

ANUARIO DEL COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS



VOLUMEN 3 / MÉXICO / 2008-2009

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ANUARIO DEL
COLEGIO DE ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

ANUARIO DEL
COLEGIO DE ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dra. Gloria Villegas Moreno
Directora

Mtra. Ofelia Escudero Cabezudt
Secretaria General

Dr. Ernesto Priani Saisó
Secretario Académico

Lic. Arturo Monterrubio Montes de Oca
Secretario Administrativo

Dra. Elsa Margarita Ramírez Leyva
Jefa de la División de Estudios de Posgrado

Dr. Gabriel Enrique Linares González
Jefe de la División de Estudios Profesionales

Lic. Silvia Vázquez y Vera
Jefa de la División del Sistema de Universidad Abierta

Mtro. Pastor Gerardo González Ramírez
Secretario de Extensión Académica

Lic. René Aguilar Piña
Coordinador del Colegio de Estudios Latinoamericanos

Lic. Carmen Sánchez Martínez
Coordinadora de Publicaciones

ANUARIO DEL COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

VOLUMEN 3

MÉXICO

2008-2009



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ANUARIO DEL COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS, 2008
CONSEJO EDITORIAL

Editora

Norma de los Ríos Méndez

Coordinadores de Área

Historia

Ana Carolina Ibarra

Mario Miranda Pacheco (†)

Literatura

Valquiria Wey

Horacio Crespo

Ciencias Sociales

René Aguilar Piña

José Luis Ávila Martínez

Filosofía

Carlos Ham Juárez

José Antonio Matesanz

Primera edición: 2011

25 de noviembre de 2011

DR © UNIVERSIDAD NACIONAL

AUTÓNOMA DE MÉXICO

Avenida Universidad 3000, col. Universidad Nacional Autónoma de México, C. U.,

Del. Coyoacán, C. P. 04510, D. F.

ISSN en trámite

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita del titular
de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Norma de los Ríos Méndez 9

José Antonio MATESANZ, “Confesión de parte” 31

HISTORIA

Teresa AGUIRRE C., “El revisionismo en la historiografía reciente” 39

Eugenia ALLIER MONTAÑO, “Memoria y olvido, nuevas formas culturales de vivir el pasado. Las antiguas prisiones políticas en Uruguay: lugares de amnesia” 61

Ana Carolina IBARRA, “Nace una vida política. La crisis de independencia en las regiones” 79

Andrés KOZEL, “La idea de América en el historicismo mexicano. Notas de investigación” 95

Patricia PENSADO LEGLISE, “Éramos una generación optimista” 113

LITERATURA

Ignacio DÍAZ RUIZ, “*Amauta*: originalidad de una vanguardia” 129

Susana ROMANO SUED, “Exilio, diáspora y traducción: Paul Zech y la versión alemana de *Huasipungo* de Jorge Icaza” 137

Jorge RUEDAS DE LA SERNA, “Pedro Henríquez Ureña, biógrafo de la Independencia” 151

Valquiria WEY, “El Quijote en el sertón. Aventura y narrativa en Guimaraes Rosa” 157

FILOSOFÍA

Carlos HAM JUÁREZ, “Kant y la hermenéutica del cambio social” 165

Víctor Hugo MÉNDEZ AGUIRRE, “El papel de la ética hermenéutica en un mundo neoglobalizado” 179

Gabriel VARGAS LOZANO, “Karl Marx: ¿cómo leer a un clásico desde nuestro tiempo?”	193
CULTURA	
Horacio CRESPO, “Linajes intelectuales y coyunturas culturales en la construcción del pensamiento latinoamericano”	211
Miguel Ángel ESQUIVEL, “El impulso plástico-gráfico dinámico del cine como impulso de elocuencia social total”	223
Sergio UGALDE QUINTANA, “Aimé Césaire y Wifredo Lam: un diálogo caribeño entre la poesía y la pintura”	235
Liliana WEINBERG, “Ensayos de interpretación”	243
CIENCIAS SOCIALES	
René AGUILAR PIÑA, “Apuntes para la historia de la versión <i>ilustrada</i> de la economía moderna en el Caribe (el proceso en Puerto Rico durante el siglo XVIII)”	261
Marcos CUEVA, “La crisis propone, la cultura dispone: un fracaso de Calles”	277
Ana GOUTMAN, “Contribución de la investigación sobre la lengua y la cultura para los estudios latinoamericanos de las ciencias sociales”	291
Ricardo MELGAR BAO, “El boliviano Marof en México: redes, identidades y claves de autoctonía política”	301
Carlos M. TUR DONATTI, “La neocolonización transnacional de la agricultura en América del Sur”	335
RESEÑAS	
Michel AGIER, <i>Gérer les indésirables. Des camps de refugies au gouvernement humanitaire</i> (Natalia DEBANDI)	341
José Juan TABLADA, <i>Noticias biográficas de los ministros de Relaciones de la nación mexicana</i> (Mercedes DE VEGA)	343
Sergio UGALDE, <i>La poética del cimarrón. Aimé Césaire y la literatura del Caribe francés</i> (Laura LÓPEZ MORALES)	344
Andrés KOZEL, <i>La Argentina como desilusión. Contribución a la historia de la idea del fracaso argentino (1890-1955)</i> (Omar NÚÑEZ RODRÍGUEZ)	348

PRESENTACIÓN

Tomar a cargo la coordinación de un número del *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos* de nuestra Facultad constituye un reto de no poca envergadura, ya que los Colegios, es decir, las licenciaturas de la Facultad de Filosofía y Letras, constituyen la piedra angular en la que se sustenta la vida académica: la docencia por supuesto y, por ende, el vínculo docencia-investigación que debe generarse desde este primer peldaño de la formación universitaria, sin la solidez del cual todos los niveles superiores resentirían carencias fundamentales. Los anuarios constituyen ese espacio editorial de los Colegios, propio de sus profesores. Por ello, insisto, aceptar una tarea de esta naturaleza entraña siempre un desafío. Éste se mueve en un vasto terreno que va desde considerar los criterios editoriales que deben prevalecer, garantizar la calidad académica de los trabajos que lo conforman y que deben someterse al arbitraje imprescindible, la necesidad de reflejar el panorama interdisciplinario de una licenciatura como la nuestra, dar cuenta de las líneas de investigación prioritarias y dar cabida a la participación de un número significativo de colegas, desde los jóvenes ya talentosos, hasta los que han sido pilares y referentes fundamentales en la formación de un gran número de generaciones de estudiantes y de latinoamericanistas y que, por ello mismo, tienen ya un peso significativo en la academia.

El presente *Anuario*, fruto como siempre de la colaboración entusiasta de nuestros colegas profesores del Colegio, es fiel expresión no sólo de las diversas áreas o campos de conocimiento del plan de estudios de nuestra licenciatura, sino también de la perspectiva multidisciplinar e interdisciplinar —según los casos— en la que se inscriben la gran mayoría de los artículos y que es a su vez el resultado de ese empeño metodológico al que aspira esta licenciatura, reafirmando el objeto de estudio que le dio origen, nombre y proyección continental.

La mirada múltiple, la temática rica y diversa, el esfuerzo profundo de reflexión y el ejercicio permanente del pensamiento crítico se reflejan en los textos que conforman el *Anuario*. Muchos de los trabajos tienen indudables interconexiones simbólicas y también en muchos de ellos se advierten resonancias conceptuales y planteamientos similares o cercanos, perspectivas de análisis, si no simbióticas, sí fraternales —en tanto teóricamente cercanas—, y, sobre todo, en buena parte de ellos la preocupación por los caminos a seguir en América Latina resulta no sólo evidente sino perentoria. El lector sin duda disfrutará no sólo de la gran calidad de muchos artículos, de las evocaciones nostálgicas de otros y de la excelente pluma de muchos de ellos, sino que podrá establecer todos los vínculos conceptuales, programáticos y hasta generacionales entre ellos, y ello no sólo al

interior de una misma disciplina o área de conocimiento, sino entre las diversas áreas en las que en un esfuerzo ordenador hemos debido agruparlos, si bien varios de esos artículos podrían transitar cómodamente entre la historia, la cultura o las ciencias sociales, por decir los menos.

Antes de proceder a las síntesis, o mejor dicho al esfuerzo de extraer de ellos ciertos elementos o aspectos fundamentales que nos orienten acerca de lo que tratan y que convoquen al lector a hincarles el diente, quiero hacer patente mi agradecimiento a José Luis Ávila, quien me insistió hasta el último momento de su gestión al frente del Colegio para que yo asumiera la difícil pero riquísima tarea de coordinar este *Anuario*; quiero agradecer por supuesto a todos y cada uno de los colegas que decidieron participar en este esfuerzo colegiado, y a todos aquellos colegas que aceptaron arbitrar los artículos. Quiero hacer expreso mi agradecimiento a Camilo Vicente Ovalle, quien revisó cuidadosamente los originales y procedió a la primera revisión editorial de los textos. De antemano también agradecer a Carmen Sánchez y a su equipo de editores el profesionalismo que sin duda acompañará este *Anuario* hasta su publicación.

Debo también presentar mis excusas por la tardanza con la que este *Anuario* verá la luz. En descarga del *mea culpa*, debo señalar algunas causas, comenzando por el rezago de varios colegas en entregar sus textos o en enviarnos la segunda y hasta la tercera versión, y el rezago en la entrega de los arbitrajes por parte de otros colegas. En todos los casos las razones fueron de variada índole y dos de ellas forman parte de la lógica de nuestra cotidianidad y de los rigores de nuestro oficio: el exceso de trabajo y de responsabilidades que a todos nos agobian, y la obsesión de perfeccionar, de no dejar cabos sueltos, de acercarnos siquiera a la excelencia académica que decimos perseguir... excesos de la “Academia” o de nuestros galopantes narcisos; sólo espero que la calidad del *Anuario* compense el largo tiempo de espera. En mi caso estos dos haces de razones se potencian por haber asumido las responsabilidades del cargo de Secretaria Académica y por la obsesión, compartida por tantos, de hacer las cosas de la mejor manera, querer estar a la altura de lo que los trabajos de mis colegas merecen como comentarios y no estar nunca del todo satisfecha. Al lector le toca extraer las conclusiones de nuestras veleidades perfeccionistas.

Hubo también la intención explícita de que este *Anuario* se dedicara o recordara la querida figura de Mario Miranda Pacheco: maestro, colega y amigo que tanto aportó a los estudios latinoamericanos y a quien tanto debemos los profesores y estudiantes del Colegio. En el ánimo de muchos de nosotros se hizo implícito y en otros casos explícito el reconocimiento a Mario Miranda, quien seguirá estando presente en nuestra memoria, la individual y la colegiada. Quiso también la lógica de los tiempos que vivimos que se tratara de inscribir este *Anuario* en las conmemoraciones del 2010. A ese respecto hay que señalar que de manera expresa, cuando se trata de especialistas, o de forma tangencial o subordinada a la temática principal de sus textos, varios trabajos recogieron las preocupaciones en torno a las conmemoraciones del bicentenario de las revoluciones de independencia de nuestros países y de la Revolución mexicana; otros muchos, en parte por no responder a sus preocupaciones o líneas de investigación prioritarias o por el cierto hartazgo que estos procesos celebratorios acarrearán, decidieron irse por otros derroteros, haciendo honor a sus inquietudes y a sus investigaciones centrales.

Quedan pues a la consideración de los lectores, las síntesis de esta presentación y los textos de los colegas que agrupamos según los campos disciplinarios de nuestro objeto de estudio.

Historia

El texto de Teresa Aguirre, “El revisionismo en la historiografía reciente”, analiza algunas características de esta corriente historiográfica que volvió a tener auge hacia los años ochentas del siglo XX, y señala la clara filiación conservadora que el revisionismo latinoamericano tuvo en sus etapas anteriores, a la que habría que sumar en esta última etapa “el rechazo a toda idea de sistema y totalidad, hoy alimentada por visiones multiculturalistas o pluriclasistas”, propias también de algunas posiciones del posmodernismo.

Desde ese horizonte que el revisionismo comparte con posturas posmodernas, la autora señala el profundo sesgo antimarxista del revisionismo desde los años setentas del siglo XX, su crítica a la herencia de la vía revolucionaria como motor de cambio, la sustitución de sistemas explicativos con base en la razón por motivaciones de índole subjetiva e identidades culturales, lo que entraña la sustitución de la noción de direccionalidad de la historia rechazando la pretensión de establecer ciertas tendencias generales y desembocando “en una visión pragmática, segmentada y fragmentada” de la realidad.

La tesis revisionista de la negación de la revolución como motor de cambio conduce a la sustitución del concepto de revolución por el de democracia política como la vía del cambio, y en esa perspectiva, el trabajo de Teresa Aguirre aborda el análisis de las obras de François Furet y de François-Xavier Guerra, y procede a un muy interesante señalamiento de cómo la evaluación y caracterización de las revoluciones está ligada a la conceptualización que de ellas se hace y al paradigma teórico con el que son interpretadas, lo que la conduce por supuesto a analizar cómo se vincula la interpretación revisionista con la realidad actual, concluyendo que esta concepción de la historia le da primacía a la utilidad práctica sobre la dimensión propiamente cognoscitiva de la empresa historiográfica.

