

---

# CUADERNOS AMERICANOS 82

---

NUEVA ÉPOCA



PRECIO  
DEL EJEMPLAR  
\$ 31.00

CUADERNOS AMERICANOS  
NUEVA ÉPOCA

FUNDADOR: JESÚS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

REDACCIÓN: HERNÁN G.H. TABOADA

COORDINADORA DEL EQUIPO TÉCNICO:  
NORMA VILLAGÓMEZ ROSAS

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: Óscar Buendía Moreno, Raúl Arámbula Paz, David Bazaine Zea y Gonzalo Hernández Suárez.

DIFUSIÓN Y ADMINISTRACIÓN: Gisela Olvera Mejía

CONSEJO DE APOYO: Juan Manuel de la Serna y Margarita Vera

Impresión al cuidado de Porfirio Loera y Chávez

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

Apartado Postal 965  
México 06000, D.F., Tel. (Fax) (525) 616-2515  
e-mail: cuadamer@servidor.unam.mx

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

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**CUADERNOS  
AMERICANOS**

NUEVA ÉPOCA

AÑO XIV

VOL. 4

82

JULIO-AGOSTO DEL 2000



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 2000

### 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  
2000

AÑO XIV, NÚMERO 82, Julio-Agosto del 2000

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 82

Julio-Agosto del 2000

Volumen 4

### ÍNDICE

#### HOMENAJE A GERMÁN ARCINIEGAS

Págs.

- Alexander BETANCOURT MENDIETA. De la amenidad a la trivialización de la historia nacional . . . . . 11-21  
Roberto MACHUCA BECERRA. Historia y ensayo en Germán Arciniegas . . . . . 22-39  
Serge I. ZAITZEFF. El diálogo epistolar entre Carlos Pellicer y Germán Arciniegas . . . . . 40-48

#### LITERATURA Y LITERATURAS

- Marco Antonio URDAPILLETA MUÑOZ. Reflexiones en torno a la estética de la literatura oral . . . . . 51-62  
Andrei KOFMAN. El problema del realismo mágico en la literatura latinoamericana . . . . . 63-72  
María STEN. Los demonios de Fedra . . . . . 73-88  
Esther ENJUTO y Eusebio LLÁCER. Traducción y traición en *Tres tristes tigres*: recreación de la no-novela de Cabrera Infante . . . . . 89-104  
Marie SAUTRON. Prestigio social y meritocracia en el México prehispánico: un análisis a través del canto de tradición oral . . . . . 105-123  
Carlos M. TUR DONATTI. La literatura de la Arcadia novohispana 1916-1927 . . . . . 124-130  
Claudia CAISSO. "De inmundos calabozos, de elevadas galerías aéreas": José Gorostiza . . . . . 131-143  
Ernest REHDER. Jorge Ibarguengoitia y la Reforma Agraria mexicana . . . . . 144-151

## DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

- Fernando GÓMEZ. Colonialidad y legalismo: Vasco de Quiroga (1470-1565) . . . . . 155-179
- Luis TEJADA RIPALDA. El americanismo: consideraciones sobre el nacionalismo continental . . . . . 180-216
- Carlos GUEVARA MEZA. Culturas rebeldes: democracia y cultura anarquista de principios del siglo XX . . . 217-241
- Joaquín SÁNCHEZ MACGRÉGOR. Izquierdas: ser y apariencia . . . . . 242-246

## RESEÑAS

- Silvia Nagy-Zekmi, *Paralelismos transatlánticos: postcolonialismo y narrativa femenina en América Latina y África del Norte*, Providence, RI, INTI, 1996. 195 págs., por Luis Correa-Díaz . . . . . 249-252
- Héctor Brioso Santos, *Sevilla en la prosa de ficción del Siglo de Oro*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Diputación de Sevilla, 1998, por Manuel Bernal Rodríguez . . . . . 253-254
- Carlos Orlando Nállim, *Cervantes en las letras argentinas*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1998. 237 págs., por Fabiana Inés Varela . . . . . 255-258

## Homenaje a Germán Arciniegas

## De la amenidad a la trivialización de la historia nacional

Por Alexander BETANCOURT MENDIETA  
CCYDEL, Universidad Nacional Autónoma de México

*Si la historia no recibiera el esfuerzo de la literatura—una vez que pasa de la etapa de la investigación a la etapa de la redacción—, nunca lograría ser cosa viva.*

Alfonso Reyes

**G**ERMÁN ARCINIEGAS fue un hombre que acompañó el siglo XX. Su vida coincidió temporalmente con la centuria, y su visión del mundo con algunos marcos ideológicos del país que le vio nacer. De él se ha escrito profusamente, como profusa fue su obra. Su talentosa pluma y su adscripción a los temas americanos le dieron la posibilidad de traspasar los límites nacionales. Sin duda, el asunto de América fue el que más ocupó su tiempo y sus escritos. Pero dentro de esa dinámica el motivo nacional le ofreció la posibilidad de elaborar un enfoque que lo hizo particularmente sensible a un objeto de estudio que mucho tiempo después, y bajo otros principios ideológicos, la historiografía contemporánea reconoce como la “historia desde abajo”, fomentada desde los años setenta por la cimera obra del historiador inglés Edward P. Thompson.

Las transformaciones que vivió Colombia en la época que Arciniegas comenzó a escribir sobre la historia nacional posibilitaron el asomo de cierta impresión social en los textos históricos que empezó a elucubrar el destacado escritor colombiano.

*Una época de cambios profundos*

Los años treinta y cuarenta fueron en Colombia el marco propicio de los enfrentamientos ideológicos que pugnaban por consolidar un proyecto político para el país. Estos encuentros y desencuentros de las facciones de los dos partidos predominantes, el conservador y el liberal, llevaron a que este último se viera a sí mismo como “la vanguardia del pueblo colombiano”. Los incipientes movimien-

tos políticos de izquierda se replegaron bajo el dominio liberal. Muchos de los dirigentes de izquierda provinieron de los grupos más radicales del Partido Liberal y su accionar político, especialmente del fugaz Partido Socialista en los años veinte, y el Partido Comunista durante los treinta, respaldaron abiertamente a la fracción liberal que encabezó el presidente Alfonso López Pumarejo, sobre todo en su primer mandato, 1934-1938.

Las características moderadas de los programas políticos liberales de 1935 y 1947 parecían radicales en el contexto conservador de la primera mitad del siglo xx colombiano. Esta "radicalidad moderada" tenía razones históricas. Desde los años ochenta del siglo xix, los militantes liberales sufrieron encarcelamientos, destierros, exclusiones y clausuras de periódicos. Esto se sintetizó en los distintos sucesos que desencadenaron la Guerra de los Mil Días (1899-1902), la cual permitió consolidar la hegemonía conservadora que redujo a minoría a la fracción liberal durante las tres primeras décadas del siglo xx.

Los esfuerzos hechos desde 1912 por obra de Rafael Uribe Uribe (1854-1914) tenían como meta orientar al partido hacia el liberalismo social y modernizarlo con énfasis en una fuerte intervención estatal. En el ámbito social estas aspiraciones se concentraron en el estímulo a nuevos modelos educativos que se plasmaron en la fundación del Gimnasio Moderno (1914), y la Universidad Libre (1922), y en la reapertura de la Universidad Externado de Colombia (1924).<sup>1</sup> Centros educativos elitistas donde se formaron los futuros cuadros del partido. De otro lado, la política liberal se interesó por los trabajadores y la consagración de los derechos laborales, que se llevó a cabo en las administraciones de Olaya Herrera (1930-1934) y López Pumarejo (1934-1938). De igual forma, el partido liberal abogó por un cambio del régimen de la propiedad territorial, unido al tema del campesinado y sus problemas, así como por la reivindicación de los derechos de la mujer.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> El Gimnasio Moderno se fundó bajo la dirección de una de las principales figuras del Partido Liberal, Agustín Nieto Caballero. Tenía el propósito de ser laico y civil pero sin enfrentarse a los colegios y a las organizaciones católicas predominantes en el ámbito educativo del país. La Universidad Libre fue fundada por el caudillo liberal Benjamín Herrera, y el Externado había sido fundado por Nicolás Pinzón en 1886.

<sup>2</sup> Cf. Luis Villar Borda, "Programas y convenciones históricas del liberalismo", *Cuadernos Americanos*, núm. 74 (1999), pp. 193-204, al igual que Otto Morales Benítez, comp., *Origen, programas y tesis del liberalismo*, Santafé de Bogotá, Lerner, 1997.

Estas orientaciones socialdemócratas no fueron unánimes dentro del propio partido lo cual se expresó en la crisis de 1946, cuando retomaron el poder los conservadores, y comenzaron las disputas en torno a la jefatura del grupo liberal en la figura del líder Jorge Eliécer Gaitán. Éste fue asesinado en 1948 y tras ello azotaron al país los terribles acontecimientos de la violencia partidista hasta fines de los años cincuenta, lo cual llevó a que el partido liberal replegara hasta el olvido sus acentos socialdemócratas y entrara a formar parte de los "pactos por arriba" de los grupos dirigentes a nivel político y económico. El llamado Frente Nacional (1957-1974), un acuerdo de alternancia en el poder entre los dos partidos predominantes —para acabar con la violencia partidista—, y los beneficios concurrentes de los proyectos modernizadores durante la "república liberal" y el Frente Nacional, con los que se beneficiaron los grupos económicos que se consolidaron en este periodo, permitieron el afianzamiento de corrientes de opinión convergentes en la orientación de las políticas neoliberales a lo largo de los años ochenta y noventa.<sup>3</sup>

#### *Reinterpretar el pasado nacional*

LA escritura de la historia, a su manera, ha reproducido la lucha ideológica. En el siglo xix los enfrentamientos entre las obras históricas de José Antonio de Plaza (1807-1854) y José Manuel Groot (1800-1878), al igual que la reinterpretación marxista de la historia colombiana propuesta tempranamente por Arturo Vallejo en 1934, revelan muy bien el papel ideológico de la historia con miras a la reconstrucción de un pasado nacional.<sup>4</sup> Por eso, la sensibi-

<sup>3</sup> Marco Palacios sustenta la hipótesis de que la clase dirigente colombiana "desertó de su función de dirigir la sociedad para dedicarse a controlar el Estado". Esta tesis es corroborada por el analista político Hernando Gómez Buendía cuando afirma que: "A los colombianos nos robaron la política. Nos la robaron entre los políticos, los violentos, los narcos, los gringos y los burócratas. Nos la robaron en cinco enviones. El primero fue cambiar las elecciones por la política. El segundo fue hacer violencia sin hacer política. El tercero fue llenar de crimen la política. El cuarto fue llevarse la política para el extranjero. Y el quinto fue engordar el fisco para quedarse con él". Ambos aspectos resumen la situación a la que se vio orientada la formulación de proyectos nacionales durante la segunda mitad del siglo xx en Colombia. La afirmación de Palacios se encuentra en "Parábola del liberalismo colombiano", *Credencial Historia*, núm. 90 (junio de 1997), p. 9. La de Gómez Buendía en "Colombia: ¿descubriremos la política?", *Semana*, 27 de diciembre de 1999.

<sup>4</sup> El papel ideológico de la historiografía en el siglo xix en Suramérica lo estudió de manera penetrante el historiador colombiano Germán Colmenares, en *Las convenciones contra la cultura: ensayos sobre la historiografía hispanoamericana en el siglo xix*,

lidad social liberal de la primera mitad del siglo xx encontró una prolongación en la percepción del pasado nacional que impulsó la obra de Germán Arciniegas.

Buena parte de los trabajos de Arciniegas se distinguieron por la actualización del papel de los grupos populares en los hechos históricos. El primer intento de abordar un tema de la historia nacional se encuentra en la forma de tratar los acontecimientos sobre la revuelta en la región oriental del virreinato de la Nueva Granada a fines del siglo xviii que expuso en uno de sus primeros libros: *Los Comuneros* (1938).

Las interpretaciones sobre el pasado que se inauguran con aquel texto se amoldaban a las pretensiones políticas que tenían los gobiernos liberales a los que estuvo vinculado el talentoso escritor colombiano.<sup>5</sup> El éxito de Arciniegas, unido a las interpretaciones que divulgó sobre el pasado nacional, le dieron un puesto predominante dentro del ámbito intelectual del país, y lo colocaron en el centro cultural de la “república liberal” que se instaló en el gobierno desde 1930 hasta 1946, después de casi medio siglo de dominio político del partido conservador.

#### *Contar el pasado con amenidad*

LA orientación de la historia nacional llevada a cabo por Germán Arciniegas tenía un antecedente célebre en la obra del liberal Tomás Rueda Vargas (1879-1943), quien en 1917 y 1931 puso en el dominio público de la ciudad de Bogotá una serie de reflexiones y estudios en donde quiso reivindicar “la memoria de la patria”.<sup>6</sup> El

Bogotá, Tercer Mundo, 1989. A nivel nacional este problema ha sido abordado por Bernardo Tovar Zambrano, “El pensamiento historiador colombiano sobre la época colonial”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 10 (1982), pp. 5-118, el artículo de Arturo Vallejo Sánchez, “Interpretación de la historia colombiana”, *Acción Liberal*, vol. 2 (abril de 1934), pp. 609-617 y Jorge Orlando Melo, “La literatura histórica en la República”, en *Manual de literatura colombiana*, Bogotá, Procultura-Planeta, 1988, vol. II, pp. 589-663.

<sup>5</sup> Arciniegas se unió en 1928 al que llegaría a ser el principal periódico del país, *El Tiempo*, fundado en 1911 y propiedad posterior del presidente liberal Eduardo Santos (1938-1942). De este periódico Arciniegas fue director, jefe de redacción, director del Suplemento Literario y columnista hasta su muerte. Desde 1929 inició su carrera diplomática como vicecónsul en Londres, después fue canciller en la Embajada de Buenos Aires y embajador en Italia (1959), Israel (1962), Venezuela (1966) y el Vaticano (1976). Además fue ministro de educación de gobiernos liberales entre 1941-1942 y 1945-1946.

<sup>6</sup> Me refiero a las conferencias que dictó en octubre de 1917 sobre “La Sabana” y la publicación de sus *Visiones de historia*. Ambos textos fueron recopilados en 1976 en Tomás Rueda Vargas, *Visiones de historia y de la Sabana*, Bogotá, Instituto Colombiano

carácter nostálgico de estos trabajos buscaba la aproximación a un pasado glorioso de “rancio abolengo” —en el que sobresalía el rescate de ciertas figuras de sello colonial que campeaban aún por el paisaje rural de la meseta bogotana— y destacaba el carácter “democrático” que tuvieron algunos héroes de la Independencia nacional, que dieron un acento popular al movimiento de liberación de principios del siglo xix.

A la vez, los escritos de Arciniegas se adscribían a una tendencia inaugurada por el siglo xx, como fue la popularización del pasado a través del periódico y las revistas. Casi todos sus libros responden a la metodología de la compilación de artículos, generalmente sin señalar dónde y cuándo los había publicado. Esto significa que el lector hacía el cual estaban dirigidos inicialmente esos breves apartados era un hombre medio que buscaba la lectura rápida y amena, pero también ilustrativa. A eso se le añade el carácter masivo de estos lectores potenciales, ya que el periódico, en la primera mitad del siglo xx, para evadir el problema de la alfabetización, se reproducía en la radio. En la orientación divulgativa masiva Arciniegas tenía el antecedente de la prolífica obra de Joaquín Tamayo (1902-1941), que, como ha señalado Jorge O. Melo, tenía el interés primordial de ser ameno a la hora de abordar el pasado.<sup>7</sup>

El sentido popular del pasado nacional del que participaba Arciniegas y que buscaba ilustrar al “gran público” poniendo el acento en el carácter activo que tenía “el pueblo” en los “sucesos trascendentales”, tuvo también un continuador exitoso: Indalecio Liévano Aguirre (1917-1982), especialmente en la coyuntura política de los años sesenta.<sup>8</sup>

de Cultura, 1976 (*Biblioteca Básica Colombiana*, 4). También es célebre la recopilación *La Sabana y otros escritos del campo, de la ciudad y de sí mismo*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1977 (*Biblioteca Colombiana*, 12).

<sup>7</sup> Joaquín Tamayo murió joven pero dejó una abundante obra de divulgación histórica entre la que destaca *Don Tomás Cipriano de Mosquera* (1936), *Núñez* (1939), *La revolución de 1899* (1938) y *Nuestro siglo xix* (1941). Todos estos textos fueron publicados por la revista de variedades más célebre del país, *Cromos*, la cual se ha caracterizado por su vistoso formato visual y que ha servido de testimonio fotográfico de buena parte de la historia del siglo xx colombiano, y de la que Tamayo fue director.

<sup>8</sup> Liévano Aguirre formó parte del Movimiento Revolucionario Liberal, a principios de los años sesenta, que fue una de las principales disidencias del partido liberal. En ese periodo se hizo célebre una publicación semanal sobre el pasado nacional donde apelaba a la oposición “pueblo vs oligarquía” y que fue compilada en cuatro tomos con un éxito editorial llamativo, como fue el libro *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*, Bogotá, Tercer Mundo, 1964. Los artículos empezaron a pu-

### *La imaginación irrumpe en la historia*

LA diferencia, sin embargo, entre la obra histórica de Arciniegas y el tipo de conocimiento histórico que se había constituido a favor de las disputas ideológicas, es que desde muy temprano el escritor puso en entredicho la labor misma de los historiadores.

Desde 1902 el gobierno colombiano fundó la Academia Colombiana de Historia como expresión de la imparcialidad que quería sembrar en los espíritus, después de la desastrosa Guerra de los Mil Días. Además, quería fomentar el interés y el conocimiento del pasado nacional con base en criterios de exactitud y objetividad que honraran y enaltecieran “la vida y obra de los grandes hombres”.<sup>9</sup> Un objetivo tan contradictorio dificultó el sentido de la cordialidad y más bien promovió una idea sesgada de los elementos que constituyen “la nación colombiana”, lo cual hizo de la Academia el organismo fundamentador de los abolengos de los dirigentes de grupos políticos y económicos.

En un texto breve publicado en 1940: “¿Qué haremos con la historia?”, Arciniegas se preguntaba a sí mismo: “No sé por qué soy miembro de la academia de historia de Colombia”. Esta duda encontró un sitio para expresarse más preciso y explícito, paradójicamente, al ser aceptado oficialmente como miembro de número de la susodicha academia el 11 de julio de 1946, momento para el cual escribió “La novela y la historia”.

Ambos textos develan las dudas que Arciniegas tenía sobre el conocimiento del pasado y la forma como éste se construía en el país.<sup>10</sup> Arciniegas encontraba que en Colombia se confundía la historia con la genealogía, ya que la labor de la Academia de Historia y sus discusiones se centraban en este tipo de temáticas, en las que dejaban por fuera de “la tradición nacional” a la mayoría de la población “por no tener abuelo conocido en la guerra de

blicarse en la revista *Semana*, núm. 662 (1<sup>o</sup> de septiembre de 1959) y continuaron en *La Nueva Prensa* hasta el núm. 75 (6-12 de octubre de 1962). Ambas revistas fueron dirigidas por Alberto Zalamea, uno de los principales animadores culturales de este periodo álgido en la vida política colombiana.

<sup>9</sup> Resolución Número 115 del 9 de mayo de 1902 del gobierno nacional de la República de Colombia.

<sup>10</sup> Es importante hacer la anotación de que para Arciniegas el centro de este conocimiento era el marco de la historia positivista de la Academia. En sus reflexiones no hay ningún señalamiento sobre la historia que se escribía por fuera de este marco institucional, excepto una salida poco decorosa a mediados de los años ochenta en donde dejó en claro su postura a favor de la orientación tradicional.

emancipación”.<sup>11</sup> En este sentido señalaba Arciniegas que los académicos colombianos se habían vuelto unos especialistas en “amor a la familia”, y, sobre todo, en un ambiente caldeado por las disputas partidistas, eran incapaces de responder a la pregunta, retórica si se quiere, que se desprendía de sus elaboraciones: “¿por qué, si hemos sido tan buenos, somos ahora tan malos?”.

Ante estas cuestiones, suscitadas por una lectura crítica de la producción de la Academia, Arciniegas antepuso una convicción política. Su postura crítica encontró un nicho al poner en juego su fe en la democracia, que le llevó a extenderla a todo el proceso histórico vivido por América Latina desde la época del Descubrimiento. Para Arciniegas el sentimiento y la búsqueda de la libertad y la subsecuente democracia constituían la esencia misma de la entidad histórica que es América.

Un postulado liberal como el de la democracia le permite al afamado escritor colombiano confrontar la elaboración de una “historia nacional”, cuyo sujeto es “el pueblo”, con una “historia de las familias”, cuyo sujeto son los héroes. Es decir, que Arciniegas descubrió que “los grandes momentos” de nuestra historia continental surgen de un fondo oscuro, de un impulso apasionado y violento, de pavorosas negaciones en que se han colocado frente a frente una tradición caduca y un deseo de insurgencia.<sup>12</sup>

De ahí que la democracia no tenga como fundamento a las familias en las que reina “el héroe peinado” —que no es sino un hombre desnaturalizado, deshistorizado—, sino “el mundo vulgar”. Por eso, para Arciniegas era necesario darle un giro a la forma como se producían las interpretaciones del pasado:

Lo que hoy ocurre con la historia es que ella invierte los términos de la vida social. Quienes la hacen olvidándose del hombre común, de usted y de mí, para concentrar la atención en torno al héroe, a la figura que hace más farol, hacen pinturas de príncipes, reyes, generales o caudillos civiles, pero esto es superponer unas biografías a lo que en realidad es el alma de una nación.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Germán Arciniegas, “¿Qué haremos con la historia?”, en *¿Qué haremos con la historia?*, San José, s/e, 1940 (*Cuadernos del Noticiero Colombiano*, 14), p. 78.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>13</sup> Germán Arciniegas, “Defensa de la historia vulgar”, en *Con América nace la nueva historia*, selección y prólogo de Juan Gustavo Cobo Borda, Bogotá, Tercer Mundo, 1991, p. 48. El artículo fue publicado originalmente en la revista *Sur*, núm. 75 (diciembre de 1940).

Afirmaciones como ésta presuponen el rescate de “la plebe, la burguesía. Los que son mayoría en la nación deben tener también su historia [...] del fondo de la cual surgen las direcciones esenciales de la vida en sociedad”.<sup>14</sup>

En este punto es donde Arciniegas cuestiona “el círculo aristocrático” en que se refugian los historiadores y propone la visión democrática del pasado, ya que al fin y al cabo la historia de América la hicieron “los nadies, que al embarcarse no tenían ni apellido” pero que ante el mundo que encontraron a su paso llegaron a ser capitanes y gobernadores o simplemente se fundieron en la construcción de lo que sería posteriormente América. Se pierde así el color de la biografía pero se gana en una historia humana, una historia que, según lo postulaba en 1940, debía ser “desde abajo”. La aspiración de la historia de reconstruir las cosas tal como fueron adquiere un matiz desconocido por sus propagadores: no construir vidas de papel sino revelar cómo vivieron “los grandes”, pero también “los humildes”.

Ante este enfrentamiento con la “historia de bronce”, como la bautizó Germán Carrera Damas, la solución que encontró Arciniegas lo desvió completamente de la forma habitual de escribirse la historia nacional. Mientras que los historiadores reunidos en torno a la Academia de Historia —sumidos al magisterio incuestionado de José Manuel Restrepo (1781-1863)— trabajaban con base en documentos, archivos y todo el modelo epistemológico del positivismo historiográfico, forjando el ideal de una nación hecha a la sombra de los héroes de la Independencia, Arciniegas señaló la importancia de tener en cuenta “a la gente sin historia” a través del recurso literario.

Si bien en las narraciones históricas el escritor colombiano no abandonó por completo el uso de los documentos,<sup>15</sup> conocía las limitaciones de los “relatos tradicionales” de historia. Él sabía que “pocas veces la vida de todo un pueblo se retrata en la de un solo caballero a quien el azar, la audacia o la habilidad encumbran a las alturas del poder”.<sup>16</sup>

Pero la representación de “la historia vulgar” requería la ayuda de la imaginación, porque en los documentos esos “hombres

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Así lo hizo al editar y prologar las series documentales *Colombia: itinerario y espíritu de la Independencia según los documentos principales de la revolución*, Cali, Norma, 1969, y *20 000 comuneros hacia Santa Fe*, Bogotá, Pluma, 1981.

<sup>16</sup> “Defensa de la historia vulgar”, p. 48.

ordinarios” que tanto le atraían sólo parcialmente existían o eran nombrados. Lo que pretendía alcanzar Arciniegas era “el pueblo”, porque para él éste era el elemento constante y vivo en la historia de América y de Colombia. Al fin y al cabo, Arciniegas en varias oportunidades señaló que la tarea del historiador es averiguar hasta dónde una cosa está definitivamente muerta, hasta dónde hay algo vivo en los hechos pasados.

Ahora bien, la posibilidad de re-crear esta dimensión del pasado no debía ser una exclusividad de la historia sino que también podía ser una tarea en la que pudiera participar la literatura. Según Arciniegas, el historiador

tiene que vestir sus propias palabras con un lenguaje de credulidades, de luces fantásticas que reproduzcan en las palabras mismas aquella vida, hasta lograr, a su turno, el milagro de transportar a los lectores a una participación en las luchas de otros tiempos. Historiador y lector de historias tienen que llegar a ser contemporáneos del pasado.<sup>17</sup>

Tratar de recuperar los hechos “de la historia vulgar” que no se encuentran en los documentos deja las puertas abiertas a la ficción: “No para inventar mentira, sino para acercarse mejor a la verdad, y mirarla desnuda, descubierta. Para rehacer una vida es preciso hacer un esfuerzo de imaginación. En su puro ser material los archivos no ofrecen al hombre cosa distinta de lo que dan a la polilla”.<sup>18</sup>

De esta manera, Arciniegas apela a la consideración de la síntesis artística que elabora Alfonso Reyes, a quien cita como sustento, y en donde los elementos inventados por los cronistas, al ser simbólicos, “aprietan mejor la realidad”.

#### *Un tema irresuelto con consecuencias nefastas*

CON esta perspectiva Arciniegas borra los límites entre el esfuerzo que hace la historia y el quehacer de la ficción pura. En sus obras el lector puede ignorar fácilmente cuándo el escritor inventa o cuándo está construyendo conocimiento histórico. Esta “concepción historiográfica” convirtió a Germán Arciniegas se convir-

<sup>17</sup> Germán Arciniegas, “La novela y la historia”, en *Con América nace la nueva historia*, p. 33. Fue el discurso de recepción como académico de número de la Academia de Historia de Colombia, el 11 de julio de 1946 publicado originalmente en *Boletín de Historia y Antigüedades*, núm. 380 (1946).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 34.

tió en un historiador sui géneris dentro del espectro cultural colombiano y latinoamericano. Pero si bien dejó a un lado el modo de trabajo de la Academia Colombiana de Historia, a la que, sin embargo, se integró y dirigió, sus consideraciones permitieron que la historia pudiera confundirse con la fábula.

Recientemente el principal filósofo colombiano, Danilo Cruz Vélez, en un texto en homenaje a Arciniegas, escrito antes de su muerte, precisaba que:

El oficio del historiador es el *historein*, como ya decían los griegos, para indicar que la historia es un narrar, pero después de explorar lo realmente acontecido, doble sentido que está implícito en dicho verbo griego. Así contraponían la historia al *mythos*, una forma de la narración en que predomina la invención. Arciniegas no parece haber tomado muy en serio dicha distinción de los griegos. En cambio, recordando la palabra inglesa *story*, que significa al mismo tiempo historia y fábula, identifica la tarea del historiador con la del novelista.<sup>19</sup>

Arciniegas impuso un estilo cuyo interés era la divulgación. La herramienta principal de este estilo fue la anécdota, con base en la cual pretendía ratificar su convencimiento de que en América Latina “el pueblo”, “resultó demócrata porque de hecho todos eran gentes del común, del mismo barro o de la misma carne”.

Con estos puntos de partida acerca de la forma como debe escribirse y construirse el conocimiento del pasado nacional, en Colombia se impuso por mucho tiempo el triunfo de la anécdota sobre el rigor y el *best seller* sobre la obra histórica. Cuestión nada desdeñable si se tiene en cuenta que todavía pervive la idea de que los procesos históricos son mejor comprendidos por la literatura.

Los textos del escritor bogotano fueron ubicados dentro del marco de la historiografía sin serlo. Arciniegas no escribió historia, en el sentido como se construye el conocimiento histórico, pero los temas que abordó y sus elaboraciones propusieron una visión novedosa del pasado y de la sociedad nacional. Con ella proporcionó perspectivas insospechadas por la historia académica y por los intentos marginales de los divulgadores de entonces, a los que caracterizaba un estilo brillante que ensalzaba la crítica independientemente del tema que abordaban.

<sup>19</sup> Danilo Cruz Vélez, “El caso Arciniegas: de América y otras cosas”, *Lecturas Dominicales de El Tiempo* (Santafé de Bogotá), 12 de diciembre de 1999.

Los relatos que suponían la esencia democrática de la sociedad colombiana y la versión de la historia que promovieron otros divulgadores liberales de la historia nacional como Tomás Rueda Vargas, Joaquín Tamayo y Germán Arciniegas, al final, trivializaron el conocimiento histórico porque mantuvieron a la historia dentro del marco de su irrelevancia para la idea de la unificación de un proyecto nacional. Los temas genealógicos fueron matizados por las trivialidades; es decir, estos “historiadores amenos” pretendieron que “la historia vulgar”, que denota un prejuicio hacia “el pueblo” que ambicionaban rescatar, debía hacerse sólo con anécdotas, precisando detalles dentro de los relatos tradicionales, preocupándose por el lenguaje más que ocuparse con procesos, dejando así el hueso de la historia suspendido por los acontecimientos relatados.

Esta óptica del oficio de historiador sostuvo el carácter conservador de la sociedad colombiana promovido por las élites políticas y económicas y neutralizaron el poder crítico que contiene la historia para comprender a la sociedad y sus procesos.<sup>20</sup> Ello facilitó el uso de la historia dentro de las contiendas políticas, tan agudas en el transcurso del siglo xx colombiano, tal y como se había dado en el siglo xix. Así lo puso en juego la labor periodística del político conservador Laureano Gómez (1889-1965).

En suma, la historia de la Academia y de los divulgadores a la manera de Arciniegas, Tamayo y Rueda Vargas, representó la construcción de una mitología, a la vez elegante y popular, que invalidaba la oportunidad de reflexionar sobre las posibilidades de desarrollo de la sociedad colombiana y se encasillaba exclusivamente en su carácter ideológico compartido por quienes hicieron de ellas los baluartes de la autorrepresentación de la nación colombiana en el tiempo.

<sup>20</sup> A pesar de que no comparto totalmente las tesis de Rafael Gutiérrez Girardot, en este punto lo sigo completamente. Esta apreciación se encuentra en “La literatura colombiana en el siglo xx”, en *Manual de historia de Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1979, vol. iii, pp. 447-536. Estas afirmaciones ponen en entredicho la suposición “retórica”, que se ha hecho circular recientemente, acerca de que los historiadores profesionales colombianos “temblaban” con las tesis propuestas por Arciniegas y “repudiaron” la “humanización pintoresca” a que sometió los personajes de los que se ocupaba, como lo sostiene el principal publicista de la obra del escritor bogotano, Juan Gustavo Cobo Borda.

## Historia y ensayo en Germán Arciniegas

Por Roberto MACHUCA BECERRA

CELA, Facultad de Filosofía y Letras,  
Universidad Nacional Autónoma de México

1

ESCUCHE A GERMÁN ARCINIEGAS cuando dio una conferencia que celebraba los 25 años del Colegio de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Algunos compañeros pensamos que, si bien era un invitado reconocido con más de sesenta libros (sobre todo por su *Biografía del Caribe*), su época más brillante era otra. Esa impresión tenía como sustento un solo dato: según nosotros, sus 92 años implicaban vejez en muchos sentidos. Así el líder universitario colombiano de los años veinte le hablaba entonces a una nueva generación estudiantil mexicana interesada en algunos de sus temas, pero que los querían ver desde su mirador finisecular y juvenil. Muchas vivencias de Arciniegas, amistades, circunstancias políticas, investigaciones realizadas, libros, todos ellos muy interesantes, *revivieron* para nuestro beneficio; aunque poco de lo señalado *parecía* hablarnos del hoy, del presente, en realidad reflexionar sobre esas historias y sus implicaciones puede resultar útil ahora.

2

LAS certezas que reveló su discurso y lograron involucrarnos como parte de una misma comunidad de intereses, nos imponen contrastes con el vacío y la incertidumbre dominante. ¿Qué fue lo que guió a Arciniegas intelectualmente, a lo largo de su vida? ¿Qué es lo que se perdió en el camino del siglo y nos colocó en parte en el desencanto, en la irresponsabilidad social? ¿Es imposible reconstruir, rehacer, crear anclas de sentido para el futuro? Es verdad, el futuro no es predestinación, se va haciendo aquí y ahora; pero se hace como una utopía abierta meridianamente imaginada. A contracorriente, en medio de la crisis social e ideológica, ahora se manifiestan ideas que argumentan cierta teleología alimentadora del conformismo y el aislamiento; queremos traer aquí esas ideas, como telón de fondo, para considerar algunos aspectos de la obra

de Germán Arciniegas relacionados con su ejercicio ensayístico y sus afanes históricos.

En efecto, se ha dicho que el mercado por sí mismo resolverá los problemas de la economía y no hay más que dejarlo hacer; que democracia y liberalismo van siempre de la mano; que en la búsqueda de aquella hay que soportar las incomodidades de éste, porque no hay otro camino; que la “globalización” es un hecho irreversible, el signo de los tiempos. Ello, quizá, en parte es cierto; seguramente es muy difícil enfrentarlo, pero ni el sol es eterno. En todo caso, asumiendo la circunstancia, importa tanto cómo entramos a la globalización, y las condiciones en que queremos permanecer. Importa por ello cómo se nos presenta dicho proceso y todos los aspectos concurrentes. De otra manera, nos quedaremos pensando y manifestándonos en términos políticos con pasividad, pues como es inevitable habrá que aceptarlos tal como están. Consideremos, en este sentido algunos argumentos de Samuel Huntington cuando afirma que “la universalidad del hombre no existe, las diferencias culturales y religiosas son irreductibles, cada uno debe permanecer en casa y la paz mundial quedará asegurada [...] No podemos saltar por encima de nuestra identidad y abrigar en nosotros mismos mundos divergentes, sin quedar desmembrados y ser infelices”.<sup>1</sup>

Ante estas ideas, propagadas por los nuevos “santones” intelectuales apologistas del neoliberalismo y la posmodernidad etc., y seguidas por muchos de nuestros(?) intelectuales, resulta imprescindible hacer un alto, alzar la cabeza para mirar a los lados (a los otros) y atrás (a nuestra historia). En este caso podremos contrastarlas con las ideas e interpretaciones de la historia, los conflictos y las concordancias que han formado nuestras sociedades, hechas por el colombiano Germán Arciniegas, y aspirar de esta manera a una mejor consideración al respecto.

3

DESDE esta perspectiva Arciniegas entra en el presente, y no es para menos. Ha considerado lo particular de Latinoamérica, pero también esos flujos sociales y culturales, ese eclecticismo electivo, contradictorio y complejo que conforma y le da sello a la región.

<sup>1</sup> Citado por Pascal Bruckner, “Samuel Huntington, o el regreso de la fatalidad en la historia”, *Este país. Tendencias y Opiniones* (México), núm. 86 (mayo 1998), pp. 3ss.

De ahí que su trabajo ensayístico y su visión de la historia partan de la certeza de que en nosotros, como latinoamericanos, “hay una necesidad de interpretarnos, porque somos problemáticos. En cierto modo, —dice— somos de todos los mundos el más difícil y complejo”.<sup>2</sup>

Germán Arciniegas parte de estas ideas y llega a calificar a Latinoamérica como *ensayo*; ensayo social e interpretativo en y de una sociedad compleja, que en ambos planos debe asumirse como tal. De este modo este *ensayo social* implica la reconsideración de lo universal como diverso, cambiante y pleno de interconexiones, pero no edénico. Arciniegas va a los hechos históricos y reflexiona sobre ellos, por un lado para conocer la dualidad diversidad-particularidad como un principio general; y por otro, para reconocer que en el ensayo latinoamericano, en el doble sentido señalado, se ha ido forjando, aun a contracorriente y a pesar de la cerrazón de las esferas de poder económico, político y simbólico cultural, la transgresión de los compartimentos estancos, llámese pureza étnica o dogmatismo ideológico. *Ensayo* que también es proceso, proyecto de cosas que se van encadenando de múltiples maneras a lo largo del discurso y de la historia siempre con base en su propia expresión.<sup>3</sup>

En este sentido las sociedades no quedan petrificadas. Somos lo que somos, y también somos lo que hemos sido y dejaremos de ser, en el mejor de los casos según nuestra voluntad y de acuerdo con lo que hagamos concretamente en la sociedad. Siguiendo la reflexión martiana, Arciniegas pone énfasis en el tronco americano y las ramas universales de ese proyecto de ser, porque a final de cuentas de lo “exclusivamente” mexicano o colombiano o argentino, trascenderá lo valioso, lo vitalmente importante que será asimilado y reelaborado junto con lo que de otros pueblos y culturas nos convenga tomar y recrear sin miedos. Porque América ha sido y es un punto de encuentros de culturas y hombres, difíciles y conflictivos muchas veces, si se quiere, pero no totalmente irresolubles.

En este sentido ensayamos ser sociedades abiertas, incluyentes y democráticas; en *América es un ensayo*, creo que una de las

<sup>2</sup> Citado por Juan Gustavo Cobo Borda, “Prólogo”, en Germán Arciniegas, *Con América nace la nueva historia: textos escogidos*, selección y prólogo de Juan Gustavo Cobo Borda, Bogotá, Tercer Mundo, 1991, p. 9; las cursivas son mías.

<sup>3</sup> Cf. Consuelo Treviño, “De Montaigne a Arciniegas: la escritura y la construcción del ser americano”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 551 (mayo de 1996).

brújulas de Arciniegas fue la conciencia de que sólo nos conocemos mal y a medias, y esto obstaculiza nuestro ensayo de sociedad. Acierto o yerro el de Arciniegas, no lo sé con seguridad; pero es indudable que sus propuestas deben ser consideradas como un prisma a través del cual podemos replantear lo que sabemos, o nos dicen, como cierto y definitivo, para develar las verdades a medias, las mentiras abiertas pero ocultas maliciosamente, y la posibilidad de reelaborar nuestras creencias, certezas, afanes y reflexiones con cierta independencia —no insularismo rabioso. Poco se podrá avanzar en nuestro reconocimiento actual, en nuestra perspectiva liberadora de inserción a la globalización, y de proyecto a futuro, si nos formamos intelectualmente con un discurso estructurado como ideología hegemónica por grupos de poder, por grupos sociopolíticos y etnoculturales específicos, particularmente antidemocráticos e insensibles; no avanzaremos si desconocemos los orígenes y los matices de las cosas, si asumimos acriticamente los mitos que legitiman y los ritos en los que participamos que apuntalan el estado de cosas existente.

Al considerar estas ideas no debemos perder de vista que Arciniegas fue parte de una generación muy especial, aquella de la Reforma Universitaria, marcada por el deseo de mejoramiento cultural, pero también social y político que se da en América Latina en el marco del replanteamiento de las “naciones” oligárquicas, las relaciones internacionales y la crisis ocurrida al inicio del siglo, tan parecida a la actual. Sobre todo, latinoamericanos eran los estudiantes que buscaban “la integración de los pueblos en una comunidad universal, organizada en una asociación de pueblos abierta y dotada de bastante influencia para hacer respetar las resoluciones que adoptase la mayoría”.<sup>4</sup> Como a Arciniegas, a ellos les importa la “comprensión del espíritu, cultura e ideales de los diferentes pueblos” y cuestionaban a los gobiernos “nacionales”. Sin perder de vista los conflictos, apelaban a la racionalidad, a la cultura y a la democracia. Desde *El estudiante de la mesa redonda*, de 1932, Arciniegas va señalando el itinerario de este *desideratum* estudiantil, forjado y reiterado en las distintas épocas por estudiantes que unas veces se transformaron en héroes. Creo que desde entonces el maestro Arciniegas fue de la idea que las cosas se

<sup>4</sup> Resoluciones del Primer Congreso Internacional de Estudiantes, citada en Roberto Machuca Becerra, *América Latina y el Primer Congreso Internacional de Estudiantes de 1921*, Tesis de licenciatura, México, UNAM-FFYL, 1996, p. 147.

pueden hacer y cambiar; al lanzarse por la reforma educativa latinoamericana tuvieron la certeza de que las cosas no son definitivas y que ellos eran los sujetos del cambio y no objetos del destino.

De esa generación no ortodoxa, un tanto ecléctica, desprejuiciada y consecuente, y que por ello puede incluir en su discurso idealismo, marxismo, nacionalismo etc. —que asume abiertamente la complejidad de la sociedad, que encara al poder de los sostenedores del *statu quo*—, nuestro autor recupera entre otros el ideal democrático y de autodeterminación de los pueblos, derivados a su vez de un principio básico y fundamental: respeto por el otro. Así, en “El alma de América vista en un calabazo” (1937) dice:

Nuestra curiosidad se dirige a buscar el alma de las cosas; nosotros no tenemos la pretensión de hacer que el negro o el amarillo o el piel roja se expresen a nuestro modo; sólo queremos conocer el proceso espiritual por el que se produce en las razas que no nos son cercanas para formarnos una idea más universal del hombre y cerciorarnos de que el ser humano es múltiple en la manera de manifestarse.<sup>5</sup>

4

LA ruta que adopta Arciniegas es la del ensayo, en él se le reconoce,<sup>6</sup> en él se mueve con facilidad y libertad suficiente para meter al lector en su ámbito de reflexión. Lo importante está ahí donde refleja algo más que “puntos de vista siempre imprevistos”.<sup>7</sup> Sus temas y el tratamiento que les ha dado son variados, pero giran en torno de Nuestra América, de América toda, como diría Mariátegui: “la de Martí y la de Jefferson”, desde aquí verá al mundo, a la cultura y a la historia.

Arciniegas explora diversas dimensiones socioculturales en su clave ensayística: social e histórica; es decir, no se queda en las líneas del poema o la novela o el hecho histórico, su reflexión profunda en el mar que forman las cosas, atraviesa el circuito texto-contexto más allá del objeto en cuestión. Para Arciniegas el ensayo es de gran tradición en América, más aún que otros géne-

<sup>5</sup> Germán Arciniegas, *América tierra firme*, Buenos Aires, Losada, 1937, p. 55.

<sup>6</sup> Gabriel García Márquez, “La literatura colombiana, un fraude a la nación” (1960), citado por Juan Gustavo Cobo Borda: “Germán Arciniegas: una visión de América”, en *Una visión de América: la obra de Germán Arciniegas desde la perspectiva de sus contemporáneos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1990, p. ii.

<sup>7</sup> Enrique Anderson Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana*, México, FCE, 1954, p. 284.

ros literarios a los cuales valora, y diferente del ensayo de otras latitudes. “El ensayo entre nosotros —dice— no es un divertimento literario, sino una reflexión obligada frente a los problemas que cada época nos impone”.<sup>8</sup> Por ello el ensayo como discurso intelectual tiene en Arciniegas un sentido y un encadenamiento precisos que le dan coherencia interior, tanto a cada ensayo como a un conjunto de ellos que posteriormente formen un libro, como a su obra completa.

Consecuente con esto, el ensayo le permite manejar distintos planos discursivos, abandonando rígidas estructuras y mezclando el rigor de la investigación histórica y la reflexión con la pluma del narrador. Su compromiso no es con el circuito cerrado de una ficción, pero ésta da a sus textos unidad y ritmo, sin encerrarlo en la ortodoxia institucional del discurso histórico cosido al documento, ni a ideas o interpretaciones preconcebidas y deshumanizadas, pero hay un trabajo y una reflexión serios; su compromiso es con la gente, con su mirador liberal, y su utopía latinoamericanista. Se basa en un concepto fundamental: la libertad, y la libertad debe guiar la crítica del intelectual. Éste, dice

cuando tiene la dignidad de su oficio [y no siempre la tiene, RMB] se mueve dentro de un ambiente de crítica libre [...] Su acción tiene que ser libre porque el descubrimiento se hace a través de la crítica contradictoria. El primer adversario para el hombre que investiga es su propio yo. La duda es un campo de batalla permanente a donde todos los días lleva el intelectual su propio espíritu, en calidad de combatiente. Lo primero es saber perder. Necesita libertad para rectificarse, para poner a prueba la verdad aparente y llegar a hipótesis menos inciertas. La base de la contradicción, como sistema para progresar [añade desde su liberalismo jacobino] es la libertad.<sup>9</sup>

Esa fe en la libertad tiene su correlato en sus apreciaciones históricas, por ejemplo en la importancia que le da a los procesos de independencia; sus dirigentes

no seguían el ejemplo napoleónico, no tomaban la tradición europea. Su ambición no era la de alterar las fronteras, ni la de coronarse emperadores, sino ser liberadores. Es un punto de la cultura política americana, original, que no ha sido lo suficientemente destacado. La palabra *libertad* tenía una

<sup>8</sup> Arciniegas, “América es un ensayo”, en *Con América nace la nueva historia*, p. 358.

<sup>9</sup> Germán Arciniegas, *Este pueblo de América*, México, Sepsetentas, 1974, p. 15.

resonancia mágica en toda América. Todo himno de república es un canto a la libertad. Libertad como independencia de la tierra, libertad como oposición a la esclavitud, libertad como expansión natural de la dignidad del hombre, libertad como camino de recuperación de la justicia social, democrática.<sup>10</sup>

Lo anterior evidencia otra característica que es importante resaltar: Arciniegas está consciente y acepta las contradicciones “como sistema para progresar”, ello lo acercaría en alguna medida a la concepción dialéctica de la historia y el pensamiento. Esto se puede desdoblar en el plano de la identificación de las contradicciones fundamentales y las aparentes, ya que él apunta a que en una relación opuesta o incluso beligerante y aparentemente irresoluble, puede haber términos rectificables, puede que en el fondo no sea una contradicción real sino una mala apreciación o verdad aparente incluso provocada, y en todo caso habrá una síntesis de las contradicciones.

5

El ensayista, según Arciniegas, pesa por su carácter crítico y también por su sentido de compromiso y responsabilidad éticamente encuadrado en la libertad. El asumió los suyos en el plano personal, político y literario desde su juventud y lo manifestó de diversas maneras y consistentemente. Escribe *Entre la libertad y el miedo* a principio de los años cincuenta porque: “Un elemental sentido de responsabilidad me ha impulsado a dar este brevísimo resumen de los hechos que hacen dramático el futuro de veinte naciones cuyo destino democrático se está jugando ahora mismo”.<sup>11</sup>

Dicho compromiso y responsabilidad se manifiestan más allá de un “brevísimo resumen” coyuntural de 400 páginas —que al momento de su publicación primera tuvo algo de clandestino en su país—: están implícitas en otros muchos de sus trabajos, que van más allá de la simple enumeración de cosas que América sí le dio a Europa y al mundo; es menos evidente su carga política y tienen una mayor elaboración y sutileza; Arciniegas entra en el combate político en el plano simbólico. Considera que con Amé-

<sup>10</sup> Germán Arciniegas, *El continente de siete colores: historia de la cultura en América Latina*, Madrid, Santillana, 1989, pp. 254-255.

<sup>11</sup> Germán Arciniegas, *Entre la libertad y el miedo* (México, 1952), Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1954, p. 9.

rica se abre la nueva historia, una nueva etapa de la humanidad, pero que esa “nueva historia” no ha sido correspondida con la manera de hacerse, ni en el sentido y uso que se le ha dado.

En este sentido empieza a revisitar la historia, a revivirla. Se orienta en una búsqueda distinta de temas y tratamientos, basada en una aproximación menos localista, como califica a la eurocéntrica. Esto es fundamental para cualquier aproximación a la sociedad, la economía o la cultura, hecha desde la “periferia”. Desde 1937 va forjando su postura; ya en “Notas sobre las puertas y ventanas”, critica ciertas premisas. Decir que el primer golpe de genio y audacia *humana* fue la construcción de puertas, dice Arciniegas, sólo se le ha podido ocurrir a un francés o a un europeo, pues a ninguna gente del trópico medianamente inteligente se le hubiera ocurrido semejante disparate de pretensión universal, ya que las condiciones ecológicas, sociales y culturales eran diferentes y lo dificultarían. De esto Arciniegas va concluyendo que

la vida europea, por más que se la trate de penetrar a través de la historia y la prehistoria, no suministra sino un capítulo, una parcialidad del problema. El europeo que tiende a fijar normas absolutas sobre la constitución del Estado, de la familia o de la sociedad, lo hace partiendo de sus experiencias propias, pero no de la experiencia universal. Por eso es tan irritantemente limitado en sus conclusiones. Por eso cae en exclusiones apenas concebibles dentro de una inteligencia tan rica, pero que son exclusiones que él mismo no advierte, dominado como se halla por los primeros términos que tiene ante sus ojos.<sup>12</sup>

En el mismo sentido esta crítica toca a algunos notables europeos: en filosofía a Hegel, a quien identifica como la avanzada de un “imperialismo filosófico”. Para considerarlo, refiere hechos elementales, como la refutación de universalismos, quizá tan elementales y evidentes que se dan por supuestos, pero que pueden apuntalar una interpretación distinta:

En el principio de la emigración hubo en Europa dos hermanos. El uno, aprovechando que iban a eternizarse en sus manos el blasón, la casa, los privilegios, la tierra, los títulos... se quedó en su tierra... El otro, sin todas esas ventajas, ¡salió a la más grande aventura que en veinte siglos había tentado a un europeo! Abandonarlo todo, e irse a fundar casa nueva en un Nuevo Mundo. Hegel se queda haciendo historia con el holgazán de los privilegios, y en cuanto al otro... ¡que se largue!<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Arciniegas, *América tierra firme*, p. 26.

Luego de largos estudios sobre Italia en el siglo xv, Arciniegas identifica que, en política, también Maquiavelo representa esa postura, ya que dejó de lado la etapa que se abría ante sus ojos a los treinta y tantos años con el *descubrimiento de América*:

Esto ya lo veía toda Europa en vida del florentino. Cuando escribe *El príncipe* las banderas castellanas se han clavado ya en las islas mayores del Caribe [y no las considera...] ¿Cómo pudo ocurrir esto en el libro del primer filósofo político de los tiempos modernos? Es la nueva historia que comienza a caminar. Lo de Maquiavelo es como lo de muchos europeos, no les interesa sino lo que ocurre en su propio solar.<sup>14</sup>

Como hizo con Hegel y Maquiavelo, reconsidera a otros personajes históricos en función de América. Sus argumentos, su utilización de la historia, es para evidenciar un mirador unilateral, parcial e ignorante del resto del mundo, pero que se pretende universal y definitivo. Así, Arciniegas resalta, en ambos ejemplos, una cuestión elemental que no se le hubiera ocurrido señalar a quien está volcado sobre Europa más que sobre su tierra misma: la ignorancia que se tiene sobre la realidad americana y en general no europea. No se trata de descalificarlos *per se*, se trata de ubicarlos en su justa dimensión, tarea necesaria porque a partir de esa ignorancia, de esas apreciaciones se han hecho y se siguen haciendo discursos simbólicos que legitiman posturas políticas y que determinaron el curso de nuestra comprensión de nuestra historia, aun hoy en día.<sup>15</sup>

A esa limitación Arciniegas opone una visión de universalidad que construye e interpreta a partir de un componente funda-

<sup>13</sup> Arciniegas, "Hegel y la historia de América", en *Con América nace la nueva historia*, p. 179.

<sup>14</sup> Citado por Otto Morales Benítez, "El maestro Arciniegas, emancipador cultural del continente", *Cuadernos Americanos*, núm. 21 (mayo-junio de 1990), pp. 167-185, pp. 179-180.

<sup>15</sup> Dice Bruckner: "De paso, Huntington, llevado por su espíritu de sistema, habrá enunciado algunos disparates: por ejemplo, que Alemania es un país católico, lo cual explica su apoyo a Croacia por solidaridad confesional, que Grecia no forma parte de Europa y de su civilización a causa de su naturaleza ortodoxa, que la explosión demográfica en Chechenia explica la inquietud de los rusos y justifica de alguna manera su expedición guerrera (recordemos que los chechenos son un millón y los rusos ciento cincuenta millones), que la agresividad natural de los musulmanes bosnios ha empujado a los croatas y a los serbios a hacerles la guerra —mientras que, a la inversa, los bosnios han dado un enfrenón para no entrar en conflicto y se han resuelto a tomar las armas a pesar de ellos", "Samuel Huntington", pp. 3ss.

mental de América, mejor dicho de una característica humana que sí ha sido asumida en gran parte en América, el mestizaje. En este sentido el mestizaje, otro fundamento de su interpretación, implica saltar los esencialismos "raciales", culturales, religiosos etc.; así el eclecticismo, el sincretismo y la mestización constituyen parte del ser latinoamericano y americano que gusta resaltar y puntualizar Germán Arciniegas: "Nuestra condición de mestizos nos permite *valorar con idéntica simpatía dos tipos contrapuestos de hombres: el europeo y el indio*... El mestizo se considera repugnante por ser falsía, por la doblez de su alma, y es ahí en donde está justamente su virtud".<sup>16</sup> En otra parte señalará componentes de la cultura latinoamericana, por ejemplo:

Lo negro, lo indio, lo siciliano, lo gitano, lo chino, el espiritismo, la teosofía, lo que viene de los aquelarras españoles, todo viaja, se cruza como las razas, penetra en la religión católica, es un coctel, una mezcla, un rabo de gallo, un enredo que tiene resonancia en la vida común, que hace apariciones sorprendentes en el folklore, contagia la vida política; llena páginas en las novelas y pone claves en la poesía y acentos en la música.<sup>17</sup>

Virtud por los mundos que alberga y en los que puede participar sin mayor problema, a menos, claro, que la ortodoxia aparezca para calificar de error, herejía o incongruencia su manera de entender al mundo y vivir en él. Y entre mestizos y "no mestizos" se oponen los esencialismos que produce el desconocimiento del otro o la ignorancia o parcialidad de la visión que critica a Maquiavelo o a Hegel, y es proyectada hasta nuestros días; a otro nivel, los anteriores son elementos encadenados al temor de perder el poder al formar parte de los mecanismos de autolegitimación y dominio. En oposición, Arciniegas se enfrasca en dilucidar y rectificar, apelando a la historia misma.

Es, por supuesto, limitada su visión del mundo a partir del mestizo, si se la considera desde quienes se asumen como puros e inmutables (que los hay) y extremosa si es pensada por quienes la toman como razón de Estado (que también los hay); pero esa concepción que sustenta su visión de lo universal se acompaña y matiza con su consideración de respeto ya señalada. En efecto, junto al mestizo, interactuando a veces conflictiva o coincidentemente, pero no irreductiblemente enfrentadas, están otras culturas que en

<sup>16</sup> Arciniegas, *América tierra firme*, p. 28; las cursivas son mías.

<sup>17</sup> Arciniegas, *El continente de siete colores*, pp. 481-482.

América se han mezclado poco o que han convivido queriendo mantener su identidad. Esta visión resulta imprescindible para reconsiderar la diversidad hoy. Sus reflexiones tienen estos temas, abogan por hacer un espacio de acción equitativo entre las culturas. Al respecto se cuestiona muy actualmente:

¿Hay culturas superiores? ¿O hay sólo culturas diferentes? En la respuesta que se dé a estas dos preguntas radica el problema del respeto a la cultura, al espíritu individual de los pueblos, a la libertad de expresión que está en la esencia de estos temas [...] la cultura es ese cultivo del hombre que va afinando en cada pueblo su personalidad, modelando su estilo a través de generaciones. Cada pueblo ha de tener una manera propia de expresarse, una variedad de imágenes, de ritmos, de gestos, en que tan rico puede ser el arte oriental como el occidental [...] La gloria del mundo está en que haya un Sesshu y un Rembrandt.<sup>18</sup>

En suma, está hablando y contribuyendo para un cambio de perspectiva a nivel general en la convivencia de culturas distintas mundialmente. Cabe añadir que esa visión crítica de la historia universal, que debe coadyuvar a ese cambio, sólo ahora está teniendo mayor importancia. De hecho, desde los procesos descolonizadores de la segunda posguerra empezaron a surgir posturas contrahegemónicas, que en parte coinciden con la de Arciniegas; por ejemplo Samir Amin dice que el eurocentrismo implica “una teoría de la historia universal y, a partir de ella, un proyecto político mundial”.<sup>19</sup> Lo importante sería que esas posturas y preocupaciones coincidentes y críticas se hubieran retroalimentado antes y lo hagan ahora. La cuestión importa por cuanto sigue predominando una visión eurocéntrica, transmutada en cultura globalizada, en la formación cultural latinoamericana y mundial.

6

AHORRA bien, tanto en sus trabajos concretos, donde con el pretexto de un personaje hace surgir mil, como en su reflexión sobre el deber ser de la historia, aparece otra preocupación de Arciniegas. Le interesa la gente anónima de la historia, la que con su trabajo cotidiano conforma la grandeza de los pueblos; en este sentido

<sup>18</sup> Arciniegas, *Este pueblo de América*, pp. 50-51.

<sup>19</sup> Samir Amin, *El eurocentrismo: crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989, p. 75.

crítica que “el intelectual deslumbrado, amigo de la épica, no toma del puchero del mundo sino la rubia espuma y deja para los otros o para nadie la sustancia que hierve en el fondo de la caldera [...] Nada ha deformado tanto la visión del pasado”.<sup>20</sup> En oposición, propone como brújula un tipo de trabajo histórico que replantee sus sujetos de estudio:

Para que la historia fuera una pintura fiel de lo que han sido la vida, costumbres, ilusiones, fracasos y triunfos de los argentinos, mexicanos, colombianos, peruanos [...] tendría que sumergirse el mundo vulgar que nosotros vivimos, echar a rodar por las calles, treparse a los tranvías y a los buses. Democratizarse. Ir a donde se mueve el *demos* olvidado.<sup>21</sup>

Sin embargo, añade:

Hoy [y es un hoy que nos pertenece también] el problema esencial de la historia consiste en buscar el otro término que han dejado intacto los narradores de vidas heroicas, para caer en ese plano miserable donde se mueve la gente común. Mientras el gran capitán hacía brillar la punta de su espada, debemos indagar qué era del artesano desconocido, del labriego olvidado, del señor anónimo que tenía un negocio de paños o del pescador que remendaba velas en un puerto sin nombre. La plebe, la burguesía, los que son mayoría en la nación, deben tener también su historia. Una historia pobre y vulgar, como es la de todos nosotros, pero del fondo de la cual surgen las direcciones de la vida social. Por eso no estaría mal invertir esa costumbre en la manera de escribir sobre los hechos pasados, y hacer una historia de América vista desde abajo.<sup>22</sup>

Esta propuesta de lectura histórica la empieza a hacer desde muy temprano. Utiliza este mecanismo en *El estudiante de la mesa redonda*, porque está hablando de un sector social de relevancia limitada dentro de una historia tradicional que atendía más, hacia los años treinta, las historias de los grandes hombres que las acciones de jóvenes “revoltosos”, con quienes, por lo demás, se sentía fundamentalmente identificado. Estos eran sólo potencialidad, pero nada todavía. Arciniegas los toma como parte de los de abajo, de esos de abajo que no tenían voz, pero que son quienes a pesar de todo llegaron a sobresalir personalmente y/o porque cada uno cumpliría un papel en el entramado social. Los ubica en una

<sup>20</sup> Arciniegas, *Este pueblo de América*, p. 70.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

<sup>22</sup> Citado por Cobo Borda, “Germán Arciniegas: una visión de América”, p. 11.

taberna, el lugar que la alzada intelectualidad y las autoridades no consideran un recinto sagrado del saber (y del poder simbólico). Igual que a los estudiantes tomará otros sujetos para realizar el mismo proceso: la mujer, por ejemplo. La historia que era hecha por los hombres, con la mujer como comparsa sin mayor relieve, se matiza al dárseles espacio. Arciniegas en alguna medida les asigna su lugar e importancia:

Así haciendo negocio unas veces, otras enredadas en llos de amor, las mujeres que venían de la península se quedaban en los puertos o demoraban en ellos, y sólo las grandes aventureras no hacían escala, sino que por la vena turbia del río avanzaban hasta el corazón del país, para seguir luego, rasgando mente, hasta la propia Santa Fe [...] El ideal de los reyes era la mujer sumisa, esclava de su marido, dócil a sus padres siquiera fuese para purgar la culpa de haber sido la causa de que se nos arrojase del paraíso. Mujer, puerta del diablo—resonaba aún el apóstrofe de Tertuliano [...] En el hogar los padres, en la iglesia los curas, los maridos en el matrimonio: todos los varones, cada cual en su puesto, trataban de influir para dominar la sangre tumultuosa de las mujeres [...] Tal vez por eso llegó a concentrarse en la luz tan viva y tan veloz de las pupilas, esa voz de la angustia y ese grito del deseo que servía, en un destello nada más, para echar a la calle toda el alma prisionera de una moza española.<sup>23</sup>

En fin, precisamente tomar esa parte menuda es una perspectiva que ahora se empieza a poner como vía de aproximación histórica. Un compatriota de Arciniegas, Otto Morales Benítez, recientemente publicó un ensayo de un centenar de páginas donde va trazando, como su título lo indica, la *Trascendencia y proyección de las historias regionales*.<sup>24</sup> En esas historias regionales importa eso a menudo; para él, como para Arciniegas, los grandes acontecimientos están hechos de una cadena de cosas pequeñas y recuerdan que “una gota y otra gota hacen tormenta y el vendaval no tiene rienda”.

Con Arciniegas, al traer a la luz a toda la población india o negra o a la mujer, dentro del proceso histórico de la región, se cuestiona, por lo menos para el caso mexicano, todo un discurso *mezizofílico* masculino o se da la batalla en el plano simbólico, tan importante como la que se da en otros terrenos. Esta intención, esta segunda característica, que Arciniegas ha venido manifestan-

<sup>23</sup> Arciniegas, *América tierra firme*, pp. 104-114.

<sup>24</sup> Otto Morales Benítez, *Trascendencia y proyección de las historias regionales*, México, CCYDEL-UNAM, 1996.

do desde 1932, hoy quizá no sea tan novedosa, ya que se ha empezado a difundir desde hace unos años, pero es claro que aún es insuficiente. Habría que regresar a nuestros autores.

7

ADemás, para Arciniegas cuenta la forma en que se dicen las cosas, y esto lo vincula a la literatura (no hace novela histórica o historia novelada), que no es nuestro tema, pero no se puede obviar. Esta preocupación expresiva, en general la resolvió en su estilo ensayístico y la manifestó muy bien en 1946 al ser aceptado como académico de número de la Academia Colombiana de Historia. Empieza su discurso señalando que “aunque parezca de otra manera no es sencillo trazar deslinda, como dijera Alfonso Reyes, entre novela e historia”.<sup>25</sup> Añade:

Naturalmente, la buena historia tiene gusto de novela. Un historiador bien logrado revive los hechos pasados tan cumplidamente que el lector participa de ellos, los vive, les con-vive. La historia, entonces, se trueca en obra de arte. Para conseguirlo, el historiador moviliza todos los recursos de su ingenio. Los materiales del museo se animan. A las cosas que parecían muertas, devuelve sus colores, las echa a andar, las acalora, les da ese soplo de vida que es el más maravilloso, el milagroso resorte de la historia.<sup>26</sup>

En este sentido Arciniegas ha sido muy criticado: “no coincide ‘con la documentación disponible’” o es “producto de la imaginación del gran escritor, al carecer de una descripción contemporánea de sus rasgos físicos”,<sup>27</sup> han dicho sobre algunos de sus trabajos biográficos. Pero al considerar esas críticas, no hay que perder de vista el peso de una tradición institucional profesionalizante, que marcaba ámbitos de competencia y metodologías particulares; que

existía lo que han llamado *papirolatría* [Que] el alemán Ranke predicó la necesidad de la fuente. Y el trabajador del pasado llegó a pensar que si no aportaba un “nuevo” documento, no estaba en la línea que le tocaba realizar. Los críticos, además, insistían en ello. Todos, por lo tanto—investigadores y comentaristas— hacían hincapié en ese toque de erudición. De resto, se estaba en el universo de la incertidumbre.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Arciniegas, “Entre la novela y la historia”, en *Con América nace la nueva historia*, p. 26.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>27</sup> Cobo Borda, “Germán Arciniegas: una visión de América”, pp. xx-xxi.

No existía nada, si no estaba validado por un documento.

Esa liberalidad del ensayo histórico de Arciniegas, y en general del ensayo, no significa, por lo demás, la inexistencia de un trabajo profesionalmente hecho, es decir, serio, metódico y crítico, sino que implica replanteamientos particulares de estos componentes metodológicos y éticos. De hecho Arciniegas sí maneja la investigación documental y exhaustiva, pero su forma de expresión es distinta, le hace cobrar vida, le da vida a lo que no está en el documento mismo, construyendo tramas e interpretaciones significativas. Por ello, precisamente, sus libros son “libros vivos, por las virtudes de su prosa, y la originalidad polémica de varios de sus planteamientos, aun cuando nuevas investigaciones y el rigor historiográfico precisen sus carencias”.<sup>29</sup> No hay que perder de vista que los elementos históricos narrados por Arciniegas se encuadran dentro de los límites de una intencionalidad ensayística, interpretativa.

En última instancia, toda historia es un relato cargado de subjetividad, significado y sentido, que se apoya, limita y valida en gran medida por los materiales fácticos: documentales, arqueológicos, culturales. Por esto habría que diferenciar *el tiempo vivido* del *tiempo recreado* ya que son dos dimensiones que se confunden y obstaculizan la comprensión de los procesos, como lo quieren evidenciar Bartolomé y Lucile Bennisar en un texto llamado *1492 ¿Un mundo nuevo?*<sup>30</sup> Ahí los Bennisar toman el ejemplo de 1492 y preguntan si es válido tomar dicha fecha como el principio de los tiempos modernos. Su respuesta es relativa:

Dudosamente —dicen. Porque procede de una confusión entre *tiempo vivido* y *tiempo recreado*. Es perfectamente admisible, si queremos situar en los orígenes de la modernidad un acontecimiento excepcional y poner así una fecha simbólica. En ese sentido, 1492 cumple esa función. ¡Aun cuando el resultado del primer viaje de Colón, salvo errores de interpretación, no fue conocido sino en 1493!

Éste sería pues el tiempo recreado, pero

en cambio, los hombres y mujeres de 1492 no tuvieron conciencia alguna de cambiar de época. Boabdil y los suyos expulsados de Granada, los judíos de España forzados al exilio, los bretones integrados a la fuerza en el reino de

<sup>28</sup> Morales Benítez, *Trascendencia y proyección de las historias regionales*, p. 55.

<sup>29</sup> Cobo Borda, “Germán Arciniegas: una visión de América”, p. xxi.

<sup>30</sup> Madrid, Nerea, 1991.

Francia, experimentaron sin duda un sentimiento de conmoción; sobre todo los musulmanes y los judíos, porque al fin y al cabo, los bretones siguieron en sus casas. Pero ¿se había vuelto diferente el mundo que los rodeaba?<sup>31</sup>

La confusión señalada está en el fondo de las recriminaciones a Arciniegas, quien *no* es historiador *profesional*, llega a la historia desde la sociología y considera el plano subjetivo de la historia y la realidad. En sus ensayos usa las palabras precisas para que su interlocutor penetre en el tema, para que se sienta aludido; así el sentido de lo que va diciendo es reforzado muchas veces con un tono de ironía o humor, y la complicidad que crea con el lector implica una comunión lector-escritor y nos hace partícipes y cómplices de su reflexión y hallazgos. Le importa el efecto que puede producirnos, pero va más allá; el asombro, el enfado o la risa a que nos mueve, surgidos de los “sinsentidos” de una historia y unos héroes sacralizados o de las ideas absurdas, proponen una postura crítica.

En este plano las tramas y las palabras se cargan de pasión, incendian la objetividad racionalista organizando y dando nuevos sentidos a las cosas del mundo. Así, la palabra y la escritura son el campo de una batalla, que se gesta en el alma, se sostiene con la investigación y se proyecta con humor y apasionamiento: “Hay que advertirlo una vez más: nosotros, señores historiógrafos, contamos las jornadas por emociones”.<sup>32</sup> Perspectiva que va en contra de una racionalidad explicativa que queda corta al dejar de lado el espacio de la subjetividad. En este plano Arciniegas coincide un tanto con Theodor W. Adorno, quien recuerda que “el ensayo provoca a la defensa [de la academia] porque recuerda y exhorta a la libertad del espíritu” y “en vez de producir científicamente algo o de crear algo artísticamente, el esfuerzo del ensayo refleja aún el ocio de lo infantil, que se inflama sin escrúpulos con lo que otros han hecho. El ensayo refleja lo amado y lo odiado en vez de presentar el espíritu, según el modelo de una ilimitada moral del trabajo, como creación a partir de la nada”.<sup>33</sup> Situación tan significativa ahora que parece existir una postura un tanto positivista (en el sentido más ortodoxo y simplista del término) caracterizada por la aparentemente incuestionable validez racional y objetiva de las

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>32</sup> Arciniegas, *El estudiante de la mesa redonda* (1932), Bogotá, Planeta, 1991, p. 97.

<sup>33</sup> Theodor W. Adorno, *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 11-36.

afirmaciones hechas por los "expertos" tecnocráticos y neoliberales que validan las políticas públicas y los discursos oficiales en los ámbitos económico, político y simbólico (por ejemplo la reconsideración de épocas y personajes clave de las historias nacionales, hablar de estabilidad macro-económica abstrayendo con este término a la gente que apenas sobrevive), que no sólo olvidan la subjetividad sino al hombre mismo; tiempos en los que, por el contrario, cada vez más se oponen propuestas de explicación e interpretación histórica social *indisciplinadas* que resignifican símbolos y rituales apelando a la incorporación de franjas de sujetos históricos subsumidos o marginados (léase indios, negros, mujeres, homosexuales etc.). En general este segundo aspecto del trabajo de Arciniegas referente a la democratización y la sensibilidad está ligado al anterior, define su práctica concreta y se propone como posible vía de aproximación.

Creo que Arciniegas quiere una historia significativa, simbólicamente orientada, una interpretación distante de las del discurso dominante. Por lo demás, actualmente los escritores de ficción están incursionando en el relato histórico, resignificando el pasado tanto como el historiador: Fernando del Paso en *Noticias del Imperio*, Paco Ignacio Taibo en *La lejanía del tesoro*; aún más, *La campaña* de Carlos Fuentes contiene un sentido metaliterario y también meta-histórico. Son relatos con elementos históricos, recreados, resignificados dentro del corpus literario creado por el autor. Arciniegas, con algunas dotes del novelista, luego de una selección del tema, utiliza también elementos literarios para meter al lector dentro del ensayo, apelando a una estética que sustenta un sentido encadenado en la narración. No está haciendo una historia, está creando un símbolo que surge de una relectura, de una nueva interpretación; el rigor de la investigación histórica se refunde en la libertad del ensayo, para que Arciniegas nos ofrezca como ancla de futuro la responsabilidad de analizar, interpretar y difundir la historia aún desconocida que servirá para cuestionar y construir al presente.

8

EL papel de la inteligencia americana, según Arciniegas, debe ser liberador y generoso, profundo, abierto, y las características de su trabajo, como ejemplifica en su propia obra, deben aspirar a mover racional y emocionalmente al lector, en esa medida involucrarlo en el plano de la realidad factual o simbólica e interperarlo con

la contundencia de los hechos históricos; así lo sintetizará en "Nuestra América es un ensayo". Para Arciniegas una de sus brújulas fue la idea de que había que reinterpretar y explicar la historia, pero para ello había que conocerla primero; conocer la historia de América toda, tanto como la de Europa y del mundo en general. Ésta ha sido su tarea en más de sesenta años y otros tantos libros. Creo que ahora ésta es una cuestión central. El trabajo hecho por Arciniegas, su propuesta de interpretación histórica y de expresión, bien podrían ser considerados por quienes nos ocupamos de estudiar la historia, identidad y cultura latinoamericana y mundial; así quizá podamos prevenirnos contra suposiciones fatalistas de la imposibilidad de la convivencia entre seres diferentes y otras falacias. Nos hacemos guerras en parte porque nos desconocemos, porque estamos viviendo de malos entendidos y de una soberbia y supuesta superioridad y en el egoísmo del poder. Porque, por ser diferentes, somos iguales, y los términos de universalidad deben ser distintos y consensados por los pueblos. La prosa de Arciniegas, su propuesta de construcción ensayística, las ideas fuerza que están en toda su obra, y en la conferencia aludida al inicio, que todavía siguen siendo motivo de comunión entre miembros de generaciones distintas, repensadas, sin duda, importan para el presente e irán más allá del siglo que se acaba.

## El diálogo epistolar entre Carlos Pellicer y Germán Arciniegas

Por Serge I. ZAITZEF  
*University of Calgary, Canadá*

*Pertenece Carlos Pellicer a la nueva familia internacional que tiene por patria el continente y por estirpe la gente toda de habla española. El intercambio universal iniciado por la Federación de Estudiantes dio origen a esta generación de jóvenes que han hecho vida filial en cuatro o cinco países de América, dejando en cada una lazos y afectos que el tiempo vuelve más firmes.*

ASÍ EMPIEZA EL PRÓLOGO que José Vasconcelos puso a *Piedra de sacrificios* (1924) de Carlos Pellicer. A los veintiún años el poeta tabasqueño, enviado por el gobierno de Venustiano Carranza, llega a Bogotá hacia fines de 1918 y se quedará hasta febrero de 1920 antes de trasladarse a Caracas. En Colombia, país que lo conquistará, Pellicer se destacará en sus estudios pero sobre todo dirigirá toda su energía a la creación de una Federación de Estudiantes en Bogotá. En poco tiempo su cultura, su pasión, su encanto personal le ganarán el reconocimiento del mundo intelectual colombiano y en particular el de los jóvenes Germán Pardo García y Germán Arciniegas, cuya amistad se mantendrá firme durante casi seis décadas. La correspondencia inédita entre Arciniegas y Pellicer que se conserva —la cual va desde 1920 hasta 1974— nos permite seguir de cerca la trayectoria de esa larga y fructífera relación.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Agradezco profundamente la generosidad y confianza de Carlos Pellicer López, quien me proporcionó todo este material epistolar con el fin de preparar una edición. Todas las citas subsiguientes proceden de esta correspondencia.

La primera carta de Arciniegas procede de la bahía de Santa Marta el 26 de enero de 1920 cuando Pellicer todavía se encontraba en Bogotá. El contacto con el mar lo llena de entusiasmo y le recuerda los poemas marinos de su amigo, poemas que le parecen tener orígenes griegos. A diferencia de Pellicer, aunque también le exalta el paisaje americano, no logra expresar en verso sus emociones. El verdadero diálogo epistolar entre ambos escritores empezará con el traslado de Pellicer a Venezuela unos meses más tarde. Desde Caracas (“linda ciudad española”) Pellicer le manda sus primeras impresiones el 12 de abril. Queda impresionado por la belleza de la ciudad y de las caraqueñas, por la pintura venezolana, por el movimiento estudiantil, por el clima y sus carreteras. La hospitalidad venezolana lo emociona pero al mismo tiempo le duele estar separado de su “divina Bogotá” y de sus mejores amigos. José Juan Tablada, quien había pasado varios meses en Caracas (luego de coincidir con Pellicer en Colombia), había dado a conocer a su joven compatriota y por eso éste fue especialmente bien recibido en Venezuela.

Lo que une a Pellicer y a Arciniegas es su fe en la juventud latinoamericana, en la solidaridad y en la justicia. Arciniegas anhela la unidad latinoamericana y rechaza categóricamente la intervención de Estados Unidos. Constantemente los asuntos de la Asamblea de Estudiantes se convierten en el tema principal de estas cartas. A Arciniegas le entusiasma el éxito que va teniendo esta organización que él y Pellicer habían fundado en 1919. En particular le atrae la idea de intercambios estudiantiles y no deja de pensar en numerosos proyectos, entre ellos una revista de alta calidad titulada *Nihil*, la cual no verá la luz. También quiere que en Venezuela Pellicer —a quien considera como colombiano y no extranjero— fomente el intercambio de estudiantes entre ambos países. Además, cuenta con Pellicer para conocer lo nuevo de la literatura venezolana.

Con enorme interés Pellicer lee las cartas de su amigo y con él da rienda suelta a sus sentimientos como en el caso del asesinato de Carranza, el cual le produce un dolor infinito. Desde un principio se establece un auténtico diálogo basado en intereses comunes, en particular la juventud estudiantil. Pellicer se siente orgulloso de haber conseguido, junto con Arciniegas, la organización de los estudiantes de Bogotá. Sabe que su compañero colombiano alcanzará un alto puesto en la vida intelectual de Colombia y de América Latina debido al “poder de su talento y la fuerza de su

actividad". A los diecinueve años Arciniegas ya revela una profunda preocupación por lo americano y una verdadera fe en su porvenir, incluso en el de México, pese a los trágicos sucesos de esos días. Ama el país de Pellicer y cree firmemente en su grandeza. El optimismo es una actitud vital compartida por los dos amigos. Seguramente esta afinidad de carácter propició la amistad que los unirá toda la vida. También sienten una parecida admiración por Simón Bolívar, símbolo de energía y genio.

