEA

Colón y Vesputio en la visión
geohistórica de Alejandro de Humboldt
CHARLES MINGUET

Colón y el tercer viaje en la obra de
Paolo Emilio Taviani (y sobre los
nombres de Venezuela y de América)
ALBERTO FILIPPI

El Paraíso: de Colón a Humboldt
LEOPOLDO ZEA

Cristóbal Colón y el Islam
HERNÁN G.H. TABOADA

Tres fines de siglo: colonialismo/
poscolonialismo/posmodernidad.
Espacios culturales entre lo
homogéneo y lo heterogéneo
OTTMAR ETTE

Informes y ventas

Instituto Panamericano de
Geografía e Historia
Ex Arzobispado No. 29
Col. Observatorio, 11860, México, D.F.
(52) 5 277-5888
e-mail: ipgh@laneta.apc.org

Latinoamérica Fin de Milenio 11



De Colón a Humboldt

Leopoldo Zea
Mario Magallón
(compiladores)



TIERRA FIRME

INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

El aporte de Alejandro de Humboldt al conocimiento de la América hispánica en vísperas de la independencia no se limita a la acumulación de datos puramente documentales que cada viajero realiza cuando presenta el resultado de su recorrido. La obra de Humboldt es también, y sobre todo, un nuevo descubrimiento, verdadero, de un continente y una humanidad confinados durante tres siglos en el recinto estrictamente cerrado del pacto colonial.

El párrafo anterior de Charles Minguet, el biógrafo por excelencia de Humboldt, retoma la idea de que el Barón fue el continuador de Cristóbal Colón en el descubrimiento europeo de América. De Colón a Humboldt señala algunas dimensiones de la continuidad y presenta, en el ensayo final de Ottmar Ette, las incógnitas de tres fines de siglo latinoamericanos: el que asistió al desembarco del Barón, el de Hostos, Martí y Rodó y por fin éste que nos pertenece.

Índice

Humboldt y el otro descubrimiento
LEOPOLDO ZEA

Latinoamérica y Humboldt:
Confrontaciones y mestizajes
PATRICIA CASASA GARCÍA

Humboldt e os viajantes no Brasil na
primeira metade
do século XIX
KAREN MACKNOW LISBOA

Humboldt y las élites de origen colonial.
Algunas notas acerca de su relación con
Alemania
y los Fagoaga
SALVADOR MÉNDEZ REYES

La etnobotánica latinoamericana en la
obra de Humboldt
AXEL RAMÍREZ

Humboldt y Bolívar. Testimonio epistolar
del verdadero encuentro entre ambos
mundos
GUSTAVO VARGAS MARTÍNEZ

Informes y ventas

Instituto Panamericano de
Geografía e Historia
Ex Arzobispado No. 29

Col. Observatorio, 11860, México, D.F.
(52) 5 277-5888

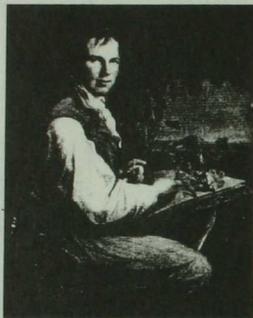
e-mail: ipgh@laneta.apc.org

Latinoamérica Fin de Milenio 12



*El mundo que encontró
Humboldt*

Leopoldo Zea
Mario Magallón
(compiladores)



TIERRA FIRME

INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

"El Barón de Humboldt; decía el Libertador Simón Bolívar, ha hecho más bienes a la América que todos sus conquistadores" ¿Qué hizo Humboldt? Cuando el sabio alemán llegó a esta América en un momento de extraordinaria importancia para su historia, se estaba gestando la hazaña que sacudirá a toda la América hispana culminando en la emancipación de todos los pueblos. Allí estaba todavía viva la hazaña libertadora de los Estados Unidos de Norteamérica, obviamente, el reflejo de ésta en la misma Europa, la Revolución Francesa. Los hispanoamericanos saben de todo ello y observan sus procesos con atención. Entre ellos se ha despertado una gran pasión, el afán por conocer el mundo que les ha tocado en suerte.

El mundo que encontró Humboldt está conformado por trabajos que giran en torno a los problemas de la flora, la fauna, los habitantes y vislumbra las inclinaciones emancipadoras de los sabios naturalistas de nuestra América.

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 *SÓLO PARA USO EN CUENTA DEL RESERVATARIO*, por correo certificado

Giro Postal Núm: _____ Cantidad: _____

Que sea cobrable en la Administración 1 o 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. Da 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

Marcos Aguinis

El Mediterráneo y América Latina: descubrimiento y fascinación

Antonio Colomer Viadel

La filosofía del trabajo solidario
en la economía sumergida latinoamericana

Juan Hung Hui

Estudios sobre los movimientos migratorios
en América Latina contemporánea

Carlos Junquera Rubio

La exclusión social de los indios chankas
en una economía globalizada

Juan Manuel Santana Pérez

Globalización e historiografía en el Mediterráneo y América Latina

Hernán G. H. Taboada

De la frontera mediterránea a la frontera americana

Tullo Vigevani

Globalización y seguridad internacional: la posición de Brasil

CONTENIDO

HOMENAJE A HUMBOLDT

- | | |
|---|---|
| Leopoldo ZEA
Michael ZEUSKE | Humboldt, el otro descubrimiento
¿Padre de la Independencia? Humboldt
y la transformación a la modernidad en la
América española |
| Teodoro HAMPE MARTÍNEZ | El virreinato del Perú en los ojos de Hum-
boldt (1802): una visión crítica de la
realidad social |
| Haroldo De CAMPOS | La peregrinación transamericana
del <i>Guesa</i> de Sousándrade |
| Beatriz SARLO
Teodoro HAMPE MARTÍNEZ | Literaturas plurales
Treinta años de bibliografía humboldtiana
en lengua española (1969-1999) |

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

- | | |
|---|--|
| Maria de Lourdes BELDI
DE ALCÁNTARA
Regina CLARO TOCORNAL | El concepto de cultura popular
en la visión de la teología de la liberación
Presencia chilena en la educación mexica-
na durante el gobierno de Obregón:
Gabriela Mistral y José Vasconcelos |
| Eduardo DEVÉS VALDÉS
y Ricardo MELGAR BAO
María STEN | Redes teosóficas y pensadores
(políticos) latinoamericanos, 1910-1930
Ifigenia: un largo viaje a través
de los siglos |
| Wilfrido H. CORRAL | Ángel Rama y Reinaldo Arenas
en Estados Unidos: intelectuales
especularios y la cultura crítica de hoy |
| José Luis BALCÁRCEL ORDÓÑEZ | Dictadura, alienación y exilio en
<i>Los falsos demonios</i> de Carlos Solórzano |
| Graciela SCHEINES
Cristián GARAY VERA | Argentinos como en Casa
De las armas inteligentes
a la guerra tonta |

RESEÑAS

U001532
\$ 29.00