

CUADERNOS AMERICANOS 96

NUEVA ÉPOCA

ORGANIZADO POR
UNAM

PRECIO
DEL EJEMPLAR
\$ 33.00

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA ÉPOCA

FUNDADOR: JESÚS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

REDACCIÓN: HERNÁN G. H. TABOADA

COORDINADOR DEL EQUIPO TÉCNICO:
CARLOS ALBERTO MARTÍNEZ LÓPEZ

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

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

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

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

EQUIPO TÉCNICO: Norma Villagómez Rosas, Raúl Arámbula Paz, David Bazaine Zea.

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 XVI

VOL. 6

96

NOVIEMBRE-DICIEMBRE DEL 2002



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 2002

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. Tales datos, junto con la dirección electrónica del autor, figurarán en la revista, a menos que se nos indique lo contrario. También habrá que enviar 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
2002

AÑO XVI, NÚMERO 96, Noviembre-Diciembre del 2002

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. 1194

Certificado de licitud de contenido No. 1194

Certificado de licitud de título No. 1941

ISSN0185-156X

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 96 Noviembre-Diciembre del 2002 Volumen 6

ÍNDICE

Págs.

EL CARIBE, ANTESALA DEL NUEVO MUNDO

- Leopoldo ZEA. El Caribe, antesala del Nuevo Mundo 11-17
Estela MORALES. El multiculturalismo y la globalización en
América Latina y el Caribe: reflejos y realidades de
información regional 18-26
María Elena RODRÍGUEZ OZAN. II Foro Social de Porto
Alegre, "Otro mundo es posible" 27-30
Liliana WEINBERG. Ensayo y transculturación 31-47
Edith PÉREZ SISTO. Entre la ficción y la realidad: paradojas
del Caribe anglófono 48-58
Ceisa HIRSHBEIN. Prosa caribeña de Enrique Bernardo
Núñez: su novela *Cubagua* y su ensayo *Orinoco* 59-73
Aurora Margarita VARGAS CANALES. Tres novelas, tres
propuestas en búsqueda de la identidad antillana: Édouard
Glissant 74-82
Lucía CHEN. Sombras chinas: los orígenes de un imaginario
latinoamericano 83-97
Adalberto SANTANA. Los *elixires* del Viejo y del Nuevo
Mundo en la época de la globalización 98-116
Leopoldo ZEA. La parábola del elefante y la hormiga 117-120

DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

- Romeo H. HRISTOV, Santiago GENOVÉS T. y Stephen C. JETT.
Una figurilla china de San Francisco Huehuetlán, Oaxaca 123-131
Patricia BARBOSA SÁNCHEZ. Apropiación simbólica del
territorio 132-139
Óscar TERÁN. Lugones: arielismo y modernidad 140-145
Gloria GUARDIA. Pablo Antonio Cuadra: poeta y pensador
cristiano. 146-164

Rony GARRIDO. La Huelga de Dolores: risa carnavalesca en la ciudad de Guatemala.	165-180
Óscar ZANETTI LECUONA. Preámbulo al 98: el factor comercial.	181-192
Alan ASTRO. La literatura yidish de Cuba.	193-207
Gilberto LÓPEZ Y RIVAS. A 29 años del golpe militar en Chile.	208-213

RESEÑAS

Serie <i>Latinoamérica Fin de Milenio</i> , por Carolina R. VASI CEVALLOS.	217-218
Serie <i>Latinoamérica Fin de Milenio</i> , por Alberto SALADINO GARCÍA.	219-221
Leopoldo Zea y Mario Magallón, comps., <i>Latinoamérica, cultura de culturas</i> , por J. Jesús María SERNA MORENO.	222-224
María Teresa Zubiaurre, <i>El espacio de la novela realista: paisajes, miniaturas, perspectivas</i> , por José Ramón Ruisánchez Serra.	225-228
Elisa Calabrese y Luciano Martínez, <i>Miguel Brianti: genealogía de un olvido</i> , por Norma Villagómez Rosas.	229-231
Fallecimiento de Domingo Miliani.	232

El Caribe, antesala del Nuevo Mundo

Entre el 8 y el 13 de octubre del 2002 tuvo lugar el Octavo Congreso de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe (SOLAR) con el tema El Caribe, antesala del Nuevo Mundo. El evento contó con los auspicios de The University of the West Indies, Saint Augustine, y tuvo como sede a Trinidad y Tobago. Publicamos en este número algunas de las ponencias allí presentadas.

El Caribe, antesala del Nuevo Mundo

Por Leopoldo ZEA*

¿POR QUÉ ME DECIDÍ POR EL TEMA “El Caribe, antesala del Nuevo Mundo” para exponerlo en el congreso de SOLAR que ahora se inicia? En 1492, el almirante designado por España para una expedición al occidente de Europa fue el genovés Cristóbal Colón. Su misión era negociar principalmente con el Gran Khan de las Indias y China. Se trataba de una empresa semejante a la de nuestros días en busca de mercados difíciles de alcanzar por tierra siguiendo la Ruta de la Seda que tomaron los venedos Polo. Sin embargo, sin proponérselo, aquello se transformaría en el comienzo de la conquista y colonización que Europa llevaría a cabo sobre la totalidad de Tierra.

La italiana Annunziata Rossi, en un apretado y luminoso ensayo, expone los motivos de este primer viaje patrocinado por la Europa mediterránea para ir más allá de estos límites. El ensayo se titula *El primer renacimiento florentino: ideas y presagios del descubrimiento de América*. Cristóbal Colón, el genovés, y Américo Vespucio, el florentino, son expresión de dicho humanismo renacentista.

El Renacimiento es el renacer, el empezar de nuevo. Cuando Cristóbal Colón se tropieza con un continente que no aparece en la cartografía medieval, no tiene la menor idea de que ha encontrado lo que parecía una leyenda, la del *Mundus Novus* de Homero. Américo Vespucio lo sabe pero prefiere darle su nombre y no entrar en problemas teológicos.

El Mundo Antiguo se reducía a las tierras que bañaban las aguas del mar Mediterráneo, es decir, Europa, África y Asia. La utopía iba más allá de los límites del Mundo Antiguo, y estaba recogida en la Atlántida de Platón y la Tule de Séneca. El nuevo hallazgo traspasaba esos límites de la Tierra imaginada como plana: más allá de las Columnas de Hércules que nadie se atrevía a transgredir; más allá del archipiélago griego y la península itálica; más allá de la ecumene, utopía conocida que termina cuando se afirma que la Tierra es redonda.

Para ahorrar esfuerzos se podía llegar a los mercados asiáticos marchando hacia el occidente del Occidente, hasta encontrar la otra cara del Mundo Antiguo: Asia y las islas que eran la antesala de esta

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

región y el extremo oriental de África. ¿No había más? ¡Sí lo había: “Un Mundo Nuevo” que había sido confundido con el Antiguo!

Decir que la Tierra era redonda habría sido una herejía, pero hablar de tierras que habían quedado ocultas habría sido la mayor de ellas. Sin embargo, al extremo norte del continente europeo, en helados mares de largas noches y largos días, cerca del Polo Norte, la gente buscó poner fin a su situación adentrándose en tierras que no eran utopía, sino realidad que ocupar y punto de partida para conquistar el mundo: la ecumene total.

Cristóbal Colón no ve nada de esto al entrar por el Mar Caribe al archipiélago antillano, que yace como antesala del extremo oriente del Mundo Antiguo. A la isla de Cuba la ve como Cipango, que era el nombre de Japón. Espera encontrarse con tropas del Gran Khan, Can Ceribe, pero sólo tropieza con gente desnuda, armada con flechas y escudos frágiles, que huye aterrada ante los disparos de los arcabuces europeos.

El Gran Khan debe de estar más lejos, pero lo cierto es que esta gente, sus tierras y el oro con el que se adornan, no tiene dueño. Cristóbal Colón considera cristiano apropiárselas en nombre de los Reyes Católicos de Castilla y Aragón. La expedición deja de ser mercantil y se transforma en conquistadora y colonizadora. Éste es el mismo enfoque que tienen del Nuevo Mundo los hombres del norte, los normandos que las disputan a España.

Las utopías de Platón y Séneca, que parecían haber pasado a la historia, existen, son una realidad. En España, Lope de Vega habla del *Nuevo Mundo descubierto por Colón*. En la Edad Media era difícil hablar de la utopía grecolatina, negada por las Sagradas Escrituras, pero, pese a ello, tenía sus simpatizantes. ¿Qué había detrás de una tierra imaginada como plana? Sólo el precipicio y, abajo del mismo, el Infierno. Hablar del Infierno es hablar del Mal, del Demonio, y su contrapartida: el Bien. Esto es maniqueísmo, como lo expresa el obispo Agustín de Hipona entre los años 354 a 420 d.C. Agustín de Hipona nace al norte del África que baña el Mediterráneo. Escribe una larga meditación de filosofía de la historia que titula *La Ciudad de Dios*, como contrapartida de “La ciudad del Diablo”, que encarna en el Imperio Romano.

Pese a esta interpretación maniquea de la historia hay gente —nos dice Annunziata Rossi— que cree en la utopía antigua como el toscano Dante Alighieri, quien lo expresa en su obra *La divina comedia*. ¿Qué hay más allá? El Infierno. ¿Cómo conciliar esto con la leyenda? Homero da la clave en su *Odisea*. Ulises se atrevió a rebasar la ecumene

conocida. Dante visita el Infierno guiado por Virgilio y encuentra a Ulises. Pero encubre su preferencia afirmando la imagen del Infierno, porque el Infierno existe.

Volvamos al extremo norte de Europa. Allí están los nórdicos, los normandos, los vikingos, que saben de la existencia de la utopía por su situación geográfica extrema. Algo que no sabe la gente que busca trascender el Mediterráneo, renacer. Ellos lo saben porque han dado el paso pese a estar cristianizados. Los espacios sobre los que esa gente puede movilizarse abarcan el orbe entero. Esta gente sabe cómo bajar desde el norte y conquistar a los rubios eslavos y lo hacen fácilmente a lo largo de las heladas estepas que llegan hasta el Pacífico. Y desde el Medioevo han iniciado su conquista y colonización. Ésta se encuentra explicada en sus leyendas, sus sagas, que relatan cómo se atrevieron a romper la espesa y fría niebla que los envolvía. Así lo hace el vikingo Erik “el Rojo”, además de lo anterior, venció la oscuridad y la luz, el frío y el calor. El Nuevo Mundo existe.

Otros normandos bajan hacia el norte del continente, a la Europa germana que ha vencido y destruido al Imperio Romano, pero se declara heredera del Imperio Romano cristianizado. El Sacro Imperio Romano llega a la Europa mediterránea y amenaza a la “Ciudad de Dios” que se ha instalado en el Vaticano.

¿Es el Mal el que triunfa sobre el Bien? No, es el Bien que domina al Mal. ¿Por qué el Bien sólo puede encarnar en gente que se vale de sí misma?, porque el Creador le ha dado esta fuerza para dominar a la Naturaleza y ponerla a su servicio como imagen que es de su Creador y como su instrumento.

En las heladas aguas del archipiélago que forman Gran Bretaña, Escocia, Irlanda y los pueblos que baña el mar Báltico, nace la gente que se enfrentará a la Europa mediterránea y le disputará el Nuevo Mundo. La Europa anglosajona es la que ve en la Latina mediterránea una corrupción del Bien, mientras que el Mal está encarnado en Iberia, España —que ha financiado el viaje de Cristóbal Colón—, la Europa mestiza, como lo fue Grecia y Roma.

Pero tampoco es ésta la misma gente que se ha formado en el círculo polar. Ha aparecido el movimiento protestante encabezado por Martín Lutero y el anglicano Enrique VIII en Inglaterra, que rompe con el Vaticano porque le impide divorciarse de una hija de los Reyes Católicos, los mismos que patrocinaron el viaje de Colón.

Las guerras de religión entre católicos y protestantes representan, en los siglos XVI y XVII, luchas por el poder en las que España ha unido sus destinos al Sacro Imperio, por el matrimonio entre Juana, heredera

de la Corona de España, y Felipe “el Hermoso”, heredero del Sacro Imperio Romano. Esta España es derrotada en el Canal de la Mancha por la Gran Bretaña bajo el reinado de Isabel I de Inglaterra, anglicana como su padre Enrique VIII.

Este es el maniqueísmo que se expresa en la lucha entre el Bien y el Mal, son movimientos contra el dominio del Vaticano, el maniqueísmo de gente cristianizada que en el Renacimiento va más allá de las guerras de religión, guerras de poder entre católicos y protestantes.

Esta gente se considera instrumento absoluto del Creador, y se enfrenta tanto al Sacro Imperio Romano como al anglicanismo británico. Es el puritanismo que encarna primordialmente Calvino en Ginebra. Por ello, es gente molesta que se envía como esclava a las colonias de ultramar: un grupo de ellos viaja en el *Mayflower* al Nuevo Mundo instalándose al norte de Virginia, llamada así en homenaje a la reina virgen, la anglicana Isabel I. Así se extiende la lucha por el poder.

En esta lucha emergen los padres fundadores de lo que será Estados Unidos: George Washington y Thomas Jefferson. Sus discursos manifiestan algo sorprendente, el maniqueísmo de la gente que ha emergido en las tierras polares que sostienen el calvinismo ginebrino.

Los padres de la Nueva Nación se declaran independientes de la Gran Bretaña, expresando: “Sostenemos como evidentes verdades que todos los hombres nacen iguales [...] que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables [...] que entre éstos está la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”. Y para garantizar estos derechos instituyen gobiernos que derivan de su voluntad.

¿Todos los hombres? ¿Todos los pueblos? Thomas Jefferson habla de quienes él representa diciendo: “Somos gente de un pueblo bondadosamente apartado por la naturaleza y un ancho océano, del exterminador caos de una cuarta parte del globo, de espíritu demasiado elevado para soportar la degradación de los demás”. Y culmina diciendo: “Poseedores de un país elegido, con espacio suficiente para nuestros descendientes y adorando una Providencia superior, que con todas sus bendiciones demuestra que le satisface la felicidad del hombre en esta vida y su mayor bienaventuranza en la otra. ¿Qué más necesitamos para ser un pueblo feliz y próspero?”.

Pero, ¿qué puede hacer un pueblo feliz y próspero con tantas bendiciones? Sólo extender su propia y exclusiva libertad y felicidad al resto de la Tierra para demostrar la grandeza de su Providencia. No comparte felicidad y prosperidad, prefiere tierra vacía, y cuando se encuentra con otra gente únicamente pueden exigir su sometimiento para que aprendan a servir a la Providencia. Y de no someterse, aniqui-

larlos, cortarlos como se corta la cizaña, someterlos. Jamás mezclarse con ellos, degradarse como hacen los pueblos y gente del Mediterráneo.

¿Es ésta la utopía de la nueva nación en América? Ésta es sólo la utopía de un grupo de gente mezuquina. Gente que no sólo se siente instrumento de la Providencia, sino que la encarna y toma su lugar. ¿No es ésta la utopía de la que hablaban Platón y Séneca?

Pero la utopía existe y se ha hecho realidad en el Nuevo Mundo. La encarna y realiza Simón Bolívar, que nace en la región de Venezuela. Tierra firme que no supo ver Colón. Bolívar dice que en esta América, Nuevo Mundo, se pondrá en marcha la Nación de naciones que cubrirá el Universo entero, poblada por la Raza Cósmica de la que habla su seguidor el mexicano José Vasconcelos.

Desde Jamaica, en las Antillas bajo la hegemonía británica, Simón Bolívar escribe la famosa *Carta de Jamaica*, que empieza con algo que podría recordar lo expresado por Thomas Jefferson:

Nosotros somos un pequeño género humano, poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en los usos de la sociedad civil.

Yo considero el estado actual de la América como cuando quedó desplomado el Imperio Romano, donde cada desmembración formó un sistema político conforme a sus intereses y situación, siguiendo su particular ambición.

Naciones diversas pero con una misma raíz, la cual deberá reestablecerse, y, al hacerlo, enfrentar las amenazas de la otra América, que ya las vive Bolívar.

Para integrar lo que debe ser integrado, Simón Bolívar convoca al Congreso Anfictiónico que se celebrara en Panamá en 1824. ¿Por qué Panamá? Bolívar conoce la tradición grecolatina que será una realidad en el continente bautizado como América. Es el Nuevo Mundo que tendrá que superar al Mundo Antiguo.

En la Carta circular de la convocatoria, Bolívar escribe: “Parece que si el mundo hubiese de elegir su capital, el Istmo de Panamá sería para este augusto destino, colocado como está en el centro del globo, viendo por una parte Asia y por la otra África y Europa”. El Istmo de Panamá está a igual distancia de las extremidades del norte y del sur, del este y el oeste, y por ello podría ser el lugar provisorio de la Primera Asamblea de los Confederados: “¿Qué sería entonces en comparación —pregunta Bolívar— el Istmo de Corinto?”. Los océanos que rodean al Nuevo Mundo son los que bañan por el Pacífico a Asia y al oriente de África, y por el Atlántico a Europa y a África occidental. “Con ello culminarían las esperanzas del Universo”.

Simón Bolívar conoce la leyenda que no es leyenda sino realidad y lo que se inicia en los pueblos que integran las aguas del Viejo Mundo, en el Mar Mediterráneo. Ahora todo culmina en tierra firme, en un continente en donde se han dado cita la gente y pueblo que forman a la humanidad. Es de aquí que se pondrá en marcha la Nación de naciones y la Raza de razas que no es raza, sino capacidad de reconocer en la imagen de los otros la propia imagen.

Los anglosajones parecen ser sólo excluyentes, y los llamados latinos incluyentes devoran todo lo que puede ser digerido. Así llegamos al nuevo siglo XXI y al tercer milenio con un mundo en el que se mantiene la separación que pareció terminar al finalizar el siglo XX y el segundo milenio de la era cristiana.

Se vuelve a hablar de la América Sajona y la América Latina; como se habla también de América Latina y el Caribe. En uno u otro caso, de norte a sur, de este a oeste, lo único que separa es el término *América*, que se integra como Nuevo Mundo.

Al finalizar el siglo pasado y segundo milenio, el ex presidente de Estados Unidos, William Jefferson Clinton, lleva como bandera para alcanzar su triunfo la incorporación a este país de los marginados por su etnia, cultura, hábitos, costumbres, edad, sexo y situación social. Gente que corrompería el modo de ser plenamente americano.

Bill Clinton, por su origen social, la pobreza, no es uno de los privilegiados y es enfrentado con rabia. Pero triunfa y es elegido y reelegido, y es aquí cuando expresa: "Mi mayor ambición es la de hacer de Estados Unidos la primera 'Nación del Mundo' por la diversidad de sus etnias, hábitos y culturas". En el ámbito internacional expresa que la seguridad y desarrollo de sus vecinos garantizan el de los estadounidenses. Su pobreza afectaría su riqueza. El sueño, la utopía bolivariana, se hacía realidad. La y que separaba el norte del sur desaparece.

En la reunión que se celebró recientemente en Cancún, Quintana Roo, organizada por el gobernador Joaquín E. Hendricks Díaz, para la entrega de los Premios al Pensamiento Caribeño, asistió el presidente del Comité Organizador del VIII Congreso de SOLAR, Lancelot Cowie, para invitar a los asistentes al Congreso que ahora inicia, donde desaparece la otra y, la que separa América Latina del Caribe: "El Caribe es la antesala del Nuevo Mundo".

En Cancún hice una reflexión que aquí recuerdo: ¿Son los anglosajones gente mezquina? No, existe una leyenda anglosajona, la del rey Arturo y los caballeros a los que reúne en una Mesa Redonda. Todos y cada uno de los caballeros deben ser generosos y aportar su

espada, su propia identidad en la mesa integradora de un solo pueblo, generoso y abierto a todas las expresiones de lo humano. De Europa llega un caballero francés, Lancelot del Lago, que pone su espada e integra todo el Viejo Mundo. Lancelot ha cambiado de nombre, es ahora Lancelot del Caribe, que pone con su espada la identidad en lo que será en plenitud el Nuevo Mundo.

El multiculturalismo y la globalización en América Latina y el Caribe: reflejos y realidades de información regional

Por Estela MORALES*

1. El multiculturalismo

AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE son espacios geográficos que, desde el siglo xv, además de sus habitantes locales, han albergado migraciones de otros continentes y de otros países; todos esos grupos humanos, anclados a sus respectivas culturas, en ocasiones se manifestaban en espacios separados, pero a veces se mezclaban, pudiéndose ver diferentes modalidades de existencia, tales como el encuentro de la cultura local con la migrante que, a su vez, dio lugar a mestizajes e hibridaciones; aún más, la convivencia de la cultura local con la migrante y con la híbrida dio como resultado el amplio mosaico del multiculturalismo latinoamericano y caribeño:

cultura local y cultura migrante = culturas independientes
cultura local + cultura migrante = hibridación o mestizaje
cultura local y/con cultural y/con cultura = multiculturalismo
híbrido migrante

En la actualidad, la reunión de distintas culturas nos permite observar y participar de las diferencias, así como aceptar nuevas identidades colectivas que conviven con o sin reglas definidas o previamente aceptadas. Esta cercanía obliga a asomarnos a la realidad del otro, a sus valores y a sus perspectivas; en efecto, un camino que nos lleva a ese conocimiento, además de la convivencia directa, es leer e informarse sobre el otro.

Cultura es un concepto cada vez más amplio que se utiliza para nombrar lo que no nos dio de manera original la naturaleza; bajo el término *cultura* agrupamos conocimientos, técnicas, creencias y valores, expresados en símbolos y prácticas, que caracterizan a cualquier sociedad humana y que suelen transmitirse —aunque no mecánicamente

* Directora del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos/UNAM, e investigadora del Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas/UNAM.

ni de manera secuencial— en el tiempo y en el espacio, de una generación a otra y de un lugar a otro.¹

Desde 1981, la UNESCO utiliza una definición incluyente que responde a valores actuales de diversidad y pluralidad:

En su sentido más amplio la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias.²

La idea de pluralidad implica que hay más de uno, y la idea de diversidad sugiere que existen diferentes maneras legítimas de conocer la realidad y de creer en las muchas ideas que el ser humano es capaz de generar.

A partir de la conquista y la colonización, América Latina y el Caribe recibieron la presencia e influencia de las culturas predominantes en las correspondientes metrópolis, como las ibéricas —España y Portugal— y como las de Francia y Gran Bretaña; cabe mencionar que, tiempo después, otras metrópolis llegaron al continente, principalmente al Caribe.

En los siglos posteriores, por varias razones —políticas, laborales, comerciales y culturales—, nuestra región recibió migraciones de una gran variedad de países, que, a su vez, trajeron su cultura; arribaron pobladores de otros países europeos como Italia, Alemania, Suiza, Rusia y otras regiones eslavas, además de los orientales y el importante flujo de africanos.

Estas migraciones, que aportaron su semilla al rico multiculturalismo latinoamericano y caribeño, actualmente no sólo tienen que verse como un desplazamiento de grupos sociales, sino además es necesario dimensionar la influencia que llegó a través de la educación, la ciencia, el arte y la cultura en general, que se enriqueció no sólo con personas, sino a través de libros. Además, habría que agregar que tal aportación cultural es de ida y vuelta, pues llegaron migrantes a estas tierras, pero también los locales fueron a conocer ciudades de otras latitudes. Hoy en día, este flujo transfronterizo de elementos culturales también se ha establecido en el terreno de la información y de los datos, así como en el comercio y flujo de impresos que se ha incrementado exponen-

¹ Guillermo de la Peña, cit. en León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós-Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, 1999, p. 41.

² UNESCO, *Nuestra diversidad creativa: Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*, México, UNESCO-Corteo de la UNESCO, 1997, p. 123.

cialmente con las nuevas tecnologías de información y con herramientas como la Internet y las páginas web.

2. La globalización

EN todas las épocas de la historia, los desacuerdos, los conflictos, las guerras, las alianzas, las agrupaciones, las colaboraciones, los convenios etc., tuvieron motivaciones, intereses o temas variados, ya sea territoriales, militares, estratégicos, de seguridad, religiosos, culturales, educativos, científicos, de expansión espiritual o territorial, que hicieron que los países tuvieran relaciones, conexiones, intercambios y flujos, positivos o negativos; los efectos, beneficios, ventajas o desventajas, no necesariamente se daban proporcionalmente uno a uno, pero sí en territorios y grupos aparentemente delimitados. En la actualidad, vemos como constante la falta de equilibrio y equidad, pero también apreciamos un cambio en la forma y la cobertura en que los hechos y los efectos se replican en todo el mundo y se interconectan de manera arborescente, unos con otros, todos con todos.

A pesar de aceptar la vigencia de la globalización, los pueblos y las naciones no quieren perder su identidad y se esfuerzan porque su gente conozca los fundamentos de su historia y cultura, así como los rasgos de pertinencia a una sociedad definida; por lo tanto, se requiere educar y formar capacidades que permitan que lo local alimente a lo global. En ese sentido, un insumo fundamental de la educación actual es el acceso y uso de la información; información cuya producción, flujo y uso la propia globalización facilita.

En efecto, una característica de la globalización es la de imprimir mayor intensidad a los flujos de información, los intercambios de capitales internacionales y la gran comercialización de productos de todo tipo, aun los culturales y los científicos. Tanto en nuestra localidad, sea en América Latina o el Caribe, como en cualquier parte del mundo es posible encontrar un supermercado global de alimentos de China o de Estados Unidos, y en Internet una gran muestra de la literatura latinoamericana, de música caribeña, de arte medieval o de textiles africanos.

Los grupos sociales y los países más débiles impugnan la abrumadora influencia de los más poderosos, que se hace patente ante esta fuerza globalizadora y producen respuestas que nunca deberían haber estado ausentes; por ejemplo, en algunos países latinoamericanos, frente a los cada vez más frecuentes anglicismos, y las abundantes

conductas y productos estadounidenses, se ha adoptado una actitud de rescate de lenguas y tradiciones locales. Los programas en este sentido han sido activados desde el gobierno o desde asociaciones civiles y han tenido una respuesta positiva, lo cual nos permite afirmar que en un principio, en lo superficial, se aceptan rasgos de otras culturas y lenguas, pero en lo profundo se mantiene la identidad local y el interés por vivirla. Hoy día es importante privilegiar este rescate de haberes y productos culturales, del *yo* local y del *yo* latinoamericano o caribeño, que se manifiesta de varias formas, una de ellas a través de la información que, con las telecomunicaciones y la Internet, fluye libremente; pero si los que más se preocupan por poner su información en la red son los países desarrollados, los países de la región encontrarían con más facilidad esta información y se podría estar ante una oferta de productos culturales a través de la información de lo local, lo latinoamericano o caribeño, y lo internacional o lo global.

A partir de la Internet, que ha sido una gran impulsora de la globalización de la información y de la cultura (entro otros aspectos), las sociedades, aun las de comunidades muy pequeñas, a veces carentes de otras tecnologías y otros satisfactores, pueden recibir influencia e influir de manera impredecible en lo económico, en lo social, en lo académico, en lo político y por supuesto en lo cultural, como suma de todos estos elementos.³

3. Infodiversidad y globalización

EN este nuevo siglo que recién empieza, la vida de las personas se dará dentro de la globalización y la diversidad, en la aceptación y el respeto a esta diversidad que produce información; la existencia o ausencia de ambos fenómenos puede afectar de manera positiva o negativa los programas de trabajo o de la vida de la persona o su comunidad.

Las ideas se traducen en información que propicia la comunicación, la discusión, la aceptación, la discrepancia, la comparación, la exclusión y la generación de conocimiento. Esta producción y existencia de información son tan diferentes como las ideas que le dan sustento y forman la infodiversidad.

La diversidad de la información que se genera y usamos se expresa en la forma, en el estilo, en la diferencia de interpretación entre culturas,

³ Raúl Trejo Delarbre, *La nueva alfombra mágica*, México, Diana, 1996, pp. 19-23.

en las diferencias de los idiomas y otras representaciones comunicativas, además del alfabeto, como las auditivas, las visuales y las audiovisuales.

La infodiversidad es pluralidad, rescate, conservación, disponibilidad y libre acceso a la información. La infodiversidad representa el conjunto de acciones y funciones que permiten y aseguran a todo ser humano vivir en un ambiente de diversidad de ideas y pensamientos del pasado y del presente, del Norte y del Sur, de Oriente y Occidente, y que le darán un equilibrio en su vida como individuo y como integrante de un grupo social.

La información y sus muy variadas representaciones son uno de los productos culturales de todos los tiempos y, por consiguiente, cada grupo social y cada individuo está en posibilidades de producir información. Hablar de infodiversidad es reconocer las diferencias de contenido y de estilo en la información, de formato y de precedencia, de lo efímero y lo permanente, de lo académico y lo popular, de lo demandado por el gran público y por el especializado, por las mayorías y las minorías que forman nuestros espacios vitales.

Cada individuo, cada comunidad, cada país es un productor de información en potencia. América Latina y el Caribe son ricos en conocimiento, registrado o no; cada vez más la región se esfuerza por dejar constancia de ese conocimiento por medio del alfabeto, la imagen o una combinación audiovisual, como consecuencia de una acumulación histórica, de un interés actual por la educación, la ciencia y la tecnología; cada vez notamos más registros del conocimiento latinoamericano y caribeño en medios impresos, audiovisuales y electrónicos.

La globalización, la infodiversidad y las tecnologías de la información constituyen tres motores que han acelerado el proceso de aproximación entre los países y los individuos. La globalización y el éxito de Internet han favorecido un amplio reconocimiento del uso de la información; sin embargo, no llega a ser total, porque las diferencias económicas y de desarrollo también se reflejan en el empleo de dicha información. Cuanto mayor es la cantidad de información generada por una sociedad, mayor es su necesidad y sus posibilidades de convertirla en conocimiento para aplicarlo. Así se crea un círculo virtuoso: en la medida en que hay un conocimiento, hay información y también hay aplicaciones tecnológicas; y en la medida en que la información, sus productos y su industria producen ingresos y bienestar se habla de una sociedad de la información, en la que todos pueden crear, producir y usar información y conocimiento (aclarando que informarse no es lo mismo que apropiarse del conocimiento).

Si bien la información es el factor dominante de nuestra sociedad y la materia prima de la vida actual, no es suficiente que se genere; también es necesario saber procesarla y pulirla; adquirir la información no le es útil a nadie, hay que leerla y formar habilidades para usar el conocimiento que conlleve a un beneficio personal y colectivo.

La información nos da un indicador objetivo de la riqueza multicultural de nuestra región, ¿podemos imaginar la producción de las industrias editorial y de la información? ¿Cuántos libros se publican? ¿Cuántos artículos? ¿Cuál es el incremento mensual de las páginas web elaboradas en la región y sobre la región? ¿Qué cantidad de información se registra cada día en Internet? Nos sorprenderían los cientos de piezas informativas que tenemos a nuestro alcance, si tuviéramos el tiempo, no para leerlas sino sólo para mirarlas.

4. *El equilibrio social y cultural*

LA globalización económica y cultural borra las fronteras nacionales y puede desdibujar las identidades asociadas a ellas; también hace que la diferenciación sociocultural cobre más visibilidad dentro de los propios entornos.⁴ Asimismo, el flujo transfronterizo de datos vía las telecomunicaciones ha permitido a las comunidades sociales conocer la información que se está generando en diferentes partes del mundo y que los demás se enteren de lo que el grupo local está haciendo. Además, gracias a este flujo, nosotros podemos seleccionar y utilizar la información requerida en nuestro diario quehacer.

Los flujos de información no son ajenos a fuerzas económicas y políticas, pues estimulan la creación de ciertos productos informativos, los cuales van formando pequeños o grandes monopolios que, las más de las veces, responden a intereses corporativos transnacionales. La oferta uniformada de información no impide o limita el acceso a la riqueza contenida en la infodiversidad de América Latina y el Caribe (sus múltiples enfoques, su pluralidad de ideas, su originalidad de conocimiento), por lo que debemos buscar y propiciar los canales para rescatar, procesar y difundir la información local producida por grandes y pequeñas comunidades.

La infodiversidad como insumo básico de cualquier estudio inter y multidisciplinario permite la interconexión de fenómenos y sus análisis

⁴ Martín Hopenhayn, "Multiculturalismo proactivo: una reflexión para iniciar el debate", *Boletín del Programa Iberoamericana: Unidad cultural en la diversidad*, Barcelona, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, enero del 2001, p. 26.

no aislados, sino dentro de los contextos naturales en los que se desarrolla el objeto de estudio. La infodiversidad ayuda a la socialización del conocimiento y de la propia información, elementos fundamentales para la vida de una sociedad democrática, entendiendo actualmente como ingredientes de la democracia a la libertad, la igualdad, la solidaridad, la diversidad y la participación; principios que deben existir en forma simultánea en todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales.⁵

La tecnología de información y de comunicación y las grandes fusiones corporativas de los medios concentran un gran poder de difusión de mensajes, que provoca una estandarización de signos y símbolos que permitiría pensar que el fin del multiculturalismo ha llegado; sin embargo, esos mismos medios globales, a través de su gran potencial económico, abren espacios a gustos distintos con el fin de captar más audiencia en cada uno de los puntos geográficos donde llegan. Así, por ejemplo, la compañía MTV (Music & Television), que transmite su señal en televisión cerrada en todo el mundo, forma su programación diaria con segmentos compartidos, por un lado, con la música de los grandes ídolos musicales internacionales de una juventud globalizada y, por otro, con la música de los cantantes locales que también representan un negocio para la industria del video, el disco y el espectáculo; así, el cliente demanda en los dos sentidos: el global y el local.

Ante esta situación de convivencia local y global, América Latina y el Caribe tienen la responsabilidad de rescatar su literatura académica y recreativa, es decir, todo su conocimiento, y saber registrarlo como ayuda y muestra objetiva que le permita tener una visión de su realidad a partir de los actores de la misma, muy diferente de la conformada en el exterior; sería deseable que otras partes del mundo conocieran nuestra realidad a partir del conocimiento que genera la región, que refleja la interpretación de una realidad a veces estudiada con poca profundidad y, en muchas ocasiones, desde la perspectiva europea o estadounidense.

América Latina y el Caribe necesitan usar para sus necesidades internas su propia información y, al mismo tiempo, exportarla, pero con un valor agregado y no como materia prima, repitiendo la historia de la región como apetecible proveedora de materias básicas de los países industrializados. Esta información analizada, recuperable en bases de datos o en texto completo, nos permitirá conocernos a nosotros mismos como región, integrarnos y asociarnos a otros países y a otros

⁵ Hebert de Souza, "Um novo rumo para o desenvolvimento", *Políticas Governamentais* (Rio de Janeiro), vol. 8, núm. 83 (ago., 1992), pp. 34-41.

bloques con bases de igualdad; también permitirá, por supuesto, que los otros nos conozcan con toda nuestra riqueza de saberes.

La producción y difusión de la información contribuye a proteger la infodiversidad, los medios electrónicos como la Internet y los webs la hacen visible a más personas; así, la infodiversidad activa evita la exposición pasiva a un conocimiento y a una información de tipo monopólico de un país o una corporación; por ello, preservar la multiplicidad de las ideas y las opiniones manifestadas en el mundo favorece la libre selección de la información que más convenga a nuestros intereses y deseos, y no la que responde a intereses externos que nos presionan a consumir.

Favorecería la existencia de esta infodiversidad el desarrollo de un Sistema de información latinoamericano y/o del Caribe de todo tipo —bibliográfico, estadístico, factual, de texto completo—, en todas las disciplinas y todos los sectores —gubernamental, académico, de investigación, privado, comercial etc. Este sistema interrelacionaría los esfuerzos y productos informativos de todos los países y nos haría poseedores de un acervo de gran alcance y enorme riqueza, no sólo para consumo de la región sino de considerable valor para todas las zonas del mundo que tengan interés por América Latina.

La información y este sistema regional que se propone constituyen una vía más, pero fundamental, para promover la preservación del patrimonio cultural y el multiculturalismo en el que tendrán que participar los gobiernos, los sistemas políticos y la propia sociedad civil.⁶

Las Cumbres Iberoamericanas⁷ realizan acuerdos que inician el camino hacia un futuro sistema de información y comunicación latinoamericana, con la creación de bases de datos y páginas web en cada uno de nuestros países que promueven la información y se patrocine la conexión a las redes de información de las escuelas, aun las elementales y de las bibliotecas públicas, ya que ahí se formaría a los futuros ciudadanos en el reconocimiento de su patrimonio y en el uso de la información que de él se deriva.

La aceptación actual de sociedad multicultural y la infodiversidad como su producto significa el respeto a las ideas, a las costumbres, a las formas de vida, al pluralismo ideológico, político y cultural, aspira

⁶ Hopenhayn, "Multiculturalismo proactivo" [n. 4], p. 38.

⁷ *Primera Cumbre Latinoamericana (Discursos, declaración de Guadalajara y documentos)*, México, FCE, 1992; *Segunda Cumbre Iberoamericana*, México, FCE, 1993; *Tercera Cumbre Iberoamericana (Discursos y Documentos, Bahía, Brasil)*, México, FCE, 1994; "Cumbre Iberoamericana, siete años después", *Reforma* (México), Sec. A Internacional, lunes 10, noviembre de 1997, pp. 1, 9-11.

a la convivencia en el conjunto de colectividades diversas que produce el mosaico multicultural.

La diversidad, la pluralidad, la tecnología de la información y de la comunicación, la infodiversidad y el multiculturalismo, en este inicio de siglo, obligan a la visibilidad de lo local y lo global, estimulan una libre selección y adquisición que ayudará al balance de la convivencia de los diferentes grupos humanos.

II Foro Social de Porto Alegre, "Otro mundo es posible"

Por *María Elena* RODRÍGUEZ OZÁN

CCYDEL, Universidad Nacional Autónoma de México

ENTRE EL 25 Y EL 30 DE ENERO DE ESTE AÑO, y coincidiendo con el Foro de Davos-Nueva York, se reunió el II Foro Social de Porto Alegre.

Los dos foros nada tienen en común, salvo la fecha de realización. El de Davos, que este año se reunió en Nueva York como un acto de solidaridad con el pueblo de Estados Unidos, aglutina todo el poder financiero mundial. En sus veintiún años de existencia ha visto casi una década, la última, de auge sostenido. El Foro se había desarrollado con un éxito creciente al conseguir reunir en un solo lugar a la élite del empresariado, de los gobiernos, políticos, científicos, artistas, intelectuales, medios de comunicación y de toda la sociedad civil para discutir qué estrategia seguir ante los retos del mundo.

Los acontecimientos del 11 de septiembre lo han puesto ante un nuevo escenario que se refleja en el lema de este año, "haciendo frente a la fragilidad: estrategias para recuperar el crecimiento y la cooperación globales". La nueva situación, con la enorme inseguridad e incertidumbre que genera, ha creado como imperativo la lucha contra el terrorismo pero, a su vez, hace necesario proteger los derechos humanos, la libertad individual y la privacidad.

Por primera vez los países ricos tienen que plantearse nuevos caminos si quieren evitar la situación existente. Hay que modificar sustancialmente las causas de descontento mundial. Así, por ejemplo, se vuelven una necesidad acciones como reducir las subvenciones agrícolas en los países desarrollados, los cuales reciben enormes volúmenes de inversión directa que perjudican a los países marginados y les impiden salir de su pobreza. La urgencia de una apertura y la necesidad de atender los problemas sociales y no solamente los económicos fueron la tónica de este año. Además de que cada vez es más fuerte la presión del otro Foro que apenas se reunió en 2001 por primera vez.

El Foro Social de Porto Alegre fue convocado el año pasado como una alternativa al encuentro de las grandes trasnacionales, de los líderes mundiales y de los poderosos medios de comunicación en Davos. Se trataba de ir más allá de las manifestaciones y quejas masivas que se

hacían y empezar a crear una verdadera cultura de la resistencia. Las resoluciones fueron claras, no se quería negar la globalización existente sino darle otra orientación: poner la economía al servicio de toda la sociedad y de sus necesidades reales y no supeditar esta misma sociedad a la dictadura del capital financiero.

¿Por qué se reunió en Porto Alegre? Está en el Sur dependiente como Davos está en el Norte opresor. Además es un lugar muy especial: capital del Estado de Río Grande do Sul, en Brasil, lleva desde hace unos años una política muy particular de presupuesto participativo. “Los ciudadanos intervienen directamente en la elaboración del presupuesto del municipio”, nos dice Ignacio Ramonet, director de *Le Monde Diplomatique* y uno de los promotores del Foro.

Por otra parte —continúa— no sólo supervisan todo el proceso de presupuesto y su operación, sino que con sus acciones suprimen las posibilidades de corrupción. Así es como en una década han convertido a esta ciudad en la mejor administrada de América Latina. Los ciudadanos lo reconocen y han vuelto a elegir al alcalde Tarso Genro por una enorme mayoría de más de sesenta por ciento. Todo este proceso democrático se realiza a pesar de la abierta hostilidad de los medios de comunicación, controlados por las grandes compañías. Por eso, afirma Ramonet, éste era un lugar simbólico para hacer el Foro Social Mundial.¹

El rasgo principal del II Foro fue la diversidad de apuestas elaboradas por un sujeto colectivo que tiene por finalidad trabajar por la justicia social. Con una enorme complejidad ideológica, con posiciones muy distintas pero con una conciencia expresada por todos: la necesidad de buscar otra globalización que se base en los derechos fundamentales del ser humano.

Las conclusiones demuestran que no se trata de negar la globalización existente en el desarrollo de las fuerzas productivas a nivel mundial, sino de darle otro sentido poniendo la economía al servicio de las necesidades reales de los pueblos.

Se dice que en este Foro hubo cierta indefinición, resultado lógico de un encuentro tan plural que las estrategias fueron muy distintas. Desde las organizaciones que desean el activismo y encuentran en las manifestaciones callejeras su mejor forma de expresión, las que se cierran a todo diálogo con las instituciones multilaterales, los gobiernos fuertes y las grandes multinacionales, hasta las que creen que el diálogo es el

¹ “El consenso de Porto Alegre”, *El País* (Madrid), 12 de febrero del 2001.

camino más idóneo siempre y cuando se esté dispuesto a no ceder en las cuestiones sociales.

La diversidad dificultó la posibilidad de presentar propuestas asumidas por todos, pero dio un amplio margen a la discusión, a la reflexión y a la presentación de puntos de vista válidos para todos. Además, fortaleció la conciencia de que el camino no pasa por la violencia, sino por el respeto mutuo y la solidaridad militante.

La participación en este nuevo Foro creció en una forma increíble no solamente por el aumento de participantes (más de 60 000), de los medios de comunicación, incluso de representantes de gobiernos que temen ser afectados, sino también por la enorme afluencia de jóvenes que tenían propuestas críticas importantes.

Porto Alegre fue, también, una importante respuesta a los ideólogos neoliberales que anunciaron que después del 11 de septiembre se iba a producir un fuerte debilitamiento del impulso contestatario anticapitalista. El Foro mostró no solamente que esto no ha ocurrido, sino que los desafíos de la situación actual pueden ser resueltos por la praxis transformadora de los movimientos sociales que tendrán que aunar imaginación, sensibilidad política y una férrea voluntad de lucha.

Quizás la mejor síntesis de lo que fue este Foro está plasmada en algunos de los puntos del documento que publicaron, llamado Convocatoria de los movimientos sociales. Ésta, que habla de “resistencia contra el neoliberalismo, el militarismo y la guerra por la paz y la justicia social”, presenta estos puntos principales:

Ante el continuo empeoramiento de las condiciones de vida de los pueblos, nosotros, los movimientos sociales de todo el mundo, decenas de miles de personas, nos hemos reunido en el Segundo Foro Social Mundial en Porto Alegre. Aquí estamos en gran número, a pesar de los intentos de romper nuestra solidaridad. Nos hemos reunido de nuevo para continuar nuestra lucha contra el neoliberalismo y la guerra, ratificando los acuerdos del Foro anterior y reafirmando que “otro mundo es posible” (punto 1).

Somos diversos —mujeres y hombres, jóvenes y adultos, campesinos y campesinas, pescadores y pescadoras, pobladores de la ciudad, trabajadores y trabajadoras, desempleados y desempleadas, estudiantes, profesionales, migrantes, pueblos indígenas y gente de todas las creencias, colores y orientaciones sexuales. La diversidad es nuestra fuerza y su expresión es la base de nuestra unidad. Somos un movimiento de solidaridad global, unido en nuestra determinación para luchar contra la concentración de la riqueza, la proliferación de la pobreza y la desigualdad y la destrucción de nuestro planeta. Estamos construyendo un sistema alternativo y usamos caminos creativos para promoverlo. Estamos construyendo una alianza amplia a partir de nuestras luchas y las resistencias contra el sistema basado

en el sexismo, el racismo y la violencia, que privilegia los intereses del capital y patriarcado sobre las necesidades y las aspiraciones de los pueblos (punto 2).

El movimiento global por la justicia social y solidaridad se enfrenta a enormes retos: su lucha por la paz y los derechos sociales implica superar la pobreza, la discriminación, la dominación y obliga a trabajar por una sociedad sustentable. Los movimientos sociales condenamos la militarización de la resolución de conflictos, la proliferación de guerras de baja intensidad, así como las operaciones militares planteadas en el Plan Colombia como parte de la iniciativa regional andina, el Plan Puebla Panamá, el tráfico de armas y el incremento de los gastos militares. Los bloqueos económicos contra pueblos y naciones, en particular contra Cuba pero también Iraq y otros países (punto 11).

Las opiniones sobre el futuro del Foro de Porto Alegre han sido múltiples. Para Luiz Inacio da Silva 'Lula', candidato a la presidencia de Brasil, "Sería un error convertir el Foro de Porto Alegre en un partido político".²

José María Vera, miembro del Consejo Internacional del Foro Mundial, sostiene que

además de las propuestas, por encima de todo, este evento promueve esperanzas. No tanto, o no sólo, el Foro de Porto Alegre en sí como la constatación de que, aún en estos momentos difíciles, hay miles de personas que conjugan el compromiso efectivo con la justicia con la dedicación de sus mejores energías a la búsqueda de alternativas y cambios, que lleven a un mundo en el que lo primero en globalizarse sean los derechos.³

Ignacio Ramonet, promotor de este Foro cree que "El nuevo siglo empezó efectivamente en Porto Alegre".⁴

² Entrevista publicada por el periódico *El País*, 24 de febrero del 2002.

³ Entrevista publicada por el periódico *El País*, 3 de febrero del 2002.

⁴ Ignacio Ramonet, "El consenso de Porto Alegre" [n. 1].

Ensayo y transculturación

Por Liliana WEINBERG*

EL CONCEPTO DE TRANSCULTURACIÓN, propuesto inicialmente por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en el libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940),¹ ha recibido en distintos momentos de nuestra historia intelectual merecidas revaloraciones y reflexiones de gran interés y ha dado lugar desde hace pocos años a una apasionante nueva oleada de discusiones desde la perspectiva de los estudios poscoloniales y subalternos. El propósito del presente trabajo es revisar brevemente este concepto, citar momentos clave de su recepción y discusión, abundar en la reflexión en torno a la familia de los "ensayos de interpretación" en América Latina y a partir de allí elaborar una propuesta en torno a la relación entre ensayo y transculturación.

1. El concepto de transculturación

EL texto de Ortiz no sólo lleva por título y tema central el del "contrapunteo", sino que éste representa el principio estructurador mismo del texto. El contraste entre el tabaco y el azúcar es presentado en primer lugar como motivo literario en el gran capítulo introductorio y en segundo lugar como hilo conductor de un ensayo de carácter histórico y cultural.² De este modo, el "contrapunteo" funciona ya en un plano conceptual como categoría de análisis, ya en un plano literario como lucha simbólica.

La obra comienza, como ya mencioné, por un gran capítulo introductorio, que presenta, como tema musical, un contrapunteo entre

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

¹ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Jesús Montero, 1940, con múltiples reediciones y traducciones. Por mi parte, sigo la edición de esta obra que cuenta con prólogo y cronología de Julio Le Riverend, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978 (*Biblioteca Ayacucho*, 42).

² Como lo presenta Fernando Coronil en su excelente estudio preliminar, el *Contrapunteo* se encuentra integrado por dos textos "en contrapunto": un ensayo "alegórico" y un ensayo "histórico": "Más que ofrecer un argumento lineal, el *Contrapunteo* trabajó tangencialmente a través de la alusión poética, breves comentarios teóricos y una detallada interpretación histórica". Véase la "Nueva introducción" de Fernando Coronil a la traducción al inglés de la obra de Fernando Ortiz, *Cuban counterpoint: tobacco and sugar*, translated by Harriet de Onís, introduction by Bronislaw Malinowski, prologue by Herminio Portell Vilá, new introduction by Fernando Coronil, Durham y Londres, Duke University Press, 1995, pp. lx-lvi. La traducción de las citas es mía.

dos sustancias animizadas, el tabaco y el azúcar, a la vez materias primas y mercancías (y en este sentido ya marcadas por un primer antagonismo), que a su vez sintetizan en su tensión la historia económica, social, cultural de Cuba. Este primer contrapunteo, que alcanza una resonancia musical, es seguido por el encuentro de estas dos "líneas melódicas", siempre en tensión, en un nuevo concepto, el de "transculturación", en el momento de llegada al segundo bloque del texto, "ensayo histórico" dedicado a la "Transculturación del tabaco habano e inicios del azúcar y de la esclavitud de negros en América". Es allí donde el autor presenta su texto como "un ensayo de carácter esquemático", en cuanto

no trata de agotar el tema, ni pretende que las señaladas contraposiciones económicas, sociales e históricas entre ambos productos de la industria cubana sean todas tan absolutas y tajadas como a veces se presentan en el contraste. Los fenómenos económico-sociales son harto complejos en su evolución histórica y los múltiples factores que los determinan los hacen variar grandemente en sus trayectorias (p. 91).

Ortiz se preocupa pues, como buen científico social, por dejar su estudio a buen recaudo de las críticas que pudieran formularse en torno al carácter simplificador o esquemático que implique escoger el contrapunteo entre dos productos animizados, y también en cuanto al empleo, crítica y cita de las fuentes documentales empleadas. Se asoma así en el propio texto un contrapunteo entre las leyes productivas del ensayo de interpretación y las que rigen la monografía científica. En este caso, Ortiz decide definir el concepto que va a introducir a partir de ese momento, "transculturación", a la vez que ampararse en el sistema de autoridades: "Sometido el propuesto neologismo, *transculturación*, a la autoridad irrecusable de Bronislaw Malinowski, el gran maestro contemporáneo de etnografía y sociología, ha merecido su inmediata aprobación. Con tan eminente padrino, no vacilamos en lanzar el neologismo susodicho" (p. 97). La referencia al gran antropólogo nos reconduce a su vez al prólogo a la primera edición, preparado por el propio Malinowski, que a la vez que "autoriza" el valor académico del concepto y su ingreso al campo antropológico, lo reinterpreta como enriquecimiento de la teoría funcionalista.

Pero atendamos ahora al propio concepto de "transculturación".

Con la venia del lector, especialmente si es dado a estudios sociológicos, nos permitimos usar por primera vez el vocablo *transculturación*, a sabiendas de que es un neologismo. Y nos atrevemos a proponerlo para

que en la terminología sociológica pueda sustituir, en gran parte al menos, al vocablo *aculturación*, cuyo uso se está extendiendo actualmente.

Por *aculturación* se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero *transculturación* es vocablo más apropiado.

Hemos escogido el vocablo *transculturación* para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísticas transmisiones de cultura que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida (pp. 91-92).

Nótese el empleo del superlativo no sólo con valor expresivo sino también descriptivo. El empleo de estos adjetivos, "variadísimos fenómenos" y "complejísticas transmisiones de cultura" tiene un especial interés, en cuanto permite efectivamente a la mirada del ensayista desplazarse con rapidez y abarcar fenómenos como el encuentro de las distintas culturas de los esclavos africanos con la de los indígenas americanos, sin el tamiz de la cultura dominante, y pasar así, como dice Coronil, de categorías cognitivas a estructuras de sentimiento (p. xiv), o bien entender el uso del tabaco y la explotación del azúcar como complejos: tal es, por ejemplo, el caso de la aclimatación simbólica y a su vez heterogénea del uso del tabaco por los indoan-tillanos, que integran un compuesto que a su vez debe ser desmontado para entender cómo el uso del tabaco, el uso de la pipa y la simbología del humo y el aire pueden ser reasimilados de manera diversa por diversas culturas y experiencias, y así pasar de los niveles macro a los niveles micro, abrir, analizar y sintetizar de diversa manera la incorporación de préstamos culturales que se refuncionalizan. Tal es también el tratamiento diferencial que recibirán la "blanca" y pura azúcar y el "pecaminoso" tabaco, y la prueba a que será sometido el complejo valorativo en torno de ambos cuando entren a los circuitos monetarios y de explotación agrícola y comercial a gran escala, hasta desembocar en fenómenos de "transculturación universal", como la que permite que el soldado de cualquier trinchera en cualquier parte del mundo encienda para su consumo, antes del fin violento en soledad, un cigarrillo.

Por otra parte, y como veremos en esta nueva cita, se elabora una serie de términos que comienzan con el prefijo "trans" y de ese modo refuerzan, por sonido y por sentido, la dinámica de los procesos: "transculturación", "tránsito", "transmigración" ("de ambientes, de culturas, de clases y de conciencias"), "traspaso" ("se traspasaron de una cultura a otra más potente, como los indios; pero éstos sufrieron

en su tierra nativa, creyendo que al morir pasaban al lado invisible de su propio mundo cubano, y los negros, con suerte más cruel, cruzaron el mar en agonía y creyendo que aún después de muertos tenían que repasarlo para revivir allí en África con sus padres perdidos"). Los términos, eufónicos, refuerzan la posibilidad de generar un rico campo semántico que los retroalimente y vienen en apoyo para la interpretación de procesos complejos y abigarrados:

Fueron los negros arrancados de otro continente como los blancos; pero aquéllos fueron traídos sin voluntad ni ambición, forzados a dejar sus antecedentes costumbres tribales para aquí desesperarse en la esclavitud, mientras el blanco, que de su tierra salía desesperado, llegaba a las Indias en orgasmo de esperanzas, tocado en amo ordenador. Y si indios y castellanos en sus agobios tuvieron amparo y consuelo de sus familias, sus prójimos, sus caudillos y sus templos, los negros nada de eso pudieron hallar [...] en tales condiciones de desgarrar y amputación social [...] En mayor o menor grado de disociación estuvieron en Cuba así los negros como los blancos. Todos convivientes, arriba o abajo, en un mismo ambiente de terror y de fuerza; terror del oprimido por el castigo; terror del opresor por la revancha [...] Y todos en trance doloroso de transculturación a un nuevo ambiente cultural (p. 96).

Dados los múltiples ámbitos en que puede aplicarse y recontextualizarse, y hasta en algunos casos resemantizarse, el concepto de transculturación (aunque hay un fondo del término que permanece constante, es decir, que no significa *nunca* confusión e indistinción híbrida, sino *asimetría, conflictividad, dinamismo, complejidad y creatividad*) no es tan sencillo como algunos piensan; no lo es llegar a un sentido único y último del término, concebido precisamente por su dinámica capacidad de readaptación y resignificación. Así, se lo aplica en seguida a los fenómenos posteriores de inmigración: la llegada de gentes de todos los rumbos, todas ellas a un nuevo mundo y todas de paso, "a un proceso de transplantación y reforma más o menos hirviente" (*ibid.*). De allí que desemboque el propio Ortiz en esta definición, que no puede entenderse sin lo anterior:

Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse

de *neoculturación*. La criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola (pp. 96-97).

Los rasgos fundamentales relacionados con el proceso de la transculturación son entonces dinamismo, complejidad, creatividad, situacionalidad, diversidad en las formas, niveles, épocas de interrelación, siempre heterogénea, asimétrica, que supone pérdidas y adquisiciones diferenciales a partir de los grupos culturales puestos en contacto, y es a la vez resignificadora y refuncionalizadora, en una tensión que no permite nunca abolición de la asimetría ni de la diferencia (en todo caso, refuncionalización y en ciertos casos paradoja) y algo muy importante que mucho enfatizará Ángel Rama: la consecuente creatividad a que dan lugar los fenómenos de transculturación, con el surgimiento de respuestas nuevas que son, como los hijos, distintos de los padres aunque porten rasgos heredados.

2. Algunos momentos clave en la recepción del concepto

LA historia de la recepción y reexamen del término en distintos ámbitos científicos es también de gran interés. La primera valoración positiva del neologismo proviene, como lo dice Ortiz, nada menos que del propio Bronislaw Malinowski, antropólogo funcionalista cuya autoridad en el ámbito de la antropología ha sido por muchos años indiscutida. En la "Introducción", también datada en 1940, que acompaña al libro, Malinowski saluda el neologismo del autor cubano y promete apropiarse de él, en lugar del término "acculturation", que considera etnocéntrico y valorativo, en cuanto el inmigrante llegado al país central tiene que "aculturarse", y comenta:

Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en lo adelante, toda *transculturación*, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe [...] Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso el vocablo de latinas raíces *transculturación* proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización.

Así, en un muy temprano e inusitado antecedente de autocrítica de uno de los mayores representantes de una disciplina en plena expansión, Malinowski reconoce la mayor bondad del concepto de transculturación respecto de otros conceptos menos complejos y más reduccionistas, como el ya por esa época aceptado concepto de aculturación. Según Malinowski, el concepto acuñado por Ortiz permitía caracterizar con mayor acierto procesos de recíproca aportación entre dos culturas, ambas activas y que contribuyen al advenimiento de una nueva realidad. En un temprano antecedente de la crisis que habría de desembocar en las teorías poscoloniales y el estudio de las culturas subalternas y que habría de minar a la larga el autoritarismo del primer discurso antropológico, el propio Malinowski admite incluso nada menos que la posibilidad de deculturación y abre la agenda de la antropología al estudio de procesos de encuentro o choque de culturas, en lugar de restringirla a sociedades y culturas aún en buena medida aisladas de la occidental.

La obra de Ortiz recibió también una valiosa acogida por parte de otro de nuestros más grandes críticos literarios, Ángel Rama, quien la aplica a la literatura en *Transculturación narrativa en América Latina* (1980), obra que constituye un importante antecedente para lo que años después habría de convertirse en el enfoque de la literatura desde una perspectiva cultural, con algunos vínculos, claro, con los hoy llamados estudios culturales.

El concepto de “transculturación” ha dado así lugar a una larga serie de estudios que confirman su potencial crítico. Desde el clásico estudio de Julio Le Riverend,³ seguido por numerosas revaloraciones del término en el propio ámbito intelectual cubano, su revisión en el clima de revisión de muchas categorías de análisis que se generó en torno al quinto centenario del descubrimiento de América hasta el estudio introductorio que más recientemente, en 1995, le dedica Alejandro Coronil y que me atrevería a decir que abre una nueva época de lectura de la obra de Ortiz, es posible encontrar una larga lista de estudiosos que ha entrado en diálogo con ese concepto, como es el caso de Néstor García Canclini, cuyo concepto de “hibridez” es sin duda una toma de posición respecto de otros como el de “transculturación” para entender los procesos culturales en América Latina. Se encuentra así una larga serie de estudios ligados a nuevas corrientes críticas: posmodernidad, poscolonialismo, estudios de género etc. De

³ Julio Le Riverend, “Ortiz y sus contrapunteos” (1978). Véase también el prólogo a la edición de Ayacucho.

allí trabajos como los de Judith Butler,⁴ Spitta o De la Campa, entre muchos otros.

Existen también varias revisiones de conjunto que permiten a su vez obtener un panorama crítico de los muchos estudios a que ha dado lugar el concepto de transculturación “revisitado”. Así, en el año 2000 apareció en la revista *Cuadernos Americanos* un artículo de Silvia Nagy-Zekmi dedicado a “Ángel Rama y su ensayística transcultural(izadora)”.⁵ Esta autora revisa el concepto de transculturación partiendo de la teoría poscolonial en autores que enfatizan “la interacción e influencias recíprocas en los modos de representación y prácticas culturales de diferente índole en las metrópolis y las ex colonias que se producen en las llamadas ‘zonas de contacto’”. Revisa también la estudiva las ideas de Mary Louise Pratt, y retoma la caracterización de Jorge Yúdice, quien en 1992 ofrece una definición del proceso de transculturación como “una dinámica por la cual diferentes matrices culturales impactan recíprocamente —aunque no desde iguales posiciones— una sobre la otra, no para producir una sola cultura sincrética sino más bien un conjunto heterogéneo”. La autora enfatiza el carácter creativo del fenómeno, y recurre a los postulados de Homi Bhabha para analizar la transculturación como “una praxis creativa que desconstruye en aparato conceptual de la modernidad”, y recuerda que Bhabha constata la ambivalencia subyacente que se manifiesta en torno al discurso sobre el sujeto colonizado, ya que el discurso colonial construye su “otro” como estereotipo, en términos fijos, esencialistas (p. 197).

Por su parte, en el ya citado artículo “Barbarian theorizing and the limits of Latin American exceptionalism”, Joshua Lund emprende una fuerte crítica, que por mi parte no necesariamente comparto, de algunos

⁴ Véase al respecto, la revisión de Joshua Lund, “Barbarian theorizing and the limits of Latin American exceptionalism”, *Cultural Critique*, 47 (2001), pp. 54-90; cit. en <<http://muse.jhu.edu/demo/cul/47.1lund.html>>. Para este autor, el excepcionalismo se evidencia particularmente en la trización de las interpretaciones del contacto cultural: “Transculturalization is proposed as a corrective of the dominant (*universal*) model of acculturation, a functionalist notion that for Ortiz was incapable of effectively analyzing cultural change in Cuba”. Abunda también Lund en torno a la interpretación que hace Rama del concepto de transculturación y cita también, entre muchos otros autores, a Walter Mignolo, para quien, en interpretación de Lund, pensadores como Ortiz, Cándido y Ribeiro serían “teóricos del Tercer Mundo” que han llevado a cabo una teoría bárbara, en cuanto se apropian de las herramientas teóricas hegemónicas eurocéntricas con objeto de ofrecer una crítica de los modelos civilizatorios y teorizar sobre los procesos culturales en América Latina.

⁵ Sylvia Nagy-Zekmi, “Ángel Rama y su ensayística transcultural(izadora) como autobiografía en clave crítica”, *Cuadernos Americanos*, núm. 81 (2000), pp. 193-202.

pensadores latinoamericanos como el propio Rama, quien se habría aferrado, según Lund, a un sentimiento de "excepcionalidad", al que este estudioso considera un síntoma de la tenacidad con que se manifiesta la perspectiva eurocéntrica dentro de la crítica latinoamericana y latinoamericanista.⁶

Todos estos análisis prueban que el concepto de transculturación atesora ya desde su primera formulación en los años cuarenta un enorme potencial crítico. A la vez que me parece admirable la proliferación de estudios sobre el problema de la "transculturación", me sumo a la preocupación de Coronil en cuanto al peligro de que la gran expansión de los estudios culturales nos haga perder de vista el valor y los matices de la temprana afirmación de Ortiz y nos lleve a desembocar en una estatización desmovilizadora: "El tratamiento de formas culturales como *fluidas e inestables* puede tentarnos a ver en él a un etnógrafo posmoderno" (p. xv).

De allí que resulte productivo recuperar la vía de análisis abierta por Rama, quien ve los fenómenos de transculturación como parte de un proceso más amplio y complejo que el que marcaba el estudio cubano, en cuanto contempla la posibilidad de "pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones", como operaciones concomitantes que "se resuelven todas dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante". Rama rescata así posibilidades no contempladas por Ortiz, como el proceso de "selección" llevado a cabo por los representantes de la cultura hegemónica en el momento de la conquista (fenómeno ya advertido por Foster), así como la selección de los elementos de la tradición a que dio lugar la propia cultura dominada. Rama recupera también el papel que cumplió por muchos años el intelectual latinoamericano, caracterizado por la independencia en los criterios de selección de elementos de la cultura dominante, de tal modo que no se puede hablar de copia de los modelos sino de selección de muchos de los rasgos heterodoxos que incluía esa propia cultura para servir a un proyecto de independencia cultural. En su estudio, Rama integra cuestiones relativas a la "lengua" (sistema lingüístico y formas creativas de superar la dualidad lingüística) y a la "estructura literaria", e incorpora también el concepto de "subculturas regionales y clasistas" para el análisis literario.⁷

⁶ Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982, p. 39.

⁷ Se preocupa Rama por "el problema cultural y literario que vivió la narrativa latinoamericana bajo el nuevo impacto modernizador del siglo xx, con relación a la línea

Por muchos años y en múltiples encuentros sobre el tema, se reconoció la importancia del concepto de "transculturación" como temprana respuesta alternativa al concepto de "aculturación", por entonces hegemónico en el campo antropológico, y se lo sometió a intenso debate. Buena muestra de ello es el análisis que el gran antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán dedica al tema.⁸

Mucho se ha reflexionado también en torno de la capacidad del concepto acuñado por Ortiz para interpretar fenómenos caracterizados por la asimetría y el conflicto en el contacto de culturas, como lo son los procesos que resultan de la expansión colonial. En ese sentido, obligado es evocar otro concepto de enorme productividad, el de "heterogeneidad", planteado por Antonio Cornejo Polar para estudiar fenómenos con características afines. Y necesario es también subrayar la valentía de estos estudiosos e intelectuales que, al plantear las cosas en esos términos —como lo hará también el escritor y antropólogo José María Arguedas en "No soy un aculturado"⁹— sometían a un examen inclemente su propia posición como intelectuales y letrados insertos en el complejo mundo latinoamericano.

Para cerrar esta sección menciono también el renovado interés por estudiar la formación intelectual de Ortiz. En efecto, mientras que para algunos especialistas hay una indiscutible continuidad entre el enfoque de sus primeros trabajos, representados en el ciclo de *Los negros esclavos*, *Los negros brujos* y *Los negros cimarrones* y el *Contrapunteo*, para otros existen marcados cambios: ¿evolución, enriquecimiento o salto cualitativo entre la primera y la segunda etapa de la producción teórica de Ortiz? A este respecto cito como ejemplo el trabajo que Arcadio Díaz Quiñones, estudioso de la Universidad de Princeton, le dedica en un número reciente de la revista *Prismas*. Se trata del trabajo que lleva por título "Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación",¹⁰ seguido por un muy interesante comentario de Oscar Terán.

transformadora de los escritores regionalistas que, aunque cubiertos por la difusión esplendorosa que adquirieron los escritores de la línea cosmopolita, cumplieron una ingente modificación de los presupuestos de su arte y acometieron una reinvención de las formas narrativas cuya originalidad y cuya representatividad respecto de los auténticos, generalizados problemas del continente, quizás no haya sido vista en toda su amplitud", Rama, *Transculturación narrativa en América Latina* [n. 6], p. 119.

⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, México, UNAM, 1957.

⁹ José María Arguedas, "No soy un aculturado", en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, ed. crítica de Eve-Marie Fell, coord., Madrid, ALLCA, xxe. siècle, 1996, pp. 256-258. Se trata de las palabras pronunciadas por el autor en el acto de entrega del premio Inca Garcilaso de la Vega, octubre de 1968.

¹⁰ *Prismas. Anuario de historia intelectual* (Universidad Nacional de Quilmes), núm. 2 (1998).

Díaz Quiñones muestra la influencia que el pensamiento espiritista de Allan Kardec, y el concepto de transmigración, asociado a su vez a los de desplazamiento, progreso espiritual y evolución, tuvieron en la génesis del concepto de transculturación y en la complejización del pensamiento del primer Ortiz, muy influido en un principio por el positivismo de Lombroso y por la etnología racista de Nina Rodríguez. Según Díaz Quiñones, la doctrina espiritista proporcionó a Ortiz

herramientas para comprender la cuestión racial desde una teoría evolutiva que abarcaba la espiritualidad nacional, el derecho y la religión. La doctrina espiritista es, como veremos, un aspecto fundamental en los orígenes del concepto de *transculturación*. Por tanto, reducir la trayectoria de Ortiz al paso de la criminología a la *transculturación* impide ver las múltiples filiaciones, resonancias y entrecruzamientos que encontramos en sus textos magistrales (p. 11).

3. Para una nueva lectura de los ensayos de interpretación

El trabajo de Ortiz constituye también una pieza clave en el conjunto de los más lúcidos esfuerzos por encontrar categorías de análisis que permitan interpretar procesos de largo alcance histórico y geográfico y que a su vez contribuyan a superar críticamente el discurso sobre lo nacional. En efecto, pensar el problema indígena como lo hace Mariátegui; pensar al gaucho y la frontera como lo hace Martínez Estrada; encontrar, como lo hace Gilberto Freyre en *Casa grande y senzala*, una formación característica de un proceso de expansión colonial o proponer grandes categorías como las de "heterogeneidad" y "transculturación" no es sino plantear que esas unidades discretas que son las nacionalidades latinoamericanas son atravesadas por procesos culturales e intrahistóricos de mayor nivel de generalidad.

Los propios textos en los cuales se insertan estas propuestas revisten también interés, y esperan un merecido estudio de conjunto: se trata de esa gran familia integrada por aquellos que podemos denominar "ensayos de interpretación", y que, a despecho de las fuertes divergencias ideológicas que pueden existir entre ellos, se apoyan en una estrategia interpretativa común. Por empezar, estos textos intentaron una integración de elementos de las ciencias sociales en ciernes (economía, sociología, psicología social, antropología) a un discurso en el que predominan intuiciones, imágenes y metáforas, en una prosa de gran estilo

literario. Para decirlo de otro modo, estos ensayos nos ofrecen una *resolución estética* de cuestiones históricas y culturales a través de diversas estrategias literarias, como la animización y la conversión en personajes, máscaras o fetiches en el caso del tabaco y el azúcar, o más tarde el ajíaco, en el caso de Ortiz, o bien la narrativización y cierta idealización de la convivencia entre los habitantes de la casa grande y la *senzala*, o la conversión trágica de la épica del gaucho en el caso de *Radiografía de la pampa y Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. Y cuando me refiero a "estetización" no lo hago en cuanto se trate de ensayos desmovilizadores, que encubran con estrategias poéticas y creativas las dificultades de la descripción y el diagnóstico, sino porque buscan una síntesis y la inscripción de la situación particular en un horizonte universal de sentido. En muchos casos marginados con la emergencia del discurso duro y "científico" de las ciencias sociales, los ensayos de interpretación vuelven a ser rescatados en nuestros días por esa su peculiar forma de hablarnos de los valores y el imaginario de nuestra sociedad. Si por muchos años se pensó que arte y conocimiento duro eran irreconciliables, hoy las cosas han cambiado. ¿Qué significa hoy hablar del vínculo entre estética y conocimiento?

Como bien lo dice Paul Ricoeur, el arte permite condensar, intensificar significados; la densidad de la obra permite albergar posibilidades polisémicas y alimentar nuestra experiencia a la vez que abrirla a los múltiples significados que se nos dan de manera simultánea o sucesiva.¹¹ Si nos interesan el arte y la literatura no es sólo por su carácter mimético o representativo: su valor no consiste sólo en reduplicar lo real, como una mala fotografía de aficionado. En el arte hay un doble movimiento: una retirada fuera del mundo y un retorno al mundo. Al encontrar en el contrapunteo del tabaco y el azúcar el hilo conductor de una experiencia compleja que deriva en muchos casos en distintas formas de transculturación que se dan en distintas esferas y ámbitos, en distintos niveles y tiempos, en distintos grupos y situaciones, el ensayista logra efectivamente no sólo nombrar "económicamente" (me refiero aquí a la "economía" estética, esto es, a la apelación a la síntesis en elementos polares, simétricos, dinámicos) los procesos sino acentuar su dinámica, su apertura. Dicho de otro modo, el principio constructivo que conllevan contrapunteo y transculturación opera

¹¹ Paul Ricoeur, "La experiencia estética", *Praxis filosófica* (Cali, Colombia, Escuela de Filosofía de la Universidad del Valle), número dedicado a *Filosofía del arte*, nueva serie, número 7 (noviembre de 1997), pp. 3-22.

ordenando los inúmeros datos contenidos del ensayo pero a la vez organizándolos en un proceso de estructuración que a su vez nos remite a una nueva interpretación del afuera del ensayo a través de la óptica, no de orden y desorden, no de civilización y barbarie, no de superior-inferior, bueno y malo, sino de una dinámica que diseña oposiciones, las pone en contrapunto y las lleva al encuentro creativo y plural. Y al hacerlo pliega al lector en esta experiencia, a través de ese elemento afectivo que consiste en “liberar en el lector la emoción del autor”. Emoción que, en el caso del ensayo, como lo mostró Lukács, es también la intelectualidad como vivencia sentimental. Hay además, como traté de probarlo en varios estudios sobre el ensayo, un enlace entre experiencia inmediata, situacional y el horizonte de sentido: contrapunto a la vez que integración siempre dinámica entre *uno* y *el universo*. En términos kantianos, se diría que hay un libre juego entre la imaginación y el entendimiento, entre la plasmación de algo inmediato, irreflexivo y un subjetivo universal. Si el arte no tuviera todas estas capacidades sería insignificante, se reduciría a simple diversión, sería inocente.

Como nos lo han enseñado también otros especialistas, el arte y la literatura—en nuestro caso, el ensayo—nos ofrecen una redescipción de la realidad.¹² Las propiedades estéticas que asignamos a los objetos les confieren una significación. El arte ofrece una forma de comprensión en la cual el componente emotivo y cognitivo van de la mano. La emoción estética posee así, y precisamente por (no a pesar de) contar con elementos emotivos, un carácter epistémico. Para Goodman, la diferencia entre el arte y la ciencia “no pasa por la diferencia entre sentimiento y fe, intuición e inferencia [...] lo sensible y lo cerebral, lo mediato y lo inmediato, verdad o belleza, sino una diferencia entre la manera de dominar ciertas características específicas de los símbolos”. El arte nos ofrece a la vez un efecto de presentación y de representación. Las obras de arte constituyen los mundos en que vivimos, nos dan comprensión más que certeza, dice Goodman. Pero a la vez, las obras de arte condensan el imaginario de una cultura, ese mundo lingüísticamente alumbrado a que se refiere Castoriadis, esa “semiosfera” lotmaniana que hace vivible nuestro mundo: “El arte posee sin duda un valor epistémico, en cuanto constituye una estructura de inteligibilidad de la realidad que nos rodea, gracias a la cual las cosas y las situaciones no se nos aparecen como caóticas y faltas de sentido, sino como significativas y expresivas [...] Las propiedades estéticas o artísticas

¹² Jean Pierre Cometti, Jacques Morizot, Roger Pouivet, *Questions d'esthétique*, París, PUF, 2000. La traducción de las citas es mía.

que atribuimos a los objetos vienen a conferirles una significación” (p. 91). La experiencia estética parece ofrecer sobre todo “una forma de comprensión en la cual las obras de arte cumplen un papel indisoluble y armoniosamente emotivo y cognitivo” (pp. 90-91).

Todas estas notas se pueden aplicar a la familia de ensayos de interpretación. Regresemos un momento al texto de Ortiz:

Hace siglos que un famoso arcipreste de buen humor, poeta español de la Edad Media [se refiere, claro, al Arcipreste de Hita] dio personalidad al Carnaval y a la Cuaresma y los hizo hablar en buenos versos [...] Acaso la célebre controversia imaginada por aquel gran poeta sea precedente literario que ahora nos permitiera personificar el moreno tabaco y la blanconaza azúcar, y hacerlos salir en la fábula a referir sus contradicciones.

Tales contrastes no son religiosos ni morales, como eran los rimados por aquel genial presbítero, entre las pecaminosas disipaciones carnavalescas y las regeneradoras abstinencias cuaresmales. Tabaco y azúcar se contradicen en lo económico y en lo social, aun cuando los moralistas rígidos también se han preocupado un tanto de ellos a lo largo de su historia, mirando con iracundia al uno y con benevolencia a la otra. Pero, además, el contrastante paralelismo del tabaco y el azúcar es tan curioso, al igual que el de los personajes del diálogo tramado por el Arcipreste, que va más allá de las perspectivas meramente sociales para alcanzar los horizontes de la poesía (p. 11).

El estudioso es así el observador de un proceso que se ha dado objetivamente en el plano económico, histórico, social, cultural, pero es al mismo tiempo su intérprete, y de allí que lo ponga desde el comienzo en clave estética. Al sintetizar la complejidad del fenómeno en dos grandes movimientos contrastantes y hallar en este contraste, en este contrapunto, la cifra, la clave de la narración, la vida censurada y pecaminosa del tabaco, el fruto de la tierra, que nace y se domestica, y la del azúcar, procedente de tierras lejanas que se hace, que se instala y cambia en todos los sentidos el paisaje de la Isla en favor de una economía de monocultivo para la exportación, encuentra Ortiz una forma de presentación, pero también de indagación, una herramienta interpretativa que le permite acceder a un público más amplio que el especializado, y que es un sector culto capaz de entender el guiño hacia el Arcipreste a la vez que la enorme brecha que lo separa de él: se trata del contrapunteo cubano entre la naturaleza y la cultura, entre la descripción del antropólogo y la recreación del escritor, entre la cultura desnuda y la cultura hecha literatura, entre el explicar descarnado y el narrar.

Hay otra serie de elementos en común entre el texto de Ortiz y los que conforman la familia de ensayos de interpretación: su "lectura" de la historia como si fuera un texto y su "lectura" de los textos como si fueran representaciones clave de la historia, en una doble referencia que prefiere enfatizar la posibilidad de intercomunicación entre literatura e historia. Sin embargo, cabe señalar que, a diferencia del tratamiento del discurso histórico como narrativa, predominante en autores como Hayden White, en este caso se trata del reconocimiento de un carácter histórico en sentido fuerte de los textos de creación. Algo bien diferente por cierto a la noción de que "todo lo sólido se desvanece en el aire".

Transcribiré *in extenso* uno de los muchos pasajes admirables del estudio preliminar de Coronil, como éste en el que se procura explicar "el extraño efecto que el libro produce en los lectores":

Mientras más nos habla Ortiz sobre el tabaco y el azúcar, más sentimos que aprendemos sobre los cubanos, su cultura, musicalidad, humor, su pérdida de raíces y su modo barroco de rearmar sus identidades al integrar los significados fracturados de múltiples culturas. Como que empezamos a entender imperceptiblemente las fuerzas sociales que condicionaron la construcción activa de las identidades cubanas dentro del contexto de las relaciones coloniales y neocoloniales. ¿Cómo es que un libro sobre dos mercancías produce este efecto?

Tal vez el misterio de este efecto, y la aparente contradicción entre estos dos puntos de vista se resuelve cuando nos damos cuenta que Ortiz trata el tabaco y el azúcar como construcciones metafóricas altamente complejas que representan al mismo tiempo cosas materiales y actores humanos. Más aún, al mostrar cómo esos objetos y actores se definen por su interacción social bajo condiciones específicas, ilumina las fuerzas que configuran las vidas de los reales actores de la historia cubana.

Y continúa Coronil con un no menor tratamiento de la fetichización de las mercancías:

Ortiz, desde mi perspectiva, usa el poder de fetiche de las mercancías como una forma poética de entender la sociedad que las produce. Sin hacer referencia a Marx, muestra cómo la apariencia de las materias primas como entidades independientes —como agentes potentes que siguen sus propias leyes— tiene que ver con sus orígenes ligados a las relaciones conflictivas de producción y confirma una percepción de sentido común de esas relaciones como naturales y necesarias. Las representaciones equívocas que se dan de manera significativa cuando las relaciones sociales aparecen

codificadas como atributo no de la gente sino de las cosas, transforma las mercancías en jeroglíficos opacos, cuyo poder misterioso deriva de la habilidad de ocultar la realidad, y cuyos múltiples significados sólo pueden ser descifrados a través del análisis.

Al construir un travieso juego de máscaras entre el tabaco y el azúcar, Ortiz vincula los fetiches con las posibilidades poéticas y transgresoras de lo carnavalesco. Usando el idioma de los encuentros fetichizados de la cultura cubana, presenta una interpretación contrafetichista que desafía las interpretaciones esencialistas de la historia cubana. A este respecto, su trabajo resuena con el tratamiento del fetichismo que hace Walter Benjamin, quien, a diferencia de otros miembros de la Escuela de Frankfurt, preocupados sobre todo por "desfetichizar" la mercancía al servicio de la realidad, buscó comprender cómo los fetiches comandan la imaginación, al revelar y apreciar su poder de mistificación. Al tratar el tabaco y el azúcar no como cosas sino como actores sociales, Ortiz en efecto los vuelve a insertar en el mundo social que los crea, los resocializa como si lo fueran y al hacerlo ilumina la sociedad de la cual han surgido. Las relaciones referentes a las apariencias reales de las materias primas como fuerzas independientes se vuelven visibles una vez que éstas son tratadas como lo que son, objetos sociales que personifican actores autónomos (pp. xxvii-xxviii).

Transcribo en último término esta no menos notable observación:

Al actuar como objetos y sujetos de la historia, las mercancías se muestran como elementos que no sólo son producto de la actividad humana, sino fuerzas activas que la constriñen o le dan poder. Así la acción histórica llega a incluir las condiciones generativas de la acción misma. Como una crítica de la reificación, el contrafetichismo de Ortiz cuestiona tanto las interpretaciones conservadoras que reducen la historia a las acciones de fuerzas externas como las concepciones liberales y humanistas que adscriben la acción histórica a sólo las personas. Su contrafetichismo incluye una crítica a la esencialización del individuo y a su jerarquización de las culturas. Como dice Paul Eiss, se trata de un contrafetichismo pero también de un antihumanismo [...] Así la transculturación insufla vida en categorías deificadas, incorporando los intercambios entre las gentes y dejando al descubierto historias que estaban sepultadas bajo identidades fijas (p. xxx).

Los ensayos de interpretación han sido fuertemente impugnados por muchos representantes de las ciencias sociales en cuanto se los acusa de particularismo, *diletantismo*, intuicionismo etc. Sin embargo, también en años recientes muchos vuelven al ensayo de interpretación como una formación discursiva capaz de ofrecer ciertas visiones de conjunto y ciertas observaciones de una enorme lucidez, que la mayoría

de monografías no puede ofrecer. ¿A qué se debe esto? Adelanto una explicación: este tipo de ensayos parte de la intuición de que ciertos fenómenos e instituciones sólo se pueden entender a la luz del horizonte moral y de sentido en que se inscriben, e intuyen la existencia de esa “semiosfera” que se debe explorar muchas veces a través de fuentes insólitas para el trabajo científico tradicional: símbolos, conductas, expresiones del lenguaje marginales y prohibidas, rasgos de la vida cotidiana; aquellos que algunos estudiosos denominan “entrelugares”, a los que es impensable acceder desde los enfoques ortodoxos y tradicionales. Y las expresiones artísticas y literarias son por supuesto lugares privilegiados para esa indagación, así como lo son las fuentes que ellos emplean y no han sido convencionalmente valoradas por eruditos de archivo o que rara vez fueron colectadas por los científicos sociales, debido a su particularidad, su excepcionalidad y sobre todo el desprecio que por ellas suele sentir el mundo intelectual. ¿Cómo animizar y trazar las vidas paralelas a la vez que contrastantes entre el tabaco y el azúcar sin recurrir a datos que sólo se obtienen por sensibilidad y capacidad de observación, registro y memoria? Refranes, anécdotas, insultos, miradas, contrastes, cantos, gestos, actitudes, bravuconadas, expresiones sancionadas, castigadas, ocultas por la cultura oficial, emergen para arrojar nueva luz a través de la prosa magnífica de nuestros grandes ensayistas. Claro es que de inmediato se nos antoja comparar este esfuerzo con los antecedentes de muchas prácticas desconstruccionistas y desenmascaradoras como las que practican hoy los estudiosos de la posmodernidad. Sin embargo, nuestros autores partían de un sentido fuerte de la historia, la cultura, la literatura, de modo que su trabajo no coincide ni con la moderna “escrituralización” de la realidad ni tampoco con la noción de una razón débil. Escritos desde América Latina, se ven permeados por la aceptación de la heterogeneidad y la conflictividad de los procesos estudiados.

Así, la propuesta de repensar la transculturación como un rasgo característico del modo de abordar su objeto de estudio por parte del intelectual latinoamericano confluye con la preocupación de los especialistas provenientes del área de los estudios poscoloniales, culturales y subalternos en caminos que a veces confluyen y en otros casos son divergentes. Este interés mucho nos dice de la necesidad de recuperar las grandes categorías explicativas, pero también mucho nos dice de la tensión que viven los estudiosos en su afán por salvar la distancia entre sujeto y objeto y encontrar nuevas formas de insertar su mirada en un campo que los incluye a la vez que excluye de manera conflictiva. La preocupación por Ortiz mucho nos dice pues respecto

de la tensión entre “filiación” y “afiliación” (término propuesto por Edward Said y en nuestro medio recuperado por Julio Ramos) del intelectual dedicado a pensar América Latina y de cómo, precisamente a través de la construcción del ensayo, encuentra una nueva forma de afiliación y un nuevo lugar simbólico en el cual insertarse, desde donde pensar su mundo a la vez que pensarse a sí mismo en él.

Concluyo con una pregunta obligada: ¿será el propio ensayo de interpretación una forma “transculturada”, marcada también por la heterogeneidad, la tensión y el conflicto? La selección lingüística y la estructura del texto, por parte de un autor que se obliga a sí mismo a incorporar lo distinto para traducirlo al lector culto e invitarlo, a través de la seducción de lo bien pensado y bien escrito, generan un proceso creativo característico de esta gran familia que pensó lo cultural como enriquecimiento de lo canónico, y que en algunos casos, como el de Mariátegui y el de Ortiz, llegó no sólo a un replanteo de la subalternidad sino también a un nuevo planteo de la posición del intelectual ante la historia, la cultura y la realidad social de su época.

Entre la ficción y la realidad: paradojas del Caribe anglófono

Por Edith PÉREZ SISTO*

ESTE ENSAYO RINDE HOMENAJE al gran filósofo mexicano Leopoldo Zea, fundador de SOLAR (Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe), a quien tuve el honor de conocer durante el VIII Congreso de esa Sociedad "El Caribe, antesala del nuevo mundo", celebrado en el Institute of International Relations, The University of the West Indies, St. Augustine Campus, Trinidad y Tobago, del 7 al 12 de octubre del 2002. Para este ilustre filósofo lo primero es la condición humana:

No me siento superior a nadie, pero tampoco inferior, simplemente distinto, y por serlo debo comunicarme para hacerme entender, usando el don que la Providencia nos otorgó: la razón. Si no lo logro quiero, al menos, dejar testimonio de la resistencia a la sinrazón. La gente en sus ambiciones ha tratado siempre de dominar a la naturaleza y a los otros, esto ha originado ineludibles catástrofes naturales; como está sucediendo con la naturaleza humana, que ya está originando su respuesta (Zea 2001: 38).

¡Que distinta hubiese sido la historia si muchos pensaran como Leopoldo Zea! Pero la realidad apunta hacia algo más inquietante. Realidad o ficción que trataremos de explorar a partir de los grandes temas centrales del Caribe anglófono: la búsqueda de los orígenes, las paradojas de la relación colonizado/colonizador, las repercusiones histórico-sociales, el autoexilio como respuesta, la autoidentificación en una sociedad multiétnica, la religión como impulso regenerativo inherente a la tradición cultural "créole", el Carnaval, algo más que una mascarada.

La literatura plasma tanto la ficción como la realidad de los pueblos. Reconocer la existencia de una región cultural llamada Caribe es admitir el poder de la imaginación en la historia. El Caribe es un encuentro de ficciones fascinantes, la primera en el orden cronológico y mitológico de ese vasto territorio que los colonizadores europeos llamaron el Nuevo Mundo; metáfora de aquellos que con sus riquezas ensancharon el ámbito del capitalismo europeo, simulando un paraíso en el horror de la sociedad esclavista. Según Beatriz Pastor, el análisis de

* Universidad Simón Bolívar, Venezuela. E-mail: <esisto@usb.ve>.

ese objeto diverso, misterioso y cambiante [...] comienza, de forma necesaria con la evocación de un mundo fascinante y remoto, con la invención de una complicidad que, a través de más de cuatro siglos, comparte las quimeras, revive las leyendas y conoce el desengaño. Esa evocación transcurre como un viaje imaginario, que recorre lugares nunca vistos, afirma soledades, reconoce a los muertos y hace retroceder las fronteras del olvido (1983: 7).

A pesar de las separaciones creadas por la distancia geográfica y la existencia de Estados independientes en el Caribe anglófono, es posible hablar, en términos generales, de una literatura caribeña anglófona. David Dabydeen argumenta que la experiencia común de la colonización, desplazamiento, esclavitud, emancipación y nacionalismo han moldeado los ambientes caribeños, creando una unidad de experiencia, la cual puede ser identificada como específicamente caribeña (Dabydeen y Wilson Tagoe 1987: 13).

La búsqueda de los orígenes

EL escritor guyanés Wilson Harris nos da la clave para entender la problemática realidad del Caribe anglófono al sugerir en su novela *Carnival* los orígenes del Nuevo Mundo:

Desde la tibia "seguridad" que le brinda el útero de su madre puede ver sus lágrimas (las de su madre) caer por sus mejillas. La tristeza de su madre lo hace sentir inseguro, no deseado. Así surge en él (el feto) un vago recuerdo fetal: ¡él era el fruto de una violación! Su biógrafo le pregunta ¿Persiste aún la unión entre la marca del estigma y el falso chamán dentro de uno de los secretos más profundos del Carnaval, la máscara del adulterio? (1985: 29).

La literatura de los años cincuenta y sesenta examinaba en forma rigurosa la experiencia colonial, combinando una perspectiva anticolonial con la búsqueda de nuevas definiciones y valores. Según Dabydeen la tendencia general de la época estableció una fuerte voz anticolonial como parte de un argumento político que pretendía protestar mientras que la poesía examinaba la naturaleza de la sociedad y la psique colonial. El pasado era recreado pero en ficción, en términos más imaginativos, los cuales le dieron a los escritores la posibilidad de explorar las complejas consecuencias de la historia de la región. Para el escritor creativo de este periodo la aprehensión de la historia era particularmente problemática, ya que el pasado, manifestado en el presente, parecía negativo y carente de creatividad. La historia del Caribe anglófono, concebida en términos de progreso y desarrollo, parecía fragmentada

y dependiente de valores implícitos en el lenguaje y la cultura de un poder colonial. El escritor creativo, comprometido con el pasado, demandaba un enfoque nuevo y radical.

*Paradojas de la relación colonizado-colonizador:
repercusiones histórico-sociales*

PARA un escritor como George Lamming, oriundo de Barbados (1968), la historia pasó a significar más que la definición dada en el libro de historia. Pasó a significar no sólo una sucesión de episodios con conexiones causales, sino algo más: la creación de una situación que ofrecía una oposición antagónica y un reto de sobrevivencia el cual debía ser enfrentado de una manera decisiva. En otras palabras, el pasado debía ser confrontado y explorado pero sólo con los ojos del futuro que según Lamming está en la comunidad de la gente, su entendimiento, su identidad y la reintegración de sus personalidades. En sus novelas Lamming explora las relaciones coloniales y la naturaleza de la dependencia colonial y la rebelión. Este novelista revela la realidad del hombre caribeño en formas que la historia convencional no hubiese podido.

La novela *In the castle of my skin* (1953) de George Lamming es una de las obras que más han influenciado la literatura caribeña. Como muchas de las obras publicadas en los años cincuenta por escritores negros, es un testimonio de la transición de un joven que se aproxima a la etapa adulta. Es interesante destacar que el mismo autor ha comentado que esta novela, en particular, es autobiográfica. Hace algún tiempo escribió "traté de reconstruir el mundo de mi niñez y mi adolescencia". Tal aseveración fuertemente confirma la impresión planteada en su trabajo. Sin embargo, *In the castle of my skin* es mucho más que una autobiografía. Es una crónica del desarrollo del despertar creativo, un retrato del escritor como un joven en la época de la colonia. La novela está repleta de vívidas experiencias que conscientemente prueban el significado de las cosas, lo cual indica su singularidad. La imagen del título plantea una cualidad de separación del sujeto colonizado al sujeto autoidentificado.

En los años sesenta una preocupación similar por el significado y el sentido marcó la intensa exploración de Wilson Harris sobre el impacto de la historia en la personalidad caribeña. Sus novelas recrean las aberraciones de la historia en la conciencia tanto del opresor como de sus víctimas; recreando no sólo el drama del conquistador y el derrotado

sino también la dualidad y paradojas de la confrontación así como las posibilidades de una nueva comunidad. En *Carnival* (1985) Wilson Harris elabora extensamente lo referente a los alcances y límites de la autoridad imperial —impuesta en la Colonia—, la relación colonizado/colonizador, su misión política y sus posibles repercusiones histórico-sociales sobre la dispersión política en el globo. Porque *Carnival*, como toda gran obra literaria, es el resultado de la elaboración posterior de toda una serie de experiencias, de fusiones de planos, ideas, obsesiones, de la asimilación peculiar de la cultura de la época, de impresiones del autor, que funde magistralmente todo ello y mucho más en una gran síntesis narrativa de contenido progresivo y, sin embargo, circular y de base moral estricta, indispensable para que el hombre pueda salvar su unidad y conciencia moral al encontrarse con la Ambición, la Disensión y con la influencia canibal del capitalismo en la modernidad, para las que Harris buscó y encontró en todo momento una forma de síntesis poética y enciclopédica. Para Wilson Harris, el múltiple ser caribeño puede vivir las fases ritualizadas del Carnaval y coexistir con Dionisio en la más grande orgía: la orgía humana desde el colonialismo hasta el capitalismo y observar desde la primera fila la caída de los grandes y pequeños imperios, donde Ambición, Avaricia y Disensión son personajes centrales sobre el escenario de la Historia.

En la literatura caribeña los temas de anticolonialismo y nacionalismo fueron parte de un movimiento político para la independencia y la manifestación de un nacionalismo cultural. La conciencia del caribeño, con carácter, historia y aspiraciones separadas de la metrópoli, inmersa en la ideología del movimiento nacionalista, se reflejaba desde distintos ángulos en la literatura de mediados del siglo veinte. Por una parte existía la literatura anticolonial, en su mayor parte poesía, compuesta por escritores comprometidos que subordinaban el contenido a la función sociopolítica y el poema era menos una evocación imaginativa que una protesta expresando el descontento por la represión colonial. En la novela emergió un nuevo interés por la historia, el proceso histórico y la continuidad de la experiencia histórica. Esto marcó el despertar caribeño, a su vez retado por ideas propias del siglo diecinueve acerca de la carencia de una historia propia. Durante los años cincuenta y sesenta los temas anticoloniales asumieron una variación y profundidad mayor. Tanto los novelistas como los poetas se dedicaron a la tarea rigurosa de analizar la sociedad colonial, evaluando la rebelión colonial y explorando su psique.

El autoexilio como respuesta

EL interés por la experiencia caribeña ha llevado, invariablemente, a los novelistas a explorar temas de la psique colectiva de la región, entre los cuales destaca el exilio. En la novela *The lonely Londoners* (1956) del trinitario Sam Selvon, los personajes remiten metafóricamente al desarraigo como *leitmotiv*, salen a la búsqueda de su identidad y raíces que siempre estuvieron allí, en su país natal. En esa búsqueda se enfrentan estoicamente su nueva realidad de exiliados, que resulta totalmente enajenante. Paradójicamente, es a través de la risa que los personajes logran percatarse de lo cómico de sí mismos y pueden soportar los largos y fríos inviernos, enfrentar la discriminación y las opiniones estereotipadas de los ingleses acerca de los inmigrantes; la risa les permite sobrevivir a la aniquilación y a las denigrantes condiciones de pobreza.

Selvon describe la reconfortante calidez que el verano trae a las frías madrugadas de los inmigrantes y a los blancos pobres. La novela de Selvon trata con humor e ironía la vida de los inmigrantes en Inglaterra y la confronta con la calidad de vida del país de origen. La condición de exilio está encarnada en una simbiosis entre la persona caribeña, su historia, su cultura, y aquella de los amos. La fragmentación —el distanciamiento del control del amo— aún se percibe, empujando a la persona caribeña a esa parte del ser que niega la posibilidad de configurar una nueva presencia, una nueva persona. La metáfora de *The lonely Londoners* nos remite a las secuelas de la descolonización. Los habitantes del Caribe de habla inglesa no son ni británicos ni africanos ni indios, son caribeños.

Selvon explora los cómicos ajustes a la vida en Inglaterra, revelando las condiciones de sus vidas y existencia fuera de lo propiamente cotidiano británico. Se percibe, a través del lenguaje indirecto y oblicuo expresado en metonimias y metáforas, que siempre existe la posibilidad de regresar, por lo tanto el exilio se mueve entre dos mundos. Una isla es un mundo que expande dos mundos (el Caribe e Inglaterra). La novela se mueve desde la casa del amo hasta el Caribe, lugar de origen de los exiliados. El diálogo de Selvon viaja desde Londres hasta Trinidad. La condición caribeña está arraigada en una ambivalencia colonial, que irónicamente llevó lo colonial a la capital, a la misma Meca de la cual, en otro tiempo, salió el amo. Esta Meca es un lugar solitario para miles de inmigrantes del Caribe. Quizá es sólo el encanto de la gran metrópoli lo que les atrae a la ciudad donde son rechazados y forzados a sobrevivir. Irónicamente, la supervivencia es una cualidad arraigada en el alma y

espíritu caribeño. Pero a pesar de que esta ambivalencia está teñida por la soledad y el rechazo, ellos (los inmigrantes) se quedan, disfrutando los paradójicos placeres del autoexilio.

La autoidentificación en una sociedad multiétnica

LA crítica literaria del Caribe anglófono ha tenido un fuerte componente social, racial, político, económico y regionalista (Trevor 1986). Esto no es de extrañar, ya que el proceso histórico de la región fue profundamente complejo, y existía la necesidad de dar respuestas a este proceso. De hecho, la sola idea de regionalismo puede ser severamente limitante si sólo se enfoca en perspectivas literarias y culturales que ignoren la naturaleza sincrética de la vida y las letras del Caribe (Dabydeen y Wilson Tague 1987).

Precisamente, debido al proceso histórico de la región, el tema central ha sido disputar las funciones de ese sujeto (personal, social, nacional, histórico, político, cultural) en el discurso de la identidad, tan diverso que incluye su propia refutación, la idea de que la identidad es un falso problema, tal como se ha afirmado. Este discurso nos convoca a explorar lo relativo a la autoidentificación en una sociedad multiétnica. Ésta es la temática central a la que dar tratan de dar respuesta los escritores —al explorar el lugar que ocupa ese sujeto en el relato que lo construye.

En el Caribe anglófono ese “sentimiento de pertenencia al país” y ese reconocimiento de la tradición popular llegaron tarde. La idea nacional sólo comienza a resultar viable cuando se amalgama con la idea étnico-racial. Y es a la sombra de los discursos de reafirmación y revaloración de la comunidad afrocaribeña que el discurso nacionalista comienza a ganar cuerpo entre las mayorías de origen africano. La interpretación étnico-racial se superpone a la nacionalidad. Debido a las particularidades históricas del Caribe anglófono, “la constitución de la identidad nacional en estos países inevitablemente vincula a la previa reconstitución de identidades étnico-raciales capaces de servir de base orgánica a las primeras” (Arribas 1992: 53).

En *Salt* (1996) Earl Lovelace teje la trama en torno a la ruptura de los cánones restrictivos que el sujeto debe proponerse para hacer su camino de autoidentificación, el cual sólo puede construirse interactivamente frente a los otros. En este laberinto la temática central gira en torno a

los cuatrocientos años que tardaron en darse cuenta que no se puede mantener a la gente en cautiverio. ¡Cuatrocientos años! la gente tuvo que levantarse. Puerto España tuvo que arder [...] todos estuvieron de acuerdo con que "aquí no se puede mantener a la gente en cautiverio". Pero ahora tenía otro problema: no se trataba de cómo mantener a la gente en cautiverio. Se trataba de cómo liberarla (1996: 7).

Esta interrogante y la búsqueda por los orígenes forma parte del agonismo moral de los personajes centrales. La identidad étnica es la expresión abierta del *ethos* societario. Éste es un concepto que debe ser entendido como una totalidad hombre-cultura. Lo que llamamos cultura no es otra cosa que la presencia y el ejercicio de nuestra identidad en toda su fuerza (Cortázar 1982). El *ethos* societario corresponde a una sociedad pluricultural, heterogénea, donde tienen cabida todas las diferencias étnicas sin menoscabo de ningún grupo societario en particular. En *Salt*, su autor describe detalladamente a cada personaje representante de las diversas etnias. Sin embargo, los negros, indios occidentales y europeos dominan las escenas del poder. Alfrid George, el joven de origen africano, logra ubicarse en una situación privilegiada gracias a su magnetismo personal. Otro personaje es Sonan, el nieto del indio Moon:

Navegando en ese oscuro océano desde la India, la gente le dijo que descendería en la casta, si aceptaba ir en ese viaje al nuevo mundo; se vería forzado a considerarse como un chamar —los más bajos en la casta. Sin embargo, él sintió que este viaje a través de esa agua salada más que descenderlo en la casta lo elevaría. Por esta razón se dio un nuevo nombre para simbolizar que ahora no era menos que los demás aún en el viejo orden de su patria [...] Se estableció en la tierra que compró a cambio de su pasaje al nuevo mundo. Pronto abrió una tienda la cual creció rápidamente. Su mensaje era "cualquier cosa puede convertirse en algo" (1996: 219).

Por su parte, para el viejo holandés llegado de Martinica y perteneciente al viejo sistema, "siempre fue difícil ser un blanco en este lugar, ser un aventurero, seguir el sendero de los conquistadores. Revolución en Francia, en Haití [...] aquí había oportunidades para tener tierra, esclavos, poseer humanos" (p. 208). Paradójicamente, su hijo, Adolphe Carabon, pertenece a la nueva generación se pregunta dónde está su lugar (p. 201). Sólo integrándose en un proyecto comunitario este personaje logra saltar la barrera de los conflictos raciales. La idea de diversidad cultural, premisa indispensable de la sociedad pluricultural, parte del hecho que "sujetos sociales diversos construirán identidades diversas.

Y si esos sujetos diversos comparten un tiempo y un espacio, digamos una sociedad nacional, por ejemplo, su convivencia habría de ser multicultural; a menos que algunos sujetos impongan a otros sus propias identidades" (Mato 1993: 17).

La ficción *Salt* plasma la reivindicación y revaloración de África y lo africano por parte de las comunidades negras, lo cual llega a ser una de las fuentes primarias de la conciencia nacional en la región, ya que al reafirmar sus raíces étnico-raciales y sus antecedentes culturales africanos, los negros se convierten en los protagonistas de la primera ruptura consistente y consecuente con sus valores; por lo tanto, aportando un sustrato cultural e ideológico para la posterior consolidación del nacionalismo. No obstante, el resto de las otras etnias son también ampliamente representadas en la ficción, un indicativo de la importancia que tiene el ser humano para Lovelace, más allá de las diferencias de raza y credo. En la novela los conflictos se palpan no a través de una ruptura de la identidad étnica original sino asumiendo el ser diferente y depositario de un patrimonio cultural acumulado a lo largo de la historia vivida y compartida por todos.

La religión como el impulso regenerativo inherente de la tradición cultural "créole"

CON SORPRESA descubrimos que los hombres y mujeres que poblaron el Caribe poseían una fuerza interna que los ayudó a caminar estoicamente hacia el futuro en sus claustrofóbicos espacios. En *The wine of astonishment* (1982) del trinitario Earl Lovelace nos encontramos con la historia de la Comunidad Espiritual Bautista trinitaria desde su prohibición en 1917 hasta su levantamiento en 1951. El sugestivo título de esta novela, metafóricamente nos sugiere el estado de éxtasis alcanzado al beber el elixir, lo cual sólo hacen aquellos que logran trascender el umbral de los dioses, única posibilidad que tenían los hombres y mujeres descendientes de los esclavos de escapar de la agobiante realidad. Lovelace ve en el sistema espiritual bautista de fe y adoración, en su "africanización de la Cristiandad", un ejemplo vivo de la creatividad y del impulso regenerativo inherente de la tradición cultural "créole". El conflicto entre la comunidad espiritual bautista del pueblo de Bonasse y las autoridades es concebido como un episodio más en la lucha de siglos entre Próspero y Calibán; lucha cuyo símbolo en la narración es la iglesia:

Tenemos esta iglesia [...] una choza simple sin pedestal, ni cruz, ni monaguillos, ni sacerdotes blancos, ni ceremonias latinas. Pero es nuestra. Los negros somos los dueños. Tenemos esta iglesia donde nos reunimos para cantar himnos y repicar la campana y gritar "aleluya" y hablar en lenguas cuando el Espíritu baja; llevamos la palabra a los olvidados, a los golpeados, y tocamos el alma de la gente negra [...] Nos iba bien —no de lo mejor pero lo suficientemente bien considerando que sólo trajimos nuestras manos vacías de África— y tuvimos que pasar pruebas y restricciones suficientes para hacer rendir a los débiles, no a nosotros. Pero nos estaban observando (pp. 32-33).

Al rastrear la historia de esta comunidad, en particular, Lovelace refleja a su vez la experiencia general del hombre negro en el Caribe. La novela nos remonta a un mundo de privaciones y opresión, pero con importante distinción: la imagen del negro caribeño como víctima en busca de venganza es reemplazada por la representación del negro caribeño como auténtica figura heroica.

El Carnaval, algo más que una mascarada

EN *Salt* (1996) el Carnaval funciona como catalizador de la sociedad; durante tres días de total abandono todos los grupos étnicos participan en la recreación carnavalesca de su mundo:

La comparsa involucraría a los representantes y a los niños. Ella mostraría la belleza y la promesa que guarda la gente de la isla. La banda reflejaría a los indios, la llegada de Colón, la importación de los africanos, la llegada de los hindúes, la de los chinos, la de los portugueses, europeos y sirios. Para que la gente pudiese comprender al "otro" cada quien asumiría el rol del otro: los africanos serían los conquistadores, los bucaneros, los piratas; los europeos serían los guerreros africanos; los hindúes serían los indios; y los chinos y sirios serían los esclavos que trabajaban en las plantaciones de azúcar (p. 90).

La novela *The Dragon can't dance* (1979) de Earl Lovelace explora el significado que tiene el Carnaval en las masas excluidas de la sociedad trinitaria. El autor examina el concepto popular del guerrero con relación a la rebelión. "Sus mascaradas se ven como guerreros que gritan al mundo su *ser* del cual Lovelace recrea no sólo el significado sino también el valor de ese *ser*" (Pérez 1993).

Reflexiones finales

EL tema central del escritor del Caribe anglófono es la persona humana. Para aprehender esa realidad el escritor debe penetrar todos los niveles de esa persona/máscara. Para Wilson Harris,

the West Indian artist therefore has a central theme or symbol, and that symbol is man, as opposed to the European artist whose symbol is masses and materials [...] he has in short most significantly to influence the architectural problem of his theme, since though he may work principally in terms of values in his bare world, the effects will be felt soon or late in terms of masses and structural organisation (1973: 14).

En síntesis, el escritor caribeño debe retar a su originalidad. Para Harris no es fácil descubrir al ser humano en la actualidad ya que existen muchas "paredes", tales como el dinero, los mitos y numerosas obsesiones. Sin embargo, cuando miramos al hombre, apunta Harris, debemos estar preparados para no obviar estas obsesiones sino más bien trabajarlas dentro de la estructura del mismo arte, de manera que todos los niveles de ese hombre estén presentes. La única manera de acercarnos al hombre es mostrando la interacción de todos los niveles de su vida, no sólo sus conflictos, sino los ritmos de su existencia.

Cada novelista parece haber intentado entender su relación con la experiencia colonial y haber buscado una visión para su exploración y análisis. El interés de George Lamming en varias de sus novelas fue un intento de establecer ciertos términos con un estatus colonial y trascender las condiciones que éste imponía. Para él la verdadera libertad dependía en la calidad de la protesta y rebelión, los cuales a su vez relacionaban a la gente con un sentido de su historia y su afinidad con el mundo orgánico del campesino. Para Wilson Harris, la verdadera libertad, la unión con la tierra y un sentido de comunidad tal como lo visualiza Lamming es posible. Earl Lovelace explora el potencial caribeño para el cambio. Este novelista es más abierto en su exploración y menos consumido por el determinismo y fatalismo histórico. A pesar de que también cuestiona la posibilidad de revolución del Caribe, él ubica la incapacidad no en la historia *per se*, sino en la pérdida del ritual y la energía, esa desunión entre el hombre caribeño y sus tradiciones culturales y espirituales; según él, esto es lo que ha creado la parálisis y el vacío.

BIBLIOGRAFÍA

- Arribas, F., "Claude McKay: en los albores de la literatura nacional-popular jamaicana", en *El Caribe y en su literatura*, Asociación Venezolana de Estudios del Caribe, AVECA, 1992.
- Cortazar, Julio, *El Nacional*, Papel Literario (29-VIII-1982).
- Dabydeen, David, y Nana Wilson Tagoe, *A reader's guide to West Indian and British literature*, Sydney, Rutherford Press, 1987.
- Harris, Wilson, *Tradition, the writer & society: critical essays*, Londres, New Beacon, 1967.
- , *Carnival*, Wilts, Great Britain, Redwood Burn Limited, Trowbridge, 1985.
- Lamming, George, *In the castle of my skin*, UK, Longman, 1953.
- , "Identidad cultural del Caribe", *Casa de las Américas*, núm. 118 (1968), pp. 35-37.
- Lovelace, Earl, *The Dragon can't dance*, Inglaterra, Longman, 1979.
- , *Salt*, Londres, Faber and Faber, 1996.
- , *The wine of astonishment*, Londres, Faber and Faber, 1982.
- Mato, Daniel, *Diversidad cultural y construcción de identidades: estudios sobre Venezuela, América Latina y el Caribe*, Fondo Editorial Tropykos, Centro de Estudios Postdoctorales, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, ucv, 1993.
- Pastor, Beatriz, *Discurso narrativo de la conquista de América*, Casa de las Américas, 1983.
- Pérez, E., *Myth and ritual in Lovelace's The Dragon can't dance*, trabajo de Maestría en Educación, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Caracas, 1993.
- Selvon, Sam, *The lonely Londoners*, Hong Kong, Longman, 1956.
- Trevor, James, *English literature from the Third World*, Beirut, Longman, 1986.
- Zea, Leopoldo, "¿Tercera Guerra Mundial?", *Cuadernos Americanos*, núm. 90 (2001), pp. 11-38.

Prosa caribeña de Enrique Bernardo Núñez: su novela *Cubagua* y su ensayo *Orinoco*

Por Ceisa HIRSHBEIN

Introducción

LA COSTA ORIENTAL DEL MAR CARIBE y la literatura caribe son dos términos que se nos vienen a la mente cuando presentamos nuestro título temático en el contexto del Congreso de la SOLAR, celebrado en la Universidad de West Indies, el mes de octubre del año 2002 en la isla de Trinidad. Pero a la vez es importante hacer la advertencia que no tomamos dichos términos en el sentido de algún lenguaje especial, pues cada país de la zona tiene el suyo. Realmente estamos refiriéndonos a nuestra común historia y especialmente a una posición geográfica muy especial y también común. El oriente costero venezolano forma un cuadrado geográfico con Trinidad, las islas de Cubagua y Margarita conjuntamente al imponente delta del río Orinoco. Y dentro de esta confluencia de identidades, el autor venezolano que vamos a tratar, Enrique Bernardo Núñez, nacido en Valencia (Estado Carabobo) en 1895 y fallecido en la ciudad de Caracas en 1964, vivió durante algún tiempo en Margarita y gran parte de sus escritos los dedicó en forma constante a asuntos caribeños, insertos en lo más profundo de nuestra historia.

Así pues, Margarita, Cubagua, la desembocadura del Orinoco y Trinidad forman un marco de referencias muy caribeñas y comunes en nuestra historia y geografía. De tal modo que no sé si el tema es una excusa para hablar sobre este cuadrangular geográfico-histórico, o si la literatura es a la vez un pretexto para introducir estos temas de la obra literaria de Enrique Bernardo Núñez, cuyas ramificaciones nunca había imaginado antes tan interesantes y ... tan actuales. Y para imbricarlo con la temática del Simposio "El Caribe: *mare nostrum*, que habla con las voces de Eros y Thanatos desde dentro y fuera del continente americano", encontré esta cita donde George Steiner en su monumental obra *Antígona* afirma que

los principales mitos griegos están impresos en la evolución de nuestro lenguaje y en particular de nuestras gramáticas. Si mi corazonada es correcta —y en este terreno todo está pendiente de demostración— expresamos vestigios orgánicos de mito cuando hablamos. De ahí la presencia constante

en nuestra mentalidad y en nuestra cultura de Edipo y de Helena, de Eros y de Tánatos, de Apolo y de Dionisos.¹

Cubagua, *la isla... la novela*

LA historia del Caribe Oriental —Margarita, Cubagua, Trinidad y la desembocadura del Orinoco— es la historia de complicadas coincidencias que convergen en un común denominador: la búsqueda de El Dorado. Bosquejar la imbricación entre esa historia de aventuras, codicia, asesinatos envueltos en ilusiones perdidas y la literatura que la inspira es el fin de estas páginas.

Dice John Hemming que “el objeto final de todo conquistador era descubrir una mina de oro o plata que ofreciera un fluido constante de tesoros”.² En efecto, la esperanza de encontrar imperios escondidos con grandes riquezas y el deseo de descubrir extraordinarias minas de piedras preciosas era un incentivo para las extraordinariamente peligrosas aventuras de los conquistadores. Terribles padecimientos, clima inhóspito, enfermedades, animales al acecho, el hambre y la espesura de la selva no importaban ante un imaginario panorama de áureas ciudades. Primero era el famoso “hombre dorado” que algunos decían haber visto espolvoreándose el cuerpo entero con oro en polvo para luego, con el tiempo y la vaguedad que se desprende del imaginario, amalgamarlo al mito de El Dorado. Es cierto que de hecho existían ciudades imponentes por sus riquezas naturales, sus perlas y su notable orfebrería dorada, y efectivamente muchos conquistadores quedaron deslumbrados ante los tesoros del Perú y México, unos por verlos y otros por los rumores que les llegaban sobre sus maravillosas obras de orfebrería. Finalmente, después del deslumbramiento primigenio y los consecuentes despojos iniciales, quedaron ruinas y sobre todo... la leyenda.

Debo decir además que el afán de hallar tesoros en lugares exóticos es ciertamente anterior a la conquista y es parte del imaginario de los pueblos que se pierde en el tiempo y que el hombre tiene por herencia ancestral junto a su necesidad de crear, imaginar mundos llenos de esperanzadoras riquezas en las cuales revolcarse y que pudieran ser conquistables por sus propias manos. Estos imaginarios transmutados en mitos y leyendas se trasladaron como un embriagante rayo impulsor

¹ George Steiner, *Antígonas: una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 228.

² John Hemming, *En busca de El Dorado*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1984, p. 11.

al conquistador español, alemán e inglés que irrumpió con fuerza demoleadora en las tierras de “nuestra América”. Después de sacrificar muchas vidas, de someterse a frustrantes búsquedas y consecuentes derrotas, estas ansiosas y afanosas expediciones sirvieron, por sobre todas las nefastas consecuencias de una conquista, para extender el conocimiento geográfico del interior de Sudamérica y para penetrar en el mismo corazón del valle del Amazonas y en las descomunales cuencas de los imponentes ríos que serpentean las densas selvas tropicales.

Cuando llegó Colón por primera vez en 1498 a Tierra Firme, bordeando las costas de Venezuela, quedó en efecto impresionado por las perlas y objetos de oro que llevaban los indios de Paria. Muy pronto, después de estas primeras impresiones, se iba a encontrar la fuente de estos tesoros, y primeramente la de las perlas. Éste es el primigenio momento de un imaginario dorado que se concretaba aquí en el dorado brillo de las blanquecinas perlas venezolanas. Perlas que provenían de la yerma isla de Cubagua, cerca de la costa oriental de Venezuela. Empieza aquí una historia llena de codicia y ambición, que hasta hace no mucho atraía la aventurera imaginación de los hombres.

Cubagua está situada frente a las islas Margarita y Coche, en la costa norte de Venezuela, donde Alejandro de Humboldt por primera vez se encontró con tierras americanas y donde dejó la siguiente nota:

Haciendo rumbo hacia el oeste cruzamos pronto la isleta de Cubagua, hoy enteramente desierta, pero otro tiempo célebre por la pesca de perlas. Allí habían fundado los españoles, inmediatamente después de los viajes de Colón y de Ojeda, una ciudad con el nombre de Nueva Cádiz, de la que no se encuentran ya restos.³

Estéril y ciertamente desolado peñón: 9 kilómetros de largo por tres de ancho. Colón ya había avistado a la Isla de las Perlas a mediados de agosto de 1493. Cuenta la historia que Fernando el Católico, admirador de las hermosísimas perlas que de Cubagua le llevaron, se afanó porque allí hubiese poblamiento. También se tiene conocimiento que los hombres esclavizados en las Antillas pescaban ostras perlíferas en Cubagua, y para comprarlas los españoles hacían incursiones a lo largo de toda su costa y luego llevaban a los esclavos en los barcos, hacia el norte, para que trabajasen en las plantaciones de la isla de Santo Domingo. Y así, en efecto, entre luchas de dominio colonial y económico, se estableció en Cubagua una pesquería de perlas. Fue

³ Alejandro de Humboldt, *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente*, Caracas, Monte Ávila, 1990 (tomos I-V), tomo I, pp. 274, 429.

poderosa en la época de la conquista. Dominaba toda la costa de Tierra Firme, desde el fondo de Cariaco hasta Maracapaná y toda la isla de Margarita. Pero, rica entonces en perlas, la isla estaba desprovista de todo lo demás para las necesidades cotidianas. De tal modo que de Margarita se traía la leña y del río Cumaná —siete leguas distante— el agua. Y precisamente Margarita, cuyas “altas cuestras” (Humboldt) se descubrían desde Cubagua, vino a disputar a su vecina isla la primacía del dorado perlífero. Con el tiempo en ambas islas se secaron las arcas después de la expoliación conquistadora. Y en Cubagua, para recuerdo de los tiempos y los admiradores por venir, solamente quedó el nácar. Según sabemos, Cubagua es la única ciudad en el mundo que tiene el suelo de nácar esterado, allí se encuentran riquísimas y originales especies de caracoles, se dice que el plano de la antigua capital se ha reconstruido con linderos de nácar. Pablo Neruda cantó su maravilloso banco de nácar.

Éstos debieron de haber sido los alucinantes antecedentes que tanto impresionaron al autor venezolano Enrique Bernardo Núñez para escribir su novela que igualmente tituló *Cubagua*, esa “fúnebre isllita cubierta de nácar” según palabras del propio autor. Aquellas seductoras imágenes invadidas de nombres, personas, cosas, perlas, nácar, ruinas y soledades acudieron a su memoria en los saturados meses en que se desempeñaba como secretario (1925) del entonces presidente de la isla de Margarita (Nueva Esparta), el conocido escritor caraqueño de franca tendencia modernista Manuel Díaz Rodríguez. Una capilla de la iglesia franciscana le servía de oficina, y fue ahí donde tomó apuntes y donde acudieron aquellos fantasmas que luego se concretaron en esa importante novela que salió a la luz en 1931 y que es, posiblemente, la única narración venezolana que soporte el calificativo de real-maravillosa. De hecho, anterior a las obras de Alejo Carpentier, y como tal, la primera realización de lo real-maravilloso en toda la narrativa latinoamericana, según lo afirma Julio E. Miranda.⁴

Enrique Bernardo Núñez estaba muy consciente de la grave enfermedad que habían sufrido los conquistadores y que aún hoy día afecta las sociedades modernas: la codicia. Y protesta, especialmente a través del arte. Y es que Enrique Bernardo Núñez es con toda seguridad el más creador de estos ensayistas venezolanos de su generación del así llamado “neorevisionismo contemporáneo”, y eso sin desestimar la obra de Mariano Picón Salas, Mario Briceño Iragorry,

⁴ Julio E. Miranda, *Proceso a la narrativa venezolana*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1975, p. 115.

Augusto Mijares, Ramón Díaz Sánchez, Enrique Planchart o Caracciolo Parra León. Acaso seamos escépticos acerca de su doctrina espiritualista de la historia, pero todos sentimos la fuerza y el espíritu de su escritura. Y en este sentido, su obra imaginativa —sobre todo la novelística— es muy poética y muy actual. Sigue causando estremecimiento estético a la vez que comunicando su amor por la tierra con la que se siente tan comprometido. Nuestro personaje nació el día 20 de mayo de 1895 en Valencia. Conoció desde sus años estudiantiles la necesidad del periodismo y ya a los 14 funda en su ciudad natal el periódico *Resonancias del pasado*, cuyo título habla de su vocación histórica, a la vez que literaria. Lo vemos un tiempo en la Universidad de Caracas, pero desde 1912 se dedica exclusivamente al periodismo y a la literatura. En 1925, tal como decía anteriormente, Manuel Díaz Rodríguez, presidente para ese momento del Estado Nueva Esparta, se lo lleva a la isla de Margarita en calidad de secretario. Esta breve pero trascendental estancia de un año en la isla le inspirará su novela *Cubagua*, la cual comenzará luego a trabajar, curiosamente en otra isla caribeña, en Cuba, donde fue enviado como primer secretario de la Legación venezolana y donde es importante su amistad con Juan Marinello.

“Cuento y canto [...] canto al pasado”, así llama a la novela Luis Beltrán Guerrero.⁵ Pasado, pero también presente... y futuro. Cubagua, la isla con toda su alucinada historia y *Cubagua* la novela, novedosa, audaz y originaria, fundadora de un nuevo estilo literario. Es a la vez evocadora y fabulante, y que siendo historia no deja de ser novela, y donde se juega con el presente y se recuerda entrelazadamente el pasado. Recursos para lograr el descoyuntamiento de la sintaxis y que provoca en el lector relaciones insólitas, y así el uso de los tiempos verbales crea una conmutación a la vez que realista, maravillosa, tejida por diálogos e imágenes enigmáticas, cuya estructura circular está simbolizada por el monje que lleva su propia cabeza bajo el brazo. Rostros, personajes y situaciones van a ser los mismos de los conquistadores, de tal modo que el relato nos envuelve así en infinitos círculos ascendentes.

Enrique Bernardo Núñez había trabajado durante largos años la alquimia de su tema esencial, el “Secreto de la tierra”, que es como titula al segundo capítulo de la novela. Su técnica narrativa responde adecuadamente a las exigencias del mito y la leyenda imbricada a una alucinada historia y que permite el entrelazamiento de los tiempos y de

⁵ Luis Beltrán Guerrero, *Región y patria*, Caracas, Fundación de Promoción Cultural de Venezuela, 1985 (Col. *Literatura y Pensamiento*, núm. 8), p. 160.

las civilizaciones, todo en un estilo de impresiones objetivas, cuya subjetividad misteriosa o mágica se da más en la fatalidad circular de esa mezcla que en las expresiones emotivas y apreciaciones del propio autor. Leamos este fragmento del capítulo primero que ya nos introduce en los tentaculares abismos del perdido dorado:

Tierra bella, isla de perlas

—Si usted ha leído las crónicas de Cubagua, sabrá que aquí estuvo el conde milanés Luis de Lampugnano. Él fue quien dibujó este plano.

Lampugnano ofreció a Carlos V, para la pesca de perlas, un aparato de su invención que hacía inútil el empleo de esclavos. El emperador concedió el privilegio por cinco años, a condición de reservar la tercera parte a beneficio de la Corona. Lampugnano, que estaba ya arruinado, armó una expedición y se vino; pero los vecinos de Nueva Cádiz, al tener noticia de la novedad, se rebelaron contra el orden imperial. El aparato era la ruina. Ya no iban a poder emplear indios en la explotación del mar. Esta razón suprema privó en los ánimos. Reclamaron a César, quien anuló el privilegio.

Fray Dionisio se vuelve borroso en la penumbra. Sus ojos se hunden mientras habla lentamente. A veces diríase que ha muerto. Leiziaga le ofreció un cigarrillo y acercó su vaso.

—Por cierto —continuó en tono familiar— que este Lampugnano tiene semejanza con cierto Leiziaga. ¿No andas como él en busca de fortuna? Todos buscan oro. Hay, sin embargo, una cosa que todos olvidan: el secreto de la tierra.

Leiziaga se inclinó de nuevo sobre el plano de Nueva Cádiz. Después se le ocurrió un pensamiento que le hizo reír. ¿Sería él acaso el mismo Lampugnano? Cálce, Ocampo, Cedeño. Es curioso. Recordó este aviso en el camino de La Asunción a Juan Griego: “Diego Ordaz. Detal de licores”.

Los mismos nombres. ¿Y si fueran, en efecto, los mismos? Se volvió a sentar, a un gesto del fraile, que hojeaba un cuaderno amarillento, un manuscrito antiguo.

Su reloj marcaba las ocho. En aquel momento le asaltó el recuerdo de las ciudades envueltas en una atmósfera sensual y luminosa. Aquel mundo le parecía infinitamente distante.⁶

Este personaje —Lampugnano— seguramente lo tomó Enrique Bernardo Núñez del *Viaje a las regiones equinocciales*. Dice Humboldt que: “En Italia como en España se hizo el islote de Cubagua objeto de numerosas especulaciones mercantiles. Benzoni refiere la aventura de cierto Luis Lampugnano, a quien Carlos V había acordado el

⁶ Enrique Bernardo Núñez, *Cubagua*, Caracas, 2º Festival del Libro Venezolano, 1959, pp. 34-35.

privilegio de ir con cinco carabelas a las costas de Cumaná con el fin de pescar allí perlas”.⁷ Sabemos que Lampugnano había permanecido cinco años en Cubagua y que había muerto en un acceso de demencia. Es importante explicar que la influencia de Humboldt se siente con fuerza amorosa en muchos de los escritos de Enrique Bernardo Núñez. Especialmente en su libro *La ciudad de los techos rojos*, que redactó en su época como cronista de la ciudad de Caracas, vemos que hay un espacio importante para el viajero universal. Y es que, en efecto Enrique Bernardo Núñez siguió deleitosamente las huellas de Humboldt en sus propias expediciones por las calles y esquinas de la capital. Oigamos al cronista venezolano:

En la tarde del 21 de noviembre de 1799 —el mismo año de la partida de Bolívar para España— llegaban a Caracas el barón Alejandro de Humboldt y Amadeo de Bonpland. La casa que les destinó el gobernador Manuel de Guevara Vasconcelos estaba en la esquina de la Cruz del Puente de la Trinidad o de la pila del Puente de la Trinidad, hoy del Panteón (Avenida Norte y Oeste 13). En su *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*, Humboldt describe la casa que le sirvió de alojamiento: “Una casa grande, casi aislada en la parte más elevada de la ciudad”. Desde un mirador podía recorrer con su antejo el paisaje de Caracas: la fila de Galipán, el valle del Guayre, la Silla envuelta en nubes. Grandes incendios estallaban en el Ávila, y Humboldt admiraba los efectos de luz que el fuego producía en la montaña. El cielo estaba brumoso.⁸

Volviendo a los trazos de la tierra patria y su historia, que prosigue, según Enrique Bernardo Núñez, por las mismas vías iniciadas por los conquistadores, considera que para lograr poseer la tierra realmente “lo primero que hemos de conquistar es el propio territorio. Los ingleses tienen otro concepto. Por eso conoce también la región de Trinidad, del Orinoco y del golfo de Paria, entre otras. Por eso las torres de sus pozos se yerguen en el delta de ilimitadas posibilidades, según dicen sus geólogos”.⁹ Ese descubrir la tierra había cobrado una fuerza muy peculiar en la novela, sobre todo por la necesidad de reponer, a través de la catártica ficción, los años causados por la codicia que dominó en las islas que en un pasado muy lejano había preñado maravillosas perlas, en las antes impenetrables montañas que habían custodiado ciudades cristalinas,

⁷ Humboldt, *Viaje a las regiones equinocciales* [n. 3], tomo 1, pp. 446-447.

⁸ Enrique Bernardo Núñez, “Casa de Humboldt”, en *La Ciudad de los techos rojos*, Caracas, Monte Ávila, 1988, p. 283.

⁹ Enrique Bernardo Núñez, “Signos en el tiempo”, en *Bajo el samán*, Caracas, Biblioteca Venezolana de Cultura, 1963, p. 18.

en los inconmensurables llanos cuyos espejismos aún asustan a los viajeros y en los encauces de los ríos que arrastraron en su corriente vertiginosa el preciado metal dorado. Según Orlando Araujo "Cubagua abre el miedo metafísico en la narrativa venezolana".¹⁰ Oigamos otro fragmento de la novela:

Ya conoce esas lenguas bárbaras, llenas de ideas poéticas, primitivas. El légame se va cubriendo de osamentas. Muchos eran arrastrados por las mantas feroces o destrozados por los tiburones. Si tardaban en sumergirse les forzaban ellos: perlas. También perecen los blancos acosados por los dardos mortíferos, por las fieras y el hambre. Es la iniciación de una lucha que no ha terminado aún, que no puede terminar.¹¹

Siempre el afán destructivo de El Dorado, de las perlas:

La perla es la vida de todos. Pocos días antes los trabajadores de Margarita solicitaron la apertura de la pesca antes de que el "turbio" dañase los ostrales [...]. Al fin y al cabo, sacar unas perlas que están en el fondo del mar no es delito repugnante. Las perlas están ahí para que todo el mundo se beneficie de ellas.¹²

Y si se huye por culpa de la realidad de una tierra que quiere tragar a los hombres, es para seguir buscando —como en un hechizo— otra ciudad dorada, en la búsqueda de un futuro mejor que siempre es presente y pasado. Un camino fluvial se dibuja y se abre en forma de hoja. Leizaola va silencioso hacia el río Orinoco conducido por un velero.

Orinoco, la esperanza

Y por cierto, cinco siglos antes ya había remontado el Orinoco por primera vez una expedición dirigida por Diego de Ordaz que partió, como sabemos, de las costas de Venezuela. Esta expedición se convirtió en la precursora de la búsqueda de El Dorado por las riberas de este grandioso río que baña nuestro país. Ordaz estaba deseoso de demostrar que los afluentes de este majestuoso río conducían hasta las fuentes del oro, decía también que ahí había una conexión entre el color del metal y el brillo dorado del sol que guiaba su camino:

¹⁰ Orlando Araujo, "Ensayo sobre la obra literaria de Enrique Bernardo Núñez", prólogo a *Cacao*, compilación de Enrique Bernardo Núñez, Caracas, Banco Central de Venezuela, 1972 (*Colección de obras generales*), p. 24.

¹¹ Núñez, *Cubagua* [n. 6], p. 50.

¹² *Ibid.*, pp. 18 y 89.

El Dorado se esfumaba ante los ojos del hombre blanco. Algunos se devolvieron a punto de alcanzarlo. Otros pasaron junto a él sin verlo, cegados acaso por su mismo fulgor. Buscándolo en todas partes. Se esfumaba en la niebla de las cordilleras y de los ríos [...]. Si acaso alguno penetró en las calles de Manoa, fue como esclavo. Le pusieron una venda en los ojos. Así ocurrió a Juan Martínez, maestro de municiones de Diego de Ordaz.¹³

Este conquistador español era duro y rígido pero igualmente aventurero, y ciertamente famoso por su tenacidad en tratar de llegar a El Dorado. Se le recuerda tristemente en la isla de Trinidad por haber dejado ahí vagos e infructuosos intentos de colonización. Fundó una ciudad en el golfo de Paria, pasó por Cumaná y los propietarios de la industria perifera de Cubagua se resistían a sus deseos de construir ahí una base para sus expediciones a través del Orinoco. Y fueron precisamente las afanosas fantasías de Ordaz sobre las maravillosas ciudades doradas de la selva venezolana las que incitaron a Walter Raleigh a cruzar el océano para incursionar el Orinoco. El famosísimo cortesano y corsario inglés, poeta y favorito (en un tiempo) de la reina Isabel, se había encantado con muchas lecturas de libros sobre América mientras se encontraba prisionero entre los pesados ladrillos de la Torre de Londres (1592)—a causa de los celos de la propia y amada reina Isabel— y le surgió el deseo de aventurarse para ganarse nuevamente el favor de la reina, en la búsqueda de los maravillosos tesoros que creía iba a encontrar en las ya famosas y no menos fantásticas colinas doradas de Manoa, situada a las orillas del mítico lago Parima.

Cuenta la historia que cuando en abril de 1595, el poco sortario conquistador español Gonzalo de Berrío se encontraba en la isla de Trinidad esperando la ayuda de España, corrió la noticia de la presencia de dos barcos extranjeros en la bahía de Puerto España. Eran embarcaciones inglesas de la expedición de sir Walter Raleigh. España e Inglaterra no estaban formalmente en guerra, pero las relaciones entre los dos países eran muy tensas por cuestiones religiosas. Habían transcurrido apenas unos años de la derrota de la Armada Invencible, por lo que la llegada del famoso *Milor Guatarral* causó gran alarma. Atacó ese pequeño poblado de Trinidad, pero en realidad era un ataque contra Berrío como venganza porque los españoles habían matado a ocho ingleses que servían a las órdenes de un capitán de Raleigh, según la versión del propio Milor. Era el prototipo del hombre isabelino: intelectualmente brillante, ingenioso, ocurrente, hábil en las intrigas de

¹³ Enrique Bernardo Núñez, *Orinoco: capítulo de una historia de este río*, Caracas, Ayacucho, p. 244.

la corte, ambicioso, implacable, valiente y sobre todo aventurero. Batalló en las Canarias, las Azores y el golfo de Vizcaya. Cuando llegó a Trinidad, reunió a los caciques y les habló sobre el poderío y la bondad de su reina, “una virgen que gobernaba sobre más jefes que árboles había en la isla”, como lo refiere el fiel corsario. Se oponía a la tiranía española y había enviado hombres para liberar a los habitantes de Trinidad y defender la Guayana de la conquista española. En 1595 hizo una expedición por el Orinoco que duró algo más de un mes. Fue la primera aventura inglesa al interior de la América del Sur. Walter Raleigh se estaba convirtiendo así en una víctima más de la leyenda de El Dorado. Su imaginación le hace fabricar la historia maravillosa de la huida de los últimos descendientes de los emperadores incas por el Amazonas y el Orinoco para establecerse en la legendaria Manoa: “Hace muchos años que tengo conocimiento, por informes, del poderoso, rico y bello imperio de Guiana (Guayana) y de la grande y dorada ciudad que los españoles llaman El Dorado y los naturales Manoa”.¹⁴

De regreso al Caribe y después de pasar por mil y una penurias y con las arcas vacías, ya que él mismo se había financiado las expediciones, los barcos de Raleigh trataron de ganar algún tesoro para resolver sus problemas económicos. Navegaron, pues, a la isla de Margarita en busca de las ya famosas y tan deseadas perlas. Todas estas peripecias con todo detalle quedaron plasmadas en el relato de Raleigh que publicó en su citado libro titulado *Las doradas colinas de Manoa*. No podemos negar que es una narración en verdad interesante, pues contiene una enumeración de todas las expediciones anteriores de las que tenía noticia y que habían partido en busca de El Dorado. Y al explicar la leyenda de El Dorado, logró mezclar aquel mito del hombre bañado en oro con otras anteriores y posteriores, para llegar a una combinación realmente insólita. Fue así como el corsario inglés se convirtió en uno de los que le dio mayor popularidad a esa leyenda que pareciera ser necesaria para estimular la mente de los hombres y que aún hoy día los sigue incitando, ¿pero ahora a través, me pregunto, de la Internet y las estafas virtuales?

Es evidente que sir Walter Raleigh se había enamorado del “gran río Orinoco”, según sus propias palabras, tanto así que quiso incluso establecer en sus orillas algunas colonias. Su descripción:

¹⁴ Walter Raleigh, *Las doradas colinas de Manoa* (traducción del inglés por Xuan Tomás García Tamayo), Caracas, Centauro, 1980, p. 25.

A ambos lados de este río (Orinoco) se extendía el más bello país que mis ojos jamás hallan contemplado; y por consiguiente todo lo que habíamos visto antes no era nada sino bosques, zarzales, arbustos y espinas; aquí contemplamos llanuras de veinte millas de longitud, de pasto bajo y verde, y en diversas partes sotos de árboles juntos, como si hubieran sido hechos por el arte y trabajo del mundo para tal propósito.¹⁵

Neruda afirma que Orinoco era el apellido que le faltaba. Y es que el Orinoco es uno de los ríos no sólo más grandes sino más imponentes de la América del Sur, originándose en la Sierra de Parima y entra al Atlántico por el gran Delta; de los múltiples canales que como los tentáculos de un enorme pulpo dirige hacia el Caribe, algunos son perfectamente navegables.

Humboldt lo describió en toda su majestad:

Con la salida del Apure nos encontramos metidos en un país completamente distinto. Hasta donde alcanzaba la vista, extendiase una inmensa superficie acuática, comparable a un lago. El penetrante griterío de garzas, flamencos y pelícanos cuando pasaban en largas bandadas de una a otra orilla, llenaba ya el aire. Apenas veíamos acá y acullá, entre las sinuosidades de las olas, un gran caimán que, con ayuda de la cola, surcaba diagonalmente la movida superficie del agua. El horizonte estaba rodeado de un cinturón de selva, pero en ninguna parte avanzaba ésta hasta el río. Anchas orillas, eternamente expuestas al ardor de los rayos solares, peladas y áridas como la ribera del mar, parecían, a causa de la refracción atmosférica, lejanas extensiones de aguas estancadas. Estas orillas arenosas más bien borraban los límites del río, en vez de precisarlos; según el juego cambiante de la refracción, las riberas tan pronto se acercaban como se alejaban [. . .] Estos rasgos de dispersión del paisaje, este sello de soledad y grandiosidad, caracterizan el curso del Orinoco, uno de los ríos más caudalosos del Nuevo Mundo [. . .] El punto donde se produce la famosa bifurcación del Orinoco ofrece un espectáculo de rara grandeza. En la orilla norte se elevan altas montañas de granito, de las cuales se distinguen, a lo lejos, el Maraguaca y el Duida.¹⁶

Y de vuelta al siglo xx y a nuestro autor Enrique Bernardo Núñez, en su tan esmerado como interesante ensayo *Orinoco: capítulo de una historia de este río*, el secreto de la tierra esta vez va a guardarse en el

¹⁵ *Ibid.*, p. 130.

¹⁶ Alejandro de Humboldt, “Confluencia del Apure y el Orinoco. Baraguana. Carichana. Confluencia del Meta. La Isla de Panumana”, capítulo xix, “El Casiquiare. Bifurcación del Orinoco”, capítulo xxiv, en *Del Orinoco al Amazonas*, Barcelona, Guadarrama/Punto Omega, 1982, pp. 282, 396, 199.

misterio de los ríos. “El Orinoco es su símbolo y su centro”,¹⁷ afirma Orlando Araujo. Se publica en 1943 y el autor lo divide en “Manoa, la Golden City”, “El secreto del Dorado”, “El viaje de Raleigh” y “La herencia de Elisabeth”. Es evidente y extensa la influencia en este trabajo de las narraciones de sir Walter Raleigh, y también pero en menor medida, del *Viaje a las regiones equinocciales*, de nuestro famoso viajero alemán. Y no sólo que *Orinoco* es un ensayo sobre las crónicas de la búsqueda del Dorado en la región bañada por el “gran río”, sino que el autor inserta en esa historia algo más trascendental que lo simplemente descriptivo o informativo geográfico. *Orinoco* es de hecho una profunda reflexión a la vez que visión recordatoria del constante asedio a que ha estado sometida Venezuela y sus naturales riquezas. También la reclamación de sus fronteras. Es el alerta de una voz que quiere dejarse oír como denuncia colectiva de que lo que aconteció en aquellas remotas épocas de descubrimientos no fue más que el comienzo de un continuo socavar en beneficio de naciones e intereses extranjeros, corsarios galardonados y despojadores impenitentes. Dice Oswaldo Larrazábal que el ensayo *Orinoco* es “el reclamo apasionado de un escritor venezolano que se angustiaba ante la vigencia intemporal de la ambición colonialista”.¹⁸

Leamos otro fragmento de este importante ensayo:

*La adquisición de Trinidad frente al Delta del Orinoco le depara una magnífica posición para dominar la entrada del río. Cuando el bloqueo de las costas de Venezuela en 1902 los navíos ingleses se sitúan en las Bocas del Orinoco en demostración de reivindicar aquellas pretensiones. Luego sus geólogos descubren que el lecho submarino entre la isla de Trinidad y la Costa de Venezuela forma una misma zona extraordinariamente rica en petróleo [...] La historia del litigio es un interminable desfile de fantasmas, desde Colón y Alonso de Ojeda y demás descubridores hasta los más ignorados colonos holandeses y españoles. El Papa Alejandro VI, el Emperador Carlos V y el Rey Felipe IV y Carlos II el hechizado, La Reina Ana de Gran Bretaña y el Rey Felipe V. Embajadores, ministros, piratas, negociantes, cronistas, misioneros. El decapitado sir Walter Raleigh, el poeta Juan de Late, quien escribía las proezas de holandeses y españoles. Acudían todos a dar testimonio a favor de Venezuela o de Gran Bretaña, según el caso.*¹⁹

¹⁷ Araujo, “Prólogo” a *Cacao* [n. 10], p. 24.

¹⁸ Oswaldo Larrazábal, prólogo a *Novelas y ensayos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987, p. 235.

¹⁹ Núñez, *Cubagua* [n. 6], cursivas en el original, p. 253.

Finalmente podemos decir que la mayor parte de los ensayos de Enrique Bernardo Núñez son ciertamente, además de amenos, trabajados, densos y el rigor subyace sobre todo en las muchas lecturas que se sienten y el prolijo y minucioso aparato documental que se percibe en cada afirmación, en cada secuencia argumental, en cada cita. Enrique Bernardo Núñez logra su efecto en el estricto sentido del género ensayístico, por acumulación, compromiso, densidad, reflexión y textura estilística. Orlando Araujo dice: “Historiador, narrador, periodista, cronista, biógrafo, crítico y curioso, Enrique Bernardo Núñez es, por sobre toda clasificación y en la trastienda de todos sus orígenes, un ensayista”.²⁰

Podemos decir sin lugar a dudas que Enrique Bernardo Núñez dio al ensayo, en aquel momento de la búsqueda de las identidades, un esplendor y una flexibilidad antes no conocidos, unidos a su amor por la tierra. Y como yo lo decía al principio, en un leguaje muy poético, leamos esta frase del primer capítulo “Manoa, la Golden City” de *Orinoco* donde la imagen estética se entrelaza a la narración en un estilo densamente poético:

Al llegar a la Boca del Orinoco, Raleigh cae gravemente enfermo. Su hijo muere en el asalto a Santo Tomás de Guayana, de cara al enemigo. El fin era, pues, la muerte de su hijo y el fracaso de sus sueños. El mundo para él ya no tenía objeto. Un crepúsculo magnífico caía sobre el Delta y las sombras de la noche no dejaban ver sus lágrimas.²¹

En cuanto a la temática de sus ensayos, la selección salida de su inquieta, curiosa y densa pluma forma un abanico ciertamente muy variado de asuntos, y si hacemos un arqueo minucioso de los títulos, vemos que son de su preferencia los referidos a la situación existencial y geográfica de Venezuela, a los problemas de la venezolanidad y al estudio de los perfiles de personajes venezolanos (Andrés Bello, Francisco de Miranda, Agustín Codazzi, Aristides Rojas entre otros), todos dentro del ámbito de la identidad nacional. Con una profunda sensibilidad especialmente por la tierra originaria. Y en 1963, “como si presintiera que la muerte se le acercaba”, trazó en el *Índice de sus trabajos publicados* una suerte de “personalísima bibliografía que es en el fondo una guía de sus escritos”.²² En 1964 murió en su casa de Caracas, un primero de octubre.

²⁰ Araujo, “Prólogo”, *Cacao* [n. 10], p. 24.

²¹ Núñez, *Orinoco* [n. 14], p. 244.

²² *Novelas y ensayos*, cronología por Roberto José Lovera De-Sola, p. 325.

Conclusión

CON el paso de los siglos, El Dorado sigue presente en el imaginario de los hombres, pero cambia de rumbo, según va llamando el interior de la tierra. A principios del siglo XX, con la esperanza de mejor fortuna, muchos venezolanos se van a trabajar, después de poblar las húmedas tierras del Delta del Orinoco, a las petroleras del Zulia y de Oriente. Sabemos sin embargo que por lo general la búsqueda de riquezas termina mayormente en devastación. Entonces, ¿dónde hay esperanza? La esperanza del ser humano, según Enrique Bernardo Núñez, está en la búsqueda de la Libertad. Y a manera de esperanzadora conclusión "hacia un futuro mejor" (valga el elisé) me permito transcribir este fragmento de su ensayo de *El Dorado y la Libertad*.

El Dorado les había infundido a los conquistadores la fuerza de la hazaña. Más tarde fue la conquista de la libertad, y de nuevo, otro ideal multiplicó las energías y alimentó la hazaña. El "mito" de la Libertad (por la férrea voluntad de los libertadores) resulta más humano [. . .] Es indudable que los pueblos necesitan de una fuerza superior a la del oro. El Dorado y la Libertad son dos maneras de concebir la Historia. Tal vez ambas puedan identificarse. Tal vez la lucha que hoy se desarrolla en el planeta no tiene otro significado. La lucha entre el oro y el hombre. Entre el oro y la voluntad o el espíritu. De estos dos objetivos sale el orden de los Conquistadores y el orden de los Libertadores, en los que realmente puede dividirse este periodo de la historia de Venezuela. La ruta del Dorado nos pone en comunicación con el hombre primitivo. En su horizonte destella un mundo poético de inmenso valor humano.²³

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Enrique Bernardo Núñez consultadas

- Cubagua*, Caracas, 2º Festival del Libro Venezolano, 1959.
Novelas y ensayos, prólogo de Osvaldo Larrazábal, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987.
La ciudad de los techos rojos, Caracas, Monte Ávila, 1988.
Relieves, Caracas, Congreso de la República, tomos I y II, 1989.
Bajo el samán, Biblioteca Venezolana de Cultura, 1963.
Codazzi o la pasión geográfica, Caracas, Escuela de Periodismo ucV, 1961.

²³ Núñez, *Bajo el samán* [n. 9], pp. 20-21.

Escritores venezolanos, Mérida, Universidad de Los Andes, Ediciones del Rectorado, 1974.

Núñez, Enrique Bernardo, *Orinoco: capítulo de una historia de este río*, Caracas, Ayacucho.

Bibliografía general

- Araujo, Orlando, "Ensayo sobre la obra literaria de Enrique Bernardo Núñez", prólogo a *Cacao*, compilación de Enrique Bernardo Núñez, Caracas, Banco Central de Venezuela, 1972 (*Colección de obras generales*), p. 24.
 Atay, Edmundo, "La actual literatura de Venezuela", en *Panorama de la actual literatura latinoamericana*, Madrid, Fundamentos, 1971.
 Barnola, Pedro, *Altorrelieve de la literatura venezolana*, Caracas, Ministerio de Educación, 1970.
 Beltrán Guerrero, Luis, *Región y patria*, Caracas, Venezuela, Fundación de Promoción Cultural de Venezuela, 1985 (Col. *Literatura y Pensamiento*, núm. 8).
 Codazzi, Agustín, *Obras escogidas*, prólogo de Enrique Bernardo Núñez, advertencia editorial y notas de Pedro Grases, Caracas, Ministerio de Educación, 1961, 2 vols.
 Díaz Seijas, Pedro, *La novela y el ensayo en Venezuela*, Caracas, Armitano, 1972.
 Hemming, John, *En busca de El Dorado*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1984.
 Humboldt, Alejandro de, *Del Orinoco al Amazonas*, Barcelona, Guadarrama/Punto Omega, 1982.
 ———, *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente*, Caracas, Monte Ávila, 1990 (tomos I-V).
 Miranda, Julio E., *Proceso a la narrativa venezolana*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1975.
 Moreno Garzón, Pedro, *Venezolanos ciento por ciento*, Caracas, Cecilio Acosta, 1943.
 Naipaul, V. S., *La pérdida de El Dorado*, Caracas, Monte Ávila, 1971.
 Raleigh, Walter, *Las doradas colinas de Manoa* (traducción del inglés por Xuan Tomás García Tamayo), Caracas, Centauro, 1980.
 Steiner, George, *Antígonas: una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa, 1987.
 Subero, Efraín, y otros, *Bibliografía de Enrique Bernardo Núñez*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1970 (*Colección Bibliográfica*, núm. 6).
 Tablante Alcalá, Leopoldo, *Los relieves de Enrique Bernardo Núñez 1936, 1937 y 1939: etapa periodística de transición*, Caracas, Fundación Carlos Eduardo Frías, 1993 (Col. *Canícula*, núm. 3).
 vv. AA sobre Enrique Bernardo Núñez, revista *Crónica de Caracas* (Concejo Federal, Caracas), núm. 62 (octubre de 1964).
 ———, *El Nacional* dedicada a la memoria de Enrique Bernardo Núñez, Caracas, 1º de octubre de 1965.

Tres novelas, tres propuestas en búsqueda de la identidad antillana: Édouard Glissant

Por Aurora Margarita VARGAS CANALES*

Introducción

EL CARIBE INSULAR REPRESENTA en general, para el imaginario popular, un puñado de islas rodeadas de mar, sol, mujeres hermosas y palmeras; frecuentemente se olvidan los complicados procesos histórico-político y económicos por los que ha atravesado. Pocos también son los que recuerdan que hace quinientos años, cuando tuvo lugar el “encuentro” de Europa con América, el primer contacto de los europeos con los indios se realizó en las islas del Caribe. Asimismo, aquí empezó la esclavitud, explotación,¹ y finalmente la extinción de los indios en virtud del proceso que hoy conocemos como Conquista.

El “descubrimiento” de este Nuevo Mundo —que se presentaba ante los ojos del Conquistador como “salvaje”, con una naturaleza exuberante y un estado de “escasa civilización”— trajo consigo la violencia intrínseca a las relaciones basadas en la dominación y el poder. El primer reflejo identitario fue un espejo empañado, la única imagen clara es la del más fuerte, la del que somete y domina.

La entrada a tierra firme son las islas, el lugar desde donde se planearon las incursiones a esa inmensa región que es hoy América Latina. La importancia geoestratégica de las islas del Caribe las convierte en la manzana de la discordia de las grandes potencias europeas imperiales del siglo XVI. Las guerras que se disputan en el Viejo Continente y los métodos más insólitos, particularmente la piratería y las invasiones armadas a las ciudades portuarias españolas por parte de las flotas inglesa y francesa, hacen de esta región un crisol de tierras determinadas por varias metrópolis, lenguas, religiones y culturas.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Diversas son las crónicas de la época que documentan la explotación de los indios, a manera de ejemplo citamos el caso de los lucayos, en la Isla de la Trinidad: “La tiranía que los españoles ejercitan contra los yndios en el sacar, o pescar de las perlas: es una de las crueldades e condenadas cosas que pueden ser en el mundo. No ay vida infernal y desesperada en este siglo que se le pueda comparar: aunque la del sacar el oro en las minas sea en su género gravissima e pessima”, p. 91, fray Bartolomé de Las Casas, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, Barcelona, Fontamara, 1974, 200 págs.

La multiculturalidad aparece desde esta temprana época como signo distintivo. Sin embargo, es en estas mismas islas donde se van a recibir los primeros cargamentos de esclavos de origen africano,² la economía de plantación en el desarrollo de tres cultivos principalmente —azúcar, tabaco y algodón— se impone como modelo de vida durante más de trescientos años.

El segundo reflejo identitario —el encuentro con África— se mira a través de un espejo fragmentado, dislocado; si el primero se caracterizó por la obligada extinción de los indios, este último impregnó al Caribe de los sonidos, sabores, olores y colores del África negra, aunque este proceso haya sido por demás cruel, y en él hayan quedado extenuados y expoliados por un trabajo excesivo miles de mujeres, niños y hombres.

La esclavitud en el Caribe insular no solamente constituyó un sistema económico, político y racial, sino también y sobre todo un modo de vida que se reflejó en el paisaje, en las canciones, cuentos, leyendas y proverbios de tradición oral, asimismo, en la música y baile, en la cocina, la vestimenta y las prácticas religiosas y festivas. También, al igual que todo proceso de dominación, generó mecanismos de lucha y de resistencia: el cimarronaje de cientos de esclavos que buscaron escapar a la explotación aún resuena en las *Blue Mountains* de Jamaica, o en *Léogane* y *Maniel* en Haití, las voces de *Mackandal*,³ de *Cudjoe*, *The Mountain Lion*, de *Juan de Bolas*, *The Great Traitor*, de *Quao*, *The Invisible Hunter*, todavía tienen ecos en las historias vivas de estas islas.

El “Nuevo Mundo” aguarda inquieto bajo el “tutelaje” de sus respectivas metrópolis; sin embargo, es en la colonia francesa más próspera —la mitad oriental de la isla de La Española, Saint-Domingue— donde tienen lugar las luchas más álgidas por la libertad.

² Eric Williams en su detallado análisis *Capitalismo y esclavitud*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, 253 págs., traducción de *Capitalism and Slavery*, realizada por Daniel Rey Díaz y Francisco Ángel Gómez señala: “He aquí el origen de la esclavitud negra: la razón era económica, no racial; tenía que ver no con el color del trabajador, sino con la rareza de la fuerza de trabajo”, p. 17.

³ Alejo Carpentier en su novela *El reino de este mundo*, Barcelona, Caracas-México, Seix-Barral, 1983, 141 págs., recupera la figura de Mackandal, quien es un esclavo cimarrón, conocedor de la herbolaria, en estrecha comunicación con los dioses del vudú: “Mackandal agarraba las cañas por haces, metiendo las cabezas, a empellones, entre los cilindros de hierro. Con sus ojos siempre inyectados, su torso potente, su delgadísima cintura, el mandinga ejercía una extraña fascinación sobre Ti-Noel. Era fama que su voz grave y sorda le conseguía todas las negras. Y que sus artes de narrador, caracterizando los personajes con muecas terribles, imponían el silencio a los hombres, sobre todo cuando evocaba el viaje que hiciera, años atrás, como cautivo antes de ser vendido a los negreros de Sierra Leona”, p. 15.

Es en el Caribe insular donde se llevó a cabo la primera revolución de independencia triunfante. Las figuras de Toussaint Louverture y de Dessalines —como los generales de “color” que se enfrentaron a uno de los ejércitos más poderosos del mundo, el francés— constituyen los símbolos y héroes de la proclamada primera república de negros: Haití.

Después de la independencia de este país, se intensifica el debate en torno a la conveniencia de proseguir con el sistema esclavista. El siglo XIX se caracteriza en el Caribe insular por la polémica respecto de la esclavitud. Algunos intelectuales y estudiosos haitianos y europeos⁴ comienzan a debatir en cuanto a las culturas africanas y sus prácticas en América, algunos intentan revalorar la “sensibilidad negra”, sus “artes” y expresiones dancísticas y musicales. Folletos, panfletos, revistas, asociaciones de estudio y sociedades de apoyo van a ser los vehículos encargados de transmitir las ideas circundantes alrededor de las posiciones abolicionistas o esclavistas.

Con excepción de Haití, en las islas del Caribe los esclavos no tenían acceso a la educación, y en la mayoría de los casos no sabían leer ni escribir; en este sentido, las primeras obras escritas de autores “caribeños de color” comienzan a ser publicadas, en general, sólo en la segunda mitad del siglo XIX. Por tal motivo, comenzar a hablar de literatura en el ámbito de la cultura escrita en el Caribe es hablar de fines del siglo antepasado.

Si el siglo XIX es el siglo del debate y la argumentación, el siglo XX es el de las luchas armadas, es el siglo de las independencias nacionales en el Caribe insular, de las intervenciones económicas, políticas y muchas veces militares por parte del gobierno de los Estados Unidos, y por lo tanto es también el siglo en el que se consolida un pensamiento antiimperialista⁵ que ya había comenzado con José Martí, Emilio Betances, José María de Hostos y Gregorio Luperón.

⁴ Entre estos estudiosos se encuentra el haitiano Anténor Firmin y el sabio alemán Leo Frobenius. Por otra parte, cabe recordar que en Francia se formó la Société des Amis des Noirs, en 1802 y a mediados de siglo se realizaron estudios documentados sobre las condiciones de vida de los esclavos, con el fin de generar argumentos favorables a la abolición de la esclavitud. En tal caso, cabe mencionar el documentado estudio de Victor Schoelcher, *Abolition immédiate de l'esclavage*, Paris, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1998, 433 págs. (reproducción del estudio original de 1843).

⁵ Paul Estrade en su ponencia “Observaciones sobre el carácter tardío y avanzado de la toma de conciencia nacional en las Antillas españolas”, en Josef Opatrny, ed., *Identidad nacional y cultura de las Antillas hispanoparlantes* (Simposio Internacional Holguín, Cuba, 1990), Praga, Universidad Carolina, 1991, 207 págs., señala: “En la avanzada del peligro imperialista, las Antillas españolas provocan, contrariamente al panamericanismo y la hispanidad, un latinoamericanismo liberador de vanguardia”, p. 48.

Sin duda, la Revolución Cubana de 1959 representa en la acción el primer movimiento caribeño capaz de enfrentar la dictadura y la intervención política, económica y cultural de los Estados Unidos. Asimismo, el pensamiento de intelectuales como Frantz Fanon, Aimé Césaire, escritores como Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, Lidia Cabrera, de líderes políticos como Marcus Garvey, Michael Manley, Maurice Bishop y tantos otros que han contribuido a repensar el Caribe, a descubrir la infinidad de aristas que también tienen estas islas llamadas “paraísos tropicales”.

Después de este breve recorrido histórico por el Caribe insular, me ubico específicamente en la isla de Martinica, en el siglo XX, para hablar de un escritor oriundo de esta isla, Édouard Glissant, y tres de sus novelas en donde se acerca a lo que él ha llamado la “identidad antillana”; mi propósito es presentar, por una parte, los temas, preocupaciones y personajes que forman el universo novelístico glissantiano, y por otro lado, las propuestas, que desde la literatura, el autor ofrece respecto de la problemática antillana.

Édouard Glissant: un novelista en busca de la identidad antillana

MARTINICA a lo largo de su historia contemporánea ha tenido tres grandes pensadores representativos de las preocupaciones, análisis y propuestas relativas a la isla y el Caribe en general: me refiero a Frantz Fanon, Aimé Césaire y Édouard Glissant.⁶ Cronológicamente hablando, Césaire y Fanon pertenecen a los últimos ecos del movimiento de la Negritud que se generó en los años treinta; Édouard Glissant es posterior, publica su primera novela *La Lézarde* en 1958, a su vez, cuestiona la Negritud en el aspecto del exotismo y propone la Antillanidad como forma de entender al Caribe insular.

Ensayo, poesía, novela y teatro constituyen su universo creativo. Las tres novelas que voy a analizar son: *La Lézarde*, anteriormente mencionada, que cuenta con una traducción al castellano publicada en

⁶ Frantz Fanon analizó sobre todo la problemática psicológica de los habitantes de las Antillas Menores, relacionándola con la problemática del colonialismo, sus principales obras: *Peau noire, masques blancs*, *Les damnés de la terre*. Aimé Césaire, escritor y político, reivindica la negritud y cuestiona la situación de las Antillas Menores, sus obras principales son *Cahier d'un retour au pays natal*, *Et les chiens se taisaient*. A su vez Édouard Glissant es psiquiatra como Fanon, militante de izquierda como su dos antecesores y escritor y poeta como Césaire; las principales obras donde se recogen sus reflexiones teóricas son: *Le discours antillais*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, y *L'intention poétique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

1973, *Malemort* (1975) aún sin traducir al español, y *La case du commandeur* (1981), también sin traducir. Édouard Glissant el novelista ha señalado que escribe para cubrir su propia necesidad de expresión, para "restituir con palabras sus heridas",⁷ y por otra parte, para ayudar a cubrir los vacíos históricos que el colonialismo provocó.

Con estas tres novelas el llamado padre de la Antillanidad desea aprehender lo que él llama *le réel antillais*, es decir, el entorno geográfico, político, económico y cultural que rodea al Caribe insular. Su novelística ahonda en la búsqueda de una identidad que él nombra antillana: en la primera novela *La Lézarde*,⁸ la intuye y la explora, fundamentalmente en el paisaje. Recorre junto con los personajes todos los caminos, los ríos, los campos de caña de azúcar, la sabana, el bosque, el valle, la montaña y el mar.

Entonces Thaël remonta a las fuentes del río, en esa región que le era familiar cuando todavía no había conocido la ciudad llana. Halla de nuevo los tajos en donde el ojo ejercitado adivina la ciénaga, las matas compactas con el vacío que por debajo acecha, los colores aquí más continuamente oscuros, en donde de repente grita la flor roja del cañacoro.⁹

Cada uno de los árboles, de las flores y plantas, de los animales tienen una simbología, las casas, las fábricas, los mercados y la comida son descritos con minuciosidad, el lector casi puede tocarlos, olerlos. A la par que sucede este acto de renombrar, e incluso reinventar el paisaje martiniqueño a través de la escritura, en la novela tiene lugar un cambio en los personajes, todos ellos jóvenes, deseosos de experimentar cambios, estudiosos y apasionados de la política: en la medida que se apropian del paisaje de su país, toman conciencia de la situación social de Martinica y participan políticamente con el fin de contribuir a cambiar su propia realidad.

⁷ Nuestro autor señala en la entrevista "Édouard Glissant: antillanité et créolisation": "On ne répare pas le malheur avec des mots, mais les mots forcent la mémoire qui se dérobe, l'obligeant à une permanence frissonnante qui nous roidit", p. 1 en <<http://www.france.diplomatie.fr/culture/france/biblio/foлио/outremer/glissant.html>>.

⁸ Maurice Nadeau anota sobre *La Lézarde*: "Par la vertu du langage qu'il rend, en l'occurrence poétiquement incantatoire, Glissant nous fait prisonniers d'une "totalité" qu'il construit peu à peu et qui comprend aussi bien la réalité géographique, économique et politique de son île qu'une réflexion sur la condition de l'homme colonisé, ses luttes et ses perspectives reliées elles-mêmes à l'universel", citado en Daniel Radford, *Édouard Glissant*, Paris, Seghers, 1982 (Collection *Poètes d'aujourd'hui*), p. 22.

⁹ He utilizado la traducción al castellano *El Lagarto*, de M. Christine Chazelle y Jaime del Palacio, México, Era, 1973, 194 págs., p. 71.

Si bien es cierto que el paisaje martiniqueño ocupa un lugar fundamental en *La Lézarde*, es interesante observar cómo el escritor acude a la política, a la historia, a los mitos y leyendas, asimismo al empleo del *créole* en ciertos personajes y momentos claves de la narración, para mostrar las problemáticas identitarias y culturales que experimentan los habitantes de esta isla, jurídicamente en la posición de Departamento de Ultramar de Francia.

El empleo de las referencias históricas, geográficas, políticas, económicas, psicológicas y culturales va a ser una constante en la novelística glissantiana; ante tal perspectiva, la identidad antillana como un asunto principalmente ligado a la etnicidad queda cuestionada, la propuesta del autor es un enfoque multi e interdisciplinario donde los personajes exploran sus orígenes, no solamente en el pasado africano, sino también en el paisaje caribeño,¹⁰ en su historia fragmentada, en sus procesos histórico-económicos violentos: la conquista, la colonización, la dependencia cultural y económica, y en su riqueza multiétnica: vestigios indígenas, europeos, africanos y asiáticos.

Por otra parte, la vertiente psicológica ocupa un lugar privilegiado en su novelística, todos los personajes experimentan procesos como la evasión, la huida, la locura, el alcoholismo, la muerte violenta por accidentes o asesinato, que denotan un malestar, a veces físico, otros mental, pero que remite siempre a la falta de arraigo, a la despersonalización, y a la confusión y caos que les provoca no saber de dónde vienen. "À la croisée cet homme, frappé d'un songe de vent, se souvient. Il saute sur un pied, il casse la tête en arrière, il crie: Odonno! Odonno! Les voitures klaxonnent, les passants rient sans s'arrêter, L'homme sorcier de midi, entrevoit par pans. Ce qui remonte non pas à sa mémoire mais au long de son corps disloqué".¹¹

En las dos últimas novelas se acentúa este aspecto, además de que aparecen personajes con orígenes étnicos diferentes a los africanos: indios y sirio-libaneses. Casi todos los personajes de estas tres novelas tienen un fin trágico:¹² mueren, enloquecen, los meten en la cárcel, o se

¹⁰ Respecto de la importancia que el paisaje tiene en la novelística glissantiana, Alain Baudot en su artículo "Édouard Glissant: a poet in search of his landscape", *World Literature Today* (The University of Oklahoma), vol. 63, núm. 4 (Autumn 1989), pp. 561-563, señala: "Glissant, historian juggler of Time and History as well as of rhythm and narrative form. He is all these too. But Glissant is just much geographer in search of a space which will fit his poetic design", p. 561.

¹¹ *La case du commandeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 15.

¹² Es pertinente destacar que a diferencia de otros autores francófonos del Caribe, la novelística de Édouard Glissant no contiene elementos "mágicos" o que se refieran a la magia antillana, no hay una sublimación de los procesos vividos a través del pensamiento

van a Francia; a pesar de la ironía presente a lo largo de estas narraciones, del baile, la música y las festividades religiosas y el Carnaval, los personajes parecen experimentar una tristeza interna, una melancolía que no encuentra alivio.

Mais il est vrai que dans ce pays fermé comme une barrique bercé comme une yole à la cadence d'un vent, un coupeur de cannes et une Nègresse des champs, même si celui-la était lour d'un souci qu'il n'amarrat pas à son corps, et même si celle-ci avait pris à cambler les reins pour se faire considérer de tous, n'auraient su exprimer un aussi profond tourment, qu'ils partageaient pourtant.¹³

Los desenlaces de las tres novelas son trágicos: en *La Lézarde* la joven Valérie muere devorada, en la montaña, por los perros de su amado que no la reconocen, justo cuando han recorrido el país y cuando su grupo de amigos había ganado unas elecciones locales. En *Malemort* el final tiene que ver con un pleito entre un señor de origen africano y otro de origen indio, el primero mata al segundo, sin ninguna razón, simplemente sucedió. Asimismo, en *La case du commandeur*, Mycèa, una activista en su juventud, termina como oficinista en una dependencia del gobierno, sus hijos varones mueren: uno ahogado en el mar, Patrice, el otro en un accidente de motocicleta; Ida Béluse, su otra hija, emigra a Francia.

Después de renombrar la naturaleza, de rescatar ciertas tradiciones populares como el Carnaval, los entierros, las peleas de gallos, los juegos de dominó y *serbi*, de reinventar los procesos históricos y políticos de Martinica y del Caribe en su conjunto, los desenlaces de sus novelas parecen plantear la imposibilidad de alternativas para estas islas.¹⁴ Sin embargo, aunque las historias narradas no transmitan otra posibilidad que la muerte y la violencia, la novelística glissantiana ofrece la alternativa

pensamiento mágico o religioso, de allí que el sentido trágico se acentúe. Jack Corzani, en su artículo "La magie dans la littérature antillaise" en *Magie et Littérature*, Paris, Albin Michel, 1989 (*Cahiers de l'Hermétisme*), pp. 179-190, señala que: "Leur objectif [chez Glissant et Simone Schwarz-Bart] est plutôt de laisser deviner, mesurer l'immatérialité d'un peuple ballotté par l'histoire, vivant encore dans la poésie des légendes, des mythes, dans des sortes de limbes de la conscience. Les Antillais vus par Glissant ou Schwarz-Bart en sont à se débattre dans les ténèbres d'une préconscience où rêves, craintes, espoirs, fous et cauchemars hérités de l'esclavage se bousculent", p. 189.

¹³ *La case du commandeur* [n. 11], p. 49.

¹⁴ Con el empleo de diferentes estrategias narrativas, otros escritores caribeños plantean la misma imposibilidad para el Caribe, tal es el caso de V. S. Naipaul en su novela *The mimic man*, Nueva York, Vintage International, 1967. Este autor trinitario de origen indio no habla de "procesos", como Glissant, sino de "simulación", y sostiene que la identidad del Caribe es la identidad de un país que ve en sí mismo a los otros.

de la reescritura, es decir, al renombrar los paisajes, los personajes, la historia, la política está combatiendo la despersonalización, el desarraigo, la imitación, la evasión y la confusión que han provocado la esclavitud, el colonialismo¹⁵ y actualmente el neocolonialismo y la acelerada globalización económica y cultural del Caribe.

Reflexiones finales

Al analizar la problemática identitaria en estas tres novelas de Édouard Glissant, encuentro que hay un esfuerzo por comprender al Caribe insular en su conjunto, hay una reflexión crítica en cuanto a los procesos histórico-político-económicos, pero sobre todo creo que el autor insiste en mostrar cómo la inserción a la modernidad del Caribe, al igual que la de América Latina, fue un proceso impuesto que trajo consigo "dislocaciones", "vacíos" y "nudos", los espejos y sus reflejos.

Esta experiencia histórica se refleja en su novela *La Lézarde*: la naturaleza de la isla a veces se percibe como aterrizante, gigantesca, provoca miedo y angustia en sus personajes, éstos tienen la sensación de ser "devorados" por ella, no hay una apropiación de la tierra y de sus elementos, y eso explica en gran medida estos temores. A medida que se conoce, que se descubre y se nombra, los temores se minimizan y surge el amor, la idea de "reconciliación",¹⁶ la identidad en los árboles, frutos, flores, ríos, marismas, barras y mar.

Por otra parte, en su segunda novela, *Malemort*, no es solamente el paisaje lo que confiere identidad a los antillanos, sino también la historia. En este sentido, se efectúa un recorrido histórico pero no atendiendo al orden cronológico de los hechos, ni siquiera hay un orden

¹⁵ Roger Toumson en su artículo "Les écrivains afro-antillais et la réécriture", en *Europe* (Paris, Europe et les Éditeurs Français Réunis), 58^e année, núm. 612 (avril 1980), señala: "La littérature afro-antillaise a valeur de témoignage. En accédant à la parole le sujet dominé élève une protestation contre l'injustice coloniale dont il a été victime. Son énonciation a pour fin de l'arracher hors du néant où l'oppression l'a si longtemps maintenu, de témoigner de sa présence au monde, de sa propre vue du monde, de sa véritable expérience de l'histoire. Polémique, le discours afro-antillais se propose de rétablir une vérité jusqu'alors délibérément étouffée. Dénonçant les mensonges ou les silences du discours dominant, l'écrivain afro-antillais fait un effort de transformation idéologique du texte de ce discours, tâche de le réécrire", p. 116.

¹⁶ Tal vez el término más adecuado no sea "reconciliación", sino más bien "interiorización". Sin embargo, también me refiero al hecho de analizar estas literaturas como productos heterogéneos, resultado de procesos muchas veces contradictorios. Cabe recordar que al hablar de las literaturas caribeñas en este ámbito también está la literatura *béké*, la literatura imitativa y lo que Nicolás Guillén definió como "las guitarras del pueblo".

progresivo, sino narrando fragmentos¹⁷ de las historias del Caribe, donde destaca la voz de las mujeres y los niños. Su estrategia es “reconstruir” esas historias señalando los vacíos, las confusiones, las dislocaciones de sus propios personajes.

Por otro lado, la tercera y última novela aquí analizada, *La case du commandeur*, refleja la búsqueda identitaria en la genealogía, y aunque reconoce los elementos étnicos provenientes de Asia, centra su atención en el “pasado africano”, busca los mitos¹⁸ y las leyendas, los cimarrones, los héroes perdidos de la identidad antillana, y señala la tradición oral como fuente principal de la literatura caribeña.

Finalmente, considero que las estrategias narrativas empleadas por el escritor, la temática que constituye su universo novelístico, y su manera de entender las “historias” del Caribe, lo inscribe dentro del instrumental teórico llamado poscolonialismo, aunque Martinica no sea independiente, y Édouard Glissant deteste las categorizaciones teóricas. Asimismo, creo que aunque reiteradamente algunos autores han señalado el carácter incipiente o en proceso de formación de la literatura antillana, existen elementos comunes que pueden dar la pauta para hablar de un *corpus* literario antillano.

En este sentido, las literaturas caribeñas pueden representar un camino para renombrar ese puñado de islas que se ha dado en llamar Caribe insular, para reinventar otras historias, otras geografías, otras leyendas y otros mitos que contrarresten las concepciones estereotipadas de las primeras tierras “americanas” que Colón descubrió.

¹⁷ Algunos historiadores señalan que las historias del Caribe son varias y no hay una, sino historias fragmentadas; al respecto Franklin Knight señala: “The history of the Caribbean is the examination of fragments, which like looking of a broken vase, still provides clues to the form, beauty, and value of the past”, p. xii, introduction to *The Caribbean: the genesis of a fragmented nationalism*, Nueva York, Oxford University Press, 1978, 251 págs.

¹⁸ Cuando hablo de mitos, no sólo me refiero a lo fantástico, tal como escribe Wole Soyinka en *Myth, literature and African world*, Londres, Canto, 1990, 168 págs., “What we call the mythic inner world is both the psychic sub-structure and temporal subsidence, the cumulative history and empirical observations of the community”, p. 35.

Sombras chinescas: los orígenes de un imaginario latinoamericano

Por Hsiao-chuan Chen (Lucía Chen)*

Es de México y Asia mi alma un jeroglífico.

*¡Quizás mi madre cuando me llevó en sus entrañas
miró mucho los Budas, los lotos, el magnífico
arte nipón y todo cuanto las naos extrañas
volcaron en las playas natales del Pacífico!*

*Por eso amo los jades, la piedra esmeragdina,
el verdegay chalchihuitl, por su doble misterio,
pues ornó a los monarcas de Anáhuac y de China
y sólo nace en México y en el Celeste Imperio.*

*Envuelto en los suntuosos brocados de la Sérica
y exornado de jades, mi numen es de América,
y en el vaso de ónix que es mi corazón,
infundiendo a mi sangre su virtud esotérica,
¡florece un milagroso
cerezo del Japón!*

José Juan Tablada, “Exégesis”

1. Introducción

CHINA Y SU CULTURA HAN SIDO VISTAS desde América Latina como entidades enormemente alejadas e incompatibles: “hablar en chino” es hacerlo en una lengua incomprensible; si algo “está en chino” para un mexicano es un asunto de extrema dificultad; también está implícito cierto matiz de deshonestidad: “cobrar a lo chino” es recuperar por cualquier medio una deuda. Paradójicamente, a uno lo pueden “engañar como a un chino”; “chino libre” es quien se libera de un engorro, y según la leyenda, quien primero pronunció la frase fue un chino recién

* Departamento de Español, Universidad de Tamkang, Taipei, Taiwán. E-mail: <lucychen@mail.tku.edu.tw>.

salido de la cárcel.¹ El propósito de estas líneas es rastrear el origen y algunas variaciones de este conjunto de percepciones.

Desde hace mucho se viene afirmando que los chinos llegaron a América antes que Colón. La mayoría de las suposiciones en este sentido se basan en coincidencias entre algún aspecto de las culturas prehispánicas y la cultura china y, además, en los recuerdos de los viajes chinos a Fusang. Ahora bien, todo es muy dudoso en esta hipótesis: es cierto que la cultura maya y la china guardan muchas correspondencias, pero es altamente improbable que el nombre de Fusang, que hoy se aplica a Japón, designara en algún momento a alguna tierra americana. Las indicaciones geográficas de los relatos de viaje a Fusang son demasiado vagas como para permitir una identificación con América. No es, sin embargo, imposible que alguna influencia china, quizás indirectamente, llegara a América: algún tipo de calendario, por ejemplo, algunos mitos y la técnica de la laca.² Estas influencias se explican porque antes del siglo xv China era la principal potencia marítima del mundo, con comercio muy lejano y enormes barcos equipados con brújula y cuadrante. Según la crónica de la dinastía Liang, el monje chino Hwei Shen llegó a lo que hoy es México en torno al año 499 d.C.³

Pero las noticias de estos contactos son muy escasas, y descubrir sus huellas en la cultura de nuestros días es hartamente difícil. El conocimiento de China comenzó en América con la llegada de los europeos.

2. La confusión inicial

DESDE los tiempos clásicos hasta el siglo xvi, los europeos dividían al Oriente en cuatro Indias: la India Cisgángética (entre el Indo y el Ganges), la India Transgángética, la India Superior (conocida como Catay-China) y la India Meridional (llamada también Cola de Dragón).⁴

¹ Para estos usos lingüísticos, véase Francisco J. Santamaría, *Diccionario de mexicanismos*, México, Porrúa, 1974; Francisco J. Santamaría, *Diccionario general de americanismos*, tomo I, Villahermosa, México, Gobierno del Estado de Tabasco, 1988; *Nuevo diccionario de americanismos*, dirigido por Günther Haensch y Reinhold Werner, tomo I, *Nuevo diccionario de colombianismos*, Santafé de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1993; tomo II, *Nuevo diccionario de argentinismos*; tomo III, *Nuevo diccionario de uruguayismos*; *Diccionario del español usual en México*, México, El Colegio de México, 1996; Renaud Richard, coord., *Diccionario de hispanoamericanismos*, Madrid, Cátedra, 1997.

² Celia Heil, "West Mexico and Asian laquers", *Ameristrica* (México), año 3, núm. 5 (2000), pp. 53-70.

³ Juan Hung Hui, "La inmigración china en el Caribe", *Cuadernos Americanos*, núm. 58 (julio-agosto de 1996), pp. 193-216, p. 194.

⁴ Paul Gallez, "El estrecho de Veragua, o Sudamérica como isla", *Ameristrica*, año 1, núm. 2 (1999), pp. 105-119, p. 112.

Es notable cómo, para los europeos, el descubrimiento de China fue paralelo al de América. Por supuesto, ya Marco Polo había hablado de Catay,⁵ ya que él había sido el verdadero descubridor de China para Europa, pero después de él hubo una interrupción casi completa de relaciones y fueron los navegantes europeos del siglo xvi los que buscaron el Catay por otros caminos, marítimos y ya no terrestres. Dicho de otro modo, el Oriente, sobre todo China, fue la gran ilusión, más aún, el móvil que impulsó a los aventureros y navegantes a llevar a cabo la ardua empresa de buscar una nueva ruta, o sea, una gran ruta al este por el oeste. Y eso puede ser considerado una primera manifestación de Orientalismo, bajo un matiz ya muy imperialista.

La palabra "China" fue conocida por primera vez a través del mapa del portugués Diogo de Ribeiro, en 1529.⁶ El topónimo "Catay" en realidad se refiere a las tribus nómadas que vivían fuera de la Gran Muralla, el imperio que se asentaba en el interior de la Muralla se llama "País Central" o "Celeste Imperio", donde los chinos tienen su origen y se forjó una cultura milenaria. La confusión inicial viene de la confusión geográfica e histórica.

La intención de Colón era ir a la India Superior, o sea Catay-China. Ahora bien, en esta búsqueda de Catay-China, como es bien sabido, se encontró con América, en cuyas costas repetía que se hallaba cerca de los reinos del Gran Khan,⁷ deformaba los topónimos para acercarlos a los que eran conocidos por el *Libro de las maravillas* de Marco Polo (uno de los que con seguridad puede decirse que Colón leyó) y en las islas del Caribe reconocía al Japón, que él llamaba Cipango. En esta tierra bautizaron a los indígenas caribeños como "indios", y les atribuyeron una serie de valoraciones, positivas y negativas, que todavía tienen vigencia.

De modo similar, en las décadas siguientes otros navegantes emprendieron por el mismo camino la búsqueda de Catay-China: un barco inglés que se perdió y atracó en Puerto Rico en 1527, o el explorador francés Jean Nicolet, que entre los bosques de Canadá se preparaba ataviándose con ropajes de seda para el encuentro con ese mismo Gran Khan, en 1638; un religioso franciscano que exploraba el

⁵ Catay, Kitai o Catayo, voz turca, fue el topónimo más común, en la literatura histórica anterior al siglo xvi, para nominar el vasto territorio que conocemos como China. Véase Gustavo Vargas Martínez, "Historia luso-española de la palabra China", *Ameristrica*, año 1, núm. 2 (1999), pp. 127-134, p. 127.

⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁷ Voz derivada de un título de los pueblos mongoles, para los europeos significó "Gran Rey", "Emperador". Después de la conquista de China por Gengis Khan, el "reino del Gran Khan" se convirtió en el nombre de la China septentrional.

norte de México en el siglo XVI juraba haber encontrado una ciudad cuyos habitantes vestían de seda y utilizaban camellos y elefantes.⁸ Catay-China era entonces un espejismo, o más bien una sombra, y su búsqueda es una crónica de sueños y ambiciones, de lucha y desesperación, de malentendidos y aun de odio, de aciertos y errores. De este modo, aunque rápidamente hubo conciencia de que China y América eran dos entidades distintas, algunas fantasías fabulosas relativas a China se asignaron a América: la abundancia de riquezas, las culturas místicas y los seres extraños.

3. *Los alcances de una palabra*

Es interesante notar que una de las categorías raciales de la Colonia era la de "chino". La palabra en sus inicios no tenía conexión con la China, proviniendo de un término quechua con el significado de "muchacho".⁹ El mismo fue aplicado a cantidad de grupos distintos que sólo coincidían en no ser blancos: mestizos, zambos, indios, mulatos y negros.

Sin embargo, algunos empezaron a ver conexión entre los rasgos mongoloides de los así designados individuos americanos con grupos humanos asiáticos, que vagamente eran conocidos como "chinos". Tanto más que la denominación fue adquiriendo algunos matices peyorativos, sobre todo en relación con la virtud femenina. Esto responde a una visión localista criolla de desprecio hacia los indios y también hacia otros grupos humanos como los chinos. Se trata de una de las pocas categorías etnoraciales de la colonia que aún perdura.

Podemos ver cómo la palabra ha ido evolucionando en un sentido peyorativo en América. Al principio la "china" era en Venezuela la india pura; en Colombia, mujer joven, muchacha, y según el contexto puede tener una connotación despectiva o afectiva; en el Cono Sur, era la mujer aindiada habitante del campo, una campesina joven o la compañera del gaucho; luego pasó a ser una sirvienta, niñera, mujer de clase baja, o mujer fea y desagradable. Hay proverbios que señalan esta dimensión despectiva en Argentina: "china pampa y mate amargo, sólo por necesidad". En este país rioplatense existe "chinada", que es un conjunto de personas con escasa cultura y refinamiento, especialmente las de

⁸ Hernán G. H. Taboada, *La sombra del Islam en la conquista de América*, tesis de doctorado, México, UNAM, 2000, p. 39; *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*, México, ChávezHayhoe, 1941 (*Nueva colección de documentos para la historia de México*), p. 188.

⁹ Santamaría, *Diccionario de mexicanismos* [n. 1], p. 391.

extracción social humilde, o cosa que refleja mal gusto o vulgaridad. En Centroamérica y Bolivia china es el aya, niñera, chichigua en general. En Cuba (donde hubo una abundante migración china en el siglo XIX), por ironía, "llegarle a uno la china" es sobrevenirle una desgracia. Junto a la bajeza social, se aludió a una bajeza moral: "caliente como china en baile" significa muy excitada sexualmente; chinas son en Chile las prostitutas. En México, la homofonía con la palabra "chingar" ha llevado a acercamientos ofensivos: "la china hilaria", usada en México para suplir una picardía, o "mandar a uno a la china".

La palabra se aplica a objetos. En Colombia es un utensilio rústico hecho de fibras vegetales entretejidas que forman una pequeña superficie plana con mango o sin él, usado para avivar el fuego en las cocinas; también representa una peonza o un trompo y un cierto aparatito de madera para devanar madejas. En Uruguay las chinitas son un calzado femenino, generalmente de tela, con suela de plástico.

Se formó un masculino. En general se aplica a los indígenas o mestizos, tanto autóctonos como de raza negra; también a los sirvientes y a los hombres del pueblo. El chino significa rabia, enfado, berinche en Uruguay y en Argentina. Chino es en Chile un individuo de origen popular, ignorante. En Perú, el uso de este adjetivo quiere decir loco, pasmado e idiota, por ello, "estar chino" es estar loco. En Puerto Rico, el chino es el enfado, y "dar chino" tiene una connotación sexual. La voz, repetida varias veces, se usa para llamar a los cerdos en Puerto Rico; la etimología popular relacionó "chino" con "cochino", lo que no sólo manifiesta un matiz peyorativo sino también la inocencia de la vulgaridad puertorriqueña, puesto que esa palabra no es la mejor manera de referirse a un grupo étnico que había forjado una cultura muy avanzada.

Hay también matices positivos. En México, el pelo chino es el pelo ensortijado. La fama de trabajadores que tienen ha llevado a decir "trabajar como un chino" por trabajar mucho. El papel de China (un tipo de papel fino de muchos colores) es símbolo de festejo y alegría en este país azteca. En el Río de la Plata, la connotación de humildad de la china fue dando lugar a otros significados. La china era la mujer del gaucho, y con el ennoblecimiento de esta figura en el imaginario rioplatense adquirió una coloración positiva, hasta dar en la figura de la novia. En Cuba es tratamiento de cariño entre mujeres. A veces es término de requiebro y galanteo, muy común en toda América, principalmente el diminutivo chinita.

Esta gran variedad de significados dependen de las complejas relaciones entre América y China. La visión autoritaria criolla muestra

que en la cultura popular la palabra "china" conlleva la connotación de una barrera entre los pueblos, la tierra americana nunca alcanza a ser totalmente un "crisol" dentro del cual se comprenden y se funden las distintas culturas, sino que siempre manifiesta una ruptura.

4. La imagen letrada

PAULATINAMENTE se fueron conociendo realidades sobre China, que cada vez más dejó de ser un espejismo, así como América, y de este modo los europeos empezaron a distinguir ambas regiones. Los primeros en darse cuenta del error fueron los misioneros, gracias a la correspondencia que circulaba entre las misiones asentadas en las diversas partes del mundo y al traslado de sus miembros de una región a otra. También hubo dos libros escritos en castellano en el siglo XVI, que luego fueron traducidos a las principales lenguas europeas: el *Discurso de la navegación que los portugueses hacen a los reinos y provincias del Oriente y de la noticia que se tiene de China* (1577), de Bernardino de Escalante, y la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reino de la China* (1585), de Juan González de Mendoza. En esta literatura había dos imágenes de China: la primera, tal como nos revelan algunas líneas del *Quijote*, de Avellaneda, es un país lejano y ambiguo, una imagen geográfica; la segunda serie de imágenes, reelaboración de otras muy antiguas, fue la de un país magnífico para algunos, para otros pagano y bárbaro.

En América se hallan ecos de este conocimiento. Los libros sobre China figuran en catálogos de bibliotecas particulares y en las primeras bibliografías compiladas en América. En general había conciencia que China era la cuna de una civilización antigua que gozaba de técnicas e instituciones venerables, mientras los americanos se hallaban en la infancia de la humanidad. Este tipo de esquemas evolucionistas ya aparecen en la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) del jesuita José de Acosta. Más adelante, la misma oposición llevará a ver en las dos regiones dos polos del pensamiento europeo de la otredad: China será el hogar de la más estricta regulación estatal (y se la considerará como despotismo abrasador o como paternalismo benéfico), mientras que América será la sede del hombre natural (bárbaro temible o dulce y manso Adán). Creían que el budismo estaba demasiado profundamente enraizado en el pueblo asiático, mientras que los indios tenían las creencias basadas en los fenómenos de la

Naturaleza. De este modo fray Pedro Simón, que escribía desde la actual Colombia, distinguía hacia 1620 las respuestas a la predicación: los indios no acuden a sutilezas "como los japoneses y chinos, que lo primero que se ponen a disputar con los predicadores del Evangelio es de estas materias y conferir si es mejor lo que les enseñan de nuestra ley que lo que ellos saben de la suya".¹⁰

Ahora bien, estas ideas son creaciones de la mente europea mucho más que realidades etnográficas. Es curioso que hayan sido aceptadas por las partes involucradas: no sólo en lo que los chinos piensan de los latinoamericanos y viceversa, sino también en lo que ambos piensan de sí mismos. Sólo muy secundariamente han dominado el pensamiento concepciones nacidas del contacto directo entre ambas regiones.

Vemos aparecer la imagen en la literatura de la colonia. Bernardo de Balbuena menciona "la hermosa China": escribiendo desde la capital de Nueva España, que tenía comunicación con Filipinas y de ahí con China, no podía dejar de recibir alguna noticia. Pero la imagen suele ser negativa. Según el obispo de Puebla y virrey de México, Juan de Palafox, en China no hay aristocracia hereditaria, lo cual redundaba en una carencia de acciones notables; con ello retomaba algunos conceptos tradicionales del pensamiento europeo. Del mismo modo, como es más honrosa la carrera de las letras que la de las armas, nadie quiere aplicarse a éstas, por ello, China sufría su debilidad. El rector de la peruana Universidad de San Marcos, Pedro Peralta Barnuevo, hablaba del "medio bárbaro y medio docto imperio de la China".¹¹ Aunque es una equilibrada expresión, China para él fue sinónimo de lugar remoto y exótico, difícilmente cognoscible.

Pero lentamente van apareciendo apreciaciones más positivas. En consonancia con la nueva valoración que se dio en la Europa del siglo XVIII, el padre Feijoo señalaba en 1728 el error de quienes consideran a China un país bárbaro, ya que "su gobierno civil y político excede al de todas las demás naciones y sus habitantes son los más racionales de todos los hombres".¹² Como él, hubo otros autores españoles que presentaron positivamente a China. Y en América se quiso relacionar las culturas precolombinas con un origen chino. Dentro del imperio español, el Río de la Plata fue la región que menos contactos con China tuvo durante la época virreinal, pero ello no impidió que este remoto país fuera una presencia viva en el pensamiento de sus habitantes, a

¹⁰ José M. Mariluz Urquijo Ahod, "La China, utopía rioplatense del siglo XVIII", *Revista de Historia de América*, núm. 98 (julio-diciembre de 1984), pp. 7-32.

¹¹ Véanse estas citas en Mariluz Urquijo Ahod, *ibid.*, p. 15.

¹² *Ibid.*, p. 11.

veces con matices negativos, pero para los pensadores coloniales rioplatenses, como para los europeos coetáneos, China era el ejemplo de un país bien gobernado.¹³

5. La imagen directa

PESE a las repetidas afirmaciones de la historiografía eurocentrista, China constituyó hasta época muy tardía (el siglo XVIII, durante la dinastía Ching) el centro demográfico, económico y militar de la ecumene. Sólo en las fantasías del eclesiástico Bernardino de Escalante podía caber el consejo de conquistar China que dio a Felipe II, el cual hizo justicia a su nombre de Rey Prudente rechazando semejante idea. Esta centralidad fue confirmada con la importancia de Filipinas en el proyecto imperial español: desde su fundación en 1570, Manila fue la puerta del comercio con China y uno de los destinos de los cargamentos de plata americana, que era intercambiada por mercancías que ahí llevaba una numerosa colonia de chinos. No faltaba el temor ante la repetición de insurrecciones de estos comerciantes, y periódicamente se hablaba del ataque de las flotas chinas a Filipinas.

Tal ataque interesaba al gobierno chino mucho menos que la exportación de objetos de extremo refinamiento transportados en el Galeón de Manila, que llegaba a Acapulco, y el de Callao que de Acapulco iba a este puerto. Los objetos chinos se encontraban por ello tanto en Manila como en Lima, México o Puebla. En estas dos últimas ciudades existía un mercado especial, el parián, y en él se vendían los objetos que hoy vemos detallados en inventarios peruanos o novohispanos y exhibidos en museos: sedas, porcelanas, arcones, biombos, quitasoles y pinturas. También había importación de diversiones como los papalotes, el papel picado, los faroles de papel, el balero, los fuegos artificiales y las riñas de gallos.

Estos objetos influyeron de alguna manera sobre el arte americano en la talla de marfiles, en las lacas, en las telas, en particular, en el papel picado. Junto a las mercancías llegaron individuos de origen chino. Algunos eran empleados en los campos de la costa pacífica de México y de Perú. En este último país se menciona a un chino involucrado en un caso de asesinato.¹⁴ En otros casos, eran individuos provenientes de la América española los que encontraban chinos, ya sea en Filipinas,

¹³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁴ Estuardo Núñez. "Huellas e influencias de Oriente en la cultura peruana de los siglos XVI y XVII", en Ernesto de la Torre Villar, comp., *La expansión hispanoamericana en Asia, siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1980, pp. 149-161.

ya en otras partes. El desafortunado Alonso Ramírez, protagonista de la novela de Carlos de Sigüenza y Góngora, dice haber encontrado en Batavia cantidad de "malayos, macasares, sianes, bugifes, chinos, armenios, franceses, ingleses, dinamarcos, portugueses y castellanos".¹⁵ El viaje de Alonso Ramírez es probablemente ficticio, pero las noticias sobre estos grupos humanos la habrá recogido Sigüenza y Góngora de alguna fuente fidedigna relativa al comercio con el Índico.

En el siglo XIX medio millón de chinos de las provincias Guangdong y Fujin se vendieron en América, en particular en Cuba y en Perú, como mano de obra. A estos chinos les llamaron "culies", eran grupos de trabajadores esforzados que principalmente trabajaban en los campos de caña de azúcar y las minas. Ellos introdujeron en Cuba una forma de lotería popular clandestina conocida como *charada*.¹⁶ Muchos de ellos participaron en la revolución cubana de independencia y en las obras de infraestructura, como es el caso del Canal de Panamá, incorporándose de este modo a la corriente de la historia latinoamericana. Con el tiempo la imagen de los chinos se revela con creciente nitidez a la población, pero aún faltan perfiles claros.

Por todo esto, del mismo modo que para Europa, para América China era el lugar de origen de toda maravilla. Por ello, "china" o "chino" se convierte en el adjetivo de especies vegetales y animales. Algunas especies vegetales tenían este origen real o supuesto: las chinas son en Costa Rica unas flores de muy diversos colores; en Centroamérica, una planta ornamental, con florecillas de varios colores y que se reproduce espontáneamente es llamada flor de china; hay una planta balsámica llamada chino; china es también la planta de la caléndula o maravilla española; la chinita es una planta herbácea que florece en verano y abunda en climas secos y terrenos arenosos del centro y norte de Argentina; existe una planta ornamental originaria del sur del Brasil y Paraguay que es una hierba desprovista de pelos llamada china; en Cuba y Puerto Rico, por antonomasia es la naranja dulce. La china en Colombia es nombre de varias especies de reptiles emparentados con los lagartos. El chinito es un curioso pajarito mexicano, ave de paso que llega a anidar al norte del continente cuando comienza la primavera; o el chino es un cierto coleóptero amarillo del tamaño de una chinche. Así, el chino o la china representan la maravilla y la curiosidad.¹⁷

¹⁵ Carlos de Sigüenza y Góngora. *Infornios de Alonso Ramírez* (1690), en *Relaciones históricas*, México, FCE, 1954, p. 16.

¹⁶ Richard, *Diccionario de hispanoamericanismos* [n. 1], s.v. "charada".

¹⁷ Véanse los diccionarios citados [n. 1].

El gusto de la maravilla y la curiosidad aún se traslada a algunos individuos. El famoso personaje semihistórico conocido como la China Poblana, Catarina de San Juan (1619-1684) provenía de la India mogol, pero la fantasía popular identificaba sus ricos atavíos con las maravillas del país homónimo. A medida que transcurrió el tiempo, la rica indumentaria asociada con la china vino a dar nombre a un tipo de mujer vestida con ropaje suntuoso, que se convirtió en tradicional. En el habla popular mexicana, "china" era una mujer del pueblo, simpática y atractiva, limpia y decidora, esforzada, trabajadora, abnegada, que vestía rebozo, traje típico de vistosos colores y lentejuelas en franjas y olanes. Esta figura de la china hoy ha desaparecido, pero se ha convertido en un símbolo nacional en el México independiente, con la cual se ha cultivado la conciencia patria. Hay una descripción de la misma en unos versos de los primeros años de la independencia:

Con un rebozo terciado
y su falda de sarasa,
su escotado zapatito
y su breve andar que encanta:
es la trigueña "chinita"
la mujer más resalada
que en el suelo mexicano
naciera de sangre hispana.¹⁸

La imagen de la China Poblana nos recuerda un imaginario del modernismo hispanoamericano del siglo xx en torno a la descripción de la mujer china tradicional, que siempre lleva un matiz de esteticismo, pareciendo que al moverse hacía nacer flores a su paso. Por un lado es una imagen impecable, por el otro, irreal, pero ello con la temura materna muestra la autoridad patriarcal china. Ejemplo es el de la emperatriz de la China de Rubén Darío: "Era una cabellera recogida y apretada, una faz enigmática, ojos bajos y extraños, de princesa celeste, sonrisa de esfinge, cuello erguido sobre los hombros columbinos, cubiertos por una onda de seda bordada de dragones, todo dando magia a la porcelana blanca, con tonos de seda inmaculada y cándida".¹⁹

¹⁸ Rafael Carrasco Puente, *Bibliografía de Catarina de San Juan y de la China Poblana*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Departamento de Información para el Extranjero, 1950, p. 17.

¹⁹ Rubén Darío, "La muerte de la emperatriz de la China", en *Azul... Cantos de vida y esperanza*, México, Planeta Mexicana, 2000, pp. 137-144, p. 141.

6. La imagen de la China inmutable

TAMBIÉN existía una concepción más negativa, nacida de la confusión entre China y Japón, que perdura hasta nuestros días. En Japón, se sabía, habían sido martirizados varios misioneros cristianos y algunos japoneses convertidos. El único santo mexicano hasta fines del siglo xx fue san Felipe de Jesús, martirizado en Japón, y estaba difundido el culto de los "santos mártires japoneses". China era entonces, en la imaginación popular, también un reino donde se perseguía a los cristianos. Es cierto que, en el campo popular, muchos latinoamericanos no distinguen bien entre China y Japón ni geográfica ni históricamente: China para ellos siempre manifiesta una imagen lejana, ambigua, mítica y ocultista; a veces es un país ajeno.

A medida que se acercaba la independencia, los países latinoamericanos del Pacífico tuvieron una conciencia cada vez más clara de la importancia del comercio con China. En el *Periquillo Sarniento* (1816) se mencionan palabras chinas, relacionadas con el tráfico de Filipinas: el topónimo de Sauchefú, nombres latinoamericanos o de dignidades. Estos detalles con toda probabilidad derivan no de experiencia directa de Lizardi en Filipinas o en China sino de una vía libresca: el viejo tratado de González de Mendoza. Posiblemente Lizardi quería presentar a China como un contraste utópico para criticar el gobierno de México: un personaje de los últimos capítulos de la citada novela es un chino sabio y virtuoso, que se traslada a Nueva España y sabe vivir con frugalidad a pesar de sus riquezas.²⁰

Cuando estallaron las guerras de emancipación, los criollos vieron con esperanza o temor la invasión de mercancías no sólo europeas, sino también asiáticas, es decir de China e India. Otros hablaron de una influencia en la otra dirección y señalaron la benéfica influencia de la libertad americana sobre esos pueblos sometidos al despotismo.

Bolívar criticaba el despotismo oriental, categoría en la que incluía el de las dinastías chinas. Sin embargo, el contraste que establecía entre China y América no siempre era favorable para ésta: "En China no mandan buscar sus mandarines, militares y letrados al país de Gengis Khan que lo conquistó, no obstante que la raza actual de los chinos es descendiente directa de aquellas tribus a las que subyugaron los antecesores de los actuales tártaros" (1819).²¹ China era el ejemplo

²⁰ Edgar C. Knowlton, Jr., "China and the Philippines in *El Periquillo Sarniento*", *Hispanic Review*, vol. 31 (1963), pp. 336-347.

²¹ Gustavo Vargas Martínez, "El despotismo asiático y China juzgados por Bolívar", en *Reflexiones sobre el sueño bolivariano de la patria grande*, México, Domés, 1985, pp. 85-90.

del gobierno más antiguo, de un sólido Estado, frente al cual, sin embargo, se erguía la libertad recientemente decretada en Venezuela.

Los pensadores latinoamericanos, desde Bolívar hasta Leopoldo Zea, aprecian la función de la burocracia confuciana, aunque no todos le asignan igual valor, algunos la elogian como elemento de orden, otros consideran que ha perdido su carácter progresista mucho tiempo ha, convirtiéndose en el freno puesto a un desarrollo moderno. Cuando en Francia y en toda Europa estallaron las revoluciones liberales y en América la emancipación, China seguía manteniendo inmutable su sistema político y el emperador estaba encerrado en la Ciudad Prohibida con sus tres mil concubinas; más aún, no permitió intercambios culturales con los países europeos ni con los americanos. Ésta es la imagen de China que recibieron los hispanoamericanos durante la época de Independencia; sin embargo, esta imagen sigue recreándose, hasta hoy, en la lectura renovada de la antigua historia china. No hay duda alguna que Borges en su ensayo "La Muralla y los libros" criticaba la fragilidad de China, que necesitaba para protegerse una muralla, la cual se convirtió en una metáfora de las prácticas oscurantistas que querían impedir al pueblo ver hacia afuera.²² Así, según el criterio de los intelectuales latinoamericanos, o más bien según el imaginario colectivo, desde el Primer Emperador hasta el Último Emperador quisieron, encerrados en la Ciudad Prohibida y la Gran Muralla, aislar a China de la influencia de otros países y culturas. Sin embargo, a mi modo de ver, muchos escritores latinoamericanos encerrados también en su torre de marfil con el poder creador de su imaginación exuberante, con sus preferencias estéticas, escriben sobre China sin conocerla personalmente. Quizás a ellos parece no interesarles de manera consciente profundizar en la cultura china, la imagen de este país asiático les sirve sólo como un instrumento para poner de relieve algunos símbolos, por ejemplo: atacar el despotismo latinoamericano y criticar el materialismo (que veían en los refinamientos chinos) para exaltar la tradición criolla de gran afrancesamiento en el siglo XIX y XX. En el primer caso Juan Perón es copia difusa del Primer Emperador y la China turbulenta es semejante al México anarquista en las respectivas escrituras de Borges y de Lizardi; el otro motivo se puede ver en las obras del modernismo hispanoamericano.

²² Lucía Chen, "Borges: la Muralla y la quema de libros", *Cuadernos Americanos*, núm. 79 (enero-febrero de 2000), pp. 189-198, p. 193.

7. Conclusión

LA presencia china en América Latina es mucho más abundante de lo que se cree, aunque haya permanecido oculta en las ideologías oficiales, atentas únicamente a la herencia española, indígena y africana. Sólo en los últimos tiempos se le ha prestado atención; sin embargo, se ha atribuido la influencia de la cultura a los inmigrantes que llegaron a América en la segunda mitad del siglo XIX. El propósito de las páginas anteriores fue mostrar que en muchos casos dicha influencia data de la época virreinal, cuya reminiscencia ha llegado hasta nuestros días tanto en el campo intelectual como en el popular.

La imagen china, sobre todo la referente a sus religiones, costumbres, castas, lenguas e ideas, puede ser una fuente de inspiración, de creación, para los escritores contemporáneos, como lo fue especialmente con los modernistas: quizás unas palabras o unas líneas en chino pueden aumentar el ambiente exótico, misterioso y maravilloso, y ellos nunca dejaron de aplicar léxico y expresiones muy refinadas para hablar de China, ofreciendo visiones muy variadas, y en muchos casos incitadoras, de arquitectura, jardines orientales, porcelanas finas, sedas, marfiles, lacas, bordados, biombos, quitasoles y papalotes, conocidos también como volantines o cometas. El exotismo, sin duda, fue uno de los motivos fundamentales en la construcción de sus orientalismos.²³ Sin embargo, los textos y los contextos conllevan muchos elementos negativos: por ejemplo en Rubén Darío y Borges, quienes junto a la admiración muestran en el fondo distanciamiento hacia China, dado que para ellos simplemente es un símbolo, una metáfora de la utopía, que lleva una cultura mística y filosófica. La imagen china se convierte en un espacio donde se permite a los escritores observar y pensar libremente, pero siempre contiene un remanente de intuición que remonta a los primeros tiempos de la presencia europea en América, cuando el Nuevo Mundo apareció como una sombra de China.

Occidente y Oriente forman una pareja antinómica, que en realidad es un conflicto omnipresente en el imaginario, existiendo una serie de oposiciones binarias entre ambos hemisferios: centro/periferia, dominación/subordinación, pluralismo/autoritarismo, conquistador/conquistado, cultivado/extraño, cristiano/pagano. Por errores y por malentendidos se encuentra América en el lugar deparado para la

²³ Iván A. Schulman, "Sobre los orientalismos del modernismo hispanoamericano", *Casa de las Américas* (La Habana), año XL1, núm. 223 (abril-junio de 2001), pp. 33-43, p. 42.

“sombra chinesca”; aunque pronto se afirma que la tierra ya es redonda y América y China son dos entidades, nunca se eliminó la ideología de fragmentaciones y conflictos, y los malentendidos sobre la imagen china fueron, y siguen siendo, una parte cultural inmovible, más aún, inolvidable.

Por ello, en este trabajo he usado la expresión “sombras chinescas”, que simboliza la fantasía, como el título que expresa mi inquietud y preocupación sobre la imagen china en América Latina, la cual hace parte de la problemática multirracial y multicultural del Nuevo Mundo, enlazada a una problemática similar en el Viejo Mundo, a la que dieron parcial resolución en la antigüedad las concepciones helénica y latina en torno al Mediterráneo.

BIBLIOGRAFÍA

- Carrasco Puente, Rafael, *Bibliografía de Catarina de San Juan y de la China Poblana*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Departamento de Información para el Extranjero, 1950.
- Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*, México, Chávez Hayhoe, 1941 (*Nueva colección de documentos para la historia de México*).
- Chen, Lucía, “Borges: la Muralla y la quema de libros”, *Cuadernos Americanos* (México), núm. 79 (enero-febrero de 2000), pp. 189-198.
- Darío, Rubén, *Azul... Cantos de vida y esperanza*, México, Planeta Mexicana, 2000.
- Diccionario del español usual en México*, México, El Colegio de México, 1996.
- Escalante, Bernardino de, *Discurso de la navegación que los portugueses hacen a los reinos y provincias del Oriente y de la noticia que se tiene de China* (Sevilla, 1577), ed. facsimilar con una introducción de Lourdes Díaz-Trechuelo, Universidad de Cantabria/Excmo. Ayuntamiento de Laredo, 1991.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín, *El Periquillo Sarniento* (1817), México, Porrúa, 1982.
- Franke, Herbert, *El imperio chino*, México, Siglo XXI, 1985.
- Gallez, Paul, “El estrecho de Veragua, o Sudamérica como isla”, *Amerística* (México), año 1, núm. 2 (1999), pp. 105-119.
- Haensch, Günther, y Reinhold Werner, *Nuevo diccionario de americanismos*, Santafé de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1993, tomo I, *Nuevo diccionario de colombianismos*; tomo II, *Nuevo diccionario de argentinismos*; tomo III, *Nuevo diccionario de uruguayismos*.
- Heil, Celia, “West Mexico and Asian laquers”, *Amerística* (México), año 3, núm. 5 (2000), pp. 53-70.

- Hung Hui, Juan, “La inmigración china en el Caribe”, *Cuadernos Americanos* (México), núm. 58 (julio-agosto de 1996), pp. 193-216.
- Knowlton, Edgar C., Jr., “China and the Philippines in *El Periquillo Sarniento*”, *Hispanic Review*, vol. 31 (1963), pp. 336-347.
- Kushigian, Julia Alexis, *Orientalism in the Hispanic literary tradition: in dialogue with Borges, Paz and Sarduy*, Albuquerque, University of Nuevo México Press, 1991.
- Mariluz Urquijo Ahod, José M., “La China, utopía rioplatense del siglo XVIII”, *Revista de Historia de América* (México), n. 98 (julio-diciembre de 1984), pp. 7-32.
- Núñez, Estuardo, “Huellas e influencias de Oriente en la cultura peruana de los siglos XVI y XVII”, en Ernesto de la Torre Villar, comp., *La expansión hispanoamericana en Asia, siglos XVI y XVII* México, FCE, 1980, pp. 149-161.
- Richard, Renaud, coord., *Diccionario de hispanoamericanismos*, Madrid, Cátedra, 1997.
- Said, Edward, *Orientalismo*, Madrid, Libertarias/Prodhufl, 1990.
- Santamaría, Francisco J., *Diccionario de mexicanismos*, México, Porrúa, 1974.
- , *Diccionario general de americanismos*, tomo I, Villahermosa, México, Gobierno del Estado de Tabasco, 1988.
- Schulman, Iván A., “Sobre los orientalismos del modernismo hispanoamericano”, *Casa de las Américas* (La Habana), año XLII, núm. 223 (abril-junio de 2001), pp. 33-43.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Infelicitos de Alonso Ramírez* (1690), en *Relaciones históricas*, México, UNAM, 1954.
- Taboada, Hernán G. H., *La sombra del Islam en la conquista de América*, tesis de doctorado, México, FFYL, UNAM, 2000.
- Vargas Martínez, Gustavo, “El despotismo asiático y China juzgados por Bolívar”, en *Reflexiones sobre el sueño bolivariano de la patria grande*, México, Domés, 1985, pp. 85-90.
- , “Historia luso-española de la palabra *China*”, *Amerística* (México), año 1, núm. 2 (1999), pp. 127-134.

Los elixires del Viejo y del Nuevo Mundo en la época de la globalización

Por Adalberto SANTANA*

EN EL PRESENTE TRABAJO hacemos referencia a los *elixires*¹ que en los comienzos del siglo XXI circulan como otras tantas mercancías industrializadas, pero con el agregado de mayor rentabilidad en el mercado. Algunas de esas sustancias psicoactivas fueron trasplantadas al Nuevo Mundo a partir del descubrimiento de América. Otras son originarias de nuestro continente, pero todas representan, en su consumo actual, expresiones de una economía sumergida en constante crecimiento. Esto muestra, a su vez, la globalización del mercado de enervantes que hoy genera nuevos fenómenos económicos y políticos. Asimismo esos *elixires* conllevan nuevas manifestaciones de una subcultura del consumo.

1. El sentido de los elixires (originales y trasplantados)

LAS drogas trasplantadas por los europeos al Nuevo Mundo forman parte de un fenómeno de consumo en el que viven inmersos numerosos países. Los principales consumidores son los jóvenes, tal como ocurre en diversas naciones desarrolladas. Pero ese síntoma social también se expresa en gran parte de los países latinoamericanos y otros del Tercer Mundo. En esencia eso se ha desarrollado como una manifestación del crecimiento del narcocapitalismo,² tanto en nuestra región como en el resto del orbe.

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

¹ Usamos esa palabra para referirnos metafóricamente a todas las drogas consideradas como ilegales: la cocaína, marihuana, morfina, heroína, *crack* etc. Sustancias que en toda civilización tienen como esencia la búsqueda de la ebriedad. Esto es, la ebriedad en dos sentidos: la festiva y la terapéutica.

² Con este término designamos una serie de actividades de la economía criminal, que funcionan esencialmente para generar ganancia como cualquier otra actividad económica dentro de un régimen de carácter capitalista. Cf. Nicolás H. Hardinghaus, "Drogas y crecimiento económico; el narcotráfico en las cuentas nacionales", *Nueva Sociedad* (Caracas), núm. 102 (julio-agosto 1989), pp. 94-106; Ciro Krauthausen, "Poder y mercado.

Haciendo un recuento histórico, podemos ver que en otros momentos de la historia el consumo de determinadas sustancias no era prohibido. En la actualidad, por el contrario, este consumo se ha modificado sustancialmente a partir de las enormes ganancias que obtienen los empresarios del narcotráfico. En otra época, drogas consideradas hoy ilegales contaban con otros patrones culturales y su carácter podía ser terapéutico, recreativo, de libertad individual o colectiva, tanto como ritual y de búsqueda religiosa.

En un sentido histórico podemos identificar que las drogas más conocidas y rentables en el mercado no son en su mayoría originarias del Nuevo Mundo, sino que llegaron de Europa, Asia y África, con el proceso de colonización del continente americano. En esa lista figura la marihuana, el opio y algunas bebidas alcohólicas que tenían una larga tradición de consumo.

Según Peter T. Furst, nuestro continente era "un extenso complejo de sociedades medicinales, extáticas, visionarias y chamanísticas".³ Esa situación contribuyó a que desde las culturas prehispánicas hasta la actualidad una gran cantidad de plantas alucinógenas fueran estudiadas y cultivadas por sus propiedades; más que en el Viejo Mundo, que no cuenta con una flora tan rica y variada como la nuestra. En razón de esa situación, el consumo de alucinógenos en nuestro continente no es algo novedoso.

Hoy ese tipo de drogas no sólo corresponde a patrones de consumo prohibidos, sino que también comienzan a ser manipuladas como armas de guerra bacteriológica, aunque ya en otro tiempo desempeñaron ese papel.⁴ Conviene anotar, como sugerimos antes, que en general en toda América el consumo de sustancias psicoactivas entre los grupos nativos en la época prehispánica adquiría básicamente un carácter mítico-religioso. Con el arribo de los europeos y africanos, el consumo

El narcotráfico colombiano y la mafia italiana", *Nueva Sociedad* (Caracas), núm. 130 (marzo-abril 1994), pp. 112-125 y Pierre Salama, "Cocaína: engaños y desengaños", *Cuadernos Americanos* (México), núm. 92 (marzo-abril 2002), pp. 46-71.

³ Peter T. Furst, *Los alucinógenos y la cultura*, México, FCE, 1994.

⁴ A finales de septiembre del 2002 se dio a conocer en la prensa internacional un documento reservado del Pentágono que revelaba cómo el uso bélico de calmantes, anestésicos y otras drogas psicofarmacológicas comenzaban a formar parte del arsenal y que podían ser usadas en guerras como la anunciada por George W. Bush contra Iraq. El documento citó, "Ventajas y limitaciones del uso de calmantes como técnica no letal", fue elaborado por científicos de la Universidad de Pennsylvania a instancias de la Marina estadounidense, cf. Marcelo Rapetti, "La guerra psicotrópica del Pentágono", *Milenio* (México), 28 de septiembre de 2002, p. xi.

de esas sustancias (en especial de la coca en la región andina) aumentó considerablemente.

Una de las razones de esa expansión fue la enorme carga de trabajo impuesta a la población indígena para generar la acumulación de riquezas en manos de una parte de los conquistadores. Aunque formalmente su consumo fue vetado, en la práctica era permitido y alentado por el régimen colonial, particularmente cuando se comprobó que la coca servía para que el indígena soportara la extenuante carga de trabajo. Es decir, sirvió como un mecanismo para incrementar la explotación, ya que el consumo de coca inhibía el apetito y resaltaba la fuerza del individuo.

El llamado descubrimiento de América abrió la posibilidad de nuevos consumos, que a su vez sirvieron como medio de explotación. Hoy, para Estados Unidos y Europa, las drogas procedentes del Nuevo Mundo representan graves problemas de salud pública, sin embargo también son fuente de enormes ganancias a través del lavado de dinero que se acumula en sus sistemas financieros.⁵

2. El consumo de alucinógenos

EN nuestro continente han existido una gran variedad de sustancias vegetales que contienen alucinógenos. Por ejemplo la mezcalina, conocida como peyote (*Echinocactus williamsii* o *Lophophora williamsii*), producida por un cactus originario del norte del territorio mexicano y que se ha extendido hasta el sur de Estados Unidos. Su uso se registra de forma ininterrumpida desde la época precolombina para fines mágico-religiosos, pese a que durante la conquista y la colonización española en el norte del territorio de la Nueva España se intentó erradicar su consumo.

Al decir de los misioneros españoles que estudiaron las costumbres indígenas en el siglo XVI, los antiguos mexicanos consumían con relativa frecuencia drogas que poseían efectos psicotrópicos. Es muy probable, no obstante, que el uso de muchas de ellas —como los hongos alucinógenos y el peyote— estuviera restringido a propósitos religiosos, ya que casi todos los autores señalan que sólo las consumían adultos y sacerdotes en ciertas ceremonias rituales.⁶

⁵ Jean Ziegler, *Suiza lava más blanco*, México, Diana, 1990.

⁶ Olga Cárdenas Ojeda, *Toxicomanía y narcotráfico: aspectos legales*, México, FCE, 1974, p. 18.

Durante el proceso de colonización de América, la embriaguez producto de la ingestión de drogas naturales derivó finalmente, entre los indígenas, en el consumo masivo de alcohol, determinado en buena medida por la alteración del sentido social de la vida en la Colonia. Sin embargo, se conservaron algunas costumbres y hábitos tradicionales, los cuales en determinados círculos permitían ingerir terapéuticamente hierbas medicinales, lo cual evitó que sobre ese uso incidieran determinadas políticas represivas.

En el siglo XIX, con las migraciones de comunidades indígenas de México y Estados Unidos generadas por la “Conquista del Oeste”, se extiende en diversas comunidades indígenas el uso ritual del peyote, tanto en ese último país como en Canadá. Hasta nuestros tiempos el consumo del peyote sigue teniendo en las comunidades indígenas, particularmente entre los huicholes, un uso ritual.⁷

Otro alucinógeno consumido tradicionalmente en América es la psilocibina, que procede de determinados productos vegetales como los hongos del sur de México y América Central. Este tipo de setas (*Psilocybe mexicana*) contienen alcaloides semejantes al LSD y a la mezcalina. Sus efectos en dosis pequeñas son diversos y pueden variar desde la excitación y la euforia y distorsiones de colores y formas, hasta alucinaciones, si se consumen en mayor cantidad. También llega a ocasionar diversas reacciones del aparato digestivo (vómitos, diarreas y malestares estomacales). Lo más delicado y peligroso de su consumo es que durante la recolección se elijan hongos venenosos por equivocación. Entre otras plantas alucinógenas figuran la nuez moscada, cuyas semillas secas y trituradas, ingeridas o fumadas, estimulan de igual manera el sistema nervioso central con efectos semejantes al LSD, la datura estramonium, la belladona y la mandrágora, que pertenecen al género de las solanáceas (en Europa estas sustancias tuvieron su mayor consumo en la Edad Media) y se usaban por parte de los sectores más pobres de la sociedad.⁸

Existen en el mercado de drogas otros alucinógenos que se consumen al margen de una tradición cultural o de una terapéutica autóctona distinta a la tradicional en el área de Mesoamérica. Dentro de las sustancias industriales tóxicas más conocidas figura el LSD, psicotrópico sintético que

es el alucinógeno más utilizado y difundido en todo el mundo. Recibe su nombre de las iniciales de Liserg Saure Dietylamid, en español Dietylamide

⁷ Cf. Fernando Benítez, *En la tierra mágica del peyote*, México, Era, 1976.

⁸ DE (29/1/99): <www.drogas.com/salud/drogy/aluci.html>.

del ácido lisérgico, y el número 25, por ser el vigésimo compuesto de este género, de una serie de 27, sintetizado por los laboratorios Sandoz mediante la compensación de la dietilemina y del ácido lisérgico, que fue aislado en 1934 del cornezuelo de centeno. Conocido corrientemente entre los consumidores como "ácido" o "tripi" (del inglés *trip*, viaje).⁹

Otra droga conocida químicamente como dimetoximetamfetamina tiene efectos que pueden durar hasta 24 horas. La feniliclidina, que se produce como anestésico veterinario, en las personas genera también efectos alucinógenos y es más conocido como PCP o "polvo de ángel". Estas drogas son llamadas también de *diseño*, término más sociopolítico que médico o terapéutico. Se les denominó así a ciertas sustancias elaboradas en laboratorios que, ya en los ochenta, evadían restricciones de tipo legal en Estados Unidos, pues hasta 1986 se tenía que legislar sobre cada una de las sustancias químicas que se producían. Al no existir una definición clara a nivel mundial de lo que son las drogas de diseño, pueden incluirse en esta clasificación al LSD, la feniliclidina o PCP, algunos alucinógenos de laboratorio, las anfetaminas y muchas otras sustancias que también son medicamentos legales.¹⁰

3. El consumo de cannabis

El uso de la marihuana, que es la droga actualmente más consumida en casi todos los países latinoamericanos y el mundo, tiene una larga historia. La cannabis es la planta del cáñamo y presenta algunas variedades. Una característica de ese enervante es que contiene una sustancia activa delta-9 THC (tetrahydrocannabinol).¹¹ A ese compuesto se le atribuye la mayor parte de la actividad farmacológica depositada en la planta. "Se encuentra, según su concentración en orden decreciente, en la resina (5 a 12%), flores (4 a 8%), y especialmente en hojas de la planta hembra (0.2 a 4%)".¹²

Dentro de variedades de la marihuana figuran la *Cannabis sativa*, conocida aproximadamente desde hace ocho mil años, y es la variedad más extendida en el continente americano. Sobre sus antecedentes históricos y leyendas:

⁹ DE (29/1/99): <www.drogas.com/salud/drogy/lsd.html>

¹⁰ Alejandra Rogel Alba, "Juventud en ecstacy: el futuro que estamos viviendo", *Liberaddictus* (México), núm. 42 (septiembre 2000), p. 14.

¹¹ Cf. Robert O'Brien, Morris Chafetz y Sidney Cohen, *The encyclopedia of understanding alcohol and other drugs*, vol. 1, Nueva York, Facts on File, 1999, pp. 281-282.

¹² DE (29/1/99): <www.drogas.com/salud/drogy/thc.html>

El cáñamo, que quizá empieza a cultivarse en China —donde su fibra se encuentra en tejidos antiquísimos, fechables hace unos ocho mil años—, se conoce como droga en la península indostánica al menos desde el siglo xv a.C. Es mencionado en los primeros poemas védicos —sobre todo en el cuarto o Atharva Veda— como la bebida favorita de Indra, el dios guerrero que representa a los invasores arios. En sánscrito se denomina *sana* (en griego *kana*) y *bhanga*, un término emparentado con *bahnj* ("trastornar la rutina sensorial"). El Vedanta lo llama también *vijaya* ("felicidad", "victoria") y *ananda* ("fuente de vida"). Según la tradición brahmánica, su empleo agiliza la mente, otorga salud y larga vida, concede deleite y deseos sexuales potenciados. Este predicamento se mantuvo al difundirse el budismo, pues tanto la rama mahayana (y especialmente la secta tántrica) como la hinayana vieron en la planta un auxiliar para la meditación.¹³

En un destacado número de naciones africanas y asiáticas han existido grupos que por tradición cultural han usado la marihuana desde hace varios siglos.¹⁴ En algunos países islámicos es tradicional el consumo de cannabis en razón de la prohibición de bebidas alcohólicas. Otra variedad es la *Cannabis indica*, que originalmente apareció en la India y es menos útil para la elaboración de productos psicotrópicos pero contiene mayor cantidad de resina de cannabis y llegó a ser considerada una de las cinco plantas sagradas. Paralelamente a la utilización religiosa y recreativa, en ese país "fue y sigue siendo una especie de panacea, capaz de aliviar fiebre, insomnio, disentería, lepra, caspa, jaquecas, tos ferina, oftalmía, enfermedades venéreas y hasta tuberculosis".¹⁵

El cultivo del cáñamo se propagó desde la India hacia Egipto y Persia, de donde llegó a Europa. "Importado de Egipto, el hachís era un producto muy caro en la Roma imperial —diez o veinte veces más que el opio—, y su empleo declina, como el de todas las drogas paganas, al triunfar el cristianismo".¹⁶ La tercera variedad, *Cannabis rudelaris*, tiene su origen en el sur de Siberia. Aproximadamente en el año 2730 a.C., el emperador chino Sheng Nung fue el que describió el uso del cáñamo con fines medicinales. Se reconoce que "la marihuana no es

¹³ Antonio Escotado, *La cuestión del cáñamo*, Barcelona, Anagrana, 1997, p. 115.

¹⁴ Alfredo González-Carrero y Ernesto González-Isea, *Drogas que producen dependencia*, Caracas, Monte Ávila, 1981, p. 171. Escotado señala en la obra anteriormente citada que en el imperio egipcio, en el asirio y entre los escitas su empleo era recurrente. Igualmente señala que en Europa occidental había destacadas extensiones cultivadas de marihuana, tanto para fines textiles como de "sustancia psicoactiva", por ejemplo, en la cultura céltica, p. 117.

¹⁵ Escotado, *La cuestión del cáñamo* [n. 13], p. 115.

¹⁶ *Ibid.*, p. 116.

una droga simple, por el contrario, es una mezcla compleja de cerca de 421 compuestos químicos".¹⁷

La planta de cannabis ha sido empleada industrialmente para fabricar cordeles y sogas con sus fibras, como ya anotamos, pero también para producir ropas, calzado y papel. Sus semillas esterilizadas han servido como alimento. Marihuana es su nombre más común en varios países latinoamericanos y en Estados Unidos. Pero también se le conoce con distintos calificativos, tales como mota y marijuana en México, maconha en el Brasil, grifa en España y muchísimos otros términos. Su introducción al continente americano fue realizada por los conquistadores europeos. Pero también fueron "probablemente los esclavos africanos quienes más contribuyeron a que siguiera cultivándose en el Caribe y en Brasil".¹⁸ La planta fue introducida originalmente en la época colonial por los españoles con el fin de "estimular la producción de cordelería y sogas para su Armada".¹⁹ En ese contexto es probable que haya sido introducida en "el siglo XVIII, o acaso en el XVII, por algunos negros que vinieron a la entonces Nueva España".²⁰ En Brasil ya figura también en los siglos XVII y XVIII con un uso ritual y medicinal. La maconha la utilizaban los esclavos procedentes de Angola y su hábito se extiende a grupos como los indios guajarara de Maranhao.²¹

Desde el año 1948 la Organización Mundial de la Salud consideró que el uso de la cannabis era peligroso tanto en el aspecto físico y mental como en el social. En la actualidad, en algunas entidades de Estados Unidos se ha aprobado legalmente su consumo. Algunos estudios médicos en ese país que apoyan el consumo de la marihuana como un fármaco natural para beneficio de la salud han llegado a señalar que después de "cinco mil años de utilización del cannabis por cientos de millones de personas en todo el mundo, no hay ninguna evidencia creíble de que esta droga haya provocado nunca una sola muerte".²² En esas tesis se reconoce el valor medicinal de ese enervante. "La marihuana, en su forma natural, es posiblemente la sustancia activa más segura desde el punto de vista terapéutico de todas las conocidas por la humanidad".²³

Con todo, otras versiones médicas señalan puntos de vista distintos:

¹⁷ González-Carrero y González-Isea, *Drogas que producen dependencia* [n. 14], p. 182.

¹⁸ Escotado, *La cuestión del cáñamo* [n. 13], p. 117.

¹⁹ Anthony Henman, *Mama coca*, Bogotá, El Ancora, La Oveja Negra, 1981, p. 236.

²⁰ Cárdenas Ojeda, *Toxicomanía y narcotráfico* [n. 6], p. 29.

²¹ Henman, *Mama coca* [n. 19], p. 236.

²² Lester Grinspoon y James B. Bakalar, *Marihuana: la medicina prohibida*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 156.

²³ *Ibid.*, p. 157.

Se ha comprobado que el uso de cannabis disminuye la tolerancia a la glucosa, bajo ciertas condiciones experimentales, impide o deteriora las funciones de uno de los componentes del sistema inmunitario: T-linfocito, que son los responsables de la inmunidad celular, pero las consecuencias de ese deterioro en términos de alterar la susceptibilidad a "enfermar" aún no se han establecido.²⁴

Independientemente de esas tesis, el hecho real es que una de las particularidades de la marihuana es que crece en forma silvestre en cualquier lugar donde se encuentra el ser humano.²⁵ Sin embargo, su cultivo requiere de un clima cálido y seco con una determinada humedad en la tierra. Por ello es que zonas de difícil acceso, montañosas y semitropicales son idóneas para el cáñamo. Un elemento que se suma a su desarrollo es que la marihuana que crece en los territorios cálidos (como en el territorio mexicano y colombiano) produce un efecto mucho más activo que la que se cultiva en países templados. Si bien es originaria de Asia Central, hoy en día se ha propagado a todos los continentes y por ello encontramos que se cultiva en puntos tan distantes y variados, dentro de los que destacan: Europa Oriental (paralelo 3 y 6), Marruecos (montañas del Rif, Ketama), Líbano (montañas), cordillera del Himalaya (picos bajos), Colombia, Jamaica, Holanda, Pakistán y Afganistán.²⁶ Pero también en otras regiones ha alcanzado un extraordinario desarrollo, como en Estados Unidos y México.

En Estados Unidos se consume más de 50% de la marihuana proveniente de México, nación que alcanzó en 1989 una producción de 4 750 toneladas métricas (tm), superando a Colombia, que llega a 2 700 tm. Desde los años setenta el país sudamericano había sido el principal productor. Para 1992 la producción mexicana llegó a 7 795 tm, declinando en 1994 a 5 549 tm, aunque todavía conservaba el primer lugar como abastecedor del mercado estadounidense. A mediados de los noventa la marihuana proveniente de territorio mexicano (tanto la producida como la de tránsito) suministraba más de 50% de la consumida en Estados Unidos.²⁷ Pero también se produce en Brasil, Guyana, Paraguay y Surinam, donde "se cultiva para introducirla de contrabando en otros países".²⁸

²⁴ González-Carrero y González-Isea, *Drogas que producen dependencia* [n. 14], p. 195.

²⁵ DE (29/i/99): <www.drogas.com/salud/drogy/cannabis.html>, p. 3.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ O'Brien, Chafetz y Cohen, *The encyclopedia of understanding alcohol and other drugs* [n. 11], pp. 306-307.

²⁸ Informe de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes correspondiente a 1998, Nueva York, Naciones Unidas, 1999, p. 39.

Hoy en día, "la fibra de cáñamo ha sido reemplazada en gran medida por el nylon. Otros productos comerciales del cáñamo son el aceite para jabón y cocina. Las semillas son usadas para alimentos de pájaros, peces y fertilizantes".²⁹ En cambio, el consumo de marihuana se considera el más extendido en el mundo después de la cafeína, nicotina y el alcohol.³⁰ Se consume generalmente fumándola, pero también se ingiere vía oral. De igual manera se administra en forma vegetal o en forma de resina concentrada. Aislada de la planta se la identifica con el nombre de hachís, que tiene un efecto superior en 90% a la marihuana.

En la actualidad las tecnologías han abierto nuevas formas de consumo de esa droga y llega a emplearse en forma de aceite, que es más activo que el mismo hachís. El mejor ejemplo de las innovaciones tecnológicas lo brindan la ingeniería genética y el cultivo hidropónico, que han abierto nuevos horizontes "creando variedades impensables hace apenas una década. Los bancos de semillas están ahí, abiertos a cualquier innovación".³¹ Otro ejemplo de esa situación es la introducción de técnicas de cultivo para incrementar la producción de enervantes y otras drogas en América Latina, como manifestó en México la Jefatura de Operaciones contra el Narcotráfico de la Secretaría de la Defensa Nacional. Dicho organismo manifestó en septiembre del 2000 que desde 1998 los narcotraficantes comenzaron a utilizar técnicas biogenéticas para intensificar y mejorar la producción de cultivos ilícitos. En el caso de la marihuana, con la ayuda biogenética los narcotraficantes lograron que su producción se incrementara en el follaje en "más de 125% de sus cultivos".³² En el caso de la amapola, que es junto con la marihuana el cultivo más extendido en México, se ha dado también un incremento de la producción en virtud de la biotecnología: si 10 mil metros cuadrados de amapola anteriormente rendían 8 kilogramos de opio, con las innovaciones de crecimiento genético se puede llegar a duplicar la producción, alcanzándose en la misma extensión 16 kilos. Con el apoyo transgénico se puede hacer que la amapola incremente la producción normal de bulbos pasando de 5 hasta 44. En el mismo caso se encuentra el llamado "rayado" de los bulbos, que normalmente se hace en un promedio de 140 días para madurar su proceso. Con la

²⁹ O'Brien, Chafetz y Cohen, *The encyclopedia of understanding alcohol and other drugs* [n. 11], p. 289.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Escobotado, *La cuestión del cáñamo* [n. 13], p. 148.

³² Declaración del general Carlos Demetrio Gaytán Ochoa, jefe de Operaciones contra el Narcotráfico (S 10) de la Secretaría de la Defensa Nacional, *Novedades* (México), 18-IX-2000, p. A9.

"ayuda genética sólo se requieren 90 días para el 'rayado' y obtención de la goma de opio".³³

Volviendo al auge en el consumo de marihuana, su aumento se explica entre otras razones por el creciente fenómeno de la tolerancia social y por el precio, que es más reducido que el de otros productos ilegales, así como por la llamada desmitificación que hay de esa mercancía, particularmente en los países desarrollados. El consumo de marihuana en algunas naciones europeas y en Estados Unidos ha potenciado su crecimiento frente a otras drogas legales, como el alcohol y el tabaco. Algunas visiones contrarias a su uso apuntan que sus efectos son diversos y abarcan desde los fisiológicos, bioquímicos, celulares, hormonales, psicológicos y de la conducta, así como lesiones cerebrales, pulmonares, cardiovasculares, gastrointestinales y hepáticas.³⁴ Sin embargo, algo característico de ese enervante es que sus efectos no tienen precisión farmacológica. Esto quiere decir que pequeñas dosis pueden producir distintas alteraciones. Aunque moderadas cantidades, además de los efectos descritos anteriormente, llegan a producir alteración de la memoria inmediata, pérdida de la concentración y una leve sedación, en el caso de fuertes dosis llega a generar alucinaciones. Quienes están en contra del consumo de marihuana reconocen que los estudios con respecto de esa droga han dejado grandes lagunas sobre diferentes aspectos químicos y sus efectos. Pero sin duda es una de las drogas ilegales más populares en el ámbito latinoamericano y mundial.

La costumbre de fumar marihuana como placer se va a extender hasta mediados del siglo XIX en el Caribe como una posible influencia de trabajadores a contrato procedentes de la India. Se hará presente en los albores del siglo XX en Colombia, probablemente por la vía de Panamá, "donde el trabajo del canal confundió las diferentes culturas de una fuerza de trabajo que provenía de todo el Caribe".³⁵ En tanto que en México desde el siglo XIX "los cigarrillos de marihuana (para combatir el asma, por ejemplo) formaban parte de los productos que se ofrecían normalmente en las farmacias".³⁶ En lo que corresponde al siglo XX, "a raíz de las medidas tomadas en Estados Unidos contra los 'contrabandistas de narcóticos' y el aumento de 'la legión de viciosos,

³³ *Ibid.*

³⁴ González-Carrero y González-Isea, *Drogas que producen dependencia* [n. 14], pp. 192-199.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Luis A. Astorga, *El siglo de las drogas: usos, percepciones y personajes*, México, Espasa-Calpe Mexicana, 1996, p. 15.

como consecuencia de la Ley Seca, México siguió el ejemplo y empezó a perseguir no solamente a los chinos, sino a los viciosos en general".³⁷

Esa situación comenzó a dar pie para que también el narcotráfico se convirtiera en una industria en relativa expansión. Es decir, asociada a los requerimientos de los grandes centros de consumo, sobre todo con la escasez de drogas derivadas de la amapola y de la coca a partir de la segunda Guerra Mundial.

4. El consumo de opio y sus derivados

EL opio es el jugo lactescente que se obtiene de la adormidera, la cual procede de la familia de las *papaveraceae* y alcanza unas 600 especies, de las cuales más de cien corresponden al género *papaver*. La planta se cultiva en diversas regiones del mundo y en América Latina, donde destacan México, Guatemala y Colombia. Igualmente se cultiva en Turquía, Egipto, Asia Central, India, China y Corea. El opio es propiamente el jugo coagulado y desecado de las cápsulas de la amapola, y se extrae mediante las incisiones que se hacen en dicho fruto.

El conocimiento del opio también se remonta a la antigüedad. En el Lejano Oriente su consumo fue fomentado por los intereses coloniales de las potencias occidentales, aunque también es cierto que desde mucho antes ya se consumía. De hecho, desde que el mundo árabe llegó a China en el siglo VIII. Lo que hicieron más tarde los negociantes de opio procedentes de Europa fue satisfacer esa demanda, aunque también buscaron ampliarla por el interés político y económico que ello representaba.

Tomando como núcleo productor las plantaciones turcas e iraníes, la rápida expansión del islam disemina el opio desde Gibraltar hasta Malasia, en pastillas que a veces llevan el sello *mash Allah* ("presente de Dios"). Hacia el siglo IX sus usuarios suelen comerlo, aunque los persas ya acostumbraban fumarlo; también es frecuente consumirlo en jarabe de uva, mezclado con hachís.³⁸

Pero es a partir del siglo XVI cuando comienza una visión occidental distinta sobre el jugo de la adormidera. Conviene recordar que el siguiente siglo es el momento en que los llamados Países Bajos alcanzan su mayor desarrollo. Una parte no despreciable de las rentas, en aquel entonces, proviene de la Compañía de las Indias Orientales (que importa especias y exporta opio) y de la Compañía de las Indias Occidentales,

³⁷ Cárdenas Ojeda, *Toxicomanía y narcotráfico* [n. 6], p. 41.

³⁸ Escototado, *Historia elemental de las drogas*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 44.

cuya principal fuente de ingresos es el tráfico de esclavos de África a América.³⁹

Así, dentro de los antecedentes de los opiáceos, encontramos que en el Lejano Oriente se encuentra el origen del consumo del opio alentado por las potencias europeas en los siglos XVIII y XIX. Por ello su consumo en China entre 1730 y 1890 vivió una de sus etapas de mayor auge.

La tercera época comienza con el tratado de Nanking (1842)—que pone fin a la primera Guerra del Opio— y prosigue hasta 1890 aproximadamente, cuando China ha restablecido sus cultivos de adormidera y se abastece a sí misma. Prácticamente sin estorbo alguno hasta el final de la segunda Guerra del Opio (1858), y luego legalizada de modo expreso, la importación durante este periodo sigue creciendo, aunque a un ritmo enormemente inferior. Para ser exactos, se pasa en estos cincuenta años de 40 000 chests a 100 000, con un incremento absoluto del 250 %, que promediado anualmente equivale a 5%.⁴⁰

Pero del opio también va a emerger en los comienzos del siglo XIX la morfina (Sertuner, en 1803) convirtiéndose en un analgésico ampliamente utilizado para combatir el dolor físico de corta duración, ya sea en operaciones quirúrgicas, en fracturas, quemaduras y otros traumatismos. Otra droga, como la codeína (1832), también se obtiene del opio, pero presenta baja concentración. La mayor parte de esa droga se obtiene a partir de la morfina mediante un proceso de metilación. Comparativamente la codeína es mucho más débil, ya que alcanza únicamente 10% de la potencia. Para mediados del siglo XIX la morfina se utiliza como analgésico, para cuyo uso se inventa la jeringuilla graduada, cuya primera fábrica se crea en Estados Unidos en 1856. A partir de este momento, la morfina cumple lo anticipado por Gay-Lussac, no sólo es saludada como el mejor analgésico descubierto, sino que la profesión médica sugiere emplearla sistemáticamente como sustituto del opio.⁴¹

Podemos pensar que en China, a inicios del siglo XX, había un significativo número de usuarios, pero en el resto del planeta también existía otro tanto. En diversas naciones asiáticas la demanda de opio con propósitos semiterapéuticos y no terapéuticos era una constante. Por lo menos ese consumo se encontraba extendido por el Asia sudoriental, en países como Birmania, Filipinas y en algunas regiones

³⁹ Escototado, *Historia de las drogas* [n. 13], vol. 1, p. 373.

⁴⁰ *Ibid.*, vol. 2, pp. 165-166.

⁴¹ *Ibid.*, p. 46.

de la India, Afganistán, Pakistán e Irán. En algunas ciudades persas se llegó a estimar que "más de 10% de la población eran fumadores habituales de opio en 1914".⁴²

En otro momento el opio se consumía sin ninguna restricción también en los países latinoamericanos. Por ello a finales del siglo XIX y principios del XX encontramos que:

En el porfirato, las importaciones de opio alcanzaron cifras sólo comparables, parcialmente y con algunas reservas, con las presentadas como destrucción del opio y la heroína para el periodo 1983-1991 en el Programa Nacional para el Control de Drogas 1989-1994. Las cantidades de opio importado oscilaron entre casi ochocientos kilos y cerca de doce toneladas,⁴³ [403] en el periodo que va de 1888 a 1911. El número de habitantes de la época era poco más de 15 millones en 1910, y el consumo de opio, en forma de láudano y otros compuestos opiados, era legítimo y usual.⁴⁴

Otros derivados del opio a fines del siglo XIX también eran consumidos con relativa facilidad. La empresa Bayer en México, como en el resto del mundo, anunciaba como "remedio para la tos" la heroína⁴⁵ medicamento cuyo consumo era muy popular en varios países latinoamericanos antes de su prohibición. En tanto, a fines del siglo XX la heroína se convirtió en una de las nuevas drogas con un alto rendimiento económico.

Los narcotraficantes colombianos han descubierto la heroína, cuyo valor triplica el de la cocaína y, de nuevo, es mucho más fácil transportar. Una "mula" puede llevar en sus intestinos hasta una libra de cocaína, cuyo costo final podría llegar a los 20 000 dólares, mientras que la misma cantidad en heroína transportada por ese medio podría alcanzar hasta 90 000 dólares en Estados Unidos.⁴⁶

⁴² Informe de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes correspondiente a 1998 [n. 28], p. 1.

⁴³ Cf. Comercio Exterior de México 1877-1911. Estadísticas Económicas del Porfirato, México, El Colegio de México, 1960, p. 214; Diario Oficial, 30-I-1992.

⁴⁴ Astorga, *El siglo de las drogas* [n. 36], p. 15.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁶ Fabio Castillo, *Los nuevos jinetes de la cocaína*, Bogotá, Oveja Negra, 1996, p. 22. Este mismo autor sostiene que probablemente los cárteles mexicanos fueron los que introdujeron ese producto a Colombia, el cual ahora es controlado por los cárteles colombianos del norte del Valle y de Boyacá. Tal tesis parte del hecho de que el epicentro de distribución se encuentra en la ciudad de Pereira y se ha expandido a su vecina Armenia. Asimismo se puede comprobar por el origen de las "mulas" que son detenidas en Europa y Estados Unidos.

5. El consumo de coca y cocaína

UN estimulante que tiene una trascendental importancia en América Latina es la coca. Al respecto, nos dice Escototado que se "hunde igualmente su uso en la noche de los tiempos".⁴⁷ La coca es un arbusto de origen andino y su utilización se registra desde el siglo III a.C. "Hay esculturas de rostros con las mejillas hinchadas por la masticación de sus hojas. También son americanos el guaraná y el mate (que contienen cafeína), y el cacao (que contiene teobromina, una sustancia muy afín)".⁴⁸

El comercio de la cocaína, sustancia que tiene un origen propiamente sudamericano, es el segundo mayor renglón del comercio mundial,⁴⁹ generando enormes ganancias. Base de su producción es el cultivo y procesamiento de la hoja de coca. Actualmente consumen coca unos 8 millones de indios aymara y quechuas en los Andes sudamericanos con fines rituales como funerales, bodas o nacimientos, entre otros usos culturales.⁵⁰ La coca es una planta que se ha desarrollado históricamente en países como Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela. En Perú se cultiva aproximadamente 80% de su producción a nivel mundial. A la par de las naciones mencionadas, se cultiva en la India y Pakistán. En febrero de 1998 la JIFE reportó también su cultivo en las Islas Salomón.⁵¹

La coca es uno de los cultivos tradicionales más destacados del continente americano y su consumo es anterior a la época colonial. Vale la pena recordar que una característica de las formaciones sociales andinas es precisamente la llamada "cultura de la coca", que en sus diversas manifestaciones mostró la multiplicidad mítica y mágica de ese cultivo y de su uso. En uno de los relatos coloniales que recogen su historia al final del siglo XVI, se afirma sobre el origen de la coca:

Dicen los naturales que antiguamente nunca hubo esta yerba que llaman coca ni se tuvo noticia della en muchos centenares de años, desde que Dios

⁴⁷ Antonio Escototado, *Las drogas: de los orígenes a la prohibición*, Madrid, Alianza, 1994, p. 8.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Ever González Ch., "El narcotráfico y su impacto en la economía colombiana", *Historia y pensamiento* (Barranquilla), núm. 2 (julio-diciembre de 1997), p. 86.

⁵⁰ DE (12/xx/00): <<http://cnnenespanol.com.2000/latin/BOL/10/12/coca/index.html>>, p. 2.

⁵¹ Informe de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes correspondiente a 1998 [n. 28], p. 61.

crió el mundo hasta en tiempo de un Inga, que habrá doscientos años que pasó, poco más o menos, el nombre del qual no se sabe de cierto.⁵²

Debemos apuntar que al consumo de hojas de coca se le identifica en determinadas visiones oficiales como una droga. Sin embargo, en las naciones andinas se relaciona ese cultivo con una tradición milenaria y algunos reconocen en ella funciones biológicas, médicas, religiosas y rituales. A la par se le considera como un producto habitual en algunos segmentos de la población indígena, y su consumo cotidiano forma parte de sus usos y costumbres.

Dentro de esta perspectiva, la producción, intercambio y consumo de coca y de cocaína deben identificarse como dos actividades culturales absolutamente distintas, sin restar importancia al hecho de que estén intensamente articulados al capital financiero del tráfico de cocaína. Sin embargo, la coca, a través de su valor simbólico, todavía es, en última instancia, el "cemento cultural" además de ser "lubricador" de un sinnúmero de relaciones sociales dentro de la estructura del pensamiento andino.⁵³

La hoja de coca se usó también, desde la cosmovisión del sometido, como un instrumento para entender su propio mundo andino y con ello manejar su ambiente natural. Si bien las crónicas coloniales de la época dejaron ricos testimonios de su consumo, no quisieron entender las prácticas míticas y mágicas:

Usan de la dicha coca para mill hechicerías, como es mochar al demonio con ella pasando por alguna angostura o mal paso, a donde se ha visto —y esto muy de ordinario— que sacan cuando llegan al tal paraje la coca que llevan en la boca y se la ofrecen, y así en muchas partes de éstas, como en un angostura que está junto a Potosí, que se llama Mollo Pongo; y en otras muchas partes hay mucha cantidad desta coca ofrecida a quien ellos saben, y si van subiendo una cuesta y van cansados y sin aliento, a la cima della hacen la misma mocha y juntan piedras y la ponen allí, diciendo que con esta cerimonia se les quita el cansancio de la subida de la dicha cuesta o cerro, y otras mill supersticiones que los indios usan de la dicha coca, que por ser muchas no hay que tratar dellas.⁵⁴

Para el siglo XIX el consumo de coca dejó de ser un producto de consumo regional y se expandió en el mundo occidental. Inicialmente su desarrollo

⁵² *Relación de la coca y de su origen y principio y por qué es tan usada y apetecida de los indios naturales deste Reyno del Pirú*, introducción y edición por María Brey y Víctor Ifantes, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1996, p. 29.

⁵³ José Mirtenbaum, "Coca no es cocaína", *Nueva Sociedad* (Caracas), núm. 102 (julio-agosto 1989), p. 146.

⁵⁴ *Relación de la coca y de su origen y principio* [n. 52], pp. 35-36.

tuvo un elemento experimental, especialmente en el área médica. El neurólogo Paolo Mantegazza escribió un artículo en el que proclamó la importancia de la coca. Friedrich Gaedcke logró aislar de ella en 1855 una sustancia que llamó eritroxilina. Cinco años más tarde, en la Universidad de Gotinga, Alemania, el químico Hohler y su asistente Albert Niemann aislaron un alcaloide, al que llamaron *cocaína*.

Desde 1884 la cocaína, ya como droga procesada, inició su producción industrial para el consumo. Así, surgió una mercancía cuyas propiedades analgésicas y anestésicas permitían sanar una gran cantidad de malestares físicos y psíquicos. Pero, por otra parte,

cuando se aisló la sustancia activa de las hojas de coca —la cocaína—, se rompió la barrera sociocultural que regulaba el consumo de la coca entre los aimaras y quechuas. Como una primera consecuencia "tonos energéticos" que contenían esta sustancia, se comercializaban en la Droguería Boliviana de La Paz y aparentemente tuvieron gran éxito no sólo en esta ciudad, sino que interesaron a los viajeros europeos que difundieron ampliamente sus virtudes.⁵⁵

Así, durante el siglo XIX y principios del XX no fue considerada la cocaína como una droga ilegal y se expendía sin necesidad de receta médica alguna. En nuestros días la cocaína es una de las drogas ilegales que más aceptación y valor comercial tienen en el mercado mundial. Se ingiere generalmente por vía nasal, aunque también se administra con otras sustancias por medio de inyecciones subcutáneas o de otro tipo. Socialmente es consumida mundialmente por distintos segmentos ubicados en las más diversas clases sociales, pero en determinados sectores de las clases medias y altas es donde hay mayor capacidad económica para acceder a su consumo.

Por lo general, la fabricación de ese producto se realiza en laboratorios clandestinos y muy rudimentarios de los países productores de América Latina. El destino final son principalmente las naciones desarrolladas y en gran medida su producción es por pedido.

Uno de los derivados más populares de la coca surgió en Estados Unidos en forma de vino de coca, el cual más tarde cedió su lugar a una nueva fórmula envasada en una botella de vidrio que con su forma femenino gestó uno de los productos más conocidos en el ámbito mundial, la Coca-Cola. Dicho producto cambió su fórmula en 1903, agregando a su composición una nueva sustancia: la cafeína.⁵⁶ En la

⁵⁵ Kathia Butrón G. et al., *Coca y cocaína: el consumo en Cochabamba*, s. l., CERES, s. f. (*Debate regional*, 25), p. 16.

actualidad se utilizan hojas de coca, una vez extraído el alcaloide que genera la cocaína, para darle sabor a la llamada "chispa de la vida".⁵⁷

Lo que se destaca es que de la hoja de coca se extrae un alcaloide que sirve para la producción de la pasta básica de cocaína (PBC) y pasta básica de cocaína lavada (PBC-L). Por ello la hoja de coca no es propiamente cocaína, pero contiene el alcaloide con el que se produce la cocaína. Es decir, la hoja de coca es la materia prima esencial para la producción de una droga estimulante. A su vez, el cultivo de la hoja de coca puede ser ubicado como tradicional entre poblaciones indígenas de Bolivia, Ecuador, norte de Chile y de Argentina, así como entre algunos grupos de Brasil, Colombia y Venezuela, quienes han consumido la hoja de coca con prácticas y funciones terapéuticas y culturales. Por ello en el Perú existe un organismo del gobierno, la Empresa Nacional de Coca (ENACO), cuya función monopólica es comercializar el producto para el consumo tradicional legalmente establecido. En razón de lo anterior, la ENACO, en la presentación de sus productos, anuncia que el mate de coca le brinda al consumidor las siguientes propiedades: "Reconstituyente energético; excelente dietético; estomacal y digestivo; acción antidiarreica; actúa contra la fatiga y el mal de altura; alivia el cansancio de la voz y regula el metabolismo de carbohidratos".

Con todo, es necesario identificar que la hoja de coca se encuentra desde 1961 ubicada como una droga ilegal, aunque su consumo químicamente responde a los parámetros de un alimento.⁵⁸ Contrariando el sentido tradicional del uso de la coca, las Naciones Unidas han reconocido que el sistema de fiscalización de estupefacientes creció bastante desordenadamente y su complejidad llevó a refuncionalizarlo. Por ello en 1961, a la par del opio, se incluyó el "arbusto de coca y el cannabis en la lista de plantas cuya producción se somete a fiscalización internacional".⁵⁹ En dicho momento se estableció la permanencia de determinados monopolios nacionales, con el objeto de imponer a los Estados "la obligación específica de limitar la producción de plantas de

⁵⁶ Cf. el origen de la Coca Cola en Escohotado, *Historia de las drogas* [n. 13], vol. 2, pp. 81-83.

⁵⁷ O'Brien, Chafetz y Cohen, *The encyclopedia of understanding alcohol and other drugs* [n. 11], pp. 117-118.

⁵⁸ La hoja de coca de aproximadamente 100 gramos contiene "18.9 calorías de proteína, 45.8 miligramos de hierro, 1.540 miligramos de calcio y vitaminas A, B1, B2, E y C, que es más que la mayoría de las nueces, de acuerdo con un estudio de 1975 de un grupo de profesores de la Universidad de Harvard", DE (12/x/00): <http://cnnespanol.com.2000/latin/BOL/10/12/coca/index.html>, p. 2.

⁵⁹ *Las Naciones Unidas y la fiscalización del uso indebido de drogas*, s.l., Programa de las Naciones Unidas para la Fiscalización Internacional de Drogas, 1992, p. 75.

estupefacientes exclusivamente a la cantidad necesaria para fines médicos y científicos".⁶⁰

Conviene remarcar que el uso de la coca es diferente al consumo de la cocaína, y la más nítida diferencia es el precio de cada uno de esos productos en el mercado consumidor de drogas y en la correspondiente estructura de clases y cultura de los consumidores.⁶¹ Con ello, según la visión que Enrique Mayer apunta, la coca queda ubicada en la categoría de los bienes suntuarios, en la misma medida en que son "intensamente intercambiados, repartidos, distribuidos y convertidos en otros bienes equivalentes".⁶² En ese sentido, afirma que la coca fue la primera "mercancía" del mundo andino:

Una mercancía porque tiene valor de cambio, porque circula ampliamente entre todos los integrantes de la economía campesina. Pero la coca no sólo es una "mercancía" sino que es mercadería con mayor liquidez que muchas otras. La coca funciona en la economía campesina como quasi-moneda en competencia con la moneda nacional. Es quasi-moneda porque cumple con las principales funciones de toda moneda: como medio de intercambio, como standard de pagos diferidos y como medio de acumulación de riqueza.⁶³

Así, quienes *acullicar*⁶⁴ representan en el imaginario social un indicador de pobreza y es evidentemente un rasgo de la cultura tradicional andina. Esta diferenciación social en la perspectiva económica muestra que el gasto promedio mensual en el consumo de hojas de coca es "aproximadamente 20 a 30 bolivianos (de 5 a 6 dólares). En algunas empresas mineras se les descuenta esta cantidad del salario para la compra y dotación de hoja de coca".⁶⁵ En tanto que el precio del consumo de clorhidrato de cocaína en el mercado internacional se encuentra reservado mayoritariamente para sectores económicamente ubicados en otras clases de la pirámide social.

El consumo de la cocaína en esos sectores no tiene en esencia un carácter semejante al que se le imprime en la cultura tradicional andina.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Véase en el cuadro 8 la diferencia tan extrema entre los precios de la hoja de coca y la cocaína.

⁶² "El uso social de la coca en el mundo andino: contribución a un debate y toma de posición", en Baldomero Cáceres *et al.*, *La coca andina: visión indígena de una planta satanizada*, México, Joan Boldó i Climent, Instituto Indigenista Interamericano, 1986, p. 130.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Mascan coca.

⁶⁵ Butrón *et al.*, *Coca y cocaína* [n. 55], p. 74.

Por el contrario, el consumo en otros grupos sociales de América Latina y en otros mercados, principalmente de Estados Unidos y Europa, tiene la función de responder a las necesidades generadas en la dinámica de una sociedad industrial en la que se pretende maximizar las actividades y su rendimiento. O bien, se consume la cocaína para el disfrute recreacional durante el tiempo libre.

De esta manera, podemos concluir y distinguir claramente que el consumo de coca y el de cocaína, así como el de otras drogas ilegales del Viejo y el Nuevo Mundo, funcionan en base a una narcoeconomía que figura como una de las principales industrias de la economía globalizada. Actividad central de la economía sumergida que tendrá todavía una larga existencia mientras genera mayores tasas de ganancia que cualquier otra industria legal.

La parábola del elefante y la hormiga

Por Leopoldo ZEA

CCYDEL, Universidad Nacional Autónoma de México

1

RECIENTEMENTE el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL), realizó en Trinidad y Tobago la reunión de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe (SOLAR), donde los latinoamericanos reflexionan sobre sí mismos y discuten, del mismo modo que diversas instituciones latinoamericanistas internacionales piensan sobre ellos en la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC).

Trinidad y Tobago está formada por dos grandes islas dentro del sistema colonial británico que el almirante Horacio Nelson arrancó al dominio español y francés. Por esta razón es que se hablaba de América Latina y el Caribe: las gentes de Trinidad y Tobago no se consideran latinos, sino británicos, parte del Comonwealth.

2

No eran parte de la América con la que tropezó Cristóbal Colón el 12 de octubre de 1492, bautizada por el cartógrafo Américo Vesputio con su nombre. Colón pensó que llegaba a la antesala del extremo oriente del Viejo Mundo, Asia y la Cuenca del Pacífico. Nunca se dio cuenta de que había tropezado con un Nuevo Mundo.

Por ello la reunión en Trinidad se tituló "El Caribe, antesala del Nuevo Mundo". Este cambio permitió integrar el Caribe al Nuevo Continente, del que se sabe parte. Fue organizado el Congreso por Lancelot Cowie, cuyo nombre recuerda al caballero de la leyenda del Rey Arturo, el de la Mesa Redonda integradora del mundo anglosajón.

3

LA fuerza del colonialismo británico se hace patente de diversas formas, como su realismo, un actuar ajeno al romanticismo abstracto latino, propio del colonialismo español y francés, que por ello considera deben ser negados.

En esta región del Caribe, su himno recuerda al “Dios salve al Rey”. Pero aquí es un “Dios salve al gobernador”, que siempre actúa en nombre de la Gran Bretaña.

Hay desarrollo, pero también miseria, como en el resto del Caribe latino. Cuba, para superarla, hizo la Revolución social que encabeza Fidel Castro, enfrentando a Estados Unidos y no a España, que es parte de su identidad.

4

ESTADOS Unidos es de origen británico, pero no depende de la Gran Bretaña, pues ésta se ha transformado en su apéndice cuando la Guerra Fría elevó el poder de Estados Unidos. George W. Bush trata de recuperarse poniendo en marcha la tercera Guerra Mundial contra el terrorismo y una nueva Guerra Fría.

Estados Unidos es así el gran obstáculo a vencer por los pueblos que forman el Nuevo Mundo, multirracial y multicultural. En este sentido la región del Caribe formada por el Imperio Británico se encuentra, como éste, atada a Estados Unidos, con los que tendrá que enfrentarse si no se alinea. Es el caso de la región latina del Caribe, enfrentada pese a la amenaza brutal de exterminio con el que George W. Bush amenaza a los que no se someten.

5

ESTA amenaza fue realidad con George Bush, padre del actual presidente de los Estados Unidos. Bush padre castigó zonas del Caribe como Panamá y Granada.

Amenaza que frustró Cuba y la Dominicana con la resistencia de su gente. Una resistencia que nuevamente se hace patente en Venezuela, cuna del “Libertador” Simón Bolívar. Resistencia encabezada por un militar bolivariano que sigue su ejemplo, Hugo Chávez. “El ejército debe estar al servicio de sus pueblos y no de los colonizadores”.

6

LA misma injerencia estadounidense, llevada a nivel mundial, originó la derrota del Coloso en las selvas asiáticas de Vietnam. Ejemplo que la Revolución Cubana recuerda cuando el Che Guevara dice: “Un Vietnam, muchos Vietnams”.

Resistencia que también se hace patente dentro de Estados Unidos. La de los marginados estadounidenses por su origen racial y cultural, cuyo cambio hizo posible el presidente Bill Clinton.

7

CLINTON, un presidente de origen WASP, blanco, anglosajón y puritano, pero que al terminar su triunfante segundo gobierno expresó: “Quiero que Estados Unidos sea la más grande Nación de la Tierra por la riqueza de su origen multirracial y multicultural”. Esto es, una Nación mestiza como lo es la totalidad del Nuevo Mundo.

La gente que emergió en Estados Unidos no está dispuesta a volver al pasado que le imponía la minoría WASP. Un estadounidense de origen mexicano le preguntaba a su madre: “¿Qué podré hacer para recuperar el territorio que perdimos en 1847?”. Y ésta contesta: “¡Muy fácil hijo! ¡Muy fácil! ¡En la cama!”.

8

VA a ser difícil, muy difícil para nuestros pueblos emerger. Los asiáticos y la gente del Pacífico lo han logrado junto con China, la India y Pakistán. No sólo han emergido económica y socialmente, sino poseen también las armas con las que el represor los amenaza.

Algo que parecía imposible se está logrando en África, encabezada con Nelson Mandela. En la Asia budista, su gente venció a Estados Unidos en Vietnam. También se suma el pueblo serbio, eslavo como quienes, junto a los varegos, formaron la Unión Soviética que ahora trata de reconstruirse.

A éstos se suman las gentes del Golfo Pérsico, cuya riqueza petrolera mantiene el dominio colonial en la región. Al que se enfrentan sin más armas que el propio cuerpo y se inmolan por la causa de un mundo más justo.

9

LUCHA difícil para nuestros pueblos, porque su control ha posibilitado la fuerza del que parece un Coloso. Un Coloso que se alarma cuando en California la diversa gente se niega a volver a la hegemonía y enarbola ¡banderas mexicanas! ¡Horror!

Más difícil para los pueblos del Caribe, donde se tienen las mayores carencias. Allí hay gente muy rica que goza de las delicias de Tobago

que no están al alcance de la gente pobre de Trinidad, donde se asienta el gobierno.

Llevado por esta preocupación no tuve menos que exponer en la clausura de este importante evento lo que pensaba de esta experiencia y pregunté: ¿Hay salida para nuestros pueblos en ámbitos donde ha hecho su poder el Coloso del Norte? ¡Sí!, contesté, pero será difícil.

10

LES relaté la parábola del elefante y la hormiga. El elefante es un animal colosal, pero que se asusta fácilmente cuando ve a un ratón. Y es lo que sucedió cuando marchaba por el bosque y una sombra, grande, pero no más grande que un ratón, se cruzó en su camino. Se encabritó, pero luego sus ojillos vieron que lo que se atravesaba en su camino era una hormiga que aumentó su sombra a la luz del sol.

— ¿Qué clase de insecto eres y por qué te atravesaste en mi camino?

— ¡Soy una hormiga y me pregunté lo mismo cuando te atravesaste en el mío!

— ¡Impertinente, te voy a aplastar!

Alzó la enorme pata. La hormiga le gritó:

— ¡No lo hagas! ¡Soy muy ingeniosa y puedo trabajar para tí, si me pagas lo justo!

— ¿Lo justo? ¿Qué es lo justo? ¡Lo único que te daré es lo que necesites para que no te mueras de hambre y me sirvas mejor!

La hormiga protestó y el elefante le dijo:

— Si no quieres te aplasto.

— Bien, no hay de otra, porque quiero vivir —contestó la hormiga.

La hormiga hizo una asamblea y dijo a las otras: “Formemos un comando que entre por la nariz del Coloso cuando duerma”. Su misión era entrar en el monstruo y reproducirse dentro de él, invadiendo todas sus entrañas.

Las hormigas entraron, el elefante sólo estornudó y continuó durmiendo. Pasó el tiempo. El elefante sintió una gran comezón y empezó a azotarse con la trompa. Inútil, la comezón era cada vez mayor. Enloqueció de dolor y empezó a azotarse contra todo lo que encontraba.

¿Qué hacía el resto de las hormigas que estaba fuera? Se preparaban a recibir al comando cuando saliese del cuerpo del Coloso. Había que hacer lo adecuado al triunfo que esperaban.

El triunfo se dio cuando el elefante se mató a golpes. Cuando esto sucedió, de las entrañas de su ya putrefacto cuerpo salieron las hormigas triunfantes. Se cantó un nuevo Himno a la Alegría. Las hormigas habían triunfado. Esto no es una fantasía, sino una parábola de lo que está sucediendo, originado por la brutalidad suicida del Coloso del Norte.

Desde el mirador de Cuadernos Americanos

Una figurilla china de San Francisco Huehuetlán, Oaxaca*

Por Romeo H. HRISTOV, Santiago GENOVÉS T.
y Stephen C. JETT**

EL DÍA 15 DE MARZO DEL 2002 Gavin Menzies, un oficial retirado de la armada británica, presentó en la sala de conferencias de la prestigiosa Sociedad Real de Geografía en Londres un informe titulado "La primera circunnavegación del mundo 1421-1423". En dicho trabajo Menzies, partiendo de algunas referencias en crónicas y mapas medievales europeos y datos históricos y astronómicos chinos anteriores del siglo XVI, concluye que de las cuatro flotillas chinas enviadas en 1421 al Pacífico bajo el mando del almirante Zheng He [Cheng Ho], dos parecen haber alcanzado y explorado ciertas partes de la costa occidental de América (Menzies 2002). Por otro lado, la credibilidad de esta hipótesis se refuerza por el hallazgo de unos supuestos "metates y manos de andesita del tipo usado en Centro y Sudamérica para moler maíz", en la carga de un junco asiático hundido en 1421 en Panandan de Palavan, Filipinas, y reportado después de la conferencia de Menzies por el arqueólogo Eusebio Dizon (Jett 2002).

El estudio de Menzies ha recibido una notable publicidad y de nuevo llamó la atención de un buen número de aficionados y algunos académicos sobre la probable existencia de viajes transpacíficos precolombinos. En torno de este interés hemos creído provechoso resumir en las páginas siguientes un hallazgo mesoamericano que

* Los autores reconocen con amplia gratitud el apoyo financiero de las siguientes personas e instituciones: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), doctor John Sorenson, del Institute for the Study and Preservation of Ancient Religious Texts de la BYU, Lloyd Cotsen, del Cotsen Family Trust, y Foundation for Research of Ancient Maritime Explorations (FRAME). Nuestra gratitud también para la doctora Elinor Pearlstein, el doctor Gerardo Gutiérrez, el doctor David Kelley, el maestro Manuel López y el doctor Richard Townsend por su valiosa información y pertinentes sugerencias. Hernán Taboada tuvo la gentileza de revisar la versión castellana del artículo y los ingenieros Kyle Rosenblad y Graham Kunze y el arqueólogo Javier López nos ayudaron con la edición digital de las fotos y el mapa. La foto número 3 se publica con el amable permiso de la Subdirección de Monumentos Arqueológicos, Muebles del INAH y de la maestra Ma. Teresa Castillo M.

** Foundation for Research of Ancient Maritime Explorations (FRAME), 1845 Burton Drive núm. 160, Austin, TX78741, USA; Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM; Division of Textiles and Clothing, University of California, Davis, CA 95616, USA.

podría guardar alguna relación con visitas de navegantes chinos a las costas pacíficas de Mesoamérica. Se trata de una figurilla de bronce que mide aproximadamente 4 cm de altura y representa un personaje masculino sentado con el torso y la cabeza en posición erecta, pierna derecha extendida y la izquierda recogida frente al cuerpo (Martínez Gracida 1910: 553-554; véase figura 1).¹ El personaje tiene la coronilla afeitada excepto el pelo en el centro, que viene recogido en un moño, y entre sus rasgos faciales llaman la atención los pómulos realzados, los bigotes que caen a los lados de la boca y la barbilla rala. El brazo derecho está doblado frente al pecho y la mano ha desaparecido; el brazo izquierdo está al lado del torso, con antebrazo y mano en posición vertical, y el codo sostenido sobre un recipiente de forma ovalada. El vestido del personaje consiste en una especie de camisa con cuello abierto y mangas enrolladas a los antebrazos, pantalones anchos atados con una faja y un par de sandalias.

Después de examinar la foto que se publica aquí, Elinor Pearlstein, curadora asociada de arte chino en el Instituto de Arte de Chicago, nos informó que el personaje de la figurilla probablemente es Li Tieguai [Li Tieh-kuai], uno de los llamados “ocho inmortales”, que típicamente está representado como inválido llevándolo en sus manos una muleta y una jícara (comunicación personal a Romeo H. Hristov 2002). Debido a la escasa evolución estilística de este tipo de figurillas es difícil establecer una cronología precisa, pero la pieza parece pertenecer a la época de la dinastía Ming (1368-1644 d.C.) o, menos probablemente, de la dinastía Qing (1644-1911 d.C.).²

La figurilla fue descubierta en 1875 durante la excavación de una tumba mixteca localizada en los alrededores de San Francisco Huehuetlán, distrito de Teotitlán del Camino, Oaxaca (figura 2), y las circunstancias del descubrimiento son las siguientes:

Se encontró esta estatua en marzo de 1875, en un túmulo del *Mogote Papalocuauc*, situado a 600 metros del pueblo de [San Francisco] Huehuetlán, Distrito de Teotitlán del Camino. Dicho pueblo está enclavado en la

¹ El artículo citado también viene incluido como capítulo en el manuscrito inédito de Manuel Martínez Gracida *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos. Artefactos de piedra*, 1910, tomo II, conservado en la Biblioteca Pública Central de Oaxaca.

² Un resumen sobre el contexto cultural y algunos problemas que el fechamiento que este tipo de figurillas presentan viene en Kerr 1990: 80-89.

Mazateca y formó en la antigüedad un Principado o Cacicazgo de mucha importancia en la Corte de Huautla.

El hallazgo se refiere así: presumiendo el señor Cura Don José Joaquín López, que el túmulo encerrase algunas curiosidades antiguas, lo mandó excavar y presenció los trabajos de excavación con D. Justo Valdivia, persona de influencia en la Sierra Huauteca. Los mozos que ejecutaron la excavación fueron: José Manuel, Andrés Juan, Antonio José y Juan José Mariano, vecinos del pueblo de Teopoxco. El resultado fue favorable, pues se descubrió un sepulcro que contenía restos de esqueletos humanos, casi deshechos, y junto a éstos, varias piezas de cerámica tosca, compuesta de una vasija llamada *patojo*, dos urnas cinerarias a que el Cura dio el nombre de *anafres*, tres ollas chicas y entre una de ellas la estatua de bronce de que nos ocupamos. También se encontraron cuentas de piedra y otros adornos curiosos de uso entre los antiguos indios, y de importancia arqueológica por las figuras que tenían grabadas.

Trasladado el Sr. Cura López a Oaxaca en 1890 regaló la estatua al Dr. Fernando Sologuren, y hoy forma parte de su preciosa cuanto importante colección de antigüedades oaxaqueñas (Martínez Gracida 1910: 554-555).

La localización actual de la figurilla se desconoce. Por sugerencia de Eduard Seler, en 1908 la colección de Fernando Sologuren fue adquirida por el Museo Nacional de Antropología de México; sin embargo, en el catálogo de los 2 234 artefactos precolombinos de madera, barro cocido, piedra, obsidiana, hueso, concha, cobre y oro que la colección incluía, no hay referencia alguna a dicha figurilla (*Archivo Histórico del MNA* 1907-1908: XII [202] y 1909-10: XVI [154-155]). La pieza no se menciona en el catálogo de alrededor de 2 500 piezas precolombinas de la colección de Mercedes Sologuren, pariente del doctor Fernando Sologuren, adquirida por el Museo Nacional de Antropología en 1931 (*Archivo Histórico del MNA* 1933-1934: 90 [208-259]; véase también la carta de Alfonso Caso con fecha del 20 de febrero de 1931 en *Archivo Histórico del MNA* 1931-1932: 78 [198-199]). De acuerdo con la información proporcionada por Manuel A. Velasco López, director del Museo Regional de Oaxaca, la pieza tampoco está en la colección de dicho museo (comunicación personal a Romeo H. Hristov 1997).

Discusión

APARTE la posible importación precolombina de la figurilla en Mesoamérica hay también datos que apuntan en otras direcciones

y reducen su valor como evidencia de contacto precolombino entre China y México. En efecto, el mismo Manuel Martínez Gracida, basándose en algunos casos de reutilización de tumbas mixtecas para prácticas religiosas durante los primeros siglos de la época colonial, sugiere que la pieza podría haber sido depositada en el contexto funeral precolombino después de la conquista.

El hecho de que la estatua china se haya encontrado depositada en un túmulo no prueba que los indios la hubieran traído de Asia. Referiremos dos hechos recientes acerca de inscripciones y objetos depositados en sepulcros.

I) *La Cripta de Xoxo*, descubierta el 15 de mayo de 1885, tenía en una de las losas del techo cuatro letras mayúsculas de color negro, que copiamos a raíz del descubrimiento. Esta inscripción indica que fueron pintadas las letras después de la conquista por los indios que habían aprendido escribir, al hacer uso de la cámara sepulcral.

II) *La Cripta de los Caballeros águilas*, situada en el cerro del Brujo, perteneciente al pueblo de San Antonino el Alto, Distrito de Zimatitlán, explorada en mayo de 1893 por Sabino Soriano, dibujante de Manuel Martínez Gracida, tenía depositados varios restos humanos, y entre éstos se encontró un *anillo de calamina* [carbonato de zinc], artefacto moderno, junto con un collar de perlas y cuentas de oro, y una pulsera con cabecitas de *cobre dorado* que representaban *Caballeros águilas*. El anillo de calamina indica que la cripta se usó después de la Conquista (Martínez Gracida 1910: 557).

Sin embargo, aquí es oportuno precisar que en la descripción de la excavación de la estatuilla no hay ninguna referencia de alteraciones en la tumba o la ofrenda, ni tampoco que la población indígena local tuviera conocimiento de su existencia, lo cual no parece del todo consistente con dicha hipótesis.

Otra posibilidad es que la tumba corresponda al periodo de contacto europeo, o sea los siglos XVI o XVII. Algunos ejemplos en este sentido son la tumba núm. 12 de Chinantla, Oaxaca, donde entre varios artefactos precolombinos se encontraron también cuatro cuentas de vidrio azul de origen español, que permitieron fechar la tumba hacia 1550 (Delgado 1956: 32-33 y 1960: 116-117), o los tios de porcelana de la dinastía Ming, hallados en sitios indígenas del siglo XVII localizados en los alrededores de la bahía de Drake, California, que procedían de un barco español hundido en 1595 en dicha bahía (Heizer 1953: 81).

La incertidumbre acerca de la cronología de la figurilla, y especialmente del contexto de donde ésta proviene, dificultan en extremo su interpretación correcta y hacen dudoso que el hallazgo mencionado pueda convencer —a quien no lo esté ya— de la existencia de contactos transpacíficos precolombinos. Sin embargo, para concluir este trabajo, hemos creído provechoso resumir tres factores que apuntan hacia la posibilidad, concedemos que especulativa, de una importación precolombina de la pieza en México:

1) El lapso entre 1421-1423, cuando según Menzies (2002) los navegantes chinos arribaron a Mesoamérica, concuerda con los más probables límites cronológicos de la figurilla, esto es, el periodo de la dinastía Ming (1368-1644 d.C.).

2) La figurilla de San Francisco Huehuetlán no es el único hallazgo de objetos chinos importados posiblemente a Mesoamérica en una etapa precolombina: existen otros que, además, tienen marcos cronológicos similares. Hace más de medio siglo Mason (1951) publicó dos figurillas antropomorfas de esteatita de la época de la dinastía Song (960-1279 d.C.) o Ming (1368-1644 d.C.), procedentes respectivamente de Azqueltán, en el estado de Jalisco, y de Quetzaltenango, Guatemala. A su vez Schuler-Schömig (1984) ha añadido a estos hallazgos una figurilla de porcelana de la dinastía Ming supuestamente excavada en Monte Albán y conservada en el Museo Etnológico de Berlín desde 1852. Desafortunadamente la escasa información sobre el contexto de dichos objetos ha impedido llegar a conclusiones definitivas acerca de las fechas de su importación a Mesoamérica.

3) Por último, cabe mencionar ciertas representaciones antropomorfas del postclásico (figuras 3 y 4), cuyos notables paralelos iconográficos en el arte chino también hacen pensar que durante dicho periodo podrían haber ocurrido algunos contactos e intercambios culturales transpacíficos.

BIBLIOGRAFÍA

- Delgado, Agustín, 1956. "La arqueología de Chinantla", *Tlatoani* (Segunda época), x: 29-33.
- , 1960. "Exploraciones en la Chinantla", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, xvi: 105-123.
- Heizer, Robert 1953, "Additional notes on Chinese soapstone carvings from Mesoamerica", *American Antiquity*, 19: 81.

- Jett, Stephen 2001. "A Chinese Columbus? Review of a lecture by Gavin Menzies", *Pre-Columbiana, A Journal of Long-Distance Contacts*, 2 (4) (en prensa).
- Kerr, Rose, 1990. *Later Chinese Bronzes*, Londres, Bamboo Publishing victoria and Albert Museum.
- Martínez Gracida, Manuel, 1910. "Estatua china", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* (Quinta Época), III (10): 553-559.
- Mason, Aldon, 1951. "On two Chinese figurines found in Mesoamerica", en Juan Comas *et al.*, eds., *Homenaje al Doctor Alfonso Caso*, México, Imprenta Nuevo Mundo, pp. 271-276.
- Menzies, Gavin, 2002. *The first circumnavigation of the world. Synopsis of supporting evidence*, informe presentado en la Sociedad Real de Geografía en Londres, 15 de marzo del 2002.
- Schuler-Schömig, Immina von, 1984. "Eine Chinesisches Porzellanfigurchen aus Oaxaca, Mexiko", *Indiana* (Berlín), 9: 147-157.
- Tweedie, Alec, 1901. *Mexico as I saw it*, Londres, Hurst and Blackett.

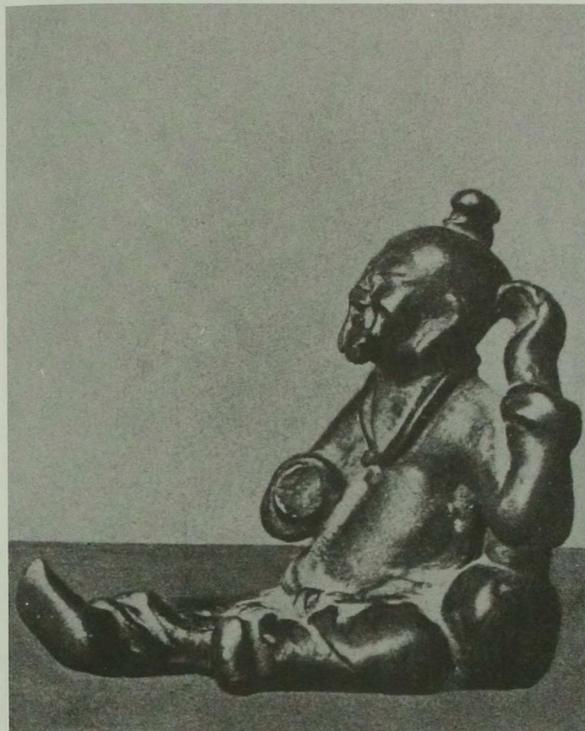


Figura 1. La figurilla china de San Francisco Huehuetlán, Oaxaca (Tweedie 1901: 364; Martínez Gracida 1910: 553).

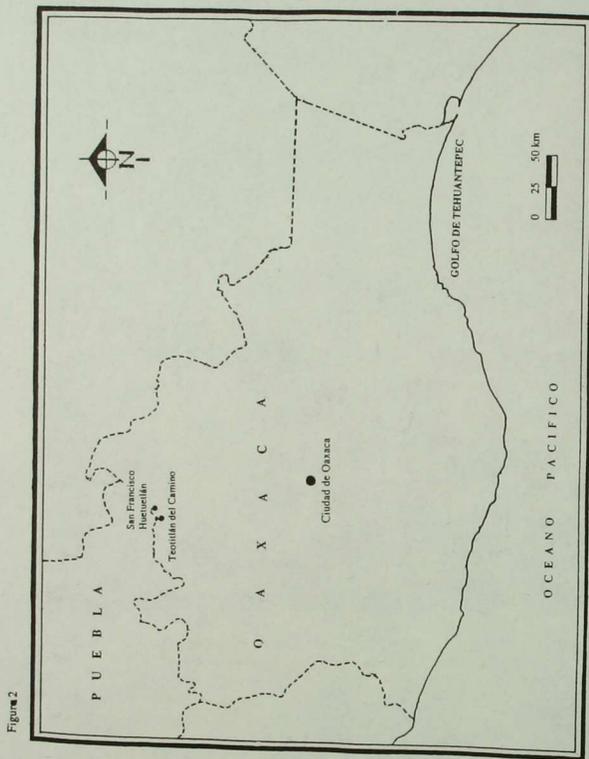


Figura 2. Mapa de localización de San Francisco Huehuetlán en Oaxaca.

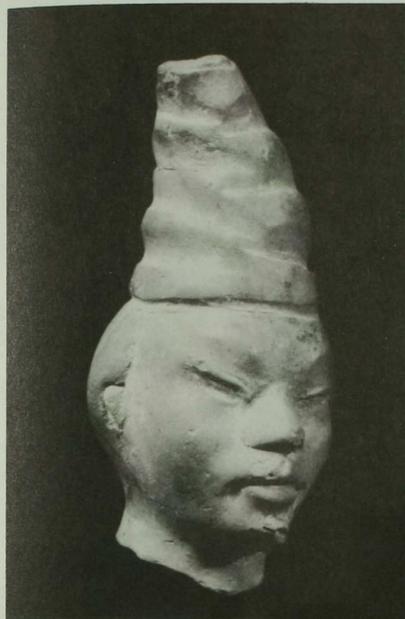


Figura 3. Cabecita de terracota que representa un personaje masculino con ojos rasgados. Oaxaca, periodo postclásico tardío (1250-1521 d.C.). Museo de Arte Zapoteca en Mitla, Oaxaca (Foto Cortesía del INAH).



Figura 4. Figurilla de terracota que representa un personaje sentado con piernas cruzadas y manos puestas sobre los tobillos. Cantón Lagartero, Chiapas, periodo postclásico (900-1521 d.C.). Museo Regional de Tapachula, Chiapas (Foto Romeo H. Hristov 1996).

Apropiación simbólica del territorio

Por Patricia BARBOSA SÁNCHEZ*

SIN DUDA, la transformación que la actividad humana ejerce sobre el territorio constituye un fundamento de las dinámicas colectivas. Pensar el territorio desde el análisis social remite, en primer lugar, a su condición como objeto de apropiación material y, en segundo lugar, a su transformación cultural por la acción de las agrupaciones sociales.

Una vez cumplida la premisa de la apropiación material por los asentamientos colectivos, el territorio es sometido a constantes y diversas transformaciones, ya sean ecológicas, tecnológicas, históricas, políticas, culturales etc. Entre el territorio y la comunidad social se instaura una relación que adquiere un carácter complejo a través de un proceso dialéctico de transformación mutua, tanto material como cultural (objetiva y subjetiva).

Por una parte, son las características y limitaciones geográficas y climatológicas del territorio las que condicionan la adopción de los sistemas de organización tecnológica y social adecuados para la producción de las condiciones materiales de existencia. El conocimiento de las particularidades del sustrato territorial promueve que la sociedad avance en el desarrollo de nuevas tecnologías productivas y de aprovechamiento de los recursos naturales para el abastecimiento social. Consecuentemente, la organización social se estructura o transforma en función de las modalidades de los sistemas productivos, adaptados al contexto territorial.

Por otra parte, la colectividad lleva a cabo en el horizonte territorial sucesivas transformaciones histórico-culturales que son representativas del trabajo social acumulado y de los valores culturales agregados. Particular relevancia asume el vínculo entre el territorio y la comunidad social por su significación en el ámbito de la cultura. Desde esta perspectiva se aborda el análisis del papel que realiza el territorio como continente de las producciones culturales, como marco de referencia de la construcción de la identidad social y como objeto de apropiación simbólica por parte de la colectividad.

En el primer caso, el territorio proporciona el contexto natural para la construcción del universo cultural de las colectividades, donde se representa la significación de las acciones humanas y se elaboran las diversas formas de conocimiento de la realidad —ya sean científicas,

pragmáticas, especulativas o subjetivas (imaginario, simbolismo, estética). Como señala Giménez Montiel, el territorio constituye “un espacio de inscripción de la cultura y, por tanto, equivale a una de sus formas de objetivación” (Giménez Montiel 1996: 6).

En el segundo caso, el territorio proporciona un parámetro de referencia para la constitución de la identidad social,¹ misma que presupone un sistema de creencias colectivas que permiten el reconocimiento de los actores sociales entre sí, a la vez que la estructuración de su organización y acción social, además de su continuidad histórica.

Particularmente, en el universo cultural de la comunidad el territorio es asimilado simbólicamente como una extensión de la identidad social, dado que al constituirse como condición material de la supervivencia social, del acontecer histórico y de las producciones culturales, provee un marco de referencia fundamental e indisoluble de la noción de identidad. Paralelamente a su representación subjetiva, es decir, identitaria y simbólico-cultural, el territorio está significado y objetivado en las costumbres, la comunicación, la memoria histórica, el derecho social y las representaciones estéticas de las comunidades sociales (Giménez Montiel 1996: 6).

En el tercer caso, la apropiación simbólica del territorio está referida a los atributos y significaciones simbólico-culturales que la colectividad le confiere al territorio. Por una parte, tienen la función de justificar y legitimar la posesión territorial de la comunidad; es decir, su apropiación material. Por otra, describen cómo la cultura de la comunidad se apodera del territorio para proyectar y afirmar su identidad social. Por tanto, la apropiación simbólica del territorio constituye un proceso que sintetiza la identificación simbólico-cultural de la colectividad con su territorio.

Concebidas en el ámbito de los sistemas ideológicos, las diversas formas en que se manifiesta la apropiación simbólica del territorio

¹ Representativa del universo cultural de la comunidad, la identidad social se constituye a partir de la percepción que tiene la comunidad de sí misma y de sus diferencias con respecto a otras comunidades. De hecho existe un principio de semejanza y de exclusión entre los miembros de la colectividad que permite reconocer tanto sus afinidades como sus diferencias. El principio de semejanza permite la identificación de lo individual con lo colectivo y la constitución de un universo cultural común. De manera inversa, el principio de exclusión constata las diferencias con respecto a los “otros”, esto es a quienes tienen diferentes prácticas y universos culturales, de tal manera que se establecen relaciones de distinción en función de lo que no es semejante. En suma, la identidad social representa un ámbito de autopercepción y autodiferenciación, resultado de un proceso dialéctico entre la capacidad que tienen los diversos actores sociales de reconocerse y distinguirse de los otros, y que se proyecta simbólicamente en su universo cultural.

pueden asumir connotaciones cosmogónicas, míticas, rituales, estéticas, identitarias, políticas, entre otras. Su función eminentemente simbólica tiene el propósito de delimitar, marcar, significar, representar, legitimar, ritualizar y escenificar la posesión cultural del contexto territorial.

En esta perspectiva, la apropiación simbólica del territorio constituye un proceso cultural que acompaña y complementa su apropiación material, dada su significación simbólica que recrea, representa y legitima el nexo entre la identidad social de la comunidad y su posesión transformadora del territorio. Por lo tanto, la apropiación material del territorio encuentra su sentido de pertenencia y legitimidad social a través de la significación cultural; esto es, de representaciones y escenificaciones simbólicas.

Con el propósito de revisar históricamente algunas de las expresiones culturales que han sustentado la apropiación simbólica del territorio, a continuación se examina la significación cultural del territorio en el universo cultural mesoamericano y especialmente en el mexicano.

* * *

Es notable, en grado sumo, que las civilizaciones mesoamericanas privilegiaran al territorio para plasmar con especial cuidado sus ideas cosmogónicas y consignar sus avanzados conocimientos astronómicos y de medición del tiempo. En la actualidad, sobreviven testimonios conspicuos de la significación cultural del territorio y de su apropiación simbólica, a través de la planeación urbana, el diseño de las construcciones arquitectónicas y la estética. Cada uno de estos aspectos es indicador de la presencia histórico-cultural y del esplendor social de estas civilizaciones.

La identificación cultural de las sociedades precolombinas con el territorio asumió una significación cosmogónica, por lo cual, en primer lugar, es necesario considerar que la lógica simbólica de la cosmovisión mesoamericana formula interpretaciones sobre el funcionamiento del universo, la percepción del tiempo y el espacio, el origen de los hombres y el papel y posición que tenían que cumplir en el ámbito natural y social. Este cuerpo de ideas estaba articulado con cuestiones prácticas, toda vez que constituyó una referencia normativa a diversas conductas e instituciones sociales.

A partir de la concepción cosmogónica (creación del mundo) todos los asentamientos territoriales y urbanísticos mesoamericanos, sin excepción, reproducen los patrones establecidos por el orden primigenio que rige al universo. Por ello, en la distribución del territorio y en la

traza de las ciudades, particularmente, se escenifican y simbolizan "los cuatro rincones" (*Popol Vuh*) en que se divide el cosmos, referidos a los cuatro puntos cardinales o fuerzas que intervienen en la creación del universo y del mundo.

De esta manera, por ejemplo, se observa en Teotihuacán el cruce del eje norte-sur (calzada de los muertos) y el eje este-oeste, que marcan la división cuatripartita del territorio y de la urbe. Asimismo, el diseño urbano de Tenochtitlán se distribuyó en cuatro barrios (Mayotlan, Teopan, Atzacualco, Cuepopan) significativos de los cuatro puntos cardinales (Florescano 1994: 127).

Otra posición espacial de relevante significado es la que ocuparon las ciudades capitales de los reinos mesoamericanos, ya que connotaba el "ombligo del cosmos" (*ibid.*, 15), concepto cosmogónico que describe el punto central o de conjunción de las cuatro direcciones cardinales. Debido a esta ubicación de centralidad de las cuatro fuerzas cósmicas, el área urbana representó un espacio sagrado.

Por último, la significación del espacio y el tiempo está ampliamente representada en la arquitectura mesoamericana. El diseño de las pirámides constituye una metáfora descriptiva de la relación entre el inframundo, la superficie terrestre y el ámbito celeste que connotan, desde la perspectiva vertical, los tres niveles espaciales en que se encuentra dividido el cosmos.

De esta forma, las edificaciones piramidales se originan en el inframundo, se proyectan sobre la superficie terrestre y se elevan hacia la bóveda celeste (*ibid.*, 17). A su vez, las escalinatas de las pirámides contribuyen a escenificar la presencia o la ausencia del sol (día y noche). Por ellas, la luminosidad solar inicia su ascenso hasta culminar en el cenit y paulatinamente desciende hacia el inframundo.

Cada templo piramidal representó la relación entre el tiempo y el espacio y materializó la medición del tiempo al constituirse como indicador de los aparentes desplazamientos solares, a través de los cuatro puntos cardinales y de los tres niveles verticales del espacio, marcados matemáticamente en la arquitectura.

Cuando el sol alcanzaba el cenit, su presencia enlazaba los tres niveles verticales y los cuatro puntos cardinales con el centro de la tierra. Así, el movimiento solar, proyectado en contrastes de luz y sombra sobre la arquitectura, constituyó el referente indispensable del conocimiento, duración y ritmo de los ciclos naturales y humanos.

Tanto la planificación urbana como la arquitectura mesoamericana escenificaron con precisión matemática el simbolismo de la relación entre el tiempo y el espacio, la trayectoria de los astros en el universo y

cada segundo del movimiento del regente de la vida: el sol, gobernante de los ciclos de producción agrícola, de los cambios climatológicos y de la medición del tiempo.

En los asentamientos territoriales y urbanos de la cultura olmeca, zapoteca, maya hasta la mexica se tienen evidencias de su interpretación del origen del cosmos, del tiempo, del espacio y de la génesis de la vida humana y terrestre, que “son todos actos primordiales que nacieron con el comienzo del cosmos y desde entonces y para siempre marcaron la hechura de todas las cosas y actos humanos” (*ibid.*, 51). En este sentido, la cultura mesoamericana no sólo dejó constancia histórica de su apropiación y transformación material del territorio, sino también de su apropiación simbólico-cultural, objeto de estudio e investigación para entender los ejes de su organización e identidad social.

Otra expresión sobresaliente de la apropiación simbólica del territorio es la que se sustenta en el mito sobre el origen de los hombres y las agrupaciones sociales.² Un ejemplo emblemático que ilustra este tipo de apropiación simbólica es el de la constitución de la sociedad mexica, ya que en su universo cultural el territorio adquirió una significación preponderante porque fue concebido en su dimensión mítica. Premisa que posteriormente impulsó la migración de la comunidad hacia el centro de Mesoamérica con el fin de llevar a cabo la apropiación material de este territorio previamente imaginado.

Por lo tanto, la fundación de la ciudad de Tenochtitlán y del imperio mexica obedece, por una parte, a una predestinación divina gestada en el mito; por otra, a la hazaña de los mexicas que conquistaron el territorio del altiplano central mesoamericano. El relato mítico describe cómo Huitzilopochtli (deidad tutelar) promete a los mexicas otorgarles un territorio que, aunque lejano, les pertenece desde ese momento. La misión de encontrar la tierra prometida por su deidad tutelar fundamentó entonces la migración mexica al centro de Mesoamérica. En este caso, la elaboración mítica del territorio constituye un precedente que induce al propósito de su apropiación material.

² Es evidente que los mitos cosmogónicos y de la génesis de las agrupaciones sociales no son testimonios fieles de los acontecimientos humanos, ya que no se sujetan a una cronología de los hechos sociales sino a su simbolización asociada a un contexto espacial y temporal de carácter sagrado o imaginario. Actúan como medios de transmisión y de registro de la memoria colectiva (fundamento de la identidad social), pero el acontecer humano y su orden social son réplicas de la organización de las fuerzas del cosmos. De esta forma, tanto la constitución como el pasado de la comunidad se sustentan en la simbolización cosmogónica.

La peregrinación mexica (Tibón 1980) se inicia cuando se interpreta con la palabra “Tihui” —que significa “ya vámonos”— el canto de un colibrí posado en repetidas ocasiones sobre un árbol. En esa ocasión, Huitziton, sabio de la comunidad, manifestó: “Lo que aquel pájaro nos manda es que nos vayamos con él, y así conviene que le obedezcamos y sigamos” (Krickeberg 1985: 78).

Durante el trayecto de la migración, Huitzilopochtli revela a los peregrinos las características de la tierra prometida situada al centro de una laguna (Krickeberg 1985: 78, 80, 230). Así, en el argumento mitológico se fragua la apropiación simbólica del territorio que por designio divino culmina con la apropiación material del altiplano central y la fundación de Tenochtitlán.

La conquista territorial mexica confrontó la ocupación ancestral del centro de Mesoamérica por las comunidades agrícolas nahuas y evidenció el precario desarrollo cultural de los conquistadores nómadas, extraños a esas tierras. Asimismo, su apropiación del Valle de México modificó el perfil político-social y la organización territorial precedentes, pero también significó su propia transformación sedentaria, su aculturación nahua y la territorialización de su identidad cultural hasta alcanzar dimensiones imperiales.

Por lo tanto, la apropiación mexica del territorio encontró su justificación y legitimidad a través de la significación mitológica, toda vez que representó el vínculo simbólico entre su identidad cultural y su posesión transformadora del territorio. Sin embargo, al consolidar su poder político y territorial, la élite mexica procedió a reelaborar su cosmovisión y los fundamentos de su genealogía mítica con el propósito de adecuarlos al nuevo estatus de prosperidad que detentaban, así como para subrayar la legitimidad de la invasión del territorio y justificar su presencia histórico-cultural en el centro mesoamericano.

En primer lugar, se consideraron a sí mismos guardianes del quinto sol —representativo de una nueva era en el mundo— ya que durante la mítica guerra sagrada afrontaron victoriosamente la misión de mantener el equilibrio de las fuerzas cósmicas a través de la ofrenda de corazones humanos para alimentar la energía del sol y garantizar la continuidad de la vida. Con ello, su presencia tutelar en el ámbito cósmico justificó su dominio terrenal sobre las demás culturas tributarias a su poder.

En segundo lugar, la reelaboración del mito genealógico si bien reconoce al imaginario Chicomóztoc (lugar de las siete cuevas) como el lugar de origen de las tribus chichimecas, incorpora la idea de que entre estas tribus los mexicas procedían de Aztlán, “región del blanco o del alba” (Krickeberg 1985: 229), ubicada en un cerro al centro de

una laguna. Cabe destacar que tanto Christian Duverger como Enrique Florescano sostienen la tesis de que "la imagen mítica de Aztlán fue construida mucho tiempo después de la fundación de México-Tenochtitlán" (Florescano 1994: 239).

Las repercusiones que tiene la invención de Aztlán son varias, por una parte, se asimila el territorio imaginado con el conquistado, en la medida en que se establecen similitudes geográficas que enlazan el lugar de partida de la peregrinación mexicana (Aztlán) con el lugar de su destino final: la isleta en el lago del Altiplano Central. Duverger señala que Tenochtitlán connotó la tierra que los aztecas "ya habían poseído en otros tiempos", lo que justificaba su recuperación material. Asimismo, el estudioso de la sociedad azteca contradice la versión de los mexicanos sobre la no ocupación de la isleta antes de su llegada, ya que considera que existió un asentamiento de ascendencia otomí anterior a la presencia mexicana (Duverger 1985: 156, 158). Por otra parte, Aztlán representó implícitamente la reconstitución de la identidad cultural mexicana, al autodefinirse como azteca.

Si los aztecas reinventaron su mítico pasado como una estrategia para sustentar su identificación cultural con el territorio conquistado, a la vez su ocupación territorial transformó los parámetros de su identidad social. Por esta razón vincularon sus raíces genealógicas con las de la stirpe tolteca, considerada paradigma de civilización, de la cual se declararon sus herederos y continuadores. Consecuentemente, ordenaron la quema de los códices que asentaban la cosmovisión y presencia histórica de otras comunidades en el Valle de México, anteriores al poderío azteca (León-Portilla 1959). Estas acciones garantizaban una visión y utilización del pasado en concordancia con sus intereses político-territoriales. Es decir, con su apropiación material y cultural del territorio.

La reelaboración mexicana de sus mitos fundantes (cosmogónicos y genealógicos), ilustra que la significación cultural del territorio y su relación con la identidad social constituye un proceso de continua reelaboración simbólica que se adapta a las circunstancias del contexto histórico social, no se formula como una versión única y definitiva.

Si en un primer momento la predestinación divina explica la apropiación territorial azteca, en un segundo momento ésta ya no es suficiente en el contexto de la consolidación de su asentamiento urbano y su poder teocrático militar. Era necesario afianzar su prestigio cultural a través de una nueva perspectiva y utilización del pasado mítico para legitimar sus acciones sociales. Por ello, se procede a elaborar un sentido más amplio de la apropiación simbólica del territorio, reforzando aún más

la identificación de sus orígenes con el territorio ocupado. Al mismo tiempo, ocultando las huellas de su pobreza nómada y de su precario desarrollo cultural, así como la importante contribución de otros reinos como, por ejemplo, el de Colhuacan (colhuas), Azcapotzalco (tepanecas) y Coatlichan (acolhuas) en la transformación antecedente, material y cultural del centro de Mesoamérica (Carrasco 1987: 178).

Finalmente, es necesario acotar que con la conquista ibérica se abrió paso otra expresión cultural de apropiación simbólica del territorio que transformó los parámetros de la organización geopolítica y cultural de las civilizaciones mesoamericanas.

BIBLIOGRAFÍA

- Carrasco, Pedro, "La sociedad mexicana antes de la conquista", en *Historia General de México I*, México, El Colegio de México, 1987.
- Duverger, Christian, *El origen de los aztecas*, trad. Carmen Arizmendi, México, Grijalbo, 1987.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1972.
- Florescano, Enrique, *Memoria mexicana*, México, FCE, 1994.
- Giménez Montiel, Gilberto, *Cultura y territorio*, Universidad de Colima, 1996.
- Krickeberg, Walter, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, FCE, 1985.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, UNAM, 1959.
- Tibón, Gutierre, *Historia del nombre y la fundación de México*, México, FCE, 1980.

Lugones: arielismo y modernidad

Por Oscar TERÁN*

PARA CARACTERIZAR LA REACCIÓN de la “cultura estética” ante la modernización en el giro del XIX al XX en Hispanoamérica en general y en la Argentina en particular, resulta productivo determinar las relaciones entre la ciencia en tanto producto y motor de la modernidad, por un lado, y el modernismo literario en sus aspectos culturales, por el otro.¹

En términos generales, puede aceptarse que el sueño del movimiento presidido por Rubén Darío residió en “el ideal de una sociedad capitalista, tecnológica y a la vez estética” (Julio Ramos). Pero al considerar para el caso argentino los escritos de Leopoldo Lugones, resulta evidente que su visita a la casa de la ciencia recorrió senderos más complejos, por no decir bizarros, y por ello no basta con remitir la matriz de su pensamiento a algunos valores y estilos del modernismo rubendariano.

De todos modos, dicha intervención sigue circulando en la senda de la llamada “reacción antipositivista” o “espiritualista”, que expresaría tanto el libro de Julius Langbehn *Rembrandt como educador* —el cual arremetía en 1890 contra el culto de las ciencias físico-naturales— como los célebres artículos de Brunetiere que en 1895 anunciaban “la bancarrota de la ciencia”. Ellos, junto con la dualización entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, así como las diversas vertientes del vitalismo y las filosofías de la conciencia a *la Bergson*, se inscribían en el arco cultural más amplio de fines del Ochocientos, caracterizado por la “revuelta contra el positivismo”, la “crisis del yo liberal” o, sencillamente, la “crisis de la razón iluminista”.

En el Río de la Plata, la perdurabilidad del positivismo y la baja densidad de la práctica filosófica determinaron que el modernismo literario configurara la vía privilegiada para el ingreso de aquel clima de ideas en el ámbito de las élites letradas, en especial a través de los tópicos y estilos decadentistas y simbolistas recibidos de la literatura francesa. Pero si esto tampoco alcanza para dar cuenta de la relación lugoniana entre ciencia y arte, es debido a que el poeta argentino no se nutre solamente del canon modernista, sino que le sobreimprime criterios

y contenidos espiritualistas provenientes del ocultismo, la teosofía y el vasto legado platónico.

Que no se trataba de una excentricidad derivada de lo que alguien llamó el “energumenismo” de Lugones queda demostrado por la existencia de búsquedas análogas en otras partes de Hispanoamérica. Así, en México este proceso de espiritualización de la cultura fue asumido por la Generación del Ateneo o de 1910, con integrantes como Alfonso Reyes o Vasconcelos. Justamente este último —cuya trayectoria ideológica no resulta difícil vincular con la de Lugones— ha dejado un relato de esa experiencia que nos resulta familiar con el contexto argentino aquí considerado. En el *Ulises criollo* el intelectual mexicano relata que el libro de Boutroux sobre la contingencia de las leyes naturales, comentado por Antonio Caso, “destruyó toda la labor positivista de los anteriores treinta años”. Asimismo, evoca el modo como el platonismo ingresó como lectura fundamental en el grupo, mientras que él mismo llevó “por primera vez a estas sesiones un doble volumen de diálogos de Yajnavalki y sermones de Buda en la edición inglesa de Max Müller. El poderoso misticismo oriental —concluye— nos abría senderos más altos que la ruin especulación científica”.

Una análoga disposición ante los saberes puede hallarse en el caso de Lugones, pero también una inquietud que recorre todo el arco de la intelectualidad occidental y en cuya extensión se dibuja el lugar asignado a la ciencia. Dicha inquietud se nutre de lo que Franco Crespi ha llamado la “crisis de la modernidad tardía”, en la cual el huracán secularizador ha terminado por mostrar los límites del saber, la ausencia de un fundamento absoluto y la desaparición de una finalidad objetiva que pudiese sustentar una filosofía de la historia. Ante este panorama, Lugones, como tantos otros, emprende la búsqueda de una unidad sustancial, trascendente y armoniosa capaz de suturar las fracturas de la modernidad.

Precisamente, si el modelo griego le resultará atractivo, es porque dicha civilización —escribe— “carecía de la inquietud, la terrible enfermedad moderna que nos conduce a dejar todo inconcluso en la tristeza de un esfuerzo sin objeto. Hoy no sabemos realmente para qué vivimos, desintegrada en la anarquía toda solidaridad humana y hasta patriótica”. Porque piensa, igualmente, que aquella “síntesis filosófica-ética-estética ya no existe; y de aquí nuestro desequilibrio, que es una crisis de inmoralidad, de anarquía y de feminismo”. Para su percepción, el materialismo y el liberalismo revolucionario constituyen “el protoevangelio del actual determinismo materialista, con su hombre-

* Universidad de Buenos Aires; Universidad Nacional de Quilmes, Conicet, Argentina.

¹ Acerca de la distinción entre cultura estética y cultura científica, véase Oscar Terán, *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo*, Buenos Aires, FCE, 2000.

bestia irresponsable, al ser un mero cautivo del instinto, y autoriza el egoísmo como fundamento de todas las relaciones civilizadas”.²

En cuanto a los hilos teóricos con los cuales trama aquellas representaciones, algunos de ellos remiten al romanticismo y su reactivación de algunos grandes mitos y la generación de otros, como el de la Unidad universal, el del alma del mundo, el del Número soberano, o la noción de que toda imagen se convierte en símbolo de una realidad oculta y esencial. Pero ni siquiera necesitaba ir tan lejos. Como el propio Lugones explicita, ese reservorio de creencias lo encontrará disponible en la teosofía: “Mi punto de partida serán los libros platónicos, principalmente el *Timeo*, confrontados y ampliados con las especulaciones vedantinas del libro del *Dzyan* que H. Petrovna Blavatsky en la *Doctrina secreta* ha tomado accesible a las mentes occidentales”.

En general, estas versiones provenían de las vertientes mesmeristas, ocultistas y espiritistas, activas en todo Occidente en el periodo y difundidas desde 1857 por *El Libro de los Espíritus* de Allan Kardec, vertientes cuya presencia en Buenos Aires ha quedado testimoniada de diversas maneras.

Sobre esa cosmovisión Lugones construirá un relato valorativo del pasado occidental, para inscribir el destino argentino en lo que considera la línea del verdadero proceso civilizatorio, así como para imaginar un buen orden político y social. Precisamente, aquella poderosa síntesis filosófica, ética y estética griega generó

ante todo un perfecto equilibrio o salud moral que producía una serenidad característica. El griego carecía de inquietud, porque tenía resueltos los cuatro grandes problemas de la existencia. El social, con instituciones satisfactorias para todos al estar fundadas en creencias comunes. El individual, con el principio indiscutido de la obediencia. El espiritual, con el conocimiento de la vida futura. El moral, con el concepto racional del bien.³

Esta percepción va acompañada por una colocación de la figura del científico, que en rigor es un autoposicionamiento del propio Lugones en el interior del sistema intelectual argentino. La ocasión para ello surge en el momento de escribir, en 1915, su *Elogio de Ameghino*. Allí el territorio nacional, que en rigor resulta reducido a la pampa, aparece predestinado, en tanto página geológica privilegiada, para leer sobre ella “el plan de la creación”. “Basta recordar, en efecto, la teoría de Darwin que fue allá concebida y las leyes filogénicas de Ameghino;

² L. Lugones, *Prometeo (Un proscripto del sol)*, Buenos Aires, 1910, pp. 240-241.

³ *Ibid.*

es decir, dos de los tres monumentos que, con la anatomía comparada de Cuvier, representan el mayor esfuerzo de la mente contemporánea para explicar científica y filosóficamente la organización original de la vida”. Y esa virtud natural no es sino la marca de “magníficos destinos”, “dadas las consecuencias que en tal sentido apareja toda predisposición favorable y el papel cada vez más importante de la ciencia en el desarrollo de la civilización”.

Pero, según un esquema de razonamiento que va a aplicar una y otra vez a lo largo de los escritos del periodo, esa riqueza material requiere la función del intelecto para revelarla. Y así como en *El payador* (1913-1916) lo más valioso no era la figura material del gaucho sino la espiritualización que a través del poema realizó José Hernández, ahora

es Ameghino lo que vale en la ocasión, no los hombres fósiles yacientes en su lecho de polvo; porque es él quien posee el don excelente de la inteligencia, y con ello enriquece la patria cuyo ser no lo forma un pedazo de tierra, sino una entidad espiritual [...] Así es como la inteligencia del hombre espiritualiza la materia [...] Y mientras no vino el sabio, nada más fue que fragmento de piedra bruta, tirado por ahí, al azar de los declives.⁴

Como parte del elitismo que hilvanará todos sus otros cambios ideológicos y políticos, Lugones no duda de que los hombres superiores no suelen disfrutar de las predilecciones de la masa, característica bienvenida con la tendencia de las democracias a “igualar enterrando”. Y en momentos precisos en que la ley Sáenz Peña está a punto de conducir al triunfo radical, Lugones indica que “multitud es sinónimo de recua que busca un amo”, así como que “la mayoría, con todo su poder, llegará a designar gobernantes, pero es incapaz de descubrir una verdad [...] El máximo poder que la mayoría alcanza —su soberanía— consiste en elegir el amo [...] Por tal razón, los hombres superiores son quienes constituyen verdaderamente la patria como entidad espiritual, inmortalizándola”.

Siendo el sabio, pues, “el ciudadano más eminente de su pueblo” y el encargado de decir y más bien configurar la patria, sin embargo Ameghino adolecía de una despreocupación que permite sugerir por sobre la figura del científico la del artista y, mejor aún, la del poeta. Puesto que Ameghino “desdeñaba el verso, y parece que consideraba incompatible la literatura con la ciencia”. Empero, si esto pudiera ser falso sería debido a que no hay nada más cercano a la verdad que la belleza”.

⁴ L. Lugones, *Elogio de Ameghino*, Buenos Aires, 1915, p. 72.

Podemos ahora cerrar el tipo de relación entre ciencia y modernismo espiritualista que Lugones propuso. Tempranamente expresó su convicción de que arte y ciencia no estaban en espacios cualitativamente diferentes. En una reseña de 1896 de la novela *Nelly*, de Eduardo L. Holmberg, dice: “¿Quién ha descubierto la música de los colores sino la ciencia? [...] La ciencia no es enemiga del arte”.⁵

Empero, resulta engañoso suponer que este acercamiento se funda a su vez en una epistemología moderna. En la revista *Philadelphia* del 7 de agosto de 1900 ya había confesado que para él “la literatura es una de las ramas del ocultismo”. De modo que si su ideal reside en la cultura clásica es porque, como escribe en *Prometeo*, en ella “una misma ley presidía a la ciencia y a la estética”. Esta ley es la de armonización de las diversas esferas de competencia que la modernidad ha desagregado y que una visión de la ciencia espiritualizada puede recomponer. Justamente, en el *Ensayo de una cosmogonía en diez lecciones* (1906), afirma que su pensamiento se desarrolla “sin conflicto con la ciencia”, ya que “considera todos los fenómenos como naturales, pero no los deriva totalmente de la materia”.

Podrá entonces retomar a los instrumentos teosóficos para postular la existencia de una realidad primordial, originaria y unitaria que se manifiesta a través de cadenas de elementos binarios que mantienen entre sí una arborescente correspondencia, concepción a su vez perfectamente comunicable con el credo difundido por la poética simbolista desde Baudelaire, y que habilitará esa cadena inmoderada de analogías de la que Lugones hará uso y abuso. Esta utilización libérrima del método analógico formaba sistema, empero, con una parte del credo simbolista, centrado en la postulación de la existencia, por debajo de los fenómenos concretos, de un universo de ideas, de un mundo de relaciones abstractas del cual el mundo sensible no es sino la proyección aproximativa y su símbolo. Ésa es, como señala Guy Michaud, la actitud de Mallarmé, para quien, como la esencia de lo real está constituida por el lenguaje —que le da su forma y significación— la función del poeta será la de poner en evidencia y aun constituir, mediante el lenguaje, esa esencia espiritual.⁶

⁵ Pedro Luis Barcia, Estudio preliminar a *Las fuerzas extrañas*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1984.

⁶ El universo concreto deberá ser sustituido por otro de nociones puras, la flor particular por la flor ideal que sólo existe en la conciencia; de allí la famosa fórmula del *Avant-dire* de 1885: “Je dis: une fleur! Et [...] musicalement se lève [...] l’absente de tous bouquets”, M. Guy Michaud, *Message poétique du Symbolisme*, Paris, Nizet, 1951, p. 726.

Se trata así de una conciliación entre el credo espiritualista esteticista y una incorporación de los saberes científicos que, de todos modos, colocarán al artista por sobre el científico. En definitiva, el camino recorrido por Lugones lo condujo a entablar un diálogo con la ciencia, donde la cultura estética se nutrió del alma baudelaireana de la modernidad (reactiva ante la fealdad de la civilización burguesa y temerosa ante las masas). Así, espiritualizando la materia, el programa de incorporación correctiva a la modernidad quedó formulado por Lugones a una de las más acabadas maneras alcanzadas desde la cultura estética entre nosotros, así como Rodó la había consumado, dentro de análogos parámetros adaptativos y componedores, en tanto propuesta subcontinental.

Pablo Antonio Cuadra: poeta y pensador cristiano

Por Gloria GUARDIA*

CUANDO EL 3 DE ENERO DE ESTE AÑO los diarios de Nicaragua dieron la noticia del fallecimiento, el día anterior, del poeta y pensador cristiano Pablo Antonio Cuadra, casi inmediatamente se desató una avalancha de comentarios en torno a una figura que, a pesar de no haber ocupado cargos gubernamentales de relieve, había marcado, como pocos, la historia de ese país. Desdichadamente, sin embargo, no bien habían bajado los restos a su última morada cuando ya habían surgido voces que ponían en duda el comportamiento político del escritor más comprometido que ha dado ese país con el pensamiento contemporáneo y, en esa medida, con la ética, con la estética y con la poesía en su capacidad pensante y dialogante.

La polémica, debo decir, fue dolorosa, sobre todo porque puso en evidencia el hecho de que un buen número de los conciudadanos de Pablo Antonio Cuadra desconocían su vocación trascendente, tanto en el plano poético como en el filosófico. Y aunque esto no extrañó a quienes habían mantenido una relación estrecha con el poeta, sí rubricó la certidumbre de que había que deslindar fronteras y, en esa medida, proyectar la obra de este creador extraordinario en los más altos foros académicos de América y Europa. A pocos meses, afortunadamente, esto se cumplía en cuatro universidades de Alemania y una norteamericana. Y, hoy por hoy, aparte de este sentido homenaje que Panamá le rinde al coterráneo y heredero de Darío, otras universidades europeas y norteamericanas proyectan conferencias magistrales y publicaciones para exaltar el nombre y la significativa herencia poética de Pablo Antonio Cuadra.

En efecto, la política partidista no había sido el campo de acción ni tampoco de batalla de Cuadra, pese a que por ella sufriera ultrajes, exilios y persecuciones. Lo suyo era lo ideológico y, en esa medida, pocos poetas latinoamericanos han ido tan lejos ni han sido tan consecuentes en la elaboración de un pensamiento poético de tales registros filosóficos. Y es que para comprender mejor la obra del nicaragüense habría que partir de su cristianismo profundo, que lo lleva

a definir al hombre, no en función de su *yo*, o de la conquista del ser por el hombre, sino en su anhelo por entablar el diálogo con el *otro*, en el ejercicio del respeto por la alteridad y en su búsqueda perdurable de la trascendencia. Este es el eje de su pensamiento: si durante toda una vida se expresó, a través de sus columnas periodísticas, de sus ensayos o de su poesía contra el totalitarismo de izquierda y de derecha, fue porque ésa es la experiencia extrema del egoísmo, del odio por la alteridad y del deseo desenfadado por someter y destruir al *otro* precisamente por ser *otro*. De ahí pues que sea en Cristo, en ese *Otro*, de carne y hueso, que por amor padeció y murió en el tiempo, en quien Cuadra encuentra el codiciado rostro: ese *Tú* que proyecta la necesaria irradiación para la separación del *yo* y que permite, a la vez, que éste sea.

¿Cómo y por qué vías —preguntemonos ahora— llega Pablo Antonio a aseveraciones como éstas que marcan un punto decisivo en el pensamiento del siglo xx y recobran para la poesía su virtud meditativa? El escritor y periodista nace en noviembre de 1912 y crece en el seno de una familia nicaragüense de intelectuales católicos y conservadores. Su padre, Carlos Cuadra Pasos, fue un destacado jurista que militó en el conservadurismo de su patria. En el hogar, el respeto por sus propias tradiciones y la lectura de los clásicos eran asunto obligatorio. De acuerdo con ese proceder, su educación estuvo, desde la primera infancia, a cargo de la Compañía de Jesús, regente del reputado Colegio Centroamérica, que tan honda huella ha dejado en los hombres de esta región del Continente. Pero hay más, mucho más, donde se debe rastrear la transparencia, la palabra y el pensamiento poético de Cuadra. Él se *escribe*, tal como lo dejara dicho en una correspondencia de 1966.¹ El expresa su autobiografía en sus escritos y por ellos sabemos que siendo aún estudiante de Bachillerato, el poeta funda, conjuntamente con su primo José Coronel Urtecho, el Movimiento de Vanguardia nicaragüense que, además de romper con los cánones de creación del Modernismo, se interesa por conocer y difundir las corrientes del pensamiento de la época, entre las que sobresalen —y de manera por demás bastante ecléctica— la de Ramiro de Maeztu, la de Antonio Machado, la de T.S. Eliot, la de Cocteau, la de García Lorca, la de Amy Lowell, Ezra Pound y otros poetas *imaginistas* norteamericanos. Además, por su literatura sabemos también que hay otros y sin duda son numerosos los caminos que conducen a Pablo Antonio hacia la decisión de optar por sendas audaces en su apertura hacia el *otro*, de manera metódica y sistemática. Porque lo suyo —y

* Academia Panameña de la Lengua Correspondiente de la Real Española y la Colombiana de la Lengua.

¹ Pablo Antonio Cuadra, carta a Gloria Guardia, 19 de abril de 1966.

esto es preciso subrayarlo—es un caminar con pasos decisivos, tanto por lo que se refiere al proceso del acontecer espiritual del escritor, como al alcance de su explicación crítica con la tradición ontológica clásica y con la poesía.

Pero vayamos por partes y recordemos, a manera de punto de partida y referencia, que Platón, en su *República*, había expulsado a los poetas de la Polis. Y recordemos también que el pensamiento occidental, a casi la primera mitad del siglo xx, era el heredero directo del griego y que éste era el pensamiento del logos, de la tematización y de la significación dada en el lenguaje. Todo esto comenzaría a ser cuestionado, a partir del Romanticismo y de las vanguardias europeas;² pero habría de cambiar definitivamente a partir de Heidegger y de aquella célebre conferencia *Hölderlin y la esencia de la poesía*;³ que el filósofo alemán pronunciara en Roma el 2 de abril de 1936, cuya primera edición española aparece en México en 1944, traducida por Juan David García Bacca. “Los poetas—dice Heidegger, apoyándose en Hölderlin—echan los fundamentos de lo permanente”, dístico que también ha sido traducido como “lo que perdura, lo fundan los poetas”. De ahí en adelante—o mejor dicho propiamente desde su ensayo *El origen de la obra de arte* (1935-1936)—, Heidegger inicia la labor de la desconstrucción de la ontología tradicional, libera el lenguaje de la servidumbre de la comunicación e instauro al pensador y al poeta en guardianes de éste.⁴ Y esto, dicho muy resumidamente, significa que el filósofo alemán ha rescatado el lenguaje de las funciones lógico-gramáticas y fonético-semánticas propias de la órbita del logos discursivo, y le ha otorgado a éste la misión de denominar el ser, permitiendo así al ente que acceda a la palabra y a la apariencia.⁵ Hablar, entonces, significa “la denominación del ente en su ser”. Y éste, precisamente, es el deber, es la responsabilidad fundamental del poeta.

Ahora bien, paralelamente a este cambio radical que se ha dado dentro de la tradición ontológica clásica y dentro de la visión de la poesía, es preciso señalar que, a partir de 1939 y con el inicio de la segunda Guerra Mundial, Cuadra ha experimentado una profunda crisis espiritual

² Octavio Paz, *Los hijos del limo: del romanticismo a la vanguardia*, La casa de la presencia, *Obras completas* (editadas por el autor) México, FCE, 1994, pp. 321-475.

³ Martín Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, 3ª ed., José Gaos trad., México, FCE, 1995.

⁴ Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Questions III.

⁵ Jean Bucher, *La experiencia de la palabra en Heidegger*, Cali, PEN Club de Colombia, 1993, p. 101.

que lo ha llevado no al ensimismamiento, sino a la exaltación propia de quien busca y encuentra en el rostro de Cristo la respuesta a las dudas e inquietudes que la conflagración mundial en él suscitan. Ése es el acontecimiento espiritual concluyente en la trayectoria vital de Cuadra y habrá de marcar de manera perentoria al poeta quien, a partir de 1943, sabe que *ese rostro* separa al yo al hablarle y que *éste* rebasa al ser y al no ser y es, al mismo tiempo, el acontecimiento extraordinario y cotidiano del pensamiento cristiano. Se trata del rostro del *Cristo prójimo* que no se conforma con mirar sino que habla. De ahí, pues, que el tercer libro de Cuadra, *Canto temporal* (1943), deba interpretarse como el resultado poético de la comparecencia de la Gracia y como la escritura de un poeta que se sabe designado a denominar el ente en su ser porque él es la figura que nombra la palabra espejo y da a conocer la promesa que un día será cumplida. Se trata, por lo tanto, con este libro y tal como señalará acertadamente Ernesto Cardenal, de un

magnífico poema autobiográfico, donde el poeta, en una visión retrospectiva de su juventud, nos da un compendio del hombre: infancia, amor grandes sueños políticos, poesía, tradición, pueblo, comunión con la tierra y salvación en Cristo, finalmente.⁶

El propio Pablo Antonio, al referirse a este libro, dejó dicho lo siguiente:

Canto temporal es biografía sangrante. Es el producto del impacto de la Gran Guerra. La destrucción. (Mi mundo deseando desesperadamente resucitar.) Entonces, tras el vía crucis... “lo humano” ya ha sufrido pasión y muerte.⁷

En efecto, los años entre 1939 y 1943 no han transcurrido en vano. Han dejado una huella profunda, que ha moldeado definitivamente la arcilla de un Pablo Antonio con ansias, tanto de compromisos temporales como de trascendencia. Aquí, él ya no titubea indeciso; ya no fluctúa de un poema a otro tras la manifestación de nuevas realidades. Cuadra está ubicado, hasta donde lo puede estar temporalmente un ser humano que se encuentra siempre—hasta la hora de la muerte—en estado de creación constante y, por eso, en estado de posible mutación. Pero ¿cómo?—nos preguntamos—, ¿por qué vías ha acontecido el hallazgo de la Gracia? La respuesta viene a nosotros

⁶ Ernesto Cardenal, Ensayo preliminar a *Nueva poesía nicaragüense*, Madrid, Cultura Hispánica, 1949, p. 74.

⁷ Carta a Gloria Guardia, 29 de septiembre de 1966.

pausada, profunda, desde la voz de un poeta que ha visitado y dialogado serenamente con el purgatorio de su alma; desde el rumor de un caminante que en su senda de penoso rastreo se ha encontrado con la mirada y la palabra de Cristo y ha conocido la *Revelación* de esa *Resurrección*, tan anhelada:

Todo el mito acumulado por los antiguos hombres,
la gran sed de la sangre por volar en mariposa,
el intento de la fábula por libar en el lucero,
la rebelión de la carne contra el tiempo
aparece aquí culminado, presente y conseguido.⁸

Los primeros caminos de iniciación se han cumplido, sin duda, con *Canto temporal* y de ahí en adelante se dará en Cuadra la génesis de una obra poética que será el testimonio de un don y de una responsabilidad, así como la manifestación de una presencia singular: anclaje de promesa y transparencia.

En 1946 se publica el poemario *Libro de horas*.⁹ Durante estos tres años se ha llevado a cabo un cambio sutil dentro de la emoción inicial del hijo pródigo: la ascensión a la fe se ha hecho más ardua y más profunda y se ha hermanado magistralmente al verbo cotidiano del poeta. Ahora, Cuadra se detiene en cada una de las escalas de su peregrinaje hacia la Luz. Y para plasmar el sentimiento del hallazgo de la Gracia, Pablo Antonio recurre a la concepción de un libro de poemas que refleje el estado de su fe. De ahí, pues, la creación de este *Libro de horas*, donde él evoca los antiguos libros de oración de la Baja Edad Media. Porque, a través de ese rezo poético durante las horas canónicas —maitines, prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas— de salmos, cánticos, loores e himnos, Cuadra busca reflejar el clima de una escondida Gracia que viene hacia él y que él muy claramente ubica fuera de la retórica —de las manifestaciones externas— que la Iglesia ha ido acumulando con los siglos.

La estructura de este muy contemporáneo *Libro de horas* ha sido concebida a imagen y semejanza de los antiguos; pero el poeta ha mezclado a la palabra cristiana tradicional su acento americano. El libro, en realidad, consta de dos libros de salmos: el uno es de himnos a la Santísima Virgen, a los “ojos de Nuestra Señora” (y que corresponde a los himnos que en la liturgia de los Libros de horas se rezan en el

⁸ Cuadra, *Canto temporal*, Granada, Cuadernos del Taller de San Lucas, 1943, p. 14.

⁹ Cuadra, *Libro de horas*, Antología de la poesía católica del siglo XX, Antólogo, Emilio del Río, Madrid, A. Vassallo, 1954.

“Común de la Santísima Virgen” y en el “Oficio de Santa María in *Sabbato*”); el otro es de antifonas, cánticos y versículos y, como tal, está organizado a la manera del oficio latino. Sin embargo, lo que unifica a ambos libros —además de la estructura litúrgica tradicional— es el marcado afán del poeta por amarrar, temática y espiritualmente, la cultura y la tradición latinoamericanas a la redención de Cristo.

Este libro marca un hito en la trayectoria existencial y poética de Cuadra, pues en él resulta evidente que el autor habla del don de la Gracia con la familiaridad de quien ha pasado por un arduo y lento proceso de caminar espiritual que le ha llegado tras haber pasado por cinco estadios anímicos, muy definidos, hasta alcanzar lo que los místicos denominan los “albores de la contemplación”. Es preciso enfatizar, sin embargo, que en ese proceso el poeta ha sacrificado el intelecto. Y es que, tras haber experimentado el amor divino y haberlo reconocido en toda su variedad asombrosa, él ha dejado atrás la tentación suprema, la del hombre que se ha tomado como fin, y la ha vencido. Pero ya para entonces Pablo también sabe que, además de la alegría inicial que lo ha llevado a “robustecer todos los lazos que lo sujetan a la tierra”, existe ese otro amor: el que crucifica. Es cuando asciende al estadio que la evolución mística denomina “la noche de la fe” y cuando escribe el “capitula” titulado *Noche*, del *Libro de horas*:

Noche como el llanto en este valle de lágrimas.
Noche en la siniestra del sueño. Izquierda de la muerte.
Silencio de la gran lucha, noche de bodas y de agonías.
De infinitos goces y de inenarrables espantos.
Noche de Eva, de Pedro, de Judas, del Pecador.
Noche de la llegada del Esposo: “media nocte clamor
factus est”.

La noche o el Apocalipsis.¹⁰

Este “capitula” quizá sea lo más revelador de todo lo escrito por Pablo Antonio en el *Libro de horas*. Porque, en él, las imágenes que el poeta emplea nos dan la mejor prueba de que Cuadra no sólo ha ascendido por la escala mística, sino que se encuentra situado en lo que los teólogos denominan “la noche del sentido”. La descripción ofrecida por Pablo Antonio: “Silencio de la gran lucha, noche de bodas y de agonías./ De infinitos goces y de inenarrables espantos./ Noche de Eva, de Pedro, de Judas, del Pecador”, corresponde a ese momento de ascensión espiritual cuando el Esposo llega para comunicarse de lleno y sin reservas

¹⁰ “Noche”, *ibid.*, p. 112.

con el alma escogida y la somete a una oscuridad espantosa y prolongada para que se purifique cada vez más y borre y destruya las impurezas del amor propio que les impide llegar al deseado refrigerio y percibir las delicadas irradiaciones con que va a iluminarla. Ésta es la puerta angosta y es el camino estrecho al que se ha referido san Juan de la Cruz, por donde Él hace pasar a las almas para luego conducir las a la Vida.

De ahí, pues, la referencia de Cuadra a la llegada del Esposo en el *Cantar de los Cantares* y en el *Cántico espiritual*, de san Juan de la Cruz, que corresponde al momento cuando Cristo llega a la medianoche a tocarle la puerta a la esposa —el alma—, y al demorarse ella en abrirle Él decide marcharse y abandonarla a su pesadumbre.

El *Libro de horas* de Cuadra cierra en el silencio de Dios: “Silencio de la gran lucha”, como el propio poeta lo llama, porque él sabe que, en ese silencio, está también su fortaleza. Pablo exorciza las sombras para morar en la promesa:

Que esta sombra preparada para el descanso
sea limpia.

Que esta sombra preparada para el amor
sea paloma.

Que esta sombra preparada para el ensueño
sea sonrisa.

Sea santa e inocente la criatura noche.

Ábrase morena su rosa de olvido en la mano del Ángel.

Sea deleitoso su silencio al Dueño de la Palabra. ¡Sea!¹¹

Cuadra ha quedado espiritualmente situado: se crece en el silencio; llave que abre el portón de la fusión y la esperanza.

Cuando en marzo de 1957 Pablo Antonio publica *Elegías*, en la revista *Papeles de Son Armadans*, que dirigía, desde Mallorca, Camilo José Cela, no hacía mucho tiempo el poeta había retornado a Nicaragua, tras años de exilio voluntario. Estas *Elegías* que él no concluirá sino en 1988 y que entonces publicará bajo el título de *La ronda del año*, marcan, sin duda y al igual que otro poemario magistral, *Cantos de Cifar y del mar dulce*, dos momentos cruciales en el fortalecimiento de la fe y, por ende, en la transformación del pensamiento poético de este singular nicaragüense. Se trata, con lo acontecido, de la transformación del alma de Cuadra, tras el sacrificio del intelecto y de las agonías vividas durante “la noche del sentido”. Y, en efecto, este

¹¹ “Exorcismo de las sombras”, *ibid.*, p. 114.

paso lo ha llevado a borrarse, a morir a sí mismo, para lograr el vuelo y la trascendencia; y lo ha conducido, también, a la conclusión de que es a través de ese *otro* —de su prójimo, de ese que agoniza con él en el tiempo— como se cumplirá plenamente el conocimiento del *rostro*, de esa Epifanía que sólo se alcanza cuando el *otro* está más cerca del Dios que el propio *yo*. Y éste es el dato primero de la nueva conciencia moral de Cuadra, que bien podría definirse como conciencia del privilegio del *otro* con respecto a sí mismo. Sí, el *otro*, el prójimo, viene primero y es en quien debe cumplirse, antes que en sí mismo, la *Revelación*. Aquí, se manifiesta por entero el poeta místico. Porque éste, como bien sabemos, busca la unión y la fusión para, así, habitar la presencia. Por eso Cuadra, a partir de este momento, realiza toda una revolución, se entrega al *otro* y, en esa medida, logra la más positiva destrucción de sí mismo porque crea el desierto y el vacío para que el *otro* sea.

Se ha dicho que en *Cantos de Cifar* se reconquista la narrativa para el poema y que en este libro “el autor no se presenta a sí mismo, sino que ofrece un mundillo real, un material humano que, aún sin argumento propiamente dicho, habría podido ser novela”.¹² Esto es así. Sin embargo, acaso sea prudente guiar el análisis del libro hacia otras zonas. En *Cifar*, la clave, en mi opinión, es que Cuadra da fe, una vez más, de los cambios radicales acontecidos en su espiritualidad, así como también de su indiscutible aliento poético. En efecto, el gran aporte de Cuadra es que él reconoce que su deber en esa hora de la historia de Nicaragua es dar a su patria y a su lengua la presencia de un mito que represente al *otro* y, en esa medida, es preciso concebir “ese carácter de poesía original en la cual un pueblo dice el poema del Ser”.¹³

Es, así, pues, plenamente fiel a su acontecer espiritual y a su responsabilidad cristiana y ciudadana como el poeta Cuadra crea, en *Cifar* —como anteriormente ha creado en *Esos rostros que asoman en la multitud*—,¹⁴ mitos que son también símbolos bisémicos y, sobre todo, personajes que encarnó la faz de Cristo: “ese *rostro-espejo* que rescata, asume y salva la inmensa, la infinita y marginada dignidad de los anónimos”.¹⁵ Y, en esta concepción tan contemporánea como

¹² José María Valverde, “Verso versus prosa: dos casos en Hispanoamérica”, *Revista del pensamiento centroamericano*, homenaje a Pablo Antonio Cuadra, núm. 177 (octubre-noviembre de 1982), p. 162.

¹³ Heidegger, *Holderlin y la esencia de la poesía: un acercamiento a Holderlin*, México, FCE, 1973, p. 49.

¹⁴ Cuadra, *Esos rostros que asoman en la multitud*, en *Obra poética completa*, tomo V, San José, Asociación Libro Libre, 1985.

¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

cristiana del mundo, lo que Cuadra también señala abiertamente es que la historia, tal como apuntara con absoluta lucidez Walter Benjamin en su *Tesis de la filosofía de la historia*,¹⁶ no es un discurso lineal-unitario, escrito por los vencedores y las clases dominantes, sino que en éste hay diversas historias, diversos niveles y modos de reconstrucción y convocación del pasado y, en esa medida, lo válido es la imagen literaria que concibamos al respecto.

Por eso hay que subrayar que lo que le interesa a Cuadra, en este estadio de su acaecer espiritual, no es dar la supremacía a la razón histórica, a la razón orteguiana, sino lo que él busca, más bien, es la redención de lo que el hombre llama historia y es señalar, a su vez y en esta liberación, el drama y las virtudes del *otro*, el drama y las virtudes que encarnó Cristo, vistos a la luz de la razón poética: ésa que demuestra que hay un reino más allá de esta vida inmediata, que hay otra vida en este mundo en que se conoce la realidad más recóndita de las cosas, y que esto se halla en la polisemia del lenguaje poético y en el rostro del *otro*. De ahí, pues, que él convoque poéticamente una serie de imágenes del pasado, del presente y también del futuro; y, de ahí, que él continúe en el proceso de la fundación poética de Nicaragua, creando, así, una realidad mítica que no sólo trascienda el tiempo cronológico, sino que fije los modelos ejemplares de los ritos y de todas las actividades humanas significativas del nicaraguense: alimentación, sexualidad, anhelos y frustraciones, como diría, tan acertadamente, el historiador de religiones Mircea Eliade.¹⁷ Esta visión contemporánea del poeta coincide con la de Coleridge, con la de Heidegger y también con la de María Zambrano en cuanto a que pone el énfasis en la *polisemia* de la *palabra poética*, como medio para esta fundación. Y como la *palabra poética* es *Zeigen*, como la denominara el filósofo alemán, ésta ha dejado de ser “un instrumento para mostrar las cosas”, para convertirse en la máxima relación: o sea, en la “relación de todas las relaciones”.¹⁸

Roto el orden característico de la literatura propia de la Modernidad de escribir sobre el pasado y el presente en términos casi exclusivamente estéticos, Cuadra crea, en *Cantos de Cifar*, una nueva disposición —la cristiana, la mítica y la poética del tiempo y de la historia—, que le permite soñar el futuro de su tierra; conducir a su pueblo hacia la Epifanía; quebrantar la visión de la historia que tiene como punto de referencia la

¹⁶ Walter Benjamin, *Tesis de la filosofía de la historia*, publicado en *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasam, 1971.

¹⁷ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1992, p. 87.

¹⁸ Martin Heidegger, *El camino hacia el lenguaje de la esencia de la verdad*, México, FCE, 1973.

visión del sujeto eurocéntrico donde surgen como protagonistas “autorizados” y “áureos” un Gil González Dávila y un Anastasio Somoza; y asentar su mirada en Cifar Guevara: un desposeído navegante del lago Nicaragua que agonizó en el tiempo, hasta convertirse, como el Odiseo de Homero, en un personaje mítico y, en esa medida, perdurable:

Cifar Guevara —nos dice Cuadra— fue un juglar (le llamaban “el pueta del lago”), un marinero que tocaba admirablemente el arpa y la guitarra, un peón de las aguas con alma aventurera y bohemia, un revolucionario que se metió en el abordaje de los vapores del Lago en una guerra civil, un impenitente enamorado, un inquieto navegante. Sin embargo, aún con todo su exuberante capacidad de aventura, Cifar no pasó de ser un pobre Odiseo frustrado.¹⁹

Gracias a este poemario, sabemos del nacimiento, amores, alegría y perances y, también, de la muerte de este vencido Odiseo que fue Cifar, el navegante. Con su muerte “Un remo flotante / sobre las aguas / fue tu solo epitafio”,²⁰ advertimos que Cifar fue humano y, por eso, pudo experimentar la muerte como tal. Es entonces cuando, a la manera de un relámpago, salta a la vista la relación que ha observado Cuadra entre la muerte y el lenguaje.²¹ O sea que el nexo entre mortalidad, lenguaje y poesía significa que la poesía puede ser y es un modo de fundar múltiples realidades; pero es también y, sobre todo, un medio para experimentar la relación de todas las relaciones, como diría Richard Rorty, y para padecer su contingencia profunda.²²

No hay duda de que en el caso del poemario *Cantos de Cifar* se observa un cambio de tono con respecto a la mayoría de los libros anteriores. En *Cifar* —como ya lo había estado en *Esos rostros que asoman en la multitud*—, el énfasis está en el *otro*, en el prójimo, en la experiencia del anonimato y de la mortalidad de éste; y está en el lenguaje y en la poesía también. Lo que ha quedado inaugurado en los libros anteriores está en *Cifar*, es cierto, pero aquí la fuerza está en la contingencia: ese presente que pasa, se modifica y muere.

Sobre *Cantos de Cifar* y *del mar dulce* se ha escrito mucho. Poco se ha dicho, sin embargo, de la importancia que tienen para la poética y la ética de la región la concepción que Cuadra ha realizado en este libro, de un *yo ajeno*, de un *yo mítico*, no como objeto, sino

¹⁹ Cuadra, *La épica humilde del mar dulce, Cantos de Cifar*, en *Obra poética completa* [n. 14], vol. iv, p. 22.

²⁰ Cuadra, *Pescador, Cantos de Cifar*, *ibid.*, p. 135.

²¹ Heidegger, *op. cit.*, p. 169.

²² Richard Rorty, “The contingency of language”, *The London Review of Books*, Londres, 17 de abril de 1986, pp. 3-6.

como sujeto que consolida así el *tú eres* y que convierte al *otro*, de una sombra idealista en una realidad de vasta orquestación y en correspondencia con los demás seres de la Tierra. Aquí el *otro* es Cifar, son sus compañeros de aventuras, es el lenguaje, es la poesía, es Cocibolca y es también Nicaragua²³ y su relación con el Lago. Y es la conciencia de un protagonista que sueña, quiere y no puede materializar su ilusión frente a los avatares del mar dulce; es la conciencia del nicaragüense, enfrentada a la vicisitud de una realidad anímica e histórica reflejada en la palabra poética que crea y nombra las creencias del tiempo. No en balde escribe Cuadra, al referirse al poemario y también a Cocibolca: "El Lago, como una inmensa imagen poética, asume en *Cantos de Cifar* toda la problemática del país, del hombre y de su mestizaje: Liberación que avasalla. Avasallamiento que libera".²⁴

No es azar, diría yo, que el autor se mantenga en la escritura de este libro desde 1969 hasta 1985, cuando aparece *Cantos de Cifar y del mar dulce* en su versión definitiva. La razón es clara: este poemario representa un hallazgo importantísimo en cuanto a que el poeta ya no busca la verdad en mayúsculas, ni tampoco exclusivamente en sí mismo. No, Cuadra ha sabido desde *Canto temporal* y *Libro de horas* y tras su encuentro con Cristo —con ese *otro* que padeció en el tiempo—, que era a él, a Pablo Antonio, al ser de carne y hueso, al poeta que mora con el *otro* y que como el *otro* es pura contingencia, a quien le concernía encontrar las múltiples manifestaciones de una verdad contingente. Y que era a él, también, como cristiano, como pensador y como poeta, a quien le correspondía fundarla dialógicamente en mitos y metáforas de identificación colectiva.

Es evidente que el nicaragüense ya no alberga dudas en cuanto a que la palabra mitopoética es eventualidad y es también el medio para fundar la verdad ajena. Por eso, él reconoce dónde yace la respuesta dentro de aquella disputa entre la filosofía y la poesía que ha ocupado a tantos desde que Platón expulsara a los poetas de la Polis y Aristóteles equipara a la metafísica con el logos, restándole todo valor al pensamiento poético de los presocráticos. No es mera coincidencia, pues, que Pablo Antonio coincida tan plenamente en este libro con las conclusiones

²³ En Nicaragua, tal como nos dice Cuadra, los indios llamaron "Cocibolca" al Gran Lago, y Cocibolca significa "lugar o nido de la gran serpiente". La serpiente en Mesoamérica era el símbolo del movimiento y del dinamismo terrestre, germen de la vida. La "serpiente emplumada", o sea el reptil-pájaro, o la tierra que aspira al cielo (o según otros, la conciencia) es el símbolo del Quetzacóatl, el dios héroe cultural de nuestros antepasados tolecas, nahuas y Nicaraguas. La serpiente, además, significaba lo autóctono.

²⁴ Cuadra, *La épica humilde del mar dulce, Cantos de Cifar*, p. 19.

poéticas, filosóficas e históricas sostenidas por Richard Rorty en su ensayo "La contingencia del yo", publicado en la *London Review of Books*, en la primavera de 1986.

La victoria final de la poesía en su antigua disputa con la filosofía —dice Rorty—, la victoria final de las metáforas de creación de sí mismo sobre las metáforas de descubrimiento, residiría en nuestra reconciliación con la idea de que ésa es la única especie de poder que podemos esperar tener sobre el mundo. Porque ése sería el rechazo final de la noción de que la verdad [...] pueda hallarse "ahí afuera".²⁵

Con esa aseveración —con el rechazo de las metáforas de descubrimiento y la cabeza de mármol mutilada por la noche ("porque la noche es el tiempo de la falta de los dioses, y también el momento de ponerse al abrigo"),²⁶ concluye, de manera magistral, el poemario de Cifar el navegante: "Todo parece griego. El viejo Lago y sus hexámetros. Las inéditas islas y tu hermosa cabeza —de mármol— mutilada por la noche".²⁷

Antes de concluir quisiera referirme al libro *Ronda del año: poemas para un calendario: un almanaque mítico para albergar la verdad*. Cuarenta y siete años transcurren entre la primera composición de este poemario, iniciado en Nicaragua en 1939 y concluido en 1987, en la ciudad de Austin, Texas, donde Cuadra se hallaba exiliado a causa del régimen dictatorial de los hermanos Ortega:

Impregnados de un sentido ritual, estos doce poemas —nos dice el propio Pablo Antonio— aúnan al sentir religioso de los misterios cristianos —presente en el *Libro de Horas*— un fervor cívico que nace de la preocupación por la redención de la historia. En estos versos se funden indisolublemente los problemas éticos y estéticos, se enfoca la belleza como acicate de la voluntad heroica, el amor como fermento de la historia y el problema del tiempo, como el drama de la libertad.²⁸

Conocida la voluntad de Cuadra de hacer de su pensamiento poético un *compromiso con el tiempo*, no sorprende para nada que desde una fecha tan temprana como 1939 haya ideado y compuesto este libro que originalmente bautizó con la voz maya *tun*, que designa el año y con ese otro nombre: *Guirnalda y rueda del año*.

²⁵ *Ibid.*, p. 60.

²⁶ Bucher, *La experiencia de la palabra en Heidegger* [n. 5], p. 142.

²⁷ Cuadra, "Mujer reclinada en la playa", *Cantos de Cifar y del mar dulce*, p. 138.

²⁸ Cuadra, "Nota editorial" en *La ronda del año*, San José, Asociación Libro Libre, 1988, pp. 9-10.

El poemario, sin embargo, resulta de una importancia mayor porque reúne, en una visión totalizadora, lo que podría señalarse como el gran aporte de Pablo Antonio Cuadra al pensamiento contemporáneo. En esta obra resulta evidente que el poeta nicaragüense, conjuntamente con el mexicano Octavio Paz y el argentino Jorge Luis Borges, han sido los poetas latinoamericanos que, de manera más lúcida y también sistemática, reevaluaron la capacidad pensante de la palabra poética y, al devolverle al vate su función de mediar entre dioses y humanos en la “fundación instauradora del Ser por la palabra”, crearon una nueva ética política, una nueva estética, e inauguraron, a la vez, una nueva visión de la historia.

¿Por qué he afirmado que en este libro, calendario que brota de las entrañas míticas del mesoamericano, Cuadra crea una moral política, concibe una norma de ser y reaccionar frente a los abusos del Poder ciego? Lo he dicho porque este poemario resume el pensamiento poético de un hombre que se dedicó, durante setenta años, a nombrar y, de esa manera, a revelar el atropello, las arbitrariedades, las injusticias, las iniquidades e ilegalidades de la fuerza bruta que, en nombre de la Razón y el Orden han encarnado desde Gallardillo hasta Fidel Castro (“el ojo vivaz inquisitivo, preguntando por el selacio de las aguas dulces / y abajo acechando desde la profundidad, la otra mirada / el implacable ojo que ‘domina el funesto lugar bravo y desolado’”),²⁹ sin olvidar la presencia de los tres Somoza y de la pareja de hermanos Ortega: seres que, en la humanidad mítica de Cuadra, han asumido a veces sus nombres propios, otras los del Lagarto, el Gran Caimán, el Volcán, el Tiburón y el Elefante:

¿Qué puede un pueblo de musas rústicas y pesadumbres (provincianas) cuando recorre sus noches con sus colmillos blancos la corpulencia del Orden con el sello lunar de su pezuña y el manto de su piel, el ominoso manto de un pasado insondable como el tedio?³⁰

Los recursos de ironizar a las musas, de “carnavalizar” por conducto de la zoología a la figura del tirano y de enfrentar la pequeñez de las unas con el exceso e impudicia del otro, resultan particularmente eficaces porque revelan, en la burla, la plurivocidad del autor. Bien ha dicho Iris Zavala que:

²⁹ Cuadra, *Septiembre*, *ibid.*, p. 88.

³⁰ Agosto, *ibid.*, pp. 74-75.

La “carnavalización” como la saturnal romana, le da corporeidad al deseo de libertad; es una especie de momento único [...] profundamente *político*, sin intereses de partido. Político en cuanto representa y revela el anhelo de libertad del ser humano, que en inversiones sociales subvierte el poder y la subyugación, y desafía las jerarquías dominantes, otorgándole la palabra a cuanto la jerarquía, el orden y el poder silencian y oprimen para mantener sus normas. El texto “carnavalizado” refracta el momento único, especial en que la literatura privilegia y fecunda el discurso de los oprimidos. El discurso literario se transforma (entonces) en una especie de plataforma de apoyo, que actualiza las instancias sociales de una humanidad redimida.³¹

Resulta interesante, además, observar cómo, en esta poesía —y paralelamente a la denuncia aludida— se yergue la figura del poeta, no sólo porque es el ser que dialoga con el *Ser*, sino también porque es él quien subvierte el poder y la subyugación al dar cohesión con la palabra a los hechos de la historia; al desenmascarar con su verbo el caos que el tirano introduce en la sociedad con su brutalidad y desatino; al impedir la cosificación del *otro* frente al opresor; al ejercer su pureza frente a los corrompidos; y al exponer su juicio social de apertura de posibilidades e iniciar al *otro* en el ejercicio de verificarse en cada uno de sus actos:

Vencedores del caos, ¿quién forjará la palabra que los haga vencer el olvido? [...] ¡En las playas inéditas las muchachas futuras te invocan, poeta! Ellas sueñan: si el ardiente exilado arribara, si sus ojos miraran, de ola en ola, la sangre inscribirse en la arena, si al menos en los últimos vientos como un eco escuchara el clamor de los héroes la vehemente aventura, la hermosa hazaña vedada a la voz venidera guardaría en su canto.³²

Es claro, sin embargo, que esta moral política de Cuadra nada tiene que ver con la del racionalismo sistematizado de Hegel y de Marx, que considera la ética como un sistema rigurosamente concatenado entre sí por el principio de la causalidad. No, lo sostenido por el poeta nicaragüense se emparenta, más bien, con el cristianismo posconciliar y, asimismo, con el pensamiento de Antonio Machado, de Heidegger y, sobre todo (y por sus referencias bíblicas), de Rosenzweig, Zabrano y Lévinas, que asume la ética como la voluntad de una esperanza en una emancipación de la razón y de su *figura* histórica moderna, que

³¹ Iris Zavala, *La posmodernidad y Mijail Bajtín*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, pp. 70-71.

³² Diciembre, *La ronda del año*, p. 119.

conjuga la disciplina social con la represión y la objetivación calculadora con las aplicaciones tecnológicas de la ciencia.

De ahí que resulte también natural que cuando Cuadra concibe una estética, cuando plasma en su obra una relación fundamental entre la palabra filosófica y la poética, lo haga exteriorizando su visión dialógica del mundo y creando un universo mítico que cohesione lo que ha quedado de ese inventario de recuerdos que es la patria. Y es que para este nicaragüense lúcido, y sobre todo humano, esto y aquello se hallan íntimamente ligados a su *cosmología*. Así, en esta *Rueda del año*, que culminó, en su momento, sesenta años de quehacer poético, lo propio era que el libro expusiera, en cada uno de sus poemas, esa actitud de acogida de la intersubjetividad que caracterizó a este nicaragüense, desde joven. De ahí que el *tú* y el *nosotros* sean erigidos, a la par del *yo* y del *él* y del *ella*, como protagonistas de la palabra poética. Éstas —no cabe la menor duda— son las voces del pueblo y las de los fundadores de la patria; y son también las voces de Rilke, de T.S. Eliot, de Dante o de Darío; y es la voz de Quetzalcóatl y la de las otras deidades precolombinas; y son asimismo las voces del viento y de la lluvia y del fuego y de la poesía y de la flor; y son, una y otra vez, las de las figuras sagradas de María y del Hijo del Hombre porque Él es el eje del pensamiento poético del nicaragüense. Él es el redentor del tiempo, el *Otro* que consagra la historia a esa esperanza donde cada objeto creado, por humilde, por pequeño que sea, tiene su propio lugar y se mueve dentro de una armonía divina:

Hemos llegado tras de Ti a Belén. Y nace (que es morir). Y muere (que es nacer). El que redime el tiempo. "Por Él la vida se transforma, no fenece". Por Él renace el Ser y el Estar (el tiempo que me hizo y el que hicimos). Recuperamos lo efímero. Y por Él la ley de gravedad se invierte.³³

En estos poemas de *Ronda del año*, el autor vuelve sobre sus pasos y reitera, además, lo que ha sostenido a lo largo de su vida: que el presente es el instante de la *Revelación*. Que el tiempo se jalona siempre por acontecimientos que yacen en la intersubjetividad. Que todo el tiempo se hace experiencia, acto de creación. Y que la belleza está en la contingencia y que la encarna ese *tú* que es el desposeído, el perseguido, el hambriento y el menesteroso. Nada más apartado, en esta estética de Cuadra, de la de los modernistas que quisieron encontrar lo bello en un mundo de príncipes y marquesas versallescas. No, aquí, en Cuadra, no hay nada "ahí afuera", ni tampoco en el Museo, símbolo paradig-

³³ *Ibid.*

mático de los privilegiados. La hermosura yace en el hombre de carne y hueso y, por eso, en el humilde, y Cuadra la descubre y la rescata para siempre en la persona de ese exiliado de la Razón y del Poder que es el poeta:

Señora: por muchos años mi numeroso corazón se llenó de rostros y palabras y yo llené, a mi vez, mi canto de pueblo. Corrí el riesgo de no ser oído porque la poesía es también un pedazo de pobreza. Corrí el riesgo de ver mi corazón vacío y despoblado cuando el Poder puso su pie sobre la boca de los humildes. Pensé que mi epitafio sería equivalente al del mendigo.³⁴

Era casi natural, pues, que en la estética renovadora de Cuadra que se fundamentó en la descentración propia de quien se sabe que es y está en las numerosas variantes y manifestaciones del *otro* y que se asentó en la contingencia del *yo*, del *tú*, del *él* y el *nosotros*, surgiera la presencia del mito y de la palabra poética como medios para reconstruir un presente eterno del tiempo primordial, para nombrar el evento recordado y consagrarlo como una verdad apodictica, o incondicionalmente cierta, como diría Mircea Eliade.³⁵ Por eso, en este pensamiento poético, el mito es el hilo conductor que da coherencia a los recuerdos del pasado y es, también, el vehículo que permite a Cuadra y a los demás hombres librarse de los lazos que lo ligan a una historia concreta o a un tiempo cronológico.³⁶ Y, por eso, también los personajes que habitan la poesía del nicaragüense pueden convivir y conviven, efectivamente, con sus ancestros muertos y con culturas y ritos olvidados. No son infundados aquellos versos del poema *Diciembre* que todo lo dicen y lo resumen todo:

Y al filo de la noche bajó el Ángel a correr la piedra que cubre la memoria, la presencia y la promesa —porque no hay utopía sino Resurrección.

Señora: el poeta reprocha a los ángeles que a menudo se confundan y no saben si andan entre vivos o muertos. Es delgada la puerta que separa la Despedida del Encuentro.

Lloro la ausencia y creo que ha partido, pero mi mano todavía toma la mano de mi padre y mi padre la mano de su padre.

No te has soltado de la historia.

De mano en mano estás cogido de la mano de Abrahám

³⁴ *Ibid.*, p. 117.

³⁵ Eliade, *Lo sagrado y lo profano* [n. 17], p. 85.

³⁶ Cuadra, *Poesía y mito*, ensayo inédito entregado a Gloria Guardia en marzo de 1997.

(el de la Promesa). De mano en mano estás cogido de la mano de Quetzalcóatl (el del Presagio), y en medio de las edades Cristo extiende sus manos y se unen en Cristo el Pretérito y el Futuro. De esa gloriosa procesión descendiendo y en ella marchó. Las más sutiles esencias de mi canto vienen de esas manos que transmiten el ágape.³⁷

Cierra, así, *Ronda del año*, calendario que reitera y culmina el pensamiento poético de Cuadra, donde él no actúa como observador externo, sino como lo fue siempre: el cristiano, el *agonista*, el lector del palimpsesto sagrado y el crítico-paleógrafo de múltiples realidades históricas, artísticas, políticas y sociales. De ahí que para este poeta, la búsqueda de nuevos lenguajes y la creación de un mundo mítico —fruto de los constituyentes guardados en la memoria colectiva— eran necesarios para engendrar una Nicaragua que rebasara los límites de lo contradictorio y del hombre enajenado de nuestra región y tiempo.

Pocas veces se puede afirmar, como en el caso de Pablo Antonio Cuadra, que él hizo de su vida un perenne testimonio de su relación con la palabra, la experiencia y el devenir espiritual y ciudadano y, en esa medida, concibió su proyecto poético como lo que fue hasta la fecha de su muerte: un diálogo trascendente con el *Ser* y una defensa instauradora de la subjetividad del *otro*.

BIBLIOGRAFÍA

- Arellano, Jorge Eduardo, prólogo a la *Poesía selecta de Pablo Antonio Cuadra*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991.
- Bajtín, Mijail, *Problemas de la poética de Dostoievsky*, México, FCE.
- Benjamin, Walter, *Tesis de la filosofía de la historia*, en *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasam, 1971.
- Bucher, Jean, *La experiencia de la palabra en Heidegger*, Bogotá, Ariel, 1996.
- Cardenal, Ernesto, *Nueva poesía nicaragüense*, Madrid, Cultura Hispánica, 1949.
- Cuadra, Pablo Antonio, *Obra poética completa*, ix tomos, San José, Asociación Libro Libre, 1984-1988.
- , *Obra en prosa*, iv tomos, San José, Asociación Libro Libre, 1986-1988.
- , *Siete árboles contra el atardecer y otros poemas*, *Obra poética completa*, vol. vi, San José, Asociación Libro Libre, 1987.

³⁷ Diciembre, p. 119.

- , *La ronda del año: poemas para un calendario*, *Obra poética completa*, vol. vii.
- , *Rubén Darío: la aventura literaria del mestizaje y otros ensayos*.
- , *Obras completas de Pablo Antonio Cuadra*, *Obras en prosa*, vol. i, San José, Asociación Libro Libre, 1988.
- , *El nacimiento del sol, el jaguar y la luna*, *Obra completa*, vol. iii, San José, Asociación Libro Libre, 1984.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1992.
- , *El vuelo mágico*, Madrid, Siruela, 1995.
- Felz, Jean Louis, "La obra de Pablo Antonio Cuadra, expresión mítica de una cultura del mestizaje", *Revista del pensamiento centroamericano*, homenaje a Pablo Antonio Cuadra, núm. 117 (octubre-diciembre de 1982).
- García Bacca, Juan David, *Tres ejercicios literario-filosóficos de antropología*, Barcelona, Anthropos (*Colección pensamiento crítico/pensamiento utópico*), 1989.
- , *Necesidad y azar; Parménides (siglo v a.C.)*, *Mallarmé (siglo XIX d.C.)*, Barcelona, Premio a la mejor edición, Ministerio de Cultura, Anthropos (*Colección pensamiento crítico/pensamiento utópico*), 1985.
- Guardia de Alfaro, Gloria, *Estudio sobre el pensamiento poético de Pablo Antonio Cuadra*, Madrid, Gredos, 1971.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 1995.
- , "El origen de la obra de arte", en *Arte y poesía*, traducción de Samuel Ramos, México, FCE, 1958.
- , *Hölderlin y la esencia de la poesía*, edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca, Barcelona, Anthropos, 1989.
- , *El camino hacia el lenguaje: de la esencia a la verdad*, México, FCE, 1973.
- Jacobson, Roman, *El marco del lenguaje*, traducción de Tomás Segovia, México, FCE, 1996.
- Jameson, Fredric, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta (*Colección Estructuras y Procesos*, Serie de Filosofía), 1996.
- , *La cárcel del lenguaje: perspectiva crítica del estructuralismo y del formalismo ruso*, traducción de Carlos Manzano, Barcelona, Ariel, 1980.
- Lévinas, Emmanuel, *Un compromiso con la otredad: pensamiento ético de la intersubjetividad*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- Machado, Antonio, *Juan de Mairena*, en *Obras selectas*, Madrid, Austral Suma, Espasa, 1998.
- Merton, Thomas, *El jaguar y la luna*, de Pablo Antonio Cuadra, citado en Cuadra, *Obra poética completa*, vol. iii, San José, Asociación Libro Libre, 1984.
- Molinos, Miguel de, *Guía espiritual*, prólogo y notas de José Ángel Valente, Madrid, Alianza, 1989.

- Paz, Octavio, *Los hijos del limo: del romanticismo a la vanguardia, La casa de la presencia, Obras completas*, editado por el autor, México, FCE, 1994, pp. 321-475.
- Rincón, Carlos, *La no-simultaneidad de lo simultáneo: postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*, Bogotá, Editorial Universitaria Nacional, 1995.
- Rorty, Richard, "The contingency of language", *The London Review of Books*, Londres, 17 de abril de 1986.
- Unamuno, Miguel de, *El sentimiento trágico de la vida, Obras selectas*, Madrid, Austral Suma, Espasa, 1998.
- Valente, José Ángel, y José Lara Garrido, eds., *Hermenéutica y mística, San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, 1995.
- Valverde, José María, "Verso versus prosa: dos casos en Hispanoamérica", *Revista del pensamiento centroamericano*, homenaje a Pablo Antonio Cuadra, núm. 177 (octubre-diciembre de 1982).
- Vattimo, Gianni y otros, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- Yépez Boscán, Guillermo, Prólogo a Pablo Antonio Cuadra, *Siete árboles contra el atardecer*, 2ª ed., San José, Asociación Libro Libre, 1987.
- Zambrano, María, *Hacia un saber del alma*, Madrid, Alianza, 1993.
- , *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1973.
- Zavala, Iris M., *Escuchar a Bajtín*, Barcelona, Montesinos, 1996.
- , *La posmodernidad y Mijail Bajtín*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.

La Huelga de Dolores: risa carnavalesca en la ciudad de Guatemala

Por Rony Garrido*

Antecedentes históricos y características generales

LA HUELGA DE DOLORES no es una huelga en el estricto sentido de la palabra, sino más bien una serie de actividades anuales, las cuales son organizadas y llevadas a cabo por estudiantes de la única universidad pública de Guatemala, la Universidad de San Carlos. Usualmente estas actividades incluyen la lectura de boletines tanto por parte del comité central, el Honorable Comité de Huelga, como por parte de los subcomités de cada facultad. Estas lecturas comienzan el viernes anterior al inicio de la Cuaresma. A partir de entonces, se leen los boletines de huelga los viernes de las tres semanas siguientes. Dos semanas antes de la Semana Santa se hace la declaratoria de huelga y se elige al "Rey Feo". Durante la semana previa a la Semana Mayor se realiza una velada —normalmente el miércoles— con representaciones satíricas, organizadas por los huelgueros; el jueves, los estudiantes se reúnen en el paraninfo universitario para pasar toda la noche preparando las carrozas que participarán en el desfile al día siguiente, es decir el Viernes de Dolores. En el desfile los estudiantes suelen cubrirse la cabeza con capuchas negras, las cuales son un paródico reflejo de la vestimenta litúrgica de la histórica procesión de la Virgen de los Siete Dolores.¹ No obstante, como aclara J. Ronaldo de la Roca, las capuchas aparecieron en 1971, sobre todo por el clima de represión imperante en el país (1998: 19).

El término *huelga* quizás se deba al hecho de que, cuando surgió en 1898, los estudiantes de la Facultad de Medicina y de la Facultad de Derecho declaraban un paro simbólico de actividades académicas en fechas diferentes durante la Cuaresma. A este respecto comenta Federico Hernández de León:

* Ph. D., Assistant Professor of Spanish, Department of Foreign Languages and Literatures, California State University, Chico, E-mail: <rgarrido@csuchico.edu>.

¹ En España y varios países de Latinoamérica existen variaciones de la Fiesta de los Siete Dolores. Esta festividad católica, la cual era muy popular durante la Edad Media, sucede el sexto viernes de Cuaresma y conmemora los dolores y sufrimientos de la Virgen María. También se le conoce con el nombre de "Viernes de Dolores", y constituye un preámbulo a las fiestas de Semana Santa (Weiser 1952: 179).

La declaratoria debía hacerse con bullangas y regocijos, mediante la emisión de tres documentos principales: una proclama, un decreto, y una lista de las penas para los estudiantes que quebrantaran los principios fundamentales de la Huelga. En la proclama se hacía derroche de ingenio, de sana alegría, eligiendo como víctimas propiciatorias a los elementos destacados del gobierno y a determinados maestros (citado en Barnoya García 1987: 9).

Además de estos documentos, los estudiantes fundaron dos periódicos: *Vos dirés y No nos tientes*, de los cuales solamente el último se continuó publicando anualmente. *El nonos*, como se le conoce popularmente, tomó su nombre del aforismo latino *Noli me tangere*. Originalmente, los estudiantes de medicina habían pensado llamarlo *Cancro*, que significa cáncer en latín (*ibid.*, 9).

A partir de 1920 se comienzan a incorporar a la Huelga elementos importantes. Por ejemplo, en 1921 se da lo que podría llamarse el precursor del gran Desfile Bufo del Viernes de Dolores, y también surge el emblema más característico de la Huelga, la Chabela. Ésta fue idea y obra del estudiante Hernán Martínez Sobral, alias “El Pan”, quien originalmente pintó en una tela un esqueleto blanco sobre un fondo negro. El esqueleto sonriente lleva la mano izquierda alzada y la derecha sobre el pubis. Barnoya García describe a la Chabela de la siguiente forma: “La mano huesuda en alto; el carpo, el metacarpo y los dedos de la derecha sobre el mero pubis”. A este dibujo se le agregan las leyendas “No nos lo tientes” y “Aquí está tu son Chabela” (1996: 33; 1987: 10).

La Chabela encabezó el primer pseudodesfile de la Huelga que salió del Hospital General, pasando por la Décima calle hasta la vieja Escuela de Derecho y Notariado (Barnoya García 1987: 10). El desfile se realizó más bien para limar asperezas entre los estudiantes de medicina y los de derecho, que se encontraban distanciados. El siguiente año ya se organizó y preparó el primer Desfile Bufo, el cual sacó oficialmente a la Huelga de sus confines meramente universitarios, invirtiéndola de un carácter popular y además convirtiéndola en discurso cómico contestatario. Y como tal, la Huelga ha estado estrechamente vinculada al acontecer sociopolítico del país. Debido precisamente a su cáustico carácter disidente, diferentes gobiernos han intentado silenciar esta actividad estudiantil.

En 1922 también nace la *Chalana*, el canto de guerra de los estudiantes sancarlistas, en cuya letra participó Miguel Ángel “el Moyas” Asturias.² Relata Barnoya García que el nombre de esta canción se

² Se recomienda la lectura de la novela *Viernes de Dolores*, la cual está escrita en torno a los hechos que motivaron la reinstauración de la Huelga de Dolores en el año 1921,

debe al estudiante Epaminondas Quintana, “quien la bautizó así por *Chalán*, que según el diccionario de la Real Academia Española es “el que trata con caballos y otras bestias” (1996: 36). Además cuenta Barnoya García la forma en que surgió este himno de la Huelga:

Pomún Quintana y la *Chinche* se pusieron al habla con un grupito de estudiantes de Derecho y Notariado [. . .] David el *Gato* Vela, Alfredo el *Bolo* Valle Calvo, José Luis *Chocochique* Balcárcel y Miguel Ángel el *Moyas* Asturias. Vela y Valle Calvo dieron vida a unas estrofas; el coro se debió a *Chocochique* y una estrofa de los fármacos de la *Chinche* segunda; y la última estrofa que elaboró el *Moyas* [. . .] Ya con letra en manos se fueron los estudiantes hasta la casa de Joseph Castañeda —no sólo genial músico y versátil musicólogo sino también autor de *astracanadas* satíricas (1996: 36; las cursivas son del autor).

Durante los gobiernos de Carlos Herrera (1920-1921), José María Orellana (1921-1926) y Lázaro Chacón (1926-1930), la Huelga fue agregando elementos que ahora la caracterizan. En 1923 surgió otra innovación: los gafetes o tarjetas que remedan los gafetes de los “cucuruchos” o cargadores de procesiones católicas (Roca 1998: 16). En 1926 se realiza la primera Velada Estudiantil y en 1928 se elige al primer “Rey Feo”. Finalmente, en 1945 la Huelga da a luz los populares boletines huelgueros y los billetes que se usan para recolectar dinero en nombre de la Huelga (*ibid.*, 17). Todo esto ha ido conformando lo que ahora conocemos como las actividades y símbolos de la Huelga de Dolores.

Con respecto a la Velada, Luz Méndez de la Vega sostiene que “no es sino una forma más, pero guatemalteca, de la misma expresión satírica de los antiguos populares *juegos de escarnio*” (1998: 43). Luego agrega que estos *Juegos* “se daban a la par de la tradición religiosa medieval de los actos *misterios* y *modalidades* y las burlas estudiantiles” (*ibid.*). Lo que hace Méndez de la Vega es discutir las fuentes medievales en que encuentra eco la Velada Estudiantil, tanto en lo cómico como en su notoria crítica social. Si a esto agregamos que la celebración del Viernes de Dolores también era muy popular durante la Edad Media (Weiser 1952: 179), vamos descubriendo cómo la Huelga de Dolores es una expresión cultural guatemalteca imbuida del espíritu carnavalesco europeo, que, además, ha ido cobrando rasgos locales con el paso del tiempo.

y a la participación de Miguel Ángel Asturias en este movimiento estudiantil, sobre todo en la creación de la *Chalana* (Couffon 1977: lxxiii).

*La Huelga de Dolores: su prehistoria
carnavalesca y mesoamericana*

REALMENTE es difícil establecer las razones específicas que predeterminan este evento. Sin embargo, si es posible una mirada retrospectiva y encontrar los vínculos, los posibles puntos de enlace entre la Huelga y ciertas manifestaciones carnavalescas europeas. En su artículo "La Huelga burlona", David Pinto Díaz afirma categóricamente que el carnaval es "sígnio imborrable en la partida de nacimiento de la Huelga de Dolores. No sólo signo, sino destino". Además argumenta que la Huelga de Dolores viene a ser una expresión más del "espíritu de carnaval en el mundo" (1998: 49), es para los guatemaltecos "la máxima expresión de las ganas milenarias que el ser humano siempre guarda para reirse del mundo" (60). En su investigación sobre la Huelga, Pinto Díaz comienza por recordar el propósito y naturaleza de las saturnales romanas; también menciona que un precedente carnavalesco son "los ritos paganos en honor a Dionisios, el dios griego del vino y el placer de vivir" (49). Luego están, por supuesto, las fiestas de carnaval en la Edad Media. Pinto Díaz especula sobre la manera en que estas tradiciones carnavalescas posiblemente llegaron al nuevo continente por medio de los españoles en el siglo XVI (50). Él argumenta que incluso hoy en día siguen circulando chistes "acerca de curas libidinosos y de putas desposadas con conquistadores", los cuales son un tenue eco del espíritu carnavalesco de entonces. Más específicamente en el ámbito de la literatura guatemalteca, Pinto Díaz señala que "paralelamente a una literatura culta, la historia [menciona] para los siglos XVIII y XIX la confección de pasquines, coplas y tonadillas con un contenido negativo hacia las autoridades coloniales" (50). También cuenta que el poeta Simón Bergaño y Villegas fue juzgado precisamente por ser autor de pasquines difamatorios. Además, sostiene que el escritor romántico José Batres Montúfar es un verdadero precursor del discurso *La Huelga*, sobre todo si leemos los siguientes versos que tienen el tono y el estilo que años después habría de caracterizar la sátira de los huelgueros: "¿Qué más dijera el jefe del Estado, / hablando de las rentas nacionales, / si de la patria el hueso le ha tocado / cuya carne tocó a los liberales?" (citado en Pinto Díaz 1998: 50). A lo que dice Pinto Díaz es oportuno agregar los argumentos de Mijaíl Bajtín en cuanto a que "las recreaciones escolares y universitarias tuvieron un[a] gran importancia en la historia de la parodia medieval: coincidían generalmente con las fiestas y gozaban en todos sus privilegios" (1988: 80).

Como podemos ver, las manifestaciones carnavalescas universitarias no son algo único en la historia. Desde la Edad Media los jolgorios estudiantiles están asociados con las fiestas de carnaval, muy al estilo de la Huelga de Dolores: "Durante las recreaciones, los jóvenes se desembarazaban momentáneamente del sistema de concepciones oficiales, de la sabiduría y el reglamento escolares, que se convertían precisamente en el blanco de sus alegres y rebajantes bromas" (*ibid.*).

Otra manera de ver cómo los rasgos carnavalescos están presentes en la Huelga de Dolores es por medio de algunos temas que se repiten con cierta frecuencia en los documentos huelgueros. Uno de esos temas es el del burro. El *No nos tientes* del año 2000 dedica una sección completa a hablar de un "Monumento equino", que "será colocado próximamente en el frontispicio del Congreso Nacional, en homenaje a los 113 legisladores" (9). Así se describe el monumento: "La talla en madera, original de Nick Johnson, es una aportación de la ciudad de Sussex, ⁽³⁾ Inglaterra, para los ilustres equinos que rebuznan una vez por semana en el hemiciclo parlamentario" (9). Además de parodiar este tipo de noticias que aparecen en los periódicos y de incluir un nombre de doble sentido (Sussex = su sexo), se hace referencia a la ineptitud de los diputados, que en lugar de presentar sus argumentos "rebuznan". El texto va acompañado de una foto en donde aparece un burro de madera que está siendo tallado por una persona.

Con respecto al burro, Bajtín dice que "es uno de los símbolos más antiguos y vivos de lo 'inferior' material y corporal, cargado al mismo tiempo de un sentido degradante (la muerte) y regenerador" (1988: 75). Además cuenta que una de las manifestaciones de la risa festiva que estaba asociada con la iglesia en la Edad Media era la "fiesta del asno". Dice lo siguiente con respecto a esta fiesta:

Evoca la huida de María con el niño Jesús a Egipto. Pero el tema central de esta fiesta no es ni María ni Jesús (aunque allí veamos a una joven y a un niño), sino más bien el burro y su "¡hi ha!". Se celebraban "misas del burro". Se conserva un oficio de este tipo redactado por el austero clérigo Pierre Corbeil. Cada parte de la misa era seguida por un cómico "¡hi ha!". Al final del oficio, el sacerdote, a modo de bendición, rebuznaba tres veces, y los feligreses, en lugar de contestar con un amén, rebuznaban a su vez tres veces (1988: 75).

³ En Inglaterra no existe una ciudad con ese nombre, aunque sí existen dos condados, *East Sussex* y *West Sussex*.

Resulta, por lo tanto, muy interesante que los huelgueros se burlen de los diputados diciendo que ellos no hablan sino rebuznan, como lo hacían el oficinista y los feligreses de las “misas del burro”. Vemos, entonces, que el burro es un importante símbolo carnavalesco que también forma parte de los iconos tradicionales de la Huelga de Dolores.

Es indiscutible que la Huelga de Dolores tiene claros antecedentes en el espíritu carnavalesco europeo. Sin embargo, como producto cultural guatemalteco, también está matizado con tonos autóctonos. Por ejemplo, cuando se leen los documentos huelgueros, resalta la abundante cantidad de sobrenombres que se usan. Pinto Díaz especula que la costumbre de dar “apodos”, además de ser una máscara carnavalesca, un disfraz que sirve para “encubrir a la persona” (1998: 54), puede estar ligada a la tradición indígena del nahualismo, que es “un sistema de creencias que incluía bautizar a la gente con nombres de animales” (54). Lo cierto es que en Guatemala y en muchos otros países hispanos esta tradición está tan difundida que nadie se escapa de tener uno de estos apelativos en su colección privada o pública.

El lenguaje paródico de la Huelga está plagado de apodos, muchos de los cuales efectivamente tienen su base en el mundo animal y otros están más directamente asociados con lo escatológico. Algunos ejemplos son: “el lameculos Ronald Ochaeta”, “el chucho Ricardo Rosales”, “las culebras Marco Vinicio Mejía y Mario Alberto Carrera”, y “Efraín el Pájaro Loco Ríos Montt” (*No nos tientes* 2000). Con estos sobrenombres se satiriza algún aspecto de los personajes aludidos, de tal manera que “lameculos” y “culebra” indican un exagerado servilismo. La palabra “chucho” es un vocablo guatemalteco para perro y aquí se usa para indicar la voracidad y el oportunismo de algunas personas. En cuanto a “Pájaro Loco” es más bien una interpretación popular caricaturesca de la errática conducta que supuestamente muestra el general Ríos Montt.

El sincretismo huelguero también se puede ver al investigar el tema de la muerte burlona, representado en la Chabela. Esta figura tiene sus raíces en ambos continentes. Su filiación europea se puede encontrar en una milenaria tradición con respecto al tema de la muerte y sus representaciones ambivalentes: la muerte macabra y sonriente. A este respecto, es pertinente recordar lo que dice Bajtín sobre la conceptualización de la muerte en las imágenes grotescas:

La muerte es, dentro de esta concepción, una entidad de la vida en una fase necesaria como condición de renovación y rejuvenecimiento permanentes. La muerte está siempre en correlación con el nacimiento, la tumba con el

seno terrestre que procrea. Nacimiento-muerte y muerte-nacimiento son las fases constitutivas de la vida, como lo expresa el espíritu de la Tierra en el *Fausto* de Goethe. La muerte está incluida en la vida (1988: 50).

En las imágenes grotescas, la muerte es algo inseparable de la vida como un ciclo de constante renovación y, por lo tanto, no tiene el carácter sombrío y triste que usualmente se le atribuye; por el contrario, la muerte tiene un carácter festivo. Dice Bajtín que “en el grotesco de la Edad Media y el Renacimiento hay elementos cómicos en la imagen de la muerte (en el campo pictórico, por ejemplo, en las *Danzas macabras* de Holbein o Durero)” (1988: 51). Las representaciones de la muerte también fueron parte de las fiestas saturnales, en donde ésta correspondía a la figura de “un anciano encorvado con una guadaña” (1998: 57). A todo esto habría que agregar los cultos a la muerte que fueron y siguen siendo populares en toda Mesoamérica. Según Pinto Díaz, la imagen juguetona de la muerte es posiblemente una herencia de esa peculiar visión indígena de la muerte, la cual todavía está presente en México y Guatemala: “Sobran [en estos países] expresiones en torno a la ambivalencia de la muerte, nuestra compañera de todos los días, que van desde el sentido común hasta los productos de la plástica y la literatura. Porque para muchos la muerte no es sólo la que asusta sino la que hace los mandados; la muerte puede ser muy chingona pero da risa” (1998: 58).

La Chabela es una más de esas expresiones de la muerte juguetona. Carlos Navarrete sostiene que ese esqueleto danzante y bohemio, esa muerte alegre, o más bien su representación pictórica, se originó en la tradición indígena de representar —por medio de una figura similar— a san Pascual Bailón. En el artículo “De la devoción por el rey san Pascual en Guatemala a La Chabela, reina de la Huelga de Dolores”, Navarrete cita las crónicas de don Antonio Fuentes y Guzmán y fray Francisco Vásquez que relatan los desastrosos efectos de una enfermedad que acabó con muchos indígenas en la región centro occidente de Guatemala. Dice Navarrete que esta peste se desató hacia 1650 y que se la ha tratado de identificar con el tifo exantemático; los pipiles la llamaban *cocolistli* y los cakchiqueles *cumatz*, que quiere decir culebra (1998: 34). En esta región de Guatemala hacían su labor misionera los religiosos de la orden de san Francisco. Fue quizás por medio de éstos que el conocimiento de san Pascual Bailón llegó a los indígenas. Pascual Bailón fue un religioso que había ingresado a la orden franciscana en 1565 y “por su vida ejemplar pletórica de bondad y de fe cristiana [fue] beatificado en 1618 y posteriormente canonizado en

1690" (33). Navarrete indica que es precisamente entre las fechas de su beatificación y canonización cuando se da la peste en Guatemala, y que posiblemente fueron los mismos franciscanos quienes motivaron entre los indígenas la devoción hacia este santo, la cual fue posteriormente tergiversada —según los españoles— por las prácticas religiosas indígenas.

Navarrete encuentra en las crónicas de don Antonio Fuentes y Guzmán y fray Francisco Vásquez una posible explicación de la representación indígena de san Pascual. Cuentan estos cronistas con bastante detalle los síntomas y manifestaciones de la peste que afectó a los indígenas. Además relatan la leyenda de un indio, quien en las vísperas de la muerte, "tuvo una visión en que se le representó un personaje resplandeciente que no supo conocerle" (37). Esta aparición se autoidentificó como san Pascual Bailón y le ofreció abogar por las enfermedades de todos aquellos que "lo invocasen de corazón y le celebrasen, haciéndole imágenes y dedicándole reverentes cultos" (37). Este indio se puso en contacto con los cofrades, "que son los que tienen cuidado de los enfermos" (37), y les contó lo sucedido. Además, les pidió que llamaran a su "doctrinero" para comunicárselo a él también. El religioso tomó las disposiciones necesarias para rendirle culto al santo. Si todo eso sucedía se cumpliría la profecía de san Pascual de que el indio moriría en nueve días, y así fue en efecto. Al divulgarse la noticia se promovió una ferviente devoción a san Pascual Bailón. Además, sucedió algo que aparentemente tomó por sorpresa a los españoles, de acuerdo con la manera en que lo describen los cronistas: los indígenas comenzaron a representar a san Pascual Bailón con la figura de la muerte.⁴

La manera tan amplia en que se difundió la devoción a san Pascual, pero sobre todo la forma tan específica en que se manifestó entre los indígenas, provocó la intervención de la Santa Inquisición. Dice Fuentes

⁴ Resulta muy interesante leer la interpretación que ambos cronistas hacen del sincretismo religioso indígena. Para ellos su "ignorancia de gente material" trastocó equivocadamente la imagen del santo con la figura de la muerte, confundiendo la causa con el efecto. Resulta aún más interesante observar cómo la mentalidad oficial religiosa es incapaz de comprender un acto tan natural para los indígenas. Se podría incluso decir que a través de la apropiación del santo y de su asociación con la muerte burlesca se está subvirtiendo el orden establecido, es quizás un acto de resistencia cultural indígena. Esta subversión de la mentalidad oficial es precisamente lo que sucedía en los carnavales, aunque fuera solamente en fechas determinadas cada año. No por ello se debe entender que estas prácticas religiosas de los indígenas son la versión aborigen del carnaval, pues con ello estaríamos imponiendo modelos europeos a una tradición autóctona de esta región. Sin embargo, esto muestra las venas carnalescas e indígenas que son parte de la prehistoria de la Chabela.

y Guzmán que el Santo Tribunal de la Fe "dispuso por edicto que los curas y vicarios de indios sacasen de su poder aquellas efigies, y que en las plazas públicas y a vista del pueblo las quemasen en una hoguera, como se hizo y ejecutó con puntualidad" (Navarrete 1998: 36). Entre los resultados de este edicto del Santo Oficio, se prohibió el paso de la Muerte que acompañaba al Santo Entierro. No obstante, el caso volvió a aparecer en años posteriores. Navarrete menciona que no ha sido posible determinar cuándo sucedió esto pero que a finales del siglo XIX se veía un paso que incluía un esqueleto (*ibid.*, 39). Luego agrega Navarrete que en 1919 la representación de la muerte estaba "acompañada de una serpiente y demostrando su desnudez con cierta ostentación cínica" (*ibid.*, 4). Aunque de manera modificada, en tiempos presentes todavía persiste esta tradición, ya que "un estandarte con la calavera y las tibias bordadas sobre un fondo negro usualmente preside el Santo Entierro en la ciudad de Guatemala" (*ibid.*). Además, en la procesión del Señor Sepultado, de la Escuela de Cristo, que se da en Antigua, Guatemala, aparece "la figura encapuchada de la Muerte [blandiendo] su gadaña y el rayo figurado en una serpiente" (*ibid.*).⁵

La Chabela, ese esqueleto danzante con una mano alzada y la otra en el pubis sobre un fondo negro, es por lo tanto la expresión más sincrética de todos los símbolos de la Huelga. Por un lado podemos rastrear sus antecedentes hasta llegar a las imágenes grotescas medievales y su concepción de la muerte como constante renovación y renacimiento. A esto habría que agregar que el mismo san Pascual Bailón tiene un precedente casi carnalesco en el fundador de la orden a la que él perteneció. Dice Bajtín lo siguiente al hablar de san Francisco de Asís:

No es una casualidad que san Francisco se designara a sí mismo en sus obras con el nombre de "juglar del señor" (*ioculator Domini*). Su original concepción del mundo con su "alegría espiritual" (*laetitia spiritualis*), su bendición del principio material y corporal, y sus degradaciones y profanaciones características, puede ser calificado (no sin cierta exageración) de catolicismo *carnavalizado* (1988: 56).

Por otro lado está la concepción indígena de la muerte como una amigable y natural compañera del camino, como ese "ente positivo" que puede desdoblarse para vencerse a sí misma, para derrotar alegre

⁵ Esta asociación de la muerte con una serpiente posiblemente data desde los tiempos de la epidemia. Recordemos que los indígenas llamaban *cocolistli* o *cumatz* a esta enfermedad, lo cual quiere decir "culebra". Tanto don Antonio Fuentes y Guzmán como fray Francisco Vásquez sostienen que el nombre se debe a los síntomas de la enfermedad, porque parecía que tuvieran dentro una culebra que los hacía retorcerse de dolor (Navarrete 1998: 35, 37).

y triunfalmente a su otra cara, a su lado oscuro y terrible. Quizás por eso fue tan natural para los indígenas atribuirle estas características de la muerte al santo franciscano y representarlo por medio de la “armazón descarnada” no sin, de paso, romper con el orden eclesiástico establecido. No obstante, a pesar del acto de fe en donde quemaron a san Pascual Bailón (Navarrete 1998: 38), la representación de la Muerte ha perdurado como parte de las mismas procesiones de Semana Santa. No es, por lo tanto, muy difícil especular cómo se dio la transmutación de la figura de san Pascual en la figura de la Chabela, que también sale en las mismas fechas como una parodia carnavalesca de las sacrosantas procesiones católicas.

Esto es un poco de la prehistoria de la Huelga y más específicamente los posibles antecedentes de la Chabela mestiza, de esa muerte burlona que nutre su risa de dos fuentes ricas y milenarias: lo carnavalesco europeo y una específica concepción de la muerte en Mesoamérica. Así llega hasta nuestros días este esqueleto danzante convertido en un militante símbolo de la Huelga de Dolores, en la cual los estudiantes sancarlistas se permiten despotricar en contra del orden establecido y poner el mundo al revés —como diría Bajtín. Es un evento en el que la Chabela desenvaina su machete para cortar cabezas a diestra y siniestra, sin dejar santo parado.

La Huelga como un discurso de resistencia

SEGÚN Barnoya García, los primeros años de la Huelga transcurrieron sin ninguna novedad, y en general las celebraciones constituían una expresión de libertad. Sin embargo, quienes conocen un poco la historia de Guatemala recordarán que la Huelga nace precisamente el año en que se inicia una de las muchas dictaduras que ha tenido el país: los veintidós años de Manuel Estrada Cabrera, quien gobernó desde 1898 hasta 1920. Aparentemente, a este gobernante no pasó inadvertida la soslayada crítica de las bromas huelgueras, ya que en 1903 se dio el primer enfrentamiento del régimen con los organizadores. Barnoya García describe el incidente de la siguiente manera:

Los estudiantes de Leyes se preparaban para celebrar su Huelga un 1º de abril. Después de retratarse en el patio y sobre la pila colonial de su escuela, se dio lectura al Decreto de Huelga. En ésas estaban cuando irrumpió —¡para variar!— la policía [. . .] un policía —¡cuándo no!— disparó contra el estudiante Bernardo Lemus, quien murió instantáneamente. Otro estudiante, con el tiempo presidente de la Corte Suprema de Justicia, Miguel Prado

Solares, vació de un pistoletazo infortunadamente sólo un ojo del policía agresor (1970: 9).

De aquí en adelante, la Huelga se convirtió en una actividad censurada por el gobierno y el *No nos tientes* pasó a ser una publicación clandestina (1970: 9); esto duró todo el régimen de Manuel Estrada Cabrera. No fue hasta 1920, cuando gobernaba provisionalmente Carlos Herrera y se preparaban las elecciones presidenciales, que se reiniciaron públicamente las actividades huelgueras. Fueron algunos estudiantes de la Facultad de Medicina quienes ponen nuevamente en circulación el *Nonos*, conservando el tono serio-cómico que lo caracterizó desde su inicio. La Asociación de Estudiantes Universitarios (AEU) decide que, de ahí en adelante, este anuario se publicaría cada Viernes de Dolores (Barnoya García 1996: 25).

Creemos que en 1903 se dio una importante transición de la Huelga, ya que la muerte del estudiante Lemus fue una especie de rito de iniciación, con el cual la Huelga dejó de ser un jolgorio estudiantil y pasó a ser oficialmente considerada como una actividad “subversiva”. No obstante, la naturaleza disidente de la Huelga no es algo que se haya iniciado en relación a ese trágico incidente sino, más bien, se manifestó desde su nacimiento. Eso queda claro en la primera edición del *No nos tientes*, publicada el 1º de abril de 1898; allí se puede leer lo siguiente bajo el título “Lo que nos proponemos”:

Amigos de aprovechar las ocasiones, amantes como somos de externar lo que sentimos, y también lo que no sentimos, no hemos hallado oportunidad más propicia que la huelga de Semana Santa para parir a este nuestro primer hijo [. . .] Tentados estamos a desembuchar, castigando con ese formidable látigo que llaman la opinión pública a muchos dos caras, que merecen verdadera tunda, pero como *Natura non facit saltus*, nos contentamos hoy con dar la sierpe que se merecen algunos para seguir con los demás cuando las circunstancias lo permitan (Barnoya García 1987: 30).

Estas palabras fueron escritas por los estudiantes de medicina que fundaron el periódico, y quienes ponen de manifiesto —desde un principio— el propósito del mismo: “desembuchar, castigando con ese formidable látigo que llaman opinión pública a muchos dos caras, que merecen verdadera tunda”. También desde el principio se fue perfilando la naturaleza oblicua de dicho látigo, manifestándose en formas como la ironía, la sátira y la parodia. Veamos, por ejemplo, uno de los “Condiseñandos” del primer *Nonos*, en donde se hace referencia a Manuel Estrada Cabrera:

Que el año 1898 ha tenido la infancia de un mal inclinado niño, de un ocurrente y travieso nene, cuyas anomalías cuanto antes debemos investigar ya que no están de acuerdo con el decir de los Astrólogos, quienes aseguran que debe este año ser cuerno de felicidad y de ventura porque sumadas sus cifras en su valor relativo dan 1898 (Barnoya García 1987: 30).

Se puede ver en esta cita la parodia que se hace del lenguaje utilizado por los astrólogos al hacer sus predicciones. Además, al mencionar “la infancia de un mal inclinado niño” se alude al gobernante de turno, un nene “ocurrente y travieso”. Lo de “nene” quizás se refiera a la falta de experiencia de aquél o al hecho de que su gobierno está todavía en pañales. Habría que recordar que esto se publica en abril y Estrada Cabrera había llegado al poder en febrero, “después del asesinato de José María Reyna Barrios” (“Historia: gobernantes del siglo XX”). De una manera muy sutil se puede estar sugiriendo la implicación de Estrada Cabrera en dicho asesinato, siendo ésta una de sus travesuras. Lo de ocurrente se puede referir a ciertas conductas y medidas absurdas tomadas por este presidente, algunas de las cuales han sido ficcionalizadas por Miguel Ángel Asturias en su novela *El señor presidente*. Los adjetivos “ocurrente” y “travieso” son quizás un tanto suaves comparado con lo que los huelgueros dirían después, cuando este gobernante se empieza a perfilar como un dictador que no tenía ninguna intención de dejar el poder. En 1907 se puede notar un cambio drástico en la manera que los huelgueros se refieren al gobernante. El 22 de marzo se publica un artículo titulado “De actualidad”, en donde se adopta un tono mucho más serio, aunque no menos indirecto, al referirse a Estrada Cabrera:

Hay momentos trágicos en la vida política de los pueblos. Momentos cuya sola presencia en la [manera?] evolutiva de los mismos, hacen enrojecer la Historia de vergüenza y temblar de espanto [...] el espíritu de los hombres libres. Preséntanse á veces monstruos, bestias humanas [...] de alguna caverna oscura, sin entrañas, sin conciencia y sin decoro sedientos de sangre y ávidos de carne (Barnoya García 1987: 33).

Podemos ver que la imagen metafórica de Estrada Cabrera ha sufrido una notoria metamorfosis, desde ser un ocurrente y travieso nene hasta convertirse en una bestia humana, sedienta de sangre y ávida de carne. De todas maneras la alusión no ha sido directa sino a través de un lenguaje tan oblicuo como poético.

Ahora demos un “pequeño” salto en el tiempo desde 1907 hasta el año 2000, para ver cómo los textos huelgueros aún continúan cumpliendo

una función de protesta. El *No nos tientes* del 2000 tiene como tema central la denuncia de los hechos sangrientos cometidos, supuestamente, por el general Efraín Ríos Montt. Este personaje surgió al panorama político guatemalteco en las elecciones para presidente de 1978, representando al partido Democracia Cristiana Guatemalteca. Se especula que en dichas elecciones hubo fraude, lo cual evitó que el general Ríos Montt llegara al poder (Woodward 1996: 122). El Movimiento de Liberación Nacional (MLN)⁶ fue el “ganador” de dichas elecciones. Así llegó a la presidencia Romeo Lucas García, pero fue depuesto en 1982 por el general Ángel Aníbal Guevara, quien instaló en el poder un triunvirato militar dirigido por Efraín Ríos Montt. Ríos Montt fue elegido como presidente *de facto* y gobernó algunos meses, ya que también fue derrocado por otro golpe de Estado, esta vez del general Óscar Humberto Mejía Victores (Woodward 1996: 124). Se alejó un tiempo de la política para volver a inicios de la década de los noventa, haciendo presión para que se cambiara la constitución y se le permitiera postular como candidato presidencial a pesar de haber sido gobernante *de facto*; la constitución guatemalteca prohíbe explícitamente que alguien que haya estado involucrado en algún golpe de Estado se postule como candidato a la presidencia. En las elecciones para presidente en 1999 triunfó el Frente Republicano Guatemalteco (FRG), siendo secretario general del partido el general Efraín Ríos Montt, quien es el actual presidente del Congreso. Se especula, sobre todo en los medios huelgueros, que el presidente Alfonso Portillo es manipulado por el general. A Ríos Montt se le acusa, entre otras cosas, de haber sido responsable de algunas masacres acaecidas en pueblos indígenas de la región del noroeste del país. Rigoberta Menchú presentó en diciembre de 1999 una demanda en la Audiencia Nacional de Madrid contra el general y otros personajes por flagrantes violaciones a los derechos humanos, pero no se le dio curso en los tribunales españoles (Torre, *Univision Online*).

Después de esta breve actualización de los sucesos en torno a Ríos Montt y Menchú, es posible interpretar la gráfica que aparece en el *No nos tientes* 2000. En la portada destaca la figura de Rigoberta Menchú clavándole una estaca en el trasero a Efraín Ríos Montt. Este dibujo muestra el carácter escatológico y falocéntrico del humor de la Huelga. En muchas instancias, el humor es comunicado por un lenguaje

⁶ El MLN fue el sucesor del MDN. Este partido había sido fundado por Carlos Castillo Armas, quien fue responsable del derrocamiento del gobierno populista de Jacobo Árbenz Guzmán en 1954 (Woodward 1996: 122).

plagado de alusiones sexuales en donde destaca la figura fálica. Es un discurso contestatario patriarcal que ataca, muy "a lo macho", a muchos personajes "dos caras" —como dirían los primeros huelgueros. Los precedentes de este tipo de lenguaje también fueron establecidos en el primer *No nos tientes*, pues allí se declara lo siguiente:

que la comisión redactora está formada en su totalidad por jóvenes y por ende valientes, atrevidos y más que todo esto, bien constituidos. ¡Qué musculatura aquella, hombre, qué musculatura! ¡Qué pulso, qué ligereza la que tenemos! Tenemos aceite de sobra de modo que no nos tientes, ustedes los agraciados, pues de lo contrario se cumplirá en Uds., el adagio que dice: quien con muchachos se mete,que con su pan se lo coma (Barnoya García 1987: 30).

El carácter masculino y juvenil del lenguaje de la Huelga es un asunto que tiene una predominante presencia en sus documentos. De hecho, es un tema que constituye un interesante proyecto para futura investigación. En el presente estudio, nos bastará mencionar que las diferentes manifestaciones de este evento muestran una evidente naturaleza patriarcal, con constantes degradaciones de la imagen de la mujer, lo cual se muestra claramente en la Chabela, puesto que tiene un fuerte tono machista aunque sea una figura femenina. Vale la pena agregar que hasta en eso se encuentran ecos entre la Huelga y el carnaval, como lo describe Bajtín, ya que "las perspectivas feministas sobre Bajtín critican su visión del carnaval como inconscientemente patriarcal y esencialista, especialmente en su tratamiento del cuerpo y las voces de las mujeres" (La Combe 1993: 517).⁷

Conclusión

LA historia de Guatemala no es una que precisamente inspire risa, especialmente si recordamos el conflicto armado que se vivió en el país por más de treinta años. Esto tuvo consecuencias desastrosas, sobre todo para los sectores menos afortunados económicamente y para las numerosas poblaciones indígenas que se vieron afectadas en forma brutal por una represión que fue sistemática, cruel y sangrienta. El saldo de esos años de guerra civil ha sido una innumerable cantidad de muertos y desaparecidos. Desafortunadamente, este ambiente de represión

⁷ "Feminist perspectives on Bakhtin criticize his vision of carnival as unconsciously patriarchal and essentialist, especially in his treatment of the female body and the voices of women". Traducción nuestra.

y violencia no sólo se ha vivido en las últimas décadas, pues es casi un común denominador de los diferentes gobiernos dictatoriales que se han instalado en el poder. Por lo tanto, en este contexto de violencia, persecución o simplemente terror psicológico, del cual no han escapado los mismos estudiantes, surge la pregunta, ¿por qué los universitarios han adoptado el humor para acercarse a esta realidad? Quizás se deba a que el humor es una manera de representación en donde se puede afirmar y negar al mismo tiempo. El humor precisamente se alimenta de esa coyuntural oblicuidad en donde lo representado siempre se refracta y se escapa de lo que representa. Esto permite que realidades contradictorias puedan encontrarse en el humor sin negarse mutuamente, como supuestamente sucede en los discursos serios. Tal vez sea por eso mismo que la Huelga de Dolores ataca el *statu quo* con un discurso humorístico que se nutre de los mismos valores patriarcales que intenta desestabilizar. No obstante, es innegable que la Huelga sea un carnaval estudiantil, y como tal es una manera transitoria de acercarse a la realidad social, económica y política del país, denunciando y destruyendo la fachada demagógica del gobierno. Es un momento de permisividad, donde todas las reglas establecidas se rompen y donde reina un ambiente de risa. Es, por lo tanto, una manifestación cultural guatemalteca que encuentra sus raíces en una larga tradición carnavalesca europea, pero que además está matizada de un sabor autóctono.

BIBLIOGRAFÍA

- Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, trads., Julio Forcat y César Conroy, Madrid, Alianza, 1988.
- Barnoya García, José, *Historia de la Huelga de Dolores*, Guatemala, Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1987.
- , *La Huelga de Dolores*, Guatemala, Centro de Reproducción de Materiales de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 1970.
- , *Los cien años del insecto*, Guatemala, Artemis & Edinter, 1996.
- Couffon, Claude, "Claves para una lectura", en *Viernes de Dolores* por Miguel Ángel Asturias, ed. crítica, México, FCE, 1977.
- "Historia: gobernantes del siglo xx", *Prensa Libre*, 12 de enero del 2000, <http://www.prensalibre.com.gt/default.asp?showdate=834>.
- Honorable Comité de Huelga de Todos los Dolores, *No nos tientes*, 14 de abril del 2000.

- La Combe, Michèle, "Carnival", en Irena R. Makaryk, ed., *Encyclopedia of contemporary literary theory: approaches, scholars, terms*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, 517 págs.
- Méndez de la Vega, Luz, "La Velada estudiantil", *Revista Usac*, 1-2 (1998), pp. 43-47.
- Navarrete, Carlos, "De la devoción por el rey san Pascual en Guatemala a la Chabela, reina de la Huelga de Dolores", *Revista Usac*, 1-2 (1998), pp. 31-41.
- Pinto Díaz, David, "La Huelga Burlona", *Revista Usac* 1-2 (1998), pp. 49-60.
- Roca, Ronaldo de, *Huelga de Dolores para los no huelgueros (es decir, usted)*, Guatemala, Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1998.
- Torre, Ana Laura de, "Última hora: Rigoberta Menchú critica a fiscalía española", *Univision on line* 2 de diciembre del 2000, 15 de abril del 2001 <http://www.eurosur.org/rebelion/ddhh/menchu_justicia021200.htm>.
- Weiser, Francis X., *Handbook of Christian feasts and customs: the year of the Lord in liturgy and folklore*, Nueva York, Hartcourt, Brace and Company, 1952.
- Woodward, Ralph Lee, art. "Guatemala", en Barbara A. Tenenbaum, ed. in chief, *Encyclopedia of Latin American history and culture*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1996, vol. 3, pp. 116-125.

Preámbulo al 98: el factor comercial

Por Óscar ZANETTI LECUONA

LOS ACONTECIMIENTOS DE 1898 marcan para Cuba el punto de deslinde en una compleja transición. Por un lado dan remate a la prolongada agonía del régimen colonial y, por otro, abren paso al establecimiento de un novedoso tipo de vínculos de dependencia internacional. Entre los factores involucrados en aquel proceso multifacético, las relaciones comerciales de Cuba con la metrópoli española y con Estados Unidos revisten una importancia singular, pues su evolución presagia en cierto modo el resultado general.

La crisis del comercio colonial

LAS bases sobre las cuales España modeló el sistema de sus relaciones comerciales con Cuba se encontraban seriamente quebrantadas al iniciarse la penúltima década del siglo XIX. El régimen de elevados aranceles empleado por la metrópoli para reservar a sus productores el mayor mercado antillano había podido sostenerse en las condiciones de elevados precios y creciente demanda de que disfrutara el azúcar cubano durante buena parte de la centuria. Pero la severa crisis de 1873 inauguró una tendencia depresiva en la economía internacional que tuvo manifestaciones muy notables en el comercio azucarero, afectado por la masiva concurrencia de un nuevo producto sacarino: el azúcar de remolacha. Inmerso en una coyuntura de precios declinantes, el comercio cubano sufriría como nunca antes las agobiantes condiciones que le imponía el colonialismo español.

Iniciado en la Francia napoleónica, el cultivo de la remolacha azucarera se había extendido por otros países de Europa y, en 1872, ya aportaba algo más de un millón de toneladas de azúcar a los mercados. Apenas se necesitarían diez años para que la remolacha, con una producción de 1 831 847 t. m., aventajase a la caña como productora mundial del dulce. A partir de entonces se desarrolla una enconada competencia, al calor de la cual la producción mundial de azúcar llegará a superar en 1894 los ocho millones de toneladas. Los efectos de tal crecimiento sobre los precios fueron desastrosos: 8.2 centavos por libra en 1881, 5.7 centavos en 1885, poco más de 3 en 1895.¹

¹ Noel Deer, *The history of sugar*, Londres, 1950, tomo II, pp. 490-491. La información sobre precios —en centavos de dólar— es de la firma Willett & Gray e indica el

La remolacha no superaba a la caña como materia prima, pero disponía de una tecnología industrial más avanzada y de un importante recurso comercial: los subsidios de exportación. Gracias a estos últimos, el azúcar de remolacha podía compensar su elevado costo de producción y colocarse en los mercados en pie de igualdad con los más baratos azúcares de caña. Fue principalmente por esa razón que la competencia remolachera tuvo tan graves consecuencias para el azúcar cubano. En 1870 Cuba realizaba en Europa 45% de sus ventas; apenas diez años después dicha proporción se había reducido a 15%.² El desplazamiento determinó un vuelco total de la exportación cubana hacia Estados Unidos, nación que en la década de 1880 asimilaba ya las 4/5 partes del azúcar producido en la isla. Dicho giro vino a coincidir con la monopolización de la industria refinadora norteamericana, la cual terminaría por imponer sus condiciones a los productores cubanos, exigiendo un azúcar de más baja polarización y menor precio.

El tabaco, segundo renglón económico de Cuba, no corría mejor suerte. La elaboración de la rama comenzó a desarrollarse en Alemania, Holanda y otros países europeos, como ya lo estaba en Estados Unidos, fenómeno al cual vendría a sumarse la elaboración mecánica de cigarrillos. Si el tabaco cubano no se vio radicalmente desplazado, fue debido a la reconocida calidad de sus habanos, pero importantes segmentos del mercado fueron invadidos por manufactureros que utilizaban la hoja cubana como materia prima.³

Así, al mismo tiempo que la exportación de Cuba propendía de manera cada vez más acusada hacia la venta de materias primas, la decreciente participación de esos pocos renglones en el comercio internacional disminuía la influencia que la producción cubana podía ejercer sobre los precios.

Tan notable deterioro de la posición comercial de Cuba sobrevino en un trance particularmente difícil. La esclavitud, sustento secular de la producción azucarera insular, no sólo era objeto de una proscripción casi universal, sino que se tornó insostenible en la propia Isla tras la revolución independentista de 1868. El sector azucarero tendría que enfrentar simultáneamente un cambio radical en su régimen de trabajo y una vasta —y muy costosa— transformación tecnológica que le per-

precio promedio anual cif en Nueva York; véase U.S. House of Representatives, Committee of Ways and Means, *Reciprocity with Cuba*, Washington, 1902, p. 201. Los precios FOB Habana en 1885 y 1895 fueron, respectivamente, 2,67 y 2,15 centavos por libra, según la *Revista de Agricultura* (La Habana), 1^o de mayo de 1901.

² Solamente en el lapso que media entre 1875 y 1878, las ventas cubanas en Europa se redujeron en 135 000 toneladas.

³ Jean Stubbs, *Tabaco en la periferia*, La Habana, 1989, pp. 9-12.

mitiese reducir sus costes para enfrentar la caída de los precios. A las cuantiosas inversiones que suponía la adquisición del utillaje de una moderna industria, se sumaban una complicada reestructuración del trabajo sobre las bases salariales y la transferencia de la agricultura cañera a manos de cultivadores independientes (“colonos”), aspectos ambos de notable incidencia en la formación de los costes de producción.

Ante la elevada demanda de capitales que entrañaba la transformación azucarera, la disponibilidad de medios de financiamiento adquiriría una importancia decisiva. Tradicionalmente desordenado, el cuadro financiero de la Isla se agravó considerablemente durante la Guerra de los Diez Años (1868-1878), debido a las cuantiosas emisiones de papel moneda realizadas por España para sustentar su esfuerzo militar. Estos desajustes afectaron notablemente a las escasas instituciones bancarias, muchas de las cuales desaparecieron durante la década de 1880. Sólo un banco, el Español de la Isla de Cuba, perduraría como una institución de cobertura insular pero, dada su condición de banco de emisión y agente financiero gubernamental, a duras penas satisfacía los requerimientos del crédito comercial, función que también cumplían algunas firmas de comerciantes banqueros. En tales circunstancias, la economía cubana padecería de una crónica falta de liquidez.

El asfijante papel del fisco colonial como factor de drenaje de capitales se hizo sentir entonces en toda su magnitud. En los años de la guerra, la metrópoli había incrementado desmesuradamente su presión tributaria para dotar un presupuesto que alcanzó hasta 60 millones de pesos, cifra que suponía para los habitantes de la Isla una contribución per cápita casi cuatro veces mayor que la de sus conciudadanos de la Península.⁴ Por obra del progresivo aumento de las recaudaciones, todas las actividades económicas de la Isla quedaron gravadas con 30% sobre su renta líquida, amén de otros impuestos fijados sobre los consumos, derechos de exportación etc. Los aranceles no escaparon a esta desenfadada espiral tributaria. En 1870 se implantó un nuevo arancel que mantenía las cuatro columnas tradicionales —ya eliminadas en España por el arancel Figuerola—, y elevaba los derechos en tal medida que los productos “nacionales” —menos grava-

⁴ En 1878, la tributación per cápita en Cuba era de 35,80 pesos, mientras que en la metrópoli ascendía solamente a \$9,19. Los datos de Cuba están tomados de S. Ruiz Gómez, *Examen crítico de los presupuestos generales de gastos e ingresos de la Isla de Cuba para el año 1878-79*, París, 1880; los de España han sido calculados a partir de los datos ofrecidos por José María Serrano Sanz en *Los presupuestos de la Restauración*, Madrid, 1985, Cuadro 1.1.

dos—adeudaban entre 11.25 y 12.50% *ad valorem*, mientras que los extranjeros debían pagar hasta 46.25%.⁵

Los enormes gastos de la Hacienda colonial se dedicaban en 2/5 partes a las partidas de Guerra y Gobernación, y en otro 40% al servicio de una deuda de casi 150 millones de pesos, acumulada sobre la base de los sucesivos préstamos concentrados en el Estado español para financiar la guerra de Cuba y otras aventuras militares.

Los fundamentos en que descansaba el viejo régimen de comercio se habían modificado a tal extremo que éste ya resultaba insostenible. El azúcar cubano sufría una doble caída—en producción y precios—de muy negativo efecto para el valor de las exportaciones, las cuales acusaban una franca dependencia con respecto de Estados Unidos. En tales circunstancias los aranceles coloniales representaban una carga onerosa para una economía urgida de competitividad, pues encarecían artificialmente la vida—y la producción—y al mismo tiempo colocaban a Cuba en una conflictiva posición frente a su principal socio comercial.⁶

Para colmo, las relaciones comerciales con la metrópoli habían evolucionado en un sentido francamente desfavorable. Las exportaciones de azúcar cubano a España habían experimentado un notable descenso, desde un máximo de 40 798 tns. exportadas en 1855, hasta un promedio de 22 000 tns. en el quinquenio de 1875-1879. Este declive era, en buena medida, resultado del desarrollo de la producción azucarera andaluza bajo el amparo de medidas protectoras introducidas en 1862 y reforzadas en 1872. Así, mientras el valor de lo importado por Cuba desde la Península en 1880 resultaba superior en 26% al total alcanzado en 1860, las ventas a la metrópoli se habían reducido en una proporción similar.

No ha de extrañar, por tanto, que la modificación del régimen comercial figurase en un lugar prominente entre las reformas demandadas por las corporaciones económicas de la Isla, así como en los programas de los partidos coloniales surgidos al finalizar la Guerra de los Diez Años.

⁵ *Gaceta de la Habana*, 5 de octubre de 1870.

⁶ Aunque en 1877 la participación de las mercaderías españolas y norteamericanas en el mercado cubano era bastante similar, el intercambio de la Isla con su metrópoli arrojaba un déficit para Cuba de 12.3 millones de pesos, mientras el comercio con Estados Unidos dejaba un saldo favorable a Cuba de \$38.5 millones. Véase Archivo Histórico Nacional (Madrid), Ultramar, leg. 842, no. 39.

Remedios inefectivos

Los dos partidos coloniales surgidos tras el pacto del Zanjón, el Liberal—más tarde Autonomista—y la Unión Constitucional, generalmente contrapuestos en sus aspiraciones políticas, coincidieron, sin embargo, en inscribir en sus respectivos programas la supresión de los derechos de exportación, la necesidad de concertar tratados comerciales, particularmente con Estados Unidos, así como la realización de una reforma arancelaria que, concebida por los liberales con un criterio librecambista, era expuesta en términos más moderados por el programa constitucional. Ambas agrupaciones coincidían igualmente en la necesidad de ampliar el comercio con la metrópoli, pero mientras los liberales se limitaban a solicitar una rebaja de derechos a los productos coloniales en la Península, los integristas de la Unión Constitucional iban mucho más allá, propugnando la adopción de un sistema de cabotaje.⁷

Las demandas cubanas encontrarían poco espacio entre los problemas económicos de la España de la Restauración, cuyas prioridades se concentraban en el aseguramiento de las exportaciones vinícolas—favorecidas por la plaga de la filoxera en los viñedos franceses—, la ruinoso condición de ciertos renglones agropecuarios, particularmente los cereales, y los obstáculos que enfrentaban el desarrollo de la producción industrial, poco competitiva y afectada por la estrechez del mercado nacional. Destino, en 1880, de 15% de las exportaciones peninsulares, Cuba sólo ocupaba un tercer lugar entre los mercados de España, bien alejada de Francia e Inglaterra, países donde se realizaban las dos terceras partes de las ventas españolas. Sin embargo, conviene no llamarse a engaño: pequeño desde el punto de vista de las grandes variables comerciales, el mercado cubano tenía para España una trascendencia que salta a la vista al correlacionarse la estructura por productos y la distribución geográfica de las exportaciones. Puede entonces apreciarse su excepcional importancia para la colocación de ciertos renglones—harinas, textiles y algunos otros alimentos y manufacturas—que, aunque secundarios en el total de intercambio mercantil español, no carecían de relevancia económica.⁸ Y ello sin dejar de

⁷ La idea de declarar como cabotaje el tráfico entre los puertos de Cuba y la Península había sido presentada en la Junta de Información convocada en Madrid, en 1866. A partir de entonces fue manejado una u otra vez por los intereses peninsulares en la Isla hasta que, en 1878, el periodista Federico Giraud la hizo objeto de una intensa campaña desde las páginas del habanero *Diario de la Marina*.

⁸ En 1885, Cuba era el principal destino de 12 de los treinta primeros productos de exportación españoles, incluyendo, además de las harinas y los tejidos de algodón, al

lado la muy positiva influencia del saldo, invariablemente favorable, del comercio cubano para la balanza comercial de la metrópoli, e incluso para el balance de servicios, pues la ineficiente marina mercante peninsular, desgarnecida por la eliminación del diferencial de bandera en 1869, conservaba un coto privilegiado en el tráfico con las colonias, donde esa arcaica concepción arancelaria se mantenía vigente.

Ello permite comprender mejor los términos en que se planteaba para la metrópoli el desarrollo de sus relaciones comerciales con Cuba. Relativamente secundario para la definición de una estrategia comercial, el comercio cubano no ocupaba un lugar destacado en la agenda de la política económica, cuyas grandes controversias, como la del proteccionismo y el librecambio, se proyectaban en un sentido poco pertinente a la realidad de la isla. Los problemas del comercio colonial, sin embargo, sí revestían una importancia excepcional para ciertos intereses muy concentrados, coherentes y activos en la defensa de su bienestar, los cuales, dada la propia naturaleza del régimen político de la Restauración, ejercían notable influencia en las decisiones metropolitanas.

El destino de las reformas económicas para Cuba que presentara a las Cortes en 1879 el ministerio Martínez Campos, ilustra de manera elocuente la situación. Se trataba de un proyecto moderado, que incluía la introducción de un régimen de cabotajes entre la metrópoli y sus posiciones antillanas, así como reducciones en los impuestos directos existentes en Cuba.⁹

Sin embargo, la propuesta del cabotaje concitó la repulsa de los azucareros andaluces, quienes consideraban que su industria se arruinaría ante la libre concurrencia del dulce antillano, así como de algunos grupos navieros y comerciantes catalanes temerosos de que el nuevo sistema aboliese el diferencial de bandera. Las discrepancias se dejaron sentir incluso en el propio gabinete, pues el ministro de Hacienda consideraba que la reforma afectaría gravemente las recaudaciones, algo que también preocupaba a los acreedores de la deuda de Cuba. El asunto concluyó en una crisis ministerial, la cual dio paso a un gabinete presidido por Antonio Cánovas del Castillo. Lo que se había concebido como un programa de reformas, ahora quedaría reducido a meros paliativos, como la rebaja de 10% de derechos concedida a las

jabón, el papel y el calzado, *Estadística general del comercio exterior de España, 1885*, pp. 501-503, 646-647.

⁹ El proyecto, presentado por el ministro de Ultramar, Salvador Albacete, se basaba en las conclusiones de una comisión creada a tal efecto. Véase *Documentos de la Comisión creada por Real Decreto de 15 de agosto para informar al gobierno acerca de los proyectos de ley que habrán de someterse a las Cortes*, Madrid, 1879.

exportaciones de la Isla o una reducción arancelaria decretada en beneficio de los azúcares coloniales al importarse en la Península. En 1881 Cánovas abandonaba el poder sin haber aportado solución alguna al crítico problema comercial cubano.

La principal transformación del régimen mercantil vendría de manos de un gobierno liberal que, en 1882, mediante las Leyes de Relaciones Comerciales procedió a la implantación gradual del cabotaje en el intercambio entre la metrópoli y sus colonias antillanas. Los derechos pagados por las mercancías que circulaban en una y otra dirección se extinguirían paulatinamente en un plazo de diez años; con ello desaparecería también el controvertido diferencial de bandera. La fórmula respondía al criterio "asimilista" sustentado por muchos políticos liberales como una solución a la "cuestión social", pero sobre todo resultaba una suerte de compensación ofrecida a los proteccionistas peninsulares que irritados por el tratado comercial firmado entre España y Francia, podrían contentarse con un mercado asegurado en las colonias.¹⁰

En lo que a Cuba se refiere, el nuevo sistema de comercio permitiría al gobierno español capear el grave temporal que significó la crisis de 1884, provocada por el desplome del precio del azúcar, conjugado con una mala cosecha y los trastornos monetarios. La situación se tornó entonces políticamente peligrosa, no sólo por la evidente reanimación del independentismo, sino también porque el descontento cundió entre los partidarios del régimen colonial, quienes se movilizaron en demanda de reformas, particularmente en el terreno arancelario. Cánovas, otra vez al frente del gobierno, apeló de nuevo a medidas remediales, entre otras el adelanto de la franquicia prevista para la importación de azúcares coloniales en la Península.

Bajo las condiciones de cabotaje las exportaciones cubanas a España se incrementaron, aunque con marcadas oscilaciones anuales. En 1892 Cuba llegaría a colocar en la metrópoli 53 410 t.m. de azúcar, cifra récord para todo el siglo, pero que resultaba poco significativa si se tiene en cuenta que apenas representaba 5% de la exportación de azúcar de la isla. En ese mismo año, el valor de las ventas cubanas a la Península totalizaba 9.9 millones de pesos, casi el doble de lo exportado diez años antes. Pero las importaciones de origen español también habían crecido en 70%, lo cual representaba un incremento neto de casi diez millones de pesos sobre la cifra de 1882, razón por la cual el déficit de la balanza comercial de Cuba con su metrópoli casi se duplica con la introducción del cabotaje, ascendiendo desde \$7.1 en 1881,

¹⁰ Así lo considera José Ma. Serrano Sanz en *El viraje proteccionista en la Restauración*, Madrid, 1987, pp. 65-67.

hasta \$13.1 millones en 1892. La progresiva rebaja de derechos de que fueron objeto las mercaderías españolas tampoco redundó en un abaratamiento del costo de la vida en Cuba, pues como los aranceles de sus homólogas extranjeras se mantenían muy elevados, los precios al consumidor tendían a fijarse en torno a estos últimos, operando en provecho de los comerciantes peninsulares.

Los principales beneficiados del cabotaje fueron los textiles catalanes, cuyas exportaciones a Cuba se duplicaron en 1883 y 1892, así como los productores españoles de calzado, arroz y otros renglones —papel, jabón, conservas alimenticias— que también experimentaron un significativo incremento en sus ventas en las Antillas. Del lado cubano, en cambio, el cabotaje no sólo demostraba esa escasa efectividad como estímulo a la exportación, sino que había producido una merma en las recaudaciones aduaneras que el gobierno colonial intentaba compensar mediante el establecimiento de nuevos impuestos.

Al iniciarse la década de 1890, la ineficacia del cabotaje para revitalizar el comercio colonial resultaba evidente. En los medios económicos cubanos se demandaba su derogación y eran cada vez más frecuentes y generalizadas las expresiones en favor de una reforma arancelaria. Tal era la situación prevaleciente en la Isla al conocerse que Estados Unidos implantaría un nuevo arancel de muy serias consecuencias para el intercambio cubano-norteamericano.

Un tercero en discordia

EN el desarrollo de la relación mercantil cubano-española había un convidado de piedra: Estados Unidos. Convertida en el mercado de más de 80% de las exportaciones cubanas —y sin alternativa visible—, esa nación estaba en condiciones de hacer valer sus intereses en el mercado cubano. Si éstos no se habían concretado en una política definida, ello se debía, sobre todo, a que el feroz proteccionismo prevaleciente en el régimen arancelario norteamericano obstaculizaba la formación de un consenso en torno a una política expansionista. Pero concluido el proceso de reconstrucción que sucediera a la Guerra Civil, la búsqueda de nuevos y más amplios mercados exteriores para sus productos constituía una aspiración cada vez más extendida entre los diversos sectores de la economía norteamericana.¹¹

¹¹ Sobre este tema pueden verse W. La Feber, *The American search for opportunity, 1865-1913*, Nueva York, 1993, y W.A. Williams, *The roots of the modern American empire*, Nueva York, 1969, así como T. Terril, *The tariff, politics and American foreign policy*, Westport, 1973.

La concertación de un convenio que facilitase el comercio entre Cuba y Estados Unidos era un proyecto de larga data y, aunque las circunstancias habían sido poco propicias para tal arreglo, el gobierno español no ignoraba que más temprano que tarde algo habría de hacerse en ese terreno.¹² De hecho, entre los fines de las leyes de Relaciones Comerciales de 1882 estaba el de crear condiciones para un arreglo comercial con Estados Unidos, pues al convertirse en cabotaje el tráfico entre España y sus posesiones antillanas, la metrópoli podría hacer concesiones arancelarias sin dañar la privilegiada posición de los productos nacionales en el mercado colonial.

Gracias a ello, España pudo responder a las presiones del gobierno estadounidense, cuando su secretario de Estado, Frederick Frelinghuysen, decidió impulsar un programa de expansión comercial mediante la concertación de tratados con sus vecinos latinoamericanos. Tras rápidas negociaciones, ambos estados firmaron un *modus vivendi* a principios de 1884, mediante el cual España suprimía el diferencial de bandera a las mercancías transportadas en buques de Estados Unidos, mientras dicha nación abolía el recargo de 10% impuesto a las mercaderías antillanas transportadas por buques españoles, una represalia adoptada en 1867 que había excluido a la marina mercante hispana del trasiego comercial entre Cuba y Estados Unidos. Las negociaciones continuaron y dieron lugar a la concertación, meses después de un tratado de reciprocidad comercial hispano-norteamericano relativo a las Antillas. Este instrumento, sin embargo, no llegaría a entrar en vigor, pues las contradicciones existentes en el Senado estadounidense impedirían su ratificación.

El *modus vivendi*, periódicamente prorrogado, modificó en escasa medida las condiciones de acceso de los productos norteamericanos al mercado cubano, cuyos valores de importación se mantuvieron oscilando muy cerradamente en torno a los 10 millones de dólares entre 1884 y 1889. El principal efecto se registró en el polémico ramo de las harinas, pues al reducirse algo el desmedido diferencial arancelario de casi 60% de que gozaban las harinas españolas, sus homólogas norteamericanas consiguieron avanzar discretamente hasta controlar casi la mitad del consumo cubano.¹³

¹² En 1879, el ministerio de Estado madrileño había instruido al ministro español en Washington para que explorase la posibilidad de una negociación. Véase: Expediente promovido por R.O. de 15 de febrero de 1879... en Archivo Nacional de Cuba, Miscelánea de expedientes, leg. 47, exp. U.

¹³ Hasta la firma del *modus vivendi*, las harinas norteamericanas se colocaban en puerto cubano a un precio de \$69.06 el barril, pero tras el pago de derechos su precio en el mercado era de \$136.56, frente a un precio de \$125.40 de las harinas españolas, importa-

Si en los años ochenta la incoherencia de los políticos de Estados Unidos en materia arancelaria había dilatado la ejecución de una política comercial más agresiva, otra sería la situación al iniciarse la última década del siglo. James G. Blaine, un ferviente expansionista colocado al frente del Departamento de Estado desde 1889, consiguió que se incluyese una cláusula de reciprocidad en el ultraproteccionista arancel McKinley, para que la franquicia que éste otorgaba a un grupo de materias primas —entre ellas el azúcar crudo— sólo se hiciese efectiva a aquellos países que concediesen un trato similar a las mercaderías norteamericanas.

Ello fue conocido en Cuba cuando los medios económicos insulares, ya perturbados por el evidente fracaso del régimen de cabotaje, se movilizaban en contra de un recargo arancelario que el ministro de Ultramar pretendía imponer para equilibrar el presupuesto. Inquietas por las perspectivas comerciales, las corporaciones económicas articularon un poderoso movimiento cuyo desarrollo terminaría por rebasar el estrecho cauce dentro del cual las autoridades españolas hacían discurrir la vida política de la colonia. Aunque la firma de un tratado con Estados Unidos figuraba entre las exigencias primordiales de ese “movimiento económico”, las demandas de éste iban mucho más allá y apuntaban a una completa remodelación del régimen de comercio y de la administración colonial.

Cánovas, nuevamente en la presidencia del gobierno español, se vio colocado ante la alternativa de ceder a las exigencias norteamericanas o arrostrar una profunda e incierta reforma del sistema colonial. Optó por lo primero. Los proteccionistas peninsulares, siempre opuestos a un tratado con Estados Unidos, no serían difíciles de apaciguar en esta ocasión, hallándose en preparación un arancel —el de 1891— confeccionado a la medida de sus intereses. Por otra parte, las concesiones hechas a Estados Unidos sólo afectarían gravemente a los cerealeros castellanos, pues en la mayor parte de los restantes reglones las mercaderías españolas y estadounidenses no eran especialmente competitivas.

El tratado de reciprocidad fue finalmente concertado en 1891. Para compensar las pérdidas que su aplicación ocasionaría en las recaudaciones aduaneras, en los años siguientes se implantó en Cuba el arancel Romero, versión “recargada” de la tarifa peninsular de 1891, que trajo

das a un costo de \$97.30. Tan enorme diferencia daba cobertura a un pingüe negocio de los molineros santanderinos: importar trigo norteamericano para reexportarlo a Cuba como harina “nacional”. Los datos de este análisis comparativo corresponden al año 1877 y pueden encontrarse en AHN Ultramar, leg. 892 c 3.

por consecuencia una notable reducción en las importaciones cubanas que no procedían de España o de Estados Unidos. El mercado insular quedó así virtualmente repartido entre esos dos países que, en 1884, suministrarían 36.3% y 38.5%, respectivamente, de todas las importaciones. Complementado con el arancel Romero, el convenio de reciprocidad comercial de 1891 vino, en realidad, a extender a Estados Unidos los privilegios cuasi monopólicos de que disfrutaban los productos españoles.

No en balde los críticos cubanos de la política canovista advertían que las exigencias del arancel McKinley podían haber sido satisfechas mediante una rebaja arancelaria, y dejar en todo caso el tratado para extender a otros productos beneficios que de hecho sólo había recibido el azúcar.¹⁴ Pero España estaba dispuesta a compartir con Estados Unidos el control del mercado cubano y no a desmantelar el privilegio colonial.

Con la firma del convenio de reciprocidad, las autoridades hispanas estuvieron en condiciones de desarticular el movimiento de las corporaciones económicas, cuyas restantes demandas fueron echadas al olvido. El sistema colonial mantenía así su integridad, apenas afectada por un tratado cuya vigencia fue, además, muy limitada. En 1894 el Congreso estadounidense aprobaba un nuevo arancel en virtud del cual los acuerdos de reciprocidad comercial quedaban abrogados.

Sin embargo, más allá de los avatares de su política arancelaria, lo cierto es que los intereses de Estados Unidos en Cuba se acrecentaban y desde el comercio se habían extendido a otras ramas de la economía. Cuando en 1895 estalla la Guerra de Independencia, los designios de norteamericanos en Cuba presentaban ya un cariz francamente imperialista, tan peligroso para el futuro de España en las Antillas como para las aspiraciones independentistas de los cubanos. El desarrollo de la Guerra en Cuba perjudicaba los intereses de Estados Unidos, no sólo por los trastornos comerciales y financieros, sino por los daños que las operaciones militares ocasionaban a las propiedades de sus ciudadanos en la Isla. La extensión de las hostilidades a todo el territorio insular tras la exitosa campaña invasora encabezada por Máximo Gómez y Antonio Maceo, incrementó las protestas y reclamaciones por parte de comerciantes e inversionistas ante el gobierno de Washington, al mismo tiempo que el movimiento independentista cubano ganaba simpatías en la opinión pública norteamericana.

¹⁴ Comité Central de Propaganda Económica, *Dictámen de la Comisión encargada del estudio y crítica del convenio de reciprocidad con Estados Unidos*, La Habana, 1892.

En tales circunstancias sería el gobierno español el que apelaría a las concesiones comerciales como un recurso de contención, frente al sesgo cada vez más intervencionista de la política de Washington. Tras haber manifestado en más de una oportunidad la disposición a restablecer las ventajas comerciales recíprocas abolidas por la tarifa estadounidense de 1894, las autoridades metropolitanas incluyeron cuatro artículos de la llamada "constitución autonómica" de 1897, expresamente encaminados a disponer todo lo necesario para que el gobierno autonómico de Cuba participase en la negociación de un tratado comercial con Estados Unidos.

España ofrecía a los norteamericanos lo que consideraba un espléndido negocio: Estados Unidos podría materializar sin restricciones sus ambiciones económicas en Cuba, mientras ella asumía el costo de preservar el orden en la Isla. Sólo que esto último ya era incapaz de garantizarlo la vieja metrópoli. El Ejército Libertador cubano mantenía encendida la guerra a todo lo largo del país, sin aceptar otra posibilidad de paz que el reconocimiento de la independencia.

Todavía en este último minuto —marzo de 1898—, una delegación del gobierno autonómico de Cuba llegó a Washington para negociar un tratado comercial.¹⁵

Era un esfuerzo desesperado, pero ya el gambito de dominio económico por reconocimiento a la soberanía española no podía funcionar. Los restos del *Maine* yacían en el fondo de la rada habanera y el presidente McKinley se aprestaba a solicitar los poderes necesarios para iniciar la intervención militar. A estas alturas, el gobierno de Estados Unidos estaba seguro de obtener en Cuba bastante más que ventajas comerciales.

¹⁵ Los preparativos y actividades de esta delegación pueden seguirse en ANC Gobierno autonómico, leg. 6, exp. 18.

La literatura yídish de Cuba

Por Alan ASTRO*

LOS ÚLTIMOS AÑOS HAN VISTO CRECER EL INTERÉS en la expresión literaria de los judíos de América Latina. Esto lo atestiguan volúmenes tales como la antología de Isaac Goldemberg, *El gran libro de América judía*,¹ que cuenta con más de mil doscientas páginas; el diccionario biográfico *Jewish writers of Latin America*, compilado por Darrell B. Lockhart;² los ensayos críticos *Jewish issues in Argentine literature* de Naomi Lindstrom³ y *Jewish voices in Brazilian literature* de Nelson H. Vieira;⁴ así como los artículos reunidos en un número reciente de la *Revista Iberoamericana*, titulado *Literatura judía en América Latina*.⁵

No obstante las múltiples obras judías de Hispanoamérica y Brasil que abarcan estos estudiosos, todos se caracterizan por la misma omisión: apenas mencionan la amplia creación literaria en lengua yídish por parte de las primeras generaciones de judíos de Europa del este que se instalaron en nuestras orillas a partir de 1880. Desconocen las antologías en lengua castellana que incorporan traducciones del yídish; tal es el caso del nutrido volumen de 1959 publicado en México por Eduardo Weinfeld *Tesoros del judaísmo: extractos de obras de escritores judíos de América Latina*;⁶ de colecciones más recientes y específicas como las *Crónicas judeoargentinas 1: Los pioneros en idish 1890-1944*;⁷ *El resplandor de la palabra judía: antología de la poesía yídish contemporánea* de Eliahu Toker;⁸ y de *Tres caminos*:

* Department of Modern Languages and Literatures, Trinity University, San Antonio TX. E-mail: <aastro@trinity.edu>.

¹ Isaac Goldemberg, *El gran libro de América judía*, San Juan, Universidad de Puerto Rico, 1998.

² Darrell B. Lockhart, comp., *Jewish writers of Latin America: a dictionary*, Nueva York, Garland, 1997.

³ Naomi Lindstrom, *Jewish issues in Argentine literature*, Columbia, University of Missouri Press, 1989.

⁴ Nelson H. Vieira, *Jewish voices in Brazilian literature*, Gainesville, University Press of Florida, 1995.

⁵ Alejandro Meter, comp., "Literatura judía en América Latina", *Revista Iberoamericana*, vol. 64, núm. 191 (abril-junio 2000).

⁶ Eduardo Weinfeld, comp., *Tesoros del judaísmo: extractos de obras de escritores judíos de América Latina*, México, Editorial Enciclopedia Judaica, 1959.

⁷ Marcos [Mordkhe] Alpersohn et al., *Crónicas judeoargentinas 1: Los pioneros en idish 1890-1944*, Buenos Aires, Milá, 1987.

⁸ Eliahu Toker, comp. y trad., *El resplandor de la palabra judía: antología de la poesía yídish contemporánea*, nueva edición corregida y actualizada, Buenos Aires, Arte y

el germen de la literatura judía en México, compilado y traducido por Becky Rubinstein.⁹ También existe un amplio capítulo consagrado a Latinoamérica en la historia de la literatura yidish de Sol Liptzin.¹⁰

Para dar una idea de la extensión de la bibliografía yidish de América Latina, basta constatar que un repertorio de libros en yidish aparecidos en la Argentina hasta 1944 enumera más de trescientos volúmenes.¹¹ Puede juzgarse la importancia de esa producción para el universo cultural yidish si se tiene en cuenta que un año más tarde terminaría de perpetrarse el genocidio que diezmó a los judíos de Europa del este, cuna histórica del yidish. A fin de disipar las confusiones con el alemán y el hebreo de las que tan frecuentemente es víctima el yidish, recordemos que aunque es una lengua germánica como el inglés o el alemán, se diferencia de éstas por sus numerosos elementos léxicos y sintácticos derivados del hebreo, del arameo y del eslavo. Además se escribe con caracteres hebreos. Nótese igualmente otras transcripciones del nombre de este idioma: *idish*, *yiddish*. Existe también una castellanización del nombre, *yídico*, poco frecuente.¹²

Como se sabe, la inmensa mayoría —que se calcula en millones— de los inmigrantes judíos a las Américas partieron rumbo a Estados Unidos, donde anhelaban gozar del “sueño americano” caracterizado por prosperidad y libertad. Otro destino predilecto fue Argentina, donde un rico judío ennoblecido, el parisino Barón de Hirsch, había comprado vastos terrenos que puso a la disposición de sus correligionarios empobrecidos con el objetivo de transformarlos en agricultores. La tentativa de Hirsch por resolver así el llamado “problema judío” rivalizó por unas décadas con el programa sionista de colonizar Palestina con judíos. Pero tanto Estados Unidos como Argentina terminaron limitando sus generosas políticas migratorias y millares de judíos acabaron por “hacer su América” (según expresión propia) en países tales como México, Perú y Cuba.

Papel, 1996. Edición original: *El resplandor de la palabra judía: antología de la poesía idish del siglo xx*, Buenos Aires, Paredes, 1981.

⁹ Becky Rubinstein, comp. y trad., *Tres caminos: el germen de la literatura judía en México*, México, El Tucán de Virginia, 1997.

¹⁰ Sol Liptzin, “Yiddish in Latin America”, en *A history of Yiddish literature*, Middle Village NY, Jonathan David, 1985, pp. 394-409. Edición original, 1972.

¹¹ Wolf Bresler, “Bibliografische reshime fun yidishe oysgabes in Argentine” [“Repertorio bibliográfico de ediciones yidish en Argentina”], *Antologye fun der yidisher literatur in Argentina [Antología de la literatura idish en la Argentina]*, comp. Piniz Katz et al., Buenos Aires, Di Presse, 1944, pp. 921-939.

¹² Véase, verbigracia, “Literatura yídica” en Elena Romera Castelló y Uriel Macías Kapón, *Los judíos de Europa: un legado de 2 000 años*, Madrid, Anaya, 1994, reimpresión 1997, pp. 281ss.

Nunca ha habido muchos judíos en esta isla caribeña; cuando más, su número subió a 16.5 mil durante la segunda Guerra Mundial, cuando ahí se refugiaron unos cuantos millares. Lo lograron a pesar del terrible sino del *Saint Louis*, nave colmada de judíos alemanes a quienes las autoridades cubanas no permitieron desembarcar, influidas por la propaganda nazi, la xenofobia popular (quizá más que antisemitismo) y la presión diplomática alemana. A pesar de ese incidente, en términos generales se estima que a los judíos les fue bien en Cuba. Aunque la inmensa mayoría de los 10 a 12 mil judíos que vivían allá en 1959 abandonaron el país después de la revolución, este hecho no puede atribuirse a antisemitismo por parte del régimen comunista sino más bien al peligro que éste representó para el estilo de vida acomodado de tantos cubanos de origen europeo.

En 1925 la población judía de Cuba estaba constituida por 8 mil personas, de las cuales unas 5.2 mil eran de habla yidish. Las demás habían venido de Estados Unidos después de la Guerra Hispano-Americana, o eran sefardíes oriundos del imperio otomano, cuyo uso de la lengua judeoespañola —llamada también *ladino* o *judezmo*— facilitó su integración en la sociedad cubana. En 1932 apareció el primer número de *Havaner Lebn* (La vida habanera), bisemanario yidish cuya publicación se prolongó hasta 1963. Sus editores Y. O. Pinis (pseudónimo de Usher Pen) y Eliezer Aronowsky formaron el núcleo de un grupo de poetas conocido como *Yung Kuba* (“Cuba joven”), nombre calcado de los movimientos vanguardistas yidish como *Di yunge* (“Los jóvenes”) de Nueva York y *Yung Vilne* (“Vilna joven”) de Polonia-Lituania.¹³

Un volumen poético publicado por Y. O. Pinis en 1931, titulado *Hatuey*,¹⁴ trata de la figura epónima que encabezó la rebelión de los indios siboneyes contra las tropas del conquistador Diego Velázquez. Esta epopeya canta la valentía del jefe indígena que los españoles torturaron al intentar convertirlo a la religión del Dios del Amor en cuyo nombre perpetraban las acciones más sanguinarias. Pinis retrata a Hatuey a punto de consumirse en las llamas del auto de fe, profetizando un brillante futuro para la libertad. A pesar de la ausencia de la más mínima temática explícitamente judía, es claro que esta saga del cacique rebelde condensa varios elementos del imaginario de los inmigrantes de habla yidish. Instalándose en tierra antiguamente sujeta a la Inquisición,

¹³ Véase Liptzin, “Yiddish in Latin America” [n. 10], pp. 406-409.

¹⁴ Y. O. Pinis [Usher Pen], *Hatuey: poeme*, La Habana, Yidishe Kultur-Gezelschaft, 1931.

podieron identificarse con las víctimas —judías o no— de ésta. Habían huido de una Europa del este regada por la sangre judía derramada en los pogroms, manifestaciones de un antisemitismo popular fomentadas por la policía zarista, no menos cruel que el Santo Oficio. Muchos de los inmigrantes judíos a Cuba, miembros de diversos movimientos izquierdistas en sus países de origen, debieron de sentir simpatía por el rebelde Hatuey. Y el hecho de dedicarle precisamente a un héroe nacional cubano una epopeya yidish pudo disipar en cierta medida el estereotipo del judío poco dispuesto a integrarse a la nación que lo acoge. Efectivamente, en 1935 se publicó una versión al español del *Hatuey* de Pinis, que lleva esta indicación errónea sobre el poema original: “fue escrito y publicado en lengua hebrea”.¹⁵ Probablemente los editores dudaban incluso que el lector conociera la existencia de la lengua yidish.

El hecho de estar residiendo en tierras que habían formado parte del dominio de la Inquisición constituye una obsesión para los escritores yidish de América Latina. Es fruto a la vez de un vago terror atávico y de cierta culpabilidad: tras la expulsión de los judíos, los rabinos pusieron la tierra de España bajo el mandato de un anatema o *herem* y prohibieron a cualquier judío pisarla; precisamente una de las etimologías del término “marrano”, que designa al criptojudío, lo deriva del árabe *mahram*, que tiene la misma raíz que el hebreo *herem*. El desasosiego del inmigrante judío en Cuba, la condensación de su obsesión con la Inquisición y de su experiencia personal del antisemitismo en Europa del este se perfilan muy claramente en el diario ficticio de un recién llegado, imaginado por otro escritor yidish en Cuba, Abraham Josef Dubelman:

15 de julio de 1919: [...] A las dos de la tarde pisaron mis pies por vez primera el suelo cubano. Ya al primer paso sentí que no es la misma tierra. Es algo rojiza. Si fuera supersticioso, ya hubiera encontrado la interpretación correcta [...] Odio pensar en la sangre.

Ya habré dado unos miles de pasos en las calles habaneras. Algún pavor secreto me persigue. No es el miedo que se nota en cualquier inmigrante cuando atisba tierra nueva. No. Me aflige un temor escondido muy hondo en mí. Quizá viene de que intento pensar demasiado en las mortajas del futuro, o quizá me atormenta aún el miedo que sentía en mi pueblo en Polonia. Por judío me dieron unos latigazos sólo tres días antes de salir.

¹⁵ Pinis, *Hatuey: poema*, trad. Andrés de Piedra-Bueno, La Habana, La Vida Habanera, 1935.

16 de julio de 1919: Una mañana soleada. Vuelvo a recorrer las calles llenas de cubanos. Parecen hasta simpáticos. Pero tengo miedo a su español, aunque en un rincón oculto de mí ser siento algún ímpetu por hablar español [...] Leo con pronunciación del latín los nombres de las calles: Jesús María, Acosta, Inquisidor. Me llevo un susto: el gran Inquisidor Torquemada.

17 de julio: Como la polilla, que sabe que debe terminar quemada pero que sigue fuertemente atraída al fuego [...] así me siento yo. Aunque me dan miedo, tengo ganas de visitar las mismas calles y volver a leer los mismos nombres.¹⁶

Pero ya a partir de 1931, España había adquirido otra significación para los lectores de libros en yidish, en virtud de la simpatía que la causa republicana despertó entre sus elementos más progresistas. Se estima que hasta 20 por ciento de los 40 mil soldados de las Brigadas Internacionales eran judíos. Un reflejo de este compromiso político en otro horizonte de la literatura yidish se percibe en el cuento titulado “Me fort keyn Shpanye” (“Se sale para España”), del escritor Wolf Wieviorka, radicado en París y asesinado en el Holocausto.¹⁷ En Latinoamérica, a su vez, la afinidad de ciertos sectores de la inmigración judía con los partidos comunistas, por ejemplo, se ve en *Shtot fun palatsn* (*Ciudad de palacios*), volumen compuesto de textos escritos por Isaac [Yitskhok] Berliner (poeta yidish inmigrado a México) e ilustrados por Diego Rivera;¹⁸ o en un cuento de un autor yidish de Chile, José Goldchain, que evoca con gran simpatía a Pablo Neruda.¹⁹

En Cuba, este nuevo elemento de simbología política —la causa republicana española— se combina con el tema tradicional de la Inquisición en un corto relato titulado “A nign” (“Una melodía”) de

¹⁶ Abraham Josef Dubelman, “Di inkvizitsye: Dray teg fun a togbukh fun eynem fun di ershte ongekumene imigrantn” [“La Inquisición: Tres días del diario de uno de los primeros inmigrantes”], en Samuel Rollansky, comp., *Antologíe: Meksikanish, urugvayish, kubanish* [Antología: México, Uruguay y Cuba en la literatura idish], Buenos Aires, Iwo [yivo], 1982, pp. 217-219. (Traduzco ésta como las demás citas de obras en yidish, salvo indicación contraria).

¹⁷ Wolf Wieviorka, “Me fort keyn Shpanye” [“Se sale para España”], en *Bodnlose mentshn* [Gente sin suelo], París, Volf-Vevyorko-Komitet, 1937, pp. 119-126.

¹⁸ *Shtot fun palatsn: Lider un poemas fun Yitshkook Berliner; Tseykhenungen fun Diego Rivera* [Ciudad de palacios: Poemas de Yitshkook Berliner; Ilustraciones de Diego Rivera], México, Der Veg, 1936. Véase la traducción al inglés por Mindy Rinkewich: *City of Palaces: poems by Isaac Berliner; Drawings by Diego Rivera*, Basking Ridge, NJ Jacoby, 1996.

¹⁹ José Goldchain [Yoysel Goldshayn], “Zi vil es zol zayn vos beser y shener” [“Quería la recepción más linda posible”], en *Fun a vayt land* [De un país lejano: Cuentos de la vida chilena], Santiago de Chile, Sh. Segel, 1949, p. 61.

Pinkhes Berniker.²⁰ En él se narra un episodio amoroso entre el hijo de un rabino polaco descendiente de don Isaac Abravanel (erudito hebreo y financista de los Reyes Católicos hasta 1492) y una joven española forzada a exiliarse a causa de su "actividad en el movimiento radical" que ha sido repudiada por su "piadoso padre católico" tras manifestarle "que la marcha de la Historia obligaría a España a pagar por la sangre judía injustamente derramada".²¹ La española queda hechizada por las viejas melodías litúrgicas que tararea el judío, según ella "tan soñadoras, llenas de quieta añoranza romántica, como los azules cielos nocturnos de Italia".²²

El tema de la melodía a la vez familiar y exótica es tratado sin tal cursilería por el gran poeta yidish y hebreo Aaron Zeitlin, refugiado unos meses en La Habana a principios de la segunda Guerra Mundial, mientras esperaba una visa para Estados Unidos. En el poema "Karmensita, oder Di doyres-keyt" ("Carmencita, o La cadena generacional") relata su sorpresa al oír en boca de una cantante negra de un café de poca monta la melodía de un canto agosto de la liturgia judía, el *al-het* o *mea culpa* recitada en *Yom Kippur* (Día del Perdón).²³ Sin darse cuenta de ello, la intérprete da testimonio de la reprimida herencia criptojudía, la cual es elaborada con mayor amplitud en otro poema de Zeitlin, "Der gayego" ("El gallego") que traduzco de forma íntegra a continuación. (El *Kol Nidre* mencionado es otro elemento de la liturgia de *Yom Kippur*):

Pregunta el viejo gallego:

—¿Usted es judío?

—Cierto.

—Si es así, ¿quizá sabe quién soy yo?

¿Judío o gentil? Mi mujer católica

me maldice porque desciendo de marranos.

Rara vez voy a misa. Pues dice: "Por eso,

por tus pecados, maldito infiel,

no se nos casa la hija". Me amarga la vida

la mujer mía, que no hace más que arrojarse ante ídolos y besarles

las manos a los curas. Que se la lleve el diablo.

Tampoco soy judío. Eso sí: arde en mí

²⁰ Pinkhes Berniker, "A nign" ["Una melodía"], en Rollansky, *Antology* [n. 16], pp. 265-269.

²¹ *Ibid.*, p. 266.

²² *Ibid.*, p. 265.

²³ Aaron Zeitlin, "Karmensita, oder Di doyres-keyt" ["Carmencita, o La cadena generacional"], en *Lider fun khurbn un lider fun gloybn* [Poemas de destrucción y poemas de creencia], Nueva York, Bergen-Belsen Memorial Press, 1967-70, vol. 1, pp. 326-327.

un viejo temor, y no entiendo

el *Kol-Nidre* de ustedes aquí, en La Habana.

No hay lágrimas en su *Yom Kippur*.

No hay temor a Inquisidores.

Más que nada: no hay temor a Dios.

Al sobrarles tiempo ustedes juegan a las cartas

y allá

allá arriba, está Dios y Su ira. Y nada.

¿Qué se ha hecho de ustedes, digan, qué se ha hecho

de ustedes judíos? No hay rastro de susto.

No temen a Dios,

ni (salvando la comparación) a Inquisidores

que pueden sorprenderlos en su sótano.

¿Qué sótano? ¿Cuál sótano? El día está claro

y la sinagoga es espaciosa.

Yo, por mi parte, aún siento miedo. Sueño

por la noche con autos de fe. Me llevan al fuego.²⁴

Nótese la terrible soledad que sufre el gallego de origen criptojudío: su mujer e hija no comparten sus reservas en cuanto a la religión católica; tampoco se identifica por completo con los judíos cubanos, pero más lúcido que éstos (y, por consiguiente, con mayor conciencia histórica judía) siente la terrible amenaza que pesa sobre el pueblo judío en 1939, en vísperas del Holocausto. Amenaza expresada en este verso lapidario: "Me llevan al fuego".²⁵

La soledad de este "marrano" refleja una realidad sociológica: los judíos llegados a La Habana padecían cierto aislamiento, a diferencia de sus correligionarios en centros de inmigración masiva como Nueva York o Buenos Aires. Citaré al respecto el diario imaginario de Dubelman. Su inmigrante cree toparse con descendientes de criptojudíos, pero añora la presencia de judíos como él:

Se cernían mis ojos como si fueran huérfanos: ¿al menos hay judíos aquí?

¿Dónde se encontrarán? Intento hablar con un transeúnte de aspecto judío, con otro. No me entiende nadie. Me sacude un pavor aún más fuerte: seguramente los habrá, pero tendrán miedo de dejarse conocer.

Escribo a mis parientes en los Estados Unidos: "¡Salvenme! ¡Llévenme allá! Si no, enloqueceré de miedo. Busco judíos, un solo judío".²⁶

²⁴ Zeitlin, "Der gayego" ["El gallego"], en *Lider* [n. 23], vol. 2, pp. 322-323.

²⁵ Véase mi artículo "Aaron Zeitlin's Cuban exile", *Judaica Latinoamericana: Estudios Histórico-Sociales*, vol. 4, Jerusalén, Magnes, 2001, pp. 451-464.

²⁶ Dubelman, "Di inkvizitsye" [n. 16], pp. 218-219.

Los tópicos de la soledad judía en Cuba y de las caras de cristianos que testimonian un olvidado pasado judío se tratan con magistral ironía en un largo relato de Pinkhes Berniker, titulado "Jesús".²⁷ Un vendedor ambulante gana sumas impresionantes comerciando con estampas de santos católicos a madres e hijas cubanas atraídas por su sorprendente parecido con Jesucristo. Su buena fortuna, empero, lo abandona el día en que los maridos e hijos de éstas, notando que el vendedor es circunciso, denuncian su pertenencia al llamado pueblo deicida. De esta manera, Berniker juega con elementos de transgresión religiosa y erótica: el judío propaga la fe cristiana y despierta un interés sexualizado tanto en hombres como en mujeres.

La figura del inmigrante judío que comercia con iconos católicos no es ningún invento, sino el reflejo de la situación de inmigrados que vendían a plazos de puerta en puerta o en tiendas toda suerte de mercancía. El negocio judío en artículos religiosos cristianos es mencionado tanto por el historiador Robert M. Levine²⁸ como en varios cuentos yidish de América Latina: "Di bar-mitsve-droshe" ("El discurso de *bar mitsvah*"), del uruguayo Salomón Zytner;²⁹ "Nisoyen" ("Tentación"), del colombiano Salomón Brainsky;³⁰ y "Geter-hendler" ("Vendedores de dioses"), del ya citado Dubelman.³¹

Podría suponerse que el tema de la transgresión sexual también reflejaba cierta realidad sociológica. Muchos de los inmigrantes de aquel entonces, como los de hoy, llegaron a sus nuevos países solteros o habiendo dejado en el hogar a esposa e hijos a quienes debían mandar remesas. A veces, los inmigrantes judíos —mujeres y hombres— engrosaban las filas del hampa como proxenetas y prostitutas, sobre todo en Argentina y Brasil: mancilla comunitaria audazmente tratada en la literatura yidish. Véase la excelente traducción de Nora Glickman y Rosalía Rosembuj de la obra teatral de Leib Malaj (Malekh), *Ibergus*

²⁷ Pinkhes Berniker, "Khesus" ["Jesús"], en Rollansky, *Antologye* [n. 16], pp. 223-241. Edición original, "Yezus" en Berniker, *Shtile lebnis*, Vilne [Vilnius], B. Kletskín, 1935, pp. 169-186. Véase mi traducción al inglés e comentario en "Jesús", a Yiddish tale from Cuba", *Hopscotch*, vol. 2, núm. 4 (2001), pp. 134-145.

²⁸ Robert M. Levine, *Tropical diaspora: the Jewish experience in Cuba*, Gainesville, University of Florida, 1993, p. 37.

²⁹ Salomón Zytner, "Di bar-mitsve-droshe" ["El discurso de *bar mitsvah*"], en *Der gerangl* [La lidia], Montevideo, Yidisher shrayber-un zhumalistsn-fareyn in Uruguay, 1955, p. 20.

³⁰ Salomón Brainsky, "Nisoyen", *Goldene keyt*, núm. 21 (1955), p. 117. Véase la traducción al inglés por Moisés Mermelstein, "Temptation", en su tesis de maestría *Shloyme Braynski: his Colombian work in context*, Columbus, Ohio State University, 2000, p. 55.

³¹ Dubelman, "Geter-hendler" ["Vendedores de dioses"], en Rollansky, *Antologye* [n. 16], pp. 289-295.

(*Regeneración*), que transcurre en un burdel judío de Río de Janeiro;³² asimismo pueden citarse las memorias de Marcos (Mordkhe) Alpersohn, vertidas del yidish al español, que cuentan cómo los elementos "impuros" de la colectividad judía se esforzaban por involucrar a los inmigrantes nuevos en sus turbios negocios.³³

Sin embargo, la representación de la transgresión sexual en la literatura yidish de Cuba no necesita derivarse únicamente de la realidad sociológica. El encuentro problemático o peligroso entre un europeo y una mujer de tez más oscura constituía ya un tópico universal; basta pensar en la *Carmen* de Mérimée, en la de Bizet y en sus varios avatares (como, precisamente, la "Carmencita" de Zeitlin). Si bien el colombiano Brainsky (en "Nisoyen" ["Tentación"]) o el brasileño Meir Kucinski (en "A mulatke" ["Una mulata"])³⁴ pintan a inmigrantes judíos irresistiblemente atraídos por mujeres de raza distinta, se trataría en cierta medida de una inversión: la gitana Carmen—exótica y "oriental"—pudo haber sido judía, según la mentalidad francesa decimonónica. Así surge la seductora "de la teinte du cuivre" ("de tez cobriza")³⁵ al conocerla el narrador de Mérimée:

—Entonces, será usted morisca, o. . . — Me detuve, no osando decir "judía".
—¡Vamos, ya! Usted ve bien que soy gitana.³⁶

Se constata en este fragmento el papel contradictorio que les ha tocado a los judíos en el imaginario racial. Mientras en Latinoamérica se les concedía plena europeidad, en Europa se les asociaba fácilmente con moros (africanos) y gitanos (de origen posiblemente asiático).

Parte de esa ambigua identidad judía es reflejada por Dubelman en un cuento titulado "Heys blut" ("Sangre caliente").³⁷ Interrogado sobre

³² Leib Malaj [Malekh], *Regeneración* [Ibergus], trad. Nora Glickman y Rosalía Rosembuj, en Glickman, *La trata de blancas: estudio crítico; Regeneración*, Buenos Aires, Paredes, 1984, pp. 67-135. Edición original de *Ibergus*, Buenos Aires, sin indicación de editorial, 1926.

³³ Alpersohn, "Los 'impuros' y su hedor", en *Colonia Mauricio: Memorias de un colono judío*, trad. Toker, Buenos Aires, Comisión Centenario de la Colonización Judía en Colonia Mauricio, sin fecha [¿1987?], pp. 9-19.

³⁴ Meir Kucinski [Kutshinski], "A mulatke" ["Una mulata"], en *Nusekh Brazil*, Tel Aviv, I. L. Peretz, 1963, pp. 128-133.

³⁵ Prosper Mérimée, "Carmen", en Henri Martineau, comp., *Romans et nouvelles*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, p. 622 (la traducción del francés me pertenece).

³⁶ *Ibid.*, p. 621.

³⁷ Dubelman, "Heys blut" ["Sangre caliente"], en Rollansky, *Antologye* [n. 16], pp. 276-288.

su nacionalidad, el vendedor itinerante (como ocurre con el del cuento "Jesús", de Berniker) no quiere revelar su judeidad y se dice alemán. La chica de la casa donde ha entrado a mostrar su mercancía reacciona con alivio: "¿Ven ustedes? Me había dado cuenta de inmediato que no era moro".³⁸ En cuanto europeo, aunque en un primer momento se le había tomado por musulmán, el judío puede ser presa de las tentativas de seducción —incluso una mordedura que hace correr sangre— de la chica llamada Rosa Amor, con sus "ojos oscuros" y su sangre tan cálida que "hierve".³⁹ Rosa Amor es fiel trasunto de la Carmen de Mérimée y Bizet, al punto que trabaja en una fábrica de tabaco como su precursora gitana. Y semejante al soldado vasco del cuento y ópera francesas, el vendedor judío es más joven, menos experimentado que la que quiere ser su Carmen. Él trata de calmar el ardor de su novia con una revelación:

—¿Sabes que soy judío? ¿Y que un judío no puede casarse con una cristiana? Pero ni se dignó hacer caso de mis palabras. Ni siquiera sabía qué es un judío. Sabía que los judíos son mala gente. Es decir que nunca había visto un judío, pero había oído decir que los judíos son criaturas salvajes y feas. Tal como pintó a los judíos, se les parecerían a indios y africanos, y por añadidura tendrían cuernos.⁴⁰

La chica ofrece cambiar de religión por el vendedor; y cuando éste le explica que es judío por nacimiento pero librepensador por convicción, ella responde: "Entonces no creeré en ningún dios".⁴¹ Pero el joven judío resiste a las estrategias y argumentos femeninos.

Este cuento, algo esquemático, sexista y chauvinista —el judío se presenta más moral y racional que la cubana—, contrasta con otro del mismo Dubelman, titulado "Margarita".⁴² El segundo relato, más sutil y perturbador, es como el negativo de "Sangre caliente". El narrador procura explicar a un interlocutor cómo se sintió impelido a seducir o violar (este último punto no queda claro) a una cubana de tez oscura y de catorce años de edad. Esta vez al judío, "viejo practicante" del amor,⁴³ comprometido con otra mujer, no puede tocarle otro papel sino el del malvado. Su acción reprensible se ve agravada por el hecho de que ni siquiera la asume plenamente, atribuyéndola más bien a algún

³⁸ *Ibid.*, p. 279.

³⁹ *Ibid.*, pp. 277-278.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 284.

⁴¹ *Ibid.*, p. 285.

⁴² Dubelman, "Margarita", en Rollansky, *Antologíe* [n. 16], pp. 271-274.

⁴³ *Ibid.*, p. 273.

ímpetu procedente de una "filosofía embarullada",⁴⁴ suerte de platonismo de baja categoría:

No sé si la he forzado o si me he rebajado. Sólo sé que busqué el espíritu en el cuerpo. Intenté elevar el fuego de la lascivia a la altura del mundo. . .

Se llama Margarita. Joven. Fresca. Cara de tez oscura. Mejillas llenas de sangre. Ojos negros como el azufre. Inocencia que sale de todos los rincónsitos y no obstante tanto cuerpo, tan poca alma. Producto de la Naturaleza, mal y corruptamente tejida.⁴⁵

El narrador culpa de su estupro al cuerpo femenino "de tez oscura", "producto de la Naturaleza" sin la inmisión apaciguadora y salvadora de la Cultura. Tal explicación esencialista no convence al interlocutor, a quien el narrador (en una proyección de su propio defecto) llama "el cínico": "Se echa a reír y a repetir irónicamente mis palabras: 'Duerme un hombre unas horas en tierra cubana y toda su vida queda penetrada del olor a amor'".⁴⁶

Puede resultar chocante la facilidad con la que Dubelman invoca semejante determinismo climático-geográfico, avatar del racismo (aunque lo denuncie con ironía). Tampoco vacila en jugar con elementos del imaginario antisemita, que pintaba al judío como el devorador de niños gentiles y el pervertidor de vírgenes cristianas. Asimismo, la acusación de deicidio contra los judíos considerados responsables de la Crucifixión (hasta el Concilio Vaticano Segundo en los años sesenta) es elaborada lúdicamente por Berniker en "Jesús": el judío con cara nazarena vende imágenes cristianas, como Judas vendió al presunto mesías por treinta denarios. Por añadidura, el cultivar un parecido con Jesucristo para vender su imagen (al igual que el mero hecho de que un judío comercie con estampas católicas), el seducir impenitentemente a cristianas o (para hacernos eco de un tema constante de la literatura yidish de Argentina y Brasil) el prostituir a chicas judías y gentiles no son únicamente afrontas al cristianismo sino también al judaísmo.

A fin de comprender cómo los mencionados autores pudieron explotar materias tan controversiales o aun peligrosas en una época siempre proclive al antisemitismo, debe recordarse que los mismos disponían de un espacio de gran libertad al escribir precisamente en lengua yidish, en letras hebreas, impenetrables para los potencialmente hostiles ojos cristianos —aparte de que es posible que el público de

⁴⁴ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 271-272.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 274.

habla yidish de aquel entonces fuera mucho menos reverente que tantos elementos de las colectividades judías de hoy en día. Varios sectores de los judíos de Europa del este, influidos por la *Haskalah* (la Ilustración judía), se habían sacudido en gran parte el yugo religioso. Estaban deseosos de novedad y modernidad. Añádase a esto (en el universo yidish del Nuevo Mundo y Europa occidental) la dislocación cultural, social y económica causada por la emigración y un mundo gentil algo menos rechazador. Por ello, no debería resultar sorprendente la existencia de una obra como *Got fun nekome* (*Dios de venganza*) de Sholem Asch, puesta en escena en Berlín en 1910, en la que una prostituta enamora a la hija del dueño de un burdel;⁴⁷ o la parodia que hace de esta obra Dovid Frishman, escritor hebreo y yidish fallecido en Berlín en 1922, que muestra a un hijo de rufián seducido por un judío ortodoxo.⁴⁸

Se incurriría, empero, en el error de desnaturalizar la literatura yidish si se tomaran tales obras como típicas. La mayor parte de la producción yidish, en Europa y en los países de inmigración, era mucho más anodina, aunque distaba mucho de conformarse con las normas religiosas. De cierta manera, el simple hecho de escribir literatura no religiosa está contra el judaísmo. Jesús mandó “dar al César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios” (Mateo xxii, 21), pero no hay tal espacio puramente laico, civil para “el pueblo santo”, como el Deuteronomio vii, 6 define a Israel. Así se perfilan transgresiones menos escandalosas en los cuentos cubanos de Osher Schuchinski. Por ejemplo, en “Der geyarshnter kholem” (“El sueño heredado”),⁴⁹ este autor muestra cómo no resulta nada infeliz el matrimonio de un católico y una judía, aunque tal unión sea contraria a la endogamia prescrita por el judaísmo talmúdico. Otro relato suyo, “Aleyn” (“Solo”),⁵⁰ presenta una doble traición: un joven inmigrante que debe mandar dinero a su prometida para traerla a su nuevo país peca carnalmente con otra mujer, de quien andaba secretamente enamorado su mejor amigo —el cual paradójicamente lo alentaba a frecuentarla.

⁴⁷ Sholem Asch, *Got fun nekome* [*Dios de venganza*], Vilne [Vilnius], Tsukunft, 1907; *Der Gott der Rache*, trad. alemana, Berlín, Fischer, 1907.

⁴⁸ Dovid Frishman, *Got fun rakhmim: parodye* [*Dios de misericordia: parodia*], en *Ale verk fun Dovid Frishman* [*Obras completas de Dovid Frishman*], vol. 3, México, Lili Frishman, 1949, pp. 225-226.

⁴⁹ Osher Schuchinski [Shtshutshinski], “Der geyarshnter kholem” [“El sueño heredado”], en *A lebn af hefker* [*Una vida a la deriva*], La Habana, Havaner Lebn, 1960, pp. 149-155.

⁵⁰ Schuchinski, “Aleyn” [“Solo”], en *A lebn af hefker* [*Una vida a la deriva*], pp. 107-120.

Otro relato de Dubelman, “La gran esperanza”,⁵¹ pinta la transgresión del mandamiento “Honra a tu padre y a tu madre” (Éxodo xx, 12). Una vieja pareja inmigrada que lo ha sacrificado todo para que su hijo llegue a ser médico se siente humillada cuando éste, al negarse a tratar gratuitamente a los amigos pobres de sus padres, no se somete al requisito tradicional de solidaridad para con sus correligionarios. Como si esto fuera poco, al final del cuento (uno de los pocos traducidos al español), el padre queda estupefacto al ver que su hijo ha cambiado de apellido en el rótulo de su gabinete: “Su hijo ya no se llamaba Dr. Mermawitch sino Dr. Merma. ¡Dr. Merma! ¡Dr. Merma! ¡Dr. Merma!”⁵² La repetición permite quizá oír un juego de palabras bilingüe: el apellido se ha *mermado*.

La asimilación onomástica presagia la pérdida lingüística. Los descendientes de los inmigrantes judíos de Cuba, como de otros países, no conocerán más que fragmentos de yidish, situación reflejada en la obra de escritores judíos de origen cubano. José Kozler, nacido en La Habana en 1940 y radicado en Nueva York, utiliza sólo dos palabras yidish en un poema suyo: el título “Shul” (“Sinagoga”) y el término *borscht* (sopa de remolacha, típica de la cocina judía de Europa del este).⁵³ A su vez, Jacobo Machover, nacido en la capital cubana en 1954 y residente en París, evoca en *Memoria de siglos* la lengua utilizada por su madre: “un idioma que no es ni francés ni yiddish ni español, que es otra cosa, una mezcla extraña”.⁵⁴ Y Rosa Lowinger, nacida en La Habana en 1956, presenta otro ir y venir entre lenguas y culturas. Vierte del inglés al español un extracto de su propia novela, *La Venus de Miami*; en él, traduce una locución del yidish y cuenta su matrimonio mixto, mal aceptado por su familia:

Mis padres no vinieron a mi boda, aunque el rabino les había dicho que los nietos seguirían siendo judíos. Y que el hecho de que plantaran los pies en una iglesia les era permitido si no más por el bien de *sholom bayis*, algo muy sagrado para nosotros que quiere decir paz en el hogar. Aunque claro en mi casa nunca hubo paz. Ese rabino era muy adelantado en su forma de pensar. Tan adelantado que después salió a relucir que apoyaba a Fidel.⁵⁵

⁵¹ Dubelman, “La gran esperanza”, sin indicación de traductor, en Weinfeld, *Tesoros del judaísmo* [n. 6], pp. 323-339.

⁵² *Ibid.*, p. 339.

⁵³ José Kozler, “Shul”, extracto de *Y así tomaron posesión en las ciudades*, en Goldemberg, *El gran libro de América judía* [n. 1], pp. 781-782.

⁵⁴ Jacobo Machover, “Kaddish”, extracto de *Memoria de siglos*, en Goldemberg, *El gran libro de América judía* [n. 1], p. 750.

⁵⁵ Rosa Lowinger, “El regalo de bodas”, extracto de *La Venus de Miami*, trad. Laura Maurino y Lowinger, en Goldemberg, *El gran libro de América judía* [n. 1], p. 294.

La chica celebra su unión con un cristiano, y el rabino abraza otra fe cubana: el castrismo. Sincretismo judeocubano que participa de la mezcla de culturas europea, africana e indígena que conforma a Cuba.

Un sincretismo judeoafrocubano, precisamente, es elaborado por Dubelman en un relato titulado “Der ‘kurandero’” (“El curandero”),⁵⁶ que es una de las obras maestras de la literatura yidish de Cuba. El narrador es, como en tantos textos de Dubelman, un vendedor itinerante. Éste cuenta cómo una judía anciana, perdida en un pueblo de provincia donde ella y su marido son los únicos de su origen, se deja atender por un curandero negro. El brujo explica que para que funcione la cura hay que creer en él y en sus poderes. Aunque acepta que la judía continúe creyendo asimismo en el Dios de Israel, termina llamándola “cristiana”⁵⁷ —sinónimo de “mujer”, automatismo lingüístico normalmente anodino pero perturbador en este contexto. Incurriendo a su vez en un automatismo semejante, la judía explica al comerciante cómo ha acabado por creer en el curandero *beemune shleyme* (“con fe entera”),⁵⁸ fórmula hebrea procedente del credo de Maimónides que prescribe la fe exclusiva en un solo y único Dios.

El choque de lenguas y religiones es total. La judía trata de colmar la brecha con esta explicación: “Estamos tan solos, aislados, lejos de otros judíos... Hay que creer en algo... Todo no está abandonado... Dios guía el mundo”.⁵⁹ El narrador, empero, no se deja convencer.

Al término del relato, el marido de la judía entona el canto *Hamavdil* que marca el fin del sábado, día de reposo, y que celebra la división entre lo sagrado y lo profano (y por asociación: entre lo judío y lo gentil):

El aire empezaba a sofocarme. Salí al patio y sumí mi mirada en la noche misma. De lejos se oía croar las ranas. Los perros de los pueblos circundantes comenzaban a aullar a la luna. La noche se ponía aún más oscura. De la casa judía se escuchaba la voz quieta que seguía canturreando: *Hamavdil beyn koydesh lekhol* — “El que distingue lo sagrado de lo profano”—. . .

De un lado, detrás de la puerta, aún esperaba el vaso de agua con hierbas, que el “doctor” —el curandero— había mandado beber.⁶⁰
[Se trata de unas hierbas mágicas que el brujo había recetado a la judía].

⁵⁶ Dubelman, “Der ‘kurandero’” [“El curandero”], en Rollansky, *Antologye* [n. 16], pp. 302-310.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 308.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 309.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 310.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 310.

La incompatibilidad entre el rezo hebreo y el recurso a la santería sólo se resuelve en la representación misma de su coexistencia, en la evocación imbuida de extraña poesía, rural pero nada idílica. Logrando esta armonía con elementos tan discordantes como un canto judío, el aullido de los perros y el croar de las ranas, Dubelman se revela merecedor del título de “mayor fuerza literaria” yidish en Cuba que le adjudicó su colega Osher Schuchinski.⁶¹ Dubelman ejemplifica lo que Schuchinski nombra el *nusekh Kuba*, la particularidad judeocubana:

Los escritores yidish radicados en el suelo cubano crearon en un ámbito específico, influenciados por el clima tropical y el eterno verano (en contraste con el frío invierno polaco), en una atmósfera libre (tan distinta del temor e intranquilidad que pendían sobre ellos en las ciudades y pueblos de Europa del este). Inspirándose en la mezcla de culturas hispanas, europeas y africanas, lograron suscitar un particularismo en la literatura yidish: el *nusekh Kuba*.⁶²

En las páginas de la *Revista Iberoamericana*, el ya citado poeta José Kozer se denomina a sí mismo “el último de los mohicanos: un judío cubano”.⁶³ Esta autodefinición resulta algo prematura. Sin incurrir en excesivo optimismo, cierta renovación de la conciencia y actividad judeocubanas puede observarse tanto en la isla como en el exilio. Lo atestigua, por ejemplo, el reciente documental *Havana Nagila* (filmado en Cuba por los norteamericanos Evan Garelle y Laura Paull)⁶⁴ o el bien nutrido y diseñado sitio web <www.jewishcuba.org>, provisto de inteligentes contenidos en inglés y español.

Sin embargo, algo se ha perdido, lo cual debe entristecer a los que celebramos la diversidad cultural. Los cubanos y cubanoamericanos que en el futuro se remonten a los judíos inmigrados de Europa del este corren el riesgo de ignorar un elemento esencial del ámbito cultural de sus antepasados: la lengua y literatura yidish. Es de esperar que el presente artículo contribuya a acrecentar el interés en este componente del patrimonio judío y universal.

⁶¹ Schuchinski, “Yidische literarische shafungen afn indzl Kuba” [“Creación literaria yidish en la isla Cuba”], en Rollansky, *Antologye* [n. 16], p. 315.

⁶² *Ibid.*, p. 319.

⁶³ Kozer, “El último de los mohicanos: un judío cubano”, en Meter, “Literatura judía en América Latina” [n. 5], pp. 419-424.

⁶⁴ Evan Garelle y Laura Paull, “Havana Nagila: the Jews of Cuba” (video), Teaneck NJ, Ergo, 1996.

A 29 años del golpe militar en Chile*

Por Gilberto LÓPEZ y RIVAS

HOY SE CUMPLEN 29 AÑOS DEL GOLPE DE ESTADO de las Fuerzas Armadas chilenas contra el gobierno constitucional y democrático del doctor Salvador Allende. Por ello, queremos compartir con ustedes algunas reflexiones sobre este fatídico acontecimiento que impactó a todos los pueblos de nuestra América y del mundo y, en particular, provocó una tragedia nacional en Chile, de dantescas proporciones, cuyas secuelas sociales, económicas y políticas aún hoy en día se están viviendo.

En los años setenta, toda América Latina sufría los embates antidemocráticos del sector militar, inscritos en los planes estratégicos del gobierno de Estados Unidos. En particular, en la región sur del continente, las fuerzas armadas brasileñas perpetraron en 1964 el golpe de Estado que generó la dictadura "madre", que destruyó violentamente las tímidas experiencias de democracia formal consagrada en la Constitución de ese país. El escenario propagandístico montado por las clases dominantes y el imperialismo norteamericano, que tendía a presentarlos como los adalides de la democracia, se derrumbó estrepitosamente.

Las décadas de los años sesenta y setenta en América Latina se caracterizaron por el auge de luchas revolucionarias y populares que adquirieron variadas formas de acuerdo con la situación concreta de cada país. Chile se caracterizó por la masividad de las movilizaciones sociales de esos años, por un protagonismo de primera línea de la clase obrera unificada en centrales sindicales clasistas y poderosas que trascendían la lucha salarial y compartían programas que propugnaban por reforma agraria, nacionalización de la banca y de otros recursos estratégicos, moratoria de la deuda externa, y otras amplias transformaciones sociales, económicas y políticas. Se promovían así cambios radicales en enfrentamiento permanente con los gobiernos entreguistas, dóciles a los dictados de Estados Unidos y proclives a la represión.

Estas luchas sociales desarrolladas por los sindicatos, partidos, grupos de izquierda y movimientos que ejercían su acción dentro y fuera del sistema político representaban la decisión de los pueblos del

* Conferencia impartida el 11 de septiembre del 2002, en el Instituto Mora, Ciudad de México.

subcontinente de sacudirse la opresión de siglos, en el clima creado por las esperanzas que abrió el triunfo de la Revolución Cubana en 1959.

La larga estabilidad democrática chilena, apoyada por la cohesión de una de las más tempranas oligarquías latinoamericanas, generó un sólido sistema de partidos que, aunque históricamente polarizados, sustentaron, por lo menos hasta el golpe de Estado, una alta credibilidad y representatividad. La sociedad chilena, fuertemente politizada, se expresaba en partidos que en la geografía política presentaban un claro perfil de clase y una nítida definición de sus objetivos programáticos.

La izquierda chilena, sus dos partidos obreros, el socialista y el comunista, transitaban caminos convergentes y encontraron una primera experiencia unitaria en 1956, con el Frente de Acción Popular, que posteriormente se reforzará con la incorporación del Partido Radical y un desprendimiento de la Democracia Cristiana, el Movimiento de Acción Popular Unitaria, constituyéndose la Unidad Popular, entidad política que tuvo la función de maximizar los esfuerzos comunes en una sociedad crecientemente polarizada. En estas condiciones, las fuerzas oligárquicas no titubearon en apelar a su "aparato de Estado de reserva", las fuerzas armadas.

Predominó, hay que destacarlo, una interpretación equivocada del papel de los militares en la sociedad y la vida política del país. Cabe destacar que nunca fueron actores políticos ausentes de los procesos en marcha: participaron directamente en el gobierno entre los años de 1924 a 1932, y siempre estuvieron atentos a los acontecimientos sociales y políticos. Su acción estuvo siempre enmarcada en la función intrínseca de ser el brazo armado de la oligarquía.

La doctrina Schneider, que afirmaba la subordinación de las fuerzas armadas al poder civil, respetuosa de los resultados de los procesos electorales, como suele declararse en todos los países que manifiestan vivir en un estado de derecho, no había sido asumida por el cuerpo castrense en su conjunto. Además, como está ocurriendo hoy en día, incluso en el caso de México, las fuerzas armadas chilenas se encontraban articuladas dentro de los planes militares continentales del gobierno norteamericano y sus oficiales se formaban en las escuelas contra-insurgentes del Canal de Panamá. Sin duda, constituyó un grave error subestimar la naturaleza profundamente represiva y antipopular del sector castrense, su carácter de casta y su proclividad hacia los esfuerzos golpistas de Estados Unidos.

La brutalidad del golpe y lo que significó como retroceso para Chile oscureció, en el análisis posterior, los logros alcanzados por el

gobierno de Allende, que afectaron poderosos intereses extranjeros y nacionales, tanto económicos como políticos. El gobierno popular, que se proponía construir el socialismo, alteró el equilibrio en la región y se convirtió en un referente político para toda América Latina, mientras que Chile significó una grave amenaza para los intereses estratégicos de Estados Unidos.

En corto tiempo, el gobierno de Allende nacionalizó las riquezas básicas, en primer término el cobre, sin indemnización; expropió o intervino las más importantes empresas industriales monopólicas, conformando un área de propiedad social; expropió a los terratenientes, estableció la explotación colectiva de la tierra. De esta manera, el gobierno popular abolió la propiedad privada sobre los principales medios de producción, incorporó a las masas al trabajo y al consumo, aminoró la desocupación, redistribuyó la renta nacional, amplió el mercado interior, extendió las libertades democráticas y las hizo realmente efectivas, incorporó a Chile al movimiento de los países no alineados, impulsó una política exterior independiente, que se tradujo en lo inmediato en el restablecimiento de relaciones con Cuba y otros países socialistas.

A diferencia de muchos de nuestros países, en el centro de todas estas transformaciones revolucionarias estuvo la clase obrera. Nunca hubo en Chile una participación tan amplia y activa de los trabajadores en el ejercicio concreto del gobierno. Miles de obreros dirigieron sus empresas y estuvieron involucrados en el control económico del país. Éste probablemente haya sido el logro histórico mayor del gobierno de la Unidad Popular.

Estas transformaciones políticas y económicas que impulsó el presidente Allende agudizaron la lucha de clases. Creció el apoyo popular al gobierno, como lo demostró el casi 44% de votos obtenido en las elecciones parlamentarias de marzo de 1973, al tiempo que se radicalizó el enfrentamiento con los partidos opositores que conspiraban contra el gobierno legalmente constituido, dentro de los amplios marcos de legalidad que éste les otorgó.

El gobierno popular desarrolló sus programas en medio de la hostilidad y el sabotaje, primero de la derecha recalcitrante y luego con el aporte decisivo de la Democracia Cristiana, con el objetivo de provocar la renuncia de Allende. El respaldo electoral hacia el gobierno, obtenido en marzo de 1973, convenció a los conspiradores de que el logro de sus fines sólo sería posible por medio de un golpe de Estado. La conjura se inició antes que la Unidad Popular asumiera siquiera el gobierno. En octubre de 1970, con el asesinato del comandante en

jefe del ejército, el general Schneider, se intentó inútilmente impedir la toma de posesión del presidente Allende.

Tres años después el golpe derrocó al gobierno constitucional. Detrás de ambas irrupciones militares estuvo la mano de los organismos de inteligencia de Estados Unidos; la Agencia Central de Inteligencia fue uno de los artífices de la destrucción de la democracia chilena, como lo prueba ahora la información desclasificada en los archivos abiertos.

Recordar un hecho histórico tan trascendente y grave como el golpe de Estado chileno, que frustró de manera violenta un proceso de cambios políticos, económicos y sociales en el marco de la Constitución, que truncó una vía inédita de aproximación a una sociedad más justa, es insuficiente y limitado si no analizamos ese hecho histórico a la luz de los procesos políticos actuales.

El golpe arrasó con décadas de acumulación de experiencias y prácticas democráticas, con una organización sindical clasista, con un movimiento estudiantil activo y unido a los trabajadores, con una universidad pública crítica y sensible a las necesidades de la sociedad; desarticuló y dividió a partidos y grupos de izquierda que habían aprendido a actuar unidos en torno a un programa. Éstas fueron las principales consecuencias políticas del golpe que hoy siguen pesando sobre el futuro político de Chile.

Salvador Allende gobernó apegado a la constitución y en el marco de la más total legalidad. Los partidos opositores, en particular el derechista Partido Nacional y luego la Democracia Cristiana, actuaron al margen de la ley, aprovechando las libertades que les garantizaba el gobierno popular.

La mayoría de la población chilena se pronunció, en una compleja elección, por la vía pacífica de acceso al socialismo que escapaba a la ortodoxia de los textos clásicos del marxismo para realizar revoluciones sociales que no tenían nada que ver con una "vanguardia esclarecida" que asalta el aparato del Estado y luego lucha por su consolidación. Nada de eso estuvo presente en el caso chileno. Fue la expresión más pura y prístina de la democracia representativa: la voluntad de un pueblo expresada en las urnas, que señala un rumbo distinto al que había llevado el país hasta entonces, en medio de gobiernos de derecha, que aniquilaron o generaron expectativas incumplidas.

En este marco de violaciones institucionales flagrantes, de pisoteos de las voluntades populares, es obligado establecer el papel que en aquella región del continente tuvieron los golpes de Estado cívico-militares cobijados bajo la Doctrina de la Seguridad Nacional, elevada

a la categoría de razón de Estado desde las escuelas de la Zona del Canal, donde Estados Unidos transformaba a los ejércitos latinoamericanos, muchos de ellos con una anterior composición popular, en verdugos de sus pueblos, en fuerzas contrainsurgentes, por medio de una homogeneización ideológica y operativa que los llevó a elaborar un plan supranacional conocido como "Operación Cóndor", verdadera internacional del terror que se puso en práctica en Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay, y en el propio territorio de Estados Unidos, en un aberrante y criminal intercambio de información de inteligencia, prisioneros, cadáveres, e incluso de niños secuestrados. El terror fue la esencia del régimen que instauró Pinochet en Chile, aunque la demencia asesina llegó a su climax en la Argentina con sus treinta millares de muertos y, a la zaga, las no menos terribles experiencias uruguayas, bolivianas, brasileñas y paraguayas, martirizando a sus poblaciones con el miedo, el exilio, la descomposición de movimientos sociales generados en largas jornadas de lucha de los pueblos.

Las dictaduras cívico-militares del Cono Sur fueron el marco privilegiado para el establecimiento de proyectos económicos neoliberales insensibles a sus consecuencias sociales, que hoy desbordan en hambre y desocupación a sectores ampliamente mayoritarios de las poblaciones del continente.

En Centroamérica, igualmente, se vivieron por estos años las prolongadas rebeliones insurgentes frente a dictaduras genocidas, con centenares de miles de muertos. Los grupos revolucionarios lograron insertarse como fuerzas políticas reconocidas y transformarse en opciones reales de poder, como en el caso salvadoreño.

México complejo, y un poco fuera de la norma latinoamericana, sufrió la represión criminal de los años sesenta y setenta, convivió con la formalidad democrática secuestrada por el régimen de partido de Estado, hasta que se abrió, con el cardenismo y la insurgencia indígena zapatista, la esperanza del "cambio", que plasmó finalmente en la alternancia de partidos que desgraciadamente ha negado hasta ahora la verdadera transición democrática y la transformación social por la cual varias generaciones de mexicanos, agrupados en complejos movimientos de izquierda, dieron lo mejor de su vida y sus esfuerzos.

Si en alguna medida la resistencia ejercida en la región trata de enfrentar en mejores términos las extremas situaciones de robo, hambre y desempleo, el fantasma de una Argentina privatizada, vendida y revendida campea por todo el subcontinente. No otra cosa le pasaría a nuestra región si logra prosperar el Plan Puebla Panamá, si se impone la privatización de las industrias energéticas nacionales, si se liquidan

las conquistas sociales del pueblo mexicano, si caen en desuso y se consideran anacrónicas las bases de consolidación de la nación surgidas al abrigo de la Revolución Mexicana de principios del siglo xx.

Si ayer la expectativa transformadora de América Latina radicaba en la lucha de los obreros, el campesinado y los partidos de la izquierda fuerte y organizada, hoy esa expectativa aún difusa se expresa en movimientos de otra génesis: los "sin tierra" del Brasil, los "piqueteros" argentinos, los "zapatistas" mexicanos, los "atenquenses" resistentes al despojo, así como los movimientos indígenas de México, Ecuador y Bolivia. Claro que son movimientos que expresan con titubeos, con imprecisiones, sus demandas de un orden alternativo al de la muerte en que, por la falta de alternativas, el imperio global y sus sirvientes han sumido hoy a la humanidad.

Pero la historia no presentó nunca el avance lineal que soñaban los positivistas. Allende y la Unidad Popular concretaron, por una vía inédita e impensable para los teóricos del socialismo, la posibilidad de la transformación social de su país. El golpe de Estado de Chile, del que hoy se cumplen 29 años, sigue constituyendo un episodio extremadamente doloroso para los pueblos latinoamericanos y que convoca a extraer experiencias para los procesos de lucha del presente. El programa de transformaciones económicas y sociales que tenía como objetivo el socialismo por un camino inexplorado sigue hoy vigente y parece encarnar en una pléyade de movimientos sociales inorgánicos, autónomos y más o menos desarticulados pero que tienden a la organicidad. Baste recordar para ello el Foro Social Mundial y las voluntades que ahí se conjuntaron. Las expresiones de la democracia directa y participativa que emana de estos movimientos, que se expresan a través de una constelación de gobiernos locales a lo largo de todo el continente, conducidos por la izquierda, expresan una renovada decisión de cambios transformadores.

Más allá de la derrota, el dolor y el crimen, la experiencia chilena trascendió a través de las décadas y, como idea rectora de un proyecto nacional alternativo para América Latina, logró convencer a la mayoría de su sociedad, penetrar la cultura política latinoamericana, encarnar en los imaginarios sociales y latir en el tiempo histórico de larga duración, y logrará, sin duda, emerger transformada en proyectos novedosos, cuyos bosquejos apenas si visualizamos hoy, pero que arrastrarán tras de sí la experiencia histórica del maravilloso proyecto alternativo que el pueblo chileno había logrado plasmar y que abortó el golpe militar.

Viva Chile, Viva México.

Reseñas

Serie *Latinoamérica Fin de Milenio*, México, IPGH, FCE, UNAM, 1999-2001 (Col. *Tierra Firme*).

Conmemorando el Quinto Centenario del Descubrimiento de América y el Encuentro de Dos Mundos, el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH) y el filósofo mexicano Leopoldo Zea, presidente de su Comité Historia de la Cultura de la Comisión de Historia, ofrecieron entre 1991 y 1993, en colaboración con el Fondo de Cultura Económica (FCE), una serie de seis publicaciones con el "propósito de estimular la reflexión sobre este hecho que cambió la Historia Universal".

Al finalizar el siglo XX y afianzarse el proceso de globalización que vivimos, reanudaron Leopoldo Zea, el IPGH y el FCE su interés y afán por ofrecer un balance de los aspectos claves de su historia y cultura desde 1492 hasta el 2000. El resultado ha sido la publicación de 16 volúmenes en la Serie *Latinoamérica Fin de Milenio*, Colección *Tierra Firme* del FCE. Edición que contó, también, con el apoyo de la UNESCO y la colaboración de más de 134 intelectuales y expertos latinoamericanos y de otros continentes que "sintetizaron sus conocimientos en ensayos cortos y con una visión diversa, clara y comprensiva".

Estas publicaciones constituyen una muestra de la intensa actividad del IPGH desarrollada a lo largo de sus 74 años de fundación en beneficio de la comunidad científica de América Latina. Fiel a los principios que la norman, en sus cuatro áreas de trabajo: Cartografía, Geografía, Historia y Geofísica, no escatima esfuerzo alguno en conjugar esfuerzos, abrir espacios, esclarecer ideas y estar a tono con el avance del conocimiento y los acelerados cambios que enfrentamos. Fruto de esta tarea es la existencia de una extraordinaria red de instituciones, organismos públicos y privados, intelectuales, profesionales y técnicos a lo largo de sus 21 países miembros. El sabio filósofo Leopoldo Zea forma parte desde hace muchas décadas de esta red de la gran familia panamericana del IPGH.

La historia de las ideas, la historia de la cultura y la propia historia de nuestros países latinoamericanos tienen en la Serie *Latinoamérica Fin de Milenio* un instrumento y un conjunto de ideas para pensar en lo que somos, en nuestra identidad incompleta, en nuestras precarias sociedades nacionales, en la frágil democracia que vivimos, en la tremenda marginación que afecta la ciudadanía y la gobernabilidad, y en la existencia en América de dos áreas tremendamente contrastadas que marcan nuestro destino futuro, por ser sede una de ellas de la potencia hegemónica a escala mundial y liderar el proceso de globalización. El fin del milenio nos encuentra enfrentados a una de las peores crisis que afectan a América Latina: una insólita dependencia económica, política, social y cultural, una pobreza agobiante que afecta a más de 50% de la población total, una deuda externa que la agudiza y afecta el bienestar y, en especial, el conocimiento y la educación. A lo largo de sus 16 volúmenes, el maestro Zea nos ha enseñado a pensar en lo que realmente es América Latina.

Para el IPGH es un orgullo y un gran honor contar con la presencia en su seno del sabio Leopoldo Zea. Sus vastas y sabias reflexiones enriquecen el pensamiento histórico de América y marcan un derrotero para los trabajos de la Comisión de Historia del IPGH. Como su maestro José Gaos, él es el gran estimulador del pensamiento crítico, de la reflexión, de desentrañar la verdad y de decir claramente lo que es, como guía, como un revolucionario de la cultura, como el gran contestatario, Leopoldo Zea seguirá siendo el faro que incesantemente desde casi todo el siglo XX nos siga guiando y nos ayude a avizorar un mundo mejor para América Latina.

Leopoldo Zea no se cansa y al celebrar sus 90 años puedo anunciar que en familia nuevamente, hemos iniciado una nueva Serie *Latinoamérica en la Globalización y el Tercer Milenio*. Loor al maestro, sabio, amigo, Leopoldo Zea.

Carolina R. Vasi Zevallos*

Serie *Latinoamérica Fin de Milenio*, México, IPGH, FCE, UNAM, 1999-2001 (Col. *Tierra Firme*).

Leopoldo Zea ha sustentado la idea de que la globalización de la época moderna no es un fenómeno exclusivo de nuestros días, sino un proceso que, en el caso de los pueblos americanos, empezó con la colonización ibérica. Para hacer patente esa interpretación ha trabajado en distintas direcciones. Una de ellas ha consistido en echarse a cuestras la pertinencia de hacer sobre América Latina "un balance de su historia y cultura en este fin de siglo y de milenio", según escribió en la "Presentación" de la colección *Latinoamérica: fin de milenio*, primera enciclopedia producida en México acerca de los más de quinientos años de nuestra vida cultural.

Para cumplir su amplia empresa, respaldado por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH), de cuya Comisión de Historia es presidente del Comité de Historia de la Cultura, y teniendo como plataforma la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde ha cumplido sesenta años como docente, convocó a latinoamericanistas de distintas universidades e instituciones culturales, tanto del país como de América Latina y Europa, para acompañarlo en su más reciente empresa cultural. La colección, que originalmente contaría con quince volúmenes, ya la constituyen dieciséis, y fue clasificada en tres series: 1) "La cultura latinoamericana de fin de siglo y de milenio", cinco volúmenes; 2) El 98: reconciliación iberoamericana", cinco, y 3) "Humboldt: el otro descubrimiento", seis.

La numeraría de esta colección es la siguiente: 13 volúmenes se editaron en 1999; dos en el 2000 y uno en el 2001. Colaboraron con Leopoldo Zea como compiladores: Mario Magallón en once volúmenes; Hernán Taboada en dos, María Teresa Mijangos en uno, Adalberto Santana en uno y Alberto Saladino en uno. Los sellos editoriales que acompañaron a la coedición del IPGH y del Fondo de Cultura Económica son: la UNESCO, el Programa Universitario de Estudios Latinoamericanos y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, la Universidad Autónoma del Estado de México y el Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica.

En relación a las colaboraciones de los dieciséis volúmenes tenemos esta estadística: la serie "La cultura latinoamericana de fin de siglo y de milenio" contiene 39 textos en un total de 919 páginas; la serie "El 98: reconciliación iberoamericana" está integrada por 62 ensayos expuestos en 873 páginas, y la serie "Humboldt: el otro descubrimiento" tiene 48 textos que comprenden 836 páginas. Así, la colección *Latinoamérica: fin de milenio* que nos ha entregado Leopoldo Zea contiene un total de 149 colaboraciones en 2 628 páginas, más la participación del diseñador y el interés de los directivos del IPGH de compartir información sobre tan importante organismo interamericano. De esta cantidad

de colaboraciones Leopoldo Zea participa con trece textos; y otros doce colegas con dos o más ensayos; treinta están suscritos por mujeres como textos individuales o en colaboración, lo que significa que 80% corresponde a autorías del género masculino.

El aparato crítico que sustenta el contenido de cada una de las series es éste: la serie "La cultura latinoamericana de fin de siglo y de milenio" con 1 102 citas a pie de página; la serie "El 98: reconciliación iberoamericana" con 1 407 citas a pie de página; la serie "Humboldt: el otro descubrimiento" con 1 213 citas a pie de página. En verdad no se restringe el aparato crítico a las 3 722 citas a pie de página, pues una buena cantidad de autores presenta las referencias bibliográficas dentro de sus mismos textos.

La procedencia de las instituciones de los colaboradores permite identificar los espacios donde se efectúan estos estudios sobre lo latinoamericano, lo que puede servir de base para construir un mapa al respecto. Ésos son los casos del Archivo General de la Nación (AGN), Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL), Centro de Enseñanza para Extranjeros, Facultad de Filosofía y Letras, Programa Universitario de Estudios Latinoamericanos, de la UNAM, Instituto Panamericano de Geografía e Historia; Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica de Extremadura, España; El Colegio de México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Ítalo-Latino Americano, Instituto José María Luis Mora, Universidad Estatal de Río de Janeiro, Universidad de La Habana; Universidad de Nariño; Universidad Autónoma del Estado de México; Universidad de Bahía Blanca; Universidad de Buenos Aires; Universidad de Camerino; Universidad de Nápoles; Universidad de Potsdam, Universidad de São Paulo; Universidad de Santiago de Chile; Universidad de Talca; UNESCO. Además de académicos de otros países como Costa Rica, España, Francia, Perú, Venezuela etcétera.

Los títulos de cada una de las tres series dan cuenta del interés por centrar los ejes temáticos, sin que fueran totalmente limitativos. En cuanto a la presentación y contenidos de las colaboraciones, se visualizan su rigor, concisión y brevedad. Los compiladores recogieron textos producto de eventos académicos, de investigaciones de especialistas, otros ya publicados pero pertinentes para coadyuvar con los objetivos de la colección, los cuales aparecieron editados en español y algunos en portugués. Tales colaboraciones proporcionan interpretaciones y perspectivas analíticas diferentes.

Leopoldo Zea ha sido el principal promotor de la difusión de nuestra cultura, lo cual debe entenderse como fundamento de su vocación latinoamericanista en virtud de que, para él "la cultura es por esencia liberadora de los obstáculos que impiden a los hombres y pueblos realizar sus proyectos. La cultura en América tiene más marcado este carácter liberador", según lo suscribió en 1990 (*Descubrimientos e identidad latinoamericana*, p. 47). Consecuentemente, corona esta

tarea educativa con la apertura temática de esta enciclopedia latinoamericana para que los interesados, especialistas y público en general se acerquen a una gran variedad de tópicos y diversas tendencias interpretativas de antropología, arte, ciencias naturales, economía, filosofía, historia, geografía, literatura, sociología, política etcétera.

Otra manera de homenajearlo consiste en internarse en la lectura de sus obras.

Alberto Saladino García

Leopoldo Zea y Mario Magallón, comps., *Latinoamérica, cultura de culturas*, México, IPGH/FCE, 1999 (*Latinoamérica fin de milenio*, 2), 160 págs.

En una entrevista transmitida por televisión, Carlos Fuentes afirmaba que Latinoamérica, habiendo adquirido su identidad, ya no tendría que seguir, en el siglo XXI, preocupada por perderla. Ahora su preocupación estaría encaminada a la adquisición de la diversidad. Coincidamos con él, en el entendido de que no por ello dejamos de lado la defensa futura de lo ya adquirido. Defendamos lo que somos sin prescindir de ninguna de las múltiples variantes que son las características de esta América que es la nuestra, la que integramos todos los pueblos de esta región del mundo por compartir un mismo origen y un mismo desarrollo. Reconocemos que esa diversidad implica la variación del enfoque respecto de cómo debemos integrarnos asimilando lo diverso en naciones con una cultura predominante en la que las singulares formas de vida de nuestros pueblos se fundirían y desaparecerían, por ser constitutivas del atraso y la barbarie. No ha podido ser así. La diversidad se niega a asimilarse. Eso no quiere decir que lo diverso no forme parte de nosotros. Nos hemos negado hasta ahora a verlo así. Las fuerzas globalizadoras dominantes y excluyentes de lo diverso tienen que aceptar, están viéndose cada vez más obligadas a aceptar, que ahí están esos otros, que siempre han estado ahí, y que son parte de un nosotros encubierto que al descubrirse, palpitante e intenso, nos devuelve la imagen de un nosotros más pleno. Un nosotros más vigoroso frente a las fuerzas diluyentes del mercado. Un nosotros culturalmente más democrático, más plural y más justo. Un nosotros capaz de imaginar “un mundo donde quepan muchos mundos”. Ello implica conjugar en un mismo proyecto cultural la etnicidad, la modernidad y la democracia. Lo cual se antoja casi imposible en un mundo donde la democracia y la cultura parecen presas de los flujos y reflujos del capital financiero. No se trataría además de un ideal que buscara el retorno a lo “tradicional” o al comunitarismo como plantean las posturas etnicistas. Y tampoco a los movimientos fundamentalistas religiosos, nacionalistas o de cualquiera otra índole que busca reconstruir la identidad en la modernidad por vías del autoritarismo. Tampoco de una oposición puramente humanista contra el neoliberalismo, que no tenga efecto sobre la realidad o que termine en el estallido de vanas ilusiones o de impracticables utopías en el peor de los significados del término.

Como ya sabemos, las fuerzas de la globalización neoliberal se oponen a un planteamiento de diversidad cultural. Sin embargo, la globalización, cualquier cosa que ella signifique, también parece tener signos positivos o favorables a las aspiraciones que han venido surgiendo en el orden de lo local. La separación de los fenómenos que aparecen aislados impide ver con claridad salidas viables a la solución de los grandes problemas que se nos presentan en la actualidad. Habría que vincular los fenómenos para poder reconstruir las formas más adecuadas de ejercer la cultura en los diversos niveles de la sociedad. Pareciera ser que lo global se “localiza” de igual manera como lo local se “globaliza”. Así, por

ejemplo, en el orden de la economía, un nuevo sistema de acumulación crea espacios no sometidos a la lógica capital del mercado. La explotación del petróleo crea grandes capitales que se depositan en la banca monopólica y los organismos como el FMI ya no pueden controlar las tasas de interés de los préstamos; el abandono del uso preponderante del capital productivo por el del capital financiero provoca la famosa “burbuja financiera”, lo que lleva a la necesidad de redefinir la economía. En otro orden, el mundo desarrollado se plantea ahora, como dice Leopoldo Zea, problemas de identidad e integración que en otro contexto se plantearon los pueblos latinoamericanos al emerger como naciones que aspiraban a ser soberanas. Los problemas se globalizan y en medio de este proceso complejo y contradictorio los pueblos latinoamericanos se niegan a desaparecer y a perder su identidad. Por el contrario, hacen esfuerzos por ganar en este contexto la afirmación y reconocimiento de su diversidad.

El libro que hoy presentamos, *Latinoamérica, cultura de culturas*, está constituido por planteamientos que parten desde diferentes enfoques y buscan desbrozar los complejos retos que este fin de milenio plantea a los pueblos de nuestra América. En él, Claudio Malo participa en la discusión sobre la presencia del indio en la cultura latinoamericana con una postura que evita los extremos en los que suele caer dicha discusión. De esta manera reconoce “la presencia indígena en su cultura global, no sólo como curiosidad del pasado que llama la atención del turista, sino como factor diferenciador de otros grupos”.

Por su parte, Salvador Méndez Reyes, joven pero muy riguroso e inteligente investigador, nos muestra facetas poco conocidas de Lucas Alamán, como es su hispanoamericanismo, mediante el cual intentó, por la vía diplomática, proponer modelos de integración de carácter económico para nuestra América y, eventualmente, España, que le permitieran a la región enfrentar a las potencias económicas ajenas a lo que tradicionalmente ha constituido a Latinoamérica.

En el marco de los actuales procesos de modernización en Chile, Javier Pinedo Castro aborda los debates ideológico-culturales y la recepción en ese país de las tesis de Fukuyama sobre el “fin de la historia”, así como el papel del intelectual en la transición chilena además de la discusión sobre el Quinto Centenario. En su análisis, que recorre una extensa literatura tanto periodística como bibliográfica, Pinedo Castro muestra cómo se interrelacionaban necesidades de un realismo poético, de carácter más bien económico, en las condiciones propias de la transición política vividas por la sociedad chilena, con lo que “Fukuyama confirmó que las utopías sociales no debían buscar más allá de lo que sensatamente permitía la realidad”.

Los artículos que completan el volumen corresponden al cubano Enrique Ubieta Gómez y a la mexicana Magdalena Vences Vidal. El primero teje una delicada y apretada argumentación para atacar de manera muy original el tan reiterado esfuerzo del rescate del ideario martiano en las complejas postrimerías del siglo XX.

Por último, el trabajo de Magdalena Vences nos lleva por las tierras de Oaxaca a la Alta Mixteca en la aventura de conocer la historia de la preservación

de un conjunto conventual como patrimonio cultural, arqueológico, histórico y artístico en una zona sísmica que se ha empeñado en destruirlo. Tras larga y complejísima indagación en los archivos, así como diversas visitas al lugar, nos entrega un análisis pormenorizado antecedido de un planteamiento teórico-conceptual de la protección y la restauración, con lo cual nos invita a ponderar y valorar la preservación de estos elementos culturales y artísticos de nuestro pasado en tanto que son parte de nuestra identidad.

No está de más destacar que este volumen forma parte de un importante esfuerzo editorial que, además de los otros volúmenes que integran esta colección, de la cual ya ha aparecido recientemente el número tres, incluye también otras seis compilaciones realizadas por Leopoldo Zea y coeditadas por el IPGH y el Fondo de Cultura Económica, entre las que se encuentran títulos como *Ideas y presagios del descubrimiento de América*, *Quinientos años de historia, sentido y proyección*, *Historia y cultura en la conciencia brasileña* y *El descubrimiento de América y su sentido actual*. Los invitamos a que los adquieran, al igual, por supuesto, que el presentado en estas líneas.

J. Jesús María Serna Moreno

María Teresa Zubiaurre, *El espacio de la novela realista: paisajes, miniaturas, perspectivas*, México, FCE, 2000, 436 págs.

El libro de María Teresa Zubiaurre se aboca a analizar la novela realista, tanto en Latinoamérica como en Europa, bajo la óptica bajtiniana del cronotopo. El concepto desmiente la posibilidad de separar espacio y tiempo narrativos. El cronotopo, además, rebasa una simple representación cartesiana donde, al pensar espacio y tiempo como ejes perpendiculares que atraviesan un plano, cualquier coordenada implica una confluencia en que necesariamente existen un dónde y un cuándo. La aportación de Bajtín consiste en que su formulación de lugar se constituye, desde siempre, como una localización, realización de hecho, única posibilidad de (re)presentar el tiempo. Esto es, Bajtín refuta la preexistencia del escenario donde más tarde comienzan a suceder acciones.

A este concepto, Zubiaurre agrega la dimensión del sexo del personaje que mira, habita o atraviesa el espacio-tiempo, obligando a su narración. El sexo se incorpora siguiendo una lógica paralela a la que lleva la fundación del cronotopo. El lugar-momento no puede interpretarse sino desde una mirada o desde un estar, y si algo determina las maneras y sobre todo los poderes del personaje durante el siglo XIX, es su sexo y en menor medida su clase social o edad. Una vez creado este cronotopo sexuado se pueden examinar los usos recurrentes de ciertos espacios en distintas ficciones centrales a las literaturas de los países elegidos.

Ahora bien, la elección del cronotopo bajtiniano como núcleo de la producción textual no es un gesto de arbitrariedad metodológica, sino, como demuestra la primera parte del libro, el fruto de la minuciosa lectura de la cada vez más amplia bibliografía teórica sobre el tema. Es de agradecerse esta reseña razonada, presidida por una cuidadosa lógica de selección, donde Zubiaurre revela el proceso de creación de su metodología, mediante la apropiación de los elementos útiles que aporta cada una de las escuelas que han pensado el espacio narrativo.

La segunda sección se atreve, en estos tiempos cautos, a adoptar una definición de realismo que después matiza de acuerdo a las distintas prácticas nacionales. Este método, la definición certera y después su redefinición contra prácticas concretas, rige el resto del libro. Así, mientras el realismo se origina en Francia y ya entonces se ve atrapado entre la representación de un mundo que precede a la obra y el trabajo de forjar una realidad inherente y simultánea al texto, en Inglaterra encontramos autores "sentimentalistas", mientras que en España campea ese tardorromanticismo mezclado con las influencias en tensión del idealismo y el regionalismo, en Alemania la forma del realismo poético, y en Latinoamérica el eclecticismo donde coexisten en forma híbrida el romanticismo tardío, el costumbrismo, el naturalismo y hasta el modernismo. Esto, a su vez, con las diferentes tendencias y maneras de concretarse que pueden hallarse no sólo en distintas épocas de un autor sino incluso formando la textura de un solo libro.

En la tercera parte, titulada "Estructura y poética del espacio: inventarios y pinacotecas", se exploran las recurrencias, esto es, los repertorios del cronotopo

en la narrativa realista del siglo XIX; las maneras que tiene la literatura de conversar con el resto de las prácticas culturales de una época; esos avatares del espacio en los cuales Zubiaurre traza equivalencias sumamente convincentes. Así, las descripciones que convierten el paisaje narrativo en una pintura revelan una manera de domar el exterior y, al interiorizarlo, convertirlo en parte del hogar. Este acto de disciplina, como se ve más adelante, es una de las prácticas fundamentales del realismo: "llega el siglo XIX, y con él, la novela pierde gran parte de su impulso aventurero. Decide, como conviene al ánimo del buen burgués, 'quedarse en casa'. Su verdadero descubrimiento son los espacios domésticos" (p. 92). De manera semejante al fragmento descriptivo, la enumeración es una práctica de control: clasifica y distribuye, ordena, crea clases e impone recorridos sensoriales. "Con el inventario y la descripción, el espacio se convierte en arma eficaz para el control y la organización de la realidad" (p. 101). Debemos señalar, finalmente, una tercera forma de control; la repetición, que "no es sólo intratextual, sino también intertextual [...] Los diferentes cuadros o escenas se repiten con regularidad a lo largo de la narrativa decimonónica y el lector inevitablemente, se hallará rodeado de paisajes que le resultan familiares" (pp. 102-103) y por lo tanto condicionan sus reacciones, lo ajustan a una visión de mundo casi mecanicista, a pesar de la profundidad psicológica que plantea como uno de sus fines la narrativa realista.

Con la siguiente sección se inicia el análisis pleno de las obras de creación. Ciertos textos reaparecen en varios capítulos, bajo diferentes perspectivas espaciales. Así, los límites, la flecha del tiempo en los libros examinados —de Balzac a Clarín a Gamboa pasando por Fontane y George Eliot y con escapadas para contrastar el después descrito por, entre otros, Gómez de la Serna, Rilke y Robbe Grillet— no determinan el índice de *El espacio de la novela realista*. De este modo la obra de Zubiaurre persevera en su proyecto de no inclinarse a la categoría tradicional del tiempo y, en su lugar, atravesar los textos desde los cronotopos que comparten. Las formas que privilegia son: el panorama, el jardín, el paisaje urbano incluyendo sus interiores, la ventana.

La primera, el panorama "restablece el orden, dibujando, ya sea desde las alturas o desde la lejanía abarcadora, un paisaje 'completo', en armonía con su entorno" (p. 106). De este modo y, a diferencia de las narrativas que la preceden, en la del siglo XIX "el horizonte no incita a traspasarlo" (p. 107). Ahora bien, este orden estático tiene su complemento bullente en la vida de interiores, que lo pone en tensión. Frecuentemente el suceder de los interiores es un transcurrir hacia un reestablecimiento de ese orden panorámico, en algunos casos incluso de otro nuevo pero siempre hacia el orden.

Como todo lector de novelas decimonónicas ha intuitido, "tras la fisiología urbana puramente superficial y cartográfica, se vislumbra súbitamente, con una nitidez y una concreción que parece milagro, el cuadro intimista" (p. 113). Zubiaurre, entonces, no sólo nos entrega ese "plano abierto" y su necesario complemento en la miniatura, establece además como nexos causales, el régimen que los une: el de la antítesis indisoluble.

Ahora bien, en esta antítesis existe también una polarización de los sexos: mientras que el espacio íntimo pertenece a la mujer, y en la misma medida el personaje femenino le pertenece al interior, el panorama, la vista omnicompreensiva es una de las prebendas del personaje masculino, la manera visual de manifestar sus poderes. Si el cronotopo muestra una repartición de poderes, su progreso o estatismo lo indica en esta dirección. Así, por ejemplo: "Un paisaje que es visto tres veces desde ángulos distintos y cada vez más cercanos y que, sin embargo, no cambia, contribuye a reforzar esa idea de un mundo ya hecho, de un horizonte que, en vez de abrirse a otros universos, abraza un espacio limitado y lo acepta como totalidad" (p. 129), totalidad donde, por supuesto, la estructuración y repartición del posible hacer está predeterminada en el par lógico falo/no-falo.

La consecuencia es sumamente iluminadora porque entonces, si el personaje masculino abarca el panorama con su mirada, el personaje femenino —cuyo desorden tiende a ser estabilizado por el masculino— es entonces, por contaminación metonímica, este panorama. Esto es, el cronotopo sexuado.

El siguiente lugar que explora *El espacio en la novela realista* es el jardín, con sus diversas indoles. Primero que nada, el jardín puede ser el reducto de la naturaleza en una ciudad o, por el contrario, representar el triunfo de la civilización sobre la desordenada proliferación silvestre. Debido a esta capacidad, a esta fluidez semántica, existe el jardín como espacio dinámico, cuyo significado cambia; o el jardín como espacio de encuentro no sólo amoroso, como dicta la tradición, sino incluso político. En estos casos, el jardín —tradicionalmente inmutable, idílico— es el espacio en que se produce un cambio, ya en lo sentimental o en las estructuras hegemónicas.

Por otra parte, el jardín puede también estar investido con la cualidad de control de la mirada masculina que se exploraba anteriormente con el panorama: "Los mecanismos de reducción y de domesticación son frecuentes en la novela realista y se manifiestan con especial elocuencia cuando un personaje masculino imagina (recuerda o piensa) a su amada rodeada de un entorno natural. La naturaleza y el arte, cuando sirven de marco a una mujer o de ella brotan, inevitablemente se 'ajardinan', se domestican" (p. 185). Así, mientras que el jardín puede fluir hacia el cambio, también puede estatizarse y prestar su regularidad a la mujer. La clave, una vez más, es el cronotopo sexuado: el jardín "fija su significado bajo la mirada del personaje masculino" (p. 199).

Afirma Zubiaurre que "el panorama y el jardín son los *cronotopos* más empleados por el narrador decimonónico cuando busca la forma de acercarse —todavía con nostalgia, con cuidadoso pesimismo— a la ciudad" (p. 229). La pregunta inevitable es, entonces, ¿por qué aproximarse a un espacio literario haciendo uso de otros espacios literarios, a qué se debe la mediación? "La autonomía espacial es el primer paso hacia la moderna representación de la gran ciudad. Sin embargo, el espacio urbano del siglo XIX ostenta todavía rasgos conservadores al constituirse como entorno abarcable [...] La urbe decimonónica se representa como una organizada colección o cadena de espacios acotados" (p. 230). Entonces, qué mejor método que el de los espacios tradicionalmente

ordenados y limitados —el jardín y el panorama— para llegar al espacio que actúa como núcleo de la siguiente sección.

Si, en efecto, la ciudad escrita en el siglo XIX está organizada, su orden sirve para que el protagonista, y con él los lectores, pueda penetrar los espacios interiores, donde se encuentra la verdadera hondura del realismo. Una vez más, el cronotopo doble exterior-interior urbano, está compartimentado por sexos: “es el personaje femenino quien arrastra al protagonista hasta el interior de las viviendas, quien le descubre esa otra dimensión del espacio urbano, y marca la dirección de las miradas y de los recorridos” (p. 282). Derivada de esta separación fundamental, se crean otras, siempre en forma de pares lógicos: el desorden femenino es indeseable y tiene como consecuencia el castigo, el desorden masculino es impensable, ya que el personaje masculino ordena con su acción, con su penetración.

La última sección del libro relaciona el paisaje urbano en tanto exterior, con el entorno doméstico interior mediante el cronotopo que encarna esa porosidad: la ventana. Ahora bien; esta porosidad rebasa simplemente la enunciada por la oposición dentro-fuera, porque implica también los límites del espacio privado y la presión del espacio público.

A estas alturas, no resulta sorprendente encontrar que la dirección de la mirada depende del sexo del personaje, así, el personaje femenino observa el exterior desde el interior y esto tiene como resultado la ensoñación; mientras que el masculino mira hacia adentro y esto, como habíamos visto arriba, genera tensión y luego acción.

Vale la pena, finalmente, comentar que aunque los ensayos de *El espacio en la novela realista* están claramente seriados y ofrecen un sistema complejo que permite leer gran parte de la narrativa decimonónica desde una perspectiva renovada, María Teresa Zubiaurre ha sido muy cuidadosa de repetir los pasajes pertinentes para permitir lecturas independientes de cada una de las secciones sin detrimento alguno de la comprensión.

José Ramón Ruisánchez Serra

Elisa Calabrese y Luciano Martínez, *Miguel Brianti: genealogía de un olvido*, Rosario (Argentina), Beatriz Viterbo, 2001. 175 págs. <E-mail: beatrizviterbo@amet.com.ar>.

Esta obra es el resultado de una excelente investigación que sin pretender ser exhaustiva en cuanto a su objeto, la narrativa de Miguel Brianti (General Belgrano 1944-1995), constituye un aporte de incuestionable valor tanto a la crítica como a la teoría literaria y a la historia de la cultura, al sumar un autor casi desconocido a la lista de autores de talla universal como sus compatriotas Jorge Luis Borges o Julio Cortázar en el ámbito hispano, y me atrevería a relacionar también su narrativa con la de Italo Calvino, en el europeo. Brianti comparte con estos autores la subversión de la tradición (la gauchesca), la inclusión de lo popular (la ciencia ficción, el cine, el jazz, el género policiaco, el comic), las posibles combinaciones o, mejor dicho, el rigor del azar convertido en método de escritura (imposible olvidar *El castillo de los destinos cruzados*, de Calvino), y, finalmente, la práctica de una literatura que reflexiona sobre la literatura y que estos autores comparten. Y justamente Calabrese y Martínez consideran que (y muestran cómo) la narrativa de Brianti deviene finalmente reescritura de la obra de Borges.

La obra narrativa de Brianti se inicia con el cuento “Kincón” (1962), con el que participó en un certamen cuyo primer lugar compartió con Ricardo Piglia, entre otros autores. Su primer volumen de cuentos, *Las hamacas voladoras* (1964), incluye “Kincón”; un segundo volumen de cuentos titulado *Hombre en la orilla* (1968) ganó el premio Fondo Nacional de las Artes, y su única novela, *Kincón*, fue seleccionada finalista en 1971 por la editorial venezolana Monte Ávila, que la publicó en 1975. Un tercer libro de cuentos o relatos cortos es *Ley de juego* (1962-1982). Por lo anterior, afirman Calabrese y Martínez, es difícil creer que la obra de Brianti pasara inadvertida para la crítica especializada cuando, por otra parte, circulaba entre sus pares escritores, tanto entre los maestros (tal es el caso de Augusto Roa Bastos, por ejemplo), como entre sus contemporáneos consagrados posteriormente, quienes lo consideraron un ejemplo “del cómo escribir”. No obstante lo anterior, Brianti fue ignorado o dejado a un lado por la crítica “oficial”. Por tanto, para el público lector común dentro de Argentina, y con mayor razón para el resto de América Latina, este autor era un auténtico desconocido.

La crítica literaria conlleva siempre una valoración desde el momento en que se elige convertir un *corpus* dado en un objeto de saber. Aunque el campo de la crítica, nos dicen los autores, sufre la crisis provocada por el “desplazamiento de la episteme moderna a la posmoderna”, lo que ha ocasionado que la tajante frontera entre “cultura popular” y “alta cultura” se relaje o difumine, ello no impide, sin embargo, que la crítica literaria siga funcionando en base a la *elección*. En este sentido, Brianti no es un autor olvidado ni tampoco menor, pero la crítica literaria lo dejó fuera de su campo de investigación a pesar de que su obra fue

premiada en diferentes certámenes literarios. Calabrese y Martínez no lo rescatan de la marginalidad, entendida como actitud crítica programática que ha devenido en “escuela”, pues consideran que esta operación encierra una paradoja: desplaza de la periferia al centro a autores menores. Esta actitud —que califican, de acuerdo con Bloom, de “apertura del canon”— se relaciona estrechamente con la actividad académica que precisa de autores u obras poco frecuentadas por la crítica literaria. Pero dicho desplazamiento conlleva que el “canon” pierda validez, pues ya no puede ser utilizado como parámetro para medir la originalidad y potencia literaria de una obra.

En el caso de Brianti, afirman los autores, la crítica literaria lo ha “soslayado”, lo que equivale a una descalificación tácita, simplemente —creo— porque era un autor *incómodo*. Aunque la escasa difusión de su obra no se debió sólo al vacío que le formó el campo de la crítica: Brianti decidió no utilizar los medios que tenía a la mano para ingresar a los canales del mercado editorial (durante tres décadas colaboró sin interrupción en el medio periodístico). En este sentido, decidió conscientemente quedarse en el margen.

Por otra parte, la narrativa de Brianti se inscribe plenamente en la década de los sesenta: su obra se inicia en 1962 con el cuento “Kincón”, como he dicho antes, y puede decirse que se cierra en 1970 con su novela homónima. Pero ese dato no debe confundir al lector, pues la narrativa de Brianti no forma un círculo cerrado o concluido: por el contrario, su autor se corrige o agrega datos de una edición a otra, es decir se “reescribe” a sí mismo en el sentido “deleuziano” del término: lo reescrito nunca es igual. La década de los sesenta está marcada por la labor de las vanguardias (y su legado surrealista) en los ámbitos del arte, la política y la literatura. En esta última predomina la narrativa. En el clima mundial surge el movimiento *hippie*, la liberación sexual, la premisa sartreana, que pugna por un “intelectual comprometido”, y que vincula el arte y la praxis política, el quiebre de fronteras entre la “alta literatura” y los géneros “menores”, la valoración de lo popular y la inter e intratextualidad (pintura, música, cine). A nivel regional los sesenta están marcados, además, por la Revolución Cubana, pero en el ámbito propiamente local la narrativa de Brianti se inscribe en “la revisión crítica del peronismo en relación con la actitud hostil de la *intelligentsia* contemporánea a la emergencia de ese movimiento político”.

Ese contexto, tanto mundial como local, permea la narrativa de Brianti, quien, como todos los narradores desde el modernismo hasta la actualidad, es autorreferencial, es decir, practica la reflexión teórica sobre su propia obra, como he afirmado antes. El campo de la crítica literaria en ese momento sufre o goza la influencia del estructuralismo, la lingüística, la semiología y los retos planteados por el grupo *Tel-Quel*. Esta lluvia de influencias, compartida por los maestros y los pares de Brianti, lleva a su generación no a una corriente estética general sino a proyectos aislados, que en un primer momento tienen a Julio Cortázar

como guía, al que después relegan para poner en su lugar una paradójica —por antitética— mezcla de Roberto Arlt y Jorge Luis Borges.

Esta búsqueda de innovación en las formas de narrar lleva a Brianti a crear personajes que pasan de una historia a otra, y cuya acción se desarrolla en su mayor parte en el pueblo de nacimiento del autor. Calabrese y Martínez califican dicho recurso de “biografía fictiva”. El lector no sabe, tampoco importa, si lo narrado es o no parte de la vida de Brianti, lo fundamental es cómo lo narra: también es irrelevante conocer el final de la narración ya que es más importante saber por qué el personaje llegó a ese final, que el fin en sí. Pues bien, los personajes de Brianti son seres marginales debido, tal vez, a que, como afirma uno de ellos, “los locos y los deformes y las putas son molestos porque muestran continuamente el error del sistema social en que vivimos” (p. 127). Pero no se crea por esta afirmación que su narrativa es panfletaria: no. Aunque Calabrese y Martínez no lo acotan en forma explícita, debemos tener presente que la polémica sobre el escritor comprometido está rematada desde la década anterior, como se infiere de una declaración de Brianti: “Todos querían ser Sartre, escribir el gran fresco de la ciudad de Buenos Aires y cruzarse con Camus y Arlt. No podría haber personajes que no supieran filosofía. Ahí entramos nosotros, recuperando a Borges por un lado y peleando contra esa postura en el sentido de la politización panfletaria que se estaba haciendo” (p. 79).

Genealogía de un olvido muestra cómo Brianti ha desleído a Borges, asumido por él como “ancestro” o “padre textual”, y ha subvertido en su narrativa la tradición gauchesca, llenando de nuevos significados nociones como frontera y civilización *versus* barbarie, es decir, las bases de la nacionalidad argentina. Con esta operación se asume a sí mismo como heredero de Borges, borrando su huella e imprimiendo la propia, que es posible reconocer, afirman Calabrese y Martínez, en las obras de las promociones de narradores argentinos desde la década de los sesenta hasta la actualidad. Este proceso de reescritura borgeana libera al “objeto Borges” de cierta carga negativa que ejercía sobre los narradores como modelo a imitar pero imposible de superar (mimesis). Esta obra también discute algunas opiniones de reconocidos escritores, tal es el caso de Ricardo Piglia, quien concibe a Borges como el último autor del siglo *xx*: por el contrario, Calabrese y Martínez afirman que la narrativa de Borges está en la base de las poéticas de los narradores del siglo *xx*. Al “reescribir” a Borges, Brianti convierte su herencia en “bienes mostrencos”, es decir, los que no tienen dueño conocido y que, por tanto, pueden ser utilizados para fines comunes.

De esta manera los autores han cogido el hilo de Ariadna y han transitado por la obra de Miguel Brianti sin agotar sus filones, pero mostrando cómo su narrativa fue el resultado de una poética particular que en su caso se convirtió en proyecto de vida: la marginalidad.

Norma Villagómez Rosas

Cuadernos Americanos lamenta el fallecimiento de Domingo Miliani (1934-2002), escritor, crítico literario y diplomático venezolano, autor, entre otras numerosas obras, de *Literatura hispanoamericana* y *Entre la historia y la intemperie* (1999), y amigo, colaborador y miembro del equipo técnico de nuestra revista.

Este libro se terminó de imprimir
el mes de diciembre de 2002 en
Compuformas PAF, S. A. de C. V.
Av. Coyoacán 1031, 03100
México, D.F. Su tiro
consta de 1.200
ejemplares



siglo veintiuno editores



LA COHABITACIÓN POLÍTICA EN MÉXICO

Jaime Muñoz Domínguez
coordinador

Dedicado a la conciencia mexicana; el interés de los textos que aquí se presentan es el de asimilar las experiencias del pasado, con sus errores y aciertos, y reflexionar y analizar objetivamente la circunstancia actual, lo que significará allanar el camino para que el país continúe avanzando en el proceso democrático.

ESTADO DE DERECHO

Conceptos, fundamentos y democratización
en América Latina

Miguel Carbonell, Wistano Orozco
y *Rodolfo Vázquez (coordinadores)*

¿Tiene algún sentido seguir analizando conceptos tan básicos como el Estado de derecho? ¿Le serviría de algo a nuestras realidades constitucionales de América Latina? Este es un libro que le ayudará a comprender mejor qué es y para qué sirve el Estado de derecho.



De venta en Av. Cerro del Agua 248, Col. Romero de Terreros Tel. 5658 7555
www.sigloxxieditores.com.mx informes@sigloxxieditores.com.mx



del Fondo de Cultura Económica

Santas, mujeres y mitos
Marysa Navarro y David Oubliña
Santa Evita

María Ester Brandan •
Un megatón
sobre la ciudad de México
Celso Later •
Arendt, el derecho a la intimidad
Ramón Mujica Pinilla •
Rosa limensis
Richard Nebel •
Santa María de Guadalupe



• **Adolfo Castañón**
Gloria Gervitz:
el tiempo de la poesía
• **Robert Muchembled**
El diablo en el cuerpo
• **Angelina Muñiz-Huberman**
Antígona en el exilio
• **Martha Robles**
Elena Garro: declive en Cuernavaca

Steve J. Stern
Mujer, hombre y arquetipo cultural

Poemas de
María Baranda • Carmen Boullosa • Elsa Cross
Gloria Gervitz y Wislawa Szymborska



Diciembre, 2002

Número 384

estudios sociológicos

VOL. XX, NÚM. 60, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2002

Mario Margulis La ciudad y sus signos

Viviane Brachet-Márquez y Orlandina de Oliveira Mujer y legislación social mexicana

Ana María Goldani *Replanteamiento del descenso de la fecundidad en Brasil*

Isidro H. Cisneros *Génesis de la política absoluta*

Kirsten Appendini, Raúl García Barrios y Beatriz de la Tejera *Instituciones indígenas translocales y la flexibilidad de los derechos de propiedad: estableciendo los límites del nuevo institucionalismo*

Estudios Sociológicos

cuatrimestral (3 números)

Periodicidad:		
País	Instituciones e individuos	Ejemplar*
México	225 pesos	75 pesos
Otros países**	60 dls.	25 dls.

* Vigente o atrasado

** Debe sumar al costo de su suscripción, 4 dólares por gastos de envío

El Colegio de México, A.C., Dirección de Publicaciones, Camino al Ajusco 20,
Col. Pedregal de Santa Teresa, C.P. 10740 México, D.F. Para mayores informes:
54493000, exts. 3090, 3138, 3278 y 3295. Fax: 54493083
o Correo electrónico: emunos@colmex.mx

FORO INTERNACIONAL

VOL. XLII OCTUBRE-DICIEMBRE, 2002 NÚM. 4

170

Manuel Villoria Mendieta

Ética pública y corrupción en el inicio de un nuevo milenio

Ernesto Carrillo y Manuel Tamayo

La legitimidad de la administración pública:
un enfoque de cultura política

Eloísa del Pino

¿Se ha vuelto conservadora la sociedad española?
Explicaciones alternativas de la victoria del Partido Popular
en las elecciones generales de 2000

Mauricio I. Dussauge Laguna

Anatomía del servicio civil

José Sosa

El gobierno más cercano: percepciones ciudadanas
sobre la administración pública en México

EL COLEGIO DE MÉXICO



LA UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

A través del

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

Invitan al

V SEMINARIO INTERNACIONAL DE VERANO

CARIBE: ECONOMÍA, POLÍTICA Y SOCIEDAD

Que en esta ocasión abordará el tema
POLÍTICAS EXTERIORES EN EL CARIBE

A celebrarse del

11 al 14 de junio de 2003, en Chetumal, Quintana Roo

OBJETIVOS

El objetivo general del V Seminario Internacional de Verano es fortalecer y ampliar el conocimiento de las Relaciones Internacionales en el Caribe.

Los objetivos específicos son a) analizar la situación internacional contemporánea, examinando el papel del Caribe en la construcción de un nuevo sistema internacional; b) identificar los retos y amenazas que se le presentan a la región en dicho proceso; y c) analizar el papel de México en las Relaciones Internacionales del Caribe.

PARTICIPANTES

El Seminario está dirigido a funcionarios públicos nacionales y de organismos internacionales, académicos, estudiantes y, en general, a toda aquella persona interesada en el estudio de las Relaciones Internacionales del Caribe.

Los interesados en participar como conferenciantes deberán mandar un resumen (15 a 20 líneas) de su ponencia. La fecha de inicio para la recepción de propuestas es el 6 de enero y vence el 5 de mayo de 2003. La notificación de aceptación de ponencias es del 10 al 15 de mayo. La fecha de inicio para la recepción de los ensayos definitivos es del 19 de mayo al 6 de junio. Los trabajos serán publicados en las memorias del 5o. Seminario.

Cuotas de recuperación por inscripción al Seminario: conferenciantes nacionales \$200 pesos; conferenciantes extranjeros US\$25; estudiantes y público en general \$150 pesos

Mayores Informes:

Comité organizador

Juan Carlos Arriaga

Emails: arriaga@correo.uqroo.mx

Universidad de Quintana Roo

Departamento de Estudios Internacionales, Boulevard Bahía s/n, Col Del Bosque

Chetumal, Quintana Roo, 77019, México

Tel: (983) 83 50388 (983) 83 50330 Fax: (983) 83 29656



II CONGRESO
INTEROCEÁNICO
DE ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

11 al 13 de setiembre de 2003
Mendoza, República Argentina

Sujeto y utopía. El lugar de América Latina

Áreas Temáticas

- Construcción del sujeto.
- Teoría y función utópica.
- Teoría y práctica de la integración.
- Estados nacionales y transnacionalización.
- Civilización, barbarie y humanización.
- Expresión artística y sociedad.
- El pensamiento latinoamericano ante el cambio social.

Participantes

Economistas, literatos, lingüistas, historiadores, educadores, antropólogos, juristas, filósofos, geógrafos, artistas, científicos, sociólogos, politólogos, arquitectos, ambientalistas, escritores, comunicadores, investigadores, etc.

Las ponencias podrán ser presentadas en español o portugués hasta el 15 de junio de 2003.

Los trabajos entregados no podrán ser modificados. Extensión máxima: 2500 palabras, incluyendo notas y bibliografía, adjuntando resumen de 120 palabras como máximo. Deben presentarse dos copias: una en diskette (procesador Word) y otra en papel. Las notas deben estar enumeradas consecutivamente al final del texto. Los títulos de libros y los nombres de revistas deben ir en cursiva (no utilizar mayúsculas, negrita o subrayado). Utilizar mayúsculas sólo en el título del trabajo. Debajo del título debe indicarse nombre, apellido, lugar de trabajo, dirección, e-mail, teléfono y fax del autor/es. Los cuadros e imágenes no deben exceder las siguientes medidas: 10 centímetros de ancho y 17 de alto.

El comité científico evaluará los trabajos y se reserva el derecho de aceptarlos.

Inscripción y aranceles

N.B.: Los aranceles se ajustarán de acuerdo con las condiciones económicas

Hasta el 15 de junio de 2003

Expositores	\$100
Asistentes	\$60
Alumnos	\$15
Extranjeros	US\$ 50

Oportunamente se comunicará el monto del arancel para las inscripciones que se presenten con posterioridad al 15 de junio de 2003.

Secretaría de Extensión Universitaria

Tel: 54 261 449 4097
Fax: 54 261 438 0457
e-mail: interoceanico@logos.uncu.edu.ar
extension@logos.uncu.edu.ar

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo suscribirme a *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: _____
DIRECCIÓN: _____
CIUDAD: _____ ESTADO: _____
CÓDIGO POSTAL: _____ PAÍS: _____ TELÉFONO: _____

Adjunto: \$

Cheque núm.: _____ Cantidad: _____
Banco: _____ Fecha: _____

(enviarlo protegido con la leyenda *Sólo para 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 2003 (6 números)

México: \$200.00
Otros Países: \$133 US DLS (tarifa única)

Precio unitario durante el 2002

México: \$35.00
Otros países: \$24 US DLS (tarifa única)

Redacción y administración:
2º piso, Torre I de Humanidades, Ciudad Universitaria,
04510, México, D.F.
tel.: (52) 55 5622-1902; fax: 56162515.
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

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 1986	\$53.00	36 US DLS
1987 a 2002	\$33.00	24 US DLS

Redacción y administración:
2º piso, Torre I de Humanidades, Ciudad Universitaria,
04510, México, D.F.
tel.: (52) 55 3622-1902; fax: 56162515,
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.

ラテンアメリカ・カリブ海研究国際連盟第11回大阪大会

FIEALC 2003 OSAKA

グローバル化の進展と課題：ラテンアメリカ、カリブ海、アジア、オセアニア

会場：国立民族学博物館・大阪大学 会期：平成15年9月24～27日

XI CONGRESO DE LA FEDERACION INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOBRE
AMERICA LATINA Y EL CARIBE
XITH CONGRESS OF INTERNATIONAL FEDERATION FOR
LATIN AMERICAN AND CARIBBEAN STUDIES



El artista del Museo MUSEI (Osaka), Japón, está realizando, considerado con alta maestría, coreografía, música en Japón en 1942 y ahora a mayor parte de sus obras en Brasil del 1997. Su obra de Mito, vinculada con el cultural entre a Asia e a América Latina e discutida en los temas tratados da cultura japonesa - desenvolvida no discurso de ambiente brasileiro. Reprodução de Grifonei Nakasaki, Kyoto, gravilhão autorizada pelo do Inago Mito, Fundação Mito de São Paulo.

LUGAR: MUSEO NACIONAL DE ETNOLOGIA Y UNIVERSIDAD DE OSAKA,
SUITA, OSAKA - JAPON

FECHAS: DEL MIERCOLES 24 AL SABADO 27 DE SEPTIEMBRE, 2003

TEMATICA GENERAL: EXPERIENCIAS Y PERSPECTIVAS DE LA GLOBALIZACION:
AMERICA LATINA, CARIBE, ASIA Y OCEANIA

INSTITUCIONES COLABORADORAS: MUSEO NACIONAL DE ETNOLOGIA, UNIVERSIDAD DE OSAKA,
UNIVERSIDAD DE KOBE, ASOCIACION JAPONESA DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS,
SOCIEDAD JAPONESA DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA



<http://www.pac.ne.jp/fiealc2003/>



SECRETARIADO DEL COMITE ORGANIZADOR

Presidente: Prof. YAMADA Mutsuo, JCAS, National Museum of Ethnology

Secretario General: Prof. KOZUMI Junji, Osaka University

Correo electrónico: fiealc03@idc.mnpaku.ac.jp

Fax: +81-6-6878-8360

Dirección postal: Room 4077 National Museum of Ethnology
Senri Expo Park, Suita Osaka/ 565-8511 Japan

CONTENIDO

EL CARIBE, ANTESALA DEL NUEVO MUNDO

- | | |
|---------------------------------|--|
| Leopoldo ZEA | El Caribe, antesala del Nuevo Mundo |
| Estela MORALES | El multiculturalismo y la globalización en América Latina y el Caribe: reflejos y realidades de información regional |
| María Elena RODRÍGUEZ OZÁN | II Foro Social de Porto Alegre, "Otro mundo es posible" |
| Liliana WEINBERG | Ensayo y transculturación |
| Edith PÉREZ SISTO | Entre la ficción y la realidad: paradojas del Caribe anglófono |
| Ceisa HIRSHBEIN | Prosa caribeña de Enrique Bernardo Núñez: su novela <i>Cubagua</i> y su ensayo <i>Orinoco</i> |
| Aurora Margarita VARGAS CANALES | Tres novelas, tres propuestas en búsqueda de la identidad antillana: Édouard Glissant |
| Lucía CHEN | Sombras chinescas: los orígenes de un imaginario latinoamericano |
| Adalberto SANTANA | Los <i>elixires</i> del Viejo y del Nuevo Mundo en la época de la globalización |
| Leopoldo ZEA | La parábola del elefante y la hormiga |

DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

- | | |
|--------------------------|---|
| Romeo H. HRISTOV, | Una figurilla china |
| Santiago GENOVÉS T. | de San Francisco Huehuetlán, |
| y Stephen C. JETT | Oaxaca |
| Patricia BARBOSA SÁNCHEZ | Apropiación simbólica del territorio |
| Óscar TERÁN | Lugones: arielismo y modernidad |
| Gloria GUARDIA | Pablo Antonio Cuadra: poeta y pensador cristiano |
| Rony GARRIDO | La Huelga de Dolores: risa carnavalesca en la ciudad de Guatemala |
| Óscar ZANETTI LECUONA | Preámbulo al 98: el factor comercial |
| Alan ASTRO | La literatura yídish de Cuba |
| Gilberto LÓPEZ Y RIVAS | A 29 años del golpe militar en Chile |

RESEÑAS