En septiembre de 1920 Pellicer regresa a México pero seguirá estrechamente vinculado a su "amada" Colombia por las cartas detalladas de su compañero, quien lo tendrá al tanto de todo lo que pasa en su vida, en la Asamblea y en el país. Le participa su entusiasmo por el poeta venezolano Enrique Planchart, "revelación" seguramente debida a Pellicer. Y siempre aparece la satisfacción de Arciniegas al presenciar la creciente importancia de la Asamblea. La causa estudiantil lo ocupa de tal manera que decide "colgar la lira" y así abandona el oficio de poeta, el cual había resultado en un solo libro firmado con el pseudónimo de León Gaseyra (apellido que usa en sus cartas hasta 1921). Arciniegas se interesa por la poesía de su país y le manda a Pellicer versos de Le Gris (León de Greiff) y de Rafael Vázquez. Todo lo que les pasa a sus amigos colombianos despierta el interés de Pellicer: la locura de Arcila, la muerte de Mesa Micholls, el gusto por las drogas de Amórtegui y de Aldacoa y la poesía del "casi siempre admirable" De Greiff, mientras que la de Vázquez, a pesar de ciertos defectos, le parece valiosa y digna de estimación. Desde México, Pellicer le corresponde con sus propios versos aunque duda que lo satisfagan. Lo cierto es que las marinas pellicerianas afectan profundamente a Arciniegas, quien se va apasionando por toda la poesía latinoamericana. Dice: "Sentí un derroche de olas que estrujó mi espíritu". Con el fin de estar enterado de lo que sucede en aquella "República elegante" Pellicer espera recibir el periódico *El Tiempo* y la revista *Cromos*.

A partir de 1921 Arciniegas funda y dirige la "gran" revista estudiantil *Universidad* y solicita la colaboración de Pellicer. El número inicial de 1 000 ejemplares se agotó enseguida, lo cual le dio mucha satisfacción a Arciniegas. Éste no deja de informarle a su amigo de la vida cultural de Bogotá: exposiciones y actividad literaria. Sobre Guillermo Valencia, por ejemplo, asevera que "se está sepultando. Ya infeliz, nos está haciendo poemas pésimos", aunque un poco más tarde su vigorosa prosa lo vuelve a conmo-

ver. Entre los poetas predilectos de Arciniegas se destaca León de Greiff por ser "el primer artista de la generación joven, y que brillará en día no lejano, con mucha ventaja, entre los poetas del continente". Asimismo sus comentarios sobre pintura revelan una aguda sensibilidad artística. En las cartas de Arciniegas de ese periodo se presencia la intensa efervescencia de la vida cultural bogotana y se siente el inmenso entusiasmo con el cual el joven colombiano contribuye a ella. Siempre quiere involucrar a sus amigos mexicanos en sus diversos proyectos, sobre todo en la revista *Universidad*, la cual no sólo es "algo muy bueno" sino que tendrá, como lo pronostica, larga vida. Arciniegas afirma en julio de 1921 que la revista "empieza a ser cauce de una corriente poderosa de cultura y de renovación". Todo lo apasiona: la literatura, el arte y también la política de su país y de América Latina. Así se indigna por los sucesos tiránicos que manchan la imagen del Perú en 1921, pero al mismo tiempo admira las interesantes exposiciones que se realizan en Bogotá, como la de Félix María Otálora quien —según el director de *Universidad*— "será una revelación augural: tiene audacias de color y un sentido feliz de la composición. No sé cómo decirle la iluminación de esos desnudos, de matiz suave, discreto y personalísimo". Arciniegas hace todo lo posible para promover a los artistas colombianos mediante exposiciones y charlas. Tiene grandes planes de divulgación cultural (aun el de fundar una editorial) porque —como se lo confiesa a Pellicer— "aquí se sueña recio; yo no quiero por ningún motivo soñar barato. De catedral para arriba, y al diablo los obstructores".

Con el fin de fomentar la cultura mexicana en Colombia, Pellicer hace llegar a la Asamblea libros de literatura (de Genaro Estrada a sor Juana Inés de la Cruz) así como de arte e historia. A la vez comenta las cualidades del poema "La tristeza de Goethe" de Guillermo Valencia, quien "ha sido capaz de repetir su bizarrería y esplendidez técnicas". Aunque no se nota ninguna evolución en la poesía del colombiano, ésta no deja de seducir al joven Pellicer. Al tabasqueño le fascina todo lo colombiano y siempre le urge tener noticias de ese país al cual quisiera poder volver.

A Arciniegas le impresiona el dinamismo y también la creatividad de la juventud mexicana y sobre todo le entusiasma la labor ejemplar de José Vasconcelos, con quien comparte las mismas ideas americanistas. En 1921 el joven ensayista aplaude el proyecto de Vasconcelos de crear una liga de intelectuales exclusivamente hispanoamericanos. Un par de años más tarde Arciniegas

lamenta el hecho de que en Colombia no haya una figura comparable a la de Vasconcelos.<sup>2</sup>

Hay ratos en este epistolario en que se impone una nota íntima por encima de las preocupaciones más bien profesionales. El 29 de marzo de 1922 Pellicer le revela a su amigo su enorme alegría al pasar mes y medio en Tabasco cerca de su gran amor, Esperanza Nieto. Allí conoce “los más dulces momentos” de su vida y se declara “más enamorado que nunca, y con unos deseos locos de casarme, los que, por supuesto, se han ido desvaneciendo poco a poco”. Por lo visto Pellicer experimenta graves “tempestades interiores” pero su nueva colaboración con Vasconcelos en la Secretaría de Educación Pública es causa de mucha felicidad. De hecho, su trabajo como subje del Departamento de Bellas Artes corresponde a su marcado interés por las artes. También su afición a los aviones lo llena de ilusiones al querer ingresar ese mismo año en la Escuela Nacional de Aviación, carrera que desgraciadamente no podrá realizar. Con todo, sigue escribiendo y está a punto de terminar otro libro que aparecerá publicado dos años más tarde con el título de *6, 7 poemas*. Así caracteriza la colección de poemas: “Son docenas de cosas absolutamente discutibles desde cualquier punto de vista menos del de la sinceridad”. Al recibir un ejemplar de este poemario Arciniegas enseguida lo comentará en *El Tiempo* de Bogotá y expresará toda su admiración por ese poeta de la luz, del sol y del mar.

Del viaje que hizo Pellicer al Brasil y a otros países sudamericanos en 1922, en la comitiva de Vasconcelos, se conserva una carta de sumo interés escrita luego de haber estado en Lima, ciudad que le pareció atractiva y placentera con sus calles angostas y sus casas de singular belleza. Con cierto humor se refiere a Pizarro, quien “está bien, gracias. Un poco fregado en su momia”; o de Santa Rosa de Lima dice que “no quedan más de tres homóplatos, un abanico para ir a los toros y el fonógrafo”. Lo que aborrece, en cambio, es la política vergonzosa del Perú por haberse vendido a los extranjeros, especialmente al “Habitante de la Casa Blanca, lugar—según Pellicer—de ignominia, mal gusto e infamia”. Esta situación provoca la indignación del poeta, la cual será compartida por Arciniegas. De su largo viaje por el continente desde Trini-

dad hasta Chile se destacan en el recuerdo de Pellicer Río de Janeiro —“la ciudad más bella de América”—, el Iguazú, los Andes, el “infinitesimal” Lugones y el gran Vasconcelos, “el hombre de América”. La espléndida presencia mexicana en el centenario de la Independencia del Brasil en Río deja una honda impresión en el tabasqueño. La belleza natural de Río lo subyuga pero también le fascina la “gigantesca ciudad, bella y rica y presuntuosa” de Buenos Aires, capital de América del Sur. En cuanto al Uruguay, lamenta su política proestadounidense, aunque reconoce que Montevideo, donde pasó diez días, es “una ciudad preciosa, preciosa”. En Chile Vasconcelos fue cálidamente recibido por los estudiantes, y en la Universidad leyó un admirable discurso muy del gusto de Pellicer (y seguramente de Arciniegas). Este segundo viaje de Pellicer a América del Sur resultó ser —como él mismo lo describe— un “vértigo maravilloso” que le inspiró *Piedra de sacrificios. Poemas iberoamericanos*, volumen prologado por Vasconcelos, el “más enérgico pensador de nuestra raza después del Libertador” (según el propio Pellicer). El tabasqueño concuerda plenamente con el pensamiento americanista del “Maestro de la juventud” tal como se manifiesta, por ejemplo, en la carta que dirigió a los jóvenes de Colombia en 1923. Al año siguiente la situación política de México se deteriora y renuncia Vasconcelos a su cargo ministerial. Hay que notar que Pellicer conoce muy bien a ese hombre apasionado, sencillo y trágico. Como le dice a Arciniegas: “Su franqueza es brutal, su bondad inmensa, su simpatía innata”. Y sigue con esta confesión: “¡Ah, mi queridísimo Germán! Yo le aseguro que estoy junto al genio, que nunca he estado más cerca del genio que como ahora cerca de Vasconcelos”. Toda la labor vasconceliana en la Secretaría de Educación Pública le parece insuperable y está convencido de que el destino del autor de *Estudios indostánicos* es único en América. Claramente Pellicer se siente atraído por su fuerza, su energía, su pasión. También admira en alto grado a Víctor Raúl Haya de la Torre (el “joven más distinguido de Nuestra América”) por su cultura y entusiasmo. Ve en este peruano talentoso y simpático el porvenir del continente.

Después de 1924 el presente epistolario se vuelve algo esporádico, con prolongadas pausas causadas quizás por los numerosos viajes de ambos amigos. Así, durante los años que Pellicer pasa en Europa entre 1925 y 1929, no se conserva ninguna carta, ni siquiera una postal. En 1930 la situación política de Colombia viene a ser el tema predilecto de Arciniegas en sus escasas cartas. Se le ve

<sup>2</sup> En ese mismo año Arciniegas publicó varios artículos sobre Vasconcelos en la prensa bogotana. Véase Claude Fell, *José Vasconcelos: los años del águila (1920-1925)*, México, UNAM, 1989, p. 731.

aún más preocupado por el futuro de América luego de haber conocido la realidad contradictoria de Estados Unidos y de darse cuenta de que la juventud latinoamericana no está suficientemente preparada para hacer su papel. Por su parte, a Pellicer le duelen los cuartelazos que se suceden en algunas de las repúblicas sudamericanas y odia el imperialismo norteamericano. En ese año “de vergüenza y de luto” Pellicer se refugia en el amor, en la poesía y en el paisaje (“lo mejor que hay en el mundo”) mientras Arciniegas vive en Nueva York antes de marcharse a Londres, donde escribirá su primer libro ensayístico, *El estudiante de la mesa redonda*,<sup>3</sup> el cual se publicará en Madrid gracias a la ayuda de Vasconcelos, como si éste fuera su “apoderado intelectual”. En junio de 1932 Arciniegas regresa a Colombia, país en crisis, con el objeto de trabajar en su mejoramiento.

Pasan los años pero no disminuye la amistad, aunque siguen faltando cartas para entender la trayectoria completa de los dos escritores. En 1938 Arciniegas pide la colaboración de Pellicer en su nueva *Revista de las Indias* y luego se interrumpe la correspondencia que tenemos hasta 1945, cuando Pellicer le informa a don Germán que está instalando el Museo de Tepoztlán, el primero de muchos. Al año siguiente Pellicer siente la mayor alegría al regresar a Colombia para acompañar los restos de Barba Jacob. Su reencuentro con su país favorito fue un verdadero sueño para él. Dice: “En ninguna otra parte tengo las raíces tan hondamente echadas como en Colombia”. A su vez Arciniegas, ahora secretario de Educación, hace planes para viajar a México (viaje que no se realizará sino hasta 1949). Cabe observar que los cargos oficiales de cada uno no cambian para nada el tono fraternal de las cartas y aun llegan a tutearse. Se ve la confianza que nace de la verdadera amistad. Entre amigos se permite el trato deliberadamente burlón, como cuando Pellicer se mofa de su compañero, quien en vez de visitar México se dirige otra vez a Nueva York:

Ojalá se case Ud. con la Estatua de la Libertad. ¡Buen provecho! Hágase ciudadano norteamericano [...] ¿Y qué le ve Ud. a esa aldea multiplicadísima? ¡Y nosotros que le íbamos a regalar a Ud. el Popocatépetl para que lo colocara Ud. graciosamente en el patio de su casa! ¡La bujía y el patio!

<sup>3</sup> Cabe notar que el último capítulo de esta obra (“La loma”) está dedicado “A Carlos Pellicer, a los veintiuno, a los *Pétalos Mustios*”.

¡Ay, señor, el pasado literario de Ud.! Y no le insulto porque se me acabó el papel. ¡A la chingada todo el mundo!

Lo cierto es que Arciniegas volverá a esa metrópoli para dictar clases en Columbia University durante el año escolar 1947-1948. Por fin el soñado viaje de Arciniegas se hará realidad a principios de 1949. El 5 de febrero le confiesa a su otro gran amigo Alfonso Reyes: “Me voy tan enamorado de México —aunque parezca una exageración— como cuando lo vi casi la primera vez en su *Visión de Anáhuac*”.<sup>4</sup> Más tarde, en 1957, Arciniegas piensa en su amigo tabasqueño para prologar poéticamente una nueva edición de su libro de 1932 —un ensayo que “es un poco el cuento de nuestra época”. Considera imprescindible la colaboración de Pellicer en esa obra que concierne a los dos puesto que “no hay otro que pueda levantar el telón con la gracia del tabasqueño”.

Aunque ambos escritores son viajeros activos, pocas veces tienen el placer de reanudar el diálogo de viva voz. Incluso cuando en 1959 Pellicer hace un prolongado viaje de casi cinco meses a Colombia (y otros países sudamericanos), Arciniegas se encuentra de embajador en Roma. A partir de 1963, ahora en París, Arciniegas dirige la revista *Cuadernos*, para cuyo éxito pide la participación del “miserable Carlos Pellicer” quien, de hecho, empezará a colaborar ya en 1964. Hacia finales de ese mismo año Pellicer regresa a su amada Italia y pasa por París en febrero de 1965, donde disfruta enormemente de la compañía de su amigo. De vuelta a México, luego de dos semanas en Londres, Pellicer extraña mucho a Arciniegas y le confía que “la lluvia no lava la tristeza de no estar contigo”. Ambos, sin embargo, esperan verse de nuevo para hacer un viaje juntos a Grecia. No obstante, Arciniegas pasará a Caracas como embajador de Colombia, donde se quedará varios años hasta 1970. Allá publicará sonetos de Pellicer en la prensa caraqueña. Luego vivirá nuevamente en París y el epistolario se cerrará abruptamente en 1974 con unas líneas desde Washington, las cuales aluden a una próxima visita a México en abril de ese año.

Este epistolario da testimonio de una gran amistad que une a dos hombres que sueñan con el mismo ideal americanista y creen

<sup>4</sup> En James W. Robb, “Alfonso Reyes y Germán Arciniegas: correspondientes e hispanoamericanistas afines”, en *Imágenes de América en Alfonso Reyes y en Germán Arciniegas*, Bogotá, Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, 1990, p. 80. Sobre las relaciones entre Pellicer y Reyes véase nuestra edición de su *Correspondencia 1925-1959*, México, El Equilibrista/CONACULTA, 1997.

en el porvenir de este continente. Desde la juventud los dos se entregan con fervor a la causa estudiantil y luchan por estrechar los lazos entre los diversos países latinoamericanos. En cierto modo Arciniegas y Pellicer ejemplifican lo que anhelan para todos los latinoamericanos, o sea la solidaridad a través del conocimiento mutuo. El colombiano admira y ama a México mientras que Colombia representa para Pellicer su otra patria. Más aún, toda la realidad americana les fascina y les duele. En su prosa Arciniegas explorará a fondo ese rico mosaico y en la poesía Pellicer cantará la grandiosidad de la naturaleza de América. El ensayista y el poeta se complementan en su acercamiento a "Nuestra América", la expresión martiana que Arciniegas hace suya, o "América mía", palabras empleadas por Pellicer en el poema que le dedica a su amigo colombiano.<sup>5</sup> Los dos son el anverso y el reverso de la misma medalla.

## *Literatura y literaturas*

---

<sup>5</sup> Poema 9, *Piedra de sacrificios*, en Carlos Pellicer, *Poesía completa*, edición de Luis Mario Schneider y Carlos Pellicer López, México, CONACULTA/UNAM/El Equilibrista, 1986, volumen 1, p. 83.

## Reflexiones en torno a la estética de la literatura oral

Por Marco Antonio URDAPILLETA MUÑOZ  
*Universidad Autónoma del Estado de México*

ESTE ESCRITO ES UNA REFLEXIÓN acerca de algunos aspectos que en la actualidad han caracterizado la relación entre la literatura (que significa, por su etimología, la escritura) y la tradición oral, esta última transformada en “literatura oral”, “literatura tradicional”, “literatura de tradición oral” (aunque también existen los calificativos “literatura popular” y “literatura folklórica”)<sup>1</sup> por la acción de la institución literaria. Más puntualmente, considero las condiciones de existencia y valoración estética de la literatura oral, entendiendo que esta valoración percibe el uso creativo y expresivo de la lengua hablada. En efecto, la literatura como institución ha estado dispuesta a reconocer y recobrar la riqueza y potencial estéticos de la tradición oral: ha sabido captar su adentramiento imaginativo, mítico, temático, formal y expresivo. Sin embargo, este reconocimiento ha descuidado algunos aspectos que atañen justamente a la propia oralidad del texto que recobra. Hacia este punto dirijo la discusión. Pero antes contextualizo, brevemente, el papel que ha tenido la literatura, en tanto institución, en el resguardo de la tradición oral; es decir, inquiero por el papel que la literatura ha desempeñado en el rescate y en la forma de difusión —por lo demás, como se verá, problemática— de la tradición oral. Pero, por supuesto, no es una indagación histórica: el problema tiene que ver con la actual circunstancia (*Cf.* Thieghem 1958).

Es del todo incorrecto afirmar que la literatura, en cuanto discurso artístico, ha estado separada de la tradición oral. De hecho,

---

<sup>1</sup> Augusto Raúl Cortazar (1964: 7) considera que los hechos folklóricos se caracterizan en términos de “popular”, es decir, por su origen en una cultura tradicional (dicho en otra forma, por su vigencia temporal más o menos amplia) del pueblo; por estar “colectivizados”, presentes actualmente en una comunidad, y, además, por ser “empíricos, funcionales, tradicionales, anónimos, regionales y transmitidos por medios no escritos ni institucionalizados”. Por el contrario, la “literatura tradicional” no implica necesariamente lo folklórico, pese a las apariencias.

los orígenes de la literatura suceden oralmente: gran número de los mitos que la permean, que le dan su peculiar configuración formal, junto con un haz de géneros, de registros estilísticos, tópicos, temas etc., surgieron, se recrearon y transformaron a la vera de la tradición oral, o, como se ha dicho en los estudios literarios, tienen sus orígenes en la veta popular. No queda la menor duda de que por siglos la literatura ha sabido nutrirse de los yacimientos y de los frutos de la oralidad, de las expresiones populares arraigadas en la agrafia, con variable intensidad, claro está, según los tiempos y los lugares.

La perspectiva contemporánea, en gran parte continuadora del impulso folklórico nacionalista del romanticismo europeo (que todavía perdura) amparado en sus orígenes en una salida programática hacia el campo y hacia el pueblo, en busca de la "poesía ingenua y sentimental" y de los hontanares de la vida, significó un amplio movimiento de recuperación de formas y géneros populares. Esto significó un cauce expresivo popular en la literatura que aportó algunos elementos que contribuirían al desazolve de los sedimentos que anquilosaban gran parte de la literatura en ese tiempo. También se perseguía una aceptación, una incorporación a los cánones de "literatura" de las formas populares; es decir, se veían estas formas bajo un criterio estético, y no como mera "fábula", "creencia" o "superstición" del pueblo inculto; por el contrario, encontraban los románticos un depósito de experiencias profundas y una imaginación libre de las ataduras de la razón. Por lo demás, es evidente que esta recuperación se ha centrado en géneros como el cuento, el refrán, la poesía, sea ésta épica o lírica.<sup>2</sup> Para el caso de América Latina basta recordar que uno de los propósitos del programa nacionalista de la literatura del siglo XIX fue el de recobrar lo peculiar, el "color local" que, por lo común, estaba fincado en "el pueblo", en sus requiebros y formas de hablar y referir el mundo. Luego continuaron la tarea los folcloristas, antropólogos y curiosos de diversa índole y nacionalidad.

<sup>2</sup> Mas esta actitud influyó de manera tangencial en la estética de la novela. Bajo el realismo, el naturalismo y el costumbrismo se hicieron presentes las variantes dialectales, el caló, el habla coloquial etc. en el entramado polifónico, en los múltiples registros vocales que conciertan la novela. Ahora esta "imitación", esta mimesis de primer grado sería, además, un fenómeno de la "retórica de la verdad" de verosimilitud; en síntesis, escribir como se habla es prueba de "sinceridad" en la ficción. Así, si la escritura impone cierta fijeza, modificable sólo por las "autoridades", la literatura ha sido capaz de mostrar una constante flexibilidad estilística y formal, psicológica e ideológica, recuperables dentro de sus estrategias de significación y modelización de la realidad.

Ahora bien, la literatura es una de las instituciones que recobran y salvaguardan la llamada tradición oral, junto con las ciencias antropológicas o los estudios folklóricos, entre otros, pero realiza su tarea bajo ciertas condiciones y supuestos que la distinguen —es obvio— de las disciplinas mencionadas.<sup>3</sup> La institución literaria responde a intereses divergentes en muchos casos, básicamente pretende y concentra su atención en la recuperación de la instancia estética, la expresividad o la "literariedad" del texto oral. Empero, no creo que los trazos de estos intereses sean del todo claros: es necesario percibirlos y analizarlos a la luz de la reflexión de la teoría literaria. En este sentido, cabe recordar que primero la filología y luego el estructuralismo y la semiótica han tenido logros, pero hacen falta aún más reflexiones que, desde otros ámbitos del mismo campo de estudios, se orienten hacia otros puntos convenientes para el estudio y la práctica del "rescate", de la recuperación de la tradición, momento que es la instancia previa a la difusión. Por ello quiero llevar algunas de las consideraciones hacia el rubro de la expresividad o estetización del texto, pero es preciso, en primer lugar, deslindar el significado —o los significados— que se desprenden del paradójico concepto de "literatura oral".

No resulta evidente que sea un contrasentido hablar de "literatura oral" para aludir a los discursos verbales que muestran un potencial estético-expresivo, pero sí lo es: el concepto "literatura" en tanto que denota la escritura (vista, espacialidad, permanencia) se opone al de oralidad (voz, temporalidad, flexibilidad). Sin embargo, la cuestión no debe pensarse en términos de un mero cambio de canal (sonidos o grafías) porque en la transmisión del mensaje están implicadas cosmovisiones, lógicas particulares, que comprenden y actúan en el mundo. En este marco, Ong (1987: 20) se percata de que el concepto "literatura oral" "revela nuestra incapacidad para representar ante nuestro propio espíritu una heren-

<sup>3</sup> Desde la perspectiva del estudio demológico, por ejemplo, no importa en absoluto la calidad estética del texto oral, ni su carácter creativo, ni su autenticidad. "Por el contrario, como ya dijimos, los hechos demológicos merecen atención por su representatividad socio-cultural, o sea, por el hecho que indican modos y formas con las que ciertas clases sociales han vivido la vida cultural en relación a sus condiciones de existencia reales como clases subalternas" (Cirese 1997: 33-34). Desde una perspectiva más amplia estos estudios tienden a considerar al texto oral básicamente como un "documento", un "testimonio" o en resumidas cuentas como una fuente confiable que pone de manifiesto una forma de entender el mundo por el grupo que lo produce. Esto es, plantea el reconocimiento de los rasgos de identidad de los grupos que los producen.

cia de material organizado en forma verbal, salvo como cierta variante de la escritura, aunque no tenga nada en absoluto que ver con esta última". Y —pensando básicamente en culturas ágrafas— agrega, no sin cierta desesperación, que la escritura misma destruye la oralidad, niega la posibilidad de que recupere la existencia plena de las "representaciones verbales pujantes y hermosas de gran valor artístico y humano" (1987: 23). Sin embargo, continúa, "la oralidad debe y está destinada a producir la escritura" (1987: 23-24), fenómeno efectivamente constatable a nivel mundial. Resuelve esta antítesis bajo el planteamiento de la "transformación" y "complementación"; es decir, sostiene que es factible la reducción de la tradición oral a los términos de una "variante de la escritura" elaborada de una forma más o menos sutil. Tampoco descarta Ong, pese a su escepticismo, la facultad y posibilidad de reconstruir una "conciencia humana prístina" desde el lenguaje escrito. Aquí, ya de vuelta a la materia, cabe formular la pregunta acerca de qué tanto puede aportar la literatura, en tanto arte, en tanto técnica de escritura que apunta hacia los problemas (si se puede decir así) de expresividad en vista a la reconstrucción pertinente de la oralidad. La apelación a la *epojé* imaginativa (que va unida a una carga afectiva, *pathos*), la suspensión del comercio con el mundo, ¿resultan suficientes para recrear esos mundos, ese contenido, esa belleza abstraída por la palabra silente y figurada?; ¿podrá sonar de nuevo la palabra (ritmo, entonación) en la imaginación gracias a los oficios de la literatura?

*La tradición oral y la literatura:  
una permanente tensión*

**P**ARA el enfoque que pretendo resulta capital concentrar la atención en la materia verbal del discurso, sea tenida solamente por oral o también sancionada como literaria. El punto de partida es la descripción de la insalvable tensión en este encuentro que no puede anularse ni soslayarse: esta tensión expresa la necesidad y la variedad de posibles resoluciones que suceden en el paso de la tradición oral a la literatura.

Para delimitar este foco, el modelo de la comunicación de Jakobson (1981: 347-363) resulta particularmente útil en tanto que involucra la variedad de los elementos participantes del acto comunicativo: el emisor, el mensaje, el receptor, el canal, el código y el contexto.

El efecto más perceptible de la mancuerna oralidad/escritura es el cambio de canal de transmisión: la voz, la presencia física humana desaparece en favor de la materia signíca. La escritura dejará ir la fuerza descriptiva de los gestos, la mímica y, en general, los aspectos no articulados del discurso a la par que la situación comunicativa en sí, delimitada en cualquier clase de acción o actividad cotidiana (una conversación, una reunión familiar, el desarrollo de algún trabajo como la pesca, siembra o cosecha etc., así como situaciones de participación colectiva como una fiesta, un velorio, una peregrinación). Es esta gran elipsis un enorme reto para la economía de la comunicación literaria de la tradición oral.

En lo que atañe al emisor, hay que resaltar que el discurso hablado es una relación cara a cara; esto es, va dirigido a una persona "conocida" mediante un lenguaje particular bien comprensible para ambos locutores. El escrito, en cambio, está dado en el marco del monólogo, pues no pretende conservar la respuesta inmediata del receptor. De ahí que en la escritura se instituya al mensaje como una entidad relativamente autónoma que da lugar a que se hable de una *intentio operis*, de lo que el texto dice en relación a su propia coherencia contextual y respecto de los sistemas de significación a los que remite:

La inscripción se vuelve sinónimo de la autonomía semántica del texto, lo que deriva de la desconexión entre la intención mental del autor y el sentido verbal del texto, entre lo que el autor quiso decir y lo que el texto significa. La trayectoria del texto escapa al horizonte finito vivido por su autor. Lo que el texto significa ahora importa más que lo que el autor quiso decir cuando lo escribió (Ricoeur 1995: 43).

A resultados de la autonomía semántica del texto es posible una extensa variedad de lectores potenciales, el público del texto (Ricoeur 1995: 44). Así, el paso de la oralidad a la escritura supone un público cualitativamente distinto mucho más amplio y heterogéneo, con expectativas y competencias lectoras muy variadas.

También involucro aquí al estilo, que entiendo como el acto y la voluntad de configurar un producto u obra individual, o bien, ampliamente, como un uso peculiar del lenguaje, a la manera de Buffon ("El estilo es el hombre"). El autor resulta ser el configurador de la obra o de una forma peculiar de expresión. Pensando en la tradición oral, no puede dejarse en la inadvertencia que el "autor" es más bien un "recreador" de su tradición: el autor no es sino

una memoria colectiva que articula los discursos. Y, en este sentido, observar el estilo en el acto de la recreación es crucial para guardar la voz del hablante, quien participa a su vez de una variante dialectal.

En cuanto al código (los signos y sus reglas de articulación) que rige la construcción del sentido en ambos tipos de discurso, es preciso constatar la necesidad de rebasar los meros aspectos morfosintácticos, lexicológicos y fonológicos en favor de las reglas de composición de mayor amplitud que las que rigen la articulación frástica. Aquí, según lo plantea la retórica o la pragmática, hay que entender que el lenguaje está sometido a reglas que suponen una especie de oficio artístico —reglas para la producción de un discurso— que permiten hablar de producción eficiente, cuando se cumplen las expectativas comunicativas de manera cabal (Lausberg 1975: 59-62). En este sentido, el punto de tensión estaría en la comprensión de los códigos del género (los valores y usos formales de la lengua) que rigen el discurso oral y vertebrarlos dentro del marco de la tradición y transmisión literarias.<sup>4</sup> No descarto para nada la posibilidad de incluir algunos símbolos (sencillos, por cierto, que no abrumen al lector con la intromisión de un metalenguaje) o bien, convenciones métricas, que dieran cuenta de las modulaciones tímbricas, altura e intensidad y ritmo de la voz en apoyo de la “sonorización” de la escritura y de la percepción formal del texto.

Sobre esta base se deriva una tipología (o clasificación por géneros) de discursos, hecho que da lugar a la suposición de una competencia específica para interpretarlos y transcribirlos. Un ejemplo: el texto, sea de tipo histórico o literario, detenta códigos que los hacen funcionar como tales, en cuanto que marca las pautas para la comprensión de su organización interna y pragmática (contextual). Lo mismo sucede en el discurso oral, con los códigos de la actividad verbomotora que informan una manera de organizar y transmitir la información. Así, las reglas implican géneros o tipos discursivos y éstos, a su vez, requieren de un aparato

<sup>4</sup> Carlos Montemayor (1998) al reflexionar sobre la literatura indígena expone esta idea que guió su trabajo sobre el cuento indígena en México: “La tradición oral no es equivalente a una conversación subjetiva sobre el pasado ni a recordar lo que sea en la forma que fuere. La composición tradicional supone rasgos formales que tendríamos que deslindar de la visión subjetiva de una conversación. En los rezos y discursos ceremoniales hay elementos compositivos que se corresponden con una información religiosa, cosmogónica, médica o histórica”.

institucional que los establezca en el mundo de la práctica. No otra cosa es la literatura, la historia etcétera.

La cuestión del contexto lleva al asunto de la referencia involucrando situaciones extralingüísticas, objetos, praxis humana, acontecimientos físicos etc. Sin duda, el marco referencial que atañe al público lector será divergente, y por ello es posible hablar de experiencias del mundo diferentes entre los participantes de la tradición escrita, no así de la oral. Basta, en la comunicación oral, con levantar un dedo o hacer las indicaciones del caso, para que el interlocutor comprenda la cosa referida o que llene el significado de los deícticos; la situación es percibida como común en los miembros de la situación dialogal. El problema del transcriptor es aquí el de plantearse la mejor forma de acercar al lector el contexto del mensaje. Las notas aclaratorias se imponen como solución, pero ¿no rompen con la *epojé* literaria? ¿No dan lugar a un discurso crítico?

*La escritura de la tradición oral:  
la versión/transcripción literarias*

LA tarea de escribir la tradición oral está marcada por la tensión oralidad-escritura. Aquí aludo a un tipo de escritura que pretende fundar el valor literario en esta reconstrucción. Aquí conviene tener en perspectiva que este valor cambia y en este cambio se orienta a la par la escritura de los textos orales, operación amplia que implica la selección para la publicación y la difusión: no es factible pensar que a la institución literaria le interese sólo el neutro mantenimiento, o “almacenamiento” del vasto testimonio oral con fines filológicos.

El testimonio que significa la recopilación es también importante: manifiesta la historicidad del ser humano; por ello, al igual que la historia, es un enfoque de la realidad que plasma la vida moral, las experiencias de una comunidad. La literatura, por su parte, es también un testimonio con otros márgenes de realidad proporcionados por la imaginación, pero nunca ajenos a la vivencia.

Pero hay restricciones fundamentales que tienen su origen en la valoración que entraña la literatura misma; no es un trabajo antropológico, gobernado por el prurito del registro de la información, sino una propuesta estética y, correlativamente, una experiencia de índole estética para el lector, quien, por lo común, supone una cultura, una habilidad de magnitud diversa para entender la

propuesta significativa en toda su amplitud. En esta operación desempeña un papel destacado el transcriptor o, si se quiere decirle de otra forma, el “escritor”, en el sentido literal del concepto.

Hay, pues, un problema central en esta comunicación que presenta varias caras: por un lado está la recepción, que involucra al lector; por otro, la escritura, que introduce al transcriptor-recopilador, instancia que hace posible al lector. Desde otro ángulo subsiste el texto recreado y su recreador. Puede verse, como lo señala la retórica, que el circuito de la comunicación, llevado mediante la escritura, supone un “auditorio universal” y un auditorio particular. En función de ellos al transcriptor se le presenta una alternativa que supone también dos estrategias. Una orientada hacia el texto y otra hacia el público lector, pero, en última instancia, debe existir una confluencia hacia el factor estético-expresivo, presente, por decirlo así, en potencia —virtualmente— en el texto oral y actualizado en la opción transcriptor y en la tarea decodificadora del lector.

De aquí que sea preciso no dejar en la inadvertencia el hecho de que muchos de los trabajos de recuperación de la tradición oral tienen una circulación regional, aunque siempre existe la posibilidad de un auditorio extenso. Un auditorio particular es el de la región a la que pertenece el texto. Este lector tiene la experiencia de un habla peculiar, la reconoce, así como un conjunto de referencias semánticas prácticamente compartidas. El habla, con toda probabilidad, será de cuño campesino y, pienso, en términos generales, en las comunidades en donde la agrafía es alta. Pero ésta no es cuantificable por el número de personas que leen y escriben, sino por la preponderancia de la comunicación oral como forma de transmisión de la cultura.

Es lógico pensar que la recepción de la comunidad misma no será literaria o por lo menos no tendrán los cánones para leerla como tal. Sin embargo, tienen sus apreciaciones evaluativas de otro orden que clasificaría según el género discursivo, es decir: servirán para entretener, ilustrar, encantar, curar, provocar etc. Así, hay “buenos troveros”, “buenos cuenteros” que renuevan creativamente la tradición de la comunidad. En este sentido se ha dicho, de manera general, que una comunidad de este tipo apreciaría cualquier reflejo de su cultura oral en la escritura porque favorece su identidad y la continuidad de la tradición. Sin embargo, no es, por cierto, tan mecánico este proceso: existen comunidades que sostienen conflictos entre grupos de subculturas e identidades diver-

sas, muchas veces en abierta discrepancia; o bien, porque determinados textos pueden recrearse sólo en determinados espacios. De tal manera que los “autores” o “informantes” podrían estar en desacuerdo con la publicación y la identificación con sus textos porque ellos suponen líneas de transmisión más o menos precisas. Pienso en relatos “pícaros” de tipo escatológico o sexual que desde el punto de vista de una comunidad sólo son aptos para ciertas personas y situaciones. Claro, otros habrán que valoren esta recopilación y sientan el orgullo de la memoria escrita. En fin, depende de la idiosincrasia de cada comunidad —o de las idiosincrasias— el que se entable un canal de comunicación y el valor de identidad que se supone debe portar la tradición oral. Es tarea del transcriptor sopesar la recepción del público particular o regional para plantear una estrategia de apoyo a la evanescente identidad de un pueblo, englobada, desde mi punto de vista, en el concepto de tradición; o tal vez, mejor dicho, de la historicidad, del devenir de una comunidad. Así, a manera de ejemplo, dice María Madrazo:

Y, en el caso de un público no general, sino particular, el de la región, el de Xico, persigo —además del gusto que les pueda dejar— el reencuentro en el papel con su cultura narrativa, una opción al apoyo del constante esfuerzo —invisible muchas veces— que hace una comunidad para reunirse, para integrarse y reconocerse en el tiempo y por ello, para justipreciar sus valores culturales en un mundo donde la modernidad y el mercantilismo crean ídolos desafectos a los valores comunitarios y solidarios (2000: 28).

Pero, casi siempre las compilaciones de la tradición oral están dirigidas a un “público universal”. ¿Qué supone este cambio de público, esta alteración de la situación comunicativa? ¿Cómo origina una percepción estética?

Independientemente de la variedad de lecturas e intereses a que esté sometida, la versión escrita es ya una lectura literaria dentro de un determinado canon genérico que desde la misma institución literaria se ha nominado “tradición oral” o “literatura oral” o “literatura de tradición oral”. En efecto, la corriente verbal se ha sedimentado en la literatura bajo la forma de adivinanzas, versos, cuentos, letras de canciones, leyendas, mitos, hasta ensalmos de chamanes y oraciones de muy diversos tipos imbuidas de lo sobrenatural. En todas estas manifestaciones advertimos un uso del lenguaje que puede ser calificado como “poético”, en la perspectiva de la retórica y de la poética de Jakobson, porque rompe con el

automatismo que gasta las palabras y las deja imperceptibles. Se hace tangible, en esta operación, la presencia de una segunda potencia de la lengua que *expresa*<sup>5</sup> el mundo, que no sólo lo describe. El problema es cómo recobrar esta carga estético-expresiva cuando el texto oral llega a la escritura.

Es obvio que, físicamente, la tesitura, el ritmo de la “voz interna” del discurso oral se ha diluido y junto con ella las situaciones que otorgan la plenitud de su sentido; queda a la literatura, y en concreto al transcriptor, la posibilidad, o mejor dicho, el imperativo de evocar la oralidad, de recobrar las imágenes afectivas a la par que las estructuras y formas; este imperativo cualificará la estética de la “literatura oral”. Para exponer esta idea me remito a los puntos de tensión que marqué en un principio.

El capital impedimento en el logro de tal objetivo reside en la falta de comprensión de la oralidad; hay un prejuicio entre los transcritores que consideran a la expresión oral como una variedad de lenguaje que hay que normalizar (corregir) en el texto escrito. Se eliminan los vulgarismos, las construcciones pesadas y poco armónicas etc. Luego se suprime la “estructura no lineal agregativa” de la oralidad (“repeticiones, distancias, construcciones incompletas”) en favor de una “estructura lineal analítica” propia de la escritura (Willems 1989: 101-102), en pos de la corrección de la escritura, y con ello se piensa que se allana el camino para lo literario. Tales acciones en realidad ocultan el discurso oral, eliminan, por decirlo tajantemente, su retórica, anclada en el sociolecto de la comunidad y en el habla de quien ejerce su opción a la lengua. Los ejemplos de esta perspectiva son numerosos, de hecho, de dicha normalización depende la inclusión del texto oral en el ámbito literario; en ello residiría, según esto, el trabajo creativo del transcriptor-recopilador. Pero no hay que perder de vista que una actitud semejante es, ante todo, una política que es necesario reconsiderar bajo el ámbito de una estética de la oralidad.<sup>6</sup> En este sentido, abogaría por que el transcriptor comprenda y respete el

<sup>5</sup> García Berrio (1989: 107) en síntesis señala que la expresividad “añade un punto emocional a la neutralidad lógica de la expresión lingüística”.

<sup>6</sup> Raúl Cortazar (1964: 12-13) está atento al peligro siempre latente de un falseamiento de la tradición oral al convertirla en literatura. Él plantea la cuestión en los términos de un distinguo entre el “fenómeno” folklórico (“folklore literario”) y su “proyección” folklórica (“literatura folklórica”); esta última mantiene, respecto de la anterior, rasgos de impureza, de inautenticidad: “Estas ‘proyecciones’ son obra de autores determinados o determinables que procuran imitar, reproducir, interpretar, evocar o estilizar las manifestaciones tradicionales del pueblo. Son el reflejo de los *fenómenos* legi-

uso sintáctico, léxico y la estructura del discurso oral a lo máximo, hasta donde sea posible forzar, tensar la legibilidad, la coherencia que exige el discurso escrito. Y por supuesto, esta última operación no implica falsear el documento.<sup>7</sup>

La idea es llegar a un consenso, a una conciencia dentro de la literatura para situar el estatuto estético-literario de la oralidad estableciendo un conjunto de objetivos de este —podría llamarle— procedimiento o forma expresiva. Hacia allá debe apuntar la idea del cambio, y debido a la actual flexibilidad de la convención literaria, los obstáculos no son fuertes. El acento deberá estar en la práctica de la transcripción, de la versión, en la conciencia del transcriptor en el sentido de que cuestione el prejuicio de que lo oral es incorrecto, vulgar, caótico. Es, llanamente dicho, otra gran forma de realizar el lenguaje.

Lo siguiente sería pensar en que la oralidad puede manifestar un uso poético (en el sentido que le da Jakobson) por un lado, desde el receptor, pero, también, desde otro lado, en el recreador de la tradición. Más aún, el uso dialectal (o vernáculo) de la lengua significa para el receptor un efecto de extrañamiento que lo lleva a centrar su percepción en la materialidad de la lengua, en el “cómo se dice”. En este sentido, en apoyo a esta afirmación, la lengua coloquial, el habla cotidiana, recurre en múltiples ocasiones a la plasticidad de la figura retórica. Mediante ella se hace también palpable el carácter eminentemente expresivo que supone la actividad configuradora de los códigos literarios.

Otra advertencia que se desprende de las anteriores afirmaciones gira sobre el estilo del recreador de la tradición; sin duda es necesario que el transcriptor identifique y siga el peculiar manejo que del lenguaje hace el recreador en el acto de vivificar, de transmitir la tradición, porque ésta sin cesar se transforma. En consecuencia, importa advertir que cada versión es única. Así que el criterio de los recolectores-escritores o compiladores-escritores, tiene que ir cediendo gradualmente en favor de la presencia estética de la palabra oral. Su tarea será, ante todo, la de mantener los márgenes justos de la palabra dicha para que sea difundida y apreciada en su dimensión propia sin caer tampoco en la propuesta de una reproducción exhaustiva más propia de un trabajo lingüístico. No

timos ‘proyectados’ en otros sectores, distintos y hasta antagónicos con respecto a la sociedad *folk* contemporánea”.

<sup>7</sup> En efecto, “al despojarlos de su presentación lingüística original se les despoja también de sus rasgos etno-culturales y etno-lingüísticos propios” (Castillo 1994: 33).

se trata, pues, de hacer adaptaciones que denoten un desprecio por la oralidad, sino que persiga su inteligibilidad para un público amplio, familiarizado con la escritura, y particularmente con un público específico, que reconozca la literariedad de un texto. Queda en consideración del recopilador el recurso de que al lector siempre le resta la posibilidad de leer en voz alta: de ello surge la posibilidad de recobrar la expresividad de la voz, con el ritmo, el volumen y la entonación. Habría que pensar, entonces, en ciertas grafías que dieran pie a una recuperación de la dimensión sonora de la palabra, claro está, no se trataría de especificaciones complejas, descriptivas, sino de sencillos signos. Y, por supuesto, queda siempre en pie la posibilidad de la grabación.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Castillo, Alma Yolanda (1994). *Encantamientos y apariciones; análisis semiótico de relatos orales recogidos en Tecali de Herrera, Puebla*, INAH.
- Cirese, Alberto M. (1997). *Cultura hegemónica y culturas subalternas*, Toluca, UAEM.
- Cortazar, Augusto Raúl (1964). *Folklore y literatura*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Dorra, Raúl (1992). "Estructuras elementales de la poesía de tradición oral", en Eugenia Revueltas y Herón Pérez, comps., *Oralidad y escritura*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- García Berrio, Antonio (1989). *Teoría de la literatura*, Madrid, Cátedra.
- Jakobson, Roman (1981). "Lingüística y poética", en *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral.
- (1997). "El folklore como forma específica de creación", en *Ensayos de poética*, México, FCE.
- Lausberg, Heinrich (1975). *Elementos de retórica literaria; introducción al estudio de la filología clásica, inglesa y alemana*, Madrid, Gredos.
- Madrazo Miranda, María, comp. (2000). *El pavo real y el tapacaminos; cuentos y versos de Xico*, Xalapa, Universidad Veracruzana/CONACULTA-FONCA.
- Montemayor, Carlos (1998). *Arte y trama en el cuento indígena*, México, FCE.
- Ong, Walter (1987). *Oralidad y escritura; las tecnologías de la palabra*, México, FCE.
- Pelegrín, Ana (1982). *La aventura de oír; cuentos y memorias de la tradición oral*, Bogotá, Cíncel.
- Pisanty, Valentina (1995). *Cómo se escribe un cuento popular*, Barcelona, Paidós.
- Ricoeur, Paul (1995). *Teorías de la interpretación; discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI/Universidad Iberoamericana.
- Scheffler, Lilian (1988). *Índice bibliográfico sobre tradición oral (edición comentada)*, México, SEP/Dirección General de Culturas Populares.
- Thieghem, Philip (1958). *El romanticismo en la literatura europea*, México, UTEHA.
- Willems, Dominique (1989). "Lenguaje escrito y lengua oral", en *Historia y fuente oral* (Barcelona, Universidad de Barcelona), núm. 2.
- Zumthor, Paul (1991). *Introducción a la poesía oral*, Madrid, Taurus.

## El problema del realismo mágico en la literatura latinoamericana

Por Andrei KOFMAN  
 Instituto de Literatura Universal  
 de la Academia de Ciencias de Rusia

ANTE TODO CREO NECESARIO ESBOZAR la historia del término *realismo mágico*, subrayando que la misma refleja un rasgo característico de la mentalidad artística latinoamericana: la búsqueda y la afirmación de "lo suyo" a través de "lo ajeno", es decir la apropiación y paráfrasis de los modelos europeos para la expresión de su identidad.

El término *realismo mágico* nació en el seno de la cultura europea: fue inventado por el crítico de arte alemán Franz Roh en 1923, cuando por primera vez lo usó en su artículo sobre la obra de pintor postexpresionista Karl Haider. Dos años más tarde Roh editó un libro con el título *Postexpresionismo (realismo mágico): el problema de la nueva pintura europea*. Caracterizando el estilo de algunos pintores contemporáneos, el autor alemán señaló que éstos representaban objetos comunes de una manera extraña, como objetos trascendentes, revelando así su oculta esencia mágica. En 1927 el libro fue traducido al español y publicado por la Revista de Occidente dirigida por José Ortega y Gasset. Es por este camino que el término *realismo mágico* penetró en el mundo hispanohablante.

Mientras tanto la denominación se iba difundiendo rápidamente y al mismo tiempo ampliándose y conquistando el terreno de la literatura. En los años treinta fue adoptada por el grupo vanguardista italiano "900"; en Austria y Alemania unos escritores bastante conocidos se llamaron realistas mágicos, dando así origen a la respectiva vertiente literaria; por fin en los cuarenta, al terminar la guerra, surgió en Alemania una amplia discusión sobre el realismo mágico en la literatura nacional. Sin embargo, en las literaturas europeas el realismo mágico nunca se plasmó en una escuela literaria y nunca adquirió rasgos artísticos definitivos. Parece que lo único que lo caracteriza es la presencia vaga de una realidad esotérica trascendente oculta detrás de una realidad cotidiana, pin-

tada con objetividad; de resultas la acción de vez en cuando se hunde en un mundo fantasmagórico de ensueños. De este modo ya en un principio la noción tendía a interpretaciones bastante vagas y amplificadoras.

Con respecto a la literatura latinoamericana, el término realismo mágico lo usó por vez primera en 1948 el escritor y crítico venezolano Arturo Uslar Pietri, quien enfocó el criollismo definiéndolo como la "adivinación poética de la realidad", lo que en su opinión, por falta de otra palabra, se podría llamar realismo mágico. Pero el impulso principal a la difusión de dicho término en América Latina lo dio Alejo Carpentier, quien en 1949 formuló su concepción de lo real maravilloso. Por ser muy conocida no hace falta exponerla en detalle; basta destacar sus puntos clave que son tres: 1) la propia realidad de América Latina es maravillosa; 2) esta realidad maravillosa se manifiesta de modo natural en la cultura latinoamericana, constituyendo su peculiaridad más definitoria; y 3) lo maravilloso del arte latinoamericano, por ser verdadero y auténtico, difiere radicalmente de lo maravilloso en el arte europeo, que es lo irreal. Hay que aclarar que Carpentier siempre delimitaba rigurosamente lo real maravilloso del realismo mágico, concibiendo este último como invención europea y no más; pero a pesar de todos sus esfuerzos estas dos nociones se confundieron en la mente de los críticos y escritores hasta resultar indivisibles. No podía ser de otra forma porque en ambos casos se trataba de dos planos de la realidad; un objetivo más o menos deformado por el escritor, y otro oculto, ligado a la magia y la maravilla.

Con la aparición y el florecimiento de la nueva novela latinoamericana surgió el problema de un análisis adecuado de su novedad artística. Parece que los críticos de ningún modo estaban preparados para cumplir esta tarea, no disponiendo ni de la metodología correspondiente, ni de un aparato terminológico propio. Es entonces cuando el término de realismo mágico fue proyectado a la literatura latinoamericana y muy pronto se hizo usual, aunque cada crítico lo entendía a su manera. Unos lo conciben en el sentido más amplio, denominando así cualquier combinación del realismo con elementos fantásticos. Claro está que este concepto, relacionado con muchísimas obras de la literatura mundial desde la Antigüedad, no tiene ninguna utilidad, porque, en efecto, no define nada. Otros iban desarrollando las ideas de Carpentier y representaban el realismo mágico como una constante y el rasgo pecu-

liar de la literatura latinoamericana en conjunto. De nuevo surge la cuestión: ¿qué puede definir y aclarar este concepto si une obras tan heterogéneas como las realistas y las románticas, las costumbristas y las vanguardistas? Hubo por fin quienes, por el contrario, trataron de disminuir el sentido del término lo más posible, relacionándolo solamente con la influencia del surrealismo en la literatura latinoamericana. En este caso el término de nuevo pierde sentido, viéndose reducido a unas escasas obras latinoamericanas de influencia surrealista.

Entonces, la investigación sobre el problema del realismo mágico en la literatura latinoamericana incluye las siguientes tareas: 1) deslindar el fenómeno literario latinoamericano de su análogo europeo, revelando las diferencias esenciales; 2) definir los rasgos peculiares artísticos y las bases conceptuales del realismo mágico latinoamericano; 3) trazar el círculo de las obras latinoamericanas, correspondientes al realismo mágico, concretizando así el término; 4) revelar las raíces culturales y la esencia profunda de dicho fenómeno latinoamericano.

Para cumplir estas tareas creo necesario dirigir la mirada a las dos obras que justamente se consideran como las iniciales y al mismo tiempo las más representativas del realismo mágico latinoamericano. Se trata de las novelas *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier y *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias, ambas publicadas en 1949.

¿Cuál era la novedad en estas obras que tanto asombró a los lectores? ¿Acaso fuera la combinación de lo real con lo fantástico? De ningún modo, ya que tal combinación se ejercía en literatura mucho antes del nacimiento de la literatura latinoamericana. Lo novedoso de estas obras consistía en que la fuente de lo fantástico era la conciencia mitológica del hombre primitivo. Esto es un punto clave de la demarcación del realismo mágico europeo frente a su "tocayo" latinoamericano. Es esto lo que a fin de cuentas define la esencia, la idiosincrasia y la funcionalidad específica de un fenómeno literario latinoamericano que fue designado con el término de realismo mágico.

En efecto, todas las peculiaridades artísticas de las obras pertenecientes a dicha vertiente están ligadas de uno u otro modo con la conciencia mitológica y se manifiestan en el héroe nuevo y en el nuevo enfoque del escritor. No era novedoso que los escritores magicorrealistas representaran en sus obras a los indios y los negros, quienes poblaron la literatura latinoamericana desde su naci-

miento. Lo esencial consiste en la interpretación de tales héroes. El cronista de los siglos XVI, XVII y XVIII, así como los escritores costumbristas y románticos, perciben al indio como un objeto etnológico, estudiándolo solamente en sus manifestaciones externas, tales como su ambiente, sus costumbres, su folklore. El escritor indigenista del siglo XX tiende a penetrar en la esfera de las relaciones sociales y trata de mostrar al indio como un individuo no menos complicado que los representantes de capas civilizadas. Lo que une a todos estos escritores es su interpretación de los indios y negros como hombres mentalmente parecidos a los blancos. De la subyacente fórmula "son semejantes" resulta la posibilidad de contacto humano entre las razas y comprensión mutua.

Los fundadores del realismo mágico prosiguen la investigación sobre los indios y dan el paso definitivo tratando de penetrar en las honduras de su conciencia. Pero no les interesa la conciencia individual de un indio o un negro en toda la plenitud de sus manifestaciones. Destacan y acentúan todo lo primitivo, lo irracional, lo mitológico de su mente. Como todo ello se realiza exclusivamente en la esfera de la conciencia colectiva, el héroe se representa como portavoz de una multitud. En efecto, la individualidad de un héroe semejante está reducida, no tiene cosmovisión propia, sino que está sometido totalmente a la cosmovisión colectiva, actúa bajo la presión del mito. Es por eso que tales héroes se perciben como las facetas múltiples del héroe único que es el colectivo.

Acentuando lo irracional de la conciencia mitológica, los representantes del realismo mágico latinoamericano la contraponen a la conciencia racional de un hombre civilizado y cambian radicalmente la premisa "son semejantes" de los cronistas románticos y realistas, adoptando una nueva fórmula: "son otros". Interpretan a los indios y a los negros como pertenecientes a otra cultura, otra civilización que difiere esencialmente de la civilización europea, y por eso el contacto entre las razas se hace difícil o imposible. Realmente el lector de las obras magicorrealistas a menudo percibe la conducta de unos héroes como irracional y absurda, no viendo la motivación lógica en sus acciones. Es que la causa de tal conducta no está en la ausencia de la motivación, sino en la presencia de otra motivación, inaccesible para un hombre racional.

Partiendo de la premisa "son otros" e intentando captar la esencia de la conciencia mitológica, el escritor sustituye sistemáticamente su visión de hombre civilizado por la visión de un hom-

bre "primitivo". Trata de reflejar la realidad a través de la conciencia mitológica, y de resultar la imagen de la realidad sufre variadas aberraciones fantásticas. Así, por ejemplo, en la escena de la ejecución de Macandal, Carpentier cambia su enfoque varias veces: el negro atado en el quemadero se convierte en un mosquito, luego arde hasta convertirse en una mariposa. En *Hombres de maíz* Asturias trata de sustituir completamente su cosmovisión civilizada por la de un hombre primitivo, aunque esto sea imposible, ya que lo individual y culto de su obra se manifiesta no solamente en el tema, estilo etc., sino en el mismo acto de crear una novela. Además la paradoja interna de este libro (como del realismo mágico latinoamericano en general) consiste en el hecho de que está destinada a un lector culto, mientras que los indios, si pudieran leer la novela, no entenderían nada. Entonces las obras del realismo mágico latinoamericano están construidas con base en una interacción de enfoques muy complicada: la mente civilizada refleja la realidad a través de la conciencia mitológica, al mismo tiempo estudiando la última.

Es aquí donde residen las diferencias principales entre el realismo mágico europeo y su "tocayo" latinoamericano. En el primero el vínculo entre el escritor y la realidad se ejerce directamente, y el autor deforma la realidad partiendo solamente de los caprichos de su imaginación. En el caso latinoamericano, entre el escritor y la realidad hay un intermediario que es un hombre "primitivo", y por eso el escritor no se siente libre en su fantasear, forzado a someter su imaginación a las reglas de la conciencia mitológica.

Los rasgos aquí destacados del realismo mágico latinoamericano permiten sacar dos conclusiones, que son necesarias para establecer los límites de este fenómeno literario. Primero: el realismo mágico no es ni una calidad, ni una peculiaridad de la nueva novela latinoamericana. Es solamente una vertiente entre otras no menos significativas. Por ejemplo, Borges, Cortázar, Sábato, Donoso, Lezama Lima, Fernando del Paso y muchos otros nunca tuvieron ninguna relación con esta vertiente. Y segunda conclusión: con la única excepción del peruano Manuel Scorza, no hay escritores magicorrealistas, sino obras magicorrealistas. En efecto, Carpentier desde que compuso *El reino de este mundo* en adelante no utilizó este método. Semejante es el caso de Augusto Roa Bastos, quien cultivó el realismo mágico solamente en su primera novela. Hay escritores que recurrieron a dicho método de vez en cuan-

do, como por ejemplo Mario Vargas Llosa en su *Hablador* o Carlos Fuentes en *Aura* y algunos de sus cuentos.

Al concretar el realismo mágico latinoamericano podemos atribuir con relativa precisión las obras pertenecientes a este fenómeno. Hay que aclarar que en América Latina esta vertiente nació en los años treinta en el seno de la prosa telúrica o criollista, y entre los antecedentes del realismo mágico latinoamericano es válido mencionar novelas tales como *El Tigre* (1932) del guatemalteco Flavio Herrera, *Don Goyo* (1933) de Demetrio Aguilera Malta y *Los Sangurimas* (1934) de José de la Cuadra, ambos ecuatorianos. Entre las obras más representativas de esta vertiente se pueden nombrar, además de la ya mencionada *Trilogía de Asturias*, *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, *Cien años de soledad* y *El otoño del patriarca* de Gabriel García Márquez, la *Tetralogía* de Manuel Scorza, *Hijo de hombre* de Roa Bastos y otras. En algunos casos justo sería hablar de obras con elementos sueltos del realismo mágico. En general se puede constatar que el realismo mágico latinoamericano, siendo una vertiente literaria con parámetros definidos, resultó transitorio y se marchitó cuando agotó sus posibilidades artísticas.

El realismo mágico, que dejó su huella profunda en la historia de la literatura latinoamericana, es además de gran interés desde el punto de vista de la tipología de la cultura. En este sentido dicho fenómeno acumula algunos rasgos peculiares de la mentalidad latinoamericana, representando así un modelo ejemplar para la investigación culturoológica. Estos rasgos se revelan al analizar las raíces culturales del realismo mágico y al descifrar las significaciones profundas de este fenómeno.

Con respecto a las fuentes del realismo mágico latinoamericano se establecieron en la crítica dos conceptos contrapuestos. Un sector, partiendo de las ideas de Carpentier sobre "lo real maravilloso", señaló el sustrato folklórico y mitológico de América Latina, que es de veras más rico y mejor conservado que el de Europa. De ello resulta que el realismo mágico no es otra cosa que el reflejo directo de esta viviente cultura mitológica. Esta concepción, un poco ingenua, no tiene en cuenta los hechos de que la cultura "primitiva" no se encuentra por doquier en América Latina y de que los autores de las obras magicorealistas no vivían en el medio folklórico. Entonces los escritores buscaron y eligieron el material artístico, y lo depuraron conforme el mensaje de la obra. Todo eso

muestra que el realismo mágico latinoamericano no es ni una visión ni una sensación, sino una aspiración.

Otro sector de la crítica en busca de las fuentes del realismo mágico latinoamericano miraba hacia Europa, encontrando sus raíces en el surrealismo francés. Para ellos la significación decisiva viene del hecho de que los iniciadores de la vertiente, Carpentier y Asturias, viviendo en París en los años veinte participaron en el movimiento surrealista francés. Es obvia la huella del surrealismo en la formación del realismo mágico latinoamericano, aunque sería más conveniente hablar de la influencia de la vanguardia europea en general, incluyendo el futurismo, cubismo, negrismo, dadaísmo. Fue en el seno de la vanguardia donde nació el interés inagotable hacia lo primitivo que estimuló a los escritores de América Latina; fue la vanguardia que les dio nuevos medios estilísticos junto con la libertad de la composición de un texto artístico y de la manera de autoexpresión. Pero, por otra parte, hay que tener en cuenta que los iniciadores del realismo mágico latinoamericano nunca fueron discípulos fieles de los maestros de la vanguardia. Adoptando los impulsos y descubrimientos de la cultura europea los transformaron por completo conforme con las exigencias de su propia cultura. Sería interesante analizar con este enfoque los rasgos principales del realismo mágico latinoamericano destacados antes.

La noción de maravilla, que era muy importante para los surrealistas, fue entendida al modo de una epifanía, y como el medio de concepción de las esencias ocultas trascendentes. Lo maravilloso del surrealismo funciona en oposición a lo cotidiano, lo externo, lo profano. Esta noción Carpentier la transmite del plano fenomenológico al plano ontológico. ¿De qué normas habla Carpentier? ¿Es que existen algunas normas establecidas para todos? Claro está que habla de las normas europeas. Lo maravilloso, identificado con el mundo latinoamericano, se opone a la realidad europea, percibida como la realidad normal, cotidiana, profana. Una persona enraizada en su propio medio, lo percibe como el medio normal, ordinario. Otro es el caso del escritor latinoamericano que experimenta ante su realidad sentimientos de éxtasis y admiración, percibiéndola como un mundo extraordinario, anómalo, contrapuesto a la norma europea. Resulta pues, que el escritor latinoamericano refleja su realidad comparándola con la de Europa, que además de su propia norma tiene en cuenta la otra y crea sus obras en el diálogo constante con ella.

Las fuentes de esta "visión doble" las vemos en las peculiaridades tipológicas de la cultura latinoamericana, las que se revelan en la esfera de sus relaciones con la cultura europea. No teniendo una tradición antigua propia, la literatura hispanoamericana se desarrolló sobre la base de la literatura española. Usó activamente los géneros, modelos y vertientes de la literatura europea, modificándolos y adaptándolos para la representación de su propia realidad. Así fue definida la dirección principal de su desarrollo, que era la revelación y la definición de su identidad cultural. No vale la pena caracterizarlo detalladamente, porque dicho problema fue investigado con brillantez en el libro de Fernando Ainsa *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Despojados del apoyo en las mitologías indígenas, así como en el folklore español, los escritores latinoamericanos se apropiaron de las constantes y mitologemas de la cultura europea, digámoslo así, los limpiaron, eliminando todo lo específicamente europeo o nacional, los modificaron y los llenaron de un nuevo contenido. A menudo invirtieron conscientemente los motivos europeos. Por ejemplo, se nota en la literatura hispanoamericana (y especialmente en las obras del realismo mágico) la tendencia a subvertir el sentido de las oposiciones europeas tradicionales, tales como "arriba/abajo", "recto/curvo", "día/noche", "blanco/negro" y otros. En estos casos las imágenes negativas de "abajo", "curvo", "noche", "negro" se reaprecian como positivas y se corresponden con el mundo latinoamericano, mientras que las imágenes contrarias son identificadas con la ajena y tecnocrática civilización europea. De este modo, la nueva lengua artística iba elaborándose a través de variaciones semánticas de los modelos apropiados. Además, el proceso de identificación tenía como base la contraposición interna de la realidad americana a la realidad europea. De todo esto proviene la peculiaridad muy importante del realismo mágico latinoamericano que es su profundo polemismo.

Se manifiesta, además, en la interpretación de los indios y los negros. El gran impacto sobre la conciencia artística latinoamericana la ejercían las nuevas interpretaciones del "salvaje" que se habían plasmado en la antropología y el arte del siglo xx. Si en la literatura científica y artística del periodo anterior el hombre "primitivo" era considerado, partiendo del sistema de los criterios europeos, digámoslo así, como un doble rebajado del europeo, los etnólogos del siglo xx empezaron a estudiar la mente primitiva como una conciencia integral cerrada, acentuando las diferencias

esenciales con la mente de un hombre "civilizado". Este nuevo enfoque cambió radicalmente la interpretación del "salvaje" en la literatura del siglo xx. Si antes los escritores destacaron la "naturalidad" del "salvaje" como su rasgo más característico y atractivo, ahora acentúan lo irracional de su mente, lo mitológico y arcaico de su cosmovisión y lo ritual y arquetípico de su conducta. Así, se plasmó el modelo de un "salvaje irracional" o "bestial", mentalmente contrapuesto al europeo. Este modelo niega posibilidad alguna de entendimiento mutuo entre los representantes de estas culturas diferentes. Hay que subrayar que dicha imagen del "salvaje" primordialmente contenía un marcado acento polémico contrapuesto a la civilización europea, que entre las guerras mundiales sufría una profunda crisis espiritual. Este acento correspondía al polemismo antieuropeo de la literatura latinoamericana de la que trataba antes.

Así, los vanguardistas europeos señalaron a los escritores latinoamericanos en qué dirección ir para buscar su identidad cultural. Además apreciaron las primeras obras del realismo mágico como las manifestaciones de la idiosincrasia de la cultura latinoamericana, lo que dio estímulos nuevos a los escritores de América Latina. A diferencia de los artistas europeos, para ellos, un "salvaje" no era algo lejano y exótico sino una parte de la realidad propia. Es por eso que en las obras del realismo mágico la imagen del "salvaje" se concretiza obteniendo rasgos étnico-culturales definidos, y lo mitológico de su mente se conforma de acuerdo con los mitos indios o afroamericanos.

Desde el descubrimiento, el "salvaje" americano fue percibido junto con la naturaleza virgen como el elemento más característico de la realidad del Nuevo Mundo. Así los perciben los iniciadores del realismo mágico latinoamericano, quienes identifican la imagen del indio con "lo maravilloso", contraponiéndola a la "norma" europea. De resultas el indio se presenta como un portavoz de la quintaesencia de la cultura latinoamericana. La tentativa de sustituir la visión individual del escritor por la cosmovisión colectiva mitológica de sus héroes, es un rasgo estilístico muy peculiar del realismo mágico, que oculta el anhelo del autor de identificarse con lo aborigen. El héroe colectivo, hombre-multitud, funciona como el signo de la comunidad cultural a la cual ambiciona incorporar al autor.

Al concretar la imagen europea del "salvaje", los escritores latinoamericanos conservaron, y hasta acentuaron, la idea de las

diferencias esenciales entre el hombre "primitivo" y el hombre "civilizado". Pero este concepto lo transmitieron en la esfera de la contraposición de la cultura latinoamericana a la europea. Eso es lo que se oculta bajo la premisa mencionada antes de que los indios "son otros". Siendo portavoces de la cultura latinoamericana los héroes tienden a afirmar implícitamente la idiosincrasia de esta cultura; y el autor, al identificarse con su héroe, efectivamente sobrentiende otra premisa: "somos otros".

La marcada irracionalidad de la conciencia del hombre "primitivo" también está relacionada con la negación de la norma europea. Las tendencias antiintelectualistas, tan difundidas en el arte de la vanguardia europea, sin duda ejercieron gran influencia en la cultura latinoamericana del siglo xx. Sin embargo, el irracionalismo latinoamericano difiere radicalmente del europeo. Tiene un acento antieuropeo, porque la conciencia europea se interpreta en la literatura latinoamericana como pragmática y racional. Claro está que no es verdad, siendo sólo un medio de definición de su propia verdad. Además, el irracionalismo latinoamericano tiene función de autoidentificación cultural que en total no es inherente para el de Europa. Para el artista europeo intuición, mito y arquetipo son medios para entender las esencias abstractas y la verdad humana; para el artista latinoamericano son el camino del conocimiento de su propio mundo, de su identidad cultural.

Entonces el realismo mágico latinoamericano, aunque se apoyó en los modelos europeos, fue un fenómeno esencialmente latinoamericano, estimulado por las exigencias de la cultura en formación, y como tal constituyó una etapa muy importante en el proceso cultural de autoidentificación.

## Los demonios de Fedra

Por María STEN

Universidad Nacional Autónoma de México

*Ce n'est pas la passion qui est malsaine, ce qu'est malsaine c'est la croyance que la passion est malsaine.*

H. de Montherlant

*Ella ha muerto por su causa, a causa de ella, él no ha vivido.*

M. Yourcenar

A PRIMERA VISTA, la historia de Fedra parece trivial: una mujer joven que se enamora de su hijastro, quien rechaza su amor. El miedo a que su pasión pueda ser descubierta por su marido le hace tomar la delantera y acusar al hijastro de intentar seducirla. El padre se siente ultrajado y destierra a su hijo, quien muere en un accidente. Ante el cadáver del hijo, el padre reconoce su error al haberlo acusado de un amor incestuoso. Fedra, al ver el cadáver de su amado, se suicida.

¿Qué hace que esta leyenda (¿o mito?)<sup>1</sup> que conocemos en varias versiones de literatura, llame nuestra atención aunque haya sido escrita cinco siglos antes de nuestra era? ¿Será el hecho de que los personajes de Eurípides, Séneca y Racine —Fedra, Teseo e Hipólito— son héroes legendarios que cargan con un pasado milenario y que, además, en su vida intervienen dos diosas, Afrodita y Artemisa, y los tres personajes son también descendientes de dioses o de semidioses? El espectador moderno no quedará fácil-

<sup>1</sup> Una de las diferencias entre mito y cuentos populares consiste, según Geoffrey S. Kirk, en que estos últimos pretenden fundarse en personajes y acontecimientos históricos. Unos se refieren al pasado indeterminado de tipo solemne, a la creación, otros a viajes, naufragios, hazañas: "Desgraciadamente —dice Kirk— resulta fácil confundir estas distinciones entre leyendas y mitos, entre mitos sagrados [...] y no sagrados que pueden ser no mucho más históricos ni menos fantásticos [...] El ejemplo de Homero muestra claramente que en la práctica, la leyenda y el mito no se pueden separar en todas las ocasiones", *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, México, Paidós, 1970, p. 45.

mente convencido de que Fedra es descendiente del Sol y que Teseo pasó un tiempo en el Hades. Su verdad se encuentra en otra parte: son las fuerzas oscuras, indescifrables, los demonios que condujeron a Fedra (“la resplandeciente”) al suicidio, a Hipólito (“el que suelta o desata caballos”) a la muerte y a Teseo, la tercera víctima de Afrodita, a remordimientos eternos.

La historia de Fedra no es solamente un relato de la vida de un ser humano: es al mismo tiempo la historia de los dioses y del lado oscuro del hombre, de su subconsciente, de todo aquello que nos lleva a actos inexplicables. Es también la historia del toro, el animal inexplicablemente unido a la memoria de Fedra. ¿Quiénes son estos personajes? Fedra, hija de Minos, rey de Creta, y de Pasifae,<sup>2</sup> hija del Sol, hermana de la seductora ninfa Circe y tía de la aterradora maga Medea. El recuerdo de Pasifae, enamorada del toro blanco enviado por Poseidón, no abandonará a Fedra, ni tampoco el recuerdo de su medio hermano, el Minotauro, fruto de aquel amor nefasto, ni el recuerdo de su hermana Ariadna quien, al traicionar las órdenes de su padre, ayudó a Teseo con el famoso ovillo, gracias al cual éste pudo encontrar el camino de regreso del Laberinto. Teseo lleva a Ariadna en su barco, pero muy pronto la abandona en la isla de Naxos, donde encontrará consuelo en los brazos de Dióniso.<sup>3</sup> Acorralada por los recuerdos, Fedra vive entre la imagen de Europa, su abuela, raptada por Zeus transformado en un toro, y la imagen de su madre, también enamorada de un toro, así como de su hermana, abandonada por Teseo. Como recordamos, el destino de las mujeres de esta familia cretense fue trágica: Pasifae, Fedra y Ariadna se ahorcaron. Y de las tres, sólo Ariadna permanecería en el cielo en forma de la Corona Boreal.

En cuanto a Teseo, hijo de Poseidón —o hijo de Egeo— fue héroe de muchas hazañas a través de las cuales demostró un extraordinario valor y combatió a varios monstruos. La más famosa de esas hazañas es precisamente la destrucción del Minotauro y la guerra contra las Amazonas, durante la cual conquistó a su reina, Antíope, con la cual tuvo un hijo, Hipólito.

Entre Fedra y Teseo, estos dos personajes apasionados, se sitúa Hipólito. Si las Amazonas despreciaban a los hombres, Hipólito

<sup>2</sup> Pasifae es la madre de Minotauro, mitad hombre, mitad toro, encerrado en el famoso Laberinto construido por Dédalo, donde cada nueve años se le daba como alimento varios jóvenes y doncellas que la población de Atenas le pagaba como tributo.

<sup>3</sup> En la versión de André Gide, *Teseo*, Ariadna al entregar el ovillo a Teseo pensaba retenerlo, cosa que disgustó a Teseo, por lo que la abandonó en la isla.

desprecia a las mujeres (“¡Oh, Zeus, por qué bajo los rayos del Sol has hecho que existieran las mujeres [...] falsa ley para los hombres!”)<sup>4</sup> exclama el amante de bosques y prados y el adorador incondicional de la diosa-virgen, Artemisa.<sup>5</sup> El joven, amigo del día y del sol —“no me agrada ningún dios venerado por la noche”—, nunca ha podido comprender la pasión oscura de Fedra. Su juicio acerca de la reina fue tan falso como falsa era la opinión de la reina sobre él al no fiarse en su palabra de honor. Entre ambos, él, hijo de la naturaleza, y ella, prisionera del palacio, de la etiqueta y de las costumbres, hay un precipicio de incompreensión.

Hipólito además comete una grave equivocación: desprecia a una diosa y adora a otra. Debería adorar a ambas a pesar de que fueran antagónicas. El dejarse llevar por el amor a Artemisa y el desprecio de Afrodita lo conducirá a la muerte.

He aquí a los protagonistas. Las mujeres, víctimas de sus pasiones, traicionan a sus maridos: Pasifae traiciona a Minos con el toro, Ariadna traiciona a Teseo con Dióniso, Fedra está presta a traicionar a Teseo con Hipólito. En la sangre de todas ellas anidan los demonios.

Estos “demonios” fueron la razón de que Fedra se convirtiera en heroína de varias obras a lo largo de los siglos.<sup>6</sup> Eurípides escribió hasta dos obras con el mismo tema: el texto del primer *Hipólito* está perdido; el segundo, *Hipólito coronado*, sirvió como abono para la imaginación de varios dramaturgos. Sófocles y Séneca escribieron cada uno su *Fedra*; Racine escribe su versión de Fedra (1677), considerada por André Gide como obra “incomparablemente más bella que su *Ifigenia*”. Schiller en *Don Carlos*, describe el amor del joven príncipe y de la reina, esposa de Felipe II.<sup>7</sup> En

<sup>4</sup> Eurípides, *Hipólito*, vv. 616-617 (México, Aguilar, 1966, p. 86).

<sup>5</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1965, pp. 322-324, contrariamente a lo que opinan otros estudiosos, considera que “Hipólito es un soberbio que no tenía otro objeto que rendirse culto a sí mismo”, y esta soberbia será castigada por Artemisa, que lo abandonará cuando más la necesite, cuando herido espera la muerte.

<sup>6</sup> Para bibliografía más amplia acerca de las obras que hablan de Fedra, véase el *Dictionnaire des mythes littéraires*, Dir. P. Brunel, Paris, 1988. Especialmente en Francia, hay una cantidad de obras que se ocupan del tema. Citaremos algunas: R. Garnier, *Hippolyte* (1573); G. La Pinelière, *Hippolyte* (1635); G. Gilbert, *Hippolyte ou le garçon insensible* (1646); M. Bidar, *Hippolyte* (1675); Racine, *Fedra* (1677).

<sup>7</sup> En Alemania escribieron sus *Fedras* el príncipe Jorge de Prusia (1868), Siegfried Lipiner y Oswald Marbach (1846). En la obra del príncipe Jorge de Prusia, Fedra ama a Teseo con la misma pasión que a su hijastro, y es ella quien quita a Teseo a su hermana

el siglo xx es D'Annunzio (1909) quien pinta a una Fedra que se parece a Pasifae, mientras que su Hipólito es un idealista que sueña con grandes aventuras.

*El deseo bajo los olmos* de Eugene O'Neill es en el siglo xx una de las más famosas versiones de Fedra. Es una recreación libre del mito, que el dramaturgo ubica en el seno de una familia de granjeros norteamericanos en la Nueva Inglaterra del siglo xix. Abbie, quien se casó por interés con Efraín, hombre que le lleva muchos años, se enamora de Eben, su hijo. Al principio, Eben la odia, pues está convencido de que Abbie sólo quiere usurpar sus derechos a la granja que fuera propiedad de su madre, pero al final cede y los enamorados conciben un hijo, que el viejo Efraín cree que es suyo. Abbie mata a su hijo para demostrar a Eben que su amor no tiene límites. Denunciados ante un *sheriff*, ambos amantes terminan en la prisión. Abbie, la Fedra moderna, para poder vencer a su amante de su pasión, no vacila en cometer un crimen.

Robinson Jeffers en *La cretense*, presenta a Hipólito con una propensión homosexual, lo que en este nuevo enfoque psicoanalítico explicaría la venganza de Fedra.