En un muy breve pero interesante recorrido crítico por las interpretaciones de diversos autores, Sala de Touron, Hobsbawm, Fontana, Touraine, Gadamer, Ricoeur y Koselleck, entre otros, pone especial acento en aquellas corrientes hermenéuticas que se han preocupado por esclarecer las determinaciones recíprocas entre la construcción de las subjetividades y las condiciones histórico-materiales en que éstas emergen, y de cuya interacción surgen los cambios históricos.

El artículo de Teresa Aguirre sin duda esclarece, aporta y explora caminos de una discusión historiográfica impostergable.

El artículo de Eugenia Allier Montaño, cuyo largo título “Memoria y olvido, nuevas formas culturales de vivir el pasado. Las antiguas prisiones políticas en Uruguay: lugares de amnesia” lo dice todo, se inscribe en la perspectiva de rescate del papel central de la memoria como preocupación cultural y política de nuestras sociedades frente al vértigo abrumador, y tantas veces aniquilante, de la aceleración de la historia. Con un excelente trasfondo teórico y manejo crítico de autores capitales: Huyssen, Traverso, Halbwachs,

Todorov y Marc Augé, entre otros, y muy particularmente Pierre Nora y Hugo Achugar, Eugenia Allier nos introduce al debate acerca de las formas del paso de la historia a la memoria, así como al concepto mismo de los “lugares de memoria”, ahora que nos dice —glosando a Nora— que la memoria ya no es transmitida simplemente de generación en generación, sino como huella, historia y selección... de lugares de memoria. Esos lugares de memoria que no son tan sólo aquéllos donde se condensa y expresa la memoria colectiva, sino que se han convertido en “elemento simbólico del patrimonio memorial” de una comunidad.

Enseguida, Allier Montaña se ocupa de la lucha memorial por la apropiación del pasado que se desata en Uruguay a partir de 1985 y señala los tres periodos de esa contienda: el primero, de posicionamiento por la memoria o el olvido del pasado reciente; el segundo, tiene que ver con la “supresión del pasado”, y un tercero, que abriendo de nuevo una lucha parecida entre el recuerdo o el olvido, se vislumbra hacia el final, según nos dice, como la posible “institucionalización de la memoria del recuerdo...” (Encuentro Progresista-Frente Amplio, 2005).

Finalmente, ocupándose de manera prolija de la historia de las prisiones o centros de detención, la autora recupera brevemente las experiencias de Argentina y Chile, donde por ejemplo la ESMA fue transformada durante el gobierno de Kirchner en el Museo de la Memoria, o el caso chileno, donde el Estadio Chile, lugar de tanta ignominia, pasó a llamarse Estadio Víctor Jara, y donde la Villa Grimaldi, el terrible centro de tortura de la DINA, acabó por transformarse en el Parque por la Paz; ello en contraste con la situación en Uruguay, en donde ninguno de los antiguos centros de detención ha sido recuperado como lugar de memoria y donde el caso más patético es el de Punta Carretas, el lugar de amnesia más obvio, transformado en 1994 en centro comercial, haciendo de aquel que tendría que ser un lugar de memoria, un lugar de olvido y de consumo, escenario elocuente de eliminación de la violencia política y “su sustitución por la ordenada y legitimada violencia del mercado” (Allier, citando a Achugar).

La autora cierra su sugerente artículo con la esperanza de la progresiva recuperación, al menos en el terreno de la cultura, de ciertos espacios de estos “lugares de amnesia”, como el teatro que el grupo La Candela pasó a tener en los sótanos de uno de los edificios del centro comercial, o la Escuela de Diseño Industrial en la antigua cárcel de Miguelete, o la campaña “Penal Libertad, Nunca Más”, cuya meta era lograr el cierre de la Prisión Libertad (¡qué incongruencia ofensiva la del nombre!) y los esfuerzos de grupos de prisioneros políticos como CRY SOL, para recuperar los lugares de amnesia, conjurar el olvido y darles el valor simbólico de lugares de memoria.

Vale concluir que la atinada bibliografía que acompaña el artículo da cuenta de la solidez del mismo.

El artículo de Ana Carolina Ibarra, “Nace una vida política. La crisis de independencia en las regiones”, que se inscribe de manera específica en las reflexiones en torno a las conmemoraciones del bicentenario de la Independencia, dirigido, como la propia autora nos dice, a los historiadores en ciernes, aspira por ello, en sus propias palabras, “a abrir interrogantes para las nuevas generaciones, para que aprecien la riqueza de un pasado que tiene mucho que decirnos en la actualidad”. En esta tónica historiográfica didáctica y reflexiva en donde estas conmemoraciones aspiran a tener un alcance más

allá de la mera remembranza de sucesos históricos fundamentales, la doctora Ibarra se ocupa de tres ciudades marginales durante la revolución de independencia, ciudades que se pensaron como “islas en la tormenta”, dado que la guerra tenía lugar fuera de ellas: se trata de Chilpancingo, apenas recién nombrada ciudad por Morelos después del congreso; de la ciudad de Monterrey, en el norte del país, y de la ciudad de Oaxaca, en el sur.

En una apretada síntesis fruto de un profundo conocimiento del proceso independentista no sólo de México sino del resto de las posesiones españolas en nuestro continente, Ana Carolina Ibarra comienza por darnos cuenta de la situación histórica en la península ibérica, y por ende de los acontecimientos que propiciaron la crisis de representación política, para abordar enseguida los cortos pero serios estudios de las tres ciudades mencionadas y valorar el impacto de aquellas controversias a nivel local.

Lejos de ser sólo consideradas como islas en la tormenta, los estudios de la doctora Ibarra dejan al descubierto la profunda complejidad de sus diversas pero ricas situaciones que permiten incluso considerarlas como lugares en donde nace una cultura política moderna que muestran distintas formas de participación de las elites locales y las señalan como centros articuladores, superando las visiones o caracterizaciones estereotipadas de la tradicional historia de la formación de la nación. De esta manera, el texto de Ana Carolina Ibarra abre posibilidades y caminos de acercamiento a los procesos regionales, así como nuevos horizontes acerca de las prácticas y la cultura política en la víspera de la independencia.

Al decir de Ana Carolina Ibarra, “los aportes de la historia regional, la reflexión sobre los autonomismos y las autonomías nos han permitido observar procesos regionales que habían sido negados por la historiografía épico romántica...” y en ese mismo sentido han contribuido a apuntalar la visión crítica acerca de los procesos que condujeron a la formación de la nación.

El artículo de Andrés Kozel, “La idea de América en el historicismo mexicano. Notas de investigación”, aspira a contribuir a la reflexión historizada y sistematizada de la idea de América en el seno del historicismo mexicano, abordando tres de las más fértiles versiones: las de José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea.

El texto no sólo pretende dar cuenta del complejo entramado de relaciones, tributaciones o deslindes entre dichas versiones y su articulación con debates más amplios, sino que lo hace desde una perspectiva latinoamericanista actual frente a los retos que se derivan de la crisis civilizatoria en la que estamos inmersos.

Procede a una rápida revisión histórica de los múltiples significados y contenidos simbólicos del término América: por diferenciación (con “lo europeo”), contraposición (entre las dos Américas) que deriva hacia la idea de la latinidad, y ya en el contexto histórico de las primeras décadas del siglo XX conduce al relativo esclarecimiento a nivel continental de los rasgos definitorios de esta tradición ideológico cultural.

El autor nos introduce a una breve pero sesuda reflexión sobre el historicismo y su complejidad como corriente historiográfica, comenzando por la noción misma, polémica y diversa; sitúa su surgimiento, y señala algunos de sus elementos fundamentales y cómo tendió a conectarse con el relativismo cultural y epistemológico, y a veces también con el presentismo historiográfico. Plantea, además, una serie de interrogantes que lo llevan

a considerar la cuestión de si hay una o varias ideas historicistas de la historia y, por ende, a insistir en la dificultad de establecer el canon de autores y obras historicistas.

Aborda enseguida el tema principal de su texto: la reflexión acerca de la idea de América en los autores mencionados, arrancando en la década de los años cuarentas del siglo pasado, cuando llega a México un “historicismo diltheyano-heideggeriano-orteguino (Mature), teñido de vitalismo y existencialismo...”

El texto de Kozel da cuenta de la relación conflictiva de esta corriente con la experiencia de la modernidad occidental y la manera en que los autores mencionados la establecen en distintas modalidades de articulación, haciendo un punteo de elementos para el debate en las obras de Gaos, O’Gorman y Zea, punteo, de nuevo rápido pero profundo, donde Andrés Kozel se ocupa de las diversas etapas del pensamiento de los autores y da cuenta de las obras señeras en que sus ideas sobre América alcanzan su mayor madurez y/o de los planteamientos más desafiantes. Es decir, el texto de Kozel da cuenta de los cambios operados en la trayectoria intelectual de los autores, no sólo en cuanto a la diversidad de tópicos tratados, sino a la valoración distinta al interior de la misma temática.

Resistiendo a la tentación de ponderar en una síntesis de la síntesis aquellos planteamientos que me parecieron más interesantes y atinados de la reflexión acerca del debate sobre la idea de América en estos autores y acerca de las relaciones entre ellos, sólo mencionaré algunos a manera de muestra:

Uno de ellos, por ejemplo, es el creciente distanciamiento que se operó entre O’Gorman y Zea, el cuestionamiento por parte de Zea de la versión del historicismo-aristocratizante, neo-sepulvedista de O’Gorman, así como la embestida de O’Gorman, no sólo contra la interpretación que la Revolución mexicana ha hecho de la historia de México, sino también contra el latinoamericanismo clásico... o tal vez el “hallazgo reconfigurador” de lo “propio positivo” de Zea, que pasa, como bien dice Kozel, por “la postulación del horizonte de una modernidad auténticamente universalista en el seno de la cual los pueblos todavía no plenamente modernos hayan hecho suyos los beneficios de la modernidad, y ello no sólo sin renunciar a sus respectivos modos de ser, sino además con base en esos respectivos modos de ser”, por señalar sólo algunas de las muchas polémicas sugerentes de este artículo.

Y, si como concluye el doctor Kozel, el entramado de las interconexiones simbólicas parece escurrirse una y otra vez entre los dedos, coincidimos con él en que el fortalecimiento de una perspectiva latinoamericanista tan afanosamente buscada reside justamente en el esfuerzo por desentrañar esas interconexiones simbólicas identitarias.

En el artículo “Éramos una generación optimista”, Patricia Pensado Leglise aborda la relación entre política y ética que se plantea en los movimientos políticos y sociales del siglo XX y en particular en la experiencia de la participación de los militantes de algunas corrientes de izquierda. Recurriendo a la historia oral “como herramienta central y materia que es sometida al análisis crítico del historiador o científico social”, nos presenta una entrevista en la que se pone de manifiesto la interacción entre ética y política. El entrevistado pertenece a la llamada generación del 68, generación que vivirá la transición de la izquierda comunista de los años sesentas, la derrota de los movimientos sindicales que fueron objeto de una represión brutal en el contexto de la guerra fría, las escisiones de las

corrientes al interior de los partidos de izquierda, el triunfo de la Revolución cubana y la esperanza de una vía hacia el socialismo y los movimientos estudiantiles de final de la década, desde el Mayo Francés hasta el movimiento estudiantil en México, pasando por las protestas por la guerra de Vietnam y la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos..., que conducen a tantos miembros de esa generación a la necesidad de asumir el compromiso de la militancia política rebelándose contra la injusticia social. Por ello, para el entrevistado, el hecho que distinguió a los movimientos sociales de la década de los años sesentas fue su dimensión ética.

La doctora Pensado logra en esta entrevista destacar lo que podríamos considerar elementos generacionales, que se desprenden de la historia de vida del entrevistado, con cuyas aristas, o al menos con algunas de ellas, muchos podríamos identificarnos, por ejemplo, con esa suerte de “conversión” al socialismo desde un *ethos* cristiano... o con aquella condición que da título al trabajo: “Éramos una generación optimista porque podíamos proyectar el futuro, vivíamos un presente en ascenso...”

Caracterizando al movimiento del 68 como un movimiento moral en defensa de las garantías individuales y de los derechos humanos que prelude los movimientos antisistémicos de las décadas de los setentas y ochentas, el artículo resalta la perspectiva del entrevistado que caracteriza la brecha ideológica abierta por el movimiento que a su vez sentó la posibilidad de un *ethos* social, de una moral social distinta, y reconociendo que ese capital y ese potencial político-social que generó tal vez se dilapidó en parte, “en parte no se reprodujo y en parte se perdió” y no logró plasmar en un proyecto cultural alternativo, lo cierto es que sí constituye un punto de referencia sustancial: “Quedó una identidad simbólica, y esa identidad, la batalla que se dio por mantener esa identidad simbólica... ese símbolo está ya plenamente identificado en la historia nacional..., no se perdió, digamos, fue un triunfo político moral...”