Varias son las Fedras como varias son las Antígonas y las Electras. La Fedra que prefiere morir a revelar su secreto, la Fedra que confiesa su culpa, la Fedra que no puede soportar la idea de ser rechazada por Hipólito enamorado de otra mujer, la Fedra despreciada por Hipólito a quien no atraen "las diosas de la noche" y que prefiere las amistades con los hombres y la Fedra que es amada pero finalmente rechazada. Cada época crea su Fedra, pero en ninguna de las obras el complicado nudo psicológico de la hija de Míno y Pasifae, torcido además por una diosa ofendida, iguala a

Ariadna. Según Oswald Marbach, Hipólito estaba secretamente enamorado de Fedra, pero ella, celosa por su galanteo con una cupletista, lo acusa de querer seducirla. Hipólito acepta su desgracia y considera su ruina como un castigo justo "por haber puesto en duda la virtud de la dama". Siegrid Lipiner, por su lado, presenta a los héroes mutuamente enamorados que luchan con todas sus fuerzas para apagar su pasión. Desterrado por su padre, Hipólito muere en la misma hora que Fedra, quien se lanza al mar para ahí encontrar la muerte. En el siglo xx Gabriele D'Annunzio pinta a una Fedra que hereda de Pasifae su sensualidad salvaje mientras que su Hipólito es un idealista que sueña con grandes aventuras. Robinson Jeffers, "The Cretan woman" en *Hungerfield and other poems*, Nueva York, Random House, 1954, presenta a una Fedra sin hijos, por lo que no existe el problema de la herencia. En España, en la segunda mitad del siglo xx, Domingo Miras escribe el *Teatro mitológico* con tres obras: Egisto, Penélope, Fedra; otras versiones son: Marta Lehmann, *Otra vez Fedra*, Buenos Aires, Falbo, 1967; Julián Gállego, *Fedra*, Zaragoza, Heraldo de Aragón, 1951. Existe también una *Fedra* catalana escrita por Salvador Espriu en 1955 y editada en Palma de Mallorca.

la de la Fedra original. En la mayoría de los casos, la reina, cuya suerte personal está inseparablemente vinculada a la suerte del Estado, se convierte sencillamente en una mujer desdichada en el amor.

J. S. Lasso de la Vega,<sup>8</sup> con acierto y belleza, intituló un capítulo de su libro: *El retrato de la reina con el toro al fondo*. Y así es. No se puede disociar a Fedra del toro, tal como no se puede olvidar que Fedra es hija de Pasifae, media hermana del Minotauro y hermana de Ariadna. Olvidarse de eso es empobrecerla, extirparle las raíces de su amor, hacer de su pasión atormentada y borrascosa un amor tibio aunque doloroso.

El toro es la furia, la fuerza aniquiladora, primitiva e indomable. Es el toro que acompaña a Fedra en su niñez y su juventud. Es la imagen que surge ante sus ojos cada vez que pronuncia el nombre de su madre o piensa en su abuela, Europa. El toro es el símbolo de su propia pasión. Es la misma pasión que sintió Pasifae por el toro y la que legó a su hija. Será también el toro el que, enviado por Poseidón, matará a Hipólito. Tanto Eurípides como Séneca hacen exclamar a Fedra:

Oh, madre desgraciada ¿qué amor te cautivó...  
y hermana infeliz, esposa de Dioniso...  
y la tercera yo, que perezo...<sup>9</sup>  
Reconozco la desgracia de mi pobre madre...  
Madre mía; ¡Lástima me das!<sup>10</sup>

También la Fedra raciniana exclama:

Oh, odio de Venus,  
¡oh, cólera fatal!  
¡A qué extravíos condujo a mi madre el amor!<sup>11</sup>

Pero no solamente el toro y el maldito amor de su madre marcaron la pasión de Fedra por Hipólito. En el fondo del retrato de la reina se encuentra la imagen de Afrodita y su odio por la estirpe del Sol<sup>12</sup> así como su enemistad con la diosa Artemisa.

<sup>8</sup> J. S. Lasso de la Vega, *De Sófocles a Brecht*, Barcelona, Planeta, 1970, y su amplia bibliografía sobre el tema.

<sup>9</sup> Eurípides, *Hipólito*, vv. 340-345 (p. 75).

<sup>10</sup> Séneca, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1980, p. 31.

<sup>11</sup> Racine, *Fedra*, vv. 249-250 (*Teatro completo*, Madrid, Editorial Nacional, 1982, p. 805).

<sup>12</sup> Afrodita odia la raza del Sol por haber sido ésta testigo de sus amores con Ares.

La venganza de Afrodita se anuncia ya en la primera escena de la obra de Eurípides, y tanto Fedra como la Nodriz saben que es imposible enfrentarse a la diosa del amor: "Ten valor de amar: la diosa lo ha querido" aconsejaría a Fedra en Eurípides. También en la obra de Racine, Fedra reconoce el poder que Afrodita ejerce sobre ella:

Puisque Vénus le veut, de ce sang déplorable,  
je péris la dernière et la plus misérable.  
Ce n'est plus une ardeur dans mes veines cachée:  
c'est Vénus toute entière à sa proie attachée.<sup>13</sup>

"Puesto que Venus lo quiere" es inútil la lucha contra su decreto. Decreto que surgió de su pugna con Artemisa, a quien sirve Hipólito. Entre las dos diosas no es posible ningún entendimiento, ya que cada una representa conceptos opuestos de la vida: la pasión amorosa se enfrenta a la castidad, y ambas se convierten en símbolos de la naturaleza humana. Afrodita y Artemisa, al mismo tiempo que diosas, son también demonios que se debaten en cada ser humano. Fedra envuelta en las redes de Afrodita e Hipólito atrapado en las de Artemisa no pueden escaparse, porque llevan en sí mismos los gérmenes malditos de su herencia: Hipólito la de Antíope, la Amazona que lo amamantó con un solo seno, y Fedra la de Pasífae enamorada del toro. Por una parte, las diosas representan el poder sobrenatural que determina el destino del hombre, por otra, simbolizan el doble aspecto de la naturaleza humana: el deseo y la renuncia. Una de las diosas decretó el destino de Fedra y de Hipólito y ya no habría fuerza alguna que pudiera romper el hilo que los unía. Toda lucha resulta estéril ya que al lograr el hombre una victoria sobre los dioses dejaría de ser un personaje trágico, como será el caso de la *Fedra* de Unamuno y de *La hiedra* de Villaurrutia, y su drama se desarrollará únicamente en su interior y no en el plano cósmico en el que el hombre depende de las fuerzas desconocidas.

Antes de pasar a la obra de Unamuno, detengámonos un momento en la rivalidad entre las dos diosas. La disputa entre Afrodita

El marido de Afrodita, Hefesto, informado por el Sol, preparó una trampa en forma de una red mágica que extendió sobre el lecho de los amantes y llamó a todos los dioses para que se regocijasen de los infortunios de la diosa.

<sup>13</sup> Racine, *Fedra*, vv. 257-258, 476-477. "Puesto que Venus lo quiere, de esta sangre deplorable / perezca yo la última y la más miserable... Ya no es un ardor oculto en mis venas: / es Venus entera prendida de su presa".

y Artemisa no termina con la muerte de Hipólito y de Fedra. Ambas diosas fueron ajenas al ideal de la mujer ateniense simbolizado por Deméter, "sexualmente fecunda pero no erótica". La joven novia que entraba al hogar de su marido tenía que renunciar tanto a Afrodita como a Artemisa y "venerar a Deméter, que constituye el lado opuesto de la pasión desmesurada, pasión erótica por un lado pero también de la abstinencia sexual y el salvajismo representado por Artemisa", como lo señala Roger Just.<sup>14</sup>

Escribe don Miguel de Unamuno su *Fedra* alrededor de 1910. Ocho años después, la obra vio por vez primera las luces del Ateneo madrileño. De la abundante correspondencia con varios amigos se desprende el enorme interés que Unamuno tenía por su heroína. "He concebido el propósito de hacer una Fedra moderna, de hoy —escribe en 1910— [...] mi Fedra es, claro está, a conveniencia propia, cristiana, que no podía ser la de Eurípides y resulta ser, sin quererlo, la de Racine". En otra carta, de 1912, señala: "Una Fedra que es la tragedia de Eurípides y Racine modernizada, hecha enteramente de nuevo, no refundida, es decir el mismo argumento puesto en nuestra época". Y siguen las cartas de las que se desprende ya una idea clara de lo que será su *Fedra*. "No queda de ella sino el argumento inicial, escueto [...] Fuera de esto, lo demás es nuevo en mi tragedia, mis personajes son de ahora, y mi Fedra una Fedra cristiana", escribe en 1913.<sup>15</sup>

Según los testigos que presenciaron el estreno en el Ateneo de Madrid, en las cuartillas enviadas por el autor para ser leídas antes que se levantara el telón se repiten las palabras "desnudez", "desnudo", "desnudo trágico", "desnudez clásica", "desnudez poética de la tragedia", "poner al desnudo el alma y el amor de Fedra", "escueta desnudez" etc.<sup>16</sup> Todo debe ser "desnudo", tanto en la misma obra como la puesta en escena, para la cual el dramaturgo exigió "una limpia sábana de fondo y tres sillas", sin adornos, sin efectos escénicos. La pasión de Fedra debe llenar el escenario y captar con fuerza la imaginación del espectador. Ni en el lenguaje, el más escueto y sencillo, ni en la puesta en escena Unamuno hizo concesión alguna al gusto del público. Nada es una expansión,

<sup>14</sup> Roger Just, *Women in Athenian law and life*, Routledge, Londres y Nueva York, 1989.

<sup>15</sup> Los datos acerca de la correspondencia de don Miguel de Unamuno fueron tomados de *Teatro completo*, México, Aguilar, 1959 (*Biblioteca de autores modernos*).

<sup>16</sup> Lasso de la Vega, *De Sófocles a Brecht*, p. 211.

todo se inclina a la reducción. Sobre el escenario reina únicamente la pasión de Fedra.

El cambio más radical, aparte del tratamiento que Unamuno da a su Fedra, ocurre en Eustaquia. En la obra de Eurípides es la Nodriz que revela el secreto de Fedra a Hipólito. Es el personaje activo que empuja a Fedra hacia el incesto: "Ten el valor de amar: la diosa lo ha querido. Hay que contárselo al instante..."<sup>17</sup> Y es ella quien descubre a Hipólito la pasión de su ama. También en Séneca, es ella quien intenta convencer a Hipólito con las siguientes palabras: "¿Por qué pasar tus noches en un lecho solitario? Pon en libertad la triste mocedad"<sup>18</sup>. Nada de eso en la obra de Unamuno. Eustaquia no es su cómplice, aunque conoce el secreto de Fedra.

En Racine, Enona se vuelve la conciencia de Fedra. Es ella la que le explica que al morir en Hades, Teseo la liberó de los lazos de la unión: "Vivid, no tenéis que haceros ningún reproche: vuestro amor es ya un amor cualquiera"<sup>19</sup>. En Unamuno, Eustaquia, como buena cristiana, desempeña un papel contrario: quiere salvar a Fedra del pecado valiéndose de todos los recursos: evoca a la Virgen Santísima, la bondad y la rectitud de su marido, así como al carácter incestuoso de su amor. "Resistir... pensar... respetar a su marido", le repite constantemente, para llegar a la conclusión de que: "Es una fatalidad haber nacido mujer"<sup>20</sup>.

También entre Pedro, el marido de Fedra, y el Teseo de otras obras difícilmente se encuentra un punto de contacto. Teseo —conocido por sus amores (Ariadna, Fedra, Antíope, Helena) y por sus hazañas bélicas— es un personaje complejo, mientras que el Pedro de Unamuno es un hombre recto, digno, preocupado ante todo por su honor. Como un hidalgo español, cuando Hipólito toma la decisión de abandonar la casa, exclama:

Habrá que negar a todo el mundo a esta casa. Una cárcel... un sepulcro... ¡Que nadie lo sepa, que nadie lo sospeche ni barrunte, que nadie lo adivine! ¡El honor ante todo!<sup>21</sup>

También el Hipólito de Unamuno difiere del Hipólito legendario. El médico y amigo de la familia lo dice claramente: no es un joven

<sup>17</sup> Eurípides, *Hipólito*, vv. 476-477 (pp. 88-91).

<sup>18</sup> Séneca, *Tragedias*, p. 215.

<sup>19</sup> Racine, *Fedra*, vv. 349-350 (p. 808).

<sup>20</sup> Unamuno, *Teatro completo*, p. 497.

<sup>21</sup> *Ibid.*

misógino que detesta a las mujeres. "Es uno de los hombres más equilibrados, más dueños de sí, más sereno, más sano que conozco".

Como podemos ver, el conflicto se desarrolla entre personajes que se diferencian de los de Eurípides, de Séneca o de Racine. El Hipólito de Unamuno no huye de las mujeres, y el marido, ante todo, aprecia su propio honor y la fama de su casa. La Nodriz se esfuerza en salvar a Fedra de su pasión nefasta en nombre de la Virgen de los Dolores, y a quien la condición de la mujer le parece un castigo de Dios.

¿Y Fedra? La Fedra cristiana, tal como la Fedra mitológica, no es capaz de vencer la fatalidad: "Es la fatalidad, Hipólito, a la que no se debe resistir... No sé quién me empuja desde adentro... aquel beso [el de su madre] de fuego"<sup>22</sup>. Para nada sirven sus ruegos a la Virgen de los Dolores para que la ilumine y ampare. La pasión vence a la fe.

Es en su lecho de muerte cuando Fedra confiesa que no podía vivir en aquel infierno: "No podía vivir más... padre e hijo enemistados por mí... y sobre todo sin mi Hipólito". No podía vivir, cuando su secreto fue adivinado por Marcelo, el médico: "Era mi demonio de la guarda, mi acusador. Ha adivinado mi secreto, lo sé, tenía que adivinarlo"<sup>23</sup>.

El único camino para redimirse de su pecado, lo ve la Fedra unamuniana en el suicidio, a pesar de que como cristiana sabe que el suicidio es condenado por el dogma católico. "Sin la muerte no hay sacrificio... sólo la verdad purifica" son sus últimas palabras. Nos preguntamos: ¿quién ha ganado esta batalla? ¿Dios o el Demonio?

La lectura de la obra de Unamuno nos hace pensar en la pregunta que se hace Rodolfo Usigli acerca de la existencia de una tragedia cristiana. Su respuesta fue la siguiente:

La única tragedia cristiana posible, habría consistido en la muerte y destrucción de Jesús [...] En el cristianismo no hay tragedias. Si las hubiera, desaparecerían sus dos principios básicos: la inmortalidad del alma y la resurrección de la carne [...] Jesús no es un héroe de la tragedia por dos razones: no lucha contra el destino del hombre, sucumbe a él en ejemplar sumisión y resucita al tercer día.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 147, 473-474.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>24</sup> Rodolfo Usigli, "Primer ensayo hacia la tragedia mexicana", *Cuadernos Americanos*, núm. 4 (1950), pp. 102-125, p. 110.

También, el ya citado aquí J. S. Lasso de la Vega expresa una opinión similar:

Tragedia y cristianismo son términos que no pueden casar [...] el cristianismo no es trágico en el sentido fuerte y griego del término [...] Fedra es una enferma por herencia... debe luchar contra su pasión como una cristiana y no como una convencida de la inutilidad de su lucha. Donde renace la esperanza, desaparece la tragedia.

El final de Fedra no hace un drama cristiano.<sup>25</sup>

Pasemos ahora a la *Fedra* mexicana que su autor, Xavier Villaurrutia, llamó *La hiedra*.

Ya el mismo título de la obra nos lleva a una reflexión: ¿por qué Fedra se transforma en “hiedra”? Villaurrutia sitúa la acción en la segunda mitad del siglo xx. Su Fedra es un ser frágil. “Su fuerza no estaba dentro de ella [...] le llegaba de fuera, se la daba su padre, o mejor dicho, ella lo tomaba de él”, dice uno de los personajes a Hipólito. “Teresa [Fedra] es como la hiedra: vive de lo que toca, para no caer, para no doblegarse, necesita asirse de algo. Sus raíces están en el aire: sus manos son raíces”.

Tenemos pues a una Fedra diferente: frágil, sin fuerza interior, que dependía de la voluntad de su marido. Se casó para “buscar un equilibrio”. El motor de la acción, como lo señala Octavio Paz, “no es la ambición, el poder o el dinero, sino el deseo erótico casi siempre en conflicto con la moral social, es decir con la familia”.<sup>26</sup>

Muerto su marido, la Fedra mexicana, encerrada en su casa desde que enviudó, espera el regreso de su hijastro, quien de niño la consideraba como la usurpadora del lugar que pertenecía a su madre. Ahora, la madrastra tiene la esperanza de que el joven, ya adulto, la acepte como madre. Le abre sus brazos que muy pronto se transforman en brazos de una mujer enamorada. La madrastra descubre que ama a Hipólito como una mujer ama a un hombre. Se quita el luto y deja resaltar su belleza. Lo que antaño fue rencor

<sup>25</sup> Terminada la Guerra Civil aparecen dos nuevas Fedras en España. En 1951, Julián Gállego escribe una *Fedra* que a pesar de guardar los nombres griegos se desarrolla en un ambiente moderno en el que aparecen Clitemnestra y Fedra, para quienes el amor es un valor difícilmente recuperable. En 1979 Ramón Gil Novales estrena en Barcelona *El doble otoño de mamá bis*, subtitulada *Casi una Fedra*. El “doble otoño” se refiere al otoño real de la edad de Fedra y de la Guerra Civil que le arrebató la juventud.

<sup>26</sup> México en la obra de O. Paz, *El peregrino en su patria. Historia y política de México*, Octavio Paz y Luis Mario Schneider, eds., México, FCE, 1987.

y odio en el niño, ahora se transforma en amor. Hipólito, para liberarse del recuerdo de su padre, cuya sombra ronda la casa, decide abandonar el hogar y llevar a Teresa a un viaje. El proyecto queda, sin embargo, frustrado, cuando su novia, Alicia, anuncia a Teresa que espera un hijo. Al enterarse que el padre del niño es Hipólito, la Fedra mexicana renuncia a su amor. Renuncia por considerarse culpable, por ser inmoral. Alicia le hace ver que nunca supo lo que era la verdadera maternidad y que debe ver en Hipólito a un hijo y no a un amante. “Querías huir de aquello de lo que no es posible huir —dice a Hipólito— de tu infancia, de la imagen que aún existe contra tu voluntad”. Teresa comprende que el pasado no se puede borrar y que debe amar a Hipólito sólo como a un hijo. Desiste del amor, se queda sola para el resto de su vida, con el recuerdo de un amor imposible como su único compañero. “No puedo pensarme siquiera fuera de aquí, de estos muros, de estos objetos, donde he echado raíces”. Envuelta en un chal como la Yocasta de Cocteau en *La máquina infernal*, que presentía que el chal le traería la muerte —en efecto se ahorca con él—, Teresa no se separa de la prenda simbólica que la protegerá de la vida exterior. Se quedará sola para siempre. Sin embargo, hay una diferencia en el simbolismo del chal. Yocasta presiente que el chal tendrá en su vida un papel nefasto; el chal es un estorbo del cual quisiera deshacerse, sin poder lograrlo. Teresa se esconde tras del chal, que se convierte en su refugio. Para la una, el chal es un instrumento con el cual se ha de ahorcar; para la otra, un medio para ocultar su vulnerabilidad y su derrota. Aquel chal —del cual no se separará desde su primera aparición en la obra cuando todavía lleva el luto, pero que se quitará al decidir cambiar su destino y abandonar la casa con Hipólito— aparece de nuevo al final de la obra, pero esta vez no es ella misma que se lo pone, sino Ernesto, el hombre que encarna la sabiduría de la vejez y quien comprende que el hombre no puede cambiar su destino. Ernesto, al envolver a Teresa en el chal, le hace saber que está condenada a una eterna soledad. Instruida por Ernesto, Teresa comprende que “nunca haremos el bien sin producir inevitablemente el mal en torno nuestro”.

¿Cuál es la relación de la Fedra mexicana con la Fedra clásica? La crítica recibió la obra cuando se estrenó en 1943 en México, subyugando su similitud con la Fedra legendaria. En realidad, no hay entre las dos obras ningún punto de coincidencia, salvo el anecdótico: una madrastra que se enamora de su hijastro. El tema fue tratado por varios escritores desde la antigüedad hasta nuestros

Teseo; en Mendoza no se suicida hasta no llevar a cabo su terrible venganza —mutilar el cadáver de Hipólito en el bajo vientre— para indicar claramente la razón de su mal, el mal que comenzó cuando vio a Hipólito entrenándose desnudo en el estadio. “Le miraba y se moría de deseo, tan solitaria como solitario estaba Hipólito”. En sus manos estrujaba tiernas hojas de mirto. Después, cuando el deseo se hacía intolerable, se quitaba una aguja del tocado y... con la punta de la aguja perforaba las hojas de mirto.<sup>31</sup>

Enferma de deseo por el decreto de la diosa de la pasión y víctima de la sangre que heredó de su propia madre, huye de Atenas bajo el pretexto de una sublevación contra su marido ausente, pero en realidad, para seguir a Hipólito. Será su hermano de sangre quien se atrevería a decir en voz alta la razón de esta fuga: “Aya, dile a Fedra, que se olvida que ella y yo pertenecemos a la misma familia [...] Que sé muy bien por qué ha escogido ir a Treceña”.<sup>32</sup>

Pero el cambio esencial que Mendoza introduce en su versión de Fedra, se opera en Hipólito. A lo largo de los siglos, Hipólito fue objeto de varias interpretaciones. El de Mendoza se aleja de los prototipos de Séneca, Eurípides y Racine. Sin embargo, tiene con ellos un rasgo en común: Hipólito no enfrenta la realidad. “Huir” parece ser la palabra que le es más característica. “Teramenes, huyamos”, son las palabras que el Hipólito raciniano pronuncia, y se convierten en un rasgo más característico del joven príncipe. Mendoza le deja este rasgo. Y aunque otras son las razones de su huida, el hecho no cambia. Hipólito no rechaza a Fedra por ser casto ni por ser misógino. Hipólito ama a la reina, pero huye porque teme que esta pasión sin freno alguno muy pronto se transformará en odio. La rechaza también porque las mujeres en la sociedad ateniense, de acuerdo con la larga tradición mítica que interpretó ya Hesiodo, constituyen el mal y la maldición para el hombre, mientras que para Fedra

el libro de Barbara E. Goff, *The noose of words: readings of desire, violence, language in Euripides' Hippolytos*, Cambridge University Press, 1991.

<sup>31</sup> Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 1990, señala que *myrton*, además de baya de mirto, significa *clitoris*. Pausanias, *Descripción de Grecia: Atica y Laconia*, Madrid, Aguilar, 1963, pp. 94-95, describe la misma escena. Véase, para el lugar de la mirra en la mitología griega, a Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972. Adonis es fruto de amor incestuoso de Mirra con su padre. La mirra es un oloroso incienso que une la tierra con el cielo y es también un perfume de virtudes afrodisíacas.

<sup>32</sup> Héctor Mendoza, *Secretos de familia: ¡A la Beocia!, Reso, Fedra*, introducción de Luis de Tavira, México, El Milagro, CNCA, 1996, p. 121.

es terrible el engaño, la obsesión, la lujuria, el crecimiento desorganizado, monstruoso ... la locura y la muerte corren parejas con esta sangre [...] Ustedes no saben [...] el horror que es vivir renegando de la propia sangre. Vivir obsesionada por una pureza inasequible. Y ... a pesar de todo buen sentido, desearla ... tanto. Desearla por encima de toda cosa humana o divina.<sup>33</sup>

Si para la Fedra mendocina el amor es sinónimo del deseo físico —Fedra no elige a Hipólito, es atraída por un magnetismo poderoso y secreto— para Hipólito amar a Fedra no es solamente traicionar a su padre, sino admitir que la fuerza de aquel deseo es destructora. Para Fedra “existir es exigir la totalidad”, como lo observable Lucien Goldmann. Para Hipólito “exigir la totalidad” es imposible.

Tan obsesionada has estado con tu pasión secreta y prohibida, que nunca te importé yo, autónomo ser independiente a tu imaginación febril [...] Entre tú y yo se ha creado una distancia [...] que tú misma has creado enamorado de una pureza simbólica, mítica, inexistente, que no era yo. Que nunca he sido yo.<sup>34</sup>

Su renuncia al amor nunca fue recompensada. Artemisa lo abandonó en el momento en que más la necesitaba: en la hora de su muerte, prometiéndole, en vez de consuelo, la fama eterna: “Siempre los cantos de las vírgenes te darán sus loores”. Fedra, a su vez, mutila su cadáver en un arranque de desesperación, de su deseo no satisfecho. Ni la diosa ni la reina derramaron una lágrima al verlo muerto. En la obra de Mendoza, tal como en la de Unamuno, Hipólito no muere. Será Fedra, al ahorcarse, quien pagará su culpa.

El tema de Eurípides sirvió a Mendoza para una interpretación nueva, y quizá para muchos sorpresiva. Alejado de la problemática del honor, de asuntos de Estado y de la posición de la mujer en la sociedad ateniense, el conflicto amoroso se centró en la sexualidad, más fuerte que el amor, demostrando una vez más las posibilidades de la transfiguración del mito. La sexualidad frustrada, tal como lo vio Giraudoux, cuando hurgaba en las razones de odio que condujeron a Clitemnestra a matar a Agamenón, en la obra de Mendoza se convierte en la médula del comportamiento de Fedra y la lleva a la mutilación del cuerpo de Hipólito.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 174.

Fedra y Pentesilea son hermanas. Fedra bien hubiera podido decir las mismas palabras que dijo la reina de las Amazonas de Kleist (versión de Luis de Tavira) después de haber matado a Aquiles: "Estoy perdida, desde que te vi. No estoy en ningún sitio. Dime, ¿quién soy?... Ven, amado de mis entrañas, ven y ámame. No sé quién soy, sólo sé que te pertenezco". También cerca de Fedra se encuentra la Hedda Gabler de Ibsen. Apasionadamente enamorada, atrapada en las leyes de la sociedad en la que vive, no encuentra otra salida que el suicidio. Minada por el mismo deseo, devorada por los mismos demonios, Hedda sin embargo vivía en el siglo pasado y no tenía el valor de realizar su pasión. Al no poder aceptar el modo de suicidio de Lovborg (éste se mata disparándose en el bajo vientre, indicando de este modo, según Jan Kott en su brillante ensayo *Releyendo a Ibsen*, la connotación sexual de la relación que los unía) se suicida también. La Fedra mexicana del siglo XX da un paso más: hace lo que Hedda, un siglo antes, hubiera querido hacer: mutilar el cuerpo de Lovborg. Le faltó el valor. El lugar de las diosas en la obra de Mendoza lo ocupó el deseo, esta fuerza oscura e incontrolable que lleva a la muerte.

## Traducción y traición en *Tres tristes tigres*: recreación de la no-novela de Cabrera Infante

Por Esther ENJUTO  
y Eusebio LLACER  
Universitat de València, España

### 1. Introducción: fuentes e influencias

GUILLERMO CABRERA INFANTE nace en Cuba en 1929, bajo la dictadura de Gerardo Machado. Se inicia como escritor en el mundo periodístico en 1947. Expulsado de la Escuela de Periodismo en 1951 —por un cuento que la censura de Fulgencio Batista considera obsceno— comenzaría su vida profesional bajo el signo del compromiso, pero un compromiso que se manifestaría, más que en la expresión de sus vivencias bajo un régimen político cuyos principios no comparte, en la experimentación lingüística y narrativa como vía de comunicación.

Con el triunfo de la Revolución de Castro en 1959, Cabrera Infante entra de pleno en el mundo cultural de la Isla a través de actividades relacionadas con el cine o la literatura, incluyendo en ésta al periodismo. Así, funda y dirige Cinemateca de Cuba, trabaja activamente en la Sociedad de Escritores, dirige el suplemento literario del periódico oficial del país, *Revolución*, y, en 1960, aparece su primera colección de relatos y viñetas, *Así en la paz como en la guerra*. A esta obra le seguirían *Un oficio del siglo XX* (1963) y la que nos ocupa, *Tres tristes tigres* (1964). De la década de los setenta son *Vista del amanecer en el trópico* (1974), que años más tarde sería revisada y reeditada, la colección de ensayos titulada *O* (1975), *Exorcismos de estilo* (1976), *Arcadia todas las noches* y, por último, *La Habana para un Infante difunto* (1979).

Isabel Álvarez-Borland (1983) resume los puntos de importancia que la obra de Cabrera Infante muestra ininterrumpidamente: la experimentación lingüística, la fluctuación entre lo social y lo estético, con una inclinación hacia lo estético en las últimas obras y, finalmente, la predilección de este autor por las formas narrati-

vas cortas: *Tres tristes tigres* y *La Habana para un Infante difunto*, con más de cuatrocientas y setecientas páginas, respectivamente, tienen una estructura básicamente fragmentaria.

La fama internacional de Cabrera Infante se debe hasta ahora a *Tres tristes tigres* y la crítica lo considera novelista, a pesar de lo ya dicho sobre la preferencia del autor por las formas cortas; baste decir que dos de los relatos de *Tres tristes tigres*, "Seseribó" y "Ella cantaba boleros", fueron publicados como cuentos antes de la aparición de la obra en su forma "larga". Sin embargo, el autor es, por encima de todo, de un carácter inquieto que gusta del juego y la experimentación en las técnicas más osadas, que disfruta trastocando el lenguaje y dando significados nuevos a las palabras.

Cabrera Infante ha traducido a Hemingway y Faulkner, y sabe de los problemas, inconvenientes y, sobre todo, de las limitaciones de esta ardua actividad. Ello le ha servido para elaborar una teoría cuyos principios aplica a *Tres tristes tigres*. "Traducir" en esta obra, como agudamente señala Emir Rodríguez Monegal en su artículo "Estructura y significaciones de *Tres tristes tigres*" (1985), no sólo se refiere a términos de trasvase de un lenguaje a otro.<sup>1</sup> Cabrera Infante analiza la metafísica del acto traductor; al ejercer la función del "nombrar", no hacemos sino traducir desde términos de existencia objetiva a términos verbales una realidad que como hombres enfrentamos en cada acto de nuestra existencia, y será a través de cada personaje que "traduce" el mundo a su medida como el lector también "traducirá" el libro de Cabrera Infante. Una comprensión de esta filosofía se intentará más adelante con el análisis de distintos elementos vistos desde el punto de vista de diferentes críticos.

*Tres tristes tigres* se desarrolla en La Habana previa a la Revolución, en un ambiente de corrupción. No en vano se conocía a esta ciudad como el burdel más caro de Estados Unidos. El tono general del libro es nostálgico por retratar —de pasada, pues no es el objeto del autor— una sociedad destinada a desaparecer. Monegal (1981) compara el sentimiento de Cortázar y el de Cabrera Infante: los dos son desterrados voluntarios que contemplan a Buenos Aires y La Habana, respectivamente, como algo perdido en el tiempo.

El libro es una obra compleja, difícil de leer por su estructura poco clara a primera vista. Muchas páginas se han escrito sobre

<sup>1</sup> Citado en "Notas" por Rodríguez Monegal en su libro *Narradores de esta América*, vol. II, p. 364.

los diversos aspectos por analizar en este libro, pero en este estudio nos centraremos en la estructura, por considerarla un aspecto primordial. No obstante, será de utilidad referirnos a las influencias que Cabrera Infante admite y a la técnica narrativa que, de por sí, ocuparía un trabajo más extenso que el presente.

En primer lugar, Terry J. Peavler analiza la influencia de Hemingway en toda la obra de Cabrera Infante, influencia que se concreta no sólo con el uso de repeticiones, sino, mucho más importante y general, en la experimentación con dialectos de las respectivas lenguas "standard" —inglés para el primero, castellano para el segundo— y en el intento de lograr un habla coloquial transcrita en el lenguaje literario. Peavler cita las palabras de Cabrera Infante en una entrevista que sostuvo con Rodríguez Monegal:

Uno de mis experimentos o una de mis preocupaciones era tratar de llevar este lenguaje básico, convertir este lenguaje oral en un lenguaje literario válido [...] yo creía que el escritor cubano que consiguiera esto estaba consiguiendo lo mismo que hicieran con el lenguaje americano Mark Twain y Hemingway (Peavler 1979: 291).

Otra influencia reconocida en una entrevista posterior con Rodríguez Monegal es la de Lewis Carroll. Para empezar, el primer epígrafe de *Tres tristes tigres* fue tomado por Cabrera Infante de *Alicia en el país de las maravillas*: "Y trato de imaginar cómo se vería la luz de una vela cuando está apagada" (*Tres tristes tigres*, p. 11). Más tarde, en la sección de "Rompecabeza" se encuentran referencias directas a Carroll; así, Códac recuerda a Bustrófedon en la escena del restaurante el libro de *Alicia en el país de las maravillas* y este último empieza a jugar con las palabras del título: "Alicia en el mar de villas, Alicia en el país que más brilla, Alicia en el cine Maravillas, Avaricia en el país de las Mala Villas, Malavidas, Mavaricia, Marivia, Malicia, Milicia" (*Tres tristes tigres*, p. 209). Como apunta William L. Siemens, "Bustrófedon, in point of fact, is nothing less than a logical extension of Carroll's tendency to play with words" (Siemens 1979: 297).

Otros puntos que demuestran esta influencia son el constante uso de los espejos, las palabras transcritas en forma figurada —como en "La casa de los espejos" (título ya de por sí bastante sugerente), en el que la palabra "elevador" se transcribe en vertical, repitiendo la letra *a* para, mediante el alargamiento de la palabra, lograr el efecto de impulso vertical. También resalta Siemens

la coincidencia entre la frase de Silvestre "No me gustan los niños —pero me encantan las niñas", y la de Carroll "I am fond of children (except boys)" (*Tres tristes tigres*, p. 353, y Siemens 1975: 80).

Por otra parte, varios críticos han coincidido en la influencia que *The life and opinions of Tristram Shandy*, escrito en el siglo XVIII por el reverendo Laurence Sterne, ejerce sobre *Tres tristes tigres* por lo que a los juegos verbales se refiere, y también por los procedimientos de narración interrumpida, de los que se verán algunos ejemplos más adelante. Otras referencias que pueden iluminar al lector son Petrarca por un cierto concepto del amor ideal, el *Satiricón* de Petronio en la ordenación de las intervenciones de los personajes, todos salidos del submundo nocturno de La Habana previa a la Revolución y, finalmente, Borges. Es ésta una influencia que Josefina Ludmer (1979) acentúa, pues según ella la idea de "traición" —aún no comentada— tiene una de sus múltiples ilustraciones en el habla de los personajes; en el de mayor rango social la transcripción es más literaria, menos popular. Estos personajes, a la vez que prominentes socialmente —"héroes"— son traidores a sus orígenes. Y éste es el tema que Ludmer pone en relación con Borges, que en uno de sus cuentos encadena una serie de asesinatos históricos, enlazando la muerte de Julio César con la de Lincoln; en todos ellos el pueblo es el verdadero "traidor", pero el investigador calla la verdad y ensalza al falso héroe. De esta forma se establece el paralelo con las historias de *Tres tristes tigres*, en las que los personajes son también "traidores". Otra relación con Borges la apunta Rodríguez Monegal (1981) por el paralelo que pudiera ser establecido entre su Beatriz Viterbo y la Laura Díaz de Cabrera Infante.

## 2. Innovación técnica y estilística

CON respecto a la técnica, lo más sobresaliente desde el principio es la voz de los personajes. El autor se distancia voluntariamente y trata de actuar solamente como "montador" de los relatos "escritos" por sus personajes. Cabrera Infante va incluso a aparecer, firmando con sus iniciales, en "Bachata", por ejemplo; con ello demuestra ese deseo de independencia propia que, como resultado, permite la vida, como "ajena a él", de sus otros personajes. El lenguaje coloquial predomina en este libro, con una variedad de registros que oscila entre el del personaje perdido entre las reglas ortográficas y fonéticas hasta el punto más cultivado del escritor

consciente de su profesión. En el monólogo de Magdalena "Crús", por ejemplo, el autor elige la transcripción fonética, ya que esta elección permite un mayor realismo. En el uso del lenguaje se puede observar el ya mentado principio de "traducción": el habla "culto" necesita un periodo de aprendizaje, un proceso de transformación y, a la vez, ocultación de los orígenes. Es, en este sentido, una "traición". Ludmer (1979) apunta la relación inversa de *Tres tristes tigres* con el ideal platónico: Cabrera Infante enaltece en su obra al "no original", a lo transformado y traducido, a las copias... "las traiciones". Así, cuanto más culta es el habla, más traición se ha producido por parte del emisor y más nivel social adquiere Bustrófedon, Vivian o Laura. Estos personajes "escriben"; Eribó, en cambio, "habla", dirigiéndose a sus interlocutores dentro del libro mismo: "Como dirías tú, Silvestre, hablando latín con acento oriental" (*Tres tristes tigres*, p. 48). Más adelante se intentará la aproximación definitiva a este fundamental concepto.

Los juegos verbales aparecen desde el principio y, junto a las alteraciones tipográficas y léxicas, las secciones se intercalan sin aparente orden lógico, se interrumpen unas a otras, se ayudan de viñetas, diagramas e inversiones tipográficas —por ejemplo, dos páginas impresas como una sola reflejada en un espejo (*Tres tristes tigres*, pp. 264-265). En este sentido, Rosa María Pereda afirma lo siguiente en relación con la afición monstruosa de Cabrera Infante por el juego de palabras, por el *pun*, *calembour* y *nonsense*, ensayados con dificultad y maestría en castellano:

Tras la visible herencia anglosajona [...] avanza un paso más en el mismo sentido, en el de la ruptura de la lógica usual [...] sus juegos de palabras ponen en crisis la significación usual de los vocablos que quedan contaminados, preñados por esos sonidos parejos a veces casi idénticos, dando de nacer nuevos confusos sentidos (Pereda 1979: 19).

Todos los nombres tienen un significado (Vivian Smith-Corona, como la máquina de escribir, o Códac, la cámara fotográfica) o aluden a la función que desempeña el personaje, como Bustrófedon (el juego del lenguaje) o Laura (la amada petrarquiana).

Un rasgo que llama la atención es la abundancia de personajes conocidos a los que parodia. Así, Bustrófedon toma textos de autores ya consagrados y los transforma, sin que éstos dejen de ser reconocibles. El humor no abandona nunca estos juegos que, a la vez, se configuran como una crítica en tono menor a Carpentier,

Lezama Lima, Guillén y otros. Un ejemplo de su ingenio queda patente tras la lectura de esta parodia de los *Cantos para soldados y sones para turistas* de Guillén: “No sé por qué piensas tú / León Trotsky que te di yo. / Al hacha que tenía yo / diste con tu nuca tú” (*Tres tristes tigres*, p. 252). Es curioso recordar cómo Guillén también jugó a este juego, parodiando “La canción del pirata” de Espronceda en su poema titulado “Interludio”.

Cabrera Infante una vez describió su libro como una “galería de voces” y confesó que le gustaría que fuera leído en alta voz. Es éste un libro para disfrutar, por su humor y agilidad, si bien buena parte de la crítica lo ha entendido mal y ha aplicado conceptos indebidos para su comentario como “obra abierta”—concepto que fue aplicado en la descripción de la obra de Umberto Eco— o “aventura del lenguaje”, para la de Joyce. Por ello, a pesar de su humor, pensamos que encierra una historia de amor desesperado y punzante, si bien un poso pesimista no escapa a sus personajes. No en vano Cabrera Infante dijo sobre su obra:

Sé lo que *Tres tristes tigres* no es. No es una novela, no es una colección de cuentos, no es un libro-poema [...] Es, tal vez, un libro de fragmentos en busca de la unidad, como los eslabones quieren, y tienen que, componerse en cadena para ser algo más que un grupo de eslabones (citado por Álvarez-Borland 1983: 81).

Veamos pues, algunas de las claves para entender cómo estos eslabones se articulan en *Tres tristes tigres*.

### 3. Traducción como traición

*Tres tristes tigres* es un libro difícil por su inusual estructura. Los relatos suceden narrados por once personajes diferentes, y el autor aumenta la dificultad porque, además de intercalar los relatos sin orden aparente, en el prólogo presenta a una serie de personajes, dos de los cuales no volverán a aparecer en todo el libro—Martín Carol y Lincoln Jefferson Bruga—, y otros son secundarios, como Beba o Viriato Solaún. En el índice, por otra parte, no aparecen ni las visitas de la mujer (que más tarde se podrá adivinar como Laura) al psiquiatra ni ninguna de las narraciones “Ella cantaba boleros”.

Como juego literario, *Tres tristes tigres* está compuesto por relatos que podrían leerse independientemente, puesto que no hay ni una trama unitaria ni los personajes están íntimamente relacionados con ésta. Es por esta razón que la “novela” de Cabrera In-

fante no puede clasificarse como tal. Álvarez-Borland se apoya en la definición propuesta por Forrest L. Ingram para calificar la obra de Cabrera Infante como un “ciclo de relatos”, ya que en ella existe una unidad extrínseca e intrínseca, aunque los núcleos de cada relato son independientes del resto; sin embargo, cada relato establece relaciones con los otros que modifican su lectura, si ésta es realizada en conjunto (Ingram 1971; traducido por Álvarez-Borland 1983: 86). Esta “interrelación” es lo que Ingram denomina *recurrent development*, es decir, *desarrollo y repetición*.

El término *repetición* remite a lo que hace años algunos críticos señalaron como un rasgo fundamental en y para la estructura de *Tres tristes tigres*: la traducción. La traducción, anteriormente señalada como “traslado”, “transformación” y al final, *traición*. La obra es una constante repetición, un juego de oposiciones y enfrentamientos. En *Tres tristes tigres* la voz original, la del autor, queda anulada al dejar éste que sean sus personajes los que hablen. De su autoanulación surge el *doble*, pues, si el autor escribe, su “yo” subyace a la vez que se desdobra en “otro”, en múltiples personajes. En términos cinematográficos, Cabrera Infante es el director que ordena un guión ya establecido, que organiza sin imponer.

Ludmer (1979) propone un sistema jerárquico en el que Bustrófedon y La Estrella son las primeras “copias”, los primeros “desdoblamientos” del autor. Son personajes-fantasma, que nunca hablan directamente, sino recordados por Cué y Silvestre que, a su vez, los *reproducen* verbalmente, configurándose ellos mismos como terceros en esta provisional jerarquía: “Además del mismo voluntario había auto-commisericordia de Arsenio Cué por *éuCoinesra*, como él llamaba a su alter-ego-ego alterado” (*Tres tristes tigres*, p. 426).

Finalmente, Códac y Eribó actúan como reproductores “no verbales”, en tanto cuanto el punto de vista que aportan es “visual” y “auditivo”, respectivamente. Como apoyo técnico, el autor hace uso de múltiples símbolos “reproductores”: espejos, ecos, paradojas y simetrías. El resultado es un *puzzle* que necesita de la lógica del lector para que su imagen pueda ser recompuesta. Por otra parte, las parodias de autores conocidos que ya se han señalado cumplen la función de patentizar, de nuevo, el principio traductor, aunque esta vez por oposición: la parodia es un “duplicado crítico”, mientras que la traducción trata de reflejar sin transformar, de expresar “lo mismo” en otro idioma.

Un último aspecto de esta visión de *Tres tristes tigres* como “traducción” y duplicado lo aporta una vez más Ludmer en su artículo “*Tres tristes tigres*: órdenes literarios y jerarquías sociales” de 1985. Según esta crítica, *Tres tristes tigres* presenta una división fundamental en dos series que funcionan en constante contraposición: la serie auditiva o sonora y la serie gráfica o visual, que ordenan tanto los personajes como la técnica narrativa y la estructura. Los juegos de oposición establecen “duplicados” y puntos de vista diferentes en lo que podría interpretarse como una técnica cinematográfica.

#### 4. Estructura y secuencia narrativa

*Tres tristes tigres* se divide en un “prólogo” y un “epílogo” entre los que se intercalan cuentos, narraciones, conversaciones telefónicas, cartas, memorias y parodias. A primera vista, el orden es inexistente, pero gracias a los personajes se puede intentar una clasificación que, al final, resultará la más eficiente y quizá la única posible, pues permite agrupar los relatos según el narrador.

Un primer ciclo lo conforma el “prólogo” y la serie “Los debutantes”. Como ya se apuntó, en el primero aparecen narradores diversos que introducen al lector en el tema. El cabaret “Tropicana” es el lugar en el que transcurre la acción. Resulta llamativa la inclusión de frases en inglés que traducen, pobremente, el discurso en “cubano”, como lo designa el autor. En estas primeras páginas ya hay una declaración de principios en tanto que la pobre traducción refleja los límites de esta actividad, que no sólo en cantidad sino, mucho más importante, en calidad, llega a transformar el original, a “traicionarlo” por ser una falsa representación. Al mismo tiempo, el “prólogo” nos introduce en la vida nocturna habanera.

La serie “Los debutantes” presenta nueve relatos en los que ya se completa el grupo de narradores que aparecerá a lo largo de la obra, y sirve, junto al prólogo, como introducción. En el primer cuento, Silvestre evoca su niñez, sus idas al cine con su hermano mayor y un atentado terrorista que entonces presenció. En el segundo cuento, Arsenio cuenta su visita a un hombre que le dispara a quemarropa; la narración se interrumpe aquí y sólo se conocerá su desenlace al final del libro. El tercer y último cuento narra la visita de Eribó al doctor Viriato Solaún con objeto de pedirle un aumento de sueldo. Hasta aquí los “tres tigres”. Pero hay un cuarto, Códac, que en esta primera serie narra dos de los ocho relatos

“Ella cantaba boleros” introduciendo al lector en su relación amorosa con La Estrella.

Los relatos narrados por mujeres son cuatro. El primero es un monólogo de una niña que informa cómo, en compañía de una tal amiga, propagó por el pueblo “lo que hacía” Petra Cabrera con su novio. Stephanie Merrin (1981) afirma lo que ningún otro crítico ha hecho: esta niña es Laura, que mantuvo en su infancia relaciones sexuales con su amiguita. De ser esto cierto, de esta vergüenza nacería en Laura ya la primera “traición”, aprendiendo un lenguaje de mentiras —la historia de Petra Cabrera es distorsionada— para “ocultar” lo que consideraban “malo”. Magdalena “Crús” protagoniza otro monólogo en el que cuenta la pelea familiar que la decidió a abandonar el hogar paterno. Un tercer relato es la conversación telefónica mantenida por Beba Longoria con su amiga Livía. Dos entrevistas que una mujer aún desconocida para el lector sostiene con un psiquiatra completan esta primera serie.

En “Los debutantes”, Ludmer (1979) corrobora el carácter de traducción-traición, ya que desde un punto de vista social, los ocho narradores debutan en un mundo diferente al que hasta entonces vivían; así, el traslado del pueblo a la ciudad de Arsenio, la perspectiva de boda para Beba, o la salida del entorno familiar de Magdalena. Estos puntos son simétricos a las parodias de Bustrófedon, que se interpretan como otras tantas traiciones a los originales literarios.

Ludmer (1979) propone una clasificación totalmente simétrica de la obra, teniendo siempre presente su interpretación cinematográfica de *Tres tristes tigres*. El centro —aproximadamente— espacial que marca “Los visitantes” divide los relatos que protagonizan los personajes que representan las funciones sonoras y auditivas (Eribó y Cué, narradores respectivos de “Seseribó” y “La casa de los espejos”) y los relatos de Silvestre (“Bachata”) y Códac (relatos sobre Bustrófedon) que representan, respectivamente, las funciones gráfica y visual. “Los visitantes” resume de alguna forma la técnica empleada a lo largo de todo el libro, sirviendo las narraciones “entregas” de “Ella cantaba boleros” y las once consultas psiquiátricas para hilvanar el texto de principio a fin.

“Seseribó”, narrado por Eribó “el bongosero” relata su relación con Vivian y con Cuba Venegas, insertando varios párrafos que son estrofas de canciones. Más tarde, en “Bachata”, se aclarará que la primera lo despreciaba por ser mulato y, simplemente lo había utilizado. También Eribó alude a la pedantería de Cué. “La

casa de los espejos", escrita por Cué, refiere a la "imagen verbal auditiva" (Ludmer 1979: 498), al discurso coloquial transcrito sobre el papel. En ella se narra la relación triangular Silvestre-Cué-Laura, la cual, y una vez más, adquiriría una nueva perspectiva después de leer "Bachata".

Existe un paralelismo inverso en estas dos secciones. Si Códac descubre a La Estrella —la voz hecha música—, Eribó descubre a Cuba Venegas que, a pesar de ser cantante, se incluye en el texto más en función de sus ojos que de su voz. Eribó la describe: "Es mejor, mucho mejor ver a Cuba que oírla" (*Tres tristes tigres*, p. 278).

"Los visitantes" es una especie de *ars poetica* en tanto resume el principio que gobierna la filosofía del libro, como ya se ha apuntado anteriormente. Campbell, el turista norteamericano, ilustra perfectamente el concepto de "doble".<sup>2</sup> Primero, en el lugar "prólogo" es confundido con el fabricante de sopas. En segundo lugar, el cuento que protagoniza se repite, se ve reflejado en una copia; el núcleo temático de este cuento "doble" es un bastón que también se repite, que tiene, dentro del mismo cuento, una exacta réplica. Paralelamente a las consecuencias metalingüísticas y a la enseñanza moral que reafirma la teoría de los dobles en la existencia de dos bastones, se establece otra doble visión: la de La Habana nocturna vista por unos turistas norteamericanos, que contrasta con la experiencia de cada día, muy alejada de lo exótico que viven Cué y Silvestre. Otro detalle más viene a apoyar la misma teoría: la señora Campbell contrasta su visión con la de su marido, resultando dos imágenes bien distintas de la misma realidad.<sup>3</sup> Pero, al final de la noche, conoceremos que no existe tal señora Campbell, que ese personaje no era sino "a projection of the author's personality" (Merrim 1981: 107).

Tras "Los visitantes", las imágenes visuales toman el relevo y Códac, el fotógrafo, y Silvestre, el escritor, cuentan sus historias. El primero, fiel a su profesión, retrata su entorno ayudándose de

<sup>2</sup> El relato narra la historia de una pareja de turistas norteamericanos llegados a La Habana para pasar el fin de semana. Compran un bastón, y un día, paseando por la calle, Mr. Campbell ve a un mendigo con uno igual, confundiéndolo con el suyo. Lo reclama y el mendigo se niega a entregarlo hasta que la policía le obliga a hacerlo. De vuelta al hotel, encuentran su verdadero bastón. Ahora son dueños de dos bastones, el original y su doble.

<sup>3</sup> A Mr. Campbell, por ejemplo, le molestó que una vez más le confundieran en "Tropicana" con el fabricante de sopas, mientras que a su esposa, lejos de sentirse molesta, le agradó tal malentendido.

diagramas, dibujos y juegos tipográficos (*Tres tristes tigres*, pp. 207-218). Incluso en las primeras frases de "Rompecabeza" llega a transformar su nombre, de acuerdo con las dos influencias básicas de Bustrófedon y su profesión, y así, se llama a sí mismo "Bustrófoton". Por su parte, Silvestre el escritor, además de narrar los acontecimientos de "Bachata" desde su punto de vista —no podría ser de otra forma—, utiliza un lenguaje culto y preciso, resultado de su profesión:

Doblamos a la derecha por una avenida nueva de asfalto negro todavía, con faroles de concreto altos y curvos, que se inclinaban sobre la pista como las *flappers* de Fitzgerald sobre el amor, como cuellos de bestias antediluvianas tras la presa, como marcionos espiando nuestra civilización peripatética (*Tres tristes tigres*, p. 319).

Esta sección, probablemente la más complicada del libro, transcurre a lo largo de toda una noche en la que Cué y Silvestre salen de juerga por La Habana. Externamente se compone de veintidós segmentos que, para no romper la línea del autor, no presentan un orden lógico y, mucho menos, cronológico. En una de ellas Silvestre narra una salida con su padre al cine, durante la que presencia, de nuevo —recuérdese el cuento narrado en "Los debutantes"—, un asesinato. El escritor habla después de sus impresiones sobre Cué: cuenta el episodio de la mujer loca en el parque, que repetía una vez tras otra el mismo discurso, "como una pianola sin fin" (*Tres tristes tigres*, p. 300) y alude también al cuento de Cué de la primera parte, que comenta a la vez que interroga a su amigo, "como si asumiera el papel del lector y quisiera eliminar las ambigüedades que presenta la primera versión" (Álvarez Borland 1983: 107). A este respecto, Isabel Román (1993) establece que en *Tres tristes tigres* "el hallazgo de los 'tres tigres' de la noche habanera es especialmente acertado para los propósitos cómicos del autor, pues el juego lingüístico puede así insertarse con verosimilitud" (Román 1993: 33). Finalmente, Silvestre comenta el cuento del bastón, al que da otra significación.

"Bachata" funciona, según lo expuesto, a manera de epílogo real, ya que "comenta el resto del texto separándose de él y al mismo tiempo haciéndose inextricablemente dependiente de él para servir así como glosa al texto" (Álvarez-Borland 1983: 107). Silvestre y Cué aparecen en esta sección bajo un nuevo aspecto de "su traición". Silvestre siente pasión por el cine, pero se convirtió

en escritor. Cué, por su parte, fue a la ciudad para convertirse en escritor de guiones, pero Pipo —el hombre que le disparó en la primera parte del libro— lo convirtió en actor. Ambos se traicionan, transformando su vocación verdadera —el “original”— en traducciones —“copias”— de su deseo inicial.

Como en otras partes del libro, “Bachata” es literatura dentro de la literatura, y el mismo autor, Cabrera Infante, se incluye como personaje de su obra: es él quien ordena a Silvestre la revisión de una traducción del cuento del bastón, explicando así la “doble versión” que antes de “Bachata”, como tantas otras cosas, parecía un sinsentido.

Las once consultas psiquiátricas se distribuyen a lo largo del libro ilustrando la vida de una mujer cuya identidad se puede sospechar, pero cuya evidencia definitiva sólo puede constatarse tras la lectura de Rodríguez Monegal, en donde tras apostar por esa posibilidad, el crítico confirma en nota aclaratoria: “Con respecto al papel que juega Laura Díaz en el libro, Cabrera Infante me escribe: ‘La psicoanalizada es, por supuesto, Laura Díaz’” (Rodríguez Monegal 1992: 364).

Cronológicamente, los hechos narrados a lo largo de estas once consultas son posteriores a los que relata el resto del libro: ya en “Los debutantes” ella dice estar casada con un escritor, Silvestre. Consideramos que el hecho de intercalar estos once relatos a lo largo del libro cumple la función de expresar mejor la angustia y confusión de una mujer que atravesó momentos muy difíciles desde su infancia. Ella es otra “traidora” puesto que transforma y olvida sus orígenes. La distorsión de la verdad a la que se había acostumbrado desde niña la lleva, según Stephanie Merrim (1981), a una agobiante falta de comunicación con su marido, extendiéndose esta angustia al resto de sus circunstancias vitales. Laura refleja a lo largo de las once sesiones el drama de Narciso, el vértigo de vivir entre dos aguas: sus dos maridos, las confusiones entre ella y su amiga, los dos perros del sueño: “Laura se duplica y duplica su objeto” (Ludmer 1979: 503) y, al final, resulta un personaje alienado e infeliz.

“Ella cantaba boleros” es otra serie de relatos intercalados, en número de ocho, a lo largo del libro. Por medio de ellos conocemos a Estrella Rodríguez, trasunto de un personaje real, una cantante llamada Fredy que fue a morir a Puerto Rico (Estrella lo haría en México). Es descrita en el texto como una enorme ballena negra, lo que permite las comparaciones con Moby Dick y un inte-

resante juego de contrastes cromáticos. Con desparpajo y dignidad a un tiempo, insensible al ridículo y segura de sí misma, es “un ser prehistórico pero vivo” (Rodríguez Monegal 1992: 346).

Estrella representa el polo estructural de la música en el libro, ya que produce música a partir únicamente de la palabra. Códac, la cámara fotográfica, es el encargado de narrar esta sección sobre ella. Él va a ser el que fije “gráficamente esas voces —la otra es la de Bustrófedon— añadiéndoles lo que les falta, el campo visual, puesto que ellos ya habían grabado su sonido en disco y cinta” (Ludmer 1979: 494).

A lo largo de esta sección Cabrera Infante muestra una vez más la distorsión del lenguaje que caracteriza todo el libro; las repeticiones e inclusiones del discurso de sus personajes en estos relatos, que externamente aparecen como bloques no dialogados, resultan en un estilo directo que, aunque quizá extraño al ojo del lector, no lo sería en absoluto para su oído:

Entonces una manito me agarró por un brazo y era Irenita. Te vas a quedar toda la noche, me preguntó, ahí con la gorda, y yo no le contesté y volví a preguntarme, Te quedas con la gorda, y le dije, Sí, nada más que sí, y no dijo nada pero me clavó las uñas en la mano y entonces La Estrella se rio a carcajadas, muy superior, segura de ella misma y me cogió de la mano y me dijo, Déjala, las gatas están mejor en el tejado, y le dijo a Irenita, Esta niña, vamos, súbete a una silla, y todo el mundo se rio, hasta Irenita, que se rio por compromiso, por no quedar mal, por no hacer el ridículo, y que enseñó dos huecos de las muelas que le faltaban detrás de los colmillos de arriba cuando se reía (*Tres tristes tigres*, p. 66).

El último núcleo del texto, “Epílogo”, contradice, como el “Prólogo”, la idea tradicional que se tiene del término. Este epílogo no es sino la charla de una mujer loca en un parque. El discurso se repite y está transcrito sin puntuación ni mayúsculas, versa sobre “la naturaleza dislocada del hombre moderno en su hostilidad y confusión” (Nelson 1983: 519). El mono representa, siempre según este crítico, el hombre prehistórico que aún sobrevive a la violencia y falta de moral del hombre actual. Por lo que al lenguaje se refiere, esta pérdida de principios la ilustran las conversaciones de Cué y Silvestre, los cuales perdidos en ese juego que este último denomina “masturhablar”, llegan a un grado de incomunicación que el epílogo parece querer resaltar, poniendo una nota de pesimismo final: “—¿Y Magdalena? ¿es la misma muchacha?— ¿está

seguro? ¿Por qué tus preguntas vienen en tres? —Everything happens in trees, diría Tarzán” (*Tres tristes tigres*, p. 425).

La mujer que habla parece expresar otra vez la angustia y necesidad imperativa por salir de su situación. Podría ser una proyección del futuro de Laura que, al final de la decimoprimer consulta aún no ha llegado a tal estado de locura. En este monólogo aparece también un apunte crítico político, mezclado con el caos interno, la confusión y angustia existencial que esta mujer anónima parece asumir claramente en nombre de los otros personajes. Quizá por ello la censura franquista suprimió el final del monólogo, como el propio Cabrera Infante explica:

A ese monólogo le falta un pedazo que se tragó la censura española entre los 22 cortes que hicieron... A partir de ese metafórico y justo “ya no se puede más” venía una larga parrafada contra los católicos, los curas y la religión católica que nunca incluiré en el libro porque no tiene sentido ya. Con ese remate azaroso está bien lo que está acabando. Ella no es Magdalena Crús ni Laura Díaz ni Beba ni Livia ni ninguna de las mujeres del libro, pero de alguna manera esa locura última se ve como un posible destino, y hace “pendant” con otra locura ecológica y creadora, que es la de Bustrófedon (Rodríguez Monegal 1992: 364).

### 5. Conclusión

*Tres tristes tigres* es una obra que divierte a la vez que invita a la reflexión. En primer lugar, la impresión que se graba en una ojeada inicial impulsa a un rechazo del libro, pues los ingeniosos juegos de palabras no parecen suficientes para anular la poderosa sensación de confusión que abruma y llega a enfadar. Sin embargo, poco a poco, la lectura detenida permite penetrar sin querer en el mundo que ese grupo de personajes teje a través de su *puzzle* de intervenciones. Los estilos de cada “narrador” se van haciendo reconocibles y fluida la lectura, aunque parece inevitable una constante vuelta atrás en las páginas del libro para mejor comprender detalles pasados involuntariamente por alto.

La técnica con la que experimenta Cabrera Infante origina una confusión inicial con todos sus juegos y su gusto por despistar al lector, pero el esfuerzo adicional a que esto obliga da lugar a una mejor comprensión de un mundo y unos personajes cuyos relatos, narrados de un modo más convencional, no provocarían quizá esa inmersión subjetiva del lector: la visión múltiple de los hechos le

incita a construir sus propias conclusiones. Es evidente que cada lector ha formado una Estrella, una Laura o un Eribó completamente nuevo y personal al cerrar la última página del libro. La presencia de Borges es en este sentido bien patente: Cabrera Infante dota a sus personajes de una ilusión de libertad, de actuar por sí mismos, que el lector capta y aprovecha inconscientemente, para recrearlos de nuevo, de acuerdo con sus gustos y necesidades.

Cabrera Infante no ha desarrollado hasta sus últimas consecuencias la transcripción literal del lenguaje coloquial. Las expresiones y giros propios de Cuba parecen estar presentes: un nocubano, no familiarizado con ese lenguaje específico, no puede juzgar tal cosa. En cambio, sí se puede apreciar la transcripción fonética, que no aparece sino de forma intermitente. Aunque indirectamente, esto recuerda el principio regente del libro. Una transcripción fonética exacta sería poco menos que indescribable y, desde luego, muy desagradable para el lector que no busca en la obra literaria un análisis crítico o profesional. Así, los límites impuestos por razones prácticas hacen del objetivo primero del libro una “copia”, una traducción del propósito inspirador. El autor parte, pues, de una traición a sí mismo. Quizá por ello el falso epílogo —en cuanto no responde a las condiciones que la definición de tal término requiere— es el punto final pesimista mediante el cual Cabrera Infante concluya en la imposibilidad de lograr la realidad objetiva del pensamiento, de equiparar el lenguaje oral al escrito.

Muchos escritores antes que él ya se habían percatado de la imposibilidad de “expresar lo inexpressable”, lo que no ha obstado a la creación de obras maestras de la literatura o el pensamiento. Cabrera Infante hizo con *Tres tristes tigres* su aportación como escritor y como artista, mediante los ingeniosos juegos y experimentos con la técnica narrativa y la tipografía. Carlos Fuentes alabó a nuestro autor por haber destruido “la fatal univocidad de nuestra prosa” y por revelar la palabra como “un nudo de significados” (Fuentes 1969: 31). Baste este logro para contentar al escritor, ya que sin duda el lector se da por satisfecho.

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-Borland, Isabel, *Discontinuidad y ruptura en Guillermo Cabrera Infante*, Manchester, Hispamérica, 1983.
- Cabrera Infante, Guillermo, *Tres tristes tigres*, Barcelona, Seix-Barral, 1965.
- Fuentes, Carlos, *La nueva narrativa hispanoamericana*, México, 1969.
- Ingram, Forrest L., *Representative short story cycles of the twentieth century*, La Haya, Mouton, 1971.
- Ludmer, Josefina, "Tres tristes tigres: órdenes literarios y jerarquías sociales", *Revista Iberoamericana*, núm. 45 (1979), pp. 493-512.
- Merrim, Stephanie, "A secret idiom: the grammar and role of language in *Tres tristes tigres*", *Latin American Literary Review*, vol. 8, núm. 16 (1980), pp. 96-117.
- Nelson, A. L., "El doble, el recuerdo y la muerte: elementos de fugacidad en la narrativa de Guillermo Cabrera Infante", *Revista Iberoamericana*, núm. 49 (1983), pp. 509-521.
- Peavler, Terry J., "Guillermo Cabrera Infante's debt to Ernest Hemingway", *Hispania*, núm. 62 (1979), pp. 289-297.
- Pereda, Rosa M., *Guillermo Cabrera Infante*, Madrid, Edaf, 1979.
- Rodríguez Monegal, Emir, "Cabrera Infante, la novela como autobiografía total", *Revista Iberoamericana*, núm. 47 (1981), pp. 265-271.
- , *Narradores de esta América*, vol. II, Caracas, Alfaldil, 1992.
- Román, Isabel, *La invención de la escritura experimental del barroco en la literatura contemporánea*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1993.
- Siemens, William L., "Heilsgeschichte and the structure of *Tres tristes tigres*", *Kentucky Romance Quarterly*, núm. 22 (1975), pp. 77-90.
- , "Mirrors and metamorphosis: Lewis Carroll's presence in *Tres tristes tigres*", *Hispania*, 62 (1979), pp. 297-303.

## Prestigio social y meritocracia en el México prehispánico: un análisis a través del canto de tradición oral

Por Marie SAUTRON

*Universidad de Toulouse II-Le Mirail, Francia*

CONSISTE ESTE TRABAJO EN RETRATAR CIERTOS RASGOS de la sociedad de los antiguos mexicanos tomando como base de análisis unos cantos de tradición oral seleccionados de dos corpus poéticos del siglo XVI. Estudiar la red léxica relativa a la clase dominante permitirá primero percibir el tono social poético. Examinar en particular las figuras del guerrero y del cantor, o poeta, permitirá luego tratar el problema de la organización y de los comportamientos sociales en el México prehispánico, y mostrar, además, cómo la sociedad mexicana se fundamenta en el prestigio y el honor. Observar los criterios que determinan el otorgamiento de distinciones o la noción de valorización nos llevará finalmente a apreciar los patrones simbólicos que rigen la ideología social prehispánica dictada por una verdadera meritocracia.

Entre los documentos relativos a la cultura náhuatl, *Romances de los señores de la Nueva España* y *Cantares mexicanos* representan el conjunto de la producción poética. Elaborados unos años después de la conquista, redactados en alfabeto latino y lengua náhuatl, ambos manuscritos forman parte de los documentos más significativos de la "cultura literaria" de los antiguos mexicanos. En primer lugar, un repaso de la red léxica de los cantos que encierran tiende a definir el contexto jerárquico social.

*Sociedad y jerarquía:  
análisis del léxico poético*

UNA investigación biográfica sobre los diferentes nombres que aparecen en los cantos y su cotejo con la historia revela que dichos nombres corresponden en mayor parte a personajes de la clase social dominante. En general, resulta excepcional encontrar en el canto náhuatl informaciones sobre los *macehualtin*, o sea la gente del pueblo. En efecto, sólo se habla en él de príncipes, señores o diri-

gentes de diversas regiones y comunidades étnicas. Los términos *tlahtoani*, *tecuhtli*, *tepilhuan*, *pilli* abundan en el discurso poético. Designan la clase privilegiada de la cual emana o a la cual está dirigida la obra poética. La pertenencia al grupo dominante se manifiesta concretamente bajo los nombres *tlahtocayotl* ("soberanía"), *teucyotl*, *tecpillotl* o *pillotl* ("nobleza", "señorío").

Dentro del registro semántico y entre los recursos comparativos y metafóricos del poeta nahua para evocar a la clase privilegiada, las imágenes de la flor y del pájaro son muy solicitadas.

Y ye nelli ayaxcan in cococ yoa tlayocoltica ya,  
ti, ya, tinemi y ihua, ya,  
icnucaticaca noconquetzalmalina  
y' tecpillotl nimotenehuatzin  
teucyotl tlatocayotl  
telpolohuatl tépolohuatl teuctli y Telpoloatl.

*En verdad, es con pena, dolor y tristeza  
que vivimos.*

*Con cantos de huérfano, yo, Motenehuatzin,  
entretejo, cual plumas de quetzal,  
la nobleza, la señoría, la soberanía  
el señor Telpoloatl  
(Cantares, folio 11r°).*

El recurso a la imagen botánica u ornitológica para ilustrar simbólicamente una realidad social o cultural, una reflexión individual o existencial es cosa recurrente en el canto náhuatl. Así que esta doble imagen sirve para evocar metafóricamente a la clase privilegiada. En el fragmento poético que precede, el poeta hace una comparación entre los tres vocablos representativos de la clase dominante (*tecpillotl*, *teucyotl* y *tlahtocayotl*) y las plumas de quetzal, que —veremos a continuación— denotan magnificencia, grandeza y prestigio:

Nobleza apacible, soberanía apacible.

Esta palabra estaba dirigida al que bien había ejercitado el poder, que era un señor noble pacífico, muy avisado, muy reflexivo, muy discreto, muy afectuoso y muy respetuoso (Sahagún 1950-1982: vi, 255-256).

Es en parte la descripción que nos ofrece el Códice Florentino respecto del binomio léxico *in teucyotl in tlahtocáyotl*, "la noble-

za, la soberanía". En el fragmento poético siguiente, una variante de éste, *in tecpillotl in tlahtocayotl*, viene íntimamente ligada a otros dos pares metafóricos, *in cuauhtli in océlotl*, "el Águila, el Jaguar", e *in mitl in chimalli*, "la flecha, el escudo", que completan su campo de significación y argumentan su valor prestigioso.

Onquahuiccelia ohuaye  
oceloitzmolini  
in tecpillotl in tlatocayotl in Mexco.  
y Mítica chimaltica yehuaya ontlatoà  
teuctli in ahuitzotl  
a ohuaya (etca) ¡Ohuaya!

*Águilas que brotan, ohuaye,  
Jaguares que crecen:  
así es la nobleza y la soberanía en México.  
Con flechas y escudos reina  
el señor Ahuitzotl  
(Cantares, fol. 21r° y fol. 66r°).*

El primer binomio metafórico, *in cuauhtli in océlotl*, designa a la clase de los grandes guerreros y representa toda la grandeza y reputación de la nobleza mexicana. Acompañado por los verbos "evolutivos" *cehcelia* ("brotar") e *itzmolini* ("crecer"), este binomio confiere vitalidad y energía a la nobleza. El papel fundamental de esta clase guerrera, materia prima de la sociedad mexicana, surge de ambas metáforas verbales. En cuanto al segundo binomio léxico, *in mitl in chimalli*, confirma el lugar ocupado por los guerreros dentro de la clase privilegiada: el aspecto marcial y combativo de ellos está puesto de realce a través de estas dos armas ejemplares, representativas de poder y beneficio entre la nobleza.

*Aspiraciones y prioridades sociales  
según dos figuras poéticas: el guerrero y el cantor*

DENTRO del canto náhuatl, la figura singular del guerrero y, aunque subsidiaria, la del cantor resultan interesantes si examinamos la concepción, la organización, las aspiraciones y las prioridades sociales prehispánicas. Los centros educativos importantes en el México antiguo son el *telpochcalli* y el *calmécac*: uno propone una enseñanza a los futuros guerreros y otro cultiva más particularmente el aprendizaje del canto. En el discurso poético, las dos figuras

son esenciales y asiduas, hasta se confunden a veces: el guerrero es a menudo el poeta. A este respecto dice Juan Bautista Pomar:

Esforzábanse los nobles y aun los plebeyos, si no eran para la guerra, para valer y ser sabidos, componer cantos en que introducían por vía de historia, muchos sucesos prósperos y adversos y hechos notables de los reyes y personas ilustres y de valer. Y el que llegaba al punto de esta habilidad era tenido y muy estimado, porque casi eternizaba con estos cantos la memoria y fama de las cosas que en ellos componían y por esto era premiado, no sólo del rey, pero de todo el resto de los nobles (1953: 190).

En primer lugar, el guerrero. La guerra, como lo enseñan ampliamente los documentos etnográficos de los siglos XVI y XVII sobre la cultura náhuatl, forma parte integrante de la vida de los antiguos mexicanos y determinan una gran parte de sus valores sociales y morales. De hecho su presencia continua en el canto náhuatl no debe sorprender. Analizar el belicismo mexica requiere, más que otro fenómeno social, una revisión del esquema cosmogónico de este pueblo. El destino del hombre en el México antiguo está, a la hora de su nacimiento, irrevocablemente fijado. Desde aquel momento unos signos simbólicos determinan su vida: el huso, que materializa la función de tejedora, está puesto entre las manos de la niña, y la flecha, emblema del futuro guerrero, entre las del niño (Motolinía 1970: 22). A éste, se le exige una contribución a la armonía cósmica mediante el ejercicio de la guerra, y eso ya desde el discurso de la partera:

Mi hijo querido [...] escucha y sabe que tu casa no está aquí en la tierra, porque eres un águila, un jaguar, eres un *quechol*, un *zacuan*, eres la serpiente y el ave del Dueño Omnipresente [...] Tu sitio está en otra parte, en otra parte es donde se halla tu destino. A la guerra es a donde estás enviado, la guerra es tu recompensa, tu deber. Tendrás que dar de beber, nutrir, alimentar al Sol, al Señor de la Tierra. Tu verdadera mansión, tu propiedad, tu heredad es la casa del Sol, allá en el cielo. Has de alabar, alegrar Al-que-perdura-resplandeciente. Así que tal vez seas recompensado, tal vez seas agradecido por la muerte de obsidiana, por la muerte florida de obsidiana (Sahagún 1950-1982: VI, 171-172).

En la sociedad mexica, la sublimación de la guerra se halla en su apogeo con la "guerra florida", verdadera institución si se le da valor al testimonio de Durán (1967: II, 235) que se refiere a las

sugerencias y decisiones del consejero Tlacaclael sometidas al soberano o *tlahtoani* Motecuhzoma.

Y así, poniendo en plática al rey Motecuhzoma [...] que se ordenase cómo los dioses fuesen servidos con sacrificios de hombres con la frecuencia necesaria y que hubiese donde los hijos de los grandes y los aficionados de la guerra ejercitasen y mostrasen su valor y destreza, el rey, tomando su parecer, mandó juntar sus grandes señores.

Los cuales juntos, les dijo cómo su voluntad era ordenar una feria militar, donde como quien va al mercado, de tantos en tantos días, se acudiese a comprar honra y gloria humana con su sangre y vidas, para que los hijos de los grandes no estuviesen ociosos y el ejercicio militar no se perdiese. Y que lo que más a esto le movía era la honra y ensalzamiento de su dios Huitzilopochtli, al cual, pues tenía ya templo, era justo hubiese víctimas que ofrecerle, y que ningunas le eran tan agradables como las de Tlaxcala y Huexotzincó y Cholula y Atlixco y Tecuac y Tlilihquitepec, las cuales seis ciudades elegía para su servicio y comida, porque las demás naciones bárbaras y de extraña lengua, él no las quería ni aceptaba.

Señas de valentía y hazañas en la guerra son altamente reconocidas y premiadas en la sociedad mexica. Además de las funciones de religioso y comerciante, la función de guerrero es también indicada. Cualquiera sea el origen social del individuo, el oficio de guerrero representa el medio más directo para pretender responsabilidades y, de ahí, títulos, fama y cualquier clase de riquezas, sean morales, sean materiales (Durán 1967: I, 67-68). En suma, permite al individuo que ponga en evidencia sus virtudes, que se distinga del común de las gentes y acceda a la primacía.

O a'tle ihuqui yaomiquiztli  
a'tle ihuqui xochimiquiztli  
quitlaçotlac o ypalnemoahuan huixahuee (etca.)

¡Nada puede ser equiparado a la muerte en la guerra!  
¡Nada puede ser equiparado a la muerte florida!  
Al-por-quien-se-vive le gusta. ¡Huixahuee!  
(Cantares, fol. 21v° y fol. 66v°).

... y ça ye xochitl onnenenecoya elehuiloya  
xochiamicohua yehuaya  
ça ahuilizmicohua yeehuaya  
Tlachahuepantzin huixahue yaoo hayyo hohui  
¡Huixahue yaoo hayyo hohui!

Con fuerza, las flores son deseadas, codiciadas.  
 ¡Muerte florida! ¡*Yehuaya!*  
 ¡Muerte alegre! ¡*Yehuaya!*  
 ¡Oh, Tlacahuepan! y ixtlilcuechahuac!  
 ¡Oh, Ixtlilcuechahuac!  
 (*Cantares*, fol. 70r<sup>o</sup>).

Combatir en la guerra y exponerse a la muerte, la “muerte florida”, presta al individuo deferencias superiores a cualquier clase de consideración. Esta expresión “muerte florida”, *in xochimiquiztli*, es la deducción semántica o la continuación lógica de “guerra florida”: significa precisamente la muerte ocurrida durante el combate “concertado”, una muerte “afortunada y rosada” (Durán 1967: II, 418-419). En ambos fragmentos poéticos, es ella sinónimo de *yaomiquiztli*, *itzimiquiztli* y *ahuilizmicohua*. Así, flor, guerra, obsidiana y alegría son para el *cuicani*, o cantor, los cuatro registros metafóricos para evocar la muerte en el combate. Un tono entusiasta es imprescindible para hablar de esta “muerte florida”: son transparentes el deseo y la voluntad —aguzados por un contento a la vez personal y colectivo— de enfrentarla anticipadamente. La muerte en la guerra, un medio posible de adquirir o legitimar una de las virtudes más altas, o sea el valor, se carga de una significación honorífica. Materializa ella la eminencia del guerrero, del héroe, en la juventud y gloria. Permite a éste que escape del suceso degradante de una muerte de viejo “sin porvenir”.

La lucha armada, fuente ineluctable de muerte, es a menudo una elección deliberada por parte del guerrero. La voluntad y convicción combativas de éste se relacionan sobre todo —si nos referimos a las creencias cosmogónicas que acondicionan y rigen su comportamiento— a cierta dignidad y a una esperanza bien arraigada, la de una estancia en la mansión privilegiada del dios solar, el *Tonatiuh ichan* (Sahagún 1992: VI, 384-385). La muerte en la guerra permite pues que uno acceda a un más allá paradisiaco. Este último dato, mezclado con la afición al combate o al desafío de la muerte, puede ser una explicación de la sublimación de la guerra que percibimos en el canto náhuatl en general. La fórmula natural “muerte alegre” se refiere más a una idealización de la vida *postmortem* que a una idealización de la muerte terrestre. Por lo menos no es la imagen de un sendero nocturno —asociado de costumbre a la muerte común que lleva al Mictlan, un más allá “sin prestigio” al que iban todos los que no eran elegidos por los

dioses (Sautron 1997: 68, 271-272)— que surge del aspecto “florido” y “alegre”; es más bien la idea de una muerte ligada a la existencia diurna, a la voluntad del hombre mexicana. Es cierto que no todos los guerreros desafían la muerte. Pero aunque a veces consideren los riesgos del combate, miden también el prestigio y los honores que pueden sacar de él. En definitiva, al guerrero se le ofrece una alternativa: tener una vida tal vez breve pero coronada del prestigio y de los honores de una muerte excitante o tener una vida más larga pero denigrada por la fealdad y los deshonores de una muerte trivial. Así que la muerte en la guerra es algo sin par. La muerte en la guerra es un modelo único.

Tras este deseo poético de la “muerte florida”, justificada y celebrada conforme a cierta ideología, se perfila la creencia elemental, a la vez mítica y cosmogónica de los antiguos mexicanos: alimentar el astro solar con la sangre de los guerreros y de los sacrificados, es decir, dar la vida mediante la muerte, una muerte que resulta indispensable y benéfica al buen funcionamiento del tiempo y del espacio. Este deseo de combatir hasta la muerte eventual también es segregado por cierta realidad social y por una voluntad individual que implican reconocimiento, prestigio y honor.

Ynic timomatia in tinocniuh  
 çanneyan xochitl on in tiquelehuia on in tlpc  
 quen toconcuiz on  
 quen ticyachihuaç on  
 timotolinia  
 in tiquimiztlacoa a yn tepilhuan xochitica cuicatica  
 ma xihuallachiacan  
 yn atley yca mihlehuia  
 oñcan moch yehuantin in tepilhuan  
 çaquame teoquecholti tzinitzca  
 los zacuan,  
 los tzinitzcan  
 tlatlahuecholtin  
 moyehyectitinemio  
 yn onmatio yn ixtlahuatl ytican.  
 Chimalxochitl, quauhpilolxochitl yc  
 oquichtlamattimani in yà tepilhuan  
 xochicozcaocoxochitl ic mahpantimian  
 quitimaloa o yectli ya cuicatl, yectli ya xochitl  
 amegoh ymelchiquihpatuh  
 mochihuaya in quicelia on in teoatl tlachinolli  
 y yan tocnihuan

tliliuhqui tepeca  
 in tiyaotehua huey otlipana  
 ma huel xoconmana o y ye mochimal o  
 huelxonica on in tiquauhtli ya ocelotla.

Así, si piensas, amigo mío,  
 que es vano desear las flores en la tierra,  
 ¿cómo podrás cortarlas?  
 ¿cómo podrás concebirlas?  
 ¡Eres un pobre desdichado!  
 Observas a los príncipes con flores y cantos.  
 ¡Vengan a ver!  
 ¿Será por nada que se alzan las flechas?  
 Allí se hallan todos los príncipes,  
 las espátulas divinas,  
 y las espátulas de un rojo resplandeciente.  
 Embellecen día tras día  
 ellos, los que conocen el medio de la llanura.  
 Con flores de escudo y honoríficas flores de águila  
 los príncipes saborean su virilidad.  
 Suntuosos collares de flores de ocote son su adorno,  
 los bellos cantos y las bellas flores glorifican la labor  
 de su pecho y de su sangre.  
 Aceptaron el agua divina y las llamas  
 y se volvieron nuestros amigos.  
 Cual una montaña negra,  
 elevamos la guerra en el gran camino.  
 ¡Ofrece tu escudo!  
 ¡Ponte en pie, Águila-Jaguar!  
 (*Cantares*, fol. 6v°).

Una ecuación se efectúa entre los príncipes-guerreros y los pájaros de plumaje policromo. El ave *teoquechol*, “espátula divina”, vinculada a menudo a un contexto poético sagrado —y eso ciertamente por su sentido etimológico—, realza por analogía la condición del guerrero. El compromiso del guerrero con sus funciones, quizá antes de que haya merecido un estatuto prestigioso, viene expresado de manera metafórica mediante el verbo *tla-mati* que designa un doble conocimiento: un saber general y un saber sentido o experimentado. La idea de una vida cualitativa de los príncipes o guerreros que han realizado hazañas está lograda con el verbo *yeh-yecti-ti-nemi* (“embellecer”), cuya duplicación de la sílaba inicial intensifica dicha cualidad de vida. A través de un estilo exclamativo,

el *cuicani* predica las virtudes varoniles del guerrero y magnífica de manera implícita el valor y la victoria censurando al mismo tiempo la cobardía y la derrota. En suma, justifica la guerra.

Si paralelamente a la función del guerrero, la del poeta asegura también cierto privilegio, aquí, en este fragmento poético, la única práctica del canto parece ser tachada de cierta pasividad en oposición con el dinamismo del guerrero. Además de cantos, el poeta debe también armarse del escudo y de las flechas, y mostrar así una posición polivalente. El tono poético es propio de la exhortación y amonestación. El discurso panegírico o elogioso resulta muy apreciado por el poeta nahua. El contexto de la guerra permite precisamente que este tipo de discurso alcance su grado máximo de perfección. La expresión elogiosa tiene antes de todo un objetivo: ofrece al poeta la oportunidad de valerse de un poder pedagógico e invitar al receptor a que se interese por sus propósitos ideológicos. El discurso poético se hace didáctico en el caso preciso de una exaltación de la guerra o del canto. El hecho de sensibilizar, influir y animar —sobre todo cuando flaquea el entusiasmo del guerrero o cuando el forjador de cantos descuida la creación poética— otorga cierto valor funcional y social al poema náhuatl.

Xihuallachian tinocniuh  
 yn oncan yhcayan xochihuehuelt  
 tonameyo ontotonauhtimani  
 quetzalehceahuaztica ya, onxopaleuhtimani  
 in oncan ic chialo ic malhuilo  
 in ipetl yn icpal in tloque in nahuaque,  
 xiccahuaya in mixtecomatla  
 xihualmocuepaya tohuan  
 xicehua in yan cuicatl  
 nicuicani ic  
 niquelelquixtia in tloque  
 in tlaneciz in yc moyollocaltitlan.

Mira, amigo mío,  
 allá está en pie el tambor florido;  
 desprende su calor cual un rayo de sol,  
 resplandece cual un abanico de plumas de quetzal.  
 Allá están esperados y honrados  
 la estera y el asiento del Dueño Omnipresente.  
 ¡Abandona las tinieblas!  
 ¡Vuelve con nosotros!

¡Entona un canto!

Así es como yo, el cantor,  
alegro al Dueño Omnipresente.

Y así es como amanecerá en la casa de tu corazón  
(*Cantares*, fol. 2v°).

El discurso didáctico y ejemplar del *cuicani* tiende aquí a sensibilizar al receptor sobre el valor y el papel del canto. De hecho un juego de contrastes entre luz y oscuridad está desarrollado: la ofrenda del canto a la divinidad permite que uno conozca la plenitud existencial; faltar a ella es caer en la ignorancia y las tinieblas, es incurrir en la desaprobación y la pérdida de la gracia divina.

En una sociedad tan profundamente colectiva como la sociedad mexicana, hay que multiplicar los esfuerzos para hacerse reconocer como individuo. *A priori* identidad personal y sistema comunitario no resultan incompatibles. Pero esta posible individualidad no deja de depender de la opinión social y se forja en una lucha constante por la gloria y la reputación. La cultura del honor y del prestigio, asociada a cualidades, deferencias, méritos, privilegios y poderes, desempeña un papel clave, particularmente dentro del grupo dominante.

#### *La ideología social mexicana dictada por una meritocracia*

ALGUNOS objetos, entre los cuales la flor y el pájaro, o aun el jade y el oro, sirven pues de soporte simbólico para la distinción jerárquica en el México antiguo. Al vestirse físicamente o al impregnarse metafóricamente de estas imágenes, el hombre mexicano les toma prestado prestigio y poder.

O ahquenman ontlatzihuiuz yaoxochitl mani  
Yeehuaya

ato ya tempa  
in oncuepontonimane oceloxochitlin chimalli xochitli  
a oyohualpá  
teuhtlá motecaya (ett) en el lugar del polvo.

A oceloncacahuaxochitlaya onca ya maniya  
çan ca y tzetziuhya yn ixtlahuatl ytiqi  
çan topan ahuiaxticac oo  
ac on anquinequi  
on anca ye timallotl y' mahuiçotl ohuay (etc) ¡*Ohuay!*

O acemele xochitl  
hacemelle ahua

mochiuhitcaqui yolloxochitli a  
yxtlahuacá yaonahuac  
oncà quiçaya a y'tepilhua ohya  
o anca ye timallotl (etca)

¡Ah! ¡Nunca se cansarán las flores de guerra!  
¡*Yeehuaya!*

Están a orillas del agua.  
Las flores de jaguar y flores de escudo abren su corola  
y se juntan en el lugar de las campanitas,  
en el lugar del polvo.

Allí, en el lugar de la dispersión, en medio de la llanura,  
se hallan las flores de jaguar perfumadas con cacao.  
Exhalan su fragancia encima de nosotros. ¡*Oo!*

¡Quién no las desea pues?

¡Son gloria y orgullo!

Sin reposo son las flores,  
sin reposo, procuran placer.

Las flores de corazón se forman  
en la llanura, en la guerra.

Allí aparecen los príncipes. ¡*Ohya!*

¡Son gloria (y orgullo)!  
(*Cantares*, fol. 18v°).

Las flores simbolizan no sólo a los guerreros sino también todo el prestigio y los honores de la guerra. A semejanza del poema precedente (*Cantares*, fol. 6v°), la idea de una vida cualitativa de los guerreros —manifestada a través de las flores, los ornamentos florales y las joyas floridas que son representaciones propias de cierto lujo inquirido— viene expresada en este fragmento. Intentar explicar la asociación de la flor o del pájaro con la noción de grandeza y prestigio requiere un repaso preliminar de las particularidades físicas de algunas especies florales u ornitológicas.

La *cacahuaxochitl*, "flor de cacao", que forma parte de los modelos poéticos, figura, por ejemplo, entre las plantas a las que los antiguos mexicanos prestan un carácter precioso. Si nos referimos a la relación etimológica de ella con el término *cacáhuatl* ("cacao"), es posible percibir el camino mental del poeta —y de los mexicanos en general— que consiste en asociarla a las cosas prestigiosas. El árbol de cacao no crece más que en tierras litorales de México, en los valles de Guatemala, en la costa del golfo de Honduras, en Nicaragua y Sudamérica. Sus semillas quedan reservadas a la actividad comercial como unidad monetaria (Motolinía

1970: 176). En cualidad de bebida, son altamente apreciadas y consumidas en prioridad por la clase nobiliaria y guerrera (Moto-linía 1970: 56, 84-85). Estas tres indicaciones (procedencia de tierras lejanas, uso monetario y uso doméstico reservado a la nobleza) le confieren al árbol de cacao y a sus mazorcas un valor exótico, escaso, caro y precioso, que puede ser traspuesto en la "flor de cacao". La belleza exquisita y el aroma agradable de esta flor son otras tantas cualidades evidentes que acentuarían los primeros factores.

Entre los pájaros el *quetzaltótl*, o ave quetzal, es el modelo poético por excelencia. El color verde doradillo e iridiscente, el brillo y lo aterciopelado de sus plumas sugieren espontáneamente belleza y magnificencia; en fin, un valor que supera cualquier apreciación. Su larga cola, formada por dos plumas subcaudales, excede hasta tres veces su cuerpo y contribuye a dotarlo de un gran prestigio. Su color críptico, que lo confunde naturalmente con el medio ambiente, hace más difícil su captura y aumenta aún más su carácter precioso. Otros datos relativos al hábitat de este pájaro silvestre que vive en el sur de México, en Guatemala y Honduras —es decir en zonas geográficas muy retiradas de la capital mexicana, México-Tenochtitlan— explican su escasez y su carácter precioso. Y estas plumas de quetzal por ser preciosas servían, según algunos testimonios de cronistas, de unidad monetaria entre los mexicas (Torquemada 1975-1983: iv, 121), y eran unos productos de gran lujo solicitados en tributo y esencialmente destinados a las divinidades y consumidas por las potencias estatales o la clase nobiliaria (Berdan 1992: 304, 311, 317). Apariencia, belleza, escasez, "durabilidad o tenacidad, habilidad para superar los estragos del tiempo" (Berdan 1992: 293), figuran entre los criterios que determinan el grado de valor, cualidad y refinamiento de un objeto en el México prehispánico.

y niqiyacahua çà niqita nochan  
xochimamani  
mach huey ch[al]chihuitl oo huaye q'çali patlahuac  
mach nopatihua o  
yn ca ninoquixtiz  
q'maniya  
acan çan niyaaz nipolihuitih  
huayy oo ohuiyya

He de abandonar mi casa que diviso

Ahí están dispuestas las flores...  
tal vez sean mis recompensas  
hermosas piedras de jade, largas plumas de quetzal.  
Pero llegado el momento,  
tendré que cumplir con mi deber,  
entonces me tendré que marchar, iré desapareciendo.  
*¡Huayy oo ohuiyya!*  
(*Romances*, fol. 7v<sup>o</sup>-8r<sup>o</sup>; *Cantares*, fol. 30v<sup>o</sup>).

Aspirar a las suntuosas plumas de quetzal y hermosas piedras de jade requiere previamente unos esfuerzos. El honor y el prestigio exigen que se supere el individuo: componer, ejecutar e interpretar cantos a la perfección en lo que concierne al poeta; tocar bien un instrumento y perfeccionar pasos de danza por lo que atañe al músico y al bailarín; tener valor, combatir, desplegar su fuerza física o llevar su cuerpo en ofrenda a los dioses en lo que se refiere al guerrero.

Además, cuenta el mito que durante el periodo de peregrinación, el dios tribal Huitzilopochtli sedujo verbalmente al pueblo nómada —que pronto iba a ser los mexicas— con recompensas y prestigio que él les daría una vez hallado el lugar sagrado para fundar la ciudad de México-Tenochtitlan. Plumadas preciosas de quetzal, de *xiuhtótl*, de *tlauhquéchol* y de *tzinitzacan*, jade, oro, coral, cacao y algodón figuraban así en la lista de los premios divinos prometidos (Alvarado Tezozómoc 1992: 24).

Por decirlo así, la jerarquía social mexicana está fundada en el honor y el mérito individual (Pihó 1968: 382-383). En efecto, una verdadera meritocracia surge de esos comportamientos y de esa función social otorgada a algunos objetos de prestigio que ejercen con eficacia su poder valorizante. El prestigio, tan importante en la vida de los antiguos mexicanos, se materializa por una voluntad de ser reconocido y afamado, por un deseo de posesión de objetos preciosos y signos distintivos como son las armas y cualquier clase de condecoraciones (Durán 1967: II, 236). Mario Erdheim (1978: 198-203) se refiere así a la flor como "alegoría de la esencia de la vida ideal" y "estética del prestigio". La flor, el pájaro y sus plumas sedosas son fascinación, codicia, prestigio y, de ahí, "fuerzas sugestivas" de poder. Casi son las únicas formas de gratificación que se presentan en el discurso poético náhuatl. Pero más allá de dichos patrones tan apreciados pueden ser disimulados cualquier tipo de distinciones honoríficas e insignias ornadas de plumas o "floridas" metafóricamente por su carácter suntuoso y precioso.

Xontlachiayan huitztlampayan, yquicayan in tonatiuh  
ximoyollehuayan oncan manian  
teoatl tlachinolli,  
oncà mocuia in teucyotl in tlatocayotl  
yectli ya xochitl  
in amo çan nen mocuia,  
in quetzallalpiloni aya  
macquauhica chimaltica  
neicaloloyan in tlpç.

Ic momacehuaya in yectli ya xochitl  
in tiquelehuia in ticinequia in tinocniuh  
in quitemacehualtia  
in quitenemactiaes  
in tloque in nahuaque.

Nen tiquelehua[ya] in tictemoaya in tinocniuh  
yectli ya xochitl cà ticuiz intlacamo ximicaliy[ya],  
melchiquiuhcicaya, mitonalcicaya  
ticmacehuazya in yectli ya xochitla,  
yachoquitzitli yxayoticaya  
in quitemacehualtia in tloque in nahuaque.

Mira pues hacia el sur, hacia el lugar donde sale el sol,  
dirige tu corazón ahí donde se extienden  
el agua divina y las llamas,  
ahí donde se consiguen la nobleza, la soberanía,  
las bellas flores.

El tocado de plumas de quetzal  
no se adquiere sin esfuerzo. ¡Aya!  
Es mediante una porra y un escudo,  
es en el campo de batalla, en la tierra,  
como y donde se merecen las bellas flores.

¡Las quieres con fuerza, las deseas, tú, amigo mío!  
El Dueño Omnipresente  
quien concede estos méritos,  
es quien otorga estos obsequios.

Deseas en vano lo que estás buscando, tú, amigo mío.

¿Dónde pues tomarás las bellas flores si no combates?  
Con el pecho y el sudor,  
merecerás las bellas flores.  
Una guerra de lágrimas, de llanto:  
ésta es la recompensa del Dueño Omnipresente  
(*Cantares*, fol. 3v<sup>o</sup>-4r<sup>o</sup>).

El *quetzallalpiloni* —ornamento de plumas de quetzal coronadas de oro que se ataba al cabello del individuo benemérito— era el privilegio de los grandes señores durante danzas rituales. Dicho ornamento distintivo formaba parte de los tributos lujosos (Sahagún 1992: VIII, 458). En efecto, es una insignia que se merece. Ostentarla sin haber dado pruebas de sus aptitudes y sin haberse ganado los méritos podía acarrear la pena de muerte (Motolinía 1970: 160-161).

De la asimilación entre las flores y el binomio *in teúcyotl in tlahtocáyotl*, fuente de prerrogativas y honor, se perfilan la importancia y el valor de las propias flores. Altamente valoradas en la escala social, las flores no son concedidas a cualquier persona. Exigen esfuerzo y valoración de sí mismo.

Las recompensas quedan asignadas aquí a la divinidad omnipresente, pero no resulta menos social, es decir, que son creadas y otorgadas por la clase privilegiada. El origen divino de estas flores es la expresión, por excelencia, de su superioridad y sacralidad, virtudes que acentúan su aspecto caro y precioso y aumentan su grado de codicia. A fin de llamar la atención de sus oyentes en el alto valor de estos premios materiales, el cantor nahua asocia el origen de éstos a la esfera divina. Y al hacer de los favores y privilegios un derecho exclusivo del Ser inefable, *Ipalnemohuani* o “El-por-quien-se-vive”, sin intermediario de hombre de poder, el *cuicani* pone más en relieve la conducta y los esfuerzos meritorios de los que tendrá que valerse el mexicano.

Ca moch nicuitoya in nicuicani  
ic niquimicpacxochiti in tepilhuan inic niquimahpan  
in çan immac niquinten  
nimà niquehuaya yectli ya cuicatl  
ic netimalolo in tepilhuà  
ixpan in tloque in nahuaque,  
auh in ahtley ymahcehuallo:  
can quicuiz?  
can quitzaz in huelic xochitl  
auh cuix nohuan aciz aya  
in xochitlalpan in tonacatlalpan  
yn ahtley ymahcehuallo in nentlamati,  
in tlaytlacohua in tlpç  
ca çan quitemahcehualtia  
in tloque in nahuaque in tlpç...

Fui a cogerlas todas, yo, el cantor.

Con estas flores, coroné a los príncipes, los adorné,  
les llené las manos.

Luego entoné un hermoso canto  
para que sean exaltados los príncipes,  
frente al Dueño Omnipresente.

Pero él que es indigno de Su merced:

¿adónde irá él a coger,  
y dónde verá él las flores olorosas?

¿Alcanzará conmigo la tierra florida,  
la tierra-de-nuestro-sustento?

Él que es indigno de Su merced sufre,  
causa daños en la tierra.

Sólo otorga el Dueño Omnipresente  
recompensas en la tierra

(*Cantares*, fol. 1v<sup>o</sup>).

La separación entre la divinidad y el hombre emana de su relación creador-criatura. La relación de superioridad ejercida por la divinidad en el hombre es muy significativa a través de los términos *macehuállotl* y *macehualtia*, que denotan fundamentalmente el mérito. Pero también puede aparecer en estas formas léxicas la dependencia del hombre para con su semejante.

Entonces ¿no habrá que ver en la función didáctica del *cuicani* una forma subsidiaria de poder que consistiría en encauzar la participación de los oyentes en la actividad social de la guerra o del canto, sugiriendo a la vez que esta iniciativa es de la divinidad? Toda expresión religiosa o fuerza sagrada influye profundamente al hombre del México antiguo. No es pues inconcebible que hayan buscado sensibilizarlo un poco más a través del discurso poético.

Magnificencia, prestigio, autoridad y poder rigen la vida de algunos grupos sociales nahua. Entre los códigos y patrones simbólicos de esta ideología social, se colocan así la indumentaria y toda clase de accesorios parcialmente ligados a la flor y al pájaro. Vestuario, armamento y ornamentos diversos son, en efecto, altamente apreciados por los guerreros. Pero dicho prestigio físico no deja de provocar fuertes tensiones:

El control social del individuo basado en los conceptos de sanciones, como premios y castigos, que se verifican por medio de un vestuario ornado con objetos simbólicos, produjo una actitud de valentía máxima en cada hombre. El esfuerzo individual estaba dirigido a obtener estos signos conven-

cionales que a su vez garantizaban su bienestar dentro del grupo. En caso contrario, cuando a un hombre, por motivos de cobardía personal, se le castigaba con la prohibición de llevar ropa ornamentada e insignias honoríficas, su papel frente a los demás miembros de la sociedad era de tal manera denigrante, que más bien prefería morir en la batalla que seguir viviendo en forma desprestigiada (Piho 1968: 383).

A través de este análisis de Virve Piho medimos el peso que pueden tener prestigio y objetos de prestigio en la vida de un mexicano. Tanto la presencia de este prestigio puede exaltar al hombre mexica al permitirle que se destaque desde un punto de vista jerárquico y ser, en cierta medida, un individuo entre la masa colectiva, tanto su ausencia puede ofenderle o abatirle. Prestigio y distinciones sociales están presentes hasta el día de la muerte que viste, con sus atavíos más hermosos, al hombre privilegiado mexica y lo saluda con las ceremonias más bellas (Sahagún 1992: III, 207; IX, 500). Aún siguen existiendo más allá de la muerte: el prestigio indumentario y social resulta cambiado por un prestigio "espacial supraterrrestre". En efecto, según los motivos de su deceso, el individuo puede tender a un más allá medianamente prestigioso. En el caso preciso del guerrero que sucumbió a una muerte meritoria, y conforme las creencias, está él destinado al *Tonatiuh ichan*, una residencia *postmortem* privilegiada.

Pero en resumidas cuentas el guerrero aureolado de gloria y el cantor nahua no buscan verdaderamente una vida eterna *post-mortem* sino una inmortalidad en el propio mundo terrestre a través de los vestigios de su fama (Erdheim 1978: 200). En efecto, son honores póstumos los que son codiciados. En el caso del guerrero, el combate y la muerte en el combate le otorgan una reputación gloriosa que, para siempre, queda vinculada a su nombre. El prestigio y el honor adquiridos hasta el término de su vida, hasta su muerte heroica, se cargan entonces de un valor trascendental al sustituir su natural mortal por un natural inmortal. Y es la memoria la que tiene como función mantener este prestigio, un prestigio que busca por su parte el *cuicani* mediante sus cantos. En efecto, la experiencia única de la vida levanta un sinnúmero de preguntas a las que, a menudo, el *cuicani* no encuentra respuesta. Sin embargo el ejercicio del canto, el ejercicio concreto de la metáfora y de la comparación, será finalmente lo que le permitirá al poeta encontrar cierta plenitud terrestre y aspirar a un sitio en la memoria colectiva, ya que ¿no será la muerte verdadera la extinción defini-

tiva del nombre entre los hombres? ¿No es la pérdida creciente de la conciencia de ser la cosa más aterradora, aún mucho más que el fin inexorable al cual está uno destinado? El recuerdo y la memoria toman precisamente en cuenta la esencia humana indestructible y conjura cualquier desaparición en el anonimato.

### BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica mexicayotl*, Adrián León, trad., México, UNAM, IIH, 1992.
- Berdan, Frances F., "Economic dimensions of precious metals, stones and feathers: the aztec state society", *Estudios de Cultura Náhuatl* (México, UNAM, IIH), vol. 22 (1992), pp. 291-323.
- Bierhorst, John, *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*, Stanford, California, Stanford University Press, 1985.
- , *A Nahuatl-English dictionary and concordance to the Cantares Mexicanos with an analytical transcription and grammatical notes*, Stanford, California, Stanford University Press, 1985.
- Cantares Mexicanos*, Manuscrito de la Biblioteca de México, ed. facs., México, UNAM, IIB, 1994.
- Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, ed. Ángel Ma. Garibay, México, Porrúa, 1967.
- Erdheim, Mario, "Transformaciones de la ideología mexicana en realidad social", en Pedro Carrasco y Johanna Broda, eds., *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, Nueva Imagen, 1978, pp. 195-220.
- Garibay, Ángel Ma., *Poesía náhuatl*, 3 vols, México, UNAM, IIH, 1993.
- León-Portilla, Miguel, *Trece poetas del mundo náhuatl*, México, UNAM, IIH, 1967.
- Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, ed. facs., México, Porrúa, 1992.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente, *Memoriales*, ed. Fidel de Lejarza, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1970.
- Pallares, Eugenia, "El quetzal", *Arqueología Mexicana* (México), vol. III, núm. 15 (1967), pp. 54-59.
- Piho, Virve, "Función y simbolismo del atavío mexicana", *XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas*, Stuttgart, Munich, Verhandlungen, vol. 2, 1968, pp. 377-384.
- Pomar, Juan Bautista, *Relación de Tezcoco*, en Ángel Ma. Garibay, *Poesía náhuatl*, México, UNAM, IIH, vol. I, 1993, pp. 152-219.
- Romances de los Señores de la Nueva España*, Manuscrito de la Biblioteca de Austin, Texas, Colección latinoamericana de Benson (Sección Genaro García).

- Sahagún, Fray Bernardino de, *Florentine Codex. General history of the things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún, translation Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah, 13 vols., 1950-1982.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. Ángel Ma. Garibay, México, Porrúa, 1992 (col. *Sepan cuantos...*, núm. 300).
- Sautron, Marie, *Le chant lyrique en langue náhuatl des anciens Mexicains: la symbolique de la fleur et de l'oiseau*, Toulouse, UTM, Tesis de doctorado "Estudios sobre América Latina", 1997.
- Siméon, Rémi, *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, Jacqueline de Durand-Forest, ed., Graz, Austria, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1963.

## La literatura de la Arcadia novohispana 1916-1927

Por Carlos M. TUR DONATTI

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

ESTE ARTÍCULO ES PRODUCTO DE UNA PRIMERA EXPLORACIÓN específica de la producción literaria del nacionalismo colonialista en México. Dicho acercamiento es parte de un proyecto más amplio, que incluye a Perú y Argentina, así como a otros territorios simbólicos, como la plástica, la arquitectura y la historiografía, a lo largo del siglo xx.

Según el especialista norteamericano John Brushwood,<sup>1</sup> la producción colonialista en este género constituyó el primer ciclo literario durante los años finales de la lucha armada y los primeros de la normalización sonorensis. Un testimonio contemporáneo sobre las orientaciones ideológicas del momento, el de don Victoriano Salado Álvarez, en 1922, confirma: "Dos tendencias antagónicas, pero igualmente nacionalistas y de índole igualmente retrospectiva, dominan en el día nuestra literatura". Después de presentar con notoria causticidad la tendencia indigenista, al punto de sostener, amparándose en una cita del padre Mier, que comenzaban investigando, seguían inventando y terminaban delirando, dibujan los perfiles del campo opuesto:

La otra escuela está enamorada de nuestro pasado español, del lujo de la corte de los virreyes, de lo romántico de las leyendas, de la elegancia de las mansiones, del primor de los trajes, del idioma repulido y alquitarado, de los sentimientos caballerescos y requeintados, y quizás también en el fondo de la paz, de la seguridad, de la vida reposada y cómoda de aquellos tiempos.<sup>2</sup>

Esta producción —que no fue sólo novelística, hemos encontrado también cuentística, poesía, ensayo histórico— ha sido reiteradamente calificada de romántica, sus autores "intentan en una suerte de nacionalismo retrospectivo o de expedición hacia la Edad de

Oro, capturar literariamente lo que ven como la más honda rai-gambre de México, la castiza; exhumar lenguaje y anecdotario míticos del virreinato para interpretar poéticamente la historia de México".<sup>3</sup>

Luego Monsiváis recurre a la inevitable cita de Artemio del Valle Arizpe: "El colonialismo para mí fue una sustitución. Vivíamos los años tremendos, desastrosos de la Revolución. Como era imposible conseguir la tranquilidad con los ojos puestos en el hoy, le di la espalda al presente y me instalé en los siglos de la Colonia. Fue indudablemente lo que ahora llaman un acto evasivo".<sup>4</sup>

Habiendo pasado más de medio siglo entre la semblanza de Salado Álvarez y la de Monsiváis, lo esencial se mantiene y se ha convertido en un lugar común. Sin embargo, la investigación sobre la Revolución en los últimos treinta años se ha enriquecido notoriamente con los aportes de Womack, Katz, Knight, Guerra, Tobler, pero estos especialistas poco se han ocupado del ámbito ideológico-cultural; quizás el avance más enriquecedor en este terreno sea el de Fausto Ramírez sobre la plástica.

Con la intención de remediar dicha carencia, redactamos este artículo, que explorará la producción colonialista a partir de dos hipótesis: 1) sostenemos que la inclinación al pasado no se agota sólo en la huida hacia la Edad de Oro, es también una apuesta al futuro, una implícita propuesta para reorganizar la cultura, la sociedad y el Estado; y 2) apoyamos la tesis del medievalista holandés Johan Huizinga de que el sentido histórico más profundo de una época se expresa en el sistema de sus representaciones y en el lugar que ocupa dicho sistema en las estructuras sociales y la "realidad".<sup>5</sup>

En el intento de superar lo ya conocido recurriremos a algunas referencias latinoamericanas y europeas, que al proveernos de un marco más amplio, explicativo y de comparaciones, confiera mayor consistencia intelectual a las conclusiones.

Si bien el citado Brushwood pone años muy precisos para fechar el ciclo novelístico mencionado (1918-1926),<sup>6</sup> en realidad el mismo autor, otros especialistas y fuentes de la época, suman elementos para comprender cómo desde los últimos años del porfiriato

<sup>1</sup> John S. Brushwood, *México en su novela: una nación en busca de su identidad*, México, FCE, 1973 (*Breviarios*).

<sup>2</sup> Victoriano Salado Álvarez, prólogo a *Sor Adoración del Divino Verbo*, en Julio Jiménez Rueda, *Novelas coloniales*, México, Botas, 1947; las cursivas son mías.

<sup>3</sup> Carlos Monsiváis, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo xx", en *Historia general de México*, tomo iv, México, El Colegio de México, 1976, p. 393.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Jacques Le Goff y otros, *La nueva historia*, Bilbao, Mensajero, s/f, p. 310.

<sup>6</sup> *México en su novela*, pp. 324-325.

se fue configurando el universo cultural del nacionalismo colonialista.

En la primera década del siglo, el desasosiego de los modernistas encuentra inéditos ecos en la plástica, y en la novelística se filtra una creciente inquietud que conduce al catolicismo convencional. Gedovius, Goitia y el joven Diego Rivera practican una iconografía de la desolación. Pintan melancólicos conventos e iglesias, iniciando una nostálgica revalorización de la arquitectura colonial. Todas estas telas rehúyen de la ciudad moderna e incluso de la presencia humana: la soledad es un rasgo sobrecogedor que se impone en dichas obras.<sup>7</sup> La esperanza del pasado también envuelve a la novelística. Federico Gamboa, el mejor narrador naturalista, para 1908, confía en el catolicismo para entender "el alma de México" y, en *La llaga* de 1910, afirma premonitoriamente que "el peón mexicano está más preparado para la insurrección que para la responsabilidad cívica".<sup>8</sup>

Hacia 1910 ya estaba prefigurada la utopía del nacionalismo colonialista: desconfianza en el progreso, acercamiento a la religión, el pasado colonial como tabla de salvación.

Pasada ya la insurrección y el gobierno maderista, durante el efímero régimen contrarrevolucionario de Victoriano Huerta, los jóvenes arquitectos ateneístas Federico Mariscal y Jesús T. Acevedo inician una campaña de reivindicación de la arquitectura colonial, con lo que este nuevo *neo* resultaba ser la ejemplar "arquitectura nacional". En este campo simbólico se acentúa decisivamente la huida a la Arcadia novohispana, lo que significaba una ruptura con el anterior eclecticismo exótico adoptado durante el porfiriato.<sup>9</sup>

En el momento de aparición de la literatura colonialista, en 1917, como manifestación temprana de la puja entre las dos grandes corrientes nacionalistas, el gobierno de Venustiano Carranza exime de impuestos a quienes construyan en estilo neocolonial y crea la Dirección de Antropología, bajo el liderazgo de Manuel Gamio. *Revival* novohispano y antropología integracionista pasaban a ser parte de la nueva cultura y política "revolucionarias".

La inclinación a buscar las raíces del "alma nacional", en los siglos coloniales, como se decía en aquellos años, engendró una

<sup>7</sup> Fausto Ramírez, *Salas de la colección permanente. Siglos XVII al XX*, México, Museo Nacional de Arte, s/f.

<sup>8</sup> Brushwood, *México en su novela*, p. 293.

<sup>9</sup> Israel Katzman, *La arquitectura contemporánea mexicana*, México, SEP-INAH, 1963, p. 80.

profusa literatura entre la nostalgia y la historiografía. Se trataba de encontrar o de crear un arte propio, según Alfonso Cravioto, importante político y teórico del carrancismo,<sup>10</sup> y en esta peregrinación a la Edad de Oro, la ciudad de México y su corte virreinal constituían el mayor centro de atracción. Manuel Toussaint publica en 1917 *Estampas coloniales*, y Artemio del Valle Arizpe *Historia de la ciudad de México, según el relato de sus cronistas*, en 1918; en 1921, Genaro Estrada *Visionario de la Nueva España*; al año siguiente, Francisco Monterde *Los virreyes de la Nueva España* y *El primer torno habido en la Nueva España*.

La poesía y la novelística fueron vehículos privilegiados en esta inmersión en los siglos pretéritos. El mencionado Cravioto publica en 1921 un tomito de poemas: *El alma nueva de las cosas viejas*; a su vez, Julio Jiménez Rueda ofrece a los lectores cuentos y novelas de clara inspiración católica: *Sor Adoración del Divino Verbo* en 1922, y en 1924 *Moisés. Historia de judaizantes e inquisidores en la Nueva España al promediar el siglo XVIII*. Valle Arizpe, figura clave por su obsesiva y prolífica persistencia, inicia su peculiar ciclo novelístico con *Ejemplo* en 1919, sigue con *Vidas milagrosas* en 1921, y en 1922 publica *Cosas tenedes y Doña Leonor de Cáceres y Acevedo*.

Esta múltiple recreación de los siglos hispanos mostraba claras preferencias y ausencias igualmente notorias. Los personajes que poblaban estos relatos eran santos, reinas, conquistadores, virreyes, gente de la Iglesia, sor Juana, Sigüenza y Góngora y la inevitable Virgencita del Tepeyac. En estas páginas tampoco faltaban, siguiendo ortodoxamente la sensibilidad romántica, Jesucristo y el Diablo, la locura y la sangre.

Si la Revolución para estos intelectuales, como para los románticos conservadores europeos de principios del siglo XIX, inauguraba una siniestra época nueva, ellos se cuidaron de exaltar los valores aristocráticos y religiosos, y borraron o convirtieron en sombras anémicas a indígenas, campesinos, arrieros, artesanos. Es altamente sugestivo que en los géneros pictóricos más vendidos en la década de 1910-1920, el paisajístico del valle de México y el de edificios religiosos coloniales, desaparecieran las figuras

<sup>10</sup> Alfonso Cravioto, *El alma nueva de las cosas viejas*, México, México Moderno, 1921, epigrafe núm. 2.

<sup>11</sup> Emmanuel Carballo, *Diecinueve protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, México, Empresas Editoriales, 1965, p. 170.

humanas, y en contraste surgiera una retratística virreinalista.<sup>11</sup> El ejemplo más ilustrativo de estos retratos es obra de Saturnino Herrán: aparece Artemio de Valle Arizpe ataviado con gorguera y jubón, y luciendo la cruz de la Orden de Calatrava.

Al revisar hoy esta literatura, este fervor por el pasado, cuyas primeras manifestaciones por estos años encontramos también en Perú y Argentina, y ante las que José Carlos Mariátegui se definió en forma contundentemente negativa,<sup>12</sup> nos preguntamos adónde habían quedado la inclinación laica y la apuesta por el progreso, propias de la *Belle Époque* oligárquica.

La primera Guerra Mundial, la Revolución Soviética y el fascismo italiano y, en América Latina, la ruptura democratizadora de los Estados oligárquicos, provocaron en Europa y en nuestros países un renacer religioso y una acentuada desconfianza hacia la idea del progreso lineal. Se ha afirmado que en los años más críticos de la Revolución se produjo un verdadero despertar místico y nuestros autores lo expresan con disímiles matices personales.<sup>13</sup> Para Jiménez Rueda las apariciones milagrosas eran una realidad, y para Valle Arizpe la religión constituía la vía de salvación y la certeza última en este loco mundo. Sin llegar a extremos tradicionalistas, como con Jiménez Rueda al considerar a la Inquisición con sospechosa neutralidad y endilgar a los judaizantes una abrumadora retahíla de epítetos denigratorios, no puede menos que llamar la atención la religiosidad contenida de Cravioto, cuando todos ellos eran altos funcionarios diplomáticos o de la administración federal de los primeros gobiernos de la Revolución.

Este acercamiento a la religión, a pesar de la militante definición contrarrevolucionaria de la jerarquía eclesiástica, era esencial en la utopía del regreso al paraíso perdido que se intentaba simbólicamente rescatar. Si la realidad cotidiana durante los primeros gobiernos revolucionarios era de violencia y barbarie, la Nueva España aparecía como un retorno al modelo mítico, que se proponía implícitamente para reorganizar nuestra cultura, la sociedad y el Estado. La realidad colonial jerárquica, estamental y autoritaria aparecía como la solución mexicana a la desorganización social y la inestabilidad política provocada por la invasión de los "bárbaros nortefños".

<sup>12</sup> José Carlos Mariátegui, "Pasadismo y futurismo", en *Peruancemos el Perú*, Lima, Amauta, 1958, p. 32.

<sup>13</sup> Luis González, *La ronda de las generaciones*, México, SEP-INAH, 1984, pp. 62-63.

Éste era un fondo de ideas que compartían muchos intelectuales y artistas. Luis Cabrera, el estratega del carrancismo, Mariscal y Acevedo, los teóricos del nacionalismo arquitectónico, los pintores de monumentos religiosos y retratos virreinalistas, los historiadores y escritores ya mencionados, todos ellos tendían a coincidir en una concepción que borraba la idea de progreso rectilíneo por una concepción reversible de la historia. O como dice Rosario Assunto, discípula del historiador y crítico de arte Giulio Carlo Argan: el *revival* es "una esperanza para, y en este mundo, una búsqueda del tiempo perdido, una recuperación de la eternidad ya no fuera o más allá del mundo y por encima del tiempo, sino en el mundo y en el tiempo. En el seno de un tiempo que se repite porque se ha concebido como círculo y no como línea recta".<sup>14</sup>

Sin embargo, entre los colonialistas había también algunas actitudes de escepticismo ante los nacionalismos literarios y de apertura a la realidad de aquellos años. Genaro Estrada, escritor y político sinaloense, apasionado anticuario y en 1923 subsecretario de Relaciones Exteriores, en su relato "Diálogo churriguereesco", se despide de la obsesión pasadista: "Buenas noches mis fantasmas: ya canta la alondra".<sup>15</sup>

La actitud crítica, aguda y humorística, culmina con la publicación de *Pero Galin* en 1926, una combinación de novela y ensayo programático. En ella postula olvidar las fantasías coloniales porque el país estaba pacificado y se había acabado el tiempo de la evasión, ahora —concluye— hay que construir el futuro. La nueva utopía estaba en California, en la agricultura intensiva, el petróleo, la industria del cine. El agente histórico que la realizaría sería el *farmer* mexicano, con que soñaba el callismo modernizante y propcapitalista. En general, se acepta que para 1926 concluye el ciclo colonialista; en el ámbito literario se comienzan a conocer las novelas de Mariano Azuela, irrumpen los estridentistas y los Contemporáneos; aunque Del Valle Arizpe, Monterde y las variantes de la arquitectura neocolonial rebasen ampliamente dicho límite.

¿Qué significó entonces el nacionalismo colonialista en el ámbito simbólico y como propuesta para México? Parece haber sido la última etapa del mundo cultural del porfirato y a la vez la primera de la Revolución. Parece haber sido funcional al proyecto

<sup>14</sup> Giulio Carlo Argan y otros, *El pasado en el presente: el revival en las artes plásticas, la arquitectura, el cine y el teatro*, Barcelona, Gustavo Gili, 1977, p. 44.

<sup>15</sup> Genaro Estrada, *Obras. Poesía, narrativa, crítica*, Luis Mario Schneider, ed., México, FCE, 1983, p. 27.

restauracionista de Carranza y a la política apaciguadora de los sonorenses. Pero estos artistas e intelectuales de manera implícita o conscientemente proponían en los territorios simbólicos, social y político *una auténtica revolución*. Su desprecio aristocrático hacia la gente común, su inclinación de casta hacia un modelo autoritario, jerárquico y estamental, el refugiarse en las certezas dogmáticas de la religión, llevó a otros intelectuales de la misma familia ideológica, como los novelistas argentinos Gustavo Martínez Zuviría y Manuel Gálvez, a proclamar en 1928 su adhesión entusiasta a Benito Mussolini y el régimen fascista italiano.<sup>16</sup>

Para concluir, el historiador del nacionalismo católico e hispanista, el prolífico y leído Carlos Pereyra (1871-1942), encontró por estos años discípulos que lo reconocieron como uno de sus dos maestros fundamentales, siendo el otro el erudito católico y monárquico Marcelino Menéndez y Pelayo. ¿Quiénes eran entonces estos autoproclamados discípulos?... Los ideólogos del "Alzamiento Nacional" contra la República española dirigidos por el general Francisco Franco Bahamonde, "Caudillo de España por la gracia de Dios".<sup>17</sup>

## "De inmundos calabozos, de elevadas galerías aéreas": José Gorostiza\*

Por Claudia CAISSO

*Concejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina*

a Sergio Cueto

*Pero si estamos ahogados de sueños, si no sabemos siquiera lo que hemos perdido, sabemos al menos qué nos queda. Nos quedan los dones. Con ellos nos echaron al polvo: no la tragedia, que es mentira nuestra, sino el poder de crearla; no las imágenes, sino la mirada. Cuanto en el hombre es noble y es justo es despojo de su inocencia perdida...*

E. Diego, "Esta tarde nos hemos reunido"<sup>1</sup>

**A** DIFERENCIA DE OTRAS POÉTICAS,<sup>2</sup> en la obra de José Gorostiza existe cierta afirmación de la *potencialidad* del decir que nunca excede la taracea de la amenaza, el justo esplendor de la sorpresa, o el intento por apropiarse de una experiencia salomónica

\* Cf. José Gorostiza, "Notas sobre Poesía": "Bajo el conjuro poético la palabra se transparente y deja entrever, más allá de sus paredes así adelgazadas, ya no lo que dice, sino lo que calla. Notamos que tiene puertas y ventanas hacia los cuatro horizontes del entendimiento y que, entre palabra y palabra, hay corredores secretos y puentes levadizos. Transitamos entonces, dentro de nosotros mismos, hacia inmundos calabozos y elevadas galerías aéreas que no conocíamos", *Poesía*, México, FCE, 1971, p. 10.

<sup>1</sup> Cf. Eliseo Diego, *Poesía y prosa selectas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, p. 282.

<sup>2</sup> Específicamente, me refiero a ese movimiento sumamente singular en la obra de Gorostiza, por el cual, aun cuando se apela a veces al paradigma del dibujo para señalar el valor de la inscripción del espacio —como ocurre en "Alrededor del Return Ticket"— la poesía nunca es pensada más allá de las operaciones estrictas del lenguaje. Esto señalaría una diferencia interesante entre los Contemporáneos: por ejemplo, respecto de Xavier Villaurrutia, cuyas reflexiones acerca de la poética como canon y puesta en escena de la escritura aparecen reiteradamente marcados por los cruces con otras manifestaciones artísticas tales como la pintura o la danza. Otro tanto ocurriría si lo cotejáramos con las postulaciones de Lezama Lima, para quien poetizar implica una labor omni-

<sup>16</sup> Cristian Buchrucker, *Nacionalismo y peronismo: la Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 72.

<sup>17</sup> Pierre Vilar, *Historia de España*, Barcelona, Crítica, 1980, pp. 153-154.

del lenguaje.<sup>3</sup> En la dimensión a un tiempo inconmensurable y notablemente estrecha por la cual pareciera tejerse la paráfrasis de los temas inscriptos en los epígrafes de *Muerte sin fin* (1939),<sup>4</sup> sus poemarios concitan la atención sobre la alianza ambivalente que trama la sabiduría con la equidad. Puesto que poetizar implica acceder a la circulación de una palabra inmarcesible: sopesar su alternancia a la luz de un tiempo abierto por la inclusión reiterada de los extremos, interrogar la unión de tensiones desatadas por *el anhelo de valorar el límite, el amor a la muerte y el deseo irreductible de conocimiento*.

Desde el pulimiento inicial que exponen sus *Canciones...* (1926) en la elaboración de una mirada marcada por la vacilación “insigne” con que trabajan las pausas hasta las escenas en las que se dibuja la *gestación* de un ritmo cohesivo que soporta en *Muerte sin fin* la vindicación y la audacia sobria del “lenguaje hermoso”,<sup>5</sup> el acto poético se silencia en el cortejo respetuoso y exquisitamente exhaustivo de las palabras con la gramática.

Lejos del experimentalismo, la búsqueda de Gorostiza alienta la concreción de una conciencia vítreo acerca de las vías luminosas de la poesía sagazmente articulada sobre el borramiento de patetismo, abismada por los medios tonos de un paisaje cuya sencillez habría que postular, quizás, como una capacidad especial del lenguaje para afirmar en la contemplación los pasos preeminentes de la espacialidad.

En la negación de la canción dariana que presenta “Pausas II”, uno de los textos más representativos de su primer poemario, leemos:

NO CANTA el grillo. Ritma  
la música  
de una estrella.  
Míde  
las pausas luminosas  
con su reloj de arena.

nicomprensiva (saber gozoso, gestos y misterio) que a menudo exceden o trascienden el horizonte de la lengua poética.

<sup>3</sup> Señalada ya en las citas de los Proverbios bíblicos expuestas en los epígrafes de *Muerte sin fin*, cf. Gorostiza, *Poesía*.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 105, “Conmigo está el consejo y el ser; yo soy la inteligencia; mía es la fortaleza [...] Con él estaba yo ordenándolo todo; y fui su delicia todos los días, teniendo solaz delante de él en todo tiempo [...] Mas el que peca contra mí defrauda su alma; todos los que me aborrecen aman la muerte” (cita de Proverbios, 10).

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, pp. 134-138.

Traza  
sus órbitas de oro  
en la desolación etérea.  
La buena gente piensa  
—sin embargo—  
que canta una cajita  
de música en la hierba.

Para que la inteligencia disponga la liberación aleatoria de una lógica de acciones general y necesaria, o dibuje el aprendizaje a cumplirse en las redes más nítidas de la frustración y el desencanto, la poesía de Gorostiza asume la puesta en escena de operaciones tan variadas como la “cubicación” —la vocación adámica de inficionar de volumen a la frase—, la amplia gesticulación del filtrado y el rechazo de la creencia en la libertad irrestricta.<sup>6</sup> Así, sobre el vínculo neutral que la escritura poética tiende respecto del canto leemos en sus “Notas sobre Poesía”: “Todo está sujeto a medida, y la libertad puede no consistir en otra cosa que en el sentimiento de la propia posesión dentro de un orden establecido. Las reglas del ajedrez no oprimen al jugador, le trazan una zona de libertad en donde su ingenio se puede desenvolver hasta lo infinito”.<sup>7</sup>

En la transgresión fundada por aquella coexistencia, proyecto y esterilidad del destino trascienden el lugar de la mera técnica, articulan la apertura de un espacio augusto en el que el canto adviene siempre en los umbrales del fracaso.

Desde la opacidad roída de los colores que fundamentan la escenografía inicial en los “dibujos sobre un puerto”, hasta la palabra que en “Preludio” (1936) habrá de afinar la dignidad de la belleza en los bordes mallarmeamente reificados de la ausencia, las imágenes extenuan la capacidad (o)positiva del decir en la cifra de una voz que ocasionalmente yergue su consumación o señala el desvanecimiento del trazo intacto.

Porque puede neutralizar la vasta proliferación de las huellas dionisiacas que, nutriéndolo, acceden a ser erosionadas, el paso

<sup>6</sup> Al respecto, no parece ocioso señalar que estas cuestiones aparecen reiteradamente tematizadas, entre otros lugares, en: “Alrededor del *Return Ticket*”; “Esquema para desarrollar un poema. Insomnio tercero”; “La poesía actual de México. Torres Bodet: ‘Cripta’”; y “Notas sobre Poesía”; cf. Gorostiza, *Poesía y poética*, Edelmira Ramírez, coord., México, Colección Archivos de la UNESCO, 1989.

<sup>7</sup> “Notas sobre Poesía”, p. 15.

del poema tienta filos con los que borda la negación de la hegemonía del mundo y precipita la excelsitud de un saber que diseña fundamentos y escala tras las reminiscencias del "Primero sueño" de sor Juana.<sup>8</sup>

Cerca de la jerarquización del pensamiento empuñada por *Canto a un Dios mineral* (1942) de Jorge Cuesta,<sup>9</sup> próxima a la fabulación de un camino ascensional que abre orillas conjeturales cuando la voluta material de sus hallazgos puede sustraerse de las marcas de transitoriedad, los temas que articulan la aventura cognoscitiva de *Muerte sin fin* revelan el valor de una peripecia que propone a la lucidez como un trabajo hierático y absurdo de desplazamiento de la indecibilidad.

¿Qué puede ser —si no— si un vaso no?  
Un minuto quizá que se enardece  
hasta la incandescencia,  
que alarga el arrebató de su brasa,  
ay, tanto más hacia lo eterno mínimo  
cuanto es más hondo el tiempo que lo colma.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Al respecto, no parece ocioso citar, una vez más, el comentario elaborado por Lezama Lima en el capítulo "La curiosidad barroca" de *La expresión americana* cuando escribe: "Algún día, cuando los estudios literarios superen su etapa de catálogo y se estudien los poemas como cuerpos vivientes, o como dimensiones alcanzadas, se precisará la cercanía de la ganancia del sueño en sor Juana, y la de la muerte, en el poema contemporáneo de Gorostiza. El sueño y la muerte, alcanzándose por ese conocimiento poético la misma vivencia del conocimiento mágico. Vossler señala en sor Juana, en una frase de rica resonancia, su diletantismo intuitivo. El poeta todo está lleno de esa adivinación que revela un asombro y que se vuelve sobre él con procedimientos aún no cabales para llevarlos a una forma viviente. No ese diletantismo de las viejas culturas, que es una forma de la ornamentación doméstica, sino una sana pasión de aficionado, una curiosidad complaciente por el terror y que después con añado gesto mide la desproporción y se esconde quejumbroso. Pero es lo cierto que con sus deficiencias de ejercicio y en su soporte elemental y difuso, no hay antes ni después de ese poema, en lo que se refiere al sueño, al sujeto del poema, en nuestra literatura, una intención que lo iguale ni una forma adquirida que lo supere.

Del sueño de sor Juana a la muerte de Gorostiza, hay una pausa vacía de más de doscientos años. Eso nos revela lo difícil que es alcanzar esos microcosmos poéticos, esos momentos de concurrencia de gravitación de intuición poética y de conocimiento animista. Aunque ambos poemas estén situados del lado de ese diletantismo intuitivo, que señala Vossler, ambos tienen una dimensión que sólo puede ser superada por culturas más antiguas y maduras, capaces de un ámbito o perspectiva poéticas de más complicados y resueltos concéntricos", Madrid, Alianza, 1969, pp. 67-68.

<sup>9</sup> Cf. *Poemas y ensayos*, prólogo de Luis Mario Schneider, recopilación y notas de Miguel Capistrán y Luis Mario Schneider, México, UNAM, 1964, vol. I, *Poemas*, pp. 63-71.

<sup>10</sup> Cf. Gorostiza, *Muerte sin fin*, p. 110.

Entre onomatopeyas, el "impulso didáctico del índice"<sup>11</sup> que distribuye gimnásticamente mundos transparentes en el caos; por la exasperación de una aventura elemental en que la duda puede exponerse a sí misma como hercúlea, el ritual satánico de *Muerte sin fin* pervierte los puentes, y el hilado de la causalidad territorializa el libro que, en lugar de representar la naturaleza, accede ahora a doblarla analítica y agónicamente.

Puesto que —según leemos— es en la escena diminuta de los ecos del quebranto, centelleante y profusamente especular, donde ha de brillar sin límite la gracia de la puerilidad; y es en el paso de figuras duplicadas donde se astilla y crea el matiz estricto: contrapuntos de una reversibilidad que se nos ofrece como diálogo oximorónico de formas investidas por una única forma custodiada por el poema inexistente como "temprana madre de la muerte niña".<sup>12</sup>

Del ejercicio irónico de la vacuidad, réplica monstruosa y constante, en la corrosión de la visibilidad, habitamos el desdoblamiento, la manifestación ininterrumpida de afirmaciones desoladas en las que se ensaya la irrupción y deriva de la adversidad: la automatización, el circunloquio o la impostura retórica de un mundo definitivamente amarrado a la caída.

Para constituirse como tal, el pensamiento se ofrece a la orientación de la cima paradójica de algunas de sus tendencias; exhibe su más íntima imposibilidad; trabaja en favor de las fuerzas que fueran capaces de encarnar el sino demiúrgico de volver a presentar el acontecer diáfano, decididamente real y desafectado del tiempo.

Ya se trate de la sustracción ilimitada de la certeza o de la búsqueda de reconocimiento de las entidades, el poema gorostiziano nombra la fluidez de una lengua sumamente flexible y cristalina, pero de concatenación tan ardua en sus estructuras como esencial es el movimiento signifiante por el cual quedan expuestos los contrapuntos mediante los cuales avanza.

Porque los bellos seres que transitan  
por el sopor añoso de la tierra  
—¡trasgos de sangre, libres,  
en la pantalla de su sueño impuro!—  
todos se dan a un frenesí de muerte,

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 114.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, p. 130.

ay, cuando el sauce  
 acumula su llanto  
 para urdir la substancia de un delirio  
 en que —¡tú! ¡yo! ¡nosotros!— de repente,  
 a fuerza de atar nombres destemplados,  
 ay, no le queda sino el tronco prieto,  
 desnudo de oración ante una estrella;  
 cuando con él, desnudos, se sonrojan  
 el álamo temblón de encanecida barba  
 y el eucalipto rumoroso,  
 témpano de follaje  
 y tornillo sin fin de la estatura  
 que se pierde en las nubes, persiguiéndose;  
 y también el cerezo y el durazno  
 en su loca efusión de adolescentes  
 y la angustia espantosa de la ceiba  
 y todo cuanto nace de raíces,  
 desde el heroico roble  
 hasta la impúbera  
 menta de boca helada.<sup>13</sup>

El encuentro fugacísimo entre la forma y el fondo, el fondo transformado en forma por el avance reflexivo y el reposo veraz, emplazan en *Muerte sin fin* una aridez especulativa enhiesta: dramatizan el *fiat lux* en el que el lenguaje deviene al mismo tiempo interpelación rotunda de lo dado, resguardo de la proporción y espera misteriosa del necesario azar.

En el tallado de una crueldad precisa del tiempo y de la belleza, en la perversidad del movimiento por el cual el pensamiento paradójicamente aspira a transponer la fascinación enamorándose de su agudeza, o en el enmudecimiento orgiástico de una materialidad que no cede más que a su propio pulso exigido, el poema sella la construcción de una confianza alerta, infatigable y enjundiosa.

Sobre el telón de fondo de un diálogo modulado en la carnadura más transparente de las palabras, *Muerte sin fin* juega a erigir la gesta de olvido del pasado. Rememora el pasado en la inscripción de un linaje etimológico para algunas palabras, y al mismo tiempo labra el arrojado de una prestidigitación que parece no abandonar la labor imprescindible de la *singularización* entre valores absolutos y restos decididamente irrelevantes.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, pp. 137-138.

Escandir, escudriñar, relatar la profusa división en que las palabras permanecen respecto de los entes impregnándose del fulgor de su dureza casi metálica y de su lejanía, extrañar la oquedad con que murmura su irreductible presencia, son algunos de los movimientos con los que se ciñe la calidad simultáneamente indestructible y azarosa de la forma:

Pero el vaso  
 —a su vez—  
 cede a la informe condición del agua  
 a fin de que —a su vez— la forma misma,  
 la forma en sí, que está en el duro vaso  
 sosteniendo el rencor de su dureza  
 y está en el agua de aguijada espuma  
 como presagio cierto de reposo,  
 se pueda sustraer al vaso de agua;  
 un instante, no más,  
 no más que el mínimo  
 perpetuo instante del quebranto.<sup>14</sup>

Detallar el denso pormenor con que la duda traduce la espacialización del tiempo, o siembra de sorpresa una lógica del advenimiento renuente a la adaptación son, por otra parte, algunos de los gestos por los que el origen ignoto puede manifestarse en el presente, puede exhibirse marcado por el ritual del oximoron, mudar sus tópicos y desocultar, cada vez, la auténtica dispersión de la totalidad en una sofisticada sencillez de partes.

Pero en las zonas ínfimas del ojo,  
 en su nimio saber,  
 no ocurre nada, no, sólo esta luz,  
 esta febril diafanidad tirante,  
 hecha toda de pura exaltación,  
 que a través de su nítida substancia  
 nos permite mirar,  
 sin verlo a Él, a Dios,  
 lo que detrás de Él anda escondido:  
 el tintero, la silla, el calendario  
 —¡todo a voces azules el secreto  
 de su infantil mecánica!—

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, p. 132.

en el instante mismo que se empeñan  
en el tortuoso afán del universo.<sup>15</sup>

En *Muerte sin fin* las enumeraciones breves o los nombres dispuestos en serie<sup>16</sup> sitúan al acontecimiento como tal, de un modo más o menos ostensible señalan su calidad sin excrecencia, engarzan la imanación por la cual el absoluto (de la ficción) puede permanecer, al mismo tiempo, distante de la realidad y criticar a la forma como mera estrategia o como resultado de la clausura. Puesto que la insistencia en esa infantil mecánica, por la cual, según nos dice el poema, se nos permite mirar sin ver, señala la dicha de permanecer en el sitio de la producción, el pasaje recurrente que el texto propone desde la vacilación a la instauración de una confianza siempre alerta e insatisfecha.

Mediante la insistencia en las series se articula *un saber acerca de la totalidad que insiste en señalar que lo singular sólo accede a ser localizado*, es decir, nombrado, ubicado apodicticamente en el espacio común en el que las palabras y los seres se conforman ajenos a la doxa, carecen de profundidad y resisten a la vulgaridad con inusitado vigor.

Se trata del reverso de un saber intermitente que fija en el retorno la vuelta hacia atrás en el tiempo, la creación que ha de acaecer en lo increado, los detritus de una mirada que prueba al sesgo su intensidad tanto más importante cuanto mayor es la trivialidad de su empeño para distraer la distancia nunca dominada entre palabra y palabra.

Acaso el sabor de la levedad, la justa combinatoria de movimientos lúdicos y la ignorancia tentada y reiteradamente borrada sean los efectos más logrados por los cuales los restos del texto construyen los basamentos más sólidos de la labor orgánica y solidaria de sus motivos, así como de la exigencia de belleza desatada.

Frente a la solemnidad del diálogo del vaso y del agua, las interjecciones, los momentos de la canción y las intervenciones difusas del diablo constituyen las huellas profanas de una estructura que no abandona nunca el juego de las diferencias como encuadre cenital. El poema dice que, aun cuando el movimiento de

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, pp. 111-112.

<sup>16</sup> Nos referimos, entre otras, a las enumeraciones breves tales como "el tintero, la silla, el calendario" (p. 112); "¡planta-semilla-planta! ¡planta-semilla-planta!" (p. 114); "el tumor, la úlcera y el chancro" (p. 116); "con Él, conmigo, con nosotros tres" (p. 120); "El camino, la barda, los castaños" (p. 125).

la significación es infinito, la probabilidad que funda el instante es limitada. Porque la solidaridad del vaso y del agua, o la dinámica entre la muerte y la vida son aleatorias, la palabra poética requiere de la movilidad y del *locus* del necesario azar: requiere la impregnación del fragmentarismo, el desvío oblicuo y la irrupción intempestiva.

Tal vez esta oquedad que nos estrecha  
en islas de monólogos sin eco,  
aunque se llama Dios,  
no sea sino un vaso  
que nos amolda el alma perdediza,  
pero que acaso el alma sólo advierte  
en una transparencia acumulada  
que tiñe la noción de Él, de azul.  
El mismo Dios,  
en sus presencias tímidas,  
ha de gastar la tez azul  
y una clara inocencia imponderable,  
oculta al ojo, pero fresca al tacto,  
como este mar fantasma en que respiran  
—peces del aire altísimo—  
los hombres.

¡Sí, es azul! ¡Tiene que ser azul!  
Un coagulado azul de lontananza,  
un circundante amor de la criatura,  
en donde el ojo de agua de su cuerpo  
que mana en lentas ondas de estatura  
entre fiebres y llagas;  
en donde el río hostil de su conciencia  
¡agua fofa, mordiente, que se tira,  
ay, incapaz de cohesión al suelo!  
en donde el brusco andar de la criatura  
amortigua su enojo,  
se redondea  
como una cifra generosa,  
se pone en pie, veraz, como una estatua.  
¿Qué puede ser —si no— si un vaso no?  
Un minuto quizá que se enardece  
hasta la incandescencia,  
que alarga el arrebatado de su brasa,  
ay, tanto más hacia lo eterno mínimo  
cuanto es más hondo el tiempo que lo colma.

Un cóncavo minuto del espíritu  
 que una noche impensada,  
 al azar  
*y en cualquier escenario irrelevante*  
 —en el terco repaso de la acera,  
 en el bar, entre dos amargas copas  
 o en las cumbres peladas del insomnio—  
 ocurre, nada más, madura, cae  
 sencillamente,  
*como la edad, el fruto y la catástrofe.*<sup>17</sup>

Acción aceptada y aceptante, ajena a la espera de resultado y a finalidad inmediata, la inteligencia expone en la poética de Gorostiza los trayectos de una vocación empedernida, alaba los momentos súbitos de agonía donde se excava la gestación del “tiro prodigioso de la carne”,<sup>18</sup> momentos aurales en los que se fija la atención enardecida en favor de un trabajo paulatino y sumamente reconcentrado de despojamiento.

La constancia, la altura del mal y la gracia funcionan como valores auténticamente fundantes del instante poético, significan el hallazgo de oquedad en la forma (poética), insinúan la posibilidad de dar con el volumen de una ocurrencia que pudiera carecer del peso y de los fantasmas de la visión. Pero, además, implican el trazado negativo de la ilusión tras la exigencia de un horizonte siempre idéntico a sí mismo, y en sí mismo desconocido y desbordado.

Desde el poemario inicial, la obra de Gorostiza solicita valorar la gestación del presente como una vindicación puntual de un tiempo moroso, lógico antes que cronológico, labrado en el borramiento de la musicalidad de la poesía del pasado y en la caída de la creencia en una subjetividad previa a la puesta en acto del habla. Hasta la producción de la amalgama de la idea con el tiempo estentóreamente huecos propuesta en *Muerte sin fin*, Gorostiza escribe —como ya lo ha señalado Octavio Paz—<sup>19</sup> un único libro tránsito por el deseo de esculpir la densidad del instante que acrece ajeno al progreso, imanado por el anhelo de habitar el reverso de un presente libre de la contingencia.

Lengua *apolínea* de raíz valéryana que no cesa de proclamar el intento vacuo de referencializar menos la realidad que el movi-

<sup>17</sup> Cf. Gorostiza, *Muerte sin fin*, pp. 109-110; las cursivas son nuestras.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, p. 114.

<sup>19</sup> Cf. “Muerte sin fin”, en *Las peras del olmo*, Barcelona, Seix Barral, 1971.

miento escandaloso por el cual ella se frustra y prolifera en los ámbitos inarticulados, la lengua poética de Gorostiza rechaza la utopía. En lugar de aquella sitúa el trabajo de un “hermético sistema de eslabones”,<sup>20</sup> de una imaginería tan particular como translúcida es la co-existencia del “himno” que remite a la “cachonda serenata”; o indivisa es la proeza de la labor conjunta que tientan la altivez y la ironía.

La poesía de Gorostiza apuesta a constituirse tanto en una operación estricta y rigurosa como exhaustiva; marcada por la terquedad con que la voz no renuncia a asumir el trayecto enigmático de un juego perpetuo de máscaras, instaura el umbral de una estética regia que prueba el “repliegue hacia el sopor primero”, el alumbramiento de una relación airada de los seres en la apocatástasis, la fusión de los más variados acentos del canto en la orientación del salto hacia atrás.

Porque en el lento instante del quebranto,  
 cuando los seres todos se repliegan  
 hacia el sopor primero  
 y en la pira arrogante de la forma  
 se abrasan, consumidos por su muerte  
 —¡ay, ojos, dedos, labios,  
 etéreas llamas del atroz incendio!—  
 el hombre ahoga con sus manos mismas,  
 en un negro sabor de tierra amarga,  
 los himnos claros y los roncos trenos  
 con que cantaba la belleza,  
 entre tambores de gangoso idioma  
 y esbeltos címbalos que dan al aire  
 sus golondrinas de latón agudo;  
 ay, los trenos e himnos que loaban  
 la rosa marinera  
 que consuma el periplo del jardín  
 con sus velas henchidas de fragancia.<sup>21</sup>

Alerta respecto del porvenir y crítico respecto del forjamiento de una memoria positiva, el poema huye de la retórica y de la impostura: despliega los pasos y abismamientos de un idioma tan universal como tentaleante es la objetivación en la que se construye el soporte de la ambivalencia y el traslado de la reversibilidad.

<sup>20</sup> Cf. Gorostiza, *Muerte sin fin*, p. 119.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, p. 134.

En el nítido rostro sin facciones  
 el agua, poseída,  
 siente cuajar la máscara de espejos  
 que el dibujo del vaso le procura.  
 Ha encontrado, por fin,  
 en su correr sonámbulo,  
 una bella, puntual fisonomía.  
 Ya puede estar de pie frente a las cosas.  
 Ya es, ella también, aunque por arte  
 de estas limpias metáforas cruzadas,  
 un encendido vaso de figuras.<sup>22</sup>

De la transparencia de un lenguaje que aprende a mimar en minúsculas el absoluto de la creación, de la tensa jerarquía en que ocurren trazos ciegos y se vislumbran aciertos ocasionales se nos solicita habitar el infinito y las series que lo transliteran: escenas de un tiempo en el que lo absoluto dialoga aleatoriamente con la cotidianidad.

Una imagen intrascendente arranca otra por respuesta, el vaso sitúa el relevo profano de la inquietud por la sustracción del acontecimiento poético y simultáneamente dobla la vastedad y la flexibilidad de la tentación por trascender, esto es, por nombrar. Forma cotidiana, ritmo de la frustración, hallazgo sorprendente y teoría de la belleza, el vaso no sólo remite a la pasión por conferir forma al tiempo o brindar el tamiz donde parece olvidarse la ignorancia acerca de su auténtico estatuto, puntualiza, además, el desconocimiento de finalidad inmediata y borra las marcas ostensibles de subjetividad.

Hacia el "agua tan agua" cuya búsqueda intensa deviene inútil, hacia la proclamación de un corro de figuras cuya epifanía sólo puede testimoniar la fidelidad de las palabras a la materialidad de una sustancia todavía increada y el tránsito lento del lenguaje en favor de la afirmación de la esencialidad, la poética de Gorostiza presenta un mundo espectral.

El mundo gorosticiano soporta un ámbito carente de desarrollo, nos enfrenta a un universo de sentido cuyas constelaciones son tan potentes en sus reverberaciones y contrariedades como nimio y reconcentrado es el fulgor con que se transparenta una propensión cada vez más intensa en favor de la organicidad primordial.

<sup>22</sup> Cf. Gorostiza, *Muerte sin fin. Poesía*, p. 125.

Estar haciéndose en la mediación de unas imágenes que no aspiran ir más allá de su íntima materialidad externada; fraguar el ordenamiento de una confusión cuyo magma late bien lejos de la familiaridad; glosar el fracaso de espejos que no devuelven ningún viso de realidad, obvio es decirlo, metaforizan aquí el desmoronamiento de cierto imaginario fetichista de la creación.

El poema nos ofrece un avance plagado de rictus y despojos que en el teatro decididamente profano de su proyecto nos devuelven a la escena de la poesía moderna como escritura medular en tanto y en cuanto ella puede ser intransitiva: esto es, puede disponerse en el sentido de una proclama a un tiempo corrosiva y sumamente ágil del duelo entre la pristina inmanencia y el corte de perplejidad en el que yace la voz que todavía ha de venir...

## BIBLIOGRAFÍA

### De José Gorostiza

- Poesía y Poética*, edición crítica de Edelmira Ramírez, México, Colección Archivos de la UNESCO, 1989.  
*Prosa*, recopilación, introducción, bibliografía y notas por Miguel Capistrán, epílogo de Alfonso Reyes, Guanajuato, Univ. de Guanajuato, 1969.  
*José Gorostiza-Carlos Pellicer: correspondencia*, edición a cargo de Guillermo Sheridan, México, El Equilibrista, 1993.

### Sobre José Gorostiza

- Blanco, José Joaquín, "La juventud de Contemporáneos", en *La paja en el ojo: ensayos de crítica*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.  
 ———, "La obra crítica de José Gorostiza", *Texto crítico*, 9 (Humanidades, Universidad Veracruzana).  
 Jitrik, Noé, "La palabra que no cesa: ensayo sobre la repetición", *sync* (Buenos Aires), núm. 3 (septiembre de 1992), pp. 47-56.  
 Sheridan, Guillermo, *Los Contemporáneos: ayer*, México, FCE, 1985.

### General

- Bonnefoy, Yves, "La presencia, la imagen", *Escrita* (Córdoba), núm. 8 (mayo de 1986).  
 Blanchot, Maurice, *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1970.  
 Bürger, Peter, *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 1987.  
 Jitrik, Noé, "Papeles de trabajo: notas sobre el vanguardismo latinoamericano", en *Las armas y las razones*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.  
 ———, "Las dos tentaciones de la vanguardia", en mimeo.  
 Steiner, George, *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1991.  
 Tsvietáieva, Marina, *El poeta y el tiempo*, Barcelona, Anagrama, 1990.

## Jorge Ibarguengoitia y la Reforma Agraria mexicana

Por Ernest REHDER  
Florida State University

EN SU RELATO LLAMADO "NOS HAN DADO LA TIERRA" de *El llano en llamas*, Juan Rulfo lanza una crítica contra un programa oficial de reparto agrario. A los pobres del cuento el gobierno les da tierras en el desierto, el "llano", que no valen nada. Respondiendo a sus quejas, el delegado oficial les dice: "Y ahora vayanse. Es al latifundio al que tienen que atacar, no al Gobierno que les da la tierra" (p. 16). Aunque sea de tono menos agrio, Jorge Ibarguengoitia registra en ciertas obras suyas una desaprobación de las prácticas de redistribución de la tierra inspiradas en la Revolución y llevadas a cabo durante el periodo de Lázaro Cárdenas. Los lectores de su *Dos crímenes* (1979) recordarán que el protagonista Marcos, al quejarse, algo hipócritamente, de su amargo destino, hace hincapié en el hecho de que su padre, quien acabaría abandonando a su familia, tuvo la mala suerte de trabajar una parcela que se le había concedido durante la Reforma Agraria: "Nací en un rancho perdido, mi padre fue agrarista, me dicen el Negro, la única parienta que llegó a ser rica empezó siendo puta: estoy jodido" (p. 90).

Comparar el agrarismo y la prostitución es, desde luego, insultante, pero en *Dos crímenes* la crítica no pasa de ahí; es vaga e impresionista porque en la narración no se elabora. Resulta, en cambio, que esta temática ya se había ampliado y proyectado contra el trasfondo autobiográfico de Ibarguengoitia en varios artículos que éste publicó en *Excélsior* en 1970 y en otro, que puede servir de posdata, que escribió para el mismo periódico en 1973.

El primer grupo son seis columnas irónicamente tituladas, por aludir al libro de Edmundo Desnoes, "Mis memorias del subdesarrollo", y el último artículo en 1973, también con toques de ironía, lleva título y subtítulo de "Por aquí pasó 'la Agraria': propietarios ausentistas". Son una crónica de experiencias familiares en el estado de Guanajuato antes, durante y después de la Reforma Agraria. Los seis artículos para *Excélsior* en 1970 están reimpresos en-

tre los escritos seleccionados por Guillermo Sheridan en *La casa de usted y otros viajes: obras de Jorge Ibarguengoitia*, que utilizamos como fuente en este estudio por ser más accesible al lector.

El autor, aunque no pretendiera hacer una crítica global del agrarismo en su pequeña crónica, explica cómo una idea teóricamente buena se convirtió en un desastre en el mundo real, resultando en el empobrecimiento de muchos y el enriquecimiento de un nuevo tipo de latifundista.

Ibarguengoitia administró las parcelas de la hacienda familiar en Guanajuato entre 1948 y 1951, año en que por fin las vendió después de sufrir varias molestias. Unas cien hectáreas administradas por él, era todo lo que quedaba de una vasta propiedad colonial que en el siglo diecinueve fue comprada por su bisabuelo materno Antillón, próspero general juarista, y que a su muerte fue repartida entre cuatro hermanos como herencia, siendo uno de ellos el abuelo de Jorge, al comienzo del siglo veinte; y se redujo aún mucho más durante la Reforma Agraria de 1938.

El proceso del reparto de 1938 en Guanajuato tuvo en sí mucho de "jaloneo", porque los dos bandos opuestos, los hacendados y los campesinos, utilizaron "banquetes" y "billetes" para convencer a los ingenieros de la Agraria que defendieran sus intereses. Incluso la madre de Ibarguengoitia, ya viuda, quien dependía de los ingresos del cultivo de las tierras familiares, preparó un bonito comeliton al que asistieron tanto ricos hacendadas, "con collares de perlas que les llegaban a las rodillas", como humildes ingenieros de la Agraria, regalados con lujosos puros que no sabían ni encender ("Por aquí pasó 'la Agraria'"). Nunca se supo exactamente qué efecto tuvo este espectáculo, pero la viuda Ibarguengoitia, tras una ominosa carta informando que iba a quedar en la calle sin tierra alguna, recibió otra carta, la definitiva, que declaraba que ella quedaba en posesión de unas cien hectáreas.

La hacienda que el autor encontró en 1948, con sus ejidatarios, medieros y sendas obligaciones, representaba —en resumidas cuentas— una situación social y económica imposible, no sólo para él sino para los campesinos y para dos dueños posteriores. Estos últimos trabajaron duro pero sin éxito; y el segundo, derrotado por fin, lo vendió todo a un señor que ya tenía vastos terrenos y un negocio de semillas.

Fueron en gran parte responsables por los fracasos de la "hacienda Jorge Ibarguengoitia" las medidas y las reglas de la propia Reforma, según cuenta el autor. Respondiendo a la altruista doc-

trina de “repartir las tierras entre los que las trabajan” (“La Reforma agraria”, p. 51), los oficiales de la Agraria en Guanajuato distribuyeron las 300 hectáreas que antes estaban en posesión de la madre del autor y que eran trabajadas mayoritariamente por sus treinta “medieros” —los que percibían la mitad de la cosecha y casa por su trabajo— en la siguiente forma: cien hectáreas quedaron en manos de la familia y 200 fueron distribuidas entre “ejidatarios”, o sea, los “agraristas”, propiamente hablando, quienes se esperaba que fueran dueños de la tierra que trabajan.

Hasta entonces, todo marchaba bien con respecto de la justicia social. Pero intervienen varios factores, algunos imprevistos, que van a destrozar las esperanzas de todos cuantos se esforzaban por vivir del cultivo.

Dos de estos factores se derivan explícitamente de la política de la Reforma en el estado de Guanajuato. En primer lugar, había que repartir las tierras recién “libradas” entre personas que fueran oficialmente certificadas como ejidatarios, sin disponer de las tierras por otros medios: ni vendiendo, ni alquilando etc. Viniera lo que viniera, los agentes de la Agraria tendrían que designar a agraristas para ocupar las parcelas sin poder hacer ninguna otra cosa.

Esta limitación parece justa según las metas de la Agraria, pero se dio un fenómeno inesperado: “no todos los campesinos querían ser ejidatarios” (p. 52). Los candidatos naturales para convertirse en ejidatarios serían los treinta medieros que ya trabajaban y conocían la hacienda Ibargüengoitia. El mediero es el que cultiva la tierra a cambio de una porción del valor de la cosecha, por lo tanto parece natural que aspire a subir de rango haciéndose ejidatario. Tendrá ventaja, además, si ya conoce la parcela que va a trabajar.

Pero sólo siete de los treinta medieros pidieron la opción de ejido. Los demás no quisieron por varias razones, incluso el deseo de evitar molestias y complicaciones en su vida económica y un admirable sentido de lealtad a la familia (aunque esto tendría efectos contrarios). De todos modos, el reducido número de aplicantes naturales resultó en una multitud de problemas, como explica el autor:

[Los agentes de la Agraria] nos quitaron doscientas hectáreas y nos dejaron cien. Ahora bien, como las doscientas que nos quitaron eran demasiadas para repartir entre siete, hubo necesidad de importar ejidatarios, y los trajeron de otras haciendas vecinas, en donde había más ejidatarios que

tierras. Por otra parte, las cien hectáreas que le quedaron a la hacienda, que habían sido diez faenas, tuvieron que dividirse entre veintitrés medieros “leales” que no pidieron ejido. Es decir, que, en este caso, la Reforma Agraria no sólo perjudicó a los dueños de la hacienda sino a un porcentaje considerable de los campesinos (p. 52).

Como si esto no fuera bastante, destaca Ibargüengoitia que la definición legal —segundo factor— del ejidatario iba a traer consecuencias graves. Es que el ejidatario, al contrario de lo que comúnmente se piensa en el extranjero, no es precisamente el dueño de su nuevo terreno. Tiene dominio y control de su lugar y si bien es verdad que lo que cosecha es suyo, el terreno pertenece al Estado, por lo que él no puede venderlo; y de ahí lo más importante: como no tiene, ni puede llegar a tener título, no puede conseguir préstamos en el banco. “Un ejidatario es una persona que tiene yunta y que cultiva una parcela de entre siete y diez hectáreas. La parcela es propiedad de la Nación. El ejidatario tiene derecho a cultivarla, pero no a venderla, traspasarla u ofrecerla en garantía de un préstamo” (“La suerte de los medieros”, p. 54).

Y un agricultor, sea grande o pequeño, que no consigue préstamo para maquinaria, semillas, insumos etc., está viviendo en gran peligro. Ibargüengoitia observa que en los años que estuvo de administrador no vio que ningún ejidatario, ni mucho menos mediero, sacara ni un solo préstamo bancario al Banco de Crédito Ejidal (p. 56).

Aparte de la precaria situación legal y financiera del ejidatario, había factores culturales que trajeron consecuencias económicas tan imprevistas como funestas. Uno es el culto al maíz, prevalente entre los campesinos mexicanos, por razones que fácilmente se entienden: aunque por las condiciones de la tierra y la disponibilidad de agua, la antigua hacienda Antillón florecía con el cultivo y cosecha de trigo, sin embargo, los campesinos ejidatarios del Bajío, que “creen en el maíz, que es lo que comen [...] que es la riqueza y la seguridad y la única planta que merece ser cultivada” (p. 52), no se dejaron convencer por nada de la utilidad del trigo.

En la situación descrita por Ibargüengoitia, la obsesión más bien cultural que económica con el maíz —un atavismo— fue empobreciendo no sólo a su familia sino a todos cuantos cultivaban las 300 hectáreas. Como la toma del agua para todas éstas se encontraba en tierras del ejido, “los ejidatarios tenían a su arbitrio la elección del cultivo del que todos deberíamos vivir” (p. 55); y

así todos siguieron empobreciéndose con las miserables cosechas del adorado maíz.

El segundo factor cultural negativo, aunque encubierto también tras el estado legal del ejido, era el apego del guanajuatense de campo al concepto de la propiedad privada, y en cambio, ignoraban o rechazaban el concepto de propiedad estatal o de cualquier otra entidad, incluso el concepto mismo del ejido. Ibargüengoitia afirma que la región guanajuatense que describía, pese a la tradición del cura Hidalgo, es “de las más conservadoras” que ha conocido (“Peculiaridades ejidatarias de Guanajuato” p. 57), en donde todo se convierte en propiedad particular, igual para medieros y ejidatarios como para los demás habitantes.

El mediero, por ejemplo, parece no tener propiedad suya, por representar trabajo contratado, siendo una especie de colono o *sharecropper*. Hubo, sin embargo, unos medieros que actuaban como si fueran el clásico latifundista o terrateniente ausente. Un mediero llamado Valiente Nicolás (fuente para el nombre de un personaje menor en la novela *Las muertas*) y su familia percibían 75 por ciento de su porción de la cosecha aunque no trabajaban nunca su parcela. Todo lo hacía otro, un pobre llamado Chano, que sólo recibía 25 por ciento a pesar de ser el único que trabajaba en la parcela (p. 58).

Peores fueron las actitudes de algunos ejidatarios, por ser éstos, supuestamente, el núcleo de la Reforma. Vio el autor en 1948 que una tercera parte del ejido no estaba siendo labrada, que ésta era pura mala hierba. Resultó que varios ejidatarios funcionaban como dueños ausentes. Uno vivía en Los Ángeles, uno de bracero en Texas y otro de albañil en Irapuato. El “caso más notorio” era el ejidatario ausente que trabajaba de mediero en la hacienda (p. 59). Pero el ejidatario más molesto era el Chon Bola, llamado así por su entusiasmo por las pendencias. En su caso intervinieron factores políticos. A pesar de ser un borracho perdido y ladrón que nunca hacía nada en su propia parcela, fue protegido por las autoridades ejidales, de quienes era “compadre”, por ser un agitador profesional (p. 58).

Ahora bien, estos abusos que vio Ibargüengoitia entre los ejidatarios de Guanajuato estaban prohibidos según la letra del código que gobernaba las prácticas ejidatarias. El código entonces vigente declaraba, por ejemplo, que el ejidatario tenía que trabajar su tierra directamente, no podía contratar para que otros lo hicieran; no podía alquilar la parcela; y ejidatarios ausentes por más de

dos años perdían su parcela (Gordillo *et al.* 1998: 160). Pero habrá que ver si las prácticas —en efecto, subversivas a las metas de la Reforma Agraria— de disponer de propiedades estatales como si fueran privadas, muy difundidas según el autor, constituían sólo un abuso local o, más bien, un mal endémico en el país.

Ibargüengoitia no niega que varios medieros y ejidatarios que conocía eran agricultores serios, pero su juicio general de lo que experimentó en Guanajuato es pesimista. Para él, muy pocos se dieron cuenta de que las tierras que se les habían dado eran “para explotarlas, no para quedarse con ellas” (*La casa de usted*, p. 58); y concluyó, por fin, que “no había manera de lograr que las tierras se distribuyeran entre quienes las trabajaran” (p. 58). De acuerdo con la ley y la política, los campesinos tenían derecho vitalicio sobre ciertos terrenos del Estado, y por la costumbre se trataban como propiedad privada. De modo que la Agraria que él observó en una comunidad de 1500 personas en Guanajuato fue un fracaso total.

Uno se pregunta si Ibargüengoitia quiso criticar realmente toda la Reforma Agraria de 1938 y las demás reformas inspiradas en la ideología de la Revolución Mexicana, incluso las muy extensivas e intensivas llevadas a cabo durante el gobierno de Echeverría, precisamente cuando estuvo escribiendo su crónica. Él aclara, en el primer artículo de los seis que componen la serie, que son sus “experiencias personales” en una hacienda que de antemano ya no marchaba bien, que el fenómeno descrito es “local”, “de una pequeñísima parte de la República”, y que no “necesariamente es susceptible de generalización” (p. 51). No hay por qué dudar de la sinceridad de un escritor tan directo como Jorge Ibargüengoitia, pero el lector debe tener en cuenta los aspectos polémicos de sus relatos.

Los artículos que ahora analizamos los escribió como reacción contra los “panegíricos de la Reforma Agraria” que se estaban difundiendo con “motivo de la muerte de Cárdenas” (p. 51). Éstos expresaban, a su parecer, la opinión de que la Reforma había sido un factor clave en la independencia económica del país y que había contribuido a la “dignificación del campesino mexicano” (p. 51). Ibargüengoitia recoge la misma palabra al destacar que en su experiencia de agricultor “nadie se ha dignificado” (p. 52), por lo que hemos de pensar que sí sugiere una crítica global y que sí encuentra “factores que no son peculiares ni únicos del caso concreto” que presenta en su análisis.

De modo que es razonable colocar a Ibargüengoitia en el campo de los autores e historiadores que sugieren un juicio general adverso de las reformas agrarias con base en una descripción de los hechos en un área relativamente pequeña. En este contexto, mencionamos de paso el estudio reciente de Timothy Henderson, *The worm in the wheat: Rosalie Evans and agrarian struggle in the Puebla-Tlaxcala Valley of Mexico, 1906-1927* (1998), quien afirma que tampoco hubo reforma que mejorara la vida del campesino en aquella época anterior.

Parece que los defectos del agrarismo que el autor achaca al conservadurismo de Guanajuato eran harto comunes en varias regiones del país. El florecimiento de un ilícito "segundo mercado", debido a la prohibición de la venta de tierras ejidales, era más la regla que la excepción, según diversos estudios (Warman; Gledhill; Gordillo *et al.*). Muchos eran los ejidatarios semejantes a los tipos conocidos del autor que vivían totalmente apartados, en otro estado o en otro país, de su parcela, la cual había sido alquilada, contratada o vendida un sinnúmero de veces. Hasta hubo en el noreste de México empresas particulares que alquilaron no sólo parcelas sino ejidos enteros (Gordillo *et al.* 1998: 163).

Curiosamente, el cultivo del maíz, que le ocasionó al pequeño hacendado Jorge Ibargüengoitia molestias por razones muy específicas y localistas, iba a ser el foco de una política nacional muy discutible. Se trata del subsidio o apoyo artificial al precio del maíz, que resultó en una notable expansión del cultivo de esta planta entre 1990 y 1994 (Gordillo *et al.* 1998: 166-167). Según los críticos del plan de apoyo al maíz, esta cosecha, por los menos a corto plazo, fue marginando el cultivo de granos cereales (¡como el trigo de los antepasados de Ibargüengoitia!) y fortaleciendo la tendencia al monocultivo (p. 167).

Pero hay quienes sostienen el punto de vista contrario de que el maíz, el precioso *teocintli*, se ha rebajado en importancia y precio. Éstos señalan el acuerdo NAFTA, varios programas bancarios que favorecen a los centros urbanos y la presión de narcotraficantes compradores de tierras—entre otros enemigos del maíz—como factores que lo devalúan en el mercado global y han convertido a México en un país *importador* de maíz (Hunt 2000: 16). Obviamente, las cuestiones discutidas por el autor no han desaparecido del paisaje político-económico y siguen candentes para muchos en el México de hoy. Una política central de la Ley Agraria fue cambiada sólo hace poco, durante el gobierno de Salinas de

Gortari, cuando se enmendó el Artículo 27 de la Constitución, de modo que los ejidatarios, por fin, pudieran vender lícitamente las tierras que ocupaban. A este cambio se opusieron vivamente los zapatistas en Chiapas, quienes alegaron que era una traición a la Reforma Agraria, para ellos "el supremo logro" de la Revolución, y que, según dijeron, iba a empobrecer aún más a los indios y campesinos (Krauze 1999: 72). Me imagino, en cambio, la sombra de Jorge Ibargüengoitia sonriendo irónicamente.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Gledhill, John, *Casi nada: a study of agrarian reform in the homeland of Cardenismo*, Austin, Univ. of Texas Press, 1991.
- Gordillo, Gustavo, Alain de Janvry y Elizabeth Sadoulet, "Between political control and efficiency Gains, the evolution of agrarian property rights in Mexico", *CEPAL Review*, 66 (diciembre de 1998), pp. 151-169.
- Henderson, Timothy J., *The worm in the wheat: Rosalie Evans and agrarian struggle in the Puebla-Tlaxcala Valley of Mexico, 1907-1927*, Durham, Duke UP, 1998.
- Hunt, Allyn, "Politics, disillusionment and Teocintli", *The News* (México), 12 de marzo del 2000, p. 16.
- Krauze, Enrique, "Chiapas: the Indians' prophet", *Trans. Hank Heifetz, The New York Review of Books*, 46.20 (diciembre 16 de 1999), pp. 65-73.
- [response in] "Letters", *The New York Review of Books*, 47.6 (13 de abril del 2000), p. 93.
- Rulfo, Juan, *El llano en llamas*, México, FCE, 1980.
- Warman, Arturo, *We come to object: the peasants of Morelos and the national State*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980.

#### Obras de Ibargüengoitia

- Ibargüengoitia, Jorge, *La casa de usted y otros viajes*, *Obras de Jorge Ibargüengoitia*, México, Joaquín Mortiz, 1991.
- , *Dos crímenes*, México, Joaquín Mortiz, 1986.
- , *Las muertas*, México, Joaquín Mortiz, 1977.
- , "Mis memorias del subdesarrollo, i-vi", serie de artículos publicados en *Excelsior*, con los siguientes títulos:
- "La Reforma Agraria" (30 de octubre de 1970), 7A, 10A.
- "La suerte de los medieros" (3 de noviembre de 1970), 7A, 9A.
- "Peculiares ejidatarios de Guanajuato" (6 de noviembre de 1970), 7A, 8A, 13A.
- "Pretérito imperfecto" (10 de noviembre de 1970), 7A, 10A.
- "La barrera del idioma" (13 de noviembre de 1970), 7A, 9A.
- "Vino nuevo en odres viejos" (17 de noviembre de 1970), 7A, 9A.
- , "Por aquí pasó 'la Agraria': propietarios ausentistas", *Excelsior* (16 de noviembre de 1973), 7A.

*Desde el mirador*  
de Cuadernos Americanos

## Colonialidad y legalismo: Vasco de Quiroga (1470-1565)

Por Fernando GÓMEZ  
*Romance Studies, Duke University, Estados Unidos*

*Volver a mirarse desde una nueva mirada, no colonial, nuestras ambiguas relaciones con nuestra propia historia. Un modo para dejar de ser lo que nunca hemos sido [...], [n]o podríamos, en consecuencia, dejar de ser todo eso que nunca hemos sido y que no seremos nunca.*

Aníbal Quijano<sup>1</sup>

ESTE ENSAYO<sup>2</sup> BUSCA SINTETIZAR UNOS FENÓMENOS de experimentación social articulados dentro de la cultura jurídica o “cultura represiva”<sup>3</sup> de la Nueva España del siglo XVI. Ni qué decir tiene que esta experimentación se encuentra enmarcada dentro del amplísimo y complejo marco histórico de la colonización europea de las Américas. Y debemos especificar aún más, entendemos aquí

<sup>1</sup> *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Quito, El Conejo, 1990, pp. 46 y 60. Hay un breve extracto traducido al inglés, tal vez más accesible, con algunas ligeras variantes, incluido con el mismo título en el volumen *The postmodernism debate in Latin America. A Special Issue of Boundary 2*, editado por John Beverly y José Oviedo, Durham, Duke University Press, 1993, pp. 140-155.

<sup>2</sup> El mismo ha ido sufriendo las metamorfosis propias de presentaciones en dos eventos importantes, en el XXXII Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana, “Fines del siglo en la literatura latinoamericana, Crisis, Apocalipsis y Utopías” (Santiago de Chile, 1998), y en el Simposio-Homenaje a las Hermanas Luce y Mercedes López-Baralt: “Escritura, individuo y sociedad en España y las Américas” (Arecibo, Puerto Rico, 1998). Quiero agradecer el interés con que se ha recibido el trabajo así como los numerosos comentarios y sugerencias.

<sup>3</sup> La equiparación entre la represión y la ley la extraigo directamente del antiguo catedrático de Historia del Derecho de la Universidad Autónoma de Barcelona, Jesús Lalinde-Abadía, cuyos trabajos sobre narratividad o historiografía, la práctica académica del hispanismo y el ámbito jurídico o del derecho son fundamentales para mi propio trabajo. Para apreciar el quehacer académico más panorámico de Lalinde-Abadía, conviene ver *Las culturas represivas de la humanidad (h. 1945)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1992, y numerosos artículos sobre estos temas publicados casi todos ellos en el *Anuario de Historia del Derecho Español*.

por colonización la lenta pero inexorable implantación del sistema-mundo capitalista.<sup>4</sup>

Si podemos decir que el expansionismo ibérico culmina en el interregno entre el primer momento genovés y el segundo momento centrado en los Países Bajos, dentro de la tendencia mutante y migrante de la centralización de capital,<sup>5</sup> la continentalidad americana se constituye así dialéctica e históricamente como una periferia de este sistema-mundo que es hoy la dolorosa realidad de la que no se escapa nadie. Esta periferia debe sin duda haber presentado para las primeras generaciones europeas un rostro impenetrable, desdibujado. Es importante enfatizar que dicha inteligibilidad histórica tiene que haber sido mutua para estas primeras generaciones a ambos lados del Atlántico. Esta dimensión y esta condición no son óbice, sino todo lo contrario, para la incorporación y la subalternización de dichas poblaciones al imperialismo hispano.

Nos centraremos aquí entre estas primeras generaciones en la figura histórica de Vasco de Quiroga (1470-1565),<sup>6</sup> uno de los cuatro jueces principales u "oidores" de la principal institución político-jurídica colonial, la llamada Segunda Audiencia (1530-1535), y primer obispo de la región de Michoacán en lo que hoy llamamos México (antes oficialmente Nueva España). Entre sus escritos, hemos seleccionado "Las reglas y ordenanzas para el gobierno de

<sup>4</sup> Tengo que reconocer igualmente mi deuda con tres autores a propósito de esta macrovisión del siglo dieciséis: Immanuel Wallerstein, *The modern world-system: capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*, Nueva York, Academic Press, 1974, Giovanni Arrighi, *The long twentieth century*, Nueva York, Verso, 1994, y Enrique Dussel, *The invention of the Americas: eclipse of the "Other" and the myth of modernity*, Nueva York, Continuum, 1995.

<sup>5</sup> Es también el punto de quiebra del "largo siglo xvi" (1450-1650), según la fórmula de Fernand Braudel, la inspiración fundamental de Arrighi en su corrección del modelo de centro-periferia de Wallerstein. Tenemos, siempre según Arrighi, una sorprendente agilidad o mutación en la adaptación y cambio de los centros financieros para servirse mejor de las condiciones de crecimiento dadas en un momento histórico. A mediados del xvi, el crecimiento europeo viene sin lugar a dudas a través de la península ibérica y sus conexiones transatlánticas con poblaciones sometidas, Arrighi, *The long twentieth century*, pp. 40-47, 109-158.

<sup>6</sup> La edición más accesible de las obras de Vasco de Quiroga es la de Paz Serrano Gasset, *Vasco de Quiroga: la utopía en América*, Madrid, Historia 16, 1992. Mis referencias son a esta edición, salvo que se indique lo contrario. Tres biografías accesibles sobre Quiroga son: de Francisco Martín Hernández, *Don Vasco de Quiroga (Protector de Indios)*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia & Caja de Salamanca y Soria, 1993, *Don Vasco de Quiroga*, de Rubén Landa, Barcelona, Grijalbo, 1965, y posiblemente la más útil, la de Fintan B. Warren, *Vasco de Quiroga and his pueblo-hospitals of Santa Fé*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1963. Hay traducción al español de esta última obra.

los hospitales de Santa Fé de México y Michoacán".<sup>7</sup> Podemos dar un número máximo de 30 000 habitantes para estas comunidades quiroguianas.<sup>8</sup>

¿Cómo podemos entender hoy estas propuestas político-jurídicas para el buen gobierno de una territorialidad transatlántica aún en plena expansión y crecimiento en el siglo xvi? La experimentación quiroguiana debe traducirse históricamente como el deseo riguroso por la implantación jurídica (o represiva) de una política oficial de segregación racial. Es decir, la represividad reformadora de la colonialidad funcional,<sup>9</sup> o de primeras generaciones, intentará llevar a cabo una opción preferencial por "los indios" (indigenista), categoría jurídica relativamente novedosa que delimita y en líneas generales estigmatiza y subordina explícitamente el sector poblacional novohispano mayoritario del siglo xvi. La cultura represiva quiroguiana intentará formalizar un delicado apartamiento de los sectores sociales más débiles durante los años, no lo debemos olvidar, de una caída poblacional muy importante.<sup>10</sup> Este reformismo represivo novohispano surge por lo tanto entre

<sup>7</sup> Nuestro esfuerzo de imaginación histórica se ha apoyado en el siguiente material: René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo xvi: Michoacán*, México, UNAM, 1987, "La Costa de Michoacán, Méjico en el siglo xvi", de Roberto Novella, *Anales-Museo de América* (Madrid, Ministerio de Cultura), núm. 4 (1996), pp. 25-37, y Enrique Florescano, coordinador general, *Historia general de Michoacán. Volumen II: La colonia*, Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura, Gobierno del Estado de Michoacán, 1989.

<sup>8</sup> La ciudad ("cabeza") de Pátzcuaro sola contaba con unos 14 000 tributarios, reducidos a 5 000 en 1580 (Acuña, *Relaciones*, p. 197). J. Benedict Warren menciona diversas cifras para las comunidades quiroguianas: Juan de Grijalva, el cronista agustino, apuesta por 12 000 para Santa Fé de México y 30 000 en otras dos fuentes. En un pleito contra Quiroga en 1557, se nombran 300 "vecinos" para el dicho hospital. Los indios de Tzintzuntzan numeran 800 hombres casados para Santa Fé de la Laguna. En 1570, poco después de la muerte de Quiroga, el rector de Santa Fé de México cita unos 130 vecinos y unas 500 personas "obligadas a confesión". Y finalmente el obispo Medina narra que Quiroga había fundado Santa Fé de la Laguna con 200 indios, y en su tiempo había unos 100. Warren no se pronuncia al respecto de un cese de los hospitales quiroguianos (*Vasco de Quiroga*, pp. 118-120). La cifra de 30 000 es del cronista franciscano del xvi, Pablo Beaumont, *Crónica de Michoacán*, tomo III, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1932, pp. 149 y 160. Para hacernos una idea comparativa, según el *Cedulario de Puga*, México, Sandoval Impresor, 1878, Hernán Cortés recibió el pago oficial de 23 000 vasallos (vol. I, pp. 256-274).

<sup>9</sup> La noción de "colonialidad" es del sociólogo peruano Aníbal Quijano, en "Colonialidad y modernidad-racional" (referencia incompleta). Para una mayor densidad de esta crítica, véase su *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*.

<sup>10</sup> Si bien casi cada autor tiene sus propios porcentajes de población, no creo que la caída poblacional esté en disputa. Se pueden consultar estas dos obras: *The Aztecs under Spanish rule: a history of the Indians of the Valley of Mexico (1519-1810)*, el libro clásico de Charles Gibson (Stanford, Stanford University Press, 1964), especialmente el

dos negatividades, la muerte biológica de la mayoría de la población, y la peor muerte, o la muerte política en vida, de aquellos macehuales indios, jurídicamente relegados a posiciones sociales secundarias. Podemos definir de manera muy concisa la colonialidad como fractura del Estado de derecho, como sociabilidad marcada por la fuerza y el fraude.<sup>11</sup> Quiroga representará el empeño utópico-reformista dentro de los ámbitos represivos, para lograr "unas Indias mejores".<sup>12</sup> Se nos antoja este empeño un máximo de conciencia política históricamente posible en el horizonte transatlántico del siglo xvi.

Si ya bajo los nombres más usuales de civilización o cristiandad, frente a los de barbarie y gentilidad, podemos vislumbrar la dinamicidad moderna primera o hispana del nuevo sistema-mundo emergente entre el primer y segundo ciclos de acumulación, la colonialidad representaría la creciente marginación de poblaciones americanas de los bienes tanto simbólicos como no-simbólicos de este nuevo orden que no sabe de plebiscitos. ¿Qué tiene que decir a todo esto la cultura represiva? O mejor dicho, ¿cómo entendemos nosotros hoy las (im)posibilidades de la cultura represiva dentro de estos megaprocursos? ¿Cuál es la lección histórica

capítulo vi sobre aportaciones demográficas, y también el libro de Jonathan I. Israel, *Race, class and politics in colonial Mexico*, Oxford, Oxford University Press, 1975, para unos números rápidos y persuasivos.

<sup>11</sup> Es bien posible ver a Hernán Cortés como la praxis maquiavélica, o el ejercicio sagaz y astuto de la fuerza y la disimulación. No me parece fuera de lugar equipararlo al amo en Hegel, véanse las páginas en *The phenomenology of mind*, Nueva York, Harper and Row Publishers, 1967, pp. 228-240. Enrique Dussel calificó a Cortés como la praxis anticipada del *yo pienso* moderno o cartesiano, "the phenomenology of the conquer", en *The invention of the Americas*, pp. 38-48. La legalidad quiroguiana estará intentando la creación de modelos sociales alternativos a esta normalidad funcional o colonial cortésiana.

<sup>12</sup> La expresión utópico-reformista de las "Indias mejores" es originariamente de Bartolomé de Las Casas. Se aplica cómodamente este principio o "creencia" de perfectibilidad al proyecto quiroguiano, siempre articulado dentro de cauces institucionales oficiales. Me la he encontrado en el libro de Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas/CEP, 1992, pp. 23-25. Estoy sin embargo en desacuerdo con Gutiérrez al respecto de la equiparación ("misma utopía") entre el empeño de Las Casas y el de Felipe Guamán Poma de Ayala. Me encuentro más cercano a la posición que intenta recrear la historicidad y la sociabilidad (es decir, los intereses creados), no sólo del "indio ladino" sino de todos los agentes sociales en juego político, véase Rolena Adorno en sus dos artículos: "The genesis of Felipe Guamán Poma de Ayala's *Nueva Crónica y Buen Gobierno*", *Colonial Latin American Review*, núms. 1-2, vol. 2 (1993), pp. 53-91, y "Colonial reform or utopia? Guamán Poma's empire of the four parts of the World", en René Jara y Nicholas Spadaccini, eds., *Amerindian images and the legacy of Columbus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, pp. 346-374.

que podemos extraer a propósito de Quiroga? Lo que sigue a continuación es el desarrollo concreto, y con suerte convincente, de las contradicciones históricas más sobresalientes de esta cultura represiva. Vayamos pues a estas medidas político-represivas de configuración de subjetividades indianas anteriores al Siglo de las Luces, anteriores a la ideología del liberalismo, de la separación formal de poderes y, por lo tanto, prerrevolucionarias.<sup>13</sup>

Parece como si el horizonte transatlántico de mediados del xvi no nos permitiese vislumbrar la posibilidad real o imaginaria de un cambio radical o total de las estructuras políticas.<sup>14</sup> Parece que la imaginación político-jurídica no da más de sí, por mucho que la queramos a ratos estirar por oriente y poniente. Este utopismo jurídico quiroguiano surge como respuesta mesurada desde las élites ante las primeras embestidas protocapitalistas y modernas, dañinas para la mayoría de población americana. En estos aleñaños de la oficialidad letrada, nos encontramos con unos proyectos de reforma de dichas estructuras, que buscan sobre todo la continuidad generacional de esas poblaciones subordinadas, los llamados "indios".<sup>15</sup>

Si la discursividad o figuración oficial acerca de este ser histórico-político en riesgo de extinción, "indio", lo que llamamos el derecho indiano,<sup>16</sup> se convierte desde los inicios de la coloniza-

<sup>13</sup> Uno se ve siempre forzado a especificar con todo cuidado las fechas y los siglos para no caer en la estándar formulación que inicia la historia política en torno a las posteriores revoluciones Francesa y Británica (segundo y tercer ciclo de acumulación de capital, según Arrighi). Recientemente, Wallerstein ha desarrollado, de forma válida, las contradicciones históricas de los derechos individuales, llamados humanos, y los derechos colectivos, llamados de gentes, en "The insurmountable contradictions of liberalism: human rights and the rights of peoples in the geoculture of the modern world-system", incluido en el volumen editado por V. Y. Mudimbe, *Nations, identities, cultures*, Durham, Duke University Press, 1997, pp. 181-198. Aquí nos encontramos con Vasco de Quiroga, casi 250 años antes. Y es ésta la modernidad, llamada "primera", la que suelen olvidar aquellos que no saben la lengua en que este trabajo esté escrito, y que las más de las veces la suelen despreciar de forma explícita o implícita. El poeta tenía razón, "Castilla miserable, desprecia cuanto ignora".

<sup>14</sup> Véase el texto clásico de José Antonio Maravall al respecto, *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelona, Ariel, 1972.

<sup>15</sup> ¿No nos resulta inquietante constatar la supervivencia de este término de "indio" hasta hoy en día? Sin duda, mucho de la inquietud viene de la amplísima cobertura y uso peyorativo del término para una heterogeneidad de poblaciones históricas. De ahí que a la degradación de una simplificación, sin duda excesiva, se una la semantización subalterna de esta categoría social (ciudadano de segunda categoría). Ya el cronista palaciego Juan López de Palacios Rubios (1450-1524) principia su sobrecogedor tratado *De las Indias del Mar Océano* (1514-1524), con una reprimenda del "vulgo ignorante" para con las "bárbaras islas [mal] llama[das] Indias". Nos las habemos pues, con la vulgaridad

ción en la articulación inevitable o hegemónica, debemos contemplarlo pues como "espacio" donde no pueden dejar de actuar fuerzas sociales en pos de una visibilidad u oficialidad, pero también como "campo" de contradicciones con cambiantes explicaciones o implicaciones, tensiones abiertas o veladas, imposiciones o "calles sin salida" y posibilidades variadas e impredecibles de la constitución de subjetividades, llamémoslas, pero sólo muy rápida y torpemente, "indianas".

Salvo que seamos aficionados a la metafísica, parece claro que estas subjetividades no se dan porque sí o gratuitamente. La cultura represiva quiroguiana intentará, mucho antes que la política representacional o de plebiscito, hoy sin credibilidad, crear espacios "indianos" de relativa democracia participativa dentro de espacios coloniales cuidadosa y precariamente delimitados. De nuevo es necesario ser muy claro, la cultura represiva quiroguiana es sin lugar a dudas una condición de imposición histórica en el sentido de que no se presenta como una opción con amplios márgenes de elección y posibilidad. Más bien al contrario, dichos márgenes históricos son estrechos para una inmensa mayoría de la población. Causan ansiedad. La posibilidad histórica quiroguiana se vislumbra arrinconada por la muerte biológica y por la muerte en vida, según la fórmula hegeliana, de unos pocos amos y muchos siervos.

Es, por lo tanto, siempre en relación con estas severidad y aspereza históricas que debemos situar la tematización de la ciudad ideal inserta en las ordenanzas quiroguianas. Esta ordenación política alternativa no tiene nada que ver con un patio de recreo o con un fantaseo de la Tierra de Jauja.<sup>16</sup> Dicha tematización presenta muy al contrario una atracción histórica por una geometrización

de la supervivencia histórica, síntoma de dominación, en el mal uso, o uso imperial, del término "indio" para una mayoría de la población americana del xvi. ¿Es aceptable la equiparación de este "Indians" con el "Hispanics" en el contexto actual norteamericano? Yo diría tentativamente que sí. La alternativa, sin embargo, no es dejar de usar el término como degradante, sino todo lo contrario, usarlo y abusarlo hasta incluir la totalidad social circundante y alumbrar así las contradicciones sociales. El texto de López de Palacios Rubios ha sido cuidadosamente editado y prologado por Silvio Zavala y Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1954.

<sup>16</sup> Sigo pensando después de varios años que la obra maestra sobre derecho indiano es la del chileno Mario Góngora, *El Estado en el derecho indiano: época de fundación 1492-1570*, Santiago, Universidad de Chile, 1951.

<sup>17</sup> Ya en su día, Silvio Zavala marcó algunas de las similitudes más sobresalientes a nivel temático entre la inspiración de Tomás Moro y el aprendizaje de Vasco de Quiroga. El primer artículo, salvo que se me haya escapado otro más antiguo, es *La Utopía de To-*

de energías sociales, casi una mecanicidad deshumanizada,<sup>18</sup> para algunos verdaderamente desapacible y desagradable.<sup>19</sup> La creciente inflexibilidad de este riguroso mecanismo de tareas sociales, y la funcionalidad histórica dentro de ámbitos formales represivo-jurídicos en el nuevo mundo son tal vez las dos características más sobresalientes que explicitan el utopismo regulador quiroguiano a diferencia de los contemporáneos utopismos europeos o metropolitanos. Entendemos aquí por este nuevo mundo una proyección represiva y secular de futuro perfecto.

Las ordenanzas quiroguianas semantizan este estado de futuro perfecto, ahora sin ambigüedades nuestro futuro, con una concisión cortante y áspera. Nos las habemos con lo desagradable y lo desapacible, propio de unos imperativos sociales. Explicitan estas ordenanzas unas tendencias igualitarias ya emergentes entre los desconcertantes márgenes de posibilidad y claroscuros de la primera modernidad ciertamente traumática en las Américas. Persiguen de manera incipiente la quimera de la equiparación social a propósito de la producción y el usufructo de bienes sociales, y muestran bien a las claras que el bien, o es bien social o no es tal. Al perseguir un ideal de cegadora, desconcertante visibilidad, la represividad quiroguiana intenta suspender toda concepción patrimonialista del bien social. Nada que ver, por lo tanto, con el lenguaje contemporáneo-liberal de lo privado y lo público. No hay tal división. Veamos algunas de estas formalizaciones represivas más detalladamente.

*más Moro en la Nueva España y otros estudios*, México, Antigua Librería Robredo, José Porrúa e Hijos, 1937 (*Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas*, núm. 4). Ha habido por lo menos dos reimpressiones en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México, Porrúa, 1965, y *La utopía mexicana del siglo xvi: lo bello, lo verdadero y lo bueno*, México, Grupo Azabache, 1992. Sobre el juego ("playfulness" and "role-playing") y el *jeu d'esprit* de Tomás Moro, uno puede acudir a dos recientes análisis: *Marvelous possessions* de Stephen Greenblatt, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pp. 15-33, y Richard Halpern, *The poetics of primitive accumulation: English Renaissance culture and the genealogy of capital*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 175. La especificidad que aquí queremos enfatizar a propósito de Quiroga tiene ciertamente muy poco que ver con este pronunciamiento estándar sobre las maneras escriturales de este humanismo metropolitano del xvi.

<sup>18</sup> Podemos imaginar el retiro glorioso de Carlos V en el monasterio de Yuste rodeado de relojes y magos según las palabras de Ortega y Gasset, incluidas en *Obras Completas*, tomo v, Madrid, Revista de Occidente, 1947, pp. 367-371.

<sup>19</sup> Véase por ejemplo Émile M. Cioran en "Mechanism of utopia", incluido en *History and utopia*, Nueva York, Seaver Books, 1987, pp. 80-98. Es una práctica pedagógica mía observar las actitudes de los alumnos al respecto de las sociedades ideales del xvi. Lo corriente es constatar un rechazo brusco y descontextualizado.

*El quehacer utópico con la categoría colonial de "indio"*

Si el objetivo comunitario reformista es un cierto apartamiento e independencia, buscan las regulaciones jurídicas quiroguianas una delimitación no ambigua del intercambio social en torno a la categoría de "indio". A un nivel económico se buscará una relativa autarquía o autoabastecimiento de las necesidades de estas poblaciones. A un nivel jurídico-político, se intentará conseguir una exención de tributos y, más allá de las intromisiones de los organismos burócratas locales, una protección y subvención directas de la institución política más alta, la Monarquía.<sup>20</sup> Dentro de los llamados "pueblos-hospitales" quiroguianos, apretados nudos de prohibición y obligatoriedad intentarán asegurar la continuidad generacional de las poblaciones indias tarascas o purépechas con una serie de medidas igualitarias (prohibición del uso individual del dinero, por ejemplo). Es con cierto desasosiego que debemos decir muy claramente que la categoría de etnicidad permanece subdesarrollada en Quiroga. Es como si la especificidad cultural de una serie de poblaciones no mereciera el primer plano de la atención de nuestro juez de última instancia, un sexagenario a su llegada a la Nueva España. Como si tuviera esta categoría necesariamente que desaparecer por nimia, como si uno tuviera que perder su particularidad, y así paradójicamente ganar, aun dentro de una taxativa normatividad que ciertamente repudia toda ambigüedad, un incremento de la plasticidad histórica de la categoría novohispana de "lo humano",<sup>21</sup> "Lo indio", categoría englobante y genérica, al mismo tiempo que se abre y se rompe poblacionalmente, abre y rompe, casi a manera de un ácido corrosivo, la categoría más abstracta, la transatlántica de "lo humano". Y lo hace, al me-

<sup>20</sup> La experimentación quiroguiana tiene lugar durante los años delicados del cambio generacional de Carlos V a Felipe II. Es también durante los últimos años de esta primera parte del siglo XVI, concretamente en 1556, cuando Carlos V (1500-1558), nombrado emperador en 1517, abdica en favor de su hijo Felipe II (1527-1598). Felipe II será el monarca que logre la unificación, la cual va a durar seis décadas, 1580-1640 (Israel, *Race, class and politics*, p. 67). Tenemos la cuenta abajo con la crisis financiera europea de 1559, la pérdida de los Países Bajos en 1576 y el desastre de la Armada en 1588 (Wallerstein, *The modern world system*, pp. 183-185).

<sup>21</sup> Véanse las hermosas páginas de Ortega llenas de actualidad al respecto de la plasticidad del hombre, sustancial emigrante, peregrino del ser, acumulador de humanidades dentro de su medio natural, la colectividad en cambio permanente, o la historicidad, posibilidad de progreso o salida de la situación presente (artículo de prensa, originalmente publicado en *La Nación* de Buenos Aires, 31 de marzo de 1935, *OC*, tomo v, pp. 199-203).

nos inicialmente, de una forma no ambigua o represiva. La *tabula rasa* india precipitará así hacia su centro otras categorías (humanista, letrado, español, europeo etc.).<sup>22</sup> Quiroga está ciertamente muy próximo también, en sus brevísimas ordenanzas, a un milenarismo franciscano que en lugar de añadir atributos y dar fuerza histórica a la categoría subalterna de "indio", intenta dársela quitándoselos.<sup>23</sup>

El *ethos* o cosmovisión reformista del dieciséis "cree"<sup>24</sup> en la medida y la regulación estricta del bien social. Aunque este bien social parece sólo entreverse negativa o represivamente:

de manera que cosa alguna, que sea raíz, así del dicho Hospital, como de los dichos huertos, y familias, no pueda ser enajenado en el dicho Hospital, y el Colegio de Santa Fé, para la conservación, mantención y concierto de él, y de su hospitalidad, *sin* poderse enajenar, *ni* conmutar, trocar, *no* cambiar en otra cosa alguna y *sin* salir de él en tiempo alguno *ni* por manera otra alguna que sea, o ser pueda, por cuanto ésta es la voluntad de su Fundador" (las cursivas son mías).

Este utopismo represivo quiroguiano es, sin lugar a dudas, una primera cultura de élite global moderna,<sup>25</sup> que intenta la construc-

<sup>22</sup> Este mesianismo oficial es la ortodoxia del momento y se encuentra en casi todas las figuras intelectuales, desde el citado López de Palacios Rubios, el franciscanismo colonial de Motolinía y Mendieta, Ginés de Sepúlveda, Vasco de Quiroga y ya mucho más tarde Tommaso Campanella en el contexto peninsular italiano bajo dominio hispano. En Quiroga, este tema es una pulsión mucho más fuerte en su texto más ambicioso y extenso, *Información en derecho* (1535), también incluido por Serrano Gasset, *Vasco de Quiroga*.

<sup>23</sup> Tengo escrito un artículo bastante largo sobre el tema, "An early modern end of the world in the New World: passion(ate) by Motolinía and Mendieta", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* (en prensa).

<sup>24</sup> Lejos de ninguna fetichización y reificación del proceso de pensamiento, sino aquí también las sugerencias de Ortega y Gasset, *Ideas y creencias* (1940), incluido en *OC*, tomo v, pp. 375-408.

<sup>25</sup> Véase el importante artículo de Kenneth Surin, "On producing the concept of a global culture", en el volumen de V. Y. Mudimbe antes mencionado (pp. 199-219). Surin señala la música de John Cage como condición de pensamiento actual en su preferencia por lo arbitrario, lo aleatorio, lo irregular etc.; los utopismos del dieciséis están todos en las antipodas de estos conceptos que se siguen proponiendo, hoy y ayer, como globales, pero siempre dentro de la globalización del sistema capitalista. Y precisamente por estar en las antipodas son más necesarios que nunca, dialécticamente. Está claro que esta teorización obstinada de primer mundo (francés-alemán-inglés) se las tiene que haber frontalmente con otras teorizaciones contemporáneas y con otras experiencias históricas que necesariamente las tienen que relativizar, cuando no acallar. Y esta puesta en situación de una aparente desubicación, como la de K. Surin, me parece no sólo saludable, sino muy necesaria.

ción de una subjetividad indiana anónima, ascética e iconoclasta, ralentizando así, las dinámicas de los intercambios de mercado transatlántico. Estamos con unas formas sociales muy cercanas a un monasticismo o minimalismo milenarista de frontera.<sup>26</sup> Se persigue el cambio social con una literalidad de enunciación,<sup>27</sup> un repudio intransigente, tajante, de la ambigüedad de todo desorden o expresividad individual. Las subjetividades indianas pasarían a ser reconocidas y "ordenadas", en la doble acepción de puestas en simetría y prestas a recibir mandamientos u ordenanzas. Y para ello nada mejor, según Quiroga, que el recurso inflexible de la precisión numérica.

*El trabajo medurado de por vida*

Es así que la comunidad indiana, una vez separada de toda intromisión de una exterioridad imprevisible, se construye alrededor del centro imaginario de la satisfacción de la necesidad comunal (o libertad). La necesidad insoslayable de producción de bien social, la agricultura en una sociedad eminentemente agraria, se distribuye a todos los sujetos indianos por igual (hay previsión para manufacturas pero éstas adquieren un valor secundario). Uno se convierte así en sujeto social en la medida en que es "regulado" por y para el trabajo, que "podrá salir a dos o tres días de trabajo de sol a sol en la semana". El numeral acude para fijar: "seis horas (diarias) de trabajo en común". Sólo tenemos que recordar las estipulaciones de las Leyes de Burgos (1512-1513),<sup>28</sup> las Nuevas

<sup>26</sup> He manejado las siguientes reglas monásticas (no pretendo en absoluto que esto sea un acercamiento exhaustivo): *St. Francis of Assisi. Writings and early biographies*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1983; *The Rule of St. Benedict*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1981; *The Rule of Saint Augustine*, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1996. La conexión entre Tomás Moro y los cartujos cistercienses ha sido explicada por George E. Logan, en su edición de *Utopia*, Cambridge University Press, 1995, pp. 119-133. Véase también *Thomas More de R. W. Chambers*, Nueva York, Harcourt Brace & Co. Inc., pp. 320-323.

<sup>27</sup> Reproduce el final del Testamento de San Francisco (1226): "Y a todos mis hermanos, clérigos y laicos, mando firmemente, por obediencia, que no introduzcan glosas en la Regla ni en estas palabras, diciendo 'esto quieren dar a entender', sino que así como me dio el Señor decir y escribir sencilla y puramente la Regla y estas palabras, del mismo modo las entendáis sencillamente y sin glosa, y la guardéis con obras santas hasta el fin", *English Omnibus, ibid.*, p. 69 [José Antonio Guerra, ed., *San Francisco de Asís, escritos, biografías, documentos de la época*, Madrid, BAC, 1980, p. 124, n. d. ed.].

<sup>28</sup> Mi edición ha sido la que se encuentra en el *Libro Anual 1974-Segunda Parte* México, Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, 1975, pp. 183-200.

Leyes (1542-1543),<sup>29</sup> o las Ordenanzas de Hernán Cortés (1519-1520),<sup>30</sup> para darnos cuenta del "escándalo" quiroguiano. La normativa quiroguiana se "sale" de la matriz histórica que le dio condición y deseo de posibilidad.<sup>31</sup> El inflexible rigor del número "seis" ciñe así, ni más ni menos que seis, la obligatoriedad del trabajo para la vida de toda subjetividad indiana sin ningún tipo de distinguos. El trabajo para y por la vida será "poco, fácil, moderado", y la observancia de dicho imperativo se encomienda a los cargos políticos del rector y los regidores. La observancia y el cumplimiento de dicho imperativo institucional no debe conocer flaquezas ni excepciones. Lo normativo y lo deseable, se puede pues aventurar, coinciden así en apretado nudo dentro del horizonte histórico del trabajo colonial de sol a sol del servicio personal, y la muerte en vida o esclavitud.<sup>32</sup> En Quiroga, a diferencia de las utopías europeas, el ámbito oficial de cultura represiva se presenta ciertamente no sin desasosiego como teatro político ineludible de lo deseable.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Me he servido de la bellísima edición bilingüe, *The New Laws of the Indies for the Good Treatment and Preservation of the Indians, promulgued by the Emperor Charles the Fifth, 1542-1543*, a facsimile reprint of the original Spanish edition, together with the literal translation into the English language, to which is prefixed an historical introduction, by the late Henry Stevens of Vermont and Fred. W. Lucas, Londres, priv. print at the Chiswick Press, 1893 (Nueva York, Ams Press, 1971).

<sup>30</sup> Mi texto de las ordenanzas cortesianas ha sido incluido en la edición completa de *Cartas y documentos*, en Mario Hernández Sánchez-Barba, ed., México, Porrúa, 1963.

<sup>31</sup> Greenblatt comenta el escándalo de este horario utópico-razonable de seis horas en relación con los estatutos de Tudor y la cláusula Henriciana para trabajadores que estipula un horario de trabajo del amanecer hasta la noche, entre mediados de marzo, de 5 de la mañana a 7 u 8 de la noche (Hexter y Surtz, en Greenblatt, *Marvelous possessions*, p. 40, cita 45 en p. 264). Véanse las condiciones laborales de Marx tres siglos más tarde en el Reino Unido, *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, W.W. Norton, 1978, pp. 361-390.

<sup>32</sup> En tenso debate con Wallerstein, Steve Stern ha llegado a matizar y diversificar, aunque en fecha más tardía y en un contexto diverso del novohispano, las condiciones laborales en la periferia latinoamericana, véase "Feudalism, capitalism, and the world system in the perspective of Latin America and the Caribbean", *American Historical Review*, núm. 4, vol. 93 (octubre de 1988), pp. 829-897.

<sup>33</sup> Nos sigue pareciendo certera e inspirada la hipótesis de Roberto González Echeverría a propósito de la condición fundacional para la literatura latinoamericana del archivo jurídico. Tengo en mente el ya clásico *Myth and archive: a theory of Latin American narrative*, Cambridge, University Press, 1990, especialmente pp. 30-33 y 43-93. Dicho esto, la profundización de esta generalización (o historicidad) me sigue pareciendo imprescindible. Y ésta, es clara, debe llevar un cuidadoso cotejo de diferencias entre diversos autores y épocas para no caer en una afirmación simplificada de la continentalidad latinoamericana (implícitamente por equiparación al vecino de arriba). Véase la refutación cuidadosa, y en mi opinión persuasiva, de José Durand a propósito de la figura del Inca Garcilaso de la Vega tratada por Echeverría. "En torno a la prosa del Inca Garcilaso: a propósito de un artículo de Roberto González Echeverría", *Nuevo*

La árida textualidad prescriptiva quiroguiana no admite negociar con posibles preferencias por excepciones u oposiciones. Los listados cortesianos, el "hordeno (*sic*) y mando" del amo, se atenúan en las ordenanzas quiroguianas, pero sólo hasta cierto punto. Encontramos en nuestro texto jurídico, la gramática de "que no + 'vosotros' + subjuntivo" interpelando a las subjetividades indianas: "Así lo hagáis y obedezcáis y cumpláis según vuestras fuerzas, y con toda voluntad y posibilidad, y ofreciéndoo a ello, y al trabajo de ello, pues tan fácil y moderado (el trabajo) es, y *ha de ser como dicho es*, y no rehusándole, ni os escondiendo, ni os apartado, ni excusado de él, vergonzosa, perezosa y feamente, como lo soléis hacer salvo si no fuera por enfermedad" (las cursivas son mías, y el cuidadoso lector se tiene que poner unas orejas nuevas para oír este "vosotros" radicalmente distinto del uso peninsular contemporáneo). Ciertamente inspirada por los modelos comunitarios monásticos, la cultura represiva quiroguiana persigue la construcción de una colectividad homogénea. Podemos decir por ello, una literariedad comunal proveniente de los estratos más bajos de una élite *letrada*, los hidalgos con una formación jurídica formal o universitaria.<sup>34</sup>

Cierto elitismo letrado de Quiroga es sin duda condición funcional de esta enunciación normativa y represiva (dicho en *vulgaris*, el muerto de hambre no pasa normativas ni a sus más allegados ni a sí mismo). Y la colectividad indiana se constituye aquí represivamente a través de la obligatoriedad de cumplimiento para con las tareas laborales agrícolas. Es como si la colectividad india normalizada por Quiroga, muy cercana a las nociones coloniales de "cabeza" y "sujeto",<sup>35</sup> tuviese a la fuerza que repudiar todo lo

*Texto Crítico* (1988/2), pp. 209-227. Hay que añadir que Durand dialoga con un artículo de Echeverría previo al libro arriba mencionado.

<sup>34</sup> La asociación entre literalidad y elitismo, o lo que es lo mismo, el aristocratismo de la inteligencia, proviene en este caso de Michel De Certeau, en "Reading as poaching", *The practice of everyday life*, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 170-174.

<sup>35</sup> Entendemos por "cabeza" o "cabecera", frecuentemente asociada a "ltaoani", señorios o cacicazgos, el tipo de gobierno colonial, local, secular o eclesiástico, capital de un distrito, centrado en una población oficialmente reconocida como tal; entendemos por "sujeto" (o "calpulli") la colectividad india a ella adscrita, con residencia formal en esta población, o en sus inmediaciones, y sujeta a la obligatoriedad de rendir cuentas a las autoridades, competentes y pagar tributo en trabajo, especie o más raramente en moneda. Hay, sin embargo, entrecruzamientos y vaguedades entre ambos conceptos coloniales. Recordemos que son los años de las relaciones geográficas, los repartimientos y la pugna por las encomiendas. Hay un autor indispensable para el rastreo pormenorizado de estos conceptos, me refiero a Charles Gibson. Tiene dos libros panorámicos,

que la apartese de una identidad política concebida como similitud, monotonía y uniformidad.<sup>36</sup> No parece poder admitir fisuras o cortes que no sean la preservación de la continuidad siempre en peligro dentro de las diferencias generacionales (o historicidad). En los siglos previos a la desconstrucción filosófica, la aparente desestabilización o construcciones ambiguas de identidades políticas "minoritarias" no parecen tener en verdad cabida (¿pero quién en verdad desea seguir y por cuánto tiempo, la vía del particularismo o la ejemplaridad humanas?). Diríamos, más bien, que la experimentación quiroguiana trata de lo contrario, de limpiar un coto vedado de esta categoría globalizante de "indio", y siempre está al borde del precipicio poblacional, vaciarla de todo contenido, para así, paradójicamente, convertirla en rutilante categoría maleable y cérica, incluso líquida (volveremos a esto al final de este trabajo).<sup>37</sup>

*The Aztecs under Spanish rule y Tlaxcala in the sixteenth century*, New Haven, Yale University Press, 1952.

<sup>36</sup> Lo cual es perfectamente congruente con el utopismo clásico o europeo del dieciséis. Podemos recordar, por ejemplo, la elocuente frase de James Harrington en *Oceana* (1656): "The structuring of commonwealth upon the natural principle of the same is justice". Y esta ordenación debe hacerse así con todo rigor porque "manners that are rooted in men bow the tenderness of a commonwealth coming up by twigs unto their bent", edición de J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 62 y 67. Es como si la necesidad humana no se hubiese de dejar en manos del ser humano porque su propia fragilidad la descuidaría en su propio perjuicio. Es este tipo de "despotismo ilustrado" el que nos encontramos en Quiroga, donde "justicia" es todo aquello que enfatiza la similitud o la mismidad (la identidad) entre colectividades, es más lo que me acerca a ti que lo que me separa. Será en la concreción política de esta mismidad o necesidad humana donde anidará con toda desagradable y desapacible severidad la normatividad.

<sup>37</sup> Hay dos momentos que, salvo que mucho me equivoque, parecen vislumbrar cuando menos un deseo político potencialmente solidario: "El juego de combinaciones de relaciones postindividuales y colectivas alrededor del centro ausente de un nacimiento [histórico] de un sujeto aún por venir", en "Marxism and Historicism", de Fredric Jameson incluido en *The ideologies of theory: essays 1971-1986*, vol. 2, *Syntax of history*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, pp. 148-177[177]. Jameson tiene también un importantísimo artículo al respecto, "Representations of subjectivity", en *Discourse Social/Social Discourse: the non-cartesian subjects, East and West* (Winter-Spring 1994), pp. 47-60. También se deben incluir las dos densas páginas, casi programáticas, de Gilles Deleuze, a propósito de la serialización de la jurisprudencia sin sujeto, y la seducción por singularidades pre- y post-individuales o individuaciones no-personales, "A philosophical concept", en el volumen editado por Jean-Luc Nancy, Peter Connor y Eduardo Cadava, *Who comes after the subject*, Nueva York, Routledge, 1991. ¿Es descabellada la equiparación de estas formulaciones abstractas o descontextualizadas (utópicas) al "nosotros" político situado de Rigoberta Menchú? Me atrevo a decir que no; tengo en mente el célebre testimonio *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Barcelona, Seix Barral, 4a edición, 1993.

Si bien la regulación laboral es férrea, no así el usufructo del bien social. El arcaísmo *congruente* en las ordenanzas quiroguianas así lo delata.<sup>38</sup> Se deja éste al juicio interpretativo de la cúpula política patriarcal de la comunidad utópica, aceptado e inapelable.

Contamos por lo tanto, a un nivel temático, con una centralización o sincronización de energías sociales en las comunidades quiroguianas al margen respecto de una normalidad colonial, ciertamente desordenada y casi impredecible en la época fundacional que aquí nos ocupa. Todo intercambio con una exterioridad queda así circunscrito y delimitado. La estructura de satisfacción de la necesidad de los sujetos indianos se predica al disponerse sobre la movilidad: "Solamente habéis de tener el usufructo de ello tanto en cuanto el dicho Hospital moraderes, y no más, ni allende, para que en vacando por muerte o por ausencia larga hecha sin licencia legítima, y expresa del Rector y Regidores, se den a vuestros hijos o nietos, mayores casados pobres, por su orden y prioridad".

El acceso a la riqueza social, la "commonwealth" hermosamente sugerida en los arcaísmos de "granjería" y "beneficios", acarrea así una serie de cortapisas o ataduras dentro de un territorio colonial tendiente a la patrimonialización (de ahí las frecuentes referencias a los mojonos).<sup>39</sup> Casi como en una película de Peter Greenaway, el paisaje político colonial se llena de números y límites más o menos precisos sobre cosas y las tareas o tributos definidores de los cuerpos humanos. Los pleitos surgirán de la imprecisión de estas demarcaciones coloniales superpuestas sobre las prácticas indígenas. Dentro de estos ámbitos jurídicos confrontacionales, la normativa quiroguiana no se platica, no se negocia, no se suaviza; sino que se implanta con toda la fuerza posible desde aquellas élites políticas que tienen posibilidad de comunicación con la instancia política más alta, la real (es por eso que la interpelección directa a un "vosotros" indígena no deja de ser un tanto desconcertante en las ordenanzas quiroguianas).

<sup>38</sup> Halpern ha señalado que uno de los peligros que se atisban en la isla ficcional de Tomás Moro es no saber qué hacer con respecto al perenne excedente de producción. Dicha bonanza puede amenazar tormenta en una economía protocapitalista. Si no se cuida del reparto y la planificación, tal peligro es tener como no tener, *The poetics of primitive accumulation*, p. 160.

<sup>39</sup> Citamos de las ordenanzas un ejemplo: "Que visiten a lo menos una vez en el año los términos y tierras del Hospital, y remuevan los mojonos de ellas, si fuere menester, conforme a la Escritura de amojonamiento de las tierras, y términos del Hospital" (Serrano Gassent, *Vasco de Quiroga*, p. 281).

La normativa quiroguiana no ejerce violencia con respecto a las instancias centrales del poder establecido (la respuesta oficial a las normativas quiroguianas fue la aquiescencia de la "merced" real). Pero sí podemos y debemos imaginar una cierta violencia con respecto a unos modos de vida pre- y post- hispánicos que serán profundamente alterados por esta primera modernidad capitalista hispana. Nos podemos preguntar si el siglo XVI nos puede presentar otros modelos alternativos de convivencia política transatlántica más satisfactorios que el modelo quiroguiano, ya que la reivindicación actual de Las Casas lo suele encasillar como voz profética.

### *La reproducción social indiana*

Las ordenanzas quiroguianas "ordenan" a todos los varones de catorce años y a todas las hembras de doce en emparejamientos monógamos de por vida. La pertenencia y responsabilidad política, dentro de la tradicional rotación, vendrá con esta condición política formal de varón casado. Pero sólo para ellos. Quiroga jerarquiza así unas estructuras sociales de obediencia que ascienden, de forma unilateral e unívoca, de los hijos para con los padres, las madres para con sus maridos, y todos éstos para con sus mayores. Estos últimos serán los responsables del orden y buen concierto social, también jerarquizados por edad. A la manera de un abad en el monasterio, el padre de toda "familia", o grupo social formado por varias parejas y sus descendientes, será el encargado último de la devota obediencia a la norma social y el representante ante este consejo director de ancianos del cumplimiento político de estas agrupaciones familiares.

### *El mecanismo político de la rotación*

La observación escrupulosa y rígida del mecanismo de rotación se convierte en el mecanismo social predominante en las comunidades quiroguianas, tanto a nivel laboral como político.<sup>40</sup> La po-

<sup>40</sup> Además de los libros ya mencionados de Gibson, hay un artículo sobre este particular, "Rotation of alcaldes in the Indian cabildo of Mexico City", *The Hispanic American Historical Review* (Duke University Press), May 1953, pp. 212-223. Como Gibson muy bien anota, es simplista la calificación de este mecanismo como hispano o indígena, entendido como prehispánico (p. 221). Se trata de algo peculiarmente colonial e indiano, híbrido con elementos de ambos lados (lados que a partir de las segundas generaciones son siempre más de dos, españoles o indios).

blación total de la comunidad quiroguiana será distribuida en los diversos puestos llamados “familias urbanas y rústicas”. Estas unidades tendrán que seguir la rueda de cumplimiento con deberes agrícolas y de residencia, así como el servicio de puestos de centinela, y también en el Hospital y el Refectorio.

En prevención de posibles años de escasez, se llevará a cabo una cuidadosa planificación de cultivos y almacenaje de cosechas. El comunitarismo quiroguiano constituye un ejemplo meridiano de la colonización de la cultura agraria sedentaria en los años primeros de parcelamientos virulentos de tierras y poblaciones. En las breves descripciones proporcionadas por las *Ordenanzas*, vemos emerger un paisaje anónimo y silencioso de ordenado quehacer agrario. No hay nombres propios. No hay rostros. Nada responde al imperativo del fundador Quiroga excepto una obediencia ciega. Toda vez garantizada la contribución igualitaria de todo individuo a la creación de riqueza social, la “granjería” y el “esquilmo” serán distribuidos a todos por igual, según necesidad, generosamente.

#### *El recurso represivo del numeral*

Si la propuesta quiroguiana intenta el objetivo utópico, por irreal, de la domesticación de lo imprevisible, el recurso al numeral intentará apuntalar con toda su literalidad esta demasía. Con una insistencia por el número dos, ya hemos visto el emparejamiento, las reglas quiroguianas hablarán del objetivo comunal de doblar la producción de lo que se necesita, o en su defecto, del incremento en un tercio de dicha producción total. El ritmo de trabajo comunitario —“trabajo” es todo aquello que resulta inevitable desde un punto de vista de supervivencia colectiva y que por lo tanto es inflexible— se inscribirá así dentro de las vicisitudes de un mundo agrario marcado por los cambiantes ritmos estacionales. La rotación artificial reformadora y la periodicidad agraria se combinan así estrechamente, no sin unas tensiones históricas que tal vez se nos escapen hoy.<sup>41</sup> Es así que podemos hablar de un reformismo intolerante o represivo quiroguiano propio de un mundo agrario,

<sup>41</sup> Debemos traer a colación la rendición detallada de Serge Gruzinski a propósito de la riqueza y la superposición de planos rítmicos, tanto temporales como espaciales, a propósito del lento deterioro de la cosmovisión prehispánica articulada, por ejemplo en complejas ritualizaciones de abstinencia de alimentos y abstinencia sexual, ciclos religiosos nocturnos y diurnos, uso de vestiduras, prácticas de canibalismo, trabajo comunal, guerras rituales etc. Sólo podemos aquí atisbar brevemente algo de la profundidad

ya cercado por las intrusiones del mercado (proto)capitalista que intenta, sin embargo paliar todas sus incertidumbres. Las normativas quiroguianas sintetizan sobre el papel una socialización sincronizada en pos de una reproducción del sector social más frágil o “indio”. Esta supervivencia, en años de genocidio, o es hecho “en común”, es decir, radicalmente igualitario, por y para todos los “indios” apartados y adscritos en las comunidades quiroguianas, o no es. Es así que modelos de regularidad y simetría sociales primarán inexcusablemente con una intolerancia diáfana en las propuestas quiroguianas. La posible tentación de la reivindicación de la tolerancia, ¿ante los titubeos iniciales del mercado transatlántico?, ¿ante la erosión de las creencias civilizatorias, cristianizantes?, parece estar fuera de lugar con respecto al horizonte represivo del xvi.

#### *Prohibición del dinero, prohibición de la esclavitud*

ANTE el avance histórico de una incipiente economía de mercado y la articulación lábil del dinero, la normativa quiroguiana prohíbe la posesión individual de este tercer elemento de intercambio humano, hoy ubicuo (de la misma manera que, al menos teóricamente, la obligatoriedad laboral de seis horas diarias elimina la esclavitud).<sup>42</sup> Debemos recordar la hegemónica economía de trueque en las Américas<sup>43</sup> y la relativa novedad, junto con la “teología” y oscuridad del cuerpo torturado de Cristo, de este novedoso valor

histórica de la periodicidad vital de las poblaciones que conformaron el México colonial con su coexistencia de ritmos, pulsiones, lenguajes etc. Véase esto con más detalle en el trabajo de Gruzinski, *The conquest of Mexico*, Cambridge, Polity Press, 1993, pp. 88-97. Digámoslo en vulgaris, el tiempo del reloj (¿no caminamos muchos de nosotros con ese imprescindible compañero, el reloj en la muñeca?), se acabará convirtiendo en la medida estándar no ya de México, sino del planeta. ¿Y no es éste un modo de regular el quehacer humano y estandarizarlo?

<sup>42</sup> Debemos constatar la evidencia en el testamento de Quiroga de esclavos dejados en libertad tras su muerte. No hay nombres ni números. No hay referencias a edades ni razas. En estos años de confusión legal a propósito de la noción de esclavitud, no hay especificación de qué tipo de esclavos se puede tratar, lo cual no deja de causar extrañeza en un personaje tan cuidadoso como Quiroga, Serrano Gassent, *Vasco de Quiroga*, pp. 289-309 (306).

<sup>43</sup> Sólo tenemos que recordar las bellísimas páginas con las variopintas formas de pago estipulado de tributos (mantas, miel, maíz, frijoles, plumas, pieles de venado, collares, armaduras etc.), por los pueblos sometidos a los aztecas en el *Codex Mendoza* (1541), signo multicolor de una grandeza pasada ante el lector ideal, Carlos V, cuyos ojos nunca llegaron a verla. Debemos imaginar un proceso histórico de lenta, pero imparable monetarización. Mi edición ha sido *The essential Codex Mendoza*, por Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt, Berkeley, University of California Press, 1997.

de uso y cambio capitalista evidenciado en cierto uso del dinero.<sup>44</sup> Las ordenanzas de Quiroga intentan responder ante esto con ciertas medidas restrictivas. El irresistible avance de la verosimilitud del valor de mercado encuentra así una serie de medidas represivas dentro de una gran simplificación social de toda mediación (especialmente sastres y jueces). El seguimiento de la necesidad social parece así exigirlo (la necesidad es así social o no es). Como negación institucional o forma del reino de Don Dinero y la muerte en vida de la esclavitud,<sup>45</sup> encontramos en las regulaciones quiroguianas cuando menos un paliativo, la figura alegórica del arco de tres llaves.<sup>46</sup> No parece fuera de lugar ver estas cajas de caja de comunidad como un intento por salvaguardar todo aquello que es precioso y frágil, la riqueza del quehacer comunitario (“la moneda del común”). La triple supervisión del Rector, el Principal y el Regidor más anciano garantizan, cuando menos oficialmente, un uso “ordenado” de dicha reificación del trabajo de todos y posesión de ninguno. Esta acumulación monetarizada de excedente de trabajo se usará para paliar necesidades en caso de co-

<sup>44</sup> Ya Marx se preguntaba, pero mucho después, sobre esta teología de mercado en las equivocaciones entre uso y cambio, equivalencias de valores etc., y si a esto le añadimos la terca presencia de Don Dinero en toda transacción humana, la situación capitalista se complica. Pero se trata de un cierto uso del dinero, dinero por dinero, digámoslo así. Tengo en mente, claro, el primer capítulo del *Capital*, en *The Marx-Engels Reader*, pp. 302-329. Estoy con Wallerstein y con Arrighi que la península ibérica es la portadora de estas formas embrionarias a las Américas. Y podemos intentar imaginar el impacto de todo esto para las primeras generaciones en el dieciséis —proceso sin duda oscuro aún para nosotros hoy a pesar de la naturalización de tarjetas de crédito, visas etc.— con la siguiente analogía que espero convincente: es como si de repente un “gallego” sin ningún contacto previo con el mundo chino, intenta aprender el chino a una edad tardía, digamos a los 30 años, pero no de una forma gratuita y desenfadada, sino porque este nuevo lenguaje se ha hecho de repente todopoderoso y ubicuo, y está llegando a las tierras de sus ancestros, cambiando todos los significados sociales. Es en verdad otro lenguaje, otra grafía, otros significados etc., y las sucesivas generaciones de gallegos tendrán que adquirir un conocimiento rudimentario del chino, pues aunque quieran escaparse de esta influencia, no podrán. Como el chino para el gallego de nuestra analogía puede haber sido el lenguaje del dinero para las primeras generaciones indígenas novohispanas.

<sup>45</sup> Debemos acompañar el fenómeno de monetarización con el de privatización del quehacer humano. Gibson nos ha detallado la antipatía indígena para los escribanos públicos, algunos de cuyos puestos se bastaban (*Tlaxcala*, p. 78). Francisco Tomás y Valiente nos ha dado dos excelentes monografías sobre la compraventa de cargos públicos: *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza, 1982, y *La venta de oficios en Indias (1492-1606)*, Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, Estudios de la Historia de la Administración, 1972.

<sup>46</sup> A pesar de que existe evidencia clara de abusos de estos fondos comunitarios, Gibson, *Aztecs*, pp. 185-187.

sechas pobres, pero la visión quiroguiana no cesará de tematizar abundante, ininterrumpida bonanza.

### *Las ajustadas prendas necesarias*

LA represividad quiroguiana norma la equiparación social a través de la vestimenta. Se encumbra así la prohibición del ocio y una concepción eminentemente utilitaria de los bienes sociales (el bien social o es útil o no es tal). Así como se agudiza el lazo comunitario en la restrictiva desposesión del dinero, el imperativo utópico estipula que dichos vestidos sean “de algodón y lana, blancos, limpios y honestos, sin pinturas, sin otras labores costosas, y demasíadamente curiosas. Y tales, que se defienden del frío y del calor, y de su mismo color si es posible, porque duran más, y no cuestan tanto, porque tienen menos trabajo, y son menos costosos, y más limpios”. Al igual que los ciudadanos de la utopía del canciller inglés, para quienes la finura o tosquedad de la textura daban lo mismo, las vestiduras quiroguianas constituyen una sugerente figuración que apunta hacia la reforma de una mismidad social (podemos traer a memoria las vestiduras blancas alrededor de la figura de Quiroga en los magníficos murales de Diego Rivera del Palacio Nacional en la ciudad de México). De nuevo el ideal monástico se hace sentir, así como la fascinación por el número dos: todo ciudadano recibe dos, no más ni menos que dos completos juegos de prendas. Uno servirá para el trabajo agrícola y el otro para asistir a las festividades cristianas, que son obligatorias. ¿Es exagerado ver un blanqueamiento iconoclasta de esta colectividad quiroguiana? Creo que no.

Las ordenanzas quiroguianas buscan insistentemente una equiparación social sin fisuras. Para ello, buscan la atenuación de toda mediación social, en especial de los letrados-juristas (y esto viniendo de uno de ellos).<sup>47</sup> Me atrevo a decir que excepto por los cargos políticos o de supervisión, que rotan entre la totalidad de los varones casados, todas las demás funciones sociales son suprimidas (aparte del mantenimiento del hospital, los puestos de vigía y el refectorio). Todos los demás oficios que podemos echar de menos brillan por su ausencia en las normativas quiroguianas. ¿Qué

<sup>47</sup> Richard Kagan, citando a James Lockhart, nos da la sorprendente noticia de la oficialidad de esta medida muy cercana al sueño de Moro —la prohibición de todo abogado en el Perú— en su importante libro *Lawsuits and litigants in Castile (1500-1700)*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1981, p. 19.

hacer con los silencios y los apresuramientos quiroguianos? ¿Con qué ojos mirar este minimalismo social? Una posibilidad de interpretación los puede historizar, digamos la lengua o la cosmovisión, como algo marginal, casi trivial y deleznable desde el punto de vista jurídico del XVI. La normativa parece inmiscuirse en aquello que no sea esencial. Y lo descuida, lo olvida. Lo deja así libre, no semantizado, como si no existiera, como si no importara, como si fuera algo apolítico, asocial, ante la exigencia colectiva de la necesidad y su negación. El apresuramiento y el silencio de la ley quiroguiana dejan así pues, espacios innombrados de negación de necesidad o libertad.

La noción de mediación social queda así soberanamente empobrecida en la regulación quiroguiana o conjunción de *pietas* y *litterae* a través de la cultura letrado-represiva.<sup>48</sup> Aquí no hay romanticismo que valga.<sup>49</sup> Aquí no se puede apelar, salvo que queramos poner a prueba el sentido de anacronismo histórico de nuestros posibles oyentes o lectores, a un "gusto" por la lectura de esta literatura que cobra fuerza siempre en tono a la prohibición o la negatividad política.<sup>50</sup> En este sentido estricto, las normativas fueron creadas precisamente para encontrar el gusto social en el disgusto represivo. No hay gusto que valga a no ser la articulación negativa reformista del disgusto colonial. Y no hay más alrededor de este nudo quiroguiano prohibitivo y obligatorio, excepto una

<sup>48</sup> El libro imprescindible para la noción de letrado sigue siendo el de Luis Gil Fernández, *Panorama social del humanismo español*, 2a edición, Madrid, Tecnos, 1997.

<sup>49</sup> Tengo en mente el convincente libro de Doris Sommer, *Foundational fictions: the national romances of Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1991. No vale para nuestro momento histórico, que ella no trata, el género de la novela como vehículo propagandístico de sectores minoritarios eriollo-oligarquicos. El dieciséis tiene en verdad que ver con el ámbito criollo decimonónico y es importante marcar diferencias históricas para así rescatar la dimensión y la heterogeneidad históricas que muy a menudo parecen escurrirse entre los dedos. Podemos pensar el nombre que Moro le dio a su narrativa escrita en latín: "sermo". Nada que ver funcionalmente con la cultura represiva quiroguiana, con la que sólo se emparenta genealógica y temáticamente.

<sup>50</sup> ¿No es esta apelación al gusto un maldisimulado *tic* pequeñoburgués, como la miopía, los lunares o la incipiente calvicie heredados de nuestros abuelos o nuestros padres? El siempre delicado escritor Julio Ramos nos ha dejado un importante artículo sobre la constitución de la personalidad jurídica a propósito de María Antonia Mandinga, o la palabra del esclavo, en el contexto cubano del XIX, véase "La ley es otra: literatura y constitución de la persona jurídica", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima-Berkeley), año XX, núm. 40 (2do. semestre de 1994), pp. 305-335. Hay una segunda versión con ligeras variantes e idéntico título, incluida en el volumen de recopilación de artículos *Paradojas de la letra*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/sede Ecuador, Excultura, 1996.

alegorización ocasional. Es como si el ideal utópico propiciase la monotonía de la gana satisfecha de la comunidad india ("donde viváis sin necesidad, y [con] seguridad, y sin ociosidad, y fuera del peligro y la infamia de ella"). Y con este tema, se llegase al fin de la historia política (al que aún no hemos llegado hoy). La lección histórica, a propósito de Quiroga, nos parece así insinuar que el campo a través de este fin de la historia (la identidad india satisfecha), no puede ser otro que la desapacible brusquedad agramatical de una cultura represiva. O que la tarea colectiva por aligerarse de la necesidad, o libertad, no puede en ningún caso desentenderse de la práctica jurídica. Este fin de la historia política que, ¿quien lo duda?, tendrá y tiene que habérselas día a día con nuestros quehaceres en un futuro perfecto.<sup>51</sup> La historia se convierte así, por lo tanto, no en lo que ha sido, sino en lo que ha dejado de ser y en lo que será.<sup>52</sup> Y esto es más fácil decirlo que hacerlo.

Las ordenanzas quiroguianas denuncian así, con la tematización no-ambigua del debilitamiento institucional de toda mediación social, el particularismo y causismo del derecho indiano. Y lo gran, cuando menos temáticamente, separarse hasta cierto punto de esta gramática envolvente de significación represiva.<sup>53</sup> El tema

<sup>51</sup> Este impulso de alegorización ha sido delicadamente desarrollado por Antonio Cornejo Polar. Él lo traduce como "exacerbación de la mimesis" o la transformación de lo más o menos probable y lo más o menos creíble en lo verdadero del deseo que, como en el gran tema cerudiano, no acaba de derrotar ante lo descarnado de la realidad. Véase su último *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Horizonte, 1994, pp. 198 y 205. Con un emocionado recuerdo para el maestro recientemente desaparecido.

<sup>52</sup> Seguimos buscando inspiración y emoción de entre las página de Ortega y Gasset a propósito de la crítica de ciertas naciones empiricistas y empobrecedoras de la historia, sobre todo en este mi contexto inmediato —el hegemónico norteamericano— porque no podemos no habérmolas con nuestras circunstancias, ¿cómo han sido las vidas humanas en cuanto tales?, ¿y cómo se comparan a las nuestras?, ¿cómo no dejar de comparar lo que ha pasado y lo que no ha pasado con respecto a las presuntas últimas certidumbres de otras épocas, pero también lo inverosímil y lo incongruente, interpellando las nuestras, si es que nos quedan algunas, véase su *En torno a Galileo* (1933), OC, tomo V, pp. 13-164.

<sup>53</sup> Los calificativos son de Ismael Sánchez Bella, en *Historia del derecho indiano*, Madrid, MAPFRE 1492, 1992, p. 91. Nos da así, una concreción histórica a la formulación abstracta de Gilles Deleuze a propósito de la jurisprudencia. Cito de la traducción al inglés: "The function of singularity replaces that of Universality (in a field in which there is no use of the universal), this can be seen even in law: the judicial notion of "case" or "jurisprudence" dismisses the universal to the benefit of emissions of singularities and functions of prolongation [o "seriality"?] etc]. A conception of law based upon jurisprudence does not need any "subject" of rights. Controversely, "a philosophy without subject ¿theme? or individuation? etc] has a conception of law based on jurisprudence",

de "corte institucional" está pues bien claro, pero se queda tristemente como tema,<sup>54</sup> que sólo ocasionalmente presenta el vuelo de la imaginación política en la alegorización del cuidadoso mimo de la necesidad humana (o providencia). El discurso jurídico se halla así preñado del saber teológico cristiano, en cuyas fuentes en definitiva mayormente abreva. Podemos arriesgarnos a añadir que la alegoría quiroguiana ontologiza al "indio" como ser desposeído y carente, como "idiota" (sin instrucción formal o universitaria) e "imbécil" (flaco y débil); y precisamente por ello, paradójica y políticamente, el "indio" es asiento del futuro perfecto. ¿No es esto una quiebra de la logicidad tomista de un Francisco de Vitoria? ¿No está muy cerca del franciscanismo del "poverello" magistralmente filmado en nuestro siglo por Pasolini? Es como si la alegoría sola consiguiese, al menos figuradamente, cortar el nudo gordiano de la particularidad y casuística: "[h]ase de proveer el gasto de aquel común, y conforme a sus manjares y manera que tienen de ellos, y no muy curiosos, ni defectuoso, sino abundoso (*sic*), y muy alegre, y el cuidado y el aparejo de esto sea de cada familia en las Pascuas de cada año por familia en su día por su tanto, de manera que ande por todas las dichas familias, que lo sepan". No hay nombres, no hay rostros, no hay lugar para esta abundante alegría normada y la lección histórica es que, dentro de su ubicación colonial, no puede haberlos: "Que os conviene a todos tanto tener cuanto os falta, y fuera del peligro de las tres fieras bestias que todo en este mundo lo destruyen, y corrompen, que son soberbia, codicia y ambición, de que os habéis y os deseamos mucho guardar y apartar [...] y que no vayan (*sic*) a dar en despenaderos de almas y cuerpos". Nada en verdad se deja constatar en estas reglas de un mundo purépecha o tarasco pre- o post-hispánico. El posible significado de esta particularidad pierde especifici-

*ibid.*, p. 95). Me atrevo a decir, y me apoyo en Sánchez Bella, que algo de esto ya está pasando en el periodo de y con Quiroga. Lo cual, al mismo tiempo, quita "singularidad" y relativiza en mucho el impacto individual del caso concreto de María Antonia Mandinga en el contexto cubano del XIX, según palabras de Ramos. Se trata simplemente de un caso más dentro de una secuencia que mantiene perfectamente el significado histórico de degradación legal o esclavitud.

<sup>54</sup> Si en verdad la dicción represivo-jurídica quiroguiana se avecina ciertamente a la tradición paralógica franciscana de la prohibición de la interpretación y de un literalismo lapidario, tanto en su construcción formal reglada como en su contenido semántico más aparente, aquí groseramente sintetizado, no debemos sin embargo descuidar la funcionalidad jurídica inmediata de las ordenanzas como sofisticado "recurso de duplicación", dimensión tridimensional que deberá ser tratada más detalladamente en otro lugar.

dad, y se acaba diluyendo como si todo esto no fuera sino algo trivial e irrelevante (y debemos tal vez oportunamente constatar que Quiroga, bien entrado en sus sesenta años, debía encontrarse con sus facultades posiblemente muy mermadas para la apreciación de la delicadeza intercultural indígena). Y así se adelgaza, se desesmantiza hasta desaparecer por completo toda reconocible especificidad (y esta destrucción de la particularidad es completamente englobadora). Los ciudadanos de la utopía moreana pueden ser tan perfectamente tarascos, como los tarascos pueden haber sido perfectamente los habitantes de la mejor república, según Rafael Hítlodeo. Éste es, según Quiroga, el rigor imprescindible de este nuevo mundo donde la carencia y el desamparo colectivo son silenciosa y anónimamente saciados. Todos los calificativos apresurados de las utopías del XVI como lugares desapacibles e inhábiles se las tienen que haber con esta alegría alegórica.

En medio de estas asperezas y rugosidades de significación desapacible y desagradable, hemos encontrado, empero, a diferencia de muchos, una rara calidez en el drástico contentamiento del ser carente,<sup>55</sup> el "indio" y el "miserable" (no por ello menos digno de "beneficios") en toda su radicalidad. Todos estos signos sociales desaparecerán en la cera líquida de una nueva comunidad transatlántica o Iglesia primitiva. Atreverse a imaginar el festín de los pobres<sup>56</sup> es ya un comienzo.

Y ya para concluir, debemos preguntarnos: ¿Cuál es la lección histórica resultante de Vasco de Quiroga al hilo de sus ordenanzas? Primero: la cultura represiva se constituye como el ámbito ineludible donde las fuerzas sociales deben pelear por la memoria y el deseo. Nunca un patio de recreo, la cultura represiva tiene lugar en la explicación de la confrontación política. Segundo: en las ordenanzas quiroguianas no hay romance que valga, sino desnudamiento de intereses creados con el ojo puesto en unas subjetividades subalternas o indianas. Tercero: dentro de los protocolos propios de inteligibilidad jurídica, las ordenanzas quiroguianas

<sup>55</sup> Fredric Jameson tiene una bella expresión al respecto del impulso utópico que traduzco como el "abrazo de los cuerpos ateridos en pos de calidez", en su imprescindible *The seeds of time*, Nueva York, Columbia University Press, 1994.

<sup>56</sup> Enrique Dussel nos ha dejado hermosas e inquietantes páginas a propósito de la filosofía de la pobreza en tiempos de cólera política y las expectativas históricas del *pauper ante festum*, en expresión marxiana; véanse sus propuestas para una filosofía de la liberación a la mesa de los grandes filósofos europeos en *The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the philosophy of liberation*, New Jersey, Humanities Press, 1996, pp. 88-93.

intentan poner una cierta medida y freno a las novedades históricas, que, desde el punto de vista indígena, podemos enunciar como la monetarización y la privatización, el servicio personal, las instituciones del repartimiento y la encomienda, la dictadura de la letra alfabética, la dictadura del tictac del reloj, el español del derecho indiano, la teología del cuerpo torturado del Cristo Dios, los caballos, el hierro, los emparejamientos monogámicos de por vida, la fauna de los letrados y los juristas etc. Cuatro: las ordenanzas quiroguianas construyen unas alternativas identitarias indianas, siempre dentro de ámbitos represivo-jurídicos cerrados ante los avances históricos de los imperativos económicos modernos y creencias civilizatorias ciertamente intransigentes. La presunta liberalidad de respuesta estructural a una necesidad siempre comunal india no puede por menos que habérselas con estas intransigencias institucionales. Y parece no haber ninguna opción. La manera de formalizar estas estructuras reformadoras es sólo con una más severa intransigencia para con unas poblaciones rarisimamente llamadas tarascas.

Por fin, ¿qué nos puede importar toda esta heterogeneidad e intransigencias propias de la primera modernidad transatlántica, por contraposición a la naturalización de estos tiempos nuestros escuálidos y desmemoriados? ¿Qué sentido puede tener la recreación de las subjetividades indianas, si no la plasmación del sinsentido de su colonialidad frente al sentido de la nuestra? Estas páginas están sugiriendo un cierto saludable extrañamiento de las prácticas contemporáneas. (Imaginemos suspender por algo más de un momento el uso del dinero, y arrojar en el cenicero la lengua de nuestra lengua materna, y el porqué y el para qué de lo desagradable del trabajo etc.). La reforma de la colonialidad quiroguiana apunta a unos intentos estructurales de equiparación social aún no alcanzada. Quiroguiana nos parece decir, esta equiparación o es rígida o taxativa, o no es nada. La búsqueda de una identidad comunitaria entre sectores desposeídos, o se construye sobre los lazos concretos, rígidos, de la necesidad y la satisfacción de la necesidad, o no es nada. Y es encima de la tumba de este nada, nadie de la subjetividad o necesidad satisfecha políticamente, y frente a todas las subjetividades de no saber qué hacer el día de mañana, que entonces sí bailaremos con el poeta, “la llanura infinita y el cielo su reflejo, deseo de ser piel roja”.

Las ordenanzas quiroguianas semantizan, no sin desasosiego, un mecanismo político eminentemente represivo, donde la necesi-

dad colectiva se satisface con la monotonía propia de un rito aprendido. Como si eso que se puede llamar la necesidad humana se hubiese ya dejado muy atrás. Es como si la certidumbre quiroguiana vislumbrase que la expresividad histórica de esta subjetividad india, entendida siempre dentro de todo su rigor como plasticidad (la cera), no puede, ni debe desentenderse de los protocolos, corsés, ataduras institucionales, picotas<sup>57</sup> o sillas eléctricas. La positividad del deseo colectivo satisfecho no antecede sino que sigue a todas estas formalidades explícitas del “no” social. Es como si sólo a través de la cultura represiva se pudiese llegar a conseguir una identidad, sea esto lo que sea; pues aun hoy, debemos confesar, no sin rubor, que no sabemos de qué estamos hablando a no ser que hablemos del trabajo y el pesar de la identidad. Es pues con esta carga y esta ignorancia nuestras que la imaginación histórica, como si una corriente electrónica hubiese circulado por nuestros sueños y miedos, puede y debe buscar mientras tanto (im)posibles modelos alternativos de sociabilidad menos desagradables y desapacibles entre estos “sujetos” o “cabezas” indianos ásperamente “ordenados”, mayormente anónimos, indiscerniblemente anudados a haces colectivos, desnudos, ahitos, deslenguados, desamentizados (“que queráis comer juntos por os alegrar”). Que este dulce de una sociedad utópica de hambrientos satisfechos viene con lo amargo de la represión jurídica, está pues, confío, muy claro en estas ordenanzas quiroguianas del XVI novohispano. Lo que no está tan claro es si la metamorfosis radical que esta reforma acarrea nos pueda servir aún para así hacer terminal eso que llamamos nuestra identidad y aligerar o aliviar en algo el hermosísimo trauma que nos constituye, y que no nos atrevemos a amar sin rubores o tapujos, de verdad aquí, hoy.

<sup>57</sup> Para algo más de información, véase *La picota en América*, por Constancio Bernaldo de Quirós, La Habana, Jesús Montero, 1948.

## El americanismo: consideraciones sobre el nacionalismo continental

Por Luis TEJADA RIPALDA

*École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris*

EN NUESTRO ESTUDIO se interceptan los problemas de las generaciones, el nacionalismo y las ideologías políticas. Pero en términos generales el americanismo se ubica al interior de la historia de este continente y de su corriente nacionalista. En esas condiciones, se hace necesario mostrar los antecedentes históricos y temáticos del americanismo que, como veremos, sirven de base para la construcción del socialismo indoamericano.

Lo que a continuación exponemos no es ni pretende ser el análisis exhaustivo de este amplio y complejo fenómeno nacionalista. Esto es simplemente un bosquejo que nos sirve de introducción a la ideología política de la Generación del Veinte, más conocida como la Generación del Centenario. Además, es necesario advertir que la selección y presentación de personajes, ideas, proyectos y acontecimientos no es arbitraria ni obedece a un plan predeterminado: están presentes en libros, artículos, discursos o manifiestos de esa generación y, por tanto, forman parte del universo simbólico americanista.

### *I. El mito americanista*

¿QUÉ es el americanismo? Parece que casi nadie ha estado interesado en responder a esa pregunta.<sup>1</sup> Nos ha sorprendido la abundancia de textos que pueden clasificarse como "americanistas" y de la ausencia casi total de estudios analíticos a su propósito. Has-

<sup>1</sup> Después de concluido este trabajo he vuelto a leer el artículo de Hugo Neira "Relire aujourd'hui Haya de la Torre", *Amérique Latine*, núm. 12 (octubre-diciembre de 1982). La primera vez que lo leí, hace ya más de diez años, me pareció interesante, pero muy complejo; yo no lo sabía, pero era el primer artículo que leía sobre el americanismo y los americanistas. Tal vez ahí comenzó esa larga marcha que ahora termina con este trabajo sobre el nacionalismo continental americano.

ta donde sabemos, en esa época el único que intentó definirlo fue el argentino Alfredo Palacios, en una conferencia en la Universidad de Buenos Aires, en julio de 1923. Esta conferencia es además importante por su ubicación histórica: en primer lugar, al formular el primer análisis del americanismo nos ofrece el estado de la cuestión; y en segundo, al realizarse el mismo año en que comienza a formularse esta ideología política, se convierte en su verdadero prolegómeno.

A nuestro modo de ver, esta conferencia puede ser considerada como una guía inicial para el estudio del americanismo. En ella Palacios nos muestra algunos de los elementos que están en la base y que dieron forma al sentimiento americanista. Todo esto puede resumirse en esta cita:

Es argentino el ejército que triunfa en Chile y da libertad al Perú. Es colombiano el vencedor de Ayacucho; venezolano Bolívar, que independiza Ecuador, Colombia y Bolivia. De norte a sur, recuerda el peruano García Calderón, hermosa fraternidad, curioso intercambio de patrias, dan a los campos de batalla espléndida variedad de hombres; la conciencia de antiguos lazos afirmados en estas gloriosas campañas suscita un sentimiento permanente: el americanismo.

Nuestra revolución fue americana. Lo han reconocido todos los historiadores, y Rojas ha podido afirmar que la argentinidad tenía en el alma de los próceres hacia la forma progresiva de americanidad [...] Pensamos sólo en que ha de impulsar a nuestra América un ideal permanente de justicia y que somos todos, hijos de la revolución, cuyas rebeldías fulguraron, lo mismo en Caracas, que en Buenos Aires y La Paz.<sup>2</sup>

A continuación Palacios esboza los principales elementos que componen la estructura del mito americanista: nombra a los que llama "héroes de la solidaridad continental", Simón Bolívar, José de San Martín, Bernardo O'Higgins, Bernardo Monteagudo, Juan Martín de Pueyrredón etc., enumera los diversos proyectos de unidad continental que aparecen en 1811 y se continúan hasta 1847; subraya en estos últimos las ideas de "fraternidad", "patria americana", "Federación perpetua de los pueblos americanos", insiste en la incorporación del Brasil etc.; cita como acontecimientos mayores el Congreso de Panamá de 1826, la Revolución Mexicana y la

<sup>2</sup> Alfredo Palacios, "La juventud universitaria y la tentativa de fascismo en la Argentina", conferencia en la Universidad de Buenos Aires, 31 de julio de 1923, reproducido en *Universidad y democracia*, Buenos Aires, Claridad, 1928, p. 162.

Reforma Universitaria; y, después de describir los "caracteres comunes" de estos pueblos, concluye:

En 1826, el Congreso de Panamá afirma la unión moral de las repúblicas congregadas y en 1847, en Lima, se declara que las repúblicas, ligadas por el vínculo de origen, el idioma, las costumbres, por su posición geográfica, por la causa común que han defendido, por la analogía de sus instituciones y, sobre todo, por sus comunes necesidades y recíprocos intereses, no pueden considerarse sino como parte de una misma nación.<sup>3</sup>

Palacios hace suyas estas opiniones y propone a las "democracias hermanas superar nuestro patriotismo" y hacer "de la América nuestra, una entidad colectiva, respetable, aun manteniendo las soberanías particulares"; asimismo, se sumaba a las diversas voces que desde la Independencia hasta esos años pugnaban por "ampliar la patria hasta hacerla americana" y crear así la "ciudadanía continental".<sup>4</sup>

Estas últimas observaciones tenían directa relación con el segundo tema: el imperialismo yanqui. Es muy sintomático que Palacios dedicara más de la mitad de su conferencia a hablar del imperialismo yanqui. Esto es una muestra inequívoca que la actitud antiimperialista es uno de los aspectos más remarcables del americanismo. En efecto, el conferencista lanza duras críticas al "panamericanismo", que, según decía, es la "Política imperialista del capitalismo yanqui".<sup>5</sup> En seguida hace una revisión histórica de las diversas invasiones de Estados Unidos a los países latinoamericanos, de la política de empréstitos que les imponía, del petróleo y los recursos naturales que absorbía, del armamentismo etc. Al lado de éste, desarrolla otros temas de carácter antiimperialista: hace la diferencia entre el pueblo norteamericano y la plutocracia yanqui, critica la doctrina Monroe, el panamericanismo y el darwinismo social que abanderaba el imperialismo;<sup>6</sup> opone la América europea a la América autóctona de los incas, mayas y aztecas; afirma que los límites de América Latina o Ibero se en-

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 164-165.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 168ss.

<sup>6</sup> Esta parte corresponde a la conferencia citada, pero fue mejor desarrollada en otra que Palacios tituló "Llamado a los jóvenes universitarios de Estados Unidos contra la plutocracia yanqui", fechado en marzo de 1927; reproducido en *Universidad y democracia*, pp. 141ss.

cuentran "entre el Río Grande y la Tierra de Fuego".<sup>7</sup> Finalmente, critica la "apropiación" del nombre de América por los del norte y sostiene que "los representantes verdaderos de América somos nosotros", los aborígenes y los que se mezclaron con ellos.<sup>8</sup>

He aquí los grandes temas del mito americanista. De esta manera Alfredo Palacios nos pinta las características y el variado universo temático del nacionalismo continental, desde sus orígenes hasta 1923, año en que se inicia la formulación del socialismo indoamericano. Según Palacios, éstas son las fuentes históricas que explican "esa emoción americana que es una especie de patriotismo agrandado".<sup>9</sup>

## II. ¿Existe América Latina?

COMO podrá observarse, ahí hay una serie de afirmaciones que, por deformar la realidad, deben ser clasificadas como concepciones ideológicas. El análisis crítico de ellas debe permitirnos entrar a dilucidar la trama histórica del americanismo. La más importante es la afirmación siguiente: "América es una nación".

En un principio hay que hacer algunas precisiones conceptuales. La idea de nación ha sido una de las importaciones más inútiles y artificiales que ha hecho América de Europa.<sup>10</sup> Ella aparece trasplantada a un continente que no le ofrecía comunidades suficientemente diferenciadas. Como es fácil constatar, América Latina es un continente social, cultural y políticamente mucho más homogéneo que Europa, Asia, África e incluso Estados Unidos. Aquí el sentimiento de pertenencia a una comunidad histórica no

<sup>7</sup> Sobre esto véase particularmente "Panamericanismo e ibero-americanismo en la Universidad", carta de Palacios dirigida a Méndez Pereyra, organizador del Congreso Panamericano de 1926, fechada en noviembre de 1925. También reproducido en *Universidad y democracia*, p. 121.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 150-151.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>10</sup> La nación aparece como un nuevo "proyecto" comunitario recién con la Revolución Francesa de 1789. Esta revolución atacó las realidades comunales y dio paso a un nuevo Estado asentado en una nueva y englobante identidad colectiva: la nación. Como afirma Benedict Anderson, ésta era una "comunidad imaginaria", véase *Comunidades imaginadas (reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo)*, trad. de Eduardo Suárez, México, FCE, 1993, pp. 23ss. Eric Hobsbawm, al comentar a este autor, agrega que los revolucionarios lograron implantar, con la ayuda del nuevo Estado, esta nueva dimensión societaria, con el claro objetivo de "llenar el vacío afectivo" dejado por las desaparecidas o abatidas "comunidades-reales", *Nations et nationalismes depuis 1789*, París, Gallimard, 1992, p. 63.

aparece vinculado a un pueblo, raza o religión particular. De otro lado, el sentimiento supuestamente nacional se forma tardíamente y está vinculado a las guerras civiles y los proyectos de construcción de los Estados nacionales.

La extensa bibliografía que produjo la Independencia nos muestra que lo que estaba en juego no era la formación de naciones sino de *patrias*.<sup>11</sup> Para el caso peruano Jorge Basadre ha demostrado que antes y después de la Independencia, lo primero que aparece en este continente como "conciencia de sí" fue la idea de patria. Aquí, como en otros países de América, la mayor parte de los grupos independientes se autodenominaban "sociedades patrióticas"; además, durante muchos años en el Perú todo acto oficial comenzaba con un rotundo "¡Viva la Patria!".<sup>12</sup> Esto es importante remarcarlo porque entre una y otra noción hay diferencias importantes. La noción de Patria es más antigua que la de Nación, pero ambas tienden a superponerse y confundirse a partir de la Revolu-

<sup>11</sup> Esta diferenciación nos permite comprender muchas de las características que presenta el movimiento de Independencia, pero asimismo, diferenciarlo de los producidos en la posterior formación de los Estados nacionales. La no diferenciación ha producido graves confusiones e incluso ha llevado a muchos investigadores a analizar, con los mismos marcos teóricos, los fenómenos nacionalistas en América con los de Europa. Un claro ejemplo de este equivoco lo ofrece el libro de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, donde confunde patria, Estado y nación. Producto de ello, su análisis contiene una serie de errores de perspectiva: 1) no llega a percibir el nacionalismo continental; 2) ve en el nacimiento de los Estados latinoamericanos la expresión de movimientos nacionalistas. En términos generales la idea de nación es bastante débil en este continente y él mismo parece confirmarlo cuando produce una serie de opiniones de la época donde se habla de "generalizado republicanism", cuyas características fundamentales están vinculadas al territorio, la administración, el sacrificio por la bandera, el amor político etcétera.

<sup>12</sup> Jorge Basadre, *Historia de la república del Perú*, Lima, Universitaria, tomo 1, 1963, pp. 257ss. También Felipe Pardo y Aliaga, "El paseo de Amancaes", en *Costumbres y sátiras*, París, Biblioteca Popular, tomo 1, 1938 (Primera serie, número 9), p. 181, nota 1. Véase Jean Paul Deleer e Yves Saint-Geours, *Estados y naciones en los Andes*, Lima, FEA-IEP, volumen II, 1986. A nivel continental el libro de Luis Alberto Sánchez, *Nueva historia de la literatura americana*, Lima, Impresora, 1987, demuestra lo objetivo de nuestra apreciación. En efecto, este autor menciona "Sociedades patrióticas", que surgen desde 1811 en Chile, Perú, Venezuela, México, Ecuador etc. En cuanto a las obras, cita las de Esteban de Luca, *Marcha patriótica*, canto, Chile, 1810; Camilo Henríquez, *Camila, patriota de Sudamérica*, teatro, Chile, 1817; Bartolomé Hidalgo, *Diálogos patrióticos*, canto, Uruguay, 1817; Guillermo Matta, *Canto a la patria*, Chile, 1864; Abigail Lozano, *Cantos a la patria*, Venezuela, 1864; Miguel Antonio Caro, *La vuelta a la patria*, poemario, no cita país, 1897; Justo Sierra, *Catecismo de la historia patria*, historia, México, 1897; Juan Zorrilla de San Martín, *La leyenda patria*, oda, Uruguay, 1879 etc. Entre los periódicos cita *El amigo de la patria*, Guatemala, 1817; *El Patriota*, Venezuela, 1840, entre otros.

ción Francesa.<sup>13</sup> En términos generales, la Patria evoca las ideas de pueblo, territorio, ley, padres fundadores, libertad, acción política y Estado; es la *civitas*, la comunidad afectiva, a su espacio e identidad cultural. En este sentido, mientras la Patria nos remonta a la idea del "Patriarca", del padre común y del Estado,<sup>14</sup> la Nación nos lleva a la comunidad, la hermandad y la madre nutricia.<sup>15</sup> Es cierto que ambas nociones se interceptan en la "tierra", pero mientras la patria se refiere a ella como condición o espacio ocupado, la Nación la evoca como situación o espacio vivido.<sup>16</sup>

Es cierto que América Latina es un continente bastante homogéneo, pero la existencia de rasgos "comunes" no es suficiente para mostrar la existencia de una comunidad nacional. En efecto, la llamada "nación continental" tuvo dos grandes obstáculos para su realización: primero, los sentimientos patrióticos o "nacionalismos particulares", y segundo, la falta de comunicación que permitiera a sus miembros un mínimo de cohesión y consenso con respecto de un proyecto societario común.<sup>17</sup> Esto tenía raíces históricas: después de tres siglos de dominación colonial, España dejó este

<sup>13</sup> Sobre esto véase Jacques Godechot, "Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIII<sup>e</sup> siècle", y Pierre Vilar, "Patrie et nation dans le vocabulaire de la guerre d'indépendance espagnole", ambos en *Historique de la Révolution Française*, número 206 (octubre-diciembre, 1971). También Jean Yves Guiomar, *La nation entre l'histoire et la raison*, París, La Découverte, 1990, pp. 14-21. Para ver el origen romano de la idea de patria consúltese Claude Nicolet, *Le métier du citoyen dans la Rome républicaine*, París, Gallimard, 1976, pp. 64ss.

<sup>14</sup> Gustave Glotz tiene interesantes anotaciones sobre el origen de la idea de patria en la Grecia antigua. Refiriéndose al "patriotismo" afirma: "Esa pasión por la independencia hace de la ciudad, por pequeña que sea, un Estado soberano. Tomemos dos ciudades vecinas; todo las separa. Las mojoneras sagradas que indican los límites de los territorios trazan líneas de separación casi infranqueables entre las religiones y las leyes, los calendarios, las monedas y los pesos y medidas, los intereses y las afecciones. ¿Qué es la patria en los grandes siglos de la Grecia antigua? La misma palabra lo dice. Indica todo lo que une entre sí a hombres que tienen un mismo antepasado, un mismo padre", Gustave Glotz, *La cité grecque*, París, Albin Michel, 1968, p. 38 [trad. *La ciudad griega*, México, UTEHA, 1964, p. 25, n. d. ed.].

<sup>15</sup> Esta visión del padre y de la madre, como imágenes primordiales del inconsciente colectivo, nos remontan a la idea del mito del Estado y de la utopía social. Sobre esto véase Ernst Cassirer, *Le mythe de l'État*, París, Gallimard, 1993; y Jean Servier, *Histoire de l'Utopie*, París, Gallimard, 1991.

<sup>16</sup> Desarrollaremos este tema posteriormente. En este momento la base de nuestro análisis estará en los textos publicados por los estudiantes y obreros de diversos países del continente latinoamericano.

<sup>17</sup> Sobre las comunicaciones, como aspecto clave del proceso de formación de las naciones, consúltese Christophe Jaffrelot, "Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme (revue critique)", en *Théories du nationalisme*, París, Kimé, 1991, pp. 142ss. También véase Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, pp. 98ss.

continente en una situación paradójica: por un lado, la relativa homogeneización de esa misma población en el campo de la religión, la lengua, la tradición y la mezcla racial, que fomentará el americanismo; y por el otro, el aislamiento entre pueblos, razas y grupos sociales, que dará lugar a los nacionalismos particulares.<sup>18</sup>

Con la desaparición del Estado colonial se agudiza la incomunicación entre estos pueblos y sobreviene la época del nacionalismo sudamericano, que comprende los años de 1825 a 1844. Esas guerras civiles fueron auspiciadas por las oligarquías regionales que, convertidas en clases dominantes en las antiguas unidades administrativas coloniales, dieron pronto nacimiento a los nuevos Estados. Después del entusiasmo americanista que inspiró la Independencia, este continente sufrió una rápida segmentación. En 1825 Bolívar separa (por criterios básicamente administrativos) al Perú de Bolivia, en 1830 se divide la Gran Colombia en las repúblicas de Venezuela, Colombia y Ecuador; en 1832 Colombia se declara en guerra contra la República de América Central; México sufre una guerra civil y la región de Texas se declara República Autónoma, se crea la Confederación Peruano-Boliviana que intentó reunir ambos pueblos; en 1836 Chile declara la guerra a la Confederación Peruano-Boliviana y ésta se disuelve; en 1838 se divide la República de América Central y surgen las repúblicas de Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica; en 1844 se separa la República de Santo Domingo de Haití. Esta información ha sido tomada de varios documentos y cronologías. Estos países y sus respectivos Estados eran construidos sobre la base de intereses oligárquicos y no, como fue frecuentemente en Europa, sobre espacios ocupados por comunidades con características diferencialmente nacionales.<sup>19</sup> Esto es particularmente importante para un estudio comparativo. En efecto, George Burdeau afir-

<sup>18</sup> Si la difícil geografía del continente ya era un grave obstáculo a la comunicación, el poder colonial impuso el aislamiento como una medida para el control y la dominación de esas poblaciones sometidas. Las políticas comerciales de Madrid fueron severamente monopólicas y trataron las regiones administrativas en zonas económicas aisladas, impedidas de comerciar entre ellas. Además, los bienes y personas podían transitar sólo por los puertos. Los pueblos que vivían de un lado u otro del continente no se conocían más que por nombre. Por ejemplo, el viaje por mar de Buenos Aires a Acapulco duraba cuatro meses; el viaje por tierra de Buenos Aires a Santiago de Chile duraba dos; y de Buenos Aires a Cartagena seis, citado por Benedict Anderson, "Vieux empires, nouvelles nations", en *Théories du nationalisme*, p. 223.

<sup>19</sup> Eric Hobsbawm afirma que en la época en que "el principio de las nacionalidades" (1830-1880) modifica la carta de Europa se planteaban dos preguntas evidentes: "1) ¿Cuáles son, entre las numerosas poblaciones de Europa susceptibles de ser clasi-

ma que en países antiguos como los europeos, "es la nación la que hizo al Estado".<sup>20</sup> En América Latina, al contrario, eran los que intentaban formar naciones; en ese sentido eran *stricto sensu*, "Estados sin naciones".<sup>21</sup>

Precisamente por ser "Estados sin naciones", el discurso nacionalista de los grupos dominantes mostró todas las características de una prédica patriótica: se basaban fundamentalmente en el Estado (como expresión territorial y político-administrativa) y no sobre la comunidad histórica (dimensión social y cultural de la nación). Esto aparece más claramente a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, cuando se inicia la era del imperialismo. Las relaciones con aquél fueron de tipo vertical y no horizontal: alianza y subordinación al imperialismo yanqui e inglés; conflicto y competencia con los Estados vecinos. Las alianzas y conflictos se hicieron a partir del Estado y no de la sociedad, es decir, a partir de la diferencias y no de las semejanzas. En síntesis, los nacionalismos particulares se muestran externamente dependientes, lo que al final de cuentas es la negación misma del nacionalismo; e internamente, al fundar sus existencias en el Estado-territorial, antes

ficadas en la categoría de *nacionalidades* según tal o cual criterio, las que podrán obtener el rango de Estado?; 2) ¿cuáles serían, entre los numerosos Estados existentes, los que se impregnan de carácter de una nación?". Evidentemente, concluye el autor: "No todos los Estados coincidían con las naciones, ni a la inversa", *Nations et nationalismes depuis 1789*, pp. 36-37. La correspondencia "deseada" entre Estado y nación ni siquiera se planteó en la época del nacionalismo latinoamericano, cuestión por lo demás explicable. ¿Qué criterios "nacionales" podrían argumentarse para justificar la división de los países andinos? ¿Eran naciones diferentes? Y lo que es más grave: ¿eran naciones? Aquel que conoce estos países y su gente podrá comprender lo artificial que ha sido aplicar a estos pueblos el criterio europeo correspondiente al término *nación*.

<sup>20</sup> George Burdeau, *L'État*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 37.

<sup>21</sup> El caso de los países andinos es el más evidente. A este respecto véase Danièle Démelas, *Nationalismes sans nations? (la Bolivie aux XIXème-XXème siècles)*, Paris, CNRS, 1980. La historia del Ecuador es bastante ilustrativa. Rafael Quinteros afirma que a inicios del siglo XIX los grupos dominantes del Ecuador no tenían una "conciencia nacional". Luego afirma que los gobiernos no supieron resguardar "la nación territorio (*sic*), lengua, cultura etc.", contra Colombia y el Perú, en "el Estado terrateniente del Ecuador", en *Estados y naciones en los Andes*, p. 406. La noción que tiene este autor de la nación está llena de contradicciones. La nación no es un territorio sino una comunidad; cuando habla de "nación territorio" en realidad hace referencia a los límites del Estado territorial (él afirma que el Estado no existió) y no de la nación, en el sentido estricto del término. Defender la "nación ecuatoriana", que el autor entiende como "lengua, cultura, raza etc.", contra el Perú o Colombia que son pueblos con la misma lengua, cultura, raza, es simplemente defenderse contra los iguales y no contra diferentes. Entonces, la "ausencia de conciencia nacional" no se debió, como afirma Quinteros, a la supremacía de los intereses terratenientes regionales sobre los "nacionales", sino, precisamente, a la falta de características nacionales diferenciables de la población peruana o ecuatoriana.

que en la nación (que no existía como realidad que pudieran reivindicar), aparecen como patriotas y no como nacionalistas.

Contrariamente a estos últimos, cuando los americanistas, y particularmente Simón Bolívar, José Martí y Manuel Ugarte,<sup>22</sup> sostenían la existencia de la nación americana tomaban como argumentos la lengua, la raza, la religión y la tradición "comunes", y sobre estas características elaboraban metáforas que hablaban de América como una *madre* y sus miembros como *hermanos*.<sup>23</sup> Esto es muy usual en la retórica de los criollos americanistas, y es particularmente revelador porque el criterio de unidad, inicialmente elaborado por los independentistas, era de carácter étnico. En efecto, ellos hacían referencia a lo criollo no sólo por una cuestión de poder, sino además porque, objetivamente, este grupo étnico social era el único que podía ofrecer un criterio de unidad continental. En los territorios que formaron la antigua colonia española había un gran número de lenguas, razas, culturas, entre las cuales los criollos y la cultura colonial eran minoritarios. No obstante, eran estos últimos lo más ilustrados, los únicos que tenían comunicación regional e interregional poseían una identidad cultural y étnica, tenían similares intereses económicos y una voluntad de poder que no tenían los otros grupos sociales.

Esto explica que en las zonas de control político-administrativo español, donde se habían formado las aristocracias terratenientes criollas, surgieron las primeras campañas independentistas.<sup>24</sup> Asimismo, explica que, pasada la Independencia, el romanticismo

<sup>22</sup> Además de las obras completas de Bolívar y Martí, existen dos trabajos donde puede encontrarse desarrollada esta dimensión "filial" de América y los americanos. Para Bolívar véase Miguel Acosta Saignes, *Acción y utopía del hombre en las dificultades*, La Habana, Casa de las Américas, 1977; y para José Martí véase Paul Estrade, *José Martí*, tesis de doctorado, Université de Toulouse-Le Mirail, 1984. Asimismo, véanse de Manuel Ugarte, *El destino de un continente*, Madrid, Mundo Latino, 1923 y *La nación latinoamericana*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, s.f.

<sup>23</sup> Esta visión "filial" de la nación es una de las constantes en las teorías del nacionalismo. Uno de los primeros que ha utilizado esto ha sido Ernest Renan en su famoso artículo "Qu'est-ce qu'une nation?", en *Oeuvres complètes*, tomo 1, París, Calmann-Lévy, 1947. Estas características del fenómeno nacional han sido estudiadas por Edgard Morin en su artículo "L'État-Nation", en *Théories du nationalisme*.

<sup>24</sup> Fueron las clases dominantes criollas los verdaderos soportes de esta Independencia. Ellas dieron sus fortunas e incluso la vida de sus hijos. Entre 1808 y 1828 un gran número de familias aristocráticas criollas se arruinaron por la Independencia. Un ejemplo de esto lo tenemos en la contraofensiva española de 1814-1816, donde "más de dos tercios de las grandes familias terratenientes sufrieron pesadas confiscaciones" y casi el mismo porcentaje dio su vida por esa causa. Lynch, *The Spanish-American revolution*, p. 208, citado por Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, p. 222.

del primer americanismo sucumbió rápidamente ante los intereses oligárquicos. Las proclamas que se dieron en quechua y aymara, el reconocimiento de la ciudadanía a los indios y de su papel fundamental en la construcción de la nación, la abolición de los tributos y la servidumbre, la entrega de tierras etc., se convirtió al poco tiempo en letra muerta.<sup>25</sup> Como se sabe, la República no sólo fue incapaz de mejorar la condición del indio, sino además propició la consolidación del feudalismo, prolongó el racismo colonial y convirtió a los criollos en la nueva clase dominante. La "hermandad americana", abanderada por los independentistas, fue pues de origen e identidad criolla y era justamente sobre esta base étnico-cultural que se pensaba la nación continental.

La nación americana es un mito y no una realidad. Además, el ideal americanista fue originariamente criollo y fueron los criollos quienes levantaron ese proyecto y construyeron ese mito. América meridional tenía múltiples rasgos comunes, pero como proyecto nacional sucumbió al aislamiento de sus miembros, a los intereses y a la segmentación forzada que impusieron los grupos dominantes. No obstante, a pesar de que América hispánica no es una nación, tiene todas las características que la identifican como una nación inconclusa.

La prueba de esto es precisamente la pervivencia del americanismo. En efecto, uno de los más importantes elementos que afirman la existencia real o potencial de una nación es el nacionalismo.<sup>26</sup> Y aquí el americanismo aparece, en el decir de Ernest Renan, como "una gran solidaridad" que se asienta en un pasado compartido y proyecta a los miembros hacia el futuro por el consentimiento mutuo de vivir juntos.<sup>27</sup> El americanismo no es otra cosa

<sup>25</sup> Parte de la literatura independentista entre 1810 y 1816 se hizo en quechua y aymara; en 1818 O'Higgins hizo su proclama en quechua; San Martín redactó su primera y segunda proclamas, así como su decreto de abolición al tributo, en quechua; la instalación del Congreso Constituyente del Perú en 1822 se hizo en quechua. Además, desde los primeros días de la independencia del Perú se dio al indio la condición de ciudadano: se abolió el tributo, mitas, yanaconazgos, pongos, encomiendas, cacicazgos y toda clase de servidumbre personal; además, en armonía con el liberalismo de la época, Bolívar disuelve las comunidades indígenas y reconoce la propiedad de los indios sobre sus parcelas. Sobre este tema véanse Jorge Basadre, *Historia de la república del Perú*, tomo 1, pp. 262-263; Alfredo Palacios, *Universidad y democracia*, pp. 240-242; Bernard Lavallé, "Bolívar et les indiens", en *Bolívar et les peuples de Nuestra América*, Presse Universitaire de Bordeaux, 1990, pp. 104-105.

<sup>26</sup> Ernest Gellner, *Nations et nationalismes*, citado por Eric Hobsbawm, *Nations et nationalismes depuis 1789*, p. 20. Véase Raúl Zamalloa Armejo, "El proceso de la nacionalidad", en *Perú: identidad nacional*, Lima, CIEP, 1979, p. 34.

que el nacionalismo continental. Es la expresión más coherente del nacionalismo en América.

### III. La historia compartida

MUCHOS estudiosos de los fenómenos nacionalistas sostienen que la historia compartida es una de las fuentes de inspiración más importantes del nacionalismo. Esto se da en el americanismo.<sup>28</sup> En principio, este discurso nacionalista aparece como un estado de "conciencia" que presenta, aunque en forma rudimentaria, una ideología explicativa del pasado, del presente y del porvenir de la sociedad americana.<sup>29</sup> En este sentido, cuando Palacios afirma: "Somos todos hijos de la revolución",<sup>30</sup> coloca la Independencia como el pasado compartido por todos y el punto de partida del americanismo. A continuación vemos los aspectos más importantes de esa historia compartida y, con ello, de la evolución del americanismo.

#### 1) En el inicio, realidades y utopías

La historia de la Independencia y del nacionalismo continental americano comienza con la "carta a los españoles americanos", redactada en 1792 por el jesuita peruano Juan Pablo Vizcardo y Guzmán.<sup>31</sup> Esta carta fue escrita en Francia y en plena revolución pero publicada en Londres en 1801; es considerada como la primera proclama de la revolución americana. Su importancia no sólo estriba en el hecho de haber sido leída clandestinamente por un gran número de cenáculos revolucionarios, sino también porque

<sup>27</sup> Renan, "Qu'est-ce qu'un nation", pp. 903-904.

<sup>28</sup> Para Otto Bauer, uno de los aspectos centrales de la formación de las naciones es la "historia compartida". Sobre esto véase *El problema de las nacionalidades y la socialdemocracia*, Madrid, Siglo XXI, 1976.

<sup>29</sup> Estamos de acuerdo con Christophe Jaffrelot cuando define el nacionalismo como un "sentimiento de pertenencia a la nación"; pero no estamos de acuerdo con él cuando da un papel primordial a la "modernización" y atribuye un papel secundario a la "ideología". En nuestro caso, el americanismo se presenta como una conciencia nacional que tiene aspectos de una ideología en proceso de formación. Véase "Les modèles explicatifs de l'origine des nationalités et du nationalisme (revue critique)", en *Théories du nationalisme*, p. 140.

<sup>30</sup> Palacios, *Universidad y democracia*, p. 162.

<sup>31</sup> Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, *Carta a los españoles americanos*, 1ª edición publicada en Londres por P. Bayle, Piccadilly, en 1801, ed. Popular Comisión Organizadora del "Año del Sesquicentenario de las Batallas de Junín y Ayacucho y de la Convocatoria de Panamá", Lima, 1974.

muestra dos elementos clave que luego serían la empresa independentista: 1) la ruptura con España; y 2) el deseo de redescubrir y restituir América a la realidad mundial.

Al comenzar su carta, Vizcardo y Guzmán afirma: "El nuevo mundo de nuestra patria".<sup>32</sup> Esta identificación de los criollos con esta tierra se hacía en oposición a España y a los españoles. En efecto, al anunciar el monopolio político y comercial de ese imperio, decía: "España nos destierra de todo el mundo, nos han creado como una ciudad sitiada".<sup>33</sup> Luego sostiene que el pacto de justicia y protección entre el rey y sus súbditos no había sido respetado en América. A continuación entra en una asociación "edípica", donde este continente aparece en "estado de infancia" y el imperio español simboliza la imagen "paternal".<sup>34</sup> Así, haciendo analogía con esta relación filial, afirma que "el hijo" debe emanciparse del padre y redescubrirse para provecho de la humanidad. Al fin esboza esta utopía, que no es otra cosa que la visión de la restitución de América al mundo, para el bienestar de la humanidad.

¡Cuando a los horrores de la opresión y de la crueldad suceda el reino de la razón, de la justicia, de la humanidad [...] cuando sean echados por tierra los odiosos obstáculos que el egoísmo más insensato opone al bienestar de todo el género humano, sacrificando sus verdaderos intereses al placer bárbaro de impedir el bien ajeno, qué agradable y sensible espectáculo presentarán las costas de América, cubiertas de hombres de todas las naciones, cambiando las producciones de sus países por las nuestras! Cuántos huyendo de la opresión o de la miseria, vendrán a enriquecernos con su industria, con sus conocimientos y a reparar nuestra población debilitada. De esta manera la América reunirá las extremidades de la tierra, y sus habitantes serán atados por el interés común de una *Gran Familia de Hermanos*.<sup>35</sup>

En esta cita vemos reflejado uno de los aspectos más importantes del americanismo: su vocación universalista. Ahora bien, Vizcardo y Guzmán intentaba al mismo tiempo persuadir al gobierno inglés para que participará en la Independencia, pero no lo logró. Este ilustre peruano murió en Londres en febrero de 1798. Esta carta y otros documentos llegaron a manos del venezolano Francisco de Miranda, quien tradujo parte de ellos al francés.<sup>36</sup> Miranda, que es

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 5-6.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 40-42.

uno de los más connotados precursores de la Independencia americana, incorpora en sus proyectos la herencia ideológica de su predecesor.

Con Francisco de Miranda aparece por primera vez la idea de Estado continental, propia del americanismo. Su historia comienza con las primeras revueltas independentistas y se prolonga hasta el siglo xx, donde, con la Generación del Veinte, adquiere vigencia. Esta característica se presenta como la búsqueda del "Estado histórico" que, como lo ha observado Eric Hobsbawm, es común en los movimientos nacionalistas.<sup>37</sup> Todo parece indicar que inicialmente los criollos, en su deseo de independencia, rechazaron su desventurada identidad hispana y buscaron en lo indígena la base de la nación. Es así que se adherían épica y románticamente a una raza y una tradición que era precisamente opuesta a lo hispano y colonial. Además, en el pasado indígena había algo que ellos buscaban: el Estado histórico, unificador y poderoso, que actuando como criterio de unidad sobre la conciencia popular sirviera de base para la construcción de la proyectada Patria continental.

A nuestro conocer, dos han sido los personajes que expresan más claramente este aspecto mítico del americanismo. El primero es el prócer Francisco de Miranda, quien al concebir la colonia española como una gran nación, buscó en su historia un Estado continental que la abarcó y encontró el Imperio del Tawantinsuyo. En efecto, en 1801 propone la creación de un "Estado Imperial Americano", con sede en el Istmo de Panamá. El poder legislativo se llamaría "Dieta Imperial", los representantes municipales y provinciales llevarían el título de "curacas", y los dos presidentes, elegidos por los "ciudadanos del Imperio", tendrían el título de Incas, "nombre venerado en este país".<sup>38</sup> Así nació el proyecto de construcción del mítico Estado Continental que caracteriza al americanismo.

El mismo proyecto del Estado Continental lo encontramos en Bolívar, aunque en él esto aparece no como una necesidad política, sino como la adopción de los mitos andinos. En efecto, en el Cuzco los indígenas lo recibieron de la misma manera en "que sus ante-

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>37</sup> Sobre la búsqueda del "Estado histórico" por los movimientos nacionalistas, véase Eric Hobsbawm, *Nations et nationalismes depuis 1789*, pp. 99-100.

<sup>38</sup> Francisco Miranda, *Esquisse de gouvernement provisoire*, Londres, 2 de mayo de 1801, reproducido en *Textos sobre la independencia*, Madrid, Guadarrama, 1959, pp. 72-73 [cursivas de LTR].

pasados recibían a sus emperadores".<sup>39</sup> Pero esta confusión o simulación de la figura del libertador con la del inca o el rey com prometía a muchos grupos sociales de diversos países.<sup>40</sup> Por ejemplo, en 1824 el poeta ecuatoriano José Joaquín Olmedo escribió su poema sobre la Batalla de Junín, en el cual Bolívar encarnaba al Inca Huayna Cápac dirigiendo a los Hijos del Sol a la victoria;<sup>41</sup> el pintor cuzqueño Santiago Suárez pintó un lienzo donde hace confluír el Imperio del Tahuantinsuyo como la República, y coloca a Bolívar como el continuador de los Incas.<sup>42</sup> Sensible a esta necesidad mítica, Bolívar comenzó a evolucionar del régimen liberal republicano hacia una República Federativa con un presidente vitalicio, cargo que sería ejercido por él. Este proyecto quedó plasmado en la Constitución de Bolivia de 1826, esbozado en la "Confederación de los Andes" y en el tratado la "Federación Boliviana".<sup>43</sup> En realidad, el presidente vitalicio tenía todas las características de un inca y la Federación Americana se parecía a un imperio.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Testimonio de O'Leary, citado por Lavallé, *Bolívar et les peuples de Nuestra América*, p. 106.

<sup>40</sup> Basadre afirma que casi todos rindieron pleitesía al Libertador, como si fuera un emperador. Este autor afirma que en muchas misas se cantaba: "De ti vino lo bueno, señor, nos diste a Bolívar, gloria a ti, gran Dios", *Historia de la república del Perú*, tomo I, pp. 144-145; asimismo, cita esta décima satírica del clérigo José Joaquín de Larriava: "Cuando de España las trabas / en Ayacucho rompimos / otro más no hicimos / que cambiar mocos por babas / pasando / del poder de don Fernando / al poder de don Simón", pp. 190-191. Hermes Tovar comenta que en la Gran Colombia la figura de Bolívar había "despertado entusiasmo y había sido comparado más con personajes bíblicos y aun con Jesucristo, lo cual legitimaba más la República", *Estados y naciones en los Andes*, pp. 386-387.

<sup>41</sup> Este poeta afirma: "Venció Bolívar, el Perú fue libre / y en triunfal pompa Libertad sagrada / en el templo del Sol fue colocada". De esto retenemos dos imágenes: el Sol y el libertador. Como se sabe no fue Bolívar sino Necochea quien dirigió la batalla; no obstante, el poeta dice que Bolívar "llama de improviso al bravo Necochea / y mostrándole el campo / partir, acometer, vencer le manda". Entonces el mando es de Bolívar. Con respecto del Sol, este poema nos entrega las imágenes del ejército de los hijos del Sol: "Los ordenados escuadrones / que el iris reflejan los colores / o la imagen del Sol en sus pendones". Este poema muestra claramente a Bolívar como el hijo del Sol, es decir, el Inca: "Mas de improviso / la espada de Bolívar aparece / y a todos los guerreros, / como el Sol a los astros, oscurece" y concluye: "Tal héroe brillaba / por las primeras filas discurriendo / se oye su voz, su acero resplandeciente [...] en torno pedía / rayos de luz viva y refulgente / que, deslumbrando el español, desmaya / tiembla, pierde la voz, el movimiento / sólo para la fuga tiene aliento", José Joaquín Olmedo, *Poesía completa*, México, FCE, 1947, pp. 122-152.

<sup>42</sup> Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca*, Lima, Horizonte, 1988, p. 252.

<sup>43</sup> Esta Constitución de Bolivia fue aprobada en 1826 por el Congreso Constituyente de Bolivia y debía hacerse lo mismo en el Perú. Era una mezcla de republicanismismo y monarquía que expresa un cambio político bastante radical en Bolívar. El tratado de noviembre de 1826 entre Perú y Bolivia establecía que ambos países se reunirían para

Ahora bien, como lo recuerda Palacios, el americanismo nace con la Independencia. Ese "deseo de vivir juntos" queda claramente expresado en las proclamas de las Juntas Supremas de Caracas de 1810, de Santiago de Chile y Buenos Aires de 1811, en el tratado de unión, liga y confederación de 1823, en el Congreso de Panamá de 1826, en el Congreso de Lima de 1847 etc.<sup>45</sup> Pero, más allá de los acuerdos escritos, ese "deseo de vivir juntos", del que se desprende un sentido de pertenencia, surge durante el largo proceso de Independencia, que en este caso puede parangonarse con el concepto de *peregrinación*: efectivamente, ha sido verificado en Europa y otros lugares, que la experiencia de peregrinar crea significados y lazos de pertenencia a las llamadas "comunidades imaginadas" o naciones.<sup>46</sup>

El caso del Perú es un buen ejemplo, ya que fue ahí donde se selló la Independencia de Hispanoamérica, siendo este país el centro del poder colonial español y donde se encontraban los criollos más reacios a la Independencia. Todas las fuerzas independentistas se encaminaron a este lugar. Al Perú no lo independizaron sus habitantes sino las fuerzas independentistas de todos los países de esta región del continente. Al respecto, Basadre afirma que al Perú llegaron "los aportes argentinos y chilenos, seguidos de los colom-

---

formar una liga denominada Federación Boliviana, "con el Jefe Supremo Vitalicio, que sería Bolívar". Este tratado debería luego de extenderse a otros países; sobre este tema véase Jorge Basadre, *Historia de la república del Perú*, tomo I, p. 131. Muchos autores afirman que Bolívar copió esta presidencia vitalicia de la experiencia inglesa y de la napoleónica. Incluso Bolívar manifestó haberse inspirado en el caso de Haití, donde Pétiou, personaje que él admiraba mucho, fue elegido presidente vitalicio. No obstante, estas suposiciones y la misma declaración de Bolívar no explican su radical cambio político. Sobre esto véase Acosta Saignes, *Acción y utopía del hombre en las dificultades*, p. 366. Sobre las características de esta constitución véase Jorge Basadre, *Historia de la república del Perú*, pp. 154-158. También Pierre Luc Abramson, "Pragmatisme et utopie dans la pensée politique de Simón Bolívar", en *Actes du colloque de Milan: L'État, la Révolution Française et l'Italie*, Presse Universitaire d'Aix-Marseille, 1990, p. 83.

<sup>44</sup> Bolívar expresa claramente este "sueño imperial" cuando habla del presidente vitalicio. Bolívar decía que ese presidente era "como el Sol que, firme en el centro, da vida al Universo. Esta suprema autoridad debe ser perpetua; porque en los sistemas sin jerarquías se necesita, más que en otros, un punto fijo alrededor del cual giren los magistrados y los ciudadanos, los hombres y las cosas". Discurso de Bolívar frente al Congreso Constituyente de Bolivia, el 25 de mayo de 1826, en Simón Bolívar, *Obras completas*, vol. II, p. 1233.

<sup>45</sup> Véanse Jorge Basadre, *Historia de la república del Perú*, tomo I, pp. 5 y 119 y Francisco Pividal, *Bolívar: pensamiento precursor del antiimperialismo*, La Habana, Casa de las Américas, 1977, pp. 34 y 40-41.

<sup>46</sup> Anderson, *Comunidades imaginadas*, pp. 85-88.

bianos (lo que) contribuyó a desarrollar, junto con el nacionalismo propiamente dicho, el nacionalismo continental".<sup>47</sup>

En nuestro caso, los independentistas americanos recorrían los valles, las montañas, los ríos, y en ese recorrido elaboraban un sentimiento de posesión de esas tierras, antes dominadas por los "extranjeros"; pero al mismo tiempo encontraban como compañeros de viaje a personas provenientes de diferentes lugares, unidos en los mismos ideales, comulgando con los mismos intereses, comunicándose en la misma lengua, compartiendo la misma religión... Surge así la idea de lo "nuestro" y el "nosotros".

Este experimento americanista duró varios años. En efecto, los primeros presidentes del Perú fueron el argentino San Martín, el venezolano Simón Bolívar, el ecuatoriano La Mar y el boliviano Santa Cruz; además, en el Congreso Constituyente de 1822 a 1825 hubo 9 diputados de Colombia, 3 de Argentina, 1 de Chile y 1 del Alto Perú. Ésta era una práctica común en la región: los hombres llegaban a puestos públicos por su talento sin importar su nacionalidad. Como dice Luis Alberto Sánchez, en esa época "no hubo extranjero en nuestras patrias chicas".<sup>48</sup> Así, las luchas por la Independencia habían creado, en la práctica, la "ciudadanía continental" que había sancionado la Constitución argentina de 1822 y que en 1826 proyectara el Congreso de Panamá.<sup>49</sup>

En el fondo, el americanismo surge de esta historia compartida por miles de criollos independentistas.<sup>50</sup> La lucha los había hecho desplazarse de un lado a otro del continente y, al encontrarse hermanos por esa situación, compartían por muchos años los mismo ideales americanistas. Al final del combate, después de despedirse por todo este territorio, siguieron la "conciencia nacional continental" que sobreviviría todo el siglo XIX y parte del siglo XX, malogrando los nacionalismos particulares.

Es indudable que la presencia amenazante de Estados Unidos sobre estos pueblos ha tenido un papel importante en la formación y evolución del americanismo. Como hemos visto, el americanismo

<sup>47</sup> Basadre, *Historia de la república del Perú*, p. 269.

<sup>48</sup> Luis Alberto Sánchez, *¿Existe América Latina?*, Lima, Luis Alva Castro, 1991, p. 32. También Jorge Basadre, *Elecciones y centralismo en el Perú*, Lima, Centro de Investigaciones de la Universidad del Pacífico, 1980, p. 17.

<sup>49</sup> El delegado peruano señor Vidaurre, en una de las cláusulas de sus "Bases para una Confederación General de América", propuso "la del establecimiento de una ciudadanía común entre todos los confederados", citado por Acosta Saignes, *Acción y utopía del hombre en las dificultades*, p. 427.

<sup>50</sup> ¿Cuántos fueron los soldados que compusieron el "ejército libertador" de Bolí-

expresa una relación emotiva de los hombres con su tierra; así, al evocar a ésta y sus límites, su invasión o amenaza provocaba inmediatamente la identificación de los enemigos. El enemigo primigenio fue el imperio colonial de España, pero a medida que se desarrolló la historia de la Independencia y la formación de los Estados sudamericanos, Estados Unidos comenzó a desplazar a España en el papel del enemigo. El origen de este último data de 1817, cuando el presidente de Estados Unidos, James Monroe, apoyó con armamento a los españoles para que arrojaran a las tropas de Bolívar de la isla Amelia.<sup>51</sup> En 1823, y cuando la Independencia sudamericana ya era casi total, Monroe lanza una doctrina donde, bajo la consigna de "América para los americanos", planteaba una ambigua relación de este país con los otros: de un lado, anunciaba su participación activa en la protección del continente; y del otro, insinuaba (por lo menos así será luego interpretada) su voluntad de dominación continental.<sup>52</sup>

var o el ejército de San Martín? Nosotros no hemos encontrado cifras exactas. No obstante, sabemos que el ejército de Colombia estaba compuesto por 32 000 hombres, que Bolívar desplazó más de 2 800 soldados al Ecuador y envió al Perú 8 000. San Martín llegó a Chile con 4 500 soldados y partió de este país hacia el Perú con 6 000. Además, en 1822 una parte del ejército peruano, conocida como los "intermediarios", tenía 3 000 hombres de cuatro países diferentes. La ausencia de información exacta, por lo demás comprensible, nos imposibilita medir la envergadura humana de la empresa libertadora. Lamentablemente, tenemos que conformarnos con hablar de "varios miles" de libertadores. Sobre esto véanse: Acosta Saignes, *Acción y utopía del hombre en las dificultades*; Demetrio Ramos Pérez, *San Martín, el libertador del Sur*, Madrid, Anaya, 1988 (*Biblioteca Iberoamericana*) y Basadre, *Historia de la república del Perú*, tomo 1.

<sup>51</sup> Las tropas de Bolívar ocuparon la isla Amelia e instauraron la República de la Florida. Estados Unidos, que quería anexarse esa isla, envió los barcos *El Tigre* y *Libertad* con armamento para que los españoles recuperaran sus tierras y arrojaran a los "invasores". Los independentistas confiscaron varios buques, lo que provocó el inicio de una tensa relación entre Estados Unidos y el ejército libertador. Bolívar acusaba a los norteamericanos de haber traicionado los principios de fraternidad y amistad al "dar armas a unos verdugos para alimentar unos tigres que por tres siglos han derramado la mayor parte de la sangre americana, la sangre de sus propios hermanos". El 23 de diciembre de 1817 el presidente Monroe ordenó la invasión de la isla y desalojó a los libertadores. Su verdadero interés quedó evidenciado cuando un año después compró La Florida a España por 5 millones de dólares, Simón Bolívar, *Obras completas*, vol. 1, p. 314.

<sup>52</sup> El 2 de diciembre el presidente James Monroe anunció esta doctrina en el Congreso norteamericano. Se componía de una serie de principios de política extranjera, donde anunciaba su decisión de protección al continente americano hasta el paralelo 51, de toda intervención colonial europea. Esta doctrina se transformó al poco tiempo en la política de dominación imperial de Estados Unidos sobre todo el continente, que sería mantenida casi todo el siglo xx, véase *Gran dictionnaire encyclopédique Larousse*, Francia, 1989, p. 7061.

A partir de ese momento, Bolívar inicia un claro deslinde entre las dos "Repúblicas americanas": llama "extranjeros" a los del norte y los excluye de "nuestros arreglos americanos".<sup>53</sup> Finalmente, se les opone cuando constata que los norteamericanos, ante la imposibilidad de boicotear el Congreso de Panamá, intentaban convertir ese país en "jefe" de la Confederación Americana.<sup>54</sup> Así fue como la obstrucción de los norteamericanos a los avances libertadores y unionistas de los sudamericanos creó, en estos últimos, los primeros signos de diferenciación y oposición política, étnica y cultural entre ambos pueblos.

Es a partir de estos acontecimientos que vemos aparecer claramente, en el imaginario americanista, una suerte de doble visión geopolítica de América en el mundo. La primera surge en oposición a Estados Unidos y contempla, a contrapelo de la realidad geográfica que muestra tres zonas, la división de este continente en dos grandes áreas: América del norte y del sur.<sup>55</sup> La segunda es la referida al equilibrio del mundo. En ella América Latina, libre y unida, aparece mediando y balanceando el poder que se disputan Europa y Estados Unidos en el mundo.

Esta última visión geopolítica está presente en Bolívar desde muy temprano, pero las contingencias de la guerra y las alianzas que ella implicaba la habían subordinado. Es sólo después de conseguida la Independencia y previsto el Congreso de Panamá que Bolívar reafirma su visión del papel que debería tener América en el mundo. En efecto, Bolívar pensaba que la unión de los pueblos de América debería, con la ayuda de Gran Bretaña, fundar una nueva era en la humanidad. Aquélla sería la del nuevo "equilibrio del universo", formado sobre la base de esa "liga formidable" que

<sup>53</sup> Es por ello que Bolívar decía: "Jamás seré de la opinión de que los convidemos para nuestros arreglos americanos" porque son "extranjeros", en "Carta de Bolívar a Santander", de Arequipa el 30 de mayo de 1825, en Simón Bolívar, *Obras completas*, p. 1108.

<sup>54</sup> Según la Doctrina Monroe, se buscaba impedir la presencia de potencias extranjeras en los territorios americanos. Pero, en la práctica, pronto se convirtió en una argucia diplomática para convertir al presidente de Estados Unidos en el "jefe natural" de la Federación Americana que preparaba Bolívar. El señor Joel Roberts Poinsett, embajador de Estados Unidos en México, decía: "Sería absurdo que el Presidente de Estados Unidos llegara a firmar un tratado por el cual ese país quedaría excluido de una *federación de la cual él debería ser el jefe*". Comunicación de Poinsett al embajador de Inglaterra en México el 27 de septiembre de 1825. Reproducida por Pividal, *Bolívar: pensamiento precursor del antimperialismo*, p. 177.

<sup>55</sup> Kaldone G. Nweohed, *Bolívar y el tercer mundo (la devolución de un anticipo revalorizado)*, Caracas, Comité del Bicentenario de Simón Bolívar, s.f., pp. 135-136.

ya formaban los pueblos de México, Perú, Chile, Buenos Aires, Nueva Granada y Venezuela.<sup>56</sup> Él estaba convencido que “la libertad del mundo está pendiente de la salud de América”.<sup>57</sup> Es esa perspectiva que en vísperas del Congreso de Panamá sostenía que ese “nuevo mundo”, impulsado por la Confederación Americana, sería formado por “naciones independientes, ligadas todas por una ley común”; y que de esa manera “un equilibrio perfecto se establecería en este verdadero nuevo orden de cosas”.<sup>58</sup>

El papel de América en el “equilibrio del mundo” será retomado por el chileno Francisco Bilbao en su libro *América en peligro* (1862). Como se sabe, este libro fue una de las tantas respuestas americanistas a las invasiones de Santo Domingo por España, de México por Francia y de Estados Unidos a diversos países centroamericanos.<sup>59</sup> En este libro, Bilbao retoma las ideas de América Latina como gran nación continental, de la Asociación de las Repúblicas, la ciudadanía continental e inaugura la idea de “amenaza imperialista” de Estados Unidos con respecto de sus vecinos del sur.<sup>60</sup> Pero lo que lo convierte en el más universal de los americanistas son sus propuestas para el equilibrio del mundo. En efecto, después de afirmar que en esta parte del continente se encuentra “el alma primitiva y universal de la humanidad” y que eran sus hombres los llamados a “iniciar la profecía” de fundar “una nueva era”, sostiene que el ideal o “el centro del movimiento americano” es la asociación de las personalidades libres, hombres y pueblos para conseguir la fraternidad universal.<sup>61</sup> Y concluye:

Sepamos contemplar la humanidad doliente, que cual otro Prometeo protesta encadenado en Asia, África y Europa, dormitando bajo el peso de la naturaleza sin la libertad, o bajo la ciencia de la fuerza y el engaño, y que espera quizás la revelación de la justicia por la boca de todo un continente para proclamarse emancipada.

<sup>56</sup> Simón Bolívar, “Reflexiones sobre el estado actual de la Europa con relación a la América”, *Gaceta de Caracas*, núm. 74 (9 de junio de 1814), en *Obras completas*, vol. II, p. 1284.

<sup>57</sup> “Carta de Bolívar al general inglés sir Robert Wilson”, el 15 de noviembre de 1824, en *Obras completas*, vol. I, p. 1006.

<sup>58</sup> Simón Bolívar, “Pensamiento sobre el Congreso de Panamá (1826)”, en *Obras completas*, vol. II, pp. 1214-1215.

<sup>59</sup> Francisco Bilbao, *América en peligro* (1862), en *El evangelio americano*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 266-270 y 276-277.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 274-275 y 284-285.

Nuestros padres tuvieron un alma y una palabra para crear naciones; tengamos esa alma para formar la nación americana, la confederación de las Repúblicas del Sur, que puede llegar a ser el acontecimiento del siglo y quizás el hecho precursor inmediato de la era definitiva de la humanidad. Álcese una voz cuyos acentos convoquen a los hombres de los cuatro vientos, para que vengan a revestir la ciudadanía americana. Que del foro grandioso del continente unido, salga una voz: ¡adelante!, ¡adelante en la tierra poblada, surcada, elaborada; adelante con el corazón ensanchado para servir de albergue a los prosocritos y emigrados; adelante con la inteligencia para arrancar los tesoros del oro inagotable, depositados en las montañas de los pueblos libres [...] verdaderos intérpretes del Ser, nos ponemos en camino, cargando el testamento de la perfección del género humano.<sup>62</sup>

## 2) “Nuestra América”

Como se observa, la diferenciación y conflicto con Estados Unidos se consolidó a medida que este último invadió o intentó invadir algunos pueblos latinoamericanos. Los principales acontecimientos fueron los siguientes: entre 1845 y 1856 Estados Unidos invadió México, Nicaragua, El Salvador, Honduras e intentaba anexarse Puerto Rico y Cuba,<sup>63</sup> hasta que logra esto último en 1898;<sup>64</sup> en 1903 propicia la separación de Panamá del territorio colombiano, en 1904 invade República Dominicana, en 1909 Nicaragua, en 1910 Honduras, en 1914 México, en 1915 Haití, en 1926 interviene nuevamente en Nicaragua... Estas invasiones tenían su justificación ideológica en el *manifest destiny*, según el cual Estados Unidos tenía el derecho de ocupar todo el continente americano.<sup>65</sup> Ese manifiesto permite que a fines del siglo XIX este país adopte el “darwinismo social” que convertía al pueblo norte-

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 288-289.

<sup>63</sup> En 1845 se anexó Texas, en 1846 se apropió Monterrey y Nueva California, en 1848 se firma el Tratado de Paz entre México y Estados Unidos, por el cual este último se anexa, además de Texas, Nuevo México, Arizona y Alta California. En 1856 el norteamericano Walker invadió Nicaragua y se proclamó presidente, y luego invadió El Salvador y Honduras. Finalmente, fue expulsado y regresó a Estados Unidos donde le rindieron honores de héroe nacional. Sobre esto véanse Palacios, *Universidad y democracia*, pp. 169-171; también la cronología de Carlos Rama en su libro *Utopismo socialista (1830-1893)*, Caracas, Ayacucho, 1977; y Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI, 1975.

<sup>64</sup> En 1902, Estados Unidos se ve forzado a reconocer la independencia de Cuba, pero se anexa definitivamente Puerto Rico.

<sup>65</sup> Citado por Jean Touchard, *Histoire des idées politiques*, tomo II, París, PUF, 1975, p. 706.

americano en el "pueblo elegido", en "la raza superior" del continente.<sup>66</sup> Coherente con esta visión racial, en 1912 el presidente norteamericano William Taft justificaba así esa política imperial:

No está muy lejos —decía— el día en que tres banderas de barras y estrellas señalen en tres sitios equidistantes la extensión de nuestro territorio: una en el Polo Norte, otra en el Canal de Panamá y la tercera en el Polo Sur. Todo el hemisferio será nuestro, como, en virtud de nuestra superioridad racial, ya es moralmente nuestro.<sup>67</sup>

Las invasiones, la opresión económica y el desprecio racial del imperialismo yanqui contra estos pueblos han sido los más importantes formadores de la conciencia nacional-continental.<sup>68</sup> Si esto es cierto para el largo plazo, en términos evolutivos el ascenso del americanismo puede localizarse en 1868, con el movimiento independentista de Cuba,<sup>69</sup> y llega a su punto culminante en la Confe-

<sup>66</sup> Dicha mentalidad es ilustrada en estos términos por el senador norteamericano Beveridge: "Nosotros no renunciamos a la misión de nuestra raza, mandataria, en nombre de Dios, de la civilización del mundo [...] Nosotros avanzamos en nuestra obra [...] con un sentimiento de gratitud por una tarea digna de nuestras fuerzas y plenos de reconocimiento por el Dios todopoderoso que nos ha marcado como su pueblo elegido para conducir al mundo hacia la regeneración", citado por Touchard, *Histoire des idées politiques*, p. 707.

<sup>67</sup> Citado por Claude Julien, *L'empire américain*, reproducido por Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, pp. 164-165.

<sup>68</sup> Estas palabras de Manuel Ugarte dan la prueba de lo dicho: "Yo imaginaba que la ambición de esta gran nación se limitaba a levantar dentro de sus fronteras la más alta torre de poderío, deseo legítimo y encomiable de todos los pueblos, y nunca había pasado por mi mente la idea de que ese esplendor nacional pudiera resultar peligroso para mi patria o para las naciones que, por la sangre y el origen, son hermanas de mi patria, dentro de la política del continente. Al confesar esto, confieso que no me había dentro nunca a meditar sobre la marcha de los imperialismos en la historia. Pero leyendo un libro sobre la política del país, encontré un día citada la frase del senador Preston: ('la bandera estrellada flotará sobre toda la América Latina, hasta la Tierra de Fuego, único límite que reconoce la ambición de nuestra raza'). La sorpresa fue tan grande que vacilé. Aquello no era posible [...] Cuando tras el primer movimiento de incredulidad recurrí a las fuentes, pude comprobar a la vez dos hechos amargos: que la afirmación era exacta y que los políticos de la América Latina la habían dejado pasar en silencio, deslumbrados por sus miserables reyertas internas, por sus pueriles pleitos de fronteras", cf. *El destino de un continente*, pp. 7-8.

<sup>69</sup> En el primer movimiento independentista cubano la solidaridad de Colombia, Guatemala y Perú fueron ejemplares. El Perú fue el primer país que reconoció la república de Cuba en 1873, luego propuso un Congreso de Plenipotenciarios Latinoamericanos para apoyar su independencia, y en 1875 envió a los rebeldes cubanos un cargamento de armas con municiones y hombres para lograr definitivamente su independencia. En este movimiento surgen varias figuras de jóvenes, entre las cuales destacaba la del estudiante universitario José Martí. El ejército colonial español reprimió, encarceló y deportó a los insurrectos, pero su dominio ya era disputado y los movimientos de conse-

rencia Panamericana de Washington en 1889. Es decir, su fortalecimiento va de la mano con el nacimiento y consolidación del imperialismo yanqui. Es en este momento, y gracias a la oposición de los delegados latinoamericanos, que vemos aparecer en ellos una conciencia de pertenencia a una comunidad continental que llamarán "Nuestra América".

En efecto, en la Conferencia el cubano José Martí y los argentinos Sáenz Peña y Quintana se levantaron contra las pretensiones de Estados Unidos de convertirse en *maître* del continente.<sup>70</sup> José Martí, quien se convirtió en ideólogo del nacionalismo continental, llamaba a luchar por "la segunda independencia",<sup>71</sup> que era no sólo contra el "enemigo" español que aún dominaba Cuba, sino también contra el "pujante y ambicioso" vecino del norte.<sup>72</sup>

¡Los árboles —decía— deben meterse en línea y cerrar el pasaje a los gigantes de siete leguas! Es la hora de la alerta y de la marcha hacia la unión, y nosotros debemos formar un batallón cerrado, como los filones de plata en el corazón de los Andes.<sup>73</sup>

Estas frases las escribió Martí en su ensayo *Nuestra América*, título que a partir de ese momento se convierte en una de las más importantes consignas identitarias del nacionalismo continental. En efecto, para Martí los pueblos hispanoamericanos tenían una historia compartida y características étnico-culturales que les daban identidad y los diferenciaban, del pueblo norteamericano. Esta

piración se mantuvieron durante muchos años. Es importante destacar que en pleno conflicto Estados Unidos intentó anexarse Cuba. Con ese propósito ofreció, por cuarta vez, comprarle la Isla a España y al mismo tiempo alentó a diversos grupos cubanos de tendencias anexionistas, véase Basadre, *Historia de la república del Perú*, tomo VII, pp. 96-97.

<sup>70</sup> Martí demostró esta inequívoca voluntad del dominio imperial a través de la reproducción de los comentarios periodísticos publicados en ese país. En ellos anunciaba el inminente predominio del "coloso del norte" sobre el resto del continente. Pero ésta no fue sólo la voluntad sino además el proyecto. En efecto, en diciembre de 1889 se presentó a la Conferencia una moción donde se propuso "que se constituya un gobierno federal de toda América, con el asiento en Estados Unidos". Todo esto se ve diseñado en la *Bandera Panamericana*: "Al fondo del campo azul, limpio de las estrellas usuales, la cruz de mayo; delante, cubriendo con las dos alas tendidas el norte y sur del continente, el águila; y el continente tiene alrededor un anillo de bodas", José Martí, "La Conferencia Americana", 11 de diciembre de 1889, en *Obras completas*, tomo VI, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1963, p. 65.

<sup>71</sup> Martí, "Patria", 18 de junio de 1892, citado por Estrade, *José Martí*, p. 559.

<sup>72</sup> Martí, "Congreso Internacional de Washington", 2 de noviembre de 1889, en *Obras completas*, tomo I, pp. 46-47.

<sup>73</sup> Martí, *Nuestra América*, en *Obras completas*, tomo VI, p. 15.

identidad lo lleva a utilizar frecuentemente una metáfora filial, donde estos pueblos aparecen como hermanos e hijos de la "madre América".<sup>74</sup> Martí afirma haber verificado en ese congreso una identidad tácita "frente a las pretensiones norteamericanas", pero no ocultaba la codicia de la tierra ajena o la desconfianza fronteriza que caracterizaban las relaciones entre muchos de estos Estados vecinos, ni la relación de éstos con Estados Unidos. Para ilustrar el estado de las relaciones internacionales en este continente tomó como ejemplo el drama español *Heren*. Ahí, en la pluma de Martí, los hermanos Parellada (que representan Iberoamérica) se enfrentan al ambicioso primo (representado por Estados Unidos) por la herencia.

Viene el primo a recoger la herencia, a ver que los Parellada se odien más, a estimularlos, cuánto acá y cuánto allá, a echarlos, con invenciones y astucias, uno contra otro, a preguntarles, cuando ya los cree bien envenenados, si la razón social "marcha bien"; y el segundón generoso le salta al cuello, lo echa a tierra, y con la mano a la garganta le devuelve al primo, empolvado y tundido, la pregunta: "¿Qué tal marcha la razón social de los Parellada hermanos?"<sup>75</sup>

Ahora bien, para Martí "Nuestra América" tiene características culturales y étnicas que le dan una autenticidad que niega a "la otra". Con el objetivo de diferenciación, Martí rechazaba el *Panamericanismo*, abanderado por Estados Unidos, y adoptó la denominación de *América Latina*. Como se sabe, este nombre fue inventado en Francia hacia 1860 y obedecía a una estrategia geopolítica de Napoleón III, quien buscaba reanudar los lazos rotos por la Independencia a través de un panlatinismo que le facilitara la recolonización de América Hispana.<sup>76</sup> En este contexto, la "latinidad" servía a Martí como criterio de diferenciación entre

<sup>74</sup> Martí, "Discurso en la velada artístico-literaria de la Sociedad Literaria Hispano-Americana, el 19 de diciembre de 1889", en *Obras completas*, tomo IV, p. 140. Sobre el análisis de ésta y otras metáforas orgánicas de Martí véase Estrade, *José Martí*, pp. 340, 561-571.

<sup>75</sup> Martí, "La conferencia de Washington", en *Obras completas*, tomo II, p. 79.

<sup>76</sup> "El gran diseño político de Napoleón III, aconsejado por el economista Michel Chevalier, antiguo discípulo de Saint-Simon, fue de proponer la afirmación de un movimiento panlatinista susceptible de hacer aparecer la Francia como la heredera de las naciones latino europeas [...] Esta unión imaginada por Michel Chevalier hundía en las fuentes mismas de la antigüedad greco-romana sus orígenes culturales y reintroducía el catolicismo como cimiento de la unidad espiritual recontrada; ella se oponía, al mismo tiempo, a las tentativas hegemónicas del capitalismo mundial anglosajón y norteamericano, así como a la emergencia agresiva del pangermanismo bismarckiano. Mu-

los dos pueblos del continente, pero entiende "América Latina" como una comunidad cuya identidad racial es "mestiza" e "india". Es a partir de la identidad india que hacía la diferencia con "América del Norte" que, según decía, ahogaba "en sangre a sus indios". Es por ello que negaba a "los del norte" el derecho de reivindicar la identidad americana.<sup>77</sup>

La identidad india es una de las más importantes modificaciones ideológicas que introduce Martí en el viejo discurso sobre el americanismo. Otra modificación importante es la referida a la división geográfica del continente. En efecto, él se opone a la clásica división de las "tres Américas" e insiste en que sólo habían dos: la "América Latina" y la otra a la que califica de "sajona", "inglesa" o "europea";<sup>78</sup> además, decía que la primera comprendía "todas las tierras insulares y continentales" que se encontraban entre "el Río Bravo y el Estrecho de Magallanes".<sup>79</sup> Así, con Martí el americanismo experimentaba una sensible modificación: a los criterios de origen, raza, lengua y religión, esbozado por el nacionalismo continental criollo, sumaba el territorio, pero dándole mayor fuerza integradora. Así, desde la perspectiva étnico-cultural, él muestra el carácter mayoritariamente mestizo de la llamada "Nuestra América"; y geopolíticamente la comprende formada también por las Antillas y Brasil, zonas que Bolívar había excluido por táctica.

Los proyectos más importantes de la Conferencia Panamericana fueron la uniformación de los derechos aduaneros, del patrón de pesas y medidas, el impulso de los intercambios comerciales y financieros, la creación de un nuevo código americano sobre el arbitraje internacional y la implantación de la moneda única. Lo cierto es que en cada uno de los proyectos los delegados norte-

chos criollos *latino-americanos* fueron seducidos por esta perspectiva geopolítica, ellos adoptaron rápidamente esa noción de latinidad y le dieron las dimensiones del Nuevo Mundo [...] Una de las primeras obras que meten lado a lado *América y Latina* fue la obra de Carlos Calvo [...] *Traité de diplomatie sur l'Amérique Latine*, publicada en París en 1862 [...] el mismo año de la intervención militar de Napoleón III a México", Guy Martinière, "L'invention de la latinité de l'Amérique", en *Unité et diversité de l'Amérique Latine*, Université de Bordeaux III, CNRS, 1982, pp. 24-25.

<sup>77</sup> Martí, *Nuestra América*, en *OC*, tomo VI, pp. 16 y 19. Según Estrade, Martí estaba convencido que "la otra América usurpa el nombre con el cual se adorna; que ella se aleja de sus orígenes; que ella pierde sus rasgos autóctonos, desfigurada por la desaparición de la población, las reservas indias y por la inmigración europea que la sumerge", *José Martí*, p. 563.

<sup>78</sup> Sobre esto véase Estrade, *José Martí*, p. 562.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 564, 567 y 615-616.

americanos trataron de imponer sus criterios e intereses, consolidando así la supremacía económica y el control político de Estados Unidos sobre los otros países del continente. Como se sabe los delegados sudamericanos no sólo lograron impedir esas pretensiones, sino incluso controlaron el evento tanto a nivel directivo como resolutivo.

En el balance final, la conferencia fue un fracaso para los norteamericanos y un triunfo político de los sudamericanos. Pero lo interesante es que estos últimos mostraban una comunidad de intereses económicos y políticos que confirmaban la vigencia del nacionalismo continental. Es cierto que en un inicio se notaba en algunos delegados una tendencia pro norteamericana, pero a medida que transcurrían las sesiones fueron apareciendo claramente dos bloques, o como decía Martí, "las dos nacionalidades del continente".<sup>80</sup>

Es sobre la base de identidades e intereses contrapuestos que el "Panamericanismo" y el "Americanismo" mostraron sus bases ideológico-políticas. Esto aparece claramente esbozado en la polémica que se suscita frente al proyecto Zollverein, donde, inspirándose en la unificación alemana, se planteaba unificar el continente bajo la dirección norteamericana. Este proyecto, según Martí, estaba apoyado por los adeptos a la doctrina Monroe que buscaban extender el dominio de Norteamérica sobre el mundo.<sup>81</sup> Frente a esto el argentino Sáenz Peña, en nombre de todos los sudamericanos, pronunció un enérgico discurso donde termina diciendo "América para la humanidad",<sup>82</sup> frase que fue allí barrera y sería luego adoptada por los americanistas como consigna ideológica contra los panamericanistas. En esta frase encontramos el criterio universalista de aquellos que, según Martí, al defender la América española apuestan al "equilibrio del mundo".<sup>83</sup>

Poco tiempo después de la Conferencia, Martí formó el Partido Revolucionario de Cuba, el cual tuvo dos características: primero, ahí militaban cubanos, puertorriqueños y dominicanos, lo que lo identifica como el primer partido latinoamericano de vocación continental; y segundo, al albergar en sus filas a miembros de la clase obrera, los sectores medios e intelectuales y la burguesía patriótica, aparece como el primer partido multiclasiista, o como decían en la época, un "Partido de Frente Único Patriótico".

<sup>80</sup> Martí, "Congreso Internacional de Washington", p. 50.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 61 y "La conferencia de Washington", p. 83.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>83</sup> Martí, "Congreso Internacional de Washington", pp. 62-63.

Así, abanderando el ideal de "una República justa con todos y para todos", Martí y los miembros del Partido Antillés (el otro nombre con que se conocía el Partido Revolucionario de Cuba) sale de Estados Unidos el 30 de enero de 1895 y desembarca en Cuba el 11 de abril. Después de que éstos coordinaron acciones con los rebeldes que combatían bajo el mando de Antonio Maceo, el movimiento subversivo se extendió en toda la Isla. Martí fue emboscado por las fuerzas realistas y murió el 19 de mayo de ese mismo año. Habían pasado tres años y los rebeldes cubanos no habían logrado la Independencia. Fue así que el 11 de abril de 1898 Estados Unidos intervino militarmente Cuba y Puerto Rico. Logró arrojar a los españoles e inmediatamente instauró un protectorado que pronto se reveló como una ocupación neocolonial: Estados Unidos se apoderó de las mejores tierras, las haciendas azucareras más importantes, las reservas mineras, las industrias de base, los ferrocarriles, los bancos, los servicios públicos y controló el comercio.<sup>84</sup>

### 3) La Generación del 900

Esta ocupación no produjo la solidaridad continental que se observó en la sublevación cubana de 1868. Los gobiernos mostraron más interés en mantener sus lazos económicos con Estados Unidos que en levantar banderas integracionistas. Además, en esa época había un fenómeno social que ocupaba gran parte de los esfuerzos de esos gobiernos. Nos referimos a las migraciones de europeos, supuestamente de "raza superior", que desembarcaron en este continente entre 1850 y 1914.<sup>85</sup> En efecto, entre 1875 y 1914, Brasil

<sup>84</sup> Estrade, *José Martí*, tomo II, pp. 562-564 y 568. Véase también Denis Lara, "Cuba", en *Encyclopedia universalis*, tomo V, p. 840.

<sup>85</sup> Esta necesidad de atraer a la "raza superior" provocó una cerrada competencia entre algunos países: se promulgaron generosas leyes y se crearon comisiones de inmigración, se construyeron hoteles para los inmigrantes, se colocaron cónsules en todos los puertos, se adelantaron, redujeron e incluso se regalaron pasajes a aquellos europeos que querían aventurarse en estas tierras. Marcello Carmagnani, "Las inmigraciones europeas en su área de origen", en *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe*, México, Siglo XXI/UNESCO, 1989, pp. 148-155. "En los años que van de 1875 a 1914, 45 millones de europeos cruzaron el Atlántico; proporcionalmente, casi se cuadruplicaba el movimiento de las tres décadas anteriores. Como antaño, la mayor parte se dirigió a Estados Unidos: algo más de la mitad, o bien 60% si se suma Canadá [...] a los países de América Latina—Argentina y Brasil principalmente—alrededor de una cuarta parte". Luis Alberto Romero y Lilia Ana Bertoni, "Movimientos migratorios en el Cono Sur: 1810-1930", en *ibid.*, pp. 184-187.

recibió 4 millones de inmigrantes, Argentina 5,3 millones, Uruguay más de 400 000; entre 1881 y 1915 llegaron a Paraguay 70 000; y entre 1889 y 1904 llegaron a Chile 55 000 europeos.<sup>86</sup> Estas enormes olas migratorias produjeron tres grandes fenómenos sociales: primero, como luego advertirá Mariátegui, se agregó una nueva dimensión clasista al problema de las razas;<sup>87</sup> segundo, se agudizó el mestizaje, produciéndose en algunos países una verdadera transformación étnica; y tercero, transplantaron doctrinas y movimientos sociales que surgieron en la realidad europea.

Esto último fue particularmente importante para la historia del americanismo. En efecto, con la primera oleada, que se produjo entre 1830 y 1870, los europeos trajeron (principalmente a México, Brasil, Argentina, Chile y Uruguay) el saint-simonismo, el fourierismo y el mutualismo proudhoniano. Con la segunda, producida entre 1880 y 1914, introdujeron principalmente el anarquismo y débilmente el marxismo.<sup>88</sup> Estas ideologías conllevaban principalmente el internacionalismo y en esa perspectiva negaban o intentaban desconocer la realidad americana. Es por ello que el americanismo, como memoria colectiva, sufre a fines del siglo XIX y principios del XX un claro debilitamiento y la amenaza del olvido. Esta nueva realidad transformará el discurso americanista y planteará diferentes tareas a las generaciones que vendrán luego.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>87</sup> José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en América Latina", en *Ideología y política*, Lima, Amauta, 1978. Las oligarquías, persuadidas de la "superioridad racial" de estos migrantes, les dieron fácil acogida y propiciaron las alianzas matrimoniales, lo que les permitió su rápida incorporación en la oligarquía y muchos formaron parte de la naciente burguesía latinoamericana. En ciudades como Valparaíso, Montevideo o Buenos Aires, los británicos manejaron el gran comercio y ocuparon las mejores viviendas. Entre los franceses y los restantes grupos inmigrantes predominaron los oficios urbanos: había comerciantes, hoteleros, profesores y artesanos de lo más diversos. Para ellos las posibilidades de instalación y ascenso social fueron muy grandes, ya sea por ausencia de competencia local como por la avidez de la oligarquía por consumir los productos de origen europeo. Muchos españoles fueron pulperos o esquineros, mientras que los genoveses monopolizaron el tráfico fluvial en ambas orillas del Plata. En el Perú la situación fue similar. Este cuadro de propiedades nos da una idea de la rápida ubicación de estos inmigrantes en la estructura económica. Sobre esto véanse los artículos de Romero y Bertoni, "Movimientos migratorios en el Cono Sur: 1810-1930"; y Adela Pellegrino, "Inmigración y movimientos internos de población en América Latina y el Caribe en los siglos XIX y XX", en *Europa, Asia y África en América y el Caribe*.

<sup>88</sup> Sobre esto véanse Rama, *Utopismo socialista (1830-1893)*; José Rosas Ribeyro, *Anarchisme et anarchosindicalisme dans les mouvements sociaux: Mexique 1861-1929, Mémoire d'histoire*, Paris III (HEAL), 1983; Isaac Oved, *El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina*, México, Siglo XXI, 1978; y Jacy Alves des Seixas, *Mémoire et oubli: syndicalisme révolutionnaire au Brésil*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1992.

En efecto, inmediatamente después de la invasión de Estados Unidos a Cuba y Puerto Rico, aparece una nueva generación americanista: la Generación del 900. Ella estuvo conformada por el nicaragüense Rubén Darío, el uruguayo José Enrique Rodó, los argentinos Manuel Ugarte y José Ingenieros, el colombiano Vargas Vila, los mexicanos Amado Nervo y José Vasconcelos, entre otros.<sup>89</sup> La nueva realidad demográfica del continente afectó y delimitó el accionar de esa generación. Ella tuvo que afrontar el bullicio, la dispersión y el aislamiento que trajo esa enorme multitud de extranjeros. Fue así que se plantearon luchar contra el amenazante olvido y se convirtieron en virtuales "misioneros del americanismo".<sup>90</sup> La tarea de rescate y divulgación de los llamados "designios unionistas" de los próceres de la Independencia tuvo dos aspectos: la propaganda escrita y las peregrinaciones.

*El destino de un continente* (1923) de Manuel Ugarte, y *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos son libros de viajeros; ellos son la prueba de la voluntad misionera de esa generación. En el campo de la literatura recogieron los mensajes unionistas de Simón Bolívar, José de San Martín y José Martí; critican al imperialismo yanqui, la doctrina Monroe y las "concepciones localistas" que "tenemos de la nacionalidad".<sup>91</sup> En fin, buscaban la "reestructuración de la ideología continental",<sup>92</sup> es decir, la unidad y la reconstrucción social, cultural y política de la llamada *Nación Latinoamericana*.

El libro más importante producido por la generación del 900 fue *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó. La importancia de este libro no sólo radica en su contenido ideológico y su calidad literaria, sino también en la enorme difusión que tuvo. Fue el libro más reeditado de inicios del siglo XX, de lectura obligada en muchos colegios y universidades latinoamericanas. Asimismo, "Ariel" fue el nombre que adoptaron muchos centros culturales juveniles en diversos países del continente.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Un buen resumen y análisis testimonial de la Generación del Novecientos fue escrito por Manuel Ugarte en "Los escritores iberoamericanos del novecientos", en su libro *La nación latinoamericana*, pp. 295-300.

<sup>90</sup> Víctor Raúl Haya de la Torre, "Problemas e imperativos de la unidad continental", en *Testimonios y mensajes, Obras completas*, Juan Mejía Baca, ed., Lima, 1997, tomo I, p. 387.

<sup>91</sup> Manuel Ugarte, "La patria única", en *La nación latinoamericana*, p. 18.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>93</sup> A inicios de siglo existieron centros culturales llamados "Ariel" en Perú, Colombia, Uruguay, Chile, Argentina, Bolivia, Cuba, Ecuador etc. Sobre las lecturas de este

El gran tema de este libro fue la oposición entre Ariel, que representa a América Latina, y Calibán, que representa a la América Anglosajona. Aquí Rodó llama a la juventud latinoamericana a abandonar el "utilitarismo, la sensualidad y la torpeza" de Calibán y le pide seguir los caminos de Ariel, símbolo de "la razón y el espíritu, la perfección y la moralidad humana".<sup>94</sup> Este autor decía que los "americanos latinos" tienen "una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro". Sostenía que debe "el genio de la raza imponerse en la refundición de los elementos que constituirán al americano definitivo del futuro".<sup>95</sup> Es así que Rodó veía el problema de adaptación del americanismo a la nueva realidad continental.

En efecto, ubicado en su contexto histórico, este libro revela los profundos cambios que estaban produciendo las migraciones europeas y la necesidad de adaptación que frente a ello se planteaba el americanismo finisecular. En términos generales las migraciones ponían en el tapete el problema de la identidad cultural y étnica americana. Frente a la agudización del mestizaje, esta generación buscaba amoldar el americanismo a los nuevos tiempos: el "genio de la raza" de que habla Rodó es en realidad la "refundición" de razas que experimentaba el continente, pero la herencia, la tradición y el "sagrado vínculo" étnico de lo americano está localizado en lo indio. De esta manera *Ariel* muestra el mestizaje como una marmita de donde saldría el nuevo hombre americano. Así es como Rodó inicia una modificación ideológica en el americanismo: de la concepción criolla de la primera generación se pasaba a la concepción mestiza de la segunda generación americanista. En el fondo, este autor oponía a la teoría de la raza pura del imperialismo yanqui la del mestizaje latinoamericano. Ahí está el origen de "la ideología del mestizo" que Vasconcelos termina de formular en 1925 y que, como luego veremos, marca profundamente la ideología política de la Generación del Veinte.

libro véase el testimonio de Luis Alberto Sánchez en "El estudiante, el ciudadano, el intelectual y la reforma universitaria americana", en Gabriel del Mazo, comp., *La Reforma Universitaria*, tomo III, Resistencia, Argentina, Universidad Nacional Autónoma del Nordeste, 1957, p. 212.

<sup>94</sup> José Enrique Rodó, *Ariel*, México, Novaro, 1957, p. 24.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 124.

#### 4) El tiempo de las revoluciones

En el siglo xx hubo dos acontecimientos que impulsan y dan nuevos contenidos al americanismo. Ellos son la Revolución Mexicana de 1910 y la Reforma Universitaria que comienza en Argentina en 1918. Por la gravedad e irradiación continental que tuvieron, estos acontecimientos serán obligados puntos de referencia ideológica y política de la Generación del Veinte. En la medida en que son parte importante de la historia del americanismo y se convirtieron en fuente de inspiración del socialismo indoamericano, vamos a hacer una breve reseña de ellos.

La Revolución Mexicana comienza en 1900 como un movimiento de oposición a la reelección de Porfirio Díaz. Estuvo dirigido por los estudiantes universitarios, los sectores medios y algunos intelectuales organizados en el Partido Liberal Mexicano, cuyo principal dirigente era el anarquista Ricardo Flores Magón.<sup>96</sup> En 1906, este movimiento publica el Programa del PLM, con el cual el movimiento se convirtió oficialmente en "frente de clases" donde participaban obreros, campesinos (muchos de ellos anarcosindicalistas), sectores medios y la burguesía nacionalista.<sup>97</sup>

En su proyecto social Flores Magón incorporaba la idea del *germen* de la sociedad futura, idea muy presente en el anarquismo europeo. Pero lo novedoso es que, según Magón, ese germen o célula social tenía presencia y vigencia en el mundo agrario mexicano: el *calpulli*, de origen precolombino, se convertía para él en la célula de la sociedad libre del futuro.

En México —decía— viven millones de indios que, hace veinte años o veinticinco años, vivían en comunidades, poseían en común tierras, los bosques, las aguas. El apoyo mutuo era la regla de esas comunidades en las cuales la autoridad se hacía sentir solamente cuando el agente recolector

<sup>96</sup> En una carta fechada el 13 de junio de 1908 Ricardo Flores Magón decía a su hermano Enrique y a su amigo Práxedes Guerrero: "Todo se reduce a una cuestión de táctica. Si desde un principio nos hubiéramos llamado anarquistas, nadie, a no ser unos cuantos, nos hubieran escuchado. Sin llamarnos anarquistas hemos prendido en los cerebros ideas de odio contra la clase poseedora y contra la casta gubernamental. Ningún partido liberal en el mundo tiene las tendencias anticapitalistas del que está próximo a revolucionar México, y eso se ha conseguido sin decir que somos anarquistas, y no lo habríamos logrado ni aunque nos hubiéramos titulado ya no anarquistas como somos, sino simplemente socialistas", *Epistolario y textos de Ricardo Flores Magón*, p. 203, en Armando Bartra, *Regeneración 1900-1918*, México, Era, 1977, p. 19.

<sup>97</sup> Sobre esto véase Rosas Ribeyro, *Anarchisme et anarchosindicalisme dans les mouvements sociaux*, pp. 84ss.

de impuestos hacía su aparición periódica o cuando los guardias rurales venían a buscar a los hombres para enrolosarlos en la fuerza armada. En esas comunidades no había jueces, ni carcelero, ni ninguna otra plaga de esta especie [...] el trabajo de cerco y de recolección se hacía en común, la comunidad se reunía hoy día para recoger la cosecha de Pedro, mañana de Juan y así sucesivamente [...] en cuanto a la población mestiza ella tenía igualmente tierras comunales, bosques y aguas libres [...] El apoyo mutuo era también la regla, las casas se construían en común, la moneda era casi innecesaria porque había intercambio de productos [...] Como se ve, pues, el pueblo mexicano es capaz de llegar al comunismo, porque lo ha practicado, al menos en parte, después de siglos.<sup>98</sup>

Es así que vincula la revolución social al problema de la tierra, y todo ello al problema nacional.<sup>99</sup> Como luego veremos, al homogeneizar al *calpulli* y al *ayllu*, la Generación del Veinte recupera para el socialismo este legado colectivista e indigenista de la Revolución Mexicana.

Ahora bien, para estos revolucionarios la solución del problema del indio pasaba por la expropiación de las tierras de los grandes latifundistas y compañías norteamericanas instaladas en ese país. En efecto, a inicios del siglo xx, México tenía un tercio de sus capitales de origen norteamericano. Los ciudadanos de este último país habían monopolizado la producción del cobre, el petróleo, el caucho, el azúcar, la banca y los transportes. Con respecto a la concentración de las tierras el norteamericano William Randolph Hearst es uno de los ejemplos más típicos. Este señor poseía más de 3 000 000 de hectáreas en el estado de Chihuahua.<sup>100</sup> En ese sentido, el nacionalismo mexicano devino naturalmente antiimperialista. Por ello, al estallar la revolución, Porfirio Díaz deja el poder a Madero, quien inmediatamente solicita el apoyo de

<sup>98</sup> *Ibid.*, pp. 109-110.

<sup>99</sup> Sobre esto véase Gonzalo Aguirre Beltrán, "El indigenismo y su contribución al desarrollo de la idea de nacionalidad", *América Indígena*, vol. xxix, núm. 2 (abril de 1969), pp. 397-406, p. 401.

<sup>100</sup> En 1910, poco más de ochocientos latifundistas extranjeros poseían casi la totalidad del territorio mexicano. De los 15 millones de habitantes, 12 millones trabajaban en las haciendas en condiciones de asalariados, cuyos jornales eran pagados en especie en los almacenes de las haciendas. Estas relaciones salariales, que en realidad escondían su verdadero carácter servil y semiesclavo, eran practicadas en las plantaciones de azúcar, café, madera, tabaco, frutas etc. El escritor norteamericano John Kenneth Turner afirmaba en 1911 que "Estados Unidos ha convertido virtualmente a Porfirio Díaz en su vasallo político y, en consecuencia, ha transformado a México en una colonia esclava", sobre este tema véase Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, pp. 185-186.

Estados Unidos para enfrentar a los rebeldes del PLM, así como a los dirigidos por Emiliano Zapata y Pancho Villa. Ricardo Flores Magón fue tomado prisionero por las autoridades norteamericanas y las huestes libertarias del PLM se unieron a Emiliano Zapata.<sup>101</sup>

Como se sabe, la historia de la Revolución Mexicana se prolonga durante muchos años. Lo que es importante remarcar aquí es que ella consolidó y profundizó el nacionalismo continental. Según Mariátegui, ella había "creado una comunidad más viva y más extensa" que "recuerda la que concertó a la generación de la Independencia. Ahora como entonces, la emoción revolucionaria da unidad a la América indoespañola".<sup>102</sup> En efecto, México se convirtió durante años en el centro de la inspiración revolucionaria y de referencia identitaria del continente. Ese acontecimiento fue vivido como el redescubrimiento de la identidad india de América. No por azar es en este país donde surge y se difunde la tesis de la *raza cósmica*, el vocablo *Indoamérica* y la bandera que dibujaba la silueta y los límites de la llamada Nación Latinoamericana: del Río Bravo al Estrecho de Magallanes.<sup>103</sup>

A nuestro modo de ver, la Revolución tiene varios significados: fue cultural y reivindicativamente indigenista, pero políticamente fue una empresa multirracial y multclasista; es decir, fue una revolución mestiza. Esto es tan cierto que uno de los principales objetivos del Estado posrevolucionario fue terminar de formar "la nación mestiza".<sup>104</sup> De otro lado, la adhesión de muchos obre-

<sup>101</sup> Estados Unidos aprovechó la oportunidad para enviar un batallón de mercenarios a Baja California con el propósito de derrocar al PLM y, una vez liberada esta zona, anexársela. El gobierno norteamericano captura y encarcela a Flores Magón y otros dirigentes del PLM, descabezando así al movimiento. A partir de ese momento los libertarios "magonistas" se suman al movimiento de Emiliano Zapata. Este último no era libertario, pero la incorporación de los magonistas a su movimiento, el apoyo que le brindó *Regeneración*, la denominación de Alfredo Quesnel como consejero y los acuerdos conjuntos de ambos grupos sobre la Reforma Agraria, que quedaron plasmados en el Plan de Ayala de 1911, atestiguan la aproximación de Zapata a las ideas libertarias. Sobre la relación entre magonistas y zapatistas, consúltese la introducción de Armando Bartra, *Regeneración (1900-1918)*, p. 31.

<sup>102</sup> Mariátegui, "La unidad de la América Indo-Española", *Varietades* (Lima, 6 de diciembre de 1924), reproducido en *Temas de Nuestra América, Obras completas*, tomo 12, Lima, Amauta, 1980, p. 17.

<sup>103</sup> Detalles interesantes sobre el origen de estos vocablos y la bandera pueden encontrarse en Luis Alberto Sánchez, *Haya de la Torre y el APRA*, Lima, Universo, 1980; y en el artículo de John H. Haddox, "La influencia de José Vasconcelos sobre Víctor Raúl Haya de la Torre", en *El APRA: de la ideología a la praxis*, Lima, Nuevo Mundo, 1989.

<sup>104</sup> David A. Brading, "Manuel Gamio y el indigenismo oficial en México", *Revista de Sociología*, año II, núm. 2 (abril-junio de 1989), p. 289.

ros, campesinos e intelectuales a los mensajes indigenistas, agraristas y antiimperialistas de esa Revolución, creó en muchos países corrientes indigenistas y terminaron dando nuevos contenidos ideológicos y políticos del americanismo.<sup>105</sup> Finalmente, en ella se fusiona el americanismo, el indigenismo y el socialismo, dando nacimiento a la idea de la revolución nacional-continental.

La Reforma Universitaria fue el otro lado de los acontecimientos que revitaliza el americanismo a inicios del siglo xx. Pero mientras la Revolución Mexicana impulsa la crisis social y política, la Reforma Universitaria de Argentina marca el inicio de una formidable ruptura generacional en este continente. Ella es importante no sólo por estar al origen, sino además porque en su dinámica encontramos resumidos los grandes temas, los límites y las posibilidades del movimiento generacional del veinte.

Los elementos detonadores de este acontecimiento se encuentran en la "situación generacional"<sup>106</sup> que vivió la juventud a fines de la década del diez. Julio González, uno de los principales líderes de la Reforma argentina, recordaba años después:

La guerra europea dejó al mundo en ruinas, económica, social, institucional y moralmente. Todos los valores habían caducado, todos los principios habían hecho crisis. Los jóvenes que nos lanzamos a la vida, no encontramos sino ruinas y escombros por todos los confines. Eso ya nos creaba una posición nihilista, negativa. No encontramos nada que nos mereciera respeto, ni siquiera atención de detenernos a estudiarlo y comprenderlo. Para el hombre nuevo de América, todos los sistemas habían caducado [...] Frente a este panorama sombrío, la revolución rusa surgía como un lucero anunciando la aurora de un nuevo mundo. Era una alucinación para los jóvenes de veinte años. Veíamos en ella la posibilidad de que sobre los principios de justicia se lograra la construcción de una nueva sociedad. Y hacia

<sup>105</sup> Sobre esto véanse: "En favor de los comunistas de Méjico", *La Protesta*, año 1, núm. 7 (agosto de 1911), p. 2; y Manuel Caracciolo Liévano, "¡Salud! ¡Rebeldes mexicanos!", *La Protesta*, año 3, núm. 21 (mayo de 1923), p. 3.

<sup>106</sup> Nosotros hemos tomado el concepto de *situación generacional* de Mannheim. Este autor afirma que el asiento real de los nuevos impulsos es la situación "generacional". Luego dice: "La situación generacional contiene solamente las potencialidades, que se manifiestan, son rechazadas, o que, integradas a otras fuerzas sociales activas, pueden modificadas ejercer influencia". Para participar en ese "destino común" hay que haber nacido en el mismo "espacio histórico-social —en la misma comunidad de vida histórica—, en el mismo tiempo para relevar de esta situación, para poder compartir pasivamente los obstáculos y las oportunidades, pero también para poder utilizarlas activamente", Karl Mannheim, *Le problème des générations*, París, Nathan, 1990, pp. 65-68.

ella íbamos, no como adhesión política, sino como quien se deja encandilar por una luminaria que brillaba en el horizonte.<sup>107</sup>

Esta crisis de valores se agudizó durante el gobierno de Yrigoyen, quien produjo un clima reformista y antioligárquico. Además, la crisis se desarrolló en una sociedad atravesada por el conflicto entre la tradición colonial y el moderno desarrollo capitalista de algunas zonas. No fue pues por casualidad que el movimiento comenzará en la ciudad de Córdoba, carente de industrias, atrapada aún por el espíritu colonial, dominada por una oligarquía terrateniente y un influyente sector clerical.

A inicios de marzo de 1918 los estudiantes demandaron el cambio del obsoleto régimen universitario. Como no obtuvieron respuesta, el 10 de ese mes realizaron la primera manifestación callejera, donde crean el Comité Pro-Reforma y se declaran en huelga general. Pocos días después lanzaban el manifiesto que llevaba por título *La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sud América*. El primer párrafo dice:

Hombres de una república libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo xx nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica. Hemos resuelto llamar a todas las cosas por el nombre que tienen. Córdoba se redime. Desde hoy cortamos para el país una vergüenza menos y una libertad más. Los dolores que quedan son las libertades que faltan. Creemos no equivocarnos, las resonancias del corazón nos lo advierten: estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana.<sup>108</sup>

Lo revelador de este manifiesto es que los estudiantes parten de una crítica al régimen universitario y, por analogía, hacen una crítica a fondo de la cultura y del régimen político, para terminar esbozando su propia alternativa societaria: "Mantener —decían— la actual relación entre gobernantes y gobernados es agitar el fermento de futuros trastornos" y agregan: "queremos arrancar de raíz en el organismo universitario el arcaico y bárbaro concepto de autoridad que en estas casas de estudios es un baluarte de absurda tiranía y sólo sirve para proteger criminalmente la falsa dig-

<sup>107</sup> Julio V. González, *Vigencia y actualidad de la Reforma Universitaria*, Rosario, Universidad del Litoral, 1941, p. 10.

<sup>108</sup> "La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sud América" (Manifiesto Liminar, 21 de junio de 1918), en Del Mazo, comp., *La Reforma Universitaria*, tomo 1, p. 1.

nidad y la falsa competencia". Erigiéndose como "un movimiento en suprema lucha por la libertad", hablan así de la futura *República Universitaria*:

La Federación Universitaria de Córdoba se alza para luchar contra este régimen y entiende que en ello le va la vida. Reclama un gobierno estrictamente democrático y sostiene que el *demos* universitario, la soberanía, el derecho a darse el gobierno que los ciudadanos de democracia universitaria no piden sino exigen que se les reconozca el derecho y la capacidad de intervenir en el gobierno de su propia casa.<sup>109</sup>

Aquí encontramos claramente esbozado el conflicto de generaciones, bajo el aspecto de una revuelta contra la autoridad académica y, por extensión, contra todo el régimen político. Esto es lo que Mendel llama "la revuelta contra el padre".<sup>110</sup> En efecto, el enfrentamiento entre los estudiantes y las autoridades de la Universidad puede ser visto como una lucha contra el "poder social todopoderoso".<sup>111</sup> Este poder social, dice el autor, es el padre y la madre "reunidos" en una misma dimensión: el orden social. Pero Mendel distingue de un lado al Padre, que evoca imágenes de Dios, el Rey y el Dictador,<sup>112</sup> es decir, el sistema político y el Estado; y la Madre, encarnando las instituciones socioculturales, como la escuela y la Universidad.<sup>113</sup>

El conflicto con la Madre (que no sólo representa la institución universitaria sino además la cultura tradicional) estuvo encarnada en la lucha entre los estudiantes y las autoridades universitarias, reunidas en la *Corda Fraterna*. Este era un círculo de doce señores católicos, profesores universitarios en su mayoría, que monopolizaban el poder en la Universidad, ostentaban cargos de funcionarios públicos, eran legisladores y tenían gran influencia en las esferas políticas.<sup>114</sup> Este círculo era pues el símbolo del poder cultural y político contra el que los estudiantes se enfrentaban, reproduciendo así, en el campo social, el complejo de Edipo.

Este movimiento también nos revela la transmisión del mensaje americanista de una generación a otra y la constitución de una

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 1-5.

<sup>110</sup> Gérard Mendel, *La révolte contre le père*, Paris, Payot, 1968.

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 380 y 387.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>114</sup> Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política: el proceso de la Reforma Universitaria*, México, Siglo XXI, 1978, p. 56.

generación social. En efecto, los estudiantes lograron el apoyo de las otras federaciones estudiantiles argentinas, de algunas federaciones obreras y varias personalidades de la anterior generación americanista como Alfredo Palacios, José Ingenieros y Manuel Ugarte, entre otros. A medida que avanzaban los días el discurso universitario fue dando paso al discurso social y político de claro contenido nacionalista continental. En efecto, el 23 de julio se realizó una manifestación donde habló Alfredo Palacios, quien redactó una orden del día donde se decía: "El nuevo ciclo de civilización que se inicia, cuya sede radicará en América [...] exige un cambio total de valores humanos y una distinta orientación de las fuerzas espirituales, en concordia con una amplia democracia sin dogmas ni prejuicios".<sup>115</sup> Deodoro Roca (redactor del Manifiesto Liminar) por su parte demandaba a los estudiantes dar a sus luchas un "contenido americano e insuflar una nueva fuerza interior y propia al alma continental".<sup>116</sup>

Fue así como la Reforma dejaba la dimensión universitaria para instalarse en el plano de la reforma social y política; además, pasaba del nivel provincial al patrio, y a través de la solidaridad de los americanistas de la anterior generación, pasaba de ser un movimiento nacional-particular a convertirse en un movimiento de alcance nacional-continental. Con ella aparece una especie de *mesianismo generacional*, que caracteriza los primeros pasos de la generación reformista latinoamericana.

Después de una serie de enfrentamientos con la policía, donde participaban estudiantes y obreros, el 20 de julio se realiza el Primer Congreso Nacional de Estudiantes. El 9 de septiembre toman el local universitario y asumen la función de gobierno de la misma, "bajo la superintendencia de la Federación y nombrando ésta profesores interinos que dicten discursos de acuerdo a los programas oficiales".<sup>117</sup> Ésta era un "simbólico" golpe de Estado contra el poder social. Si seguimos la lógica analítica de Mendel, podemos decir que, ante la frustración (causada por el rechazo a las exigencias de cambio por parte de las autoridades universitarias), los estudiantes se constituyen en fuerza política, toman el poder, desalojan al "padre malo" e instalan en su lugar un "padre falso".<sup>118</sup> Este "golpe de Estado" duró pocas horas. El ejército entró

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>118</sup> Mendel, *La révolte contre le père*, p. 380.

en la Universidad, arrestó a 83 dirigentes y los condenó por sedición.<sup>119</sup>

Días después el gobierno da a publicidad nuevos estatutos de la Universidad. Ahí se incorporan los principios básicos de la Reforma: la docencia libre y la participación de los estudiantes en el gobierno de la Universidad. El cogobierno quedaba establecido en el artículo 38, donde se decía: "Los Consejos Directivos nombrarán sus miembros a propuesta de una asamblea compuesta de todos los profesores titulares, igual número de profesores e igual número de estudiantes".<sup>120</sup> Nació así la primera nueva Universidad de América.

Éste es el inicio de un movimiento que paulatinamente incorpora, como parte sustancial de su discurso, el nacionalismo continental. A partir de ese momento el ejemplo de la Reforma argentina será imitado por varios países, dándose inicio a un movimiento generacional que comprometerá a casi todas las juventudes sudamericanas. La Reforma auspiciará, en un mismo tiempo histórico, el encuentro de dos generaciones: la del 900 y la del 20. Su tiempo será el de la síntesis y creatividad: con ella se agudizará la memoria americanista, se asimilarán y fusionarán los mensajes socialistas e indigenistas, y a todo ello se sumarán sus proyectos de socialización de la cultura, de revolución social, moral y política. Como decían los mismos actores, con ella se inició la *revolución de los espíritus*.

<sup>119</sup> Portantiero, *Estudiantes y política*, p. 54.

<sup>120</sup> *Ibid.*

## Culturas rebeldes: democracia y cultura anarquista de principios del siglo XX

Por Carlos GUEVARA MEZA

FFYL, Universidad Nacional Autónoma de México

*El secreto principal del gobierno consiste en debilitar el espíritu público, hasta el punto de desinteresarlo por completo de las ideas y los principios con los que [...] se hacen las revoluciones.*

*El Maquiavelo de Maurice Joly*

*A modo de introducción*

¿ES LA DEMOCRACIA (O EN GENERAL, LA POLÍTICA) un problema cultural? Desde luego que sí. No en el sentido de "pueblos aptos" o no para la "madurez política", como en la famosa entrevista Díaz-Creelman y tantas otras defensas de dictaduras latinoamericanas, políticas clientelistas y represiones. Lo es, en primer lugar, en el sentido de que la democracia supone una serie de valores universales (es decir, compartidos por todos los sectores, clases y/o grupos de la sociedad) que hacen tal sistema deseable, posible y operativo. Dichos valores conforman, por un lado, una *constitución* de los sujetos políticos (lo que se ha llamado "la construcción de la ciudadanía"), y por otro un comportamiento legítimo de tales sujetos. Eso hace a la democracia deseable, pues los sujetos concebidos (y que se viven a sí mismos) como individuales, independientes, autónomos, racionales, que consideran ciertas cosas como *derechos* ("inalienables como la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad", según la célebre fórmula jeffersoniana), experimentarían como opresivo cualquier sistema político y social que conculcara o desconociera tales derechos.<sup>1</sup> Estos va-

<sup>1</sup> Aún más, si se considera que en el pensamiento liberal y en la tradición iusnaturalista (muy anterior al primero) tales derechos y atribuciones no sólo constituyen sujetos políticos, sino que tienen la pretensión de ser una definición de "lo humano" del hombre;

lores también hacen la democracia posible, pues sin ellos y los sujetos a los que constituyen y que los encarnan la democracia sólo sería una ficción (Latinoamérica precisamente aporta el ejemplo perfecto de esta situación, pues si bien contó con sectores profundamente "modernizados", éstos eran muy reducidos en relación con el conjunto de la sociedad, constituida por amplios sectores tradicionales. De modo que la constitución y legitimación del poder político no podía ni debía pasar por las elecciones, ni siquiera por las instituciones políticas: la democracia funcionaba como legitimación primero ante los sectores modernizados, y en segundo lugar frente a los poderes extranjeros). La hacen operativa, finalmente, en la medida en que, sin ciertos valores (tolerancia, respeto a las decisiones de la mayoría, adecuada representación y respeto por las minorías, respeto al voto etc.), la democracia simplemente no podría funcionar.<sup>2</sup>

Además, la política (y la democracia) es un problema cultural en el sentido de que la acción política está ligada a proyecciones imaginarias que organizan tanto su operación como sus proyectos históricos. Los mitos políticos que las sociedades construyen o adoptan para representar tanto su pasado como su presente y futuro políticos, constituyen un elemento esencial de construcción y legitimación del poder político. Al respecto, afirma André Reszler:

Es de los archivos del mito de donde el político, el hombre de partido o el teórico extraen los relatos, las leyendas o los "hechos" históricos que les permiten fundar su cultura —la cultura política— y darle al poder con el que cuentan o al que aspiran, su legitimidad, su esplendor y a veces su grandeza. Como abordan el campo de la política en actitud de profeta, están condenados a fundar sus anticipaciones en el poder del mito. En efecto, el que habla del futuro se obliga a relatar una historia, y las historias están allí, a su disposición, ya confeccionadas, inventadas de una vez para siempre, esperando al relator que les confiera una actualidad nueva. Si es un conservador, extraerá de los relatos llamados históricos el acontecimiento conservado en el molde de la memoria de los pueblos. Si, en cam-

véase Rudolf Rucker, *Nacionalismo y cultura* (1949), edición mexicana Debrije/Reconstruir, trad. D. A. de Santillán, s/f.; Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985; Carlos Guevara Meza, *El hombre en las metáforas de la modernidad*, Tesis de licenciatura en filosofía, México, FFYL/UNAM, 1994.

<sup>2</sup> Aquí el problema va desde el viejo asunto de la elección democrática que acaba con el sistema democrático, al elegir la mayoría un sistema no democrático, hasta los problemas de gobernabilidad derivados de la manipulación de la voluntad mayoritaria, debido a fraudes electorales y cosas semejantes.

bio, es un revolucionario, se remontará a los tiempos lejanos de la creación, a la edad primera de la perfección social cuyos fundamentos fueron destruidos con la caída. Cada época, cada sociedad, repiensa, reescribe el mito en función de su sensibilidad, adaptándolo a los modos culturales, sociales y políticos que predominan en ella.<sup>3</sup>

Pero el mito político no sólo constituye una legitimación del poder; también y sobre todo, organiza una larga serie de representaciones diversas que pueden conformar una imagen del mundo así como un proyecto histórico que es tanto ideológico como político y cultural.<sup>4</sup> Si en el primer sentido se trataba de un nivel axiológico y de constitución de los sujetos, en éste se trata de las representaciones y de la identidad de los actores sociales que intervienen o están involucrados en el juego político. Se trata aquí de los grupos que se identifican con ciertos mitos revolucionarios (la restauración de la edad de oro, la utopía), o con ciertos mitos fundacionales (el Pueblo, la Nación y su Historia), o bien con mitos conservadores (la Tradición, diversos tipos de mesianismos, héroes o líderes carismáticos, hombres "representativos"), que establecen imágenes del presente (progreso, decadencia, estabilidad) y del futuro (mundo perfecto, progreso ilimitado, destrucción acelerada o perpetuación del presente). Pero también se trata de juegos de representaciones que no son políticas pero que matizan o transforman totalmente tanto el nivel axiológico y de constitución de los sujetos, como las representaciones propiamente políticas (como cuando se supone la incapacidad constitutiva para participar en la política, o la inmadurez temporal o incluso el carácter pernicioso de ciertas personas por razones sociales, étnicas, de género o, simplemente, de edad). La noción de cultura política fue puesta de moda y devaluada también por los politólogos norteamericanos de la escuela desarrollista (Nye, Verba, Almond entre otros) durante los sesenta, y abandonada posteriormente por haber

<sup>3</sup> André Reszler, *Mitos políticos modernos*, México, FCE, 1984, pp. 282-283. Desde luego, el introductor del tema es Georges Sorel (autor, dicho sea de paso, muy apreciado por el peruano Mariátegui).

<sup>4</sup> Sobre el tema de las imágenes del mundo y su funcionamiento véase Carlos Guevara Meza, "Imagen y Utopía", *Auriga, Revista de la Facultad de Filosofía* (Universidad Autónoma de Querétaro), núm. 11 (enero-abril de 1995), pp. 69-77. El texto incurre en ciertas exageraciones con fines polémicos. Una versión más pulida del mismo planteamiento en Carlos Guevara Meza, "La interdisciplina y la educación artística", *Assaig de Teatre, Revista de l'Associació d'Investigació i Experimentació Teatral* (Universitat de Barcelona), núms. 12, 13, 14 y 15 (setembre-diciembre de 1998), pp. 19-25.

sido construida sobre supuestos insostenibles de carácter conductista.<sup>5</sup> Recuperada y reconceptualizada a principios de los ochenta por historiadores franceses (el ya citado Rezsler, Berstein, Badie, Mayeur, Agulhon etc., en estudios particulares) ha aportado en los noventa importantes puntos de partida, tanto a investigaciones historiográficas interesantes como a los análisis sociológicos.<sup>6</sup>

Finalmente, la política es un problema cultural en el sentido de los mecanismos para la construcción de representaciones de que se vale el Estado para legitimar no sólo el poder del gobernante en turno, sino su misma existencia institucional, y que trascienden por mucho el ámbito de la ideología para situarse en el de la construcción de imágenes, símbolos, mitos y ritos ciudadanos, civiles y militares, que el Estado pondrá en juego como todo un panteón indispensable para su ejercicio. Mecanismos que incluyen la cooptación y manipulación de las representaciones de oposición presentes en un determinado momento, de los que Maurice Joly da cátedra profusamente por boca de su Maquiavelo:

En todos los tiempos, los pueblos al igual que los hombres se han contentado con palabras, casi invariablemente les basta con las apariencias; no piden nada más. Es posible entonces crear instituciones ficticias que responden a un lenguaje y a ideas igualmente ficticias; es imprescindible tener el talento necesario para arrebatar a los partidos esa *fraseología liberal* con que se arman para combatir al gobierno. Es preciso saturar de ella a los pueblos hasta el cansancio, hasta el hartazgo. Se suele hablar hoy en día del poder de la opinión; yo os demostraré que, cuando se conocen los resortes ocultos del poder, resulta fácil hacerle expresar lo que uno desea. Empero, antes de soñar siquiera dirigirla, es preciso persuadirla, sumirla en la incertidumbre mediante asombrosas contradicciones, obrar en ella incesantes distorsiones, desconcertarla mediante toda suerte de movimientos diversos, extraviarla insensiblemente en sus propias vías. Uno de los grandes secretos del momento consiste en saber adueñarse de los prejuicios y pasiones populares a fin de provocar una confusión que haga imposible todo entendimiento entre gentes que hablan la misma lengua y tienen los mismos intereses.<sup>7</sup>

(Cualquier semejanza con la realidad es pura coincidencia).

<sup>5</sup> Véase Jacqueline Peschard, "La cultura política democrática", *Cuadernos de Investigación de la Cultura Democrática*, IFE, núm. 2 (puede consultarse en [www.ife.org.mx](http://www.ife.org.mx)).

<sup>6</sup> Sobre la suerte del concepto de "cultura política" en la historiografía francesa de los noventa véase Serge Berstein, "La cultura política", en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli, eds., *Para una historia cultural*, México, Taurus, 1999, pp. 389ss.

<sup>7</sup> Maurice Joly, *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu* (Diálogo

### Cultura y política

Podría pensarse que el primer sentido sólo interesa al politólogo y que ya está resuelto en la historia de las ideas y/o en la historia política, aunque ambas adolecen del defecto de tratar sólo el contenido de los valores políticos, pero no la forma en que se difunden, se interiorizan y terminan formando parte de la vivencia subjetiva y de la acción de los sujetos. Podría pensarse también que el tercer sentido sólo interesa al político, en tanto busca obtener y conservar el poder (por el poder mismo), y que el segundo sentido sólo interesa al antropólogo, al sociólogo y, recientemente, al historiador. Sin embargo, difícilmente podría tenerse una comprensión adecuada de los procesos políticos sin la reflexión sobre los tres niveles. Es cierto que la historia de las ideas aporta una comprensión precisa de las concepciones políticas, pero no indica con igual precisión las tradiciones políticas efectivamente actuantes en una sociedad concreta, en particular cuando ésta se ve enriquecida o sometida a múltiples influencias (como las sociedades colonizadas), o cuando los actores sociales se definen en su identidad no sólo por diferencias ideológicas sino también culturales, debidas a la diversidad étnica, geográfica y social (como en América Latina, específicamente).

La pertinencia de un análisis cultural de los procesos políticos, y en particular de la democracia, se muestra no sólo en la crisis de la perspectiva topológica (al desdibujarse cada vez más las fronteras tanto ideológicas como prácticas entre la derecha, el centro y la izquierda), sino simplemente en la fertilidad que han mostrado los trabajos de este tipo en la comprensión de los fenómenos político-sociales en América Latina, como François-Xavier Guerra en *Del antiguo régimen a la revolución*. Empero, si bien los planteamientos de Guerra brindan un marco básico de interpretación de los problemas político-culturales de América Latina, es necesario insistir en el carácter complejo de la realidad cultural. No es posible, en sentido estricto, hablar de dos culturas solamente. Aun manteniéndose dentro de los límites del esquema de Guerra, hay que señalar que la cultura tradicional, por sus propias características, es múltiple y no única: trabajo del antropólogo sería determinar por regiones, etnias, tradiciones y circunstancias históricas y geo-

Séptimo), México, Muchnik/Colofón, 1989, pp. 54-55 (el prólogo de Fernando Savater para esta edición es particularmente interesante).

gráficas las formas concretas que, en cada caso, toman la construcción de identidades colectivas, la producción simbólica, el ejercicio del poder, la producción económica y los esquemas culturales (el *imaginario*) con los que representan su relación con el mundo. La cultura moderna también dista mucho de ser un bloque: la esfera social de nacimiento, los mecanismos de inserción en la práctica del poder político y económico (pues no siempre se dio el caso de que el solo hecho de pertenecer a las élites culturales garantizara el ingreso a las élites del mando regional o nacional), así como las diversas ideologías políticas, educativas, estéticas producidas por Occidente que tenían eco en nuestros países, y a las que se adscribían diferentes miembros de las élites culturales, son factores que diversifican enormemente el proceso cultural.

Pero además Guerra olvida el punto crucial de las diversas, múltiples, complejas y, a veces, conflictivas *articulaciones* entre los distintos procesos culturales. En Guerra dichas articulaciones se observan exclusivamente como una *manipulación* “desde arriba” de las formas y contenidos de las culturas populares tradicionales, sin que exista de ninguna manera un retroalimentación política o cultural “desde abajo”. La idea de una mera manipulación es completamente insostenible, y de ello hay muchos ejemplos. Liberales y conservadores primero, y luego liberales, anarquistas, socialistas, comunistas, indigenistas, católicos etc., debieron generar articulaciones y mediaciones entre sus diversas ideologías y las culturas de los grupos donde deseaban incidir, modificando, en ocasiones sustancialmente, sus propuestas y proyectos por la misma influencia cultural de aquellos a quienes se dirigían. También se articulaban con los contenidos y las formas de las culturas superiores, tanto por la hegemonía que éstas tenían y la legitimidad que representaban, como para ejercer su crítica. Hablando sólo de México, a modo de ejemplo, no nada más era la combinación entre masonería y liberalismo, sino la de liberalismo y espiritismo (como en Madero); liberalismo radical, anarquismo y comunismo indigenista (como en los Flores Magón). También era el maestro rural que, formado en la tradición liberal, se radicalizaba al contacto de las demandas y estrategias culturales de las comunidades con las que vivía. Fue la traducción y sincretismo del socialismo libertario de Rhodakanaty con las culturas indígenas a través del discurso y la acción política radical del líder campesino Julio Chávez López (discípulo suyo y antecedente esencial del zapatismo). Las rebeliones indígenas que el Partido

Liberal Mexicano (PLM) logró construir. También los intelectuales de la cultura moderna que se vinculaban con la Iglesia católica y apoyaron al arzobispo José Mora del Río. Pero también aquellos que, como Federico Gamboa, deseosos de modernidad, estaban también de acuerdo con las posturas conservadoras de la Iglesia, situación que puebla sus obras, como asimismo las de López Velarde, de infinidad de ambigüedades morales y políticas. O el teatro de género chico que comenzó poco a poco a recuperar las formas y modos de la cultura popular urbana y rural, pero para ponerlas al servicio, muchas veces, de las críticas más reaccionarias a los regímenes revolucionarios; mientras intelectuales comprometidos recurrían a las formas más ampulosas, retóricas y cursis del melodrama burgués para sus obras revolucionarias. Obras burguesas que criticaban, si bien con tibieza, las injusticias del sistema social, haciéndose eco de posturas y retóricas radicales. O la misma invención de un pasado épico y glorioso llevada a cabo por el régimen para legitimarse (Vigil), pero que no podía evitar poner en juego referentes campesinos, indígenas y, sobre todo, revolucionarios con los que se educó la generación que en 1910 dio la puntilla a la paz porfiriana y al régimen oligárquico.

#### *Culturas radicales*

Los ejemplos en América Latina podrían multiplicarse. Llamen la atención (en cierta forma, por olvidados) aquellos movimientos que, si bien inscritos dentro de los sectores culturalmente modernos de la sociedad, postularon modernidades distintas a la del liberalismo oligárquico o autoritario que triunfó finalmente después de los complicados procesos posteriores a las independencias. Como ya se mencionó, anarquistas, comunistas, socialistas, socialistas utópicos, y todas sus variantes (anarquistas revolucionarios, anarco-sindicalistas, anarquistas socialistas, socialistas libertarios, socialdemócratas, marxistas, laboristas y, después de 1917, también leninistas) con mayor o menor fortuna tuvieron presencia en Latinoamérica, y realizaron interesantes, a veces curiosas experiencias de articulación con grupos subordinados de la sociedad. Si a ello se le añade que muchos de los regímenes oligárquicos del subcontinente lograron ser dominantes, pero sin establecer nunca una verdadera hegemonía (en el sentido gramsciano), se entiende que hayan llegado a tener alguna influencia,

en algunos casos bastante, en la construcción de los regímenes latinoamericanos del siglo xx.<sup>8</sup>

Llama particularmente la atención el anarquismo (o mejor sería decir, los anarquismos) en lo que toca al tema de este ensayo, tanto por la importancia que llegó a tener en el contexto latinoamericano, como por el hecho de postular una democracia radical que, sin embargo, no pasa por el Estado y los aparatos políticos y que, quizá por lo mismo, realizó una importante labor cultural entre grupos obreros, campesinos, indígenas y de clase media. Aunque con grandes diferencias, y en más de una ocasión fuertes pugnas entre sí, los diversos grupos anarquistas coincidían en la afirmación contundente de la igualdad natural y constitutiva de todos los hombres y las mujeres; así como en la firme creencia de que todo Estado

qualquiera que sea su origen y su organización, [tiene como función esencial] siempre oprimir y explotar a la masa y defender a los opresores y explotadores; y sus órganos principales, característicos, indispensables, son el policía y el recaudador de impuestos, el soldado y el carcelero, a los cuales se une espontáneamente el mercader de mentiras, sacerdote o profesor, pagado y protegido por el gobierno para educar a los espíritus y hacerlos dóciles al yugo gubernamental,

y que el anarquismo “quiere significar la destrucción de todo orden político basado en la autoridad y la constitución de una sociedad de hombres libres e iguales, basada en la armonía de los intereses y en el concurso voluntario de todos al cumplimiento de los deberes y cuidados sociales”.<sup>9</sup>

La idea de que el único orden social posible que sea consistente con esta afirmación de la igualdad y libertad naturales, esenciales del ser humano, es aquel basado en la ética de la solidaridad y no en la política del dominio, conduce inevitablemente a la desconfianza radical de la política (en el sentido de la participación en las instituciones del Estado), pero también les provee de una

<sup>8</sup> Alain Rouquié, *El Estado militar en América Latina*, México, Siglo XXI, 1984, p. 317. Recordemos que no todas las intervenciones militares en Latinoamérica fueron de derecha, el botón de muestra: la República Socialista de Chile de 1932.

<sup>9</sup> Enrico Malatesta, *La anarquía y el método del anarquismo*, Puebla, Premiá, 1989, pp. 26 y 14 (Col. *La nave de los locos*). Citar a Malatesta está justificado no sólo por su obvia importancia en el anarquismo internacional, sino por su participación directa en movimientos anarquistas latinoamericanos a raíz de sus visitas a Argentina, Brasil y Cuba, entre otros países del continente.

particular sensibilidad para todos los aspectos sociales, económicos, morales, y las diferencias culturales y étnicas, a los que consideran espacios de manifestación de esa opresión política del Estado, pero también como campos posibles de liberación social e individual. Cierto es que desde puntos de partida tan generales son posibles una gran diversidad de posturas, que el anarquismo de hecho asumió. Posiciones que van desde el comunismo y el comunismo hasta el individualismo extremo; desde el racionalismo más positivista (defensa de la razón científica y tecnológica frente a la “irrazón” del Estado y la Religión) hasta el irracionalismo más radical (la célebre idea bakuniniana de “ser un loco”); desde la defensa a ultranza de la solidaridad cristiana (a la Tolstoi), hasta el ateísmo más militante; desde el moralismo más recalcitrante (la idea del Estado corruptor, proxeneta de mujeres y hombres) hasta el combate decidido por la libertad sexual más amplia; desde la creencia en el progreso técnico e industrial como condición de posibilidad del desarrollo humano, hasta el retorno a la naturaleza. Esta multiplicidad de opciones no afectó la credibilidad de los planteamientos anarquistas, pero sí obligó a realizar grandes y fuertes debates. Asimismo, este descreimiento de la política, con el consecuente énfasis en los otros aspectos de la vida social, condujo a realizar una importante labor cultural, para la concientización y la rebelión de las masas y los individuos, en esos ámbitos. Los grupos culturales y los creadores individuales anarquistas no sólo se dedicaron a criticar los grandes problemas sociales y al Estado, sino que debatieron ampliamente todos los aspectos de la vida social, comenzando por la vida cotidiana, tratando temas como el matrimonio, la familia, la liberación de las mujeres, la libertad sexual, la educación escolar, la discriminación racial y un largo etcétera.

Ello no fue, de ningún modo, específico de los grupos anarquistas frente a otras ideologías organizadas en agrupaciones, sindicatos o partidos; pero sin duda, la amplitud y hasta la eficacia política de su labor cultural constituyó un ejemplo a seguir por los demás.<sup>10</sup> Eso sin contar que la mayoría de las organizaciones sociales, ya fueran obreras, campesinas o de clase media, así como buena parte de las élites intelectuales, tenían de un modo u otro

<sup>10</sup> Por ejemplo, Mariátegui fue él mismo cronista teatral y dramaturgo, véase Alberto Villagómez P., *Mariátegui y el teatro de su época*, inédito. El autor es investigador de la Universidad Mayor de San Marcos.

vínculos con la ideología anarquista, precisamente por la magnitud que las labores de difusión, los circuitos culturales y las redes de relaciones libertarias llegaron a tener en América Latina. Baste recordar, por poner un solo ejemplo, que en México y Brasil los partidos comunistas tuvieron como base primera, históricamente hablando, a núcleos anarquistas.<sup>11</sup>

La variedad y la amplitud del trabajo cultural de los grupos radicales abarca desde la gráfica popular y el muralismo mexicanos (vinculados al PCM), hasta el teatro libertario uruguayo y argentino (apoyado por la FORA). Las influencias tanto estéticas como políticas del socialismo y el anarquismo en los escritores modernistas desde José Martí hasta Delmira Agustini, con la única excepción de Rubén Darío, esteticista, pero siempre respetuoso de las ideologías de sus amigos.<sup>12</sup> Prácticamente, ningún escritor latinoamericano importante entre 1900 y 1930 escapó a este tipo de influencias, por lo menos en su juventud (como Lugones o Borges), y más de uno fue decidido militante.

#### *La cultura anarquista*

ENTRE el último cuarto del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX, el anarquismo en América Latina constituyó una de las fuerzas políticas e ideológicas más importantes del continente. De ello dan fe multitud de organizaciones sindicales, sociales y políticas, movimientos, rebeliones, levantamientos, al menos una revolución (la mexicana), que tomó de los programas anarquistas sus conquistas más profundas y, como se ha dicho, también grandes esfuerzos culturales, necesarios en la lucha ideológica y política. Estas prácticas culturales incluyeron el establecimiento de escuelas, bibliotecas, publicaciones, sociedades de conferencias y una abundante producción literaria, visual y teatral, que influyó no solamente a los sectores obreros organizados de las industrias más avanzadas de la época, sino también a campesinos, indígenas e incluso a las élites culturales de diversos países.

Los distintos movimientos y organizaciones anarquistas lograron constituir, en algunos casos, verdaderos sistemas de producción, distribución y consumo para su labor cultural. En el caso del

<sup>11</sup> Carlos M. Rama y Ángel J. Cappelletti, *El anarquismo en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990, p. cxxxiii.

<sup>12</sup> Aunque hay que recordar el célebre poema *A Roosevelt*, crítica del imperialismo norteamericano, con una referencia a Tolstoi, nombre clave en el pensamiento libertario.

teatro formaron dramaturgos, actores, críticos, escenarios y, por supuesto, un público que financió de diversos modos tal producción. De ello hay que destacar sobre todo una concepción de la cultura realizada en los hechos: no la cultura elitista y aristocratizante, privilegio de unos pocos elegidos (autores y espectadores) con la "sensibilidad" suficiente para captar la "sublime elevación" de las "creaciones de un espíritu inefable"; sino la cultura como obra de todos y para todos. No la torre de marfil y la enajenación del artista, sino la producción comprometida de imágenes y símbolos con una realidad vivida y flexionada como opresiva, y que debe ser transformada. No la concepción de la cultura que las élites y las oligarquías latinoamericanas se empeñaban (y se empeñan) en difundir, con sus individualidades famosas y sus juegos de prestigios y títulos legitimadores de obras de alto costo; sino la *acción directa* sobre la producción estética de saberes y placeres compartidos y aglutinantes.

En cierta forma, el trabajo cultural de los grupos radicales (en particular de los anarquistas) marcó profundamente a una América Latina caracterizada no sólo por sus grandes rezagos educativos, sino también por una mentalidad elitista del conocimiento, es decir, por la concepción de que el acceso al conocimiento es privativo de las élites y su difusión implica tanto un abaratamiento del saber mismo como un importante riesgo de subversión social. Ello explica en parte (además de factores económicos) el hecho de que las sociedades latinoamericanas fueran masivamente analfabetas, lo cual obliga a los grupos radicales a intentar audaces formas de comunicación. Es necesario señalar, sin embargo, que este carácter analfabeto no implica siempre la carencia absoluta de una cultura letrada, sino sólo la imposibilidad de leer en el idioma oficial (español para el caso de Hispanoamérica, portugués para Brasil e inglés en Estados Unidos). La distinción no es irrelevante si se considera la importancia de la inmigración europea a nuestro continente. Trabajadores de diversos países como Italia, pero también Alemania, Francia, Inglaterra, Europa oriental y una significativa inmigración china, llegaban a "hacer la América", trayendo su idioma, costumbres y cultura. Aprendían a hablar español, portugués o inglés, pero no a leerlo. Ello implicó la producción de numerosas publicaciones en otros idiomas, pero también el uso de la lectura en voz alta como medio de transmisión de información, en sus modalidades de bibliotecas en voz alta, recitado y conferencia. El mejor ejemplo de lo anterior lo presentan los obreros tabacale-

ros cubanos, que contrataban personas para que, durante las largas jornadas de trabajo, les leyeran diversos tipos de textos (fundamentalmente novelas, pero también poesía y textos ideológicos anarquistas y socialistas, o la Biblia, cuando eran protestantes). El grado de conocimiento que llegaban a tener con una disciplina de "lectura" de 12 horas diarias, seis días a la semana durante varios años, no necesita mencionarse, y el papel fundamental, muchas veces protagónico, que tuvieron en su país desde los procesos de Independencia de España hasta la Revolución del 59 no deja lugar a dudas.

Ya Roger Chartier ha señalado la importancia no sólo de analizar lo que se lee sino las prácticas de la lectura, que al diversificarse incrementan sustancialmente también las formas de circulación de lo impreso, e incluso constituyen una parte necesaria de la formación de una cultura política propiamente moderna.<sup>13</sup> La circulación de lo impreso y las prácticas de la lectura potencian y coinciden con la emergencia de una esfera política pública. Para Chartier esto hace posible el debate abierto que involucra a personas haciendo un uso público de *su* razón, en igualdad frente a la diferencia ideológica y la diferencia política. La nueva cultura política supone la libre discusión en el interior de una comunidad de lectores, que hace un doble uso de lo impreso: por una parte, el de la convivencia estrecha de las lecturas realizadas en común (posibilidad de cohesión ideológica y social).<sup>14</sup> Por otro lado, la reflexión solitaria, pues el uso de lo impreso permite el ejercicio individualizado de la exploración en el campo ideológico. La lectura en voz alta permaneció como "una práctica cotidiana, familiar y mundana, culta y popular, espontánea y reglamentada",<sup>15</sup> profundamente anclada en las sociedades tradicionales, con la ventaja de que permite una circulación no limitada por la posesión de lo impreso.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Roger Chartier, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1999.

<sup>14</sup> Las personas se reconocen y se identifican entre sí al descubrirse lectores de un mismo tipo de impresos (periódicos, revistas o libros), como en la actualidad las que ven un mismo noticiero o programa de televisión y dialogan sobre la base de la misma información compartida.

<sup>15</sup> Chartier, *El mundo como representación*, p. v.

<sup>16</sup> De hecho, toda la lectura era en voz alta o baja. La lectura en silencio, que significó toda una revolución cultural, no comenzó a popularizarse en América Latina hasta los años cuarenta del siglo xx, como una forma de hacer operativa la educación masiva, de distanciarse de la tradición religiosa (pues la lectura en voz alta remite al púlpito) y quizá también de establecer nuevas formas de autoridad (pues el silencio de los otros hace más fuerte mi voz y el poder de mis palabras). Comunicación de Ricardo Melgar, 1º de sept. de 1998.

Sin embargo, el impreso mismo no carece de importancia. Hacia la década de los años veinte comienza a formarse una "industria cultural"<sup>17</sup> (aunque no en el sentido de la gran corporación, como se entiende actualmente) que va a incluir, como se ha dicho, sistemas de producción, distribución y consumo cultural para y desde los grupos radicales. Leandro Gutiérrez y Luis Alberto Romero, que han planteado la posibilidad de descifrar las ideologías a partir del modo en que se producen,<sup>17</sup> estudian el caso de Buenos Aires, donde surgen por esas fechas ediciones muy baratas y masivas de libros, filtrados por diversos proyectos, convergentes o no, de colecciones. Hasta mediados del siglo xx el lector adquiere los libros siguiendo el catálogo de las colecciones; el lector apostaba entonces por una editorial y por el director de la colección como pauta de garantía. Los catálogos ofrecían un alto grado de eclecticismo ideológico, y difícilmente se les podría llamar anarquista, socialista o cualquier otra cosa.<sup>18</sup> Las colecciones no siguen un criterio doctrinario, pero llama la atención el tipo de temas que se ofrecían y que dan una imagen del tipo de intereses de los grupos radicales. La Editorial Sempere Hnos., por ejemplo, trabaja en Europa entre finales del siglo xix y la primera Guerra Mundial, y tiene una fuerte presencia en América Latina. Esta editorial publica ampliamente autores anarquistas y socialistas, traduciendo autores europeos, publicando obras de españoles y, lo que es más importante aún y excepcional, autores latinoamericanos conocidos en Europa. Garnier Hnos. también se movía con este eclecticismo que publicaba textos en español, pero fuera de España. Asimismo, Sopena era una editorial importante, igual que la argentina Claridad.

Relativamente sorprendente es que se consume mucha literatura y no sólo textos ideológicos. La literatura está más cercana a la adscripción ideológica de lo que suele sospecharse, y ella establece muchos puentes entre las diversas posturas ideológicas. Se publica y se lee, igualmente, política e historia, cuestiones cientí-

<sup>17</sup> Leandro Gutiérrez y Luis Alberto Romero, *Sectores populares, cultura y política: Buenos Aires en la entreguerra*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995.

<sup>18</sup> Ello explica en parte la dificultad para establecer con claridad las fronteras de las diversas propuestas ideológicas de los grupos radicales. Por ejemplo, en una obra de teatro del mexicano Carlos Barrera, de 1915, la descripción del contenido de un librero en la casa de un anarquista es significativa: Proudhon, Marx, Saint-Simon, Fourier, Owen, Godwin, Stirner, Kropotkin, Comte y Spencer; véase Carlos Guevara Meza, "El teatro anarquista en México (1908-1922), primera aproximación", inédito; Armando de María y Campos, *Teatro de género dramático de la Revolución Mexicana*, México, INEHRM, 1957, pp. 145-158.

ficas y un tema que resalta: amor y sexualidad. Es sabido que para anarquistas y socialistas este último era fundamental, pues abre la discusión de cómo pensar a la mujer y cómo pensar al hombre, cómo ser y cómo hacerse. Es importante señalar que el tema supone el cruce de dos coordenadas; por un lado, romántica (tradicional y represiva), y por otro, científicista (que apunta a la desmistificación de las prácticas tradicionales y a su transformación, muchas veces haciéndose eco de posturas higienistas también compartidas por el positivismo).<sup>19</sup>

El teatro anarquista latinoamericano no sólo contó con autores y actores profesionales, sino también con dramaturgos y ejecutantes aficionados (los propios trabajadores militantes de organizaciones filoanarquistas) que representaron en multitud de espacios (las veladas artísticas clandestinas, los auditorios sindicales, e incluso en teatros comerciales rentados) sus ideas, sus imágenes, sus símbolos y sus aspiraciones. En algunos casos, estas prácticas tuvieron un valor artístico intrínseco innegable, que debería colocarlas en el mismo nivel que la vanguardia europea, a la que, en ocasiones, precedieron; si no como generadoras de un estilo artístico específico (como el surrealismo o el constructivismo soviético), sí como un programa de redefinición del arte y como un sistema de producción alternativo.

Desde luego, el caso más conocido es el del uruguayo Florencio Sánchez, autor de un buen número de obras de crítica social y de tesis, que fueron ampliamente representadas tanto por aficionados como por compañías profesionales en varios países de Latinoamérica, en particular en aquellos con movimientos u organizaciones anarquistas fuertes.<sup>20</sup> Pero no fue el único. El anarquismo percibió con mucha claridad la necesidad de integrar la labor cultural a su lucha, en la medida en que su radicalismo político y ético exigía no sólo un cambio en las ideas políticas más genera-

<sup>19</sup> Por ejemplo, el texto de Armando Vasseur, *El origen de las instituciones*, Sempere. Aquí el autor, un uruguayo que participó en la Comuna de París, intenta una historia de la humanidad a partir de la sexualidad y el lenguaje, y busca extraer de ella consecuencias políticas, referencia de Ricardo Melgar, 6 de octubre de 1998. También hubo feminismo ácrata, por ejemplo en Argentina con Julio R. Barcos, Salvadora Medina y Juana Rouco, véase Rama y Cappelletti, *El anarquismo en América Latina*, p. xlviii. El tema de la unión libre lo trata Ricardo Flores Magón en varios artículos y en su obra de teatro *Tierra y Libertad*.

<sup>20</sup> Sobre Florencio Sánchez, aunque evadiendo el referente libertario, Nora de Marval de McNair, *Los sainetes de Florencio Sánchez: su originalidad, su trascendencia*, Nueva York, Abra, 1982.

les, sino también en las prácticas morales de la vida cotidiana, en los mismos sentimientos y sensaciones ante la realidad. De ahí la realización de veladas o funciones organizadas por los centros libertarios que solían incluir una o más piezas de teatro, alguna conferencia sobre un tema importante (político, económico, social, artístico o moral), música, y acostumbraban terminar con un baile, según ha sido estudiado para el caso argentino.<sup>21</sup> De ahí también la insistencia en fomentar, apoyar y difundir la propia producción teatral de los mismos trabajadores. Las veladas y funciones se alimentaban asimismo de producciones europeas del mismo signo ideológico, ya fuera que influenciaran a los autores latinoamericanos, o que se representaran directamente.<sup>22</sup> El teatro permitía unir las cualidades de la comunicación oral (el discurso, la conferencia, la arenga, el recitado y el canto) ya señaladas, con las de la comunicación escrita (panfletos, folletos, libros). Y su función de agitación y propaganda era sumamente apreciada, ya que permitía poner en cuestión los prejuicios, tanto políticos como morales, más arraigados en las masas populares, constituyéndose en una fuente fundamental de identificación de grupo y de difusión de ideas.

El caso de la poesía es también importante. No sólo se publicaba, sino que, en su función de recitado, participaba además en las veladas y en los mítines anarquistas. Entre los productores culturales anarquistas, muchos escribían también poesía, como Alberto Ghirardo, Evaristo Carriego, José de Maturana, Pedro J. Calou, en Argentina; en Brasil, Martins Fontes, Silvio Figueiredo, José Oiticica, Ricardo Gonçalves (autor del conocido poema *Rebelião*: "A sociedade corrupta, / execrável e violenta, / inícuca, vil, criminoso, / há de cair aos pedaços, / há de voar em estilhaços / numa ruína espantosa"). En Colombia destaca Guillermo Valencia, que no puede ser considerado un escritor anarquista, pero cuyo poema *Anarkos* llegó a ser tan popular como, en otro momento,

<sup>21</sup> Véase Eva Golluscio de Montoya, "Elementos para una 'teoría' teatral libertaria (Argentina 1900)", *Latin American Theatre Review* (Center of Latin American Studies, University of Kansas, Lawrence, Kansas, Estados Unidos), 21/1 (Fall, 1987), pp. 85-93.

<sup>22</sup> Véase Jorge Dubatti, "Los intertextos europeos en el teatro de Florencio Sánchez: *El honor y Magda* de Hermann Sudermann", *Latin American Theatre Review*, 29/1, (Fall, 1995), pp. 7-20; y Eva Golluscio de Montoya, "Los centros libertarios de Buenos Aires y el teatro español: un intercambio silencioso", *Gestos, Revista de Teoría y Práctica del Teatro Hispánico* (Department of Spanish and Portuguese, University of California, Irving, Estados Unidos), núm. 22 (11 de noviembre 1996), pp. 161-170.

las "golondrinas" de Bécquer.<sup>23</sup> En Costa Rica, Joaquín García Monge y Roberto Brenes Mesén tuvieron una apreciable influencia anarquista, tanto en su obra literaria como en su labor de promotores culturales.<sup>24</sup> Y podrían señalarse muchísimos nombres más. Hay que apuntar, también, que los anarquistas latinoamericanos recurrían a poesía que no había sido influenciada explícitamente por la ideología anarquista, incluso aquella producida por poetas cuya pertenencia a las élites culturales y políticas de los diversos países podría llevar a considerarlos como anti-anarquistas, pero en la que los lectores y oradores libertarios encontraban valores cercanos a su pensamiento y sensibilidad. Es notable, en este sentido, la presencia de los escritores y poetas modernistas en las publicaciones libertarias de la época. Ello quizá pueda explicarse, no sólo por la influencia que el modernismo tenía del parnasianismo y el simbolismo franceses (muy cercano a las ideas anarquistas), sino también por la conciencia que los anarquistas tenían de la importancia del lenguaje y de rebelarse también contra él, cosa que, en efecto, realizaba el modernismo. Al respecto, afirma Jean Franco:

[El modernismo es] una rebelión contra la herencia literaria y la invención de nuevas formas de expresión [que] indican un profundo descontento con la interpretación de la experiencia y las formas existentes; sólo la invención de nuevas formas puede allanar esa separación. Para los modernistas, el idioma español y la forma poética eran inadecuados para la expresión de su nueva sensibilidad. Pero no fueron los únicos en sentir aquella deficiencia [...] Sin embargo, para los modernistas el conflicto se estableció no tanto entre el castellano puro y el español de América, sino como conflicto ideológico entre un lenguaje que no había logrado desarrollarse al mismo ritmo que el mundo moderno y sus propias experiencias espirituales y estéticas [...] Hay muchos matices en cuanto a las posiciones tomadas frente a la sociedad entre la ática soledad de Herrera y Reissig y la militancia de José Martí. Pero ya fuera que el poeta eligiera la inactividad o la muerte en el campo de batalla, su poesía invariablemente mostraba una inconformidad con los valores burgueses de su tiempo.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Rama y Cappelletti, *El anarquismo en América Latina*, pp. xlv-cliv.

<sup>24</sup> Ana Cecilia Barrantes de Bermejo, *Buscando las raíces del modernismo en Costa Rica: cinco acercamientos*, San José de Costa Rica, EUNA, 1997, pp. 97-154.

<sup>25</sup> Jean Franco, *La cultura moderna en América Latina*, México, Grijalbo, 1985, pp. 23 y 30. Véase también Barrantes de Bermejo, *Buscando las raíces del modernismo en Costa Rica*, y Sonia Mattalía, "Sueño y desilusión de la Modernidad: imágenes de

Martí es, en definitiva, un caso aparte. Probablemente más que en ningún otro modernista, la influencia del anarquismo caló fondo. Es sabido que el Partido Revolucionario Cubano que él fundó y dirigió para organizar la independencia de Cuba fue financiado en buena parte con aportaciones de anarquistas cubanos exiliados en Estados Unidos.<sup>26</sup> Menos estudiada es la influencia del anarquismo en su obra, tanto en su pensamiento político como literario y ético. En 1887 Martí escribe un sentido texto sobre los acontecimientos del 1º de mayo del año anterior en Chicago, así como la ejecución de los líderes anarquistas. Aunque Martí niega las acciones de tipo terrorista de los libertarios, realiza una defensa extraordinaria de los obreros, una crítica muy fuerte a la represión que sufrieron, y se hace eco de ciertos planteamientos anarquistas en la crítica a la situación proletaria a partir de la descripción minuciosa de la forma de vida a la que se ven reducidos bajo el capitalismo salvaje.<sup>27</sup> Meses antes, el texto que presenta a Walt Whitman al público hispanoamericano, introduce en el pensamiento martiano el concepto fundamental de "hombre natural", que será clave años después en el texto esencial de *Nuestra América*, y que en la poesía de Martí se transforma en la imagen del "Homagno".<sup>28</sup> En el texto sobre Whitman, Martí hace una loa de la libertad poética que se identifica con, y promueve la libertad social: "La libertad es la religión definitiva. Y la poesía de la libertad el culto nuevo". Aprovecha también para hacer una defensa del papel social de la poesía, que podría ser referida también a la producción cultural en general, que constituye un verdadero compendio de las ideas sobre la relación entre ética, estética y política, tal como habían sido postuladas por los pensadores y creadores anarquistas en Europa y América Latina, ideas que podrían resumir la naturaleza del ímpetu cultural de los grupos radicales en nuestra América:

la ciudad", en *Miradas al fin de siglo: lecturas modernistas*, Valencia, Universitat de Valencia, 1997, pp. 65-102.

<sup>26</sup> Rama y Cappelletti, *El anarquismo en América Latina*, pp. clxvi-clviii.

<sup>27</sup> José Martí, "La guerra social en Chicago", Nueva York, 13 de noviembre de 1887. Publicado en *La Nación*, Buenos Aires, 1º de enero de 1888, *Obras completas*, tomo xi, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1963, pp. 331-356.

<sup>28</sup> José Martí, "El poeta Walt Whitman", Nueva York, 19 de abril de 1887, publicado en *La Nación* de Buenos Aires, 26 de julio de 1887, y en *El Partido Liberal* de México el mismo año, OC, tomo xiii, pp. 131-143. Por otro lado, el interés de los anarquistas sobre Whitman no queda en Martí. El ya mencionado Armando Vasseur realiza en 1912 una traducción de *Hojas de hierba*, reeditada en nuestros días por Fontamara.

¿Quién es el ignorante que mantiene que la poesía no es indispensable a los pueblos? Hay gentes de tan corta vista mental, que creen que toda la fruta se acaba en la cáscara. La poesía, que congrega o disgrega, que fortifica o angustia, que apuntala o derriba las almas, que da o quita a los hombres la fe y el aliento, es más necesaria a los pueblos que la industria misma, pues ésta les proporciona el modo de subsistir, mientras que aquélla les da el deseo y la fuerza de la vida. ¿A dónde irá un pueblo de hombres que hayan perdido el hábito de pensar con fe en la significación y alcance de sus actos? Los mejores, los que unge la naturaleza con el sacro deseo de lo futuro, perderán, en un aniquilamiento doloroso y sordo, todo estímulo para sobrellevar las fealdades humanas; y la masa, lo vulgar, la gente de apetitos, los comunes, procrearán sin santidad hijos vacíos, elevarán a facultades esenciales las que deben servirles de meros instrumentos y aturdirán con el bullicio de una prosperidad siempre incompleta la aflicción irremediable del alma, que sólo se complace en lo bello y grandioso.<sup>29</sup>

#### *La democracia anarquista*

SIN duda, los intelectuales anarquistas produjeron miles de páginas tanto sobre la crítica a los sistemas políticos establecidos en América Latina, como sobre propuestas de transformación de los mismos. Sin embargo, para los fines de este ensayo es más significativo analizar sus propuestas culturales antes que sus planteamientos estrictamente ideológicos y políticos. Es evidente que la combinación de ambas coordenadas sería lo esencial en un proyecto de investigación de historia cultural, pero en este espacio nos limitaremos a analizar brevemente la propuesta de cultura democrática que se infiere de sus prácticas culturales.

En primer lugar, hay que recordar lo ya señalado respecto de una concepción no elitista tanto del conocimiento como de la creación artística, concepción que los distancia enormemente de los planteamientos oficiales del liberalismo oligárquico. Frente a éste, la concepción estético-política de la producción cultural anarquista supone, en los hechos, un principio de democracia al considerar a *todo* el conjunto de la sociedad con capacidad para tomar decisiones autónomas y racionales, es decir, tanto la igualdad como la individualización que son requisitos mínimos de prácticamente todas las teorías democráticas de origen liberal. Es cierto que la

<sup>29</sup> Sobre la relación entre ética, estética y política en el pensamiento poético y político de Martí, así como sobre el concepto de "hombre natural" y la relación con la obra de Whitman, aunque sin haber detectado el referente anarquista, puede verse Guevara Meza, *El hombre en las metáforas de la modernidad*, pp. 183-212.

igualdad en el liberalismo está acotada, por un lado, al campo estrictamente jurídico (igualdad ante la ley), y, por el otro, por consideraciones sociales circunstanciales (las razones del sufragio restringido), mientras que el anarquismo cuestiona ambos supuestos sobre la base de que, por un lado, la legalidad burguesa no sólo constata la desigualdad social (al restringir el voto a pobres e iletrados) sino que constituye su legitimación y perpetuación en función de mantener un sistema de dominación, de ahí sus múltiples llamados al desconocimiento de esa legalidad. Pero sobre todo, al modificar por la vía de los hechos la desigualdad social, tanto a través de la lucha directa por transformar las condiciones de vida y de reparto de la riqueza de campesinos y obreros, como a través de la lucha cultural para incrementar y democratizar el conocimiento. Recuérdese que el principal argumento clásico contra la democracia (de Platón y Heródoto) se basaba en la ignorancia del pueblo, que no podía gobernarse a sí mismo por estar perpetuamente en un estado de abyección moral y falta de conocimiento. De ahí la importancia radical del esfuerzo cultural (no se olvide que Rousseau mandó publicar en el mismo volumen *El contrato social* y el *Emilio*) que los anarquistas retomaron. De ahí, por ejemplo, la insistencia de los anarquistas no sólo en la ampliación de la oferta educativa, sino también en la reforma pedagógica que posibilitara tanto la ampliación del rango de la ciudadanía, como una nueva constitución de los sujetos, una enseñanza capaz de formar hombres y mujeres (pues los anarquistas fueron de los mayores defensores de la educación femenina y de la mixta) letrados, racionales y autónomos; por ello, la lucha por establecer la escuela racional de Ferrer, por ejemplo.

La desigualdad social y cultural constituía el soporte y la legitimación del liberalismo oligárquico, así como de su "política cultural", centrada en el elitismo estético de sus productores culturales. En contraste, la postura anarquista suponía la capacidad estética de todos. Ello se ve muy claro en el prefacio a la primera utopía propiamente anarquista, *El Humanisferio* de Joseph Déjacque, obrero e intelectual francés de la Revolución de 1848, escrita durante su exilio en Nueva York, la que constituye el modelo de la concepción estética anarquista en América Latina:

[Con *El Humanisferio*] se pretende alcanzar varios objetivos a un tiempo:  
1) Destruir el paradigma de la obra de arte no sólo como goce exclusivo de

las clases privilegiadas, sino también como producto exclusivo de artistas profesionales.

Así, la frase inicial de *El Humanisferio*: "Este libro no es una obra literaria, es una obra INFERNAL, es el clamor de un esclavo rebelde", no sólo supone una ruptura total con la estética convencional burguesa, sino que exige un nuevo planteamiento más allá de las bases exclusivamente artísticas. 2) Devolver el arte a sus raíces populares, alejadas de todo elitismo o símbolo de sociedad clasista. "Este libro [...] no ha sido trazado por la mano enguantada de un fantaseador [...] es un grito de insurrección, un toque de clarín que hace resonar el martillo de la idea en el oído de las pasiones populares". 3) Convertir la obra de arte en un instrumento pedagógico, político y social en el cual la forma o el estilo aparte de que carezcan de importancia, se transformen en uno de los componentes de la *propaganda por el hecho*, con objeto de comunicar el mensaje ideológico de la forma más clara y directa posible. Desde esta perspectiva el arte contiene una estética beligerante donde el "libro no está escrito con tinta; ni sus páginas [...] son hojas de papel. Este libro es acero forjado en 8° y cargado con fulminato de ideas. Es un proyectil autoricida que disparo en cantidad de mil ejemplares sobre el pavimento de los civilizados [...]" Este libro no es un escrito, es un acto".<sup>30</sup>

Es verdad que dentro del mismo anarquismo se planteó la postura del arte por el arte como una forma de no colaboracionismo con la burguesía, y que negaba toda obra artística con carácter pedagógico y propagandístico, manteniendo la idea de que toda verdadera gran obra de arte por sí misma constituía un principio de liberación. Esta postura, que inició nada menos que el propio Bakunin, fue sumamente influyente en Europa, por el lado francés en el parnasianismo y el simbolismo, y por el lado alemán en la estética wagneriana, ambas grandes influencias en el modernismo latinoamericano que, quizá por ello, asumió en muchos casos posturas de arte no comprometido.<sup>31</sup> Empero, este no-compromiso se encontraba matizado por dos coordenadas extras: el lema romántico de "escandalizar a los burgueses" y el rimbaldiano de "cambiar la vida", asumidos por los modernistas que compartían con los productores y promotores culturales anarquistas la rebelión y la críti-

<sup>30</sup> Luis Gómez Tovar, "Geografía de lo imaginario", en L. Gómez Tovar, Ramón Gutiérrez y Silvia A. Vázquez, *Utopías libertarias americanas: la ciudad anarquista americana de Pierre Quiroulet*, Madrid, Tuero/Fundación Salvador Seguí, 1991.

<sup>31</sup> Wagner, en efecto, escribió sus obras estéticas más importantes, como la de la obra de arte total, bajo la influencia directa de Bakunin, André Reszler, *La estética anarquista*, México, FCE, 1987.

ca a lo establecido en todas sus variantes posibles, desde las formas políticas y la vida social, hasta los más íntimos momentos del erotismo.<sup>32</sup>

Por otro lado, los anarquistas también criticaron fuertemente aquellos componentes de las culturas tradicionales que consideraban opuestos a las conquistas liberales de individualismo y autonomía de los sujetos. De muy variadas maneras combatieron el clericalismo, el catolicismo reaccionario de las masas populares, principalmente campesinas, la sujeción a los antiguos modos casi feudales de autoridad, la apatía y la moralidad represiva. Sin embargo, no descuidaron el rescate de tradiciones comunitarias, así como de prácticas morales que consideraron a la vez como formas primitivas (es decir, más naturales y auténticas del ser humano), que como anticipaciones de posibles formas de organización social futura. Al respecto, hay que subrayar el importante trabajo político y cultural realizado por los anarquistas entre las comunidades indígenas y campesinas en diversos países.<sup>33</sup>

Por ello no debe extrañar, en los planteamientos utopistas libertarios, la combinación, que ahora parece curiosa, entre organización política, organización económica y moral sexual. Varias utopías anarquistas, como la ya citada de Déjacque, o la del argentino Pierre Quiroulet, se formulan sobre tres ideas básicas: la propiedad común de todos los bienes, la ausencia de todo gobierno y autoridad y la supresión de la familia. Estas ideas buscaban conciliar la tendencia individualista de ciertos anarquismos influidos por Nietzsche y Stirner, con la tendencia comunista que, a raíz del triunfo de la Revolución Rusa de 1917, comenzó a incrementar su presencia en América Latina. La idea anarquista de una sociedad futura implicaba, por un lado, el libre, pero responsable y solida-

<sup>32</sup> Aquí habría que citar a Delmira Agustini, cuyos poemas (*El Cisne*, por ejemplo) resultaban por su erotismo explícito inaceptablemente perturbadores para "las buenas conciencias", especialmente por ser escritos por una mujer. Sin embargo, fueron del gusto del resto de los modernistas, comenzando por el propio Darío que la incluye en su célebre antología *Los raros*.

<sup>33</sup> De ello hay que destacar, por ejemplo, el papel de Ricardo Flores Magón y sus seguidores en el movimiento campesino e indígena. El papel de los anarquistas y socialistas en diversas rebeliones andinas, como la de Wancho Lima en 1923, entre otras. Juan Carlos Beas, Manuel Ballesteros y Benjamín Maldonado, *Magonismo y movimiento indígena en México*, México, Ce Acatl, 1997; Wilfredo Kapsoli, *Anarquismo y utopía andina*, Lima, Tarea, 1984; Beatriz Benoit de Velazco, *El ideario anarquista y su penetración en el área rural*, Lima, Universidad Nacional Agraria, 1980 (Informe de Investigación, Taller de Estudios Andinos. *Movimientos Sociales*, núm. 6); y la novela de José Luis Ayala, *Wancho Lima*, Lima, Kollao, 1989.

rio, acceso de todos a todos los bienes, la constitución de un sistema federado de comunidades autosustentables más o menos pequeñas, y la absoluta libertad amorosa de los hombres y, en particular, las mujeres (énfasis necesario en virtud de los pocos derechos que podían gozar ellas en las sociedades latinoamericanas). El asunto de las pequeñas comunidades federadas resultaba central, pues el planteamiento básico del anarquismo era, obviamente, la democracia directa, a través de la participación inalienable de todos los individuos en asambleas. Evidentemente, y como se ha meditado mucho en el pensamiento político desde Rousseau, el mecanismo de asamblea se volvía inoperante después de cierto umbral de población. El hecho de que esas pequeñas comunidades fueran autosustentables implicaba la crítica a la organización económica capitalista, y un reclamo de autonomía, al limitar la dependencia debida a la especialización de los productores y de la producción:

En estas condiciones, las comunas dejaban de ser tributarias unas de otras y de las regiones lejanas, porque encontraban en su propio territorio los medios y recursos para desarrollarse libremente [...] el hijo de la ciudad libertaria sabía indistintamente manejar un telar, imprimir un libro, hacer una instalación eléctrica [...] lo mismo que entendía de física o de química y conocía todo lo relacionado con los trabajos agrícolas [...] Esta multiplicidad de profesiones y diversidad de conocimientos, les permitía colaborar útil e inteligentemente en casi todas las obras o trabajos de la comuna, y como la producción en lo relativo a las cosas de uso no muy apremiante se hacía a medida que éstas se iban necesitando, evitábase caer en el peligro de someter los miembros de la comuna al absurdo y odioso sistema de producción industrial intensiva adoptado en la época del mayor desenvolvimiento y poder del capital, en que el trabajador era doblemente víctima de una organización social monstruosa, que lo tenía esclavizado de cuerpo y espíritu; régimen maldito en que el oro reinaba insolente sobre el universo, siendo sacrificado el individuo en holocausto a los intereses, no de la masa como se pretendía hacer creer, puesto que, como unidad de dicha masa, algo de la producción general debía pertenecerle —y sucedía precisamente lo contrario— pero sí a los de una ínfima minoría de parásitos privilegiados, dueños de la riqueza social, y que explotaban al obrero a su capricho, sometiéndole a una organización del trabajo absolutamente irracional y atrofiador de las más bellas cualidades humanas.<sup>34</sup>

La idea de la supresión de la familia y de la igualdad de los sexos, comenzando por la misma libertad sexual, provenía del pensador

<sup>34</sup> *La ciudad anarquista americana de Pierre Quiroulet*, cap. 3.

utópico Charles Fourier, ampliamente conocido en América Latina e inspirador de varios esfuerzos de colonización libertarios.<sup>35</sup>

Pero conviene decir aquí que, en la comuna anarquista, la mujer no asociaba su existencia a la de ningún compañero. Repudiando toda sujeción masculina, ella tenía "home" propio, en el que vivía sola, independientemente, sin que esto, naturalmente, implicase renunciar a los tiernos afectos del corazón. Sustraída así a la influencia y dominación egoísta del macho, libertada además de las miserables preocupaciones económicas, y por consiguiente dueña de sí misma, ella era verdaderamente libre y la igual del hombre.<sup>36</sup>

\* \* \*

AL analizar el concepto de cultura política democrática, Jacqueline Peschard aporta la siguiente definición:

En última instancia, el referente central de la cultura política es el conjunto de relaciones de dominación y de sujeción, esto es, las relaciones de poder y de autoridad que son los ejes alrededor de los cuales se estructura la vida política. Es el imaginario colectivo construido en torno a los asuntos del poder, la influencia, la autoridad, y su contraparte, la sujeción, el sometimiento, la obediencia y, por supuesto, la resistencia y la rebelión.

Así, la pregunta sobre la cultura política pretende indagar cómo percibe una población el universo de relaciones que tienen que ver con el ejercicio del mandato y la obediencia, y cómo las asume, qué tipo de actitudes, reacciones y expectativas provoca, y de qué manera éstas tienen un impacto sobre el universo político.

Este código subjetivo que conforma la cultura política abarca desde las creencias, convicciones y concepciones sobre la situación de la vida política hasta los valores relativos a los fines deseables de la misma, y las inclinaciones y actitudes hacia el sistema político, o alguno de sus actores, procesos o fenómenos políticos específicos.<sup>37</sup>

Retomando el largo debate respectivo desde Almond y Verba hasta Inglehart, Peschard considera algunas de las características que se han señalado de la cultura democrática: el carácter individualista de la sociedad moderna (frente a una sociedad no moderna don-

<sup>35</sup> Charles Fourier, *La armonía pasional del nuevo mundo*, traducción y selección de Menene Gras, prólogo de Eduardo Subirats y Menene Gras, Madrid, Taurus, 1973.

<sup>36</sup> *La ciudad anarquista americana de Pierre Quiroulet*, cap. 4.

<sup>37</sup> Peschard, "La cultura política democrática".

de el individuo no tiene propiamente existencia), la igualdad de todos los individuos en tanto ciudadanos. La definición del ciudadano como elector. La existencia de una sociedad participativa, activa y deliberativa. La necesidad de pluralidad. La secularización. El respeto por la legalidad. La cooperación con los conciudadanos. Y una autoridad políticamente responsable.

Es evidente que tanto el pensamiento como las prácticas culturales de los grupos radicales, en particular los anarquistas, implicaban tanto esta definición de cultura política como algunas de las características de la cultura democrática, si bien implícitamente, pero bastantes años *antes* de los planteamientos contemporáneos respectivos. Es cierto, asimismo, que hay algunas diferencias importantes. Por supuesto, la concepción anarquista es mucho más amplia, pues no está reducida al campo exclusivo de lo político-electoral, o de lo jurídico, sino que incluye factores que, en la tradición liberal, se consideran asignados a la esfera de lo privado, concebida como al margen e independiente de la esfera pública. El anarquismo latinoamericano notó muy bien, en todo caso, el sistema de vasos comunicantes entre lo público y lo privado, si no es que simplemente rechazó la diferenciación por considerarla un presupuesto ideológico y una coartada de dominación social.

Por supuesto, el anarquismo postuló e hizo valer en los hechos algunos de los valores más importantes de una cultura democrática, como la autonomía del individuo, la cooperación entre los ciudadanos, la defensa irrestricta de la mayor pluralidad, y la exigencia de una autoridad responsable preocupada y ocupada en la solución de los problemas sociales, responsable frente al conjunto de la sociedad y no sólo frente a los centros de poder económico. También desconoce algunos de los valores esenciales, como el respeto a la legalidad y a la autoridad constituida. Ello debido a que, al desconocer la diferenciación entre lo público y lo privado, el anarquismo introduce la idea de una legitimación ética de la legalidad y la autoridad, de modo que una ley que transgreda el límite ético de su legitimidad humana no puede ni debe ser moralmente obedecida en sentido estricto. La idea en sí misma no es nueva y forma parte de algunas de las mejores tradiciones filosóficas de Occidente: es el argumento de Sócrates en su juicio, el de los iusnaturalistas medievales y los de la época de la Reforma protestante y la Contrarreforma, es la postura que llevó a Tomás Moro al cadalso, y la justificación de la rebelión contra el nazismo durante la segunda Guerra Mundial. Y es un tema que en definitiva

no ha sido agotado.<sup>38</sup> Por otro lado, piénsese en los actuales planteamientos de democracia radical (al estilo de Chantal Mouffe), que al igual que el anarquismo del que se ha hablado aquí, supone la constitución de nuevas formas de ciudadanía, la de un nuevo "sentido común" político, que permitan la lucha por lograr las viejas promesas liberales (autonomía, libertad, igualdad y justicia) sin cancelar el referente comunitario y social de lo político, referente que pretende cancelar el "individualismo posesivo" de la democracia liberal en su forma actual. A diferencia del anarquismo, los teóricos de la democracia radical parecen renunciar al referente utópico de un mundo sin conflictos y sin poder, afirman al conflicto como característica distintiva de la dimensión política, y a ésta como algo a rescatar frente a las teorías liberales que la escamotean al insistir en la mera alternancia, es decir, en la simple competencia de intereses entre diferentes élites.

El objetivo de una política democrática [radical], por tanto, no es erradicar el poder, sino multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder estarán abiertas a la contestación democrática. En la proliferación de esos espacios con vistas a la creación de las condiciones de un auténtico pluralismo agonístico, tanto en el dominio del Estado como en el de la sociedad civil, se inscribe la dinámica inherente a la democracia radical y plural.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Botón de muestra: Fernando Savater, "Responsabilidad democrática", *El País*, domingo 6 de febrero de 2000. Texto sobre el arribo al poder de la ultraderecha radical en Austria.

<sup>39</sup> Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999; Chantal Mouffe, ed., *Dimensions of radical democracy (pluralism, citizenship, community)*, Londres, Verso, 1992; Crawford Brough Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1979.

## Izquierdas: ser y apariencia

Por Joaquín SÁNCHEZ MACGRÉGOR  
CCYDEL, Universidad Nacional Autónoma de México

**A** QUIÉ SE ADOPTA UN ENFOQUE DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA. Quiere decir que se trata de establecer un uso crítico y selectivo de los datos que pudiese brindar el curso/discurso, en relación al tema de estudio, las izquierdas en este caso.

Cabe una pregunta doble: ¿por qué “un uso crítico y selectivo”? ¿para qué eso de “curso/discurso”?

La claridad al respecto podrá iluminar el compromiso doble del cual se arranca: con las izquierdas y con la transición democrática en México. Este punto de partida deberá marcar con su sello cada una de las etapas de nuestro recorrido, pero, sobre todo, las conclusiones a que haya lugar, cuidando siempre de no violentar los hechos.

Hay que validarlo y legitimarlo, porque constituye algo más que una hipótesis de trabajo y un marco de referencia; constituye el enfoque metodológico y, a la vez, el criterio de verdad esenciales en cualquier investigación, pero más en una como ésta, donde se pone en juego la ideología, de principio a fin.

La dialéctica es, ante todo, un diálogo con el Otro. Al menos, tal como se propone en esta investigación. Y como lo entendiera Platón, en lo fundamental, claro, con una serie de matices metafísicos, importantes dentro de su filosofía, pero que aquí no vienen al caso, puesto que se pone en juego el valor democrático de los hechos, valor inapreciable para el orden de los proyectos, donde, en consecuencia, se le da prioridad al futuro, sin que tenga que renunciarse, por ello, a las explicaciones del pasado y lo presente con criterios, si no democráticos, si humanistas, dialogales y dialécticos. La democracia, en sentido estricto, es un fenómeno propio de la modernidad y de sus revoluciones políticas.

El diálogo, por definición, es siempre respetuoso de cada uno de los comunicadores, ya que éstos, para que haya diálogo deberán estar en pie de igualdad al entablar una comunicación retroalimentadora, capicúa, de doble dirección, simétrica.

La propuesta es clara: una concepción dialogal de la dialéctica y, a la vez, una concepción dialéctica del diálogo. Pero, ¿cómo aplicarla, en su carácter tan abstracto, a los comunicadores que se dan cita en el terreno de la historia, es decir, en el curso/discurso? Echando mano de la Tabla de categorías, la misma de *Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la historia latinoamericana*.<sup>1</sup>

En el acuerpamiento recíproco de lo dialogal/dialéctico, de un lado, y de la Tabla de categorías, del otro, gracias a su inserción en el curso/discurso, se estará en condiciones de salvar los escollos, incluyendo los ideológicos, que bloquean amenazadoramente las rutas normales de comunicación.

### *Curso/discurso*

**CURSO** se emplea en la acepción de procesos, hechos o acontecimientos que se dan en el tiempo y el espacio históricos, conforme a secuencias paratáxicas evidentes. Su espacialidad geográfica y su temporalidad, independientemente de que sean estructuras de duración larga o corta, responden a las características de la sociedad en que se producen. De ahí que “curso” se contemple como el referente obligado de cualquier discurso acerca de él, discurso considerado como una estructura de lenguaje determinado que, al darse en un curso determinado, lo produce o lo reproduce. En efecto, un discurso social es activo o pasivo, en tanto que modifique o no el curso en que se da, y trátase de un discurso político, económico, religioso, educacional, artístico, filosófico, científico, militar, diplomático etc.; trátase pues de un discurso social o cultural, para decirlo todo en dos términos.

### *Uso crítico y selectivo*

**DETRÁS** de esta expresión se encuentra la cuestión del método que aquí, como en todo, es verdaderamente crucial. En efecto, ¿qué sería del tema de las izquierdas, y más en la época de una transición democrática, si no se aprovechara de un modo crítico la abundancia de datos al respecto que suministra el curso/discurso correspondiente?

Reviste tanta importancia el asunto que vale la pena detenerse en él, máxime que las izquierdas, desde sus orígenes en la Revolución Francesa, han adoptado siempre una postura crítica.

<sup>1</sup> México, CCYDEL-UNAM/Potrúa, 1997.

### Por una cultura crítica

Es ilustrativo asomarse a la historia de la filosofía occidental, en los casos de cualquier investigación; más aún al tratarse de una empresa que acomete la filosofía de la historia. Se diría que constituye, entonces, una obligación, al arrojar mayor claridad y la máxima ayuda posible a fin de no caer en las trampas ideológicas.

No es pues un vano ornamento retórico recordar que la modernidad filosófica, en Occidente, proviene de la revolución cartesiana de la duda metódica: el cuestionamiento radical de supuestos principios hasta detenerse sólo en evidencias plenamente satisfactorias. Este camino lo seguirá Kant con sus tres grandes *Críticas*: la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*.

El antidogmatismo que pone en obra impulsa a la razón a “una previa crítica de sus capacidades y alcances” (*Crítica de la razón pura*, prefacio de la 2ª edición, 1787). Saludable propósito que, lamentablemente, no podrá convertirse en algo más que filosofema. No arraigará en las costumbres políticas de la modernidad, como tampoco el apotegma latino que Marx consideraba como una guía de la acción: *de omnibus dubitandum* (hay que dudar de todo). En este caso, como en el de la Escuela de Frankfurt, es más grave: en todas las regiones, y a lo largo y lo ancho del siglo xx, la práctica marxista se instala en un dogmatismo fanático cuyo modelo involuntario es la Iglesia con sus artículos de fe. Los seguidores del marxismo y, concretamente, del Partido en posesión de la verdad absoluta, podían dedicarse a la tarea, sin escrúpulo alguno, de remover los obstáculos de cualquier clase que se interponían en el camino de la Revolución, representada por ellos (léase: por los dirigentes).

A decir verdad, no sólo la práctica marxista está asociada con la violencia antidemocrática. También lo está su doctrina revolucionaria, en su parte central que es la teoría del proletariado, en su conjunto, y no única y exclusivamente en lo que concierne a la postulación de la dictadura del proletariado. Ni siquiera el socialismo anarquista —Rocker, *vgr.*— ponderó bien esto. Mas no deja lugar a dudas, desgraciadamente, que al privilegiar a uno de los actores de la historia, se subestima al resto, en el mejor de los casos, si es que no se le condena a la picota, y no siempre en sentido figurado, como lo demuestra la historia del siglo xx.

La teoría del proletariado, cuya culminación lógica es su dictadura, responde a una bipartición de la sociedad en un esquema abstracto, dualista, completamente antidialéctico. Hace quedar de un lado a los buenos, destinados a redimir al género humano, tomando el cielo por asalto, conquistando el reino de la libertad (palabras textuales de Marx); los malos, en el extremo opuesto, son los dueños de los medios de producción que expropian el trabajo ajeno gracias a los mecanismos de la plusvalía generados al vender el trabajador su fuerza de trabajo.

En la traducción política correspondiente, aparecerá la teoría de la revolución proletaria, cuyo rostro verdadero es bien conocido: la instauración de un régimen totalitario, lisa y llanamente, si se atiende a la realidad de los hechos históricos, y no a la propaganda color de rosa.

No hubiera podido ser de otra manera. Tenía que conducir a la dictadura, y no del proletariado, el enfoque dualista “explotadores/explotados”, eficaz en su simplismo, pero inexacto en sus términos extremistas, antidialécticos. La dialéctica hegeliana, supuestamente corregida y mejorada por Marx, advirtió que lo verdadero y lo falso podían intercambiarse. En caso de haberle dado toda su importancia a tal enfoque, hubiera hecho de sedicente dialéctica marxiana, una dialéctica ejemplar que hubiese procedido a atenuar las oposiciones irreductibles entre burguesía y proletariado, revolución/reformismo, socialismos marxianos y no marxianos, capitalismo y socialismo etc. El estímulo consecuente a la virtud democrática de la tolerancia había creado una sociedad justa dotada de una cultura crítica, ejercitada en las estrategias flexibles de la dialéctica.

Pero además, por si fuera poco, al pasar de una descripción fáctica a una generalización teórica, cometiendo así una falacia imperdonable, se entró al terreno peligroso de la demagogia, debilitando innecesariamente las luchas del movimiento obrero de las izquierdas.

El punto de partida era inobjetable: la situación de la clase obrera en Inglaterra (1845), que Engels, como dueño de fábricas en Manchester, conocía bien. Su error consistió en atribuirle aquella situación coyuntural al movimiento obrero en su conjunto, pegando un salto mortal de lo particular y local a lo general y permanente, terreno de las estructuras invariables que no se dan en la historia.

Tal es la teoría marxiana de la clase universal, dotada en sí y por sí de un fermento de unidad revolucionaria capaz de borrar,

bajo la dirección de su vanguardia política, las diferencias y divisiones provocadas en su seno por el enemigo. Sin embargo, la diversificación proletaria se convirtió en uno de los hechos incontrovertibles de la segunda posguerra mundial, razón por la cual los marxianos críticos, como Marcuse, se dieron a la tarea de buscar desesperadamente un sucedáneo no proletario capaz de responder al cometido, cargado de responsabilidades, de un sujeto de la historia, único, por cierto, y bastante excluyente de cualquier noción pluralista preocupada por compartir responsabilidades.

\* \* \*

CLARO está que el espíritu dogmático ha predominado en las revoluciones sociales a partir de la Revolución Francesa. De modo que al instaurar el nuevo orden se repetían los vicios del antiguo, las constituciones democráticas se quedaban en el papel, y eso en el mejor de los casos, pues lo peor era la instauración de regímenes de terror que culminaban en un Imperio (Napoleón, Stalin) o, si se quiere, en un partido de Estado administrado por un caudillo (modelo soviético, oriental, cubano) o por el presidente en turno (modelo mexicano).

Al llegar a este punto, se tiene el aquí y el ahora como sustento necesario de la presente investigación. En efecto, el uso crítico y selectivo se refiere a los materiales de ésta, al discurso, en consecuencia, ya que se trata de una cuestión metodológica. Sin embargo, ¿cómo negar su implantación histórica? ¿Qué es cualquier uso crítico y selectivo, no sólo el de estos materiales, fuera de su contexto social? Aquí es donde aparece nuestra transición democrática, cuyos trágicos Acteales no podrán frenarla, como tampoco lograron los atentados detener la transición española.

En 1998, México está saliendo de la preponderancia de una cultura política de partido de Estado, antidemocrática y acrítica, antialéctica, extremista (o, mejor, extremosa), donde lo que no se ubicaba, políticamente, en el nicho privilegiado del Partido gobernante, conducía a *vivir en el error, fuera del Presupuesto*, según palabras de un pintoresco diputado de los años cincuenta, que respondía al apodo de "El Tlacuache".

La maciza pirámide política, sin fisuras, remataba en la misión providencial del Tlatoani supremo cuya función sagrada era salvaguardar los contenidos populistas de la Revolución, su pureza, sin permitir la injerencia excesiva de lo otro pero, sobre todo, del Otro.

## Reseñas

Silvia Nagy-Zekmi, *Paralelismos transatlánticos: postcolonialismo y narrativa femenina en América Latina y África del Norte*, Providence, RI, INTI, 1996. 195 págs.

Este libro es ante todo, como bien lo sugiere su título, un ensayo de literatura comparada, siendo éste su mayor acierto en relación con las dos áreas que estudia, tan necesitadas de este tipo de aproximaciones. Una demanda actual para la crítica, sea cual fuere la teoría en que se ampare, aquí satisfecha a cabalidad y ejemplarmente. El entramado teórico con el que se analiza y comenta el corpus narrativo femenino, el objeto último de estas reflexiones, y con el que se (re)presentan sus contextos literarios e histórico-culturales, dialógicamente en este caso, es el del discurso crítico poscolonial ya ortodoxo (Edward Said *et al.*) y el de un feminismo antidogmático.

Desde ambos puntos de mira, y al unísono, se busca interpelar y desafiar el canon occidentalista y machista, sin por eso idealizar ni feminizar del todo el tropo utópico del orientalismo, del otro/a—colonizado/a, marginado/a, avasallado/a etc.—, en el que se observa siempre una suerte de occidentalismo internalizado, a veces vergonzante y otras desvergonzado; es decir, el mestizaje, esa realidad colonial y postcolonial innegable, es lo que en este libro se escruta, el reconocimiento de las dimensiones bi o multirraciales, multiculturales y multilingües de las sociedades que se han acoplado, aunque el comienzo haya sido, y pueda seguir siendo tal vez, violento.

El mestizaje llevado metafóricamente al terreno de la escritura plantea la necesidad de atender y empatizar con la(s) voz(es) de lo oprimido, de lo que se margina y, por eso, se rebaja a una condición indigna; para luego conferirle autonomía, plena ciudadanía en la república de las letras, para aceptar su libre participación en la escena (social y artística) pública. (Aquí parece estar endosada a una teoría de la democracia participativa).<sup>1</sup> Esto quiere decir que la escritura que se sabe mestiza debe superar, resolver, sintetizar sus complejos y sus esquizofrenias, tal como ha de hacerlo una sociedad determinada y los mundos (sólo en apariencia) paralelos, trátese del Primero y del Tercero, como en estas páginas. Esa escritura/sociedad debe (auto)re/conocerse y reconocer a la otra para así poder negociar sus diferencias (discrepancias) y, sobre todo, celebrar lo que las acerca, como enfatiza la autora. Democratizarse política y trasnacionalmente.

En este libro hay un postulado básico, en relación con la teoría que trasunta y el objeto específico de su estudio: la trasposición del paradigma crítico poscolonial a la situación de la mujer en general y a la de la escritura femenina en particular, siendo éstas equivalentes *grosso modo* al fenómeno complejo que encara aquél. Por eso es que en estos *Paralelismos* se habla de la descolonización de la mujer—y, por cierto, de sus padecimientos raciales, económicos y sexuales (Trinh Minh-ha), la triada temática que Nagy-Zekmi analiza— y de las estrategias escriturales a ese efecto, porque “el discurso femenino tiende a ser contestatario [al igual que el descolonizador] frente a la dominación del discurso masculino”. La síntesis de este pensamiento, que crea y sitúa un obje-

<sup>1</sup> Véase para esto Terri Lynn Cornwell, *Democracy and the arts: the role of participation*, Nueva York, Praeger, 1990.

to de análisis a la vez, se da aquí en clave Elena Poniatowska: “la literatura de las mujeres es parte de la literatura de los oprimidos”. Por lo tanto, se imponen el gesto liberador (narrativo) y su exégesis (crítica).

Este es ni más ni menos, entonces, que un libro-puente sobre el océano Atlántico, como señala acertada y metafóricamente la (contra)prologuista, Alicia Partnoy, un estudio que, dice, “nos abre las puertas al conocimiento de la literatura femenina del Magreb [Marruecos, Argelia y Túnicia, delimita Nagy-Zekmi] y nos presenta un nuevo modo de abordar la literatura femenina latinoamericana, en relación a éste”. Un libro-puente de ida y de vuelta —y primero en su género, ya que como observó su autora: “Todavía no se ha hecho ningún estudio comparado de la escritura femenina de estas dos regiones”— que une dos paralelos literarios y culturales —de allí el toque geográfico, sociológico e ideológico del título, donde los *Paralelismos* indican una ruta crítica e interpretativa, toda vez que entre ambos extremos cabe “la posibilidad de trazar paralelismos, naturalmente sin llegar a una correspondencia exacta, tratándose de áreas muy diversas y complejas en sí”. De manera que lo que se pretende es “delinear cierta equivalencia temática, metodológica e histórica en obras originadas en diferentes contextos culturales”.

Sin embargo, no hay que pensar que las razones que llevan a la autora a tender líneas de comunicación y reconocimiento mutuo sean un mero capricho crítico inverificable. No. Por eso la introducción a este libro resulta crucial. En “Las hermanas de Sherazada” se registra la existencia de referencias cruzadas entre una y otra literatura/cultura femenina, dentro de lo que destaca, desde la perspectiva latinoamericana, el uso emblemático —y muchas veces militante— de la famosa heroína de *Las mil y una noches*, Sherazada, elevada al rango de capitana (Sultana) fantástica de las escritoras. Paradigma ella del sujeto femenino porque “simboliza la transgresión cometida por una mujer, quien se atreve a expresarse individualmente en una sociedad, donde la norma femenina es la de la colectividad anónima; en una sociedad, donde las mujeres, como Sherazada, hablan en voz baja, en la oscuridad de la noche, y su expresión forma los eslabones de la cadena oral”. Así, obras narrativas como las de Isabel Allende y ensayísticas como las de Margo Glantz y Helena Araújo incluyen y/o desarrollan este guiño intertextual. Pero también las escritoras del otro extremo geográfico y cultural han utilizado este referente, más aún cuando forma parte de su imaginario tradicional; entre ellas Leila Sebbar y Assia Djebar. Sin embargo, el naciente —y creciente, a pesar de un desconocimiento relativo— interés mutuo entre África del Norte y América Latina, o viceversa, no se reduce exclusivamente a este fenómeno sheradziano, hay otros ejemplos literarios que se mencionan detalladamente en este libro.

Luego de pasar revista, en el capítulo 1 (“Paralelismos transatlánticos y la descolonización del discurso femenino”), al proceso histórico constitutivo de la escritura femenina en ambas “márgenes” de la historia/cultura occidental, Magreb y América Latina, signado por una especie de peregrinar prometeico: el robo o el tomar prestado el fuego de la escritura (dominio masculino/colonial) para comenzar la búsqueda de la (identidad) propia, porque el “acto de escribir no se le atribuye, naturalmente, a la mujer”, el que se convierte en las manos femeninas en un “contradiscurso frente al discurso falogocéntrico y dominante” que defiende y sitúa a la mujer (al colonizado), por eso Nagy-

Zekmi observa, metonímicamente, de una de sus autoras preferidas: “Una de las mayores virtudes de Assia Djebar como escritora y feminista es haber desarrollado una *geografía femenina* y haber descrito el cuerpo femenino como un cuerpo sentido desde el interior, todo unido, para contradecir la mirada externa masculina que lo divide en pedazos”, como una sociedad bajo un régimen colonial lo debería hacer con su cuerpo social.

Luego, entonces, de delinear la historia del proceso creativo (literario) femenino en el Magreb y en América Latina, considerando las similitudes y sus diferentes estados evolutivos, la autora explora en sendos capítulos cuatro de los puntos cardinales en torno al sujeto femenino (singular y plural) existente y escribiente. En “El género autobiográfico” (cap. II), memorialístico y/o testimonial practicado por la mujer (esa *autogynography*, según Domna Atanton), su proyecto de autorrepresentación que, bajo circunstancias adversas, se convierte en un “acto subversivo, un acto en el que la mujer demuestra su poder” como tal, y, en un “mundo postcolonial”, en un “vehículo para adquirir el poder de expresión” y desacato —sea de modo individual o colectivo— cultural y político, incluso étnico (v. gr. Rigoberta Menchú). En “Los modelos del poder patriarcal” (cap. III), es decir, los espacios sociales —ideológicos, domésticos (la cocina, en especial)— y las formas simbólicas —donde lo religioso (islamismo/catolicismo, en este caso) tiene un papel preponderante— que sirven para mantener a la mujer en una condición subalterna, siendo aquí el objeto central de estudio “la representación literaria del intercambio sexual” en las dos áreas, aunque, como apunta la autora, “las mayores diferencias entre la experiencia femenina latinoamericana y magrebina se dan en lo tocante a la conducta sexual [la vida erótica] y el tratamiento literario de la misma”, porque esto apenas comienza en el Magreb, en cambio, en América Latina “estos aspectos de la vida humana se incluyen en la escritura [contemporánea] cada vez con mayor apertura”. Representación literaria (narrativa y, a veces, ensayística) que mediante el uso de un discurso paródico ha logrado subvertir esos modelos patriarcales, entre los que se destacan el harem y el marianismo, respectivamente. En “La contrahistoria femenina” (cap. IV), quizás el aparato más inquietante de todos, en cuanto Nagy-Zekmi aborda con gran perspicacia crítica un tema muy poco tratado, el de “la representación de la historia en la narrativa femenina”. Si la “historia de los pueblos colonizados es una larga historia de poder, dominación y silencio. Una historia monológica [...] lo mismo se puede decir de la historia de la mujer, o del papel de la mujer en la Historia”, entonces, lo que acontece gracias a los esfuerzos libertadores —postcolonizadores— es que se gesta frente a la “historia oficial”, como respuesta, una “contrahistoria” (una “versión subalterna de la historia”, que “se nutre de fuentes dejadas fuera de consideración” por lo anterior, sobre todo, de las formas orales, lo cual no quiere decir que no manejen, muchas veces a la perfección, los discursos hegemónicos primermundistas), cuya motivación es dialógica y persigue el reconocimiento cabal por parte del otro. Para analizar, dentro de la expresión literaria, el discurso contrahistórico femenino y el papel político de la mujer en determinadas circunstancias históricas, la autora analiza detalladamente las estrategias narrativas de esa “mirada femenina en la representación de los eventos” (bélicos) en *L'amour, la fantasía* de Assia Djebar y *La mujer habitada* de Gioconda Belli, mirada, “revisión”, corrección, subversión con las que “se van

llenando los vacíos de la "historia oficial". En "El exilio y otras formas de desplazamiento" (cap. v), que corresponde a la penúltima sección y está dedicada a "la representación [femenina] literaria de las experiencias que causan el exilio", cuyo fenómeno puede ser visto desde lo ontológico hasta lo político, pasando por otras perspectivas, como la religiosa.<sup>2</sup> Como la mujer —ella misma marginada históricamente— ha hecho causa común "con los marginados, los oprimidos" de todo tipo (Poniatowska), el sujeto desplazado y antes agredido en su dignidad humana (tortura, prisión u otras formas de deshumanización), en especial aquí por razones políticas, se incluye en "el arsenal temático [y simbólico] de la escritura femenina". El exilio magrebino y latinoamericano —el que la autora considera tanto en su versión política como en la económica-social (la emigración)— y sus consecuencias, es estudiado en la narrativa femenina de los "*beur* (*emigrés*)", "la de los emigrantes establecidos, o de segunda generación, de origen magrebino en Francia" (de "identidad cruzada"), autoras tales como Leila Sebbar y Farida Belghoul; y en Latinoamérica, entre las escritoras exiliadas del Cono Sur, Marta Traba, Alicia Partnoy y Adriana Lassel. En "Representación postcolonial y escritura femenina" (cap. vi), que funciona a manera de conclusiones, además de sintetizar las líneas principales de la investigación y de redondear los resultados proyectivamente, enfatiza el papel transformador, no sólo en lo tocante a la autorrepresentación/autorreflexión, que ha tenido y deberá seguir teniendo la escritura femenina dentro del proceso descolonizador de sociedades en etapa postcolonial.

En suma, *Paralelismos transatlánticos*, a través de una bien entramada exposición teórica y de un profundo análisis de textos y contextos, explora y explica —dando a conocer al lector un nuevo camino que une regiones geográficas y culturales que no se habían estudiado anteriormente de manera conjunta— cómo las escritoras de África del Norte y de América Latina han novelado (y también, ensayado) sus deseos y derechos a descolonizarse como sujetos femeninos respecto de su posición en mundos regidos por el principio masculino; y cómo, por eso mismo, han contribuido a las difíciles tareas de una sociedad en etapa de descolonización, transformando sus novelas autobiográficas y contrahistóricas —y sus ensayos— en efectivos medios postcoloniales de resistencia (persistencia) genérica, cultural y política frente al pasado —sea reciente o ya de larga data— colonial y a cualquier presente de índole neocolonial.

Así, este libro (nos) ofrece una valiosa y novedosa información, a la vez que un excelente modelo de crítica postcolonial para los estudios latinoamericanos con aspiraciones comparatistas. Es más, las cualidades retóricas de su escritura lo distinguen doblemente y lo hacen alcanzar lo que pocos en el ámbito académico, la esperanza de muchos: el más alto nivel teórico y pedagógico al mismo tiempo. Por lo tanto, los especialistas y los que lo serán —y también quienes sólo tengan una viva curiosidad cultural— encontrarán aquí mucho más de que lo que esta reseña puede presentar/comentar dentro de sus consabidas limitaciones genéricas.

Luis Correa-Díaz

<sup>2</sup> Un buen tratado filosófico del exilio es *La razón fronteriza*, de Eugenio Trias, Barcelona, Destinos, 1999.

Héctor Brioso Santos, *Sevilla en la prosa de ficción del Siglo de Oro*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Diputación de Sevilla, 1998.

Las relaciones entre ciudad y novela moderna son muy estrechas; Sevilla, convertida a raíz del Descubrimiento en puerta de las Indias, va a ser, durante casi dos siglos, una de las ciudades más dinámicas de toda Europa hasta erigirse en paradigma de la urbe imperial del Barroco. Durante los Siglos de Oro, la ciudad vive una realidad esplendorosa —Juan de Mal Lara proclamaba, por ello, con orgullo, su condición de sevillano— que atrae poderosamente la atención de los grandes ingenios de la literatura española del Barroco, quienes, de Cervantes y Tirso de Molina a Lope de Vega, Mateo Alemán o Vélez de Guevara, la eligen como escenario para situar sus relatos de ficción, en los que la ciudad es el marco y la sociedad sevillana el personaje colectivo. Por esta vía, la producción literaria de tema sevillano, en la época barroca, es amplísima y, paralelamente, son muy numerosos los estudios que se han dedicado a analizarla.

En el libro que nos ocupa, Héctor Brioso se propone estudiar, de manera sistemática, la proyección de Sevilla en la prosa de ficción barroca y analizar, mediante procedimientos filológicos, las claves de la elaboración literaria de una imagen simbólica de la ciudad que llegó a gozar de extraordinaria fortuna y que, universalizándose, ha sobrevivido en el imaginario colectivo hasta nuestros días, en sucesivas reelaboraciones. El resultado del trabajo de Brioso es una obra de lograda madurez, que ostenta el difícil mérito de efectuar sólidas y equilibradas aportaciones metodológicas y críticas al estudio de este capítulo central de la literatura española del Siglo de Oro. En efecto, en una ponderada Introducción, Brioso plantea la necesidad de someter el estudio de este tema a una revisión metodológica que lo rescate de los frecuentes extravíos a los que lo habían llevado los análisis exclusivamente historiográficos y el fragmentarismo de la erudición localista, para situarlo en el ámbito que le es propio y que no puede ser otro que el de la literatura. Y, como punto de partida, estima necesario precisar el concepto de realismo literario a la luz de las teorías más recientes, superadoras de un *realismo genético* que, al decir de Northrop Frye, se sustenta en el principio de una pretendida correspondencia entre los fenómenos externos y el texto literario.

Desde que el romanticismo atrae la atención de los estudiosos sobre la literatura barroca española, se multiplican los trabajos de interpretación y análisis sobre ella. Cuando, contagiados del auge de las ciencias naturales, los gustos literarios derivan hacia el realismo naturalista, comienza a abrirse paso entre los críticos un concepto de realismo en el que se tiende a identificar la realidad con la construcción literaria de la misma. Muchos estudios decimonónicos, y no pocos de la primera mitad del siglo xx, fieles a este ingenuo concepto de realismo, han interpretado que la imagen que la literatura barroca ofrecía de Sevilla era un "documento" que reflejaba fielmente la imagen real de la ciudad. Héctor Brioso defiende acertadamente, por el contrario, que la perspectiva adecuada para estudiar la imagen de Sevilla en la literatura de ficción barroca es la estrictamente filológica, ya que de lo que se trata es de analizar una ficción artística, la construcción literaria de la realidad mediante procedimientos lingüísticos y retóricos. Y, con buen sentido del equilibrio, propone una

reorientación metodológica que no reniega ni prescinde de los logros de los estudios que le precedieron.

También apunta como un falso problema la que él denomina "teoría de la doble realidad". Creo que, en este punto, podría haber ido más lejos, porque en notas marginales deja constancia de su conocimiento del problema, y haber insistido en que se trata de dos interpretaciones que se necesitan mutuamente, pues cada una de ellas contribuye a justificar y dar verosimilitud a la otra. El autor reconoce que, para él mismo, el descubrimiento de este problema es un hallazgo que se produce en el curso de la investigación, inicialmente centrada en la imagen negativa de la vida de la ciudad durante la época áurea: la "mala vida", la ciudad como entorno violento, propicio a la vida desordenada y ociosa, a la picardía y el desorden moral. Pero, a medida que avanza en su investigación, se da cuenta de que el *urbis encomium* es inseparable y complementario de esa otra estampa que retrata la ciudad con tintes negros. Es una actitud que se reproduce en la elaboración de la imagen romántica de Sevilla y Andalucía y Julio Caro Baroja explica con claridad que era práctica habitual en la trashedada e intelectualmente insostenible costumbre de caracterizar pueblos (tan cultivada en otros tiempos) que el reconocimiento de la excelencia en algún aspecto acarrearía la devaluación de otros. En las sucesivas reelaboraciones de la imagen simbólica de Sevilla, desde el siglo XVI hasta hoy, ha sido una constante reconocer la excelencia de la tierra, la belleza de la urbe (incluso en los periodos de más acentuada decadencia) y, como contrapartida, se acentúa el desorden moral de sus moradores, lo que explica que llegara a convertirse en proverbial una expresión como *tomar las de Sevilla*, como último recurso que queda al pícaro en apuros, que no es otro que acudir adonde toda maldad tiene asiento.

Atento a estos planteamientos, Brioso disecciona las claves que configuran la imagen simbólica de Sevilla en la literatura barroca, en los capítulos II al VII de su obra, sometiéndola a una doble síntesis dialéctica el *encomio*/denuesto de la urbe y su realidad/ficción, que permite entender esa imagen simbólica de forma novedosa y esclarecedora, gracias a una explicación coherente, sistemática e integradora, que abarca aspectos tan representativos como los hombres, el entorno, la inmigración, el comercio indiano, la delincuencia, la situación social de la mujer... El análisis se completa con un interesante capítulo sobre el proceso de idealización y simbolización de la imagen de la urbe en el que se analizan con detenimiento las alegorías morales y las alegorías físicas de la ciudad, que viene a subrayar la complementariedad de esas dos perspectivas, en la que moral es un correlato de ciudadanía y de sociedad, en tanto que física se identifica con la realidad material e institucional de la urbe.

Un completo apéndice de índices cronológicos, bibliográficos, onomásticos, toponímicos y de itinerarios sevillanos, que facilitan y enriquecen la lectura, cierra este interesante estudio, entre cuyos méritos no es el menor haber rescatado un tema central de la gran literatura española del Siglo de Oro del estrecho marco de la erudición local y devolverlo al ámbito que le corresponde.

Manuel Bernal Rodríguez

Carlos Orlando Nállim, *Cervantes en las letras argentinas*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1998. 237 págs.

*Cervantes en las letras argentinas*, nueva obra de Carlos Orlando Nállim, se revela al lector como un meduloso estudio que —fruto de una amorosa lectura y una meticulosa tarea de investigación— tiende un puente entre dos universos literarios: el de Cervantes y el de la literatura argentina.

Miembro correspondiente de la Academia Argentina de Letras, profesor extraordinario de la Universidad Nacional de Cuyo, el autor, quien conjuga una sólida erudición y un estilo claramente ameno, es reconocido por su amplia trayectoria como cervantista, sin embargo este libro muestra una faceta algo menos conocida: su apasionado interés y su profundo conocimiento de las letras argentinas.

A través de once capítulos —precedidos de un prólogo de Mabel Agresti— Nállim despliega un abanico de relaciones que exponen diversos grados y modos de recepción de la obra de Cervantes —en especial el *Quijote*— en las letras argentinas de los siglos XIX y XX: la recreación de personajes y situaciones en la obra de Jorge Luis Borges, de Marco Denevi y de Juan Bautista Alberdi, la divulgación de un ideario "quijotesco" en los escritos de Alberto Gerchunoff, la indagación filológica de Ángel Rosenblat sobre la apasionante lengua cervantina, por citar sólo algunos.

Los tres primeros capítulos se centran en la singular figura de Jorge Luis Borges, atento y amoroso lector de Cervantes, quien supo indagar aspectos esenciales de la obra cervantina imbricándolos con sus propias obsesiones, especialmente aquellas que textualizan la identidad autorial: el yo, el otro, el mismo.

Dos poemas y una parábola de Borges son motivo de una erudita incursión en diversos aspectos de la vida y de la obra cervantina. En juego inteligente, los textos elegidos surgen veladamente de una detallada exposición sobre Cervantes que ilumina a su vez la interpretación de la obra del argentino. Revelan, además, la enorme intuición de Borges quien, en la brevedad de un poema o de una parábola, condensa con singular maestría sus apreciaciones de lector fervoroso.

En el primer capítulo, "Cervantes a la velada luz de un soneto de Borges", Carlos Nállim despliega una detallada semblanza de Cervantes —su vida matrimonial en la manchega Esquivias, su estancia en Sevilla, sus anhelos no cumplidos de trasladarse a América, la cárcel, la búsqueda de un mundo superior en la lectura de la tradición caballeresca— que encuentra eco en el soneto "Un soldado de Urbina" (*El otro, el mismo*, 1964). En soterrado diálogo con los versos borgeanos, la exposición ahonda en los conceptos claves para la interpretación del poema.

Similar juego vertebra el capítulo siguiente, "Cervantes y don Quijote en una parábola de Borges". En este caso, cada uno de los párrafos de la "Parábola de Cervantes y de Quijote" (*El Hacedor*, 1960) —que textualiza tópicos borgeanos como el soñador y el soñado o el instante de la muerte como revelador de la cifra del ser— permite ahondar en temas claves como las relaciones de Cervantes con Ariosto; la construcción de una "geografía literaria y maravillosa" a partir de elementos característicos de La Mancha; el desenlace de la novela como un hallazgo cervantino y, finalmente, la universalidad del mito. Nuevamente, los textos se iluminan recíprocamente y el lector va descubriendo

paulatinamente las sólidas intuiciones de Borges en su comprensión de Cervantes y el Quijote.

El tercero y último capítulo dedicado a Borges, "Borges y Cervantes, don Quijote y Alonso Quijano", tiene como punto de partida "Sueña Alonso Quijano" (*El oro de los tigres*, 1972, recogido posteriormente en *La rosa profunda*, 1975), poema que sondea el doble sueño, el soñador y el soñado y las intrincadas relaciones entre la realidad y la ficción. A partir del texto, Nállim profundiza en la riqueza de sentidos que posee el capítulo final de la segunda parte del *Quijote*. En este caso, el estudio se ve enriquecido con el comentario de un artículo del mismo Borges, "Análisis del último capítulo del *Quijote*", publicado en 1956 en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*.

El capítulo cuarto tiene como eje la figura del escritor y periodista Alberto Gerchunoff (1883-1950), apasionado divulgador del *Quijote*. Carlos Nállim rastrea la presencia de Cervantes, identificado por Gerchunoff con su personaje, a lo largo de toda su obra desde "Las bodas de Camacho" (*Los gauchos judíos*, 1910) hasta su libro póstumo *Retorno de Don Quijote*, deteniéndose con mayor minuciosidad en *La jofaina maravillosa. Agenda cervantina* (1927). El análisis revela las luces y sombras de la apasionada, aunque algo inexacta, interpretación de Gerchunoff; sin embargo, el crítico rescata el valor de la mirada de un vehemente admirador del *Quijote* cuyo concepto de lo "quijotesco" desborda los cauces de lo meramente literario para transformarse en un ideal de excelencia que abarca todos los órdenes de la vida. De este modo, la obra de Gerchunoff adquiere un afán pedagógico, de exhortación a la juventud para que abrace, sin dilación, los altos ideales espirituales encarnados por don Quijote.

También dedicada a los jóvenes es la labor que desarrolla el sacerdote salesiano, académico, historiador de la literatura, filólogo, lexicógrafo Rodolfo M. Ragucci, cuya figura es abordada en el capítulo siguiente ("Rodolfo M. Ragucci ante el *Quijote* de Cervantes"). Se analizan los fragmentos de Cervantes incluidos por Ragucci en sus obras didácticas como *El habla de mi tierra* (1931), *Cumbres del idioma* (1938) y *Letras castellanas* (1939), además de tres contribuciones posteriores sobre Cervantes, dadas a conocer con motivo del Cuarto Centenario. Carlos Nállim, con ecuanimidad y sentido crítico, destaca la labor de Ragucci como difusor de la obra de Cervantes, especialmente entre un público adolescente y juvenil, además de su efectiva y valiosa preocupación didáctica.

El capítulo "Cervantes, escudo de Sarmiento" desarrolla a través de una amplia documentación la particular relación de Domingo F. Sarmiento con el escritor español y su obra. Contumaz hispanófono, Sarmiento dirige constantes dardos contra España y su cultura, sin embargo, Nállim rescata, a través de la lectura atenta de un sinnúmero de artículos del sanjuanino, su admiración por Cervantes, a menudo inmersa en una maraña de juicios contradictorios, y la constante relectura del *Quijote* a lo largo de toda su vida.

A continuación, la atención se centra en Juan Bautista Alberdi y en su obra *Peregrinación de Luz del Día o Viaje de la Verdad en el Nuevo Mundo* (1871). En este capítulo ("Entre burlas y veras, Alberdi evoca a don Quijote") se analiza, en primer lugar, la entusiasta recepción de la obra en su época para contraponerla a la posterior y más ecuaníme valoración que se consolida a partir de Ricardo Rojas quien afirma, en 1919, que es "uno de los libros más originales"

de la literatura argentina, pero no uno de los más bellos. Si bien Alberdi conocía y admiraba el *Quijote*, Nállim observa que en la obra referida no se transparenta nada del estilo cervantino y que la extrema ironía del texto —una aguda y escéptica sátira contra los vicios de la democracia sudamericana— transforma al personaje cervantino en un burlesco don Quijote de la Patagonia.

El capítulo octavo, "La vis cómica del *Quijote* en Juan Gualberto Godoy", analiza la doble vertiente del *Quijote* como novela imbuida de comicidad popular que cautivó al público común de su época y como obra de vasta profundidad espiritual. Esta riqueza permite al crítico exponer eruditamente una síntesis de la historia de la recepción crítica del *Quijote*, desde la amplia divulgación de la novela en su época, hasta la posterior necesidad de contar con comentarios y notas que devolvieran al texto su más cabal sentido, oscurecido por el paso de los siglos.

A continuación, se estudia la presencia de la obra de Cervantes en la producción del poeta satírico mendocino Juan Gualberto Godoy (1793-1864), precedida de un comentario sobre la difusión y la popularidad del *Quijote* en América. Las alusiones a los personajes cervantinos se encuentran en su poema más popular conocido como *El Corro*, sin embargo, se reducen a breves menciones colocadas con intención burlesca. En este sentido, el poema de Godoy ilustra precisamente el desarrollo de la vertiente cómica del *Quijote* que cimentó su inmensa popularidad.

El noveno capítulo aborda el estudio de las dimensiones que adquiere Dulcinea en la obra del novelista Marco Denevi. Considerada prácticamente una obsesión, Nállim observa los juegos que Denevi construye alrededor de la figura femenina, contrastando con humor e ironía pero también con profundo sentido ético y espiritual, la faz real de Aldonza y el rostro ideal que el enamorado don Quijote delinea para Dulcinea. De este modo, sobresale Denevi como un profundo lector del *Quijote* que destaca la figura ideal de Dulcinea como símbolo del amor en tanto fuerza primordial del espíritu.

Los dos últimos capítulos se centran en la obra del filólogo Ángel Rosenblat, *La lengua del Quijote* (1971), un estudio que, basado en una profunda, amorosa y a la vez erudita lectura de Cervantes, pretende devolver claridad al texto de la novela para acercarlo al lector contemporáneo. En "Ángel Rosenblat y la actitud de Cervantes ante la lengua" la atención recae en el primer estudio de la mencionada obra, "La actitud de Cervantes ante la lengua", y mediante abundantes ejemplos se detallan los puntos claves señalados por el filólogo: el manejo del lenguaje arcaico, las prevaricaciones del buen lenguaje, el refranero, la discreción como ideal lingüístico, elementos que definen la actitud de Cervantes ante la lengua, no como un cuerpo de doctrina sino como actividad vital de los personajes.

A continuación, en el siguiente capítulo, se reseña el segundo estudio incluido en *La lengua del Quijote*: la lengua literaria de Cervantes. En este caso, se analizan los recursos más usuales —metáforas, antítesis, sinónimos voluntarios, repetición, elipsis, juegos de palabras etc.— confrontándolos constantemente con la opinión de otros eminentes críticos e ilustrando siempre con sugerentes ejemplos. Nállim destaca la solvencia científica de Rosenblat y su profundo y detallado conocimiento del texto cervantino, de la lengua española

en general y en particular de la del Siglo de Oro, además del sólido manejo de la crítica que la obra recibió a través del tiempo.

A lo largo de la lectura de *Cervantes en las letras argentinas* se percibe un espectro variado de la importancia siempre renovada de Miguel de Cervantes y de su obra en la literatura argentina. Más allá del idioma —vinculo profundo entre Argentina y España— Carlos Nállim va mostrando con precisión la urdimbre de relaciones entre ambas literaturas, fruto de la riqueza de lecturas que los escritores y estudiosos argentinos han sabido realizar del *Quijote*, además del constante estímulo que la obra de Cervantes ha significado y significa para los creadores argentinos.

*Fabiana Inés Varela*

Este libro se terminó de imprimir el  
mes de julio de 2000 en Ta-  
lleres Gráficos de Cultura,  
S. A. de C. V. Av. Coyoaca-  
cán 1031, 03100 Méxi-  
co, D. F. Su tiro  
consta de 1,200  
ejemplares

## CUADERNOS AMERICANOS EN CD-ROM

Se ha elaborado una versión de la colección completa de *Cuadernos Americanos* en disco compacto CD-ROM, con sistema de recuperación directa del texto.

Esta nueva versión permite almacenar y distribuir grandes volúmenes de información con un significativo ahorro en el transporte y almacenamiento del material y mucha mayor rapidez en el rastreo de artículos, autores y temas.

La primera parte, que comprende los 50 primeros números de la Nueva Época (desde 1987 hasta 1995), ya está en venta.



**Informes:** *Cuadernos Americanos*, Torre I de Humanidades, 2º piso, Ciudad Universitaria, México, D.F., Tel. 622-1902, Fax: 616-2515, e-mail: [weinberg@servidor.unam.mx](mailto:weinberg@servidor.unam.mx)

# 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 Larrain, 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. LXVII (1) México, Enero-Marzo de 2000 Núm. 265

## ARTÍCULOS

**José Tomás Morel** *Equidad intergeneracional con costos ambientales inciertos e irreversibles*

**Jan ter Wengel, K. S. Chalapati Rao y Hans Visser** *Lecciones de las crisis mexicanas para Corea*

**Aurora Gómez-Galvarriato y Aldo Musacchio** *Un nuevo índice de precios para México, 1886-1929*

## NOTAS Y COMENTARIOS

**Joseph Ramos** *Hacia una segunda generación de reformas. Políticas de competitividad en economías abiertas*

**Enrique Hernández Laos** *Productividad y empleo en la apertura económica de México*

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS. Gabriel Flores: Fernando Luengo, *La economía de los países del Este. Autarquía, desintegración e inserción en el mercado mundial*

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 otros países (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](mailto:trimestre@fce.com.mx)

Página del Fondo de Cultura Económica en Internet: <http://www.fce.com.mx>

## SIGLO XXI EDITORES



Tal vez sienta el lector repugnancia por un mundo occidental donde Europa se caracteriza por el desempleo masivo y Estados Unidos por los altos índices de pobres asalariados; o consternación por el contraste entre la creciente riqueza y la cada vez más extensa pobreza, por la brecha entre países ricos y pobres o alarma por el crecimiento descontrolado que aniquila el entorno; o agobio por la flagrante discriminación racial y el antagonismo solapado en contra de la mujer. Posiblemente proteste usted e incluso intente hacer algo. Pero si va más allá de los síntomas y cuestiona al sistema que está en la raíz de los problemas, siempre obtendrá la misma respuesta, a manera de disco rayado: "no hay alternativa", la famosa frase de Margaret Thatcher, y por la cual recibió el mote de Tina. El presente rebelión es esencialmente un gesto de rebelión en contra de Tina, es el rechazo de la religión vigente de resignación y de su aliado natural, la irresponsabilidad. No estamos atados al sistema, y nadie puede impedirnos que veamos más allá del horizonte capitalista.



De venta en Av. Cerro del Agua 248 col. Romero de Terreros, tel. 5658 75 55, Librería La Tertulia, Av. Pro. División del Norte 4901 local 7, tel. 55 55 87 77, en librerías de prestigio y por Librotel: 56 29 21 16



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE NICARAGUA  
(UNAN-MANAGUA),

Y



LA SOCIEDAD LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS  
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE  
(SOLAR)

CONVOCAN AL

## SÉPTIMO CONGRESO DE LA SOLAR

con el tema

“Retos de América Latina a principios del Tercer Milenio”

Sede del Congreso: Managua, Nicaragua

del 7 al 10 de noviembre del año 2000

### Mesas de trabajo:

1. Filosofía e historia de las ideas en el pensamiento de Nuestra América: balance y perspectivas.
2. Democracia y transición política.
3. Globalización e integración económica.
4. Relaciones interlatinoamericanas y de Latinoamérica con el mundo.
5. Los retos de la dinámica social y de la sociedad civil.
6. Imaginarios sociales: familia, infancia y género.
7. Sociedad y etnicidad: la identidad regional y nacional en el contexto globalizado.
8. Estudios regionales y de fronteras: Área Andina, Brasil, Caribe, Centroamérica, Cono Sur y México.
9. Historia Latinoamericana: a) época precolombina, b) siglo XVI, c) siglo XVII, d) siglo XVIII, e) siglo XIX y f) siglo XX.
10. Procesos poblacionales y migratorios latinoamericanos.
11. Expresiones de la cultura latinoamericana: música, cine, teatro, vídeo, y artes plásticas.
12. Ensayo literario, narrativa y poesía.
13. Ética y educación.
14. Medios de comunicación e información.
15. Política y cultura.
16. Filosofía e historia de la ciencia y la tecnología.
17. Derechos humanos y derechos de los pueblos.

El séptimo congreso de la SOLAR congregará a diversos latinoamericanistas de Nuestra América y el mundo para reflexionar sobre el pasado, el presente y las perspectivas para el futuro de una región que ha sido punto de encuentro de pueblos y culturas. Los organizadores del congreso aceptarán nuevas propuestas de mesas de trabajo y ponencias relacionadas con el tema central del congreso.

Las inscripciones cierran el 30 de septiembre del año 2000 y se enviará un resumen de la ponencia entre 10 y 30 líneas, así como un breve currículum vitae de media página. Las ponencias tendrán una extensión máxima de 15 cuartillas. El costo de inscripción será de US\$50 ponentes, US\$30 asistentes y US\$10 estudiantes.

Inscripciones: Dr. Luis Alfredo Lobato Blanco, Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN-Managua), DE ENEL 2 Km al sur, Managua, Nicaragua. Apartado de correos 663, Managua; Fax: (505) 277 49 43; [lobalo@unsa.sdmnic.ora.ni](mailto:lobalo@unsa.sdmnic.ora.ni)

Consultas especiales dirigirse a Dr. Leopoldo Zúñiga, Coordinación General de la SOLAR, Programa Universitario de Difusión de Estudios Latinoamericanos (PUDEL); [cuadamer@servidor.unan.mx](mailto:cuadamer@servidor.unan.mx), Página WEB SOLAR: <http://www.uaemex.mx/solar/>

# La Gaceta

del Fondo de Cultura Económica



- ▶ JORGE EDWARDS: Noticias de Europa
- ▶ MICHEL FOUCAULT: Los anormales: el monstruo político
- ▶ RENÉ DAUMAL: El contracielo
- ▶ PETER REDGROVE: Carta poética desde Inglaterra
- ▶ TOMÁS SEGOVIA: *Ritardando molto...*

En alabanza de Tomás Segovia  
ALEJANDRO ROSSI, GUILLERMO SHERIDAN y ADOLFO CASTAÑÓN

Textos y poemas de: CHRISTOPHER DOMÍNGUEZ MICHAEL, PHILIPPE OLLÉ-LAPRUNÉ, JAVIER VÁSQUEZ, LEONARDO MARTÍNEZ CARRIZALES, RICARDO POHLENZ, OMAR MUSALEM, ROCÍO CERÓN, JORGE VALDÉS DÍAZ-VÉLEZ y MICHEL TEVOZ

NUEVA ÉPOCA

NÚMERO 355

JULIO DE 2000



## Revista Mexicana de Investigación Educativa

### CONTENIDO

#### EDITORIAL

Un alto para continuar por el buen camino: logros y retos de la Revista Mexicana de Investigación Educativa  
*Lorena Villa Lever*

#### INVESTIGACIÓN

La compleja elaboración de exámenes, 16 razones para utilizar la opción "no sé"  
*Felipe Tirado y Eduardo Backhoff*

Análisis de discurso de la organización lógico-conceptual de estudiantes de biología de nivel secundaria  
*Miguel Ángel Campos Hernández, Leticia Cortés Ríos y Sara Gaspar Hernández*

La clave ortográfica en la identificación de categorías nominales: nombre propio/nombre común  
*Maria Celia Matteoda, Mónica Bridaroli y Gabriela Buffa*

Para una mejor formación de maestros en el México rural: retos y tensiones de la reforma constructivista  
*Maria Teresa Tatto*

UNIVERSITARIAS: desafíos de la construcción de una red académica latinoamericana de educación superior  
*Marilisa Costa Morosini*

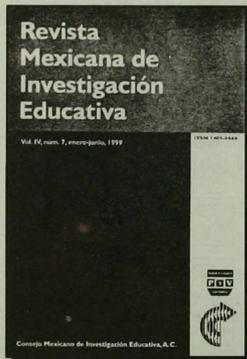
#### RESEÑA

La ardua tarea de educar en el siglo XIX  
*Alicia Civera Cercedo*

Un modelo educativo globalizante: su presencia en América Latina  
*Sylvia Schmelkes*

Tiempo educativo mexicano V  
*Javier Mendoza Rojas*

La evaluación en cuestión  
*Mara Rúbia Alves Marques Versassumo*



La Revista Mexicana de Investigación Educativa es una publicación semestral del Consejo Mexicano de Investigación Educativa, A.C.

La correspondencia debe dirigirse a al COMIE, Edificio de la Coordinación de Humanidades-UNAM, Circuito maestro Mario de la Cueva, zona cultural, Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F., tel. 5-622-7580

### Índice

Charles Minguet y Humboldt  
**LEOPOLDO ZEA**

Colón y Vespuicio 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 ETE**

### 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 Otmar Eite, 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 CASAS 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  
Alamán

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.

## FIN DE MILENIO

EMERGENCIA DE LOS MARGINADOS

LEOPOLDO ZEA

- Emergencia de los marginados
- El regreso de Scherezada
- El Pacífico asiático
- Entre el Corán y el budismo zen
- Gorbachov, ¿aprendiz de brujo?
- Los Estados Unidos y la emergente Asia
- Los Estados Unidos ante el cambio
- Clinton, ¿puente al futuro?
- Europa en la globalización
- Integración o desintegración
- Más allá del maniqueísmo

## FIN DE MILENIO

EMERGENCIA DE LOS MARGINADOS

LEOPOLDO ZEA



Leopoldo Zea, testigo de la historia, le toca asistir a dos guerras mundiales, al estallido de numerosas revoluciones sociales y al fin de la guerra fría. Estas páginas recogen el testimonio de esas vivencias ponderando, particularmente, la neclia lucha de los marginados del mundo por no quedar fuera del mañana. Leopoldo Zea es doctor en filosofía, profesor emérito de la UNAM. Recibió el título de *doctor honoris causa* por la Universidad de Atenas, siendo el primer hispanohablante que se hace acreedor a esta distinción. En el Fondo de Cultura Económica (FCE) ha publicado *El positivismo en México*, *Discurso desde la marginación y la barbarie* y los tres volúmenes de la compilación *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Asimismo, dentro de esta misma colección, coordinó los seis volúmenes de la serie *Historia de las Ideas del Descubrimiento de América*, coeditado con el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH)

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA



Instituto de Integración Latinoamericana de la Facultad de Ciencias Jurídicas  
y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata

## ZONAS FRANCAS Y MERCOSUR

### La Zona Franca de La Plata

La Investigación para este libro se realizó en el marco del Programa de Incentivos para Docentes Investigadores del Ministerio de Educación de la Nación y responde a una línea de investigación sobre "las problemáticas de la Integración Latinoamericana" que inició el Instituto de Integración Latinoamericana, de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata, a principios de los ochenta y continúa en los noventa dentro del programa referenciado.



#### ÍNDICE

1. Introducción General
2. Zonas Francas
3. Exportaciones de la República Argentina
4. Gran La Plata
5. Compatibilidad de las Zonas Francas con el Mercosur
6. Zona Franca de La Plata
7. La Zona Franca La Plata como instrumento de comercio exterior
8. Conclusiones
9. Anexo Metodológico

# ARGUEDAS

## ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y LA LITERATURA

#### ÍNDICE

Del indianismo al indigenismo en la literatura  
Javier Alvarado Moguel

Dos notas sobre Arguedas  
Francisco Javier Amezcua Pérez

¿Literatura indigenista o Literatura? ¿Renacimiento o apertura?

El caso de los Mayas  
Fidencio Briceno Chel

Las Piedras. Un discutir por los ríos de la memoria de José María Arguedas  
Carlos Huamán L.

De Mesoamérica a los Andes: Travesía indigenista de López y Fuentes e Icaza  
Ezequiel Maldonado

Escatología en el universo del mal en "Los zorros" de Arguedas  
Ricardo Melgar Bao

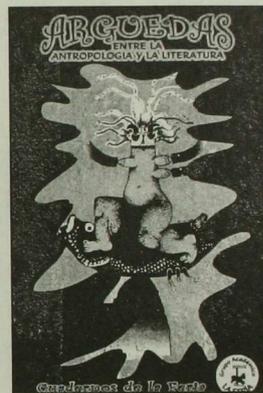
No soy un aculturado, sino un demonio feliz (Arguedas y la sensibilidad o Anthesis)  
María Rosa Palazón

Los diarios de "Los zorros"  
(La problemática de la escritura en la última novela de Arguedas)  
Françoise Perus

Todas las sangres desde todas las sangres  
Nuria Vilanova

Sobre viajes y símbolos  
Liliana Weinberg de Magis

La difusión de la música folklórica andina  
Dr. José María Arguedas



EDICIONES TALLER ABIERTO

Sociedad Cooperativa de Producción S.C.L.  
Alfonso Herrera #92, Col. San Rafael  
Tel/Fax 57-05-6926, e-mail: umac2@prodigy.net.mx

# ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS Y URBANOS

VOL. 15-NÚM. 2-MAYO-AGOSTO, 2000

*Aspectos conceptuales y metodológicos en estudios urbano-ambientales*  
Martha Schteingart

*De lo privado a lo público: género, ilegalidad y legalización de la tenencia de la tierra urbana*  
Ann Varley

*La relación entre la población y los recursos naturales en un área de expansión  
de la Ciudad de México*  
Clara Salazar Cruz

*Constitución de la descendencia y proceso de integración de las mujeres rurales al sistema médico*  
Susana Lerner, André Quesnel y Olivia Samuel

*Una apuesta al tiempo y otra en juego: el sistema de pensiones y la agenda para la salud*  
Gustavo Leal F. y Carolina Martínez S.

## Estudios Demográficos y Urbanos

País	Periodicidad: Cuatrimestral (3 números)	
	Instituciones e individuos	Ejemplar*
México	225 pesos	75 pesos
Otros países**	60 dils.	25 dils.

\* Vigente o atrasado

\*\* Debe sumarse al costo de su suscripción, 4 dólares por gasto de envío

**C** El Colegio de México, A.C., Dirección de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Col.  
**M** 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](mailto:suscri@colmex.mx)

# ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

VOL. XIX, NÚM. 55, ENERO-ABRIL, 2001

Rodolfo Stavenhagen *Conflictos étnicos y estado nacional: algunas conclusiones*

Gustavo Verduzco *La evolución del tercer sector en México y el problema de su significado en la relación entre lo público y lo privado*

Alejandro Portes *La morada oculta: sociología como análisis de lo inesperado*

Jorge Dettmer G. *Problemas fundamentales en la articulación macro-micro: reflexiones sobre algunos intentos no consumados*

María Eugenia de la O. Martínez *Hacia un nuevo modelo de organización del trabajo: ¿cambio radical o moda pasada?*

María Victoria Murillo *Sindicalismo docente y reforma educativa en América Latina. Estado del arte*

## Estudios Sociológicos

País	Periodicidad: Cuatrimestral (3 números)	
	Instituciones e individuos	Ejemplar*
México	225 pesos	75 pesos
Otros países**	60 dils.	25 dils.

\* Vigente o atrasado

\*\* Debe sumarse al costo de su suscripción, 4 dólares por gasto de envío

**C** El Colegio de México, A.C., Dirección de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Col.  
**M** Pedregal de Santa Teresa, C.P. 10740 México, D.F. Para mayores informes: 5449-3000,  
exts. 3090, 3138, 3278 y 3295. Fax: 54493083 o Correo electrónico: [suscri@colmex.mx](mailto:suscri@colmex.mx)

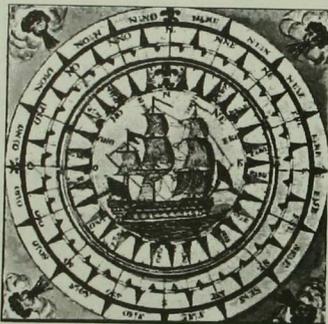


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
 Facultad de Filosofía y Letras  
 Facultad de Ciencias Políticas y Sociales  
 Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos  
 Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

# 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@dcep.posgrado.unam.mx  
 Internet: <http://www.unam.mx/latinoamericanos>

## 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: \_\_\_\_\_

Adjunto: \$

Cheque núm.: \_\_\_\_\_ Cantidad: \_\_\_\_\_

Banco: \_\_\_\_\_ Fecha: \_\_\_\_\_

(enviarlo con la leyenda *sólo para abono en cuenta del beneficiario, 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 o correo, enviar la copia con sus datos para identificarlo)

Suscripción anual durante el 2000 (6 números)

México: \$180

Otros países: \$130 US DLS (tarifa única)

Precio unitario durante el 2000

México: \$31

Otros países: \$24 US DLS (tarifa única)

Redacción y Administración:  
 2° piso, Torre 1 de Humanidades, Ciudad Universitaria,  
 04510, México, D.F.  
 tel.: (52) 5622-1902, fax: 5616-2515,  
 e-mail: [cuadamer@servidor.unam.mx](mailto:cuadamer@servidor.unam.mx)  
 Giros: Apartado Postal 965 México 1, D.F.

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**

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 1999	\$31.00	\$24 US DLS

Redacción y Administración:  
2º piso, Torre I de Humanidades, Ciudad Universitaria,  
04510, México, D.F.  
tel.: (52) 5622-1902; fax: 5616-2515,  
e-mail: cuadamer@servidor.unam.mx  
Giros: Apartado Postal 965 México 1, D.F.

Nota: para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta de *Cuadernos Americanos / UNAM*, núm. 4100739946 del banco Bital. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

### *Cuadernos Americanos*

**Nueva Época**

**Próximamente**

**Leopoldo Zea**

Política a la altura del hombre

**Michelle Campagnolo Bouvier**

Las razones de la fuerza y las razones del diálogo

**Edgar Morin**

Introducción a una política del hombre

**Vincenzo Cappelletti**

Para la Europa del espíritu: después de cincuenta años,  
nuestra responsabilidad

**Giuseppe Galasso**

La experiencia del siglo xx

**Arrigo Levi**

Universalismo laico y ecumenismo religioso:  
un encuentro necesario

**Henri Bartoli**

Mantener la palabra

## CONTENIDO

### HOMENAJE A GERMÁN ARCINIEGAS

- |                               |  |
|-------------------------------|--|
| Alexander BETANCOURT MENDIETA | De la amenidad a la trivialización de la historia nacional     |
| Roberto MACHUCA BECERRA       | Historia y ensayo en Germán Arciniegas                         |
| Serge I. ZAITZEF              | El diálogo epistolar entre Carlos Pellicer y Germán Arciniegas |

### LITERATURA Y LITERATURAS

- |                                 |   |
|---------------------------------|---|
| Marco Antonio URDAPILLETA MUÑOZ | Reflexiones en torno a la estética de la literatura oral  |
| Andrei KOFMAN                   | El problema del realismo mágico en la literatura latinoamericana  |
| María STEN                      | Los demonios de Fedra   |
| Esther ENJUTO y Eusebio LLACER  | Traducción y traición en <i>Tres tristes tigres</i> : recreación de la no-novela de Cabrera Infante         |
| Marie SAUTRON                   | Prestigio social y meritocracia en el México prehispánico: un análisis a través del canto de tradición oral |
| Carlos M. TUR DONATTI           | La literatura de la Arcadia novohispana 1916-1927   |
| Claudia CAISSO                  | "De inmundos calabozos, de elevadas galerías aéreas": José Gorostiza  |
| Ernest REHDER                   | Jorge Ibargüengoitia y la Reforma Agraria mexicana  |

### DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

- |                           |   |
|---------------------------|---|
| Fernando GÓMEZ            | Colonialidad y legalismo: Vasco de Quiroga (1470-1565)                        |
| Luis TEJADA RIPALDA       | El americanismo: consideraciones sobre el nacionalismo continental            |
| Carlos GUEVARA MEZA       | Culturas rebeldes: democracia y cultura anarquista de principios del siglo XX |
| Joaquín SÁNCHEZ MACGREGOR | Izquierdas: ser y apariencia  |

### RESEÑAS