El trabajo continúa abordando las características de la década de los setentas con el surgimiento del sindicalismo universitario y señalando, asimismo, los límites de un sindicalismo democrático atenazado por las prácticas políticas de un movimiento obrero despolitizado, “aculturado en el clientelismo, en las redes de compadrazgo, en la lealtad a las personas [y] no a los proyectos ni a las instituciones...”, para terminar con el llamado a la necesidad de aterrizar sobre el nuevo contexto sociocultural y político que está viviendo nuestro país, y de identificar a los agentes sociales de nuevo tipo, para entender su mentalidad y los valores que orientan su acción social.

Literatura

Con un artículo titulado “*Amauta*: originalidad de una vanguardia”, Ignacio Díaz Ruiz nos conduce a una apasionante reflexión acerca de las implicaciones de un título y de una portada. Pocos autores tan entrañables y profundos como Mariátegui, pocas obras tan ricas, tan conocidas y transitadas como la revista *Amauta* y los Siete Ensayos..., que conforman, como dice Díaz Ruiz, “una singular red de vasos comunicantes” por su “similitud ideológica, política y estética...” Pero una vez señaladas, con gran precisión y agudeza, el carácter de vanguardia ideológica, intelectual y artística de la revista y la profunda identidad entre *Amauta* y su fundador, que la dota de esa “impronta ideológica”,

cognitiva, ética y estética... , el doctor Díaz Ruiz nos deleita con las interesantes disquisiciones acerca de la relevancia que cobran la cuestión del nombre y de las ilustraciones de la revista. Por el nombre, *Amauta* adquiere una identidad propia, “una orientación delimitada y precisa”, el vocablo, de procedencia histórica indígena, “es un término sugerente, invocador, que designa y alude” al filósofo, al hombre prudente, al sabio “que al ejercer sus funciones de maestro, socializaba en cierto grado sus conocimientos”. Dado que la expresión quechua no puede tener una traducción literal, remite “a un haz de significados y de aproximaciones culturales”, porque, como diría el mismo José Carlos, “*Amauta* no debía ser un plagio, ni una traducción. Tomábamos una palabra incaica, para crearla de nuevo”. De esa manera, un título, su nombre, orienta y señala su ruta crítica, que posibilita que no sólo la comunidad indígena peruana sino la americana encontraran en ella “un portavoz y un espacio cultural”.

De igual manera, Ignacio Díaz Ruiz nos dice cómo el diseño de la portada contribuyó a precisar el sentido de innovación crítica, en dos aspectos sustanciales (que como historiadora no puedo dejar de ponderar), el uno referente al sujeto de estudio: un país y una sociedad, la peruana y los sujetos y agentes históricos que de ahí se derivan, y el otro relativo a la búsqueda de la totalidad nacional, que teórica y metodológicamente persigue y que parte de la aspiración de la totalidad histórica desde la perspectiva marxista crítica mariáteguina.

Un último apartado de este excelente artículo se pregunta por la vanguardia artística. Nos dice Díaz Ruiz que “Frente al discurso predominante de carácter ideológico, revolucionario, socialista, científico-social, nacional e indigenista que está presente en la revista *Amauta*, cabe la interrogante acerca de las tendencias y orientaciones artísticas y literarias incluidas entre sus variados materiales”. Para responder a esa interrogante, el autor enlista ensayos y sobrevuela poemas, para dar fe del vigor y la complejidad del discurso poético vanguardista del conjunto de la revista y concluir recuperando el excelente trabajo de Schwartz: “En *Amauta*, Mariátegui concilia dos vertientes que difícilmente están en relación pacífica una con otra: la vanguardia estética y la vanguardia política”.

Valdría la pena que el lector recuperara detenidamente la última página del artículo de Ignacio Díaz Ruiz, para hacerse eco o tal vez cómplice de mi respuesta a la pregunta de Alfredo Bosi con la que el autor termina: ¿Será la vanguardia un puente de dos sentidos?; tendría que serlo para potenciar su carácter de vanguardia y para no perder su historicidad.

“Exilio, diáspora y traducción: Paul Zech y la versión alemana de *Huasipungo* de Jorge Icaza” es el texto en el que Susana Romano Sued aborda el complejo y rico fenómeno de la traducción que, según nos dice, constituye un proceso de transferencias interculturales, interlingüísticas, para dar cuenta de la función que esta versión alemana de *Huasipungo* asumió “tanto en las *realia* del *mundo indígena* apropiadas y proyectadas a la lengua y la cultura receptoras... cuanto en el mundo subjetivo del traductor”.

En una primera parte del artículo, la autora reflexiona acerca de la traducción, ese esfuerzo de interpretación integral de una obra literaria y en particular de la literatura traducida como “diáspora de la escritura” que constituye el espacio en el que las obras que han transpuesto sus fronteras lingüísticas encuentran alojamiento, si bien puede tratarse de

un verdadero proceso de apropiación que puede redundar en la expansión del universo de la lengua receptora, o bien conducir, en el otro extremo, a la aclimatación o acriollamiento de la obra, borrando las marcas de su procedencia.

Dado que es en el aparato paratextual en donde el traductor se vuelve visible y se convierte en vehículo de transferencia intercultural, Susana Romano mostrará que las posiciones y los valores socioculturales, políticos y estéticos se revelan, quedan de manifiesto en la estrategia discursiva de los paratextos de Zech.

Para situar su análisis de la traducción de *Huasipungo*, Susana Romano procede primero a una interesante revisión histórico-crítica de las primeras décadas del siglo XX, con sus expresiones nacionalistas e indigenistas, mencionando la obra clave de Mariátegui, y deteniéndose un poco más en Arguedas, a quien considera el fundador del indigenismo literario, reflexionando sobre los excesos o exacerbación de los nacionalismos, la idealización romántica y las visiones maniqueas acerca del mundo indígena y la deformación y descentramiento de ciertos “indigenismos”, para destacar, en ese sentido, el carácter de hito de la novela de Icaza, que (retomando la opinión de Regina Harrison) “logró satisfacer las demandas de los críticos al describir en forma realista las formas de vida de los indígenas...”

Enseguida, la autora nos ofrece algunas rápidas reflexiones sobre la vida y la trayectoria de Paul Zech, su militancia antifascista, su decida lucha a favor del oprimido y su humanismo profundo, y situando la traducción de *Huasipungo* en el contexto de la tradición indianista e indigenista que permeó la producción literaria en Hispanoamérica, potenciado todo ello, por el exilio, en el caso de Zech, que tal vez no sólo permite, sino exige, la apropiación de horizontes o acervos culturales y literarios, ya que el traductor está en la diáspora respecto de su suelo y su lengua natales. Por ello nos dice que “pensar la cultura en el destierro, transponerla a la lengua y cultura del territorio vedado e irrecuperable, constituye un acto de doble alcance: por un lado se trataría de una operación compensatoria de la derrota social y política de los ideales del sujeto a través de la reivindicación del indio, su mundo, con proyecciones utópicas, y por otro, y al mismo tiempo, constituye un invalorable acto de transmisión cultural”, o como dirá Susana Romano más adelante, enfatiza “la función de extrañamiento brechtiano, al llamar la atención sobre lo propio a partir de una ejemplarización por la vía de lo *otro*”.

El artículo de Jorge Ruedas de la Serna, “Pedro Henríquez Ureña, biógrafo de la Independencia”, destaca la importancia de uno de los más importantes trabajos históricos del autor: su excepcional contribución a la Antología del Centenario, considerado el panorama más amplio de la literatura mexicana de la época de la Independencia, antología en la que Henríquez Ureña escribió trece de los dieciocho artículos que la conforman. El doctor Ruedas señala la madurez crítica y la enorme cultura literaria de Henríquez Ureña, quien con tan sólo veintiséis años de edad fue capaz no sólo de dar cuenta de más de doscientos autores, sino de hacerlo partiendo de la investigación bibliohemerográfica y el rescate textual para de ahí abordar el análisis literario, estético y formal, en una época en la que, al decir del doctor Ruedas, tan sólo se atendían los aspectos temático-ideológicos.

Ruedas de la Serna señala, además, entre las varias virtudes de los textos de don Pedro, la de responder a una nueva visión historiográfica, en la que la selección de los biografiados y de sus obras no obedeció a las preferencias ideológicas y partidistas tan

características de los repertorios biográficos del siglo XIX, sino a una visión que apuntaba a concebir la literatura como una institución social que caminaba abriéndose espacio a la par que se constituía el nuevo país, buscando hacer de la literatura un medio de comunicación y un horizonte de diálogo.

Jorge Ruedas concluye su artículo analizando dos ensayos de Henríquez Ureña escritos en 1913: *Traducciones y paráfrasis de los autores mexicanos en la época de la Independencia* y *La métrica de los poetas mexicanos en la época de la Independencia*, ambos producto de estudios histórico-críticos inéditos en México, en los que Henríquez Ureña despliega su proverbial agudeza e imparcialidad críticas, porque, como nos dice Ruedas de la Serna, observando el nacimiento y los tropiezos de esa literatura y encomiando también sus aciertos, Henríquez Ureña era, más que un censor, un preceptor benigno, pues ésa era su generosa manera de entender la crítica literaria.

El artículo de Valquiria Wey, “El Quijote en el sertón. Aventura y narrativa en Guimarães Rosa”, nos ofrece una interesante y vívida reflexión sobre lo que llama el suelo cervantino de la obra de Guimarães Rosa en el cuento que más concretamente alude al Quijote: “Tarantón, mi patrón”, con la intención explicitada por la autora de incorporar la creación a la reflexión historiográfica. Dado que —nos dice— nuestro continente “fue descubierto o inventado en confluencia con el imaginario aventurero de los siglos XV y XVI”, la presencia de esos relatos de caballería fincan el establecimiento del Quijote como tradición cultural, y al decir de nuestra autora, en el caso de Brasil, esta tradición ibérica se mantiene casi intacta hasta los años treinta del siglo XX en lugares apartados.

Esa región apartada de Minas Gerais, escenario de la obra de Guimarães Rosa (“*O sertão é o mundo*”) adquiere el estatuto simbólico que Cervantes dio a la región de la Mancha. El otro elemento del “piso cervantino” de la obra de Guimarães son sus protagonistas, “hombres de armas en busca de respuestas trascendentes... personajes heterónimos de un modelo quijotesco”.

La rica reflexión de Valquiria Wey sigue bordando sobre cómo la ficción moldea la vida y de cómo este tema, este sentido de la obra cervantina, está presente en la de Guimarães, tanto en el sentido literal “cumpliendo un ciclo entre literatura, vida, reflexión y nuevamente literatura”, como en el modelo narrativo que disuelve la autoría en numerosos narradores y responsabiliza al lector de los posibles sentidos del texto. Esta centralidad del lector es, como dice la autora, la que nos fascina “porque nos hace partícipes de la construcción del sentido de lo que leemos”. Las últimas páginas del artículo de Valquiria, síntesis espléndida del suelo cervantino de “Tarantón, mi patrón”, cierran esta lúcida y deliciosa reflexión.

Filosofía

Los tres artículos que corresponden a las reflexiones desde la filosofía constituyen excelentes síntesis centradas en los problemas de interpretación, ya se trate de Kant o de Marx o de una reflexión acerca de la hermenéutica en los tiempos actuales, todos ellos reivindican un compromiso ético con el cambio social.

Carlos Ham Juárez, en su artículo “Kant y la hermenéutica del cambio social”, plantea el problema de la hermenéutica del cambio a partir de la modernidad y el pensamiento ilustrado abordando ciertas ideas de Kant acerca de la historia y del progreso humano para intentar *dotar de racionalidad el mundo cambiante*, esfuerzo que Ham vincula a los procesos revolucionarios de los siglos XIX y XX, para tratar de *contribuir con el análisis de las ideas de Kant a una reflexión en la que sea posible encontrar una interpretación y una manera de comprender la acción revolucionaria*.

Recuperando buena parte de los principios de la filosofía ilustrada, desde el descenramiento de Dios por la inclusión del sujeto inmanente, la oposición de concepciones del cambio entre la física aristotélica y la renacentista, hasta la entrada de la matemática al estudio del movimiento dotándolo de una racionalidad comprensible, el artículo de Carlos Ham analiza la hermenéutica del cambio social en Kant en la que *nada escapa a la racionalidad moderna* y donde el comportamiento humano *no es del todo azaroso y libre, ni su historia será la sucesión de hechos incomprensibles*.

Ham considera que Kant ha sido quien ha planteado con mayor lucidez el problema de la racionalidad *en estrecha relación con la libertad* y esta libertad humana no es producto del azar o el capricho individual, sino que *tiene su propia determinación racional, entendida ésta como la ley universal que se expresa en el imperativo categórico*. De esta manera, la historia humana puede ser concebida como ese largo camino de construcción de la racionalidad en el que la ley y la capacidad moral posibilitan el progreso social, proyecto emancipatorio que como sabemos no es tarea del individuo aislado sino de la humanidad toda, de ahí su universalidad pues el plan providencial de la razón no ocurre para el individuo sino para la especie.

El artículo de Víctor Hugo Méndez Aguirre, “El papel de la ética hermenéutica en un mundo neoglobalizado”, se pregunta por el papel de la filosofía en *el aciago panorama de violencia, falta de comprensión y resurgimiento de fundamentalismos e intolerancias* en esta época de neoglobalización. La respuesta para Méndez Aguirre estribaría en el fomento del pluralismo en la hermenéutica *versus* una hermenéutica extremadamente univocista que caracteriza la intolerancia que acompaña el fenómeno de la neoglobalización. Apoyándose en Umberto Eco, sin duda uno de los pilares de la hermenéutica contemporánea, y en la vía de la educación, Méndez Aguirre apuesta porque ese *tándem interpretación-comprensión*, desarrollado por la hermenéutica, descansa justamente en el pluralismo como vía de comprensión del otro.

El texto de Gabriel Vargas Lozano, “Karl Marx: ¿cómo leer a un clásico desde nuestro tiempo?”, se pregunta acerca de la situación actual del marxismo en México, recordando dos momentos estelares, la década de los años treinta y particularmente la de los sesentas y setentas (y aun principios de los ochentas), de extraordinario florecimiento de la teoría y el paradigma marxista. Enseguida, Vargas Lozano aborda el análisis de las causas que condujeron a la pérdida de interés sobre el marxismo en el país, tres, a su parecer: la primera de índole política provocada por el colapso de la economía (1982) y las respuestas a dicha crisis; el “cambio de dirección en la política estatal”, y concomitantemente el cambio de la parte más significativa de la izquierda mexicana abanderando la lucha democrática, que se saldó sin embargo con el fraude electoral del 88.

La segunda causa fue el derrumbe del llamado socialismo “realmente existente” que condujo a la decepción e incluso a su abandono, pensando que no había otra alternativa al capitalismo y reforzando la salida democrática, sin siquiera plantearse el carácter multívoco del término.

La tercera causa, fruto de nuestra mentalidad colonizada, sería la dependencia teórica y sus consecuencias de esquematismo y eurocentrismo, que hemos arrastrado no sólo como país sino como región. Pero al paso del tiempo, nos dice el doctor Vargas Lozano —parafraseando a Tito Monterroso—, el marxismo, dinosaurio o no, “todavía se encontraba allí”.

Sin dejar de señalar que los mejores análisis críticos de aquellas sociedades socialistas se hicieron justamente desde el campo marxista, Vargas Lozano se pregunta de cara a la crisis de las políticas neoliberales, “¿cómo recuperar el potencial teórico-crítico de Marx y del marxismo crítico...” que pueda incidir en los movimientos sociales que se pronuncian por una alternativa al capitalismo?

Para responder a sus propias interrogantes, Vargas Lozano se remonta a la búsqueda de los elementos explicativos de las simplificaciones reduccionistas o de las interpretaciones de la obra de Marx “condicionadas desde el punto de vista político e ideológico por los problemas que surgieron en el plano práctico”, pasando revista a los autores, a las publicaciones, ediciones y traducciones (hasta la MEGA (2)).

De esta rápida pero sustentada revisión, Vargas Lozano desprende varias conclusiones que refrendan el carácter crítico del pensamiento de Marx, el carácter abierto, interdisciplinario de su obra que justamente por su mismo carácter inacabado suscitó polémicas e interpretaciones que muchas veces condujeron a la pérdida del sentido original de sus planteamientos.

En un ejercicio de honestidad intelectual, que él ejerce y al que apela, Vargas Lozano denuncia la concepción acrítica, esquemática, dogmática durante el estalinismo y después de él: que se resuelve en un sistema de dominación, un determinismo economicista, una teleología de la historia, etcétera, y al abundar en el carácter inacabado del pensamiento de Marx, señala justamente también su carácter incompleto, que puede encontrarse en la serie de planteamientos epistemológicos, sociológicos y filosóficos que se condensan en frases sintéticas, y en cuestiones e ideas no desarrolladas que conducen a la contradicción en las interpretaciones, pero que también pueden derivar y derivan en polémicas enriquecedoras.

Vargas Lozano concluye recuperando lo que considera “aportaciones de Marx para hoy”, lo que supone incorporar todo lo que se ha hecho desde un marxismo crítico y creativo, porque como bien nos dice —respondiendo a su pregunta inicial— un clásico sólo puede servirnos para leer y transformar el presente. Y en ese sentido, las aportaciones de Marx, hoy vigentes, son: la formulación de un nuevo humanismo; la potencia epistemológica del materialismo histórico como método de la historia, a condición de mantener su carácter creativo (aquí, recupera las aportaciones de Eric Hobsbawm, E. P. Thompson, Pierre Vilar, Wallerstein, Anderson, etcétera); el nuevo papel de la filosofía recordando las aportaciones de Gramsci, Lukács y Sánchez Vázquez, en este terreno, y recordándonos que no sólo *El capital* es la primera exposición crítica del sistema capitalista y sus crisis, sino también la que denuncia su carácter deshumanizador y depredador, buscando “propiciar su transformación radical para la constitución de una

sociedad en donde predominara la justicia y un desarrollo humano pleno. Nada más y nada menos”.

Las páginas finales de este interesante artículo señalan, a la luz de la extraordinaria evolución de la ciencia, la filosofía y la historia que ha tenido lugar desde estos casi dos siglos transcurridos desde el nacimiento de Marx, la necesidad de profundizar muchos otros aspectos y problemas “con Marx y más allá de Marx”. A título meramente enunciativo, helos aquí: la dimensión ecológica, los límites del capitalismo, la concepción de la ética y, por ende, la relación entre ética y política, lo que implica su vínculo con la praxis, la dimensión de la democracia radical y finalmente la necesidad de una nueva formulación del socialismo, que constituye, sin duda, una apuesta por nuevas vías y la reivindicación de un marxismo renovado.

Cultura

El excelente artículo de Horacio Crespo, “Linajes intelectuales y coyunturas culturales en la construcción del pensamiento latinoamericano”, parte de la pregunta ¿hacia dónde va América Latina?, interrogante que, como él dice, se vuelca sobre el presente para “revelar su potencialidad de modelar el próximo devenir”, frente a la devastadora crisis de certidumbres y certezas intelectuales y políticas, lo que obliga a repensar de nuevo qué es América Latina y qué tipo de saber constituye el llamado pensamiento latinoamericano.

Para resolver estas interrogantes, Crespo efectúa un desplazamiento y se ubica en la esfera de la cultura, para preguntarse de qué estamos hablando cuando decimos que América Latina constituye una cultura específica, misma que empieza a responder con un nuevo “deslizamiento” que va de la consideración de América Latina como una esencia dada, sea por los viejos nacionalismos, sea por las etnicidades, hacia la consideración de que América Latina es una *construcción cultural*, crítica, dialógica, plural...

Para Horacio Crespo, “América Latina no es sólo un ámbito geográfico, sino un *topos* hermenéutico, una trama compartida de significados, un *ethos* cultural básico... es una vasta y polifacética construcción cultural e histórica, con vigorosa capacidad de producción de sentido identitario y valioso potencial de proyección política liberadora con contenidos y vías plurales”.

Pero es también, por ello mismo, en la construcción de ese pensar latinoamericano, “un *corpus* de textos y de iconos, y una fascinante exegética tejida sobre ellos: una intertextualidad constituyente”.

Planteado así el asunto del latinoamericanismo como construcción cultural, Crespo recupera procesos, momentos, autores, para dar cuenta de cómo se fue construyendo paulatinamente, históricamente, en torno a elementos fundacionales complejos.

Centrado, como dijimos, en el presente, el nuevo momento del latinoamericanismo debe asentarse en correspondencia orgánica, con ese proceso de búsqueda de espacios autonómicos, de profundización democrática y participativa, de lucha por la equidad social.

Y en la búsqueda de la construcción y reconstrucción de esa “genealogía de lo latinoamericano con sentido crítico en lo cultural y en lo político”, Crespo analiza y recupera

los procesos y momentos fundantes: el antipositivista, el cepalino y el momento actual de procesos democráticos en el difícil contexto del mundo globalizado. Se trata, pues, de “subrayar la relación existente entre una serie de acontecimientos históricos decisivos para la construcción de ‘América Latina’ en lo político, económico y social...” con las corrientes de pensamiento que fueron constituyendo el *corpus* del llamado pensamiento latinoamericano, lo que nos sitúa en la construcción cultural perseguida desde el principio del texto de Crespo, y en la recuperación de los linajes intelectuales que constituyen la trama de ese pensar latinoamericano.

Historicidad *versus* esencialismo, Crespo nos muestra cómo la construcción de ese pensamiento se deriva de las diversas prácticas intelectuales, culturales y políticas, poniendo el acento en ese proceso y ejercicio dialéctico, entre acontecimientos, pensamientos y hechos culturales que caracterizan la nueva historia intelectual, perspectiva metodológica desde la cual busca dilucidar esas relaciones *heterogéneas, discontinuas y diacrónicas* de los procesos intelectuales y su correspondencia con las coyunturas políticas y sociales que posibilitaron los procesos intelectuales más renovadores del siglo XX.

Por último, el doctor Crespo aborda la relación de este pensamiento latinoamericano con los grandes paradigmas culturales de Occidente de los que somos tributarios, y nos dice que es esta compleja relación particularizada con la cultura occidental, esta situación diferencial de América Latina, la que da densidad específica al pensamiento latinoamericano, pues los centros de poder occidentales no sólo lo son en lo político, en lo económico, sino lo son también en tanto otorgan legitimidad intelectual.

Y recuperando las preocupaciones de Haroldo de Campos en torno al problema de la *traducción*, en este caso, no de una lengua a otra, sino de un espacio cultural a otro, Crespo vuelve a situar el problema del pensar latinoamericano, los problemas, diríamos nosotros (el plural no es gratuito). Ante la permanente insatisfacción respecto al logro del modelo europeo, a la actitud crítica de apropiarnos, de hacer nuestro, lo mejor del pensamiento occidental, pero también frente “a la referencialidad respecto a nuestra esencial bastardía en términos de legitimidad occidental” —descentramiento al cual, según el autor, nos acomodamos y hacemos de ello nuestro principal atributo—, la tarea parece ser la reflexión acerca de los modelos de legitimidad, la reflexión sobre el tema de las grandes familias de pensamiento en el siglo XX y en el marco metodológico de esa historia intelectual, donde adquieren toda su fuerza “no solamente las ideas abstractas de los pensadores, sino también los lugares de elocución, los centros de irradiación”.

El texto de Miguel Ángel Esquivel, “El impulso plástico-gráfico dinámico del cine como impulso de elocuencia social total”, explora la relación de David Alfaro Siqueiros con la fotografía y particularmente con el cine, en razón del vigor visual que comportan, como posibilidades de desarrollar una teoría del arte público “hacia una nueva *elocuencia social total*”. Sigue la pista de la intrincada relación de Siqueiros con el cine recuperando aquellos filmes que buscan sintetizar el “alma de México” y procediendo a denunciar en algunos textos, aquellos otros que acotan ya “el afán falsificador” del cine nacional”, o han perdido la “honradez estética” que tuvieron los primeros cineastas “que, de modo equivalente al esfuerzo de los muralistas, intentaban hacer coincidir las nuevas formas artísticas con las que dentro del proceso de la revolución social en México habían comenzado a gestarse”. Para Esquivel el cine de Eisenstein logra insertar un elemento estético

indispensable: “un material de actores-masa, de actores-pueblo..., de inmensa utilidad para el futuro de tal producción estética multitudinaria en México”.

La parte central del artículo (Eisenstein, Siqueiros y sus poéticas, y Política vía la poesía y por una nueva ciudadanía) se ocupa de desbrozar las implicaciones de esa relación que por azar o por simpatía o afinidades ideológicas se estableció entre Siqueiros y Eisenstein, en torno a la condición social estética a partir de la cual se sustentan los significados. Esquivel nos dice que Eisenstein “encontró en el muralista mexicano lo que como cineasta él mismo llamaba ‘atracciones’, sentido de ‘conflicto’ o incluso, una cierta *dialéctica* o formulación *materialista*. De la misma manera que Siqueiros... estima con suma inteligencia estas concomitancias con el ideario de Sergei Eisenstein... que en realidad es la apuesta por una estética que no tenía precedente en la historia de la cinematografía ni en la del muralismo”.

El artículo de Sergio Ugalde Quintana, “Aimé Césaire y Wifredo Lam: un diálogo caribeño entre la poesía y la pintura”, nos lleva de la mano por senderos y cruceros: la Martinica, Cuba y México, en donde se dieron los encuentros y se establecieron los vínculos de amistad y el diálogo artístico entre el gran poeta martiniqués Aimé Césaire y el gran pintor cubano —yo diría casi cubano-mexicano— Wifredo Lam. Lamentándose de entrada de las pocas traducciones al español de la obra de Césaire y, por ende, del escaso conocimiento que de su obra se tiene en nuestro país, en el que tal vez el texto más difundido sea el *Discurso sobre el colonialismo*, Ugalde entra en la parte medular de su texto, explicándonos cómo la traducción cubana del *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire, su primer poema, y gran monumento lírico del siglo XX, “según palabras de Benjamín Peret o André Breton...”, sería “imposible de imaginar sin la colaboración de Wifredo Lam”, y explicándonos también cómo entre *La jungla* de Lam y el *Cahier* de Césaire hay un diálogo secreto que aún no se alcanza a descifrar.

En las páginas siguientes Ugalde recrea el ambiente, *el tiempo y el espacio* en los que se producen los encuentros desde que en abril de 1941 el vapor *Capitaine Paul le Merle* avistó las costas martiniquesas con esa carga preciosa de intelectuales y artistas de la talla de Claude Lévi-Strauss, André Breton, Victor Serge y el propio Lam, entre otros, y nos recuerda los itinerarios previos que vinculan a Lam con Breton. La estancia en la Martinica que permitió el descubrimiento de la revista *Tropiques* y el encuentro de Lam con la poesía de Césaire que fue de tal manera revelador, que apenas vuelto a Cuba le propuso a Lydia Cabrera la traducción del poema. Por ello, a principios de 1943, con el título *Retorno al país natal*, nos dice Ugalde, “el primer libro de Aimé Césaire apareció, no en francés ni en París, sino en español y en La Habana”, dando cuenta de las afinidades entre los dos artistas; también nos dice Ugalde que después de su primer encuentro Césaire y Lam realizaban un proyecto conjunto que titularon *Annonciation*, muestra de que sus afinidades perduraron.

Éstos serían sólo algunos elementos de este interesante y apasionante recorrido del diálogo entre la poesía y la pintura que nos ofrece el texto de Sergio Ugalde.

En su largo, interesante y denso texto “Ensayos de interpretación”, Liliana Weinberg plantea de entrada la tarea, polémica sin duda, de confrontar el discurso del ensayo con el de las ciencias sociales. Lo hace a través de una reflexión en torno a los cambios experi-

mentados en la década de los años sesentas, de lo que se consideraría una nueva era en la investigación dominada por la expansión de las ciencias sociales, que al decir de la autora trajo consigo el desplazamiento del ensayo de interpretación en distintos ámbitos de la comunidad académica, al tiempo que señala que en los mismos años, distintas revistas culturales *buscaban armonizar en sus páginas ensayos de alto vuelo interpretativo y ensayos dedicados a abordar desde una perspectiva dura cuestiones de economía, historia y sociedad*, pasando de inmediato a recordarnos que en años recientes se ha dado un proceso de recuperación de la “familia” latinoamericana de ensayos de interpretación (Mariátegui, Freyre, Martínez Estrada, Ramos, Fernando Ortiz, etcétera), recuperación que coincide con un momento de autocrítica de las ciencias sociales, marcado, entre otras cosas, por el surgimiento de los estudios culturales y poscoloniales.

La doctora Weinberg acierta sin duda al enmarcar este debate en el lugar común (no por común menos necesario de evocar) de *la crisis de los viejos modelos del discurso nacionalista de base criollista y oligárquica, al precipitarse fuertes cambios en las relaciones económicas de base capitalista y al ponerse de manifiesto la emergencia de nuevos actores sociales con el crecimiento de las ciudades y la expansión de los sectores populares*, lo que conduce a los autores a proponer nuevas formas de interpretación de lo nacional y garantizar así el carácter representativo de sus discursos.

La siguiente parte del ensayo ahonda en la confrontación a la que aludimos entre el discurso del ensayo y el de las ciencias sociales, el uno vinculado a las lenguas naturales aprovechando el potencial polisémico de las mismas, el otro, haciendo un uso instrumental del lenguaje a partir de varias exigencias, entre las que merecen destacarse las referencias a Berthelot relativas al debate entre formalización y relato, “como normas de escritura en dos registros epistemológicos diferentes: el modelo de la cientificidad de las ciencias de la naturaleza y la especificidad hermenéutica de las ciencias humanas”. No pretendemos ahondar en esta interesante recuperación de Liliana Weinberg de las propuestas del autor mencionado, pero no podemos dejar de señalar las características fundamentales que para él, y la propia autora, definen al texto científico, a saber: *se inscribe en un juego intertextual explícito y... sistemático de reenvíos y referencias... predomina en él la función referencial... y manifiesta una pretensión argumentativa de verdad...*

En las últimas dos páginas de esta primera parte, la autora borda sobre la diferencia discursiva y las comunidades a quienes van dirigidos los textos... el texto científico *indisociable de la comunidad de lectores profesionales que lo recibe, lo evalúa, lo cita, lo retoma y construye a través de él su saber...*, y el ensayo, dirigido a una comunidad hermenéutica más amplia, diversificada y compleja, *a la que va destinado ese guiño interpretativo de buenos entendedores propio del ensayista*, pero todo ello no constituye sino el preámbulo obligado y rico, para conducirnos, con conocimiento de causa, a su propio ensayo.

Sin duda, la segunda y última parte del texto de Liliana Weinberg constituye la parte sustancial que aborda los complejos procesos de reinterpretación y simbolización de los valores de una cultura, que entrañan y/o persiguen, los ensayos de interpretación. Es en realidad la parte medular de todo el texto, aquella acerca de la cual no es posible la síntesis, a riesgo de “resbalar” en una pretensión vana, produciendo un mini-texto que no tendría la riqueza ni la enjundia del texto original. Porque en esta parte (“La herida de un

cuchillo”), la autora, citando, analizando y confrontando dos fragmentos de las obras magistrales de Sarmiento y de Martínez Estrada, nos muestra cómo cada autor desde la especificidad de su trabajo literario *reinterpreta a su vez un símbolo culturalmente interpretado que otro escritor someterá a nueva interpretación...*

La riqueza, la densidad de algunas zonas del texto de Liliana, las múltiples referencias a autores clave (Adorno, Habermas, Bourdieu, Bachelard y Barthes, por mencionar sólo algunos, o tal vez los que más conocemos), y el desafío, no de atesorar sus frases en el frágil tejido de la memoria, sino de aplicarlas en el ejercicio del trabajo intelectual, sea del ensayo literario, sea del ensayo de interpretación histórica, nos lleva a invitarlos a la lectura detenida del texto de la doctora Weinberg.

Acaso, y por la resonancia que encuentro con el oficio de historiar y el de “historiografiar”, vale cerrar estos apretados comentarios citando a la autora. “Para leer el ensayo es necesario atender a la posición del autor en el mundo intelectual y en el entramado de tradiciones literarias y culturales que lo envuelve, aun cuando cabe al ensayista, como a todo intelectual, la lucidez de ser consciente de ese entramado y reinterpretarlo”.

Ciencias Sociales

“Apuntes para la historia de la versión *ilustrada* de la economía moderna en el Caribe (el proceso en Puerto Rico durante el siglo XVIII)” es el título del artículo de René Aguilar Piña, el cual parte de la consideración de que América Latina es un espacio marginal del mundo moderno que “se ha convertido en escenario histórico de diversos experimentos sociales” explorando diversos caminos para “recomponer el estatus civilizatorio occidental”, y en ese proceso lo que le interesa fundamentalmente al doctor Aguilar es hacer hincapié en las estrategias de resistencia y supervivencia que la población mestiza implementó para hacer frente a las arbitrariedades sociales e individuales de las que fueron objeto durante el proceso de conformación de la nación.

Para abordar la cuestión, René Aguilar elige el ejemplo concreto de Puerto Rico, en el espacio antillano, con tanta mayor razón cuanto que esta isla ha sido el espacio experimental de los dominios español y estadounidense sucesivamente. Su relación con estos dos imperios en tiempos y circunstancias históricas diferentes lo coloca como enclave de experiencia histórica singular para analizar las características del desarrollo económico y las formas que asumió la modernidad capitalista en la región.

Para Aguilar Piña la forma específica que la modernidad capitalista asumió en estos territorios estuvo determinada por la relación dialéctica entre las políticas impulsadas e impuestas por la Corona y las múltiples respuestas en forma de resistencia y de supervivencia que encontró la población para resistir al dominio.

A partir del caso histórico concreto de Puerto Rico, René Aguilar se adentra en el proceso global de una época de reforma y cambio que fue el sustrato en el que se dio el mayor proceso político y cultural de América Latina: las revoluciones de independencia, por un lado, y, por otro, la inclusión de los aún territorios de la Corona española, como fue el caso de esta isla, al proceso internacional de expansión del capital, como forma privilegiada de producción económica y significación cultural.

El doctor Marcos Cueva, uno de los autores que atendió a la sugerencia de abordar temáticas relacionadas con las conmemoraciones del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución, nos ofrece un interesantísimo artículo titulado “La crisis propone, la cultura dispone: un fracaso de Calles”, en el que aborda de manera crítica el trato recibido por la figura de Calles en el imaginario mexicano de origen popular. Para Cueva, Plutarco Elías Calles es uno de los personajes menos conocidos y peor tratados por biógrafos e historiadores, y en una seria revisión histórica e historiográfica del personaje, de la sociedad de su tiempo, y por ende, de la obra de biógrafos e historiadores, hace un trabajo de recuperación, desmitificación, redimensionamiento del personaje y su obra.

A diferencia de los héroes populares que no se habían autonomizado del imaginario señorial, como sería el caso de Villa y Zapata, Calles no encuentra lugar en la construcción idílica del imaginario popular.

En su reflexión acerca de Calles, Marcos Cueva, al señalar los límites del imaginario popular, procede a un interesante cuestionamiento de los estereotipos caracteriales explicativos de los personajes centrales de la Revolución mexicana; Calles no se mueve en tipología alguna de raíces coloniales, no es ni el caudillo, ni el apóstol, ni una figura paternalista, y tal vez por esa imposibilidad para el cambio cultural, de la sociedad de su tiempo, no se valoraron suficientemente los anhelos del cambio social de Calles, que, según Cueva, representó la oportunidad de una modernización democrático burguesa, para la que México no estaba culturalmente preparado, y así, el populismo cardenista enrumbó hacia otra parte.

Como gobernador de Sonora, como secretario de Estado y como presidente, el proyecto social y cultural del callismo queda evidenciado en la pluma de Cueva: “tierra y libros para todos”, instrucción pública, respeto a las garantías individuales y “administración correcta de la justicia (Calles abolió cualquier forma de tortura)”. La reforma agraria debía ser acompañada de la educación de los campesinos, el maestro rural impulsó las escuelas rurales y las escuelas centrales agrícolas, y ya como presidente “le tocó llevar a cabo tareas importantes para la construcción de un Estado nacional moderno”: la creación del Banco de México, leyes, Comisiones (Nacional de Irrigación y Nacional de Caminos, que derivaron en secretarías de Estado) y obras de infraestructura que contribuyeron al desarrollo económico del país.

Frente al misticismo educativo vasconcelista, el proyecto educativo de Calles perseguía preparar para la vida en aquella época, contribuyendo al fortalecimiento de todo esfuerzo productivo; es en ese sentido que, para el autor, el proyecto callista perseguía el desarrollo democrático burgués del periodo.

Una rápida mirada, diferente de la tradicional, echa nuevas luces sobre el periodo conocido como el Maximato y sobre las relaciones entre Calles y Portes Gil, Ortiz Rubio y Abelardo Rodríguez, sus personalidades y sus respectivos gobiernos.

La respuesta a la pregunta final de las conclusiones del doctor Cueva: “¿Qué pudo haber ocurrido para que la cultura entorpeciera el cambio social democrático?”, nos ofrece de nuevo interesantes consideraciones que nos remiten en perfecta lógica al planteamiento inicial de que detrás de la crítica a Calles, “hay un imaginario que hunde sus raíces en la Colonia...”

El artículo concluye refrendando la crítica inicial a los clichés que giran en torno a la figura de Calles adquiriendo casi fuerza de ley. Cueva, distanciándose de la perspectiva con que se ha leído el periodo callista, “de pretendientes a aristócratas o de nuevos criollos”, enfatiza sus logros: la política agraria —no agrarista— de Calles, el impulso al mercado interno, el marcarle límites a la inversión extranjera, pero además, nos dice, “Calles consiguió dos cosas de avanzada en América Latina y el Caribe. Cualquiera latinoamericanista debiera aquilatarlas: afianzar la separación entre los asuntos estatales y los de la Iglesia, y desvanecer los peligros de los pronunciamientos frecuentes y lesivos para la nación. Calles no representó la etapa “nacional-populista” de la Revolución (!). Es con el cardenismo que se consolidaron nuevos grupos listos para el reparto de derechos y privilegios”.

El artículo de la doctora Ana Goutman, “Contribución de la investigación sobre la lengua y la cultura para los estudios latinoamericanos de las ciencias sociales”, constituye una reflexión densa e interesante que parte de una serie de interrogantes fundamentales como cuál es la contribución del estudio de la lengua a la cultura y a las ciencias humanas y sociales, cuáles las tareas pendientes de las ciencias del lenguaje y de qué manera el análisis del discurso revela las reflexiones sobre la cultura y las ciencias sociales y humanas.

Para responder a tales cuestiones, la doctora Goutman aborda las obras de distinguidos representantes de las ciencias sociales y humanas, trátase del derecho, de la antropología, de la sociología, de la filosofía, de las ciencias del lenguaje, de la comunicación. Así, Ana Goutman nos remite a las opiniones y textos de varios autores: Arnaldo Córdova, Claude Lévi-Strauss, Amado Alonso y Ferdinand de Saussure, por mencionar los más conocidos por nosotros, o Benveniste, Ducrot y otros. Una serie de problemas, de tópicos y de claves discurren por el texto: por qué hacer del lenguaje un objeto privilegiado de la ciencia, abordar el problema de la ambigüedad acerca de lo que separa a las ciencias sociales de las humanas, señalar la necesidad de la relectura de las obras de los lingüistas que reclama el uso y la práctica del lenguaje, o preguntarse cómo distinguir la noción de sentido de la de significación, analizar las revoluciones teóricas y los cambios conceptuales que acompañan estas reflexiones, son sólo algunos de los ejemplos de los problemas que plantea este recorrido discursivo al que nos convida el texto de Ana Goutman.

Ricardo Melgar Bao nos ofrece un interesante y prolijo recorrido por los intrincados itinerarios políticos e intelectuales del boliviano Gustavo Adolfo Navarro, quien a muy temprana edad optó por construir su personalidad política y su trabajo de escritor bajo el seudónimo de Tristán Marof, seudónimo cuyo simbolismo, nos dice el doctor Melgar, recrea y reafirma la identidad rebelde de aquel joven que en 1921 era cónsul de Bolivia en Francia.

El ensayo, “El boliviano Marof en México: redes, identidades y claves de autoctonía política”, nos propone una detenida y apasionante incursión por la historia intelectual y política del surgimiento de la izquierda socialista y comunista en América Latina y de los itinerarios múltiples que siguió. Hace hincapié por supuesto en los lazos estrechos entre Marof y Mariátegui no sólo convergentes en el papel que debía jugar el indígena como sujeto revolucionario en el nuevo proceso histórico que se abría en el área andina, sino

en las formas políticas que debía asumir esta participación en el seno de los partidos socialistas que desde los años veintes vieron la luz en la región. Marof justamente a su retorno a Bolivia centró sus esfuerzos en la fundación del Partido Socialista Boliviano, con un fuerte discurso antiimperialista, expresión también del clima de la época y de los acontecimientos históricos que la marcaron.

Si bien la intención de Melgar Bao no es hacer una fenomenología del exiliado, lo cierto es que al reconstruir el periplo de Marof y hacer énfasis en las distintas persecuciones y expulsiones abiertas o veladas de las que fue objeto, nos devuelve una radiografía certera de esa figura lamentablemente bien conocida en nuestro continente: el exiliado, haciendo hincapié en que el exilio no es “una relación jurídico-política marginal, sino la figura que la vida humana adopta en el estado de excepción...” (Agamben).

El doctor Melgar se ocupa de la estancia de Marof en México entre 1928 y 1930, años cruciales de nuestra historia en los que Marof se insertó en las redes intelectuales y políticas que tenían que ver con la Universidad Nacional, con la izquierda influenciada por el PCM, años del nacimiento del PNR, de la disputa por la autonomía universitaria, años de esplendor de la pintura mural, de vínculos profundos con los muralistas y reflexiones sobre el arte y la revolución...

Durante su estancia en nuestro país, Marof fue profesor de Historia de América en la Escuela Nacional Preparatoria, y más tarde dictó cursos en la Facultad de Filosofía y Letras. En esos años los encuentros de Marof con Sandino y con Julio Antonio Mella, y su participación en las filas de la Liga Antiimperialista refuerzan por supuesto sus posiciones políticas y su antiimperialismo.

Melgar también nos da cuenta, entre muchos otros tópicos, de la opinión que tenía Marof de la Revolución mexicana como precursora de un paradigma revolucionario para América Latina, reforzando la idea de que no sólo era posible una revolución de base popular sino que podía seguir un camino propio en el continente, lo que la convertía en un ideal del imaginario social de la primera posguerra.

La implicación de Marof en asuntos políticos acorde con sus ideales lo hicieron objeto de expulsión durante el gobierno de Portes Gil; Melgar consigna las palabras de Marof para explicar su conducta: “No fui a México... a prosternarme ante generales ni a resolver mi situación personal. Evité con dignidad cualquier compromiso. Y cuando la represión descarada se dejó sentir, a pesar de que ocupaba una situación magnífica en la Universidad, no vacilé en sacrificarla y enfrentar al gobierno de Portes Gil, taimado enterrador de la revolución...”; la lección ético-política parece haber sido el corolario de su estancia en nuestro país.

Hay innumerables aristas del pensamiento y la obra de Marof que no nos ha sido posible siquiera enumerar en esta apretada síntesis, la riqueza del artículo no puede suplirse y sólo queda despertar a manera indicativa el interés por su lectura detenida e ilustradora.

Como editora de este *Anuario*, quiero agradecer profundamente al querido amigo Ricardo Melgar Bao, no sólo su excelente y erudito artículo, sino su compromiso en haber atendido la expresión de un deseo y una simple sugerencia. El deseo de que este *Anuario* recordara al querido maestro de muchos de nosotros, Mario Miranda Pacheco —la elección de la temática no puede ser más evidente—, y la sugerencia de que en la medida de lo posible, los trabajos, o bien se inscribieran en el marco de las reflexiones acerca de las conmemoraciones de las Independencias de nuestros países latinoamericanos y de la Revo-

lución mexicana, o bien recuperaran conceptualmente de manera explícita o tangencial algunas aristas de estos procesos.

El artículo del doctor Carlos M. Tur Donatti, “La neocolonización transnacional de la agricultura en América del Sur”, dirige la atención al proceso de las nuevas formas de apropiación de la tierra, en el Cono Sur, que denomina como un proceso de “neocolonización de la agricultura”, proceso que estaría encabezado por los grandes productores de soya que, a partir de la implantación de modificaciones tecnológicas, como los organismos genéticamente modificados o transgénicos, han ido transformando el panorama ecológico y social en la región.

Estas modificaciones, por las características del cultivo de la soya, advierte Tur, traen consigo, además de una reconcentración de la tierra, la deforestación masiva, la contaminación acuífera como algunas de sus consecuencias.

Este nuevo proceso, encabezado por grandes transnacionales, al reapropiarse de grandes porciones de tierra, e imponer el monocultivo para exportación en una amplia zona de esta región, ha causado la desarticulación social en ella y puesto los elementos para futuros conflictos sociales. El doctor Tur señala que la estructura de la producción en esa zona estaba destinada, principalmente, al mercado interno a través de una amplia red de pequeños y medianos productores, que ofrecían una producción variada y amplia, productores que a su vez requerían de servicios que eran proporcionados por los pueblos y pequeñas ciudades de la región, creando un círculo productivo y comercial, mismo que está siendo transformado y, en algunos casos, destruido por la implementación del “paquete tecnológico de la soya transgénica”.

Sin duda alguna este último apartado relativo a las ciencias sociales no ofrece la misma coherencia temática que intentamos mantener en los otros. Por ejemplo, el excelente artículo de Melgar y el original trabajo de Cueva podrían, como mencionamos al inicio de esta presentación, situarse cómodamente entre la historia y las ciencias sociales; hacerlos aparecer en este último rubro atendió más que al equilibrio entre las áreas, a la posibilidad de transitar entre ellas.

Cabe mencionar también el valioso aporte de otros profesores que participaron aquí con pequeñas pero significativas reseñas.

Al concluir esta presentación, damos paso a este *Anuario* que se inicia gratamente con un poema evocador y nostálgico del doctor José Antonio Matesanz.

Norma de los Ríos Méndez

Confesión de parte

*La Facultad por antonomasia
Filosofía y Letras*

José Antonio MATESANZ

Carnaval inagotable de disfraces.
La máscara legítima,
se funde con carne y huesos
y hace al monje.

Ya no es refugio de judías ricas
desplegando hechizos de Sunamita,
empavesadas con peinados crepé
y joyas demasiado grandes,
haciendo tiempo,
a la caza de *goy*s antes de casarse con el primo.
Ya no hay bellezas famosas
disfrazadas de Michèle Morgan
o de melena loca estilo cuarentas,
dándose un barniz de cultura,
coleccionando amantes entre ellas y ellos.
Ni grandes egos mexicanos,
de los de aquellos tiempos,
de los heroicos treinta y cuarentas,
monstruos incensando sus mitos mutuamente.
Ya no desfilan gringas de cursos de verano
—¿adónde se habrán ido?—
entre aullantes machos mexicanos,
empeñados en iniciarse con carne rubia gratis
y, sin saberlo, cobrarse Tejas, Arizona y California.
Hemos cambiado de modales
si no es que de apetencias.

Jóvenes multitudes la recorren hoy,
empeñadas en humanizarse,
en sacar del *homo barbarus* al *homo humanus*.
Arrogante fauna variopinta
y algo de flora,
— ¿encontrarán trabajo al salir?—.

Como es uso y costumbre sacrosanta,
 estorba a mitad de la escalera,
 o conversa y fuma despreocupada a medio pasillo.
 Los que pasan en fila india que se chinguen.

El aeropuerto —ahí donde todos nos encontramos—,
 además de para distribuirnos en los laberintos
 que suben y bajan, a derecha e izquierda,
 metáfora política incluida,
 es lugar favorito para hacer mítines contra el imperio,
 el gobierno, el neoliberalismo capitalista
 y las autoridades.

Ellos disfrazados de revolucionarios,
 quizá de los que exigen que el Estado los financie para derrocarlo.
 Cosechas varias: activistas sociales en contra de todo y de todos,
 incluidos ellos mismos.
 Mencheviques de 1905, bolcheviques de 1917.
 Los favoritos son los de Che.
 Hay piratas, guerrilleros, pintores de la escuela nacionalista,
 zapatistas, clasemedieros desclasados, *darketos*,
 y algún *yuppie*, por ahí perdido.
 Predominan los de lumpen.

Ellas desfilan cantarinas, frescas,
 derrochando juventud en grupos,
 disfrazadas de cortesanas,
 monjas posconciliares, ejecutivas sin ubicación,
 inocentes colegialas, sabias lolitas,
 damas libertarias, modosas clasemedieras,
 estudiantes de antropología uniformadas:
 guaraches, blusa guatemalteca,
 huipil chiapaneco o oaxaqueño,
 chamarrita de cuero, morral al hombro,
 o playera y pantalones, enseñando el ombligo.
 Todas —casi— empantalonadas
 ¿signo de los tiempos?

Reconocibles proletarios administrativos,
 seguridad y secres,
 afanados en trasladar expedientes de un lado a otro,
 cavando toneles de las Danaides de informes y constancias.
 ¿Cuántas actas de nacimiento tendrán archivadas?

Como siempre, maestros y maestras,
 disfrazados de yuppies, de *radical chic*,
 o de académicos serios y responsables,
 reconocibles por la edad
 y por sus aires de importancia.
 Cumplen la condena de Sísifo,
 los alumnos la de Prometeo.

1200 maestros y maestras, más o menos.
 Geógrafos, teatreros, pedagogos, historiadores,
 profesores de filosofía —¿serán filósofos?—,
 literatos, escritores que escriben,
 latinoamericanistas, escritores que no escriben,
 bibliotecarios, archivistas, poetas
 y demás,
 vampiros añosos chupando sangre joven,
 año con año renovada,
 mamando de la Universidad madre y madrastra.

Pero no, no hay que ser injustos ni frívolos:
 la Facultad es mucho más que ese carnaval.
 Importancia corroborada por campañas de desprestigio
 tratando de convencer, a sus convencidos,
 de que es inútil lo que aquí se enseña,
 que humanidades y ciencias sociales ya no se reproducen,
 ni producen plusvalías en dinero,
 y han fracasado, evidentemente,
 en su empeño de humanizar a la Humanidad.
 Fluye a veces la envidia de los bárbaros tecnificados,
 de los hijos, nietos y choznos de Milton Friedman,
 y casi siempre logran disminuir el presupuesto al ala revoltosa.
 “Si trabajan en lo que les gusta
 ¿por qué habría que pagarles?”
 “Si conviven con Góngora, Quevedo y Sor Juana,
 Sófocles y Espinoza,
 no les importará pasar hambres”.
 “Son peligrosos:
 de aquí salen indoctrinados”.
 Muchos gobiernos han acechado —acechan—,
 la oportunidad de estrangularla.

Hay 10 Colegios: Literatura Dramática y Teatro, Pedagogía, Historia, Filosofía,
 Geografía, Letras Modernas, Letras Clásicas, Letras Hispánicas, Bibliotecología,
 Estudios Latinoamericanos.

Las letras modernas presumen, además,
de departamentos de alemanas, italianas, inglesas,
y creo que francesas.

La *crème de la crème* de las Humanidades y las Ciencias Sociales,
con mayúsculas por supuesto.

¿Cuánta sabiduría habrá aquí? ¿Cómo hacerle justicia?

¿Cuántas mentes habrán sido tocadas

por abrazos de ángeles terribles

y besos de musas enamoradas?

Imposible hacer corte de caja.

Esa contaduría está fuera de libros.

Pocos se titulan,

por fortuna,

hay que aclararlo.

¿Qué haría este país si todos los que pasan por aquí se titularan?

Seríamos más insufribles.

Pero todos los que pasan por aquí

salen picados de las culebras

que reptan por todas partes,

ofreciendo marañas de estructuras,

sentidos y dudas a la vida,

platónicas, aristotélicas, agustinianas, tomistas,

marxistas o nietzscheanas,

y tantas más.

Diez mil cuerpos, entre estudiantes regulares,
irregulares, población flotante, indígenas y vendedores
circulan por sus laberintos, sin hilos de Ariadna,
en busca de imposibles Minotauros.

En caso de terremoto evacuar el edificio será imposible,

y moriremos todos aplastados en este ferrocarril,

orgullo arquitectónico compartido con Derecho,

Patrimonio de la Humanidad,

espacios en continuo peligro de extinción.

Los mercaderes del Estambul ocupan los pasillos externos,

aumentan el volumen humano de la Facultad,

mean y cagan en los baños,

cuando los encuentran abiertos.

Zoco árabe, mercado de pulgas,

Lagunilla universitaria,

las indias despliegan sus coloridas labores de arañas hacendosas,

y muchos nos detenemos a comprar libros nuevos y usados,

programas de computación, películas piratas,
tortas y papas fritas, pastes de Pachuca,
prendas pintadas a mano, periódicos y revistas,
artesanías.

¿Cuántas materias se ofrecerán, en total?
¿Cuántos conceptos, imágenes, sueños, utopías,
fantasías, ilusiones, ideologías, doctrinas,
retóricas, etcétera,
flotan o han flotado en estos salones, en estos pasillos,
donde se apoltronan muchachos y muchachas,
entre humo de cigarrillos y nudos de romances estudiantiles?
Mejor no me lo pregunto,
es aterrador pensar en ello.
Como cada quien tiene sus propias ideas,
sobre lo que sea,
es tradición que al principio nadie esté de acuerdo con nadie,
aunque en el fondo todos estemos de acuerdo:
es que cada quien tiene su propia forma de decir lo mismo.
Orgullo de la Facultad: variedad ideológica,
cada profesor da lo que se le pega la gana,
amparado en la libertad de cátedra
y en que nadie le pedirá cuentas.
Los alumnos podrán y tendrán que escoger
lo que les convenza y lo que les convenga.
Nuestra arrogancia: “Nunca peleamos por dinero”.
Nuestro orgullo: “Aquí cada quien piensa lo que quiere
y no nos degollamos”.

Somos la mejor escuela de humanidades
en el país y en América Latina,
y una de las mejores del mundo,
según han calculado hasta los extranjeros.

En 2008 cumplí cuarenta años de dar clases en ella,
cuarenta y ocho de que entré como estudiante.
La Facultad es rica y derrochadora de talentos,
el mío entre tantos otros.

HISTORIA

El revisionismo en la historiografía reciente

Teresa AGUIRRE C.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

En el último cuarto de siglo la corriente revisionista volvió a tener auge tanto en Europa como en América Latina al punto que las festividades conmemorativas del bicentenario de la Revolución francesa —que coincidió además con la caída del muro de Berlín— parecían tomar un sentido luctuoso, al igual que hoy sucede con algunas conmemoraciones del bicentenario de las revoluciones de independencia y el centenario de la Revolución mexicana de 1910.¹

En América Latina, los golpes de Estado en el segundo lustro de los años sesentas y el primero de los setentas con el ascenso de gobiernos autoritarios fueron un escarmiento para los movimientos sociales; en el terreno económico se impuso el criterio de eficiencia técnica separando la economía de la política, proceso acompañado de nuevas elaboraciones ideológicas, y no tardaron en aparecer las relecturas de la historia que ubicaron en el radicalismo de las guerrillas y ascenso de movimientos sociales contra hegemónicos la causa de las dictaduras. Como las dos caras de una moneda, se teorizó sobre “los dos demonios”. El acotado retorno a la democracia llevó de nuevo la discusión sobre los límites y posibilidades que se abrían para hacer viable la coexistencia democrática. Desterrada del horizonte la perspectiva revolucionaria se deposita en la democracia acotada la viabilidad de convivencia social.

Por ende, no es casual que esta nueva oleada de revisionismo contenga un marcado sesgo antimarxista. Despierta tanto pasiones académicas como pasiones políticas. Desde que apareció el revisionismo como corriente historiográfica en América Latina a principios de siglo fue polémica, de filiación conservadora en América del Sur, según lo plantean Tulio Halperin Dongui para Argentina, Lucía Sala y Julio Rodríguez para Uruguay, y Ángel Rama en una perspectiva latinoamericana que distingue dos grandes etapas: una hasta 1930 y otra de 1940 a 1970. Hoy podríamos añadir una tercera etapa: a partir de los años ochentas. Es común a las tres etapas del revisionismo latinoamericano el acento puesto en “las manifestaciones del nacionalismo cultural, identificando lo común de América Latina en el campo de la cultura y en lo político; su propósito declarado

¹ Vale la pena aclarar desde ya, que en México el término revisionista se ha usado en un sentido diferente más en oposición a las “verdades canónicas u oficiales”. Para algunos autores, como Enrique Florescano, la historiografía desmistificadora da lugar a un primer “revisionismo”, pero el revisionismo como corriente historiográfica no se define por la “revisión de verdades canónicas”, sino que tiene como premisa fundamental negar o minimizar las posibilidades transformadoras de toda revolución.

era hacer una historia útil a las causas político ideológicas”.² En la actualidad a ese objetivo se suma el rechazo a toda idea de sistema y totalidad, hoy alimentada por visiones multiculturalistas o pluriculturalistas, en lo que coinciden con algunas posiciones posmodernas.³

Se podría pensar como planteaba Halperin Dongui en *El revisionismo histórico argentino*, que están en contra de las ideologías con las que se escribió la historia. Pero más bien están en contra de algunas de estas ideas, en especial contra la herencia de la vía revolucionaria que deja la Revolución francesa y que, como se sabe, es central en el marxismo. Así, el revisionismo desde los años setentas del siglo XX es profundamente antimarxista. Como destaca Erick Hobsbawm se trata entre otras cosas de un ajuste de cuentas con el marxismo y su influencia política,⁴ y que en América Latina inspiró a buena parte de los movimientos sociales durante los años sesentas y setentas, una de cuyas versiones latinoamericanas fue el foquismo.

La crítica de los revisionistas (y de algunos posmodernos) a la modernidad se plantea sobre todo en cuatro aspectos: 1) A la construcción de sistemas explicativos con base en la razón se opone la búsqueda de motivaciones subjetivas e identidades culturales como fuente del cambio. Se coloca al individuo y en particular a las élites y “grandes hombres ilustrados” capaces de expresar las motivaciones sociales, en el centro del análisis, ya que son éstos los que “conducen las acciones colectivas”. 2) A la idea de tendencias objetivas en la historia “indagación sobre su sentido” se opone la subjetividad condicionada y creada en el mundo cultural-psicológico, donde se realiza la subjetivación como apropiación individual de valores e intereses. 3) A la idea de macrotendencias se le opone la idea de la particularidad, sólo lo específico-relativo es propio de la historia. 4) Por último, distingue a los revisionistas el marcado rechazo a la idea de revolución como motor de cambio en la historia y concebida como ruptura cualitativa a lo que oponen la idea de continuidad, evolución y destacan la democracia como motor del cambio.

La subjetivación como oposición a la idea de sistema

La línea interpretativa que ofrecen los revisionistas coloca en el centro la idea de modernidad, en particular la constitución del individuo-ciudadano y la diferenciación subjetiva, donde la razón debiera tener un sentido instrumental-pragmático y no utópico; despojada del principio de esperanza, se la iguala al libre albedrío del aquí y ahora, o a lo sumo expresaría una jerarquía valorativa subjetiva, que cuando mucho puede ser compartida por un grupo social (local); el condicionamiento social sólo se considera en la medida que contribuye a la conformación de los valores individuales o es sensible en la medida que crea las condiciones para la acción individual-ciudadana. Para François Furet:

² Cf. Tulio Halperin Dongui, *El revisionismo histórico argentino*; Carlos Rama, *El revisionismo historiográfico del nacionalismo cultural latinoamericano*; Lucía Sala y Julio Rodríguez, “En torno al revisionismo histórico uruguayo”, en *El Popular*, y la revista *Cuadernos de Cultura*, núm. 60, pp. 40-63.

³ Los posmodernistas consideran al marxismo hijo de la tradición “moderna” compartiendo los “vicios” de ésta, sobre todo el sentido teleológico y determinista como el de “querer encontrar un sentido en la historia”; como se sabe, para los posmodernos ésta es una “invención” de la modernidad.

⁴ Cf. Erick J. Hobsbawm, *Los ecos de la Marsellesa*, cap. 4.

La sociedad burguesa a través de la burguesía como categoría social, propone una sociedad que sólo ponga en común lo mínimo para vivir, ya que su principal deber es garantizar a sus miembros el libre ejercicio de sus actividades privadas y el goce asegurado de lo que han adquirido... la idea de igualdad-universalidad de los hombres, que esgrime como fundamento y que constituye su novedad, se ve constantemente negada por la desigualdad de las propiedades y de las riquezas producidas por la competencia entre sus miembros. Su movimiento contradice su principio; su dinamismo su legitimidad.⁵

En su búsqueda de una nueva interpretación del fracaso de la modernidad en América Latina, nos ofrecen un análisis de los fenómenos vertebrados en torno a un eje que va de tradición a la modernidad como flujo incesante de cambios que hace caso omiso de la lógica del poder y de la resistencia, hasta llegar a una imagen de la sociedad como fluir de pequeños cambios, en medio de los cuales los actores elaboraran estrategias de sobrevivencia, y un imaginario cultural que desemboca en una visión pragmática, segmentada y fragmentada, en la que se diluye o se niega la posibilidad de articular un proyecto común; de hecho parecieran negar las identidades colectivas. Se trata de la disociación del sistema y los actores, que conduce también a la separación del mundo técnico/económico del social, político y cultural como el espacio de la subjetividad. En su empeño por negar un fin “teleológico” que le atribuyen al marxismo⁶ terminan convirtiendo a la modernidad y la democracia occidental como fin último; en su análisis de los procesos latinoamericanos se destacan las “patologías” o desviaciones que impidieron llegar a ese fin. Así, por ejemplo, Touraine, en su *Crítica de la modernidad*, considera:

El movimiento comunista impuso a la tercera parte del mundo regímenes totalitarios fundados en la razón, la ciencia y la técnica. La Revolución francesa hizo entrar en la historia y en el pensamiento la idea de un factor social, la idea del encuentro de un personaje o de una categoría social, con la de *destino*, de donde emerge la idea de la *necesidad histórica*... Por ello, François Furet afirma que la idea central de la Revolución francesa y, en primer lugar, la de su actor principal, Robespierre, fue afirmar que el proceso revolucionario era natural y que al mismo tiempo debía ser voluntario, que la revolución era obra, tanto de la virtud como de la necesidad. Después de la Revolución francesa la idea revolucionaria ocupa un lugar fundamental, que sólo se abandonará en el momento en que numerosos países del centro y este de Europa renuncian al sistema comunista en 1989. Pero el Occidente responde desde hace mucho tiempo, desde el terror en que se transformó la Revolución francesa y desconfía de ese racionalismo voluntarista... Occidente reemplazó poco a poco una visión racionalista del universo y de la acción humana por una concepción más modesta, puramente *instrumental* de la racionalidad...⁷

⁵ François Furet, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, pp. 18-19.

⁶ En efecto, los enfoques ortodoxos del marxismo derivaron en un determinismo positivista donde la historia respondía a tendencias “objetivas”, lo económico condicionaba la vida social y política y la necesidad histórica a través de la lucha de clases desembocaría irremediamente en el socialismo. Esta lectura esquemática, caricaturizada, es la que se levanta como molino de viento para dar la batalla. Revisiones más profundas y menos prejuiciadas e ideológicas se han desarrollado sobre varios temas; volveremos a ellos más adelante.

⁷ Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, p. 10.

Direccionalidad de la historia versus motivaciones e identidades subjetivas

En el fondo de este debate existe otra polémica sobre la existencia o no de criterio(s) de verdad en la investigación-explicación histórica y si estos criterios pueden tener explicación universal o sólo nacional, regional e incluso pueden ser sólo la voz de los segmentos-elites dominantes. La posibilidad de comprender por qué los hombres actuaron como lo hicieron ha dividido a los historiadores; si el énfasis explicativo se ponía en la acción de los hombres determinada por criterios valorativos subjetivos se consideraba que la visión se hermanaba con las concepciones idealistas; por el contrario, cuando el énfasis se ubicaba en el contexto-realidad como origen-cause de las explicaciones y las posibles soluciones a través de la interacción humana se consideraba que la visión era coincidente con la materialista de la historia.

La perspectiva revisionista acentuó las particularidades, resultando entonces por lo menos arbitrario pretender establecer tendencias generales, ya no se diga “leyes”, y uno se pregunta ¿si sigue siendo valido establecer una jerarquía en las variables explicativas que nos vuelva inteligibles los procesos históricos? o, por el contrario, como sostienen Rugeiro Romano y Marcello Carmagnani:

[...] si se rechaza la jerarquía de los componentes históricos también se debe rechazar la preeminencia de unos sobre otros... El meollo del problema y para lo cual no existe respuesta unívoca es distinguir cómo interactúan en el tiempo los diferentes aspectos históricos. Si no existe un motor potente de la historia capaz de poner en movimiento a todos sus componentes, debemos entonces pensar que la actividad así como las decisiones por las cuales optan los hombres en cuanto individuos, miembros de una comunidad dependen exclusivamente del valor que ellos les atribuyen.⁸

Por ello tiene tanto auge la vuelta a las biografías y a la historia cultural, intelectual y hermenéutica para tratar de entender-explicar-comprender bajo que ideas-valores los hombres optaron, decidieron y actuaron en su momento histórico. Aun si quisiéramos concordar con esta propuesta ello no resuelve el problema de ¿cómo hacer inteligible la historia? y el historiador ¿cómo podría desentrañar cuál es la jerarquía de valores que predomina en una época? y ¿cómo se introyectaron en cada individuo en particular y si ello los movió o no a la acción?, ¿si se trata de una acción afirmativa o disidente, respecto de los valores dominantes, si es que éstos existen? Por otra parte, en verdad ¿la sociedad moderna tiende a eliminar todas las formas de sistema y todos los principios de organización para ser sólo un fluir múltiple de identidades individuales y, por lo tanto, de estrategias personales, se trata sólo de interrelaciones personales que *fluyen reguladas por los contratos*? ¿Aun en ese extremo, no es la legislación expresión de una jerarquía valorativa social? ¿Cómo comprender la afirmación del “pensamiento único” en la actualidad y su papel en la afirmación del proceso de globalización neoliberal. Por otra parte, negar toda jerarquía valorativa, social e histórica sólo puede derivar en relativismo absoluto o conduce a un relato nihilista.

⁸ Rugeiro Romano y Marcello Carmagnani, *Para hacer la historia*, p. 17.

De las tendencias generales a la historia en migas

Otro aspecto importante que caracteriza en la actualidad a la corriente revisionista es que ha alimentado estudios monográficos, historia local y en algunos casos regional poniendo el acento en lo que los diferencia de lo nacional, dada la anulación de tendencias generales, la búsqueda de las motivaciones, identidades e intereses que induce a los hombres a actuar se ubica en lo local. Si bien estos trabajos son imprescindibles y nos han proporcionado mayor información, y un conocimiento más preciso de cada región, o aspecto particular, por momentos parece que ninguna tendencia histórica es discernible, ya que siempre existe el caso particular que se aparta de la “norma”. La pluralidad de microrrelatos hereda una imagen fragmentada, donde las tendencias pierden sentido si no se les ubica en diálogo con procesos más amplios (nacionales e internacionales). Por ejemplo, Romana Falcón destaca en el caso de la Revolución mexicana:

Después del movimiento de 1968... se iniciaron varias corrientes revisionistas que pusieron en tela de juicio las interpretaciones clásicas sobre lo que había sido la revolución y sus consecuencias. Los cambios fueron en todos los órdenes. Para empezar se intentó descubrir el México pequeño y olvidado. México se puso entonces bajo el microscopio y la microhistoria inició su revancha. No sólo cambió el tema a estudiar. Mucho más dramático fue el vuelco habido en la interpretación. La generación que experimentó la profunda herida que 1968 abriera el sistema, intentó buscar en la revolución los orígenes de la profunda desesperanza que la abatía... el hecho de que la sociedad mexicana se enfrente desde 1968 hasta hoy a problemas de una magnitud enorme y que ponen en entredicho el futuro del sistema entero ha contribuido poderosamente a mantener el mismo tono crítico y desesperanzado con que, desde los años setentas, se ve a la revolución.⁹

Adiós a la revolución, a la ruptura, bienvenida la política democrática, la continuidad

La tesis central del revisionismo es la negación de la revolución como motor del cambio histórico. Por ello es profundamente antimarxista; para los revisionistas las revoluciones no producen grandes cambios o sin duda no se trata de cambios para mejorar, quizá son innecesarias no porque sean evitables, sino porque sus resultados son modestos e incluso negativos con un coste demasiado alto para toda la población. Así pareciera que la principal tarea de la nueva historiografía revisionista es negar que la revolución tenga algún papel positivo en el desarrollo de la humanidad. Se trata de derribar el concepto mismo de revolución y sustituirlo por el de democracia política como la vía del cambio.

Furet y su grupo no sólo cuestionaron las interpretaciones sobre la Revolución francesa, en especial la “interpretación jacobino-marxista”, sino que trataron de combatir la idea misma de revolución a la que consideraban como una ilusión que pertenecía al pasado. “La idea revolucionaria es la imposible conjura de la desdicha [...] en la medida en que la libertad y la igualdad de los hombres constituyen promesas absolutas, preñadas de

⁹ Romana Falcón, “El revisionismo revisado”, en *Estudios Sociológicos*, vol. 5, núm. 13, p. 343.

esperanzas ilimitadas, y por lo tanto imposibles de satisfacer”.¹⁰ Para los revisionistas el mito “ilusión” revolucionaria se constituyó a partir de que

La idea revolucionaria une tres elementos: la voluntad de liberar las fuerzas de la modernidad, en la lucha contra el antiguo régimen que pone obstáculos a la modernización y al triunfo de la razón y, finalmente, a la afirmación de una voluntad nacional que se identifica con la modernización... y que hace del individuo un ser público, no en el sentido ateniense o romano del término, sino que lo subordina a la república. En nombre *del sentido de la historia*, y por consiguiente, le otorga una misión histórica a cada actor social.¹¹

Esta visión forzada y simplificada, que empata la “necesidad histórica” con la voluntad política y la transforma en voluntad nacional, sólo es atribuible a estudios esquemáticos; quizá los revisionistas toman a éstos como *sparring* más que a la experiencia histórica misma. Cualquier revolución, lo que pone en evidencia es la tensión, confrontación entre las voluntades y aspiraciones de los distintos grupos y segmentos que participan en ella, y en su fase constructiva los cambios que se producen son casi siempre fruto de la “negociación/confrontación” y por tanto no satisfacen plenamente las aspiraciones de cada una de las fracciones que han participado. Pero la conclusión revisionista pareciera plantear que las revoluciones no producen los cambios por los que se han movilizado los participantes y pareciera que esa “voluntad nacional” surge de manera autónoma, en especial los segmentos populares aparecen siempre subordinados a los proyectos de las elites dirigentes.

Por su parte, François Xavier Guerra destaca el *espacio político* como lo esencialmente nuevo que produjo la Revolución francesa:

Lo radicalmente nuevo es la creación de una escena pública... es un hombre individual, desgajado de los vínculos de la antigua sociedad estamental y corporativa; la nueva sociedad es contractual, surgida del nuevo pacto social; la nueva política es la expresión de un nuevo soberano, el pueblo a través de la competición de los que buscan encarnarlo o representarlo, triunfa entonces una nueva legitimidad —la de nación y pueblo soberano—, una nueva política con actores de una clase nueva que por primera vez pueden ser llamados políticos, en tanto que se constituyen precisamente para conquistar esa nueva legitimidad. Se produce entonces la separación entre sociedad política y sociedad civil. La victoria de todas estas mutaciones que se engloban bajo el término modernidad son las que crean esa ruptura profunda, que es irreversible.¹²

Guerra, además de independizar lo político, propone que el cambio sea evaluado en el corto plazo: “es de importancia fundamental la cronología, insoslayable en toda historia política y muy particularmente en las épocas revolucionarias. Si los estudios en el ‘tiempo largo’ convienen a las estructuras, cualesquiera que sean —económicas, sociales, mentales— las rupturas exigen el ‘tiempo corto’. En estos periodos triunfa el acontecimiento

¹⁰ F. Furet, *op. cit.*, p. 44.

¹¹ A. Touraine, *op. cit.*, pp. 67-69.

¹² François Xavier Guerra, *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, p. 13.

singular”.¹³ Este manejo de los tiempos arroja siempre resultados demasiado pequeños, que minimizan las transformaciones. Si la mutación de la que nos habla Guerra como significativa es la emergencia de lo público con la transformación de las estructuras políticas que colocan en el centro al surgimiento del individuo-ciudadano, ese proceso, que para Maurice Dobb va del siglo XV al XIX y en América Latina es a la fecha un proceso inacabado, ¿cómo evaluarlo como lo propone Guerra en el corto tiempo?

Como se puede observar, lo que se evalúa como “aporte” de la revolución, restringido a la esfera política, implica “una mutación que puede llevar decenios o siglos, lo que hace imposible evaluarlo en el corto plazo como nos proponen los revisionistas”. Pensar en la revolución como un asalto único que permite el cambio de las estructuras políticas, económicas y sociales en el corto plazo es ingenuo o simplista. Como ya ha sido conceptualizado por varios autores —Federico Engels, Manfred Kososk, Maurice Dobb, Erick Habsbawm y Enrique Semo, por sólo mencionar algunos—, el cambio de un sistema de relaciones políticas, sociales o económicas abre un largo proceso de transición, con varios “asaltos revolucionarios” donde las revoluciones representan la condensación y confrontación de distintas perspectivas de cambio.

En algunos países esta transición puede ser relativamente pacífica y en otros sólo tiene lugar a través de ciclos revolucionarios; esta larga etapa corresponde a lo que se denomina revolución en el sentido amplio. Mientras que la revolución en su sentido estricto es el periodo de intensificación de las confrontaciones sociales que alteran la relación de fuerzas entre los diferentes segmentos de la sociedad y que desemboca o pretende desembocar con la sustitución de la clase en el poder. Los cambios en el sistema político, económico o social, más allá de las aspiraciones de sus protagonistas, varían según la correlación de fuerzas y del grupo que obtenga el poder, y pueden dar por resultado modificaciones parciales o pequeñas, para no mencionar las revoluciones que son derrotadas.

Las revoluciones latinoamericanas

Como los revisionistas de los años treinta, los actuales vuelven a la reinterpretación de las revoluciones en América Latina desde la independencia hasta las del siglo XX. Cuestionando en principio si éstas fueron verdaderas revoluciones. Los argumentos se repiten desde Vasconcelos¹⁴ pasando por Julio y Rodolfo Irazusta, Ernesto Palacios, Vicente Sierra, Raúl Escalabrini, Arturo Jauretche y Homero Manzi, hasta la actualidad en autores como François Xavier Guerra,¹⁵ y algunos sociólogos como Alain Touraine, por

¹³ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹⁴ Quien consideraba la independencia de los pueblos americanos como resultado de la desintegración del Imperio español. “Ninguna de las naciones de América había llegado a las condiciones de madurez que determinan la emancipación como proceso de crecimiento natural. Nuestra emancipación fue forzada por los enemigos del exterior. Ni estábamos preparados para ella ni la deseábamos”.

¹⁵ “Para los protagonistas y su larga tradición historiográfica, la independencia, se trata, sin ninguna duda, de un proceso revolucionario, pero incluso para los mismos protagonistas llega a difuminarse y ser totalmente problemático, cuando la revolución se ve ante todo, como una radical transformación de las estructuras sociales y económicas o como el acceso al poder de una nueva clase social. En América la independencia trajo consigo pocas modificaciones sustanciales de las estructuras económicas o sociales profundas, se ha tendido últimamente a infravalorar su carácter revolucionario. La revolución de independencia ha pasado a ser consi-

sólo mencionar a algunos; ellos coinciden en la poca trascendencia que han tenido las revoluciones en América Latina para afirmar al individuo ciudadano como base de la democracia representativa, por la limitada o parcial construcción de la soberanía nacional, entendida como el espacio de la representación.

Es obvio que la evaluación que se desprende de las revoluciones está ligada a la conceptualización que se hace de éstas o al paradigma teórico con que son evaluadas. No se busca analizar qué cambió, en qué medida lo hizo, cómo y por qué siguió una determinada dirección, quiénes fueron los impulsores del cambio y quiénes sus oponentes, qué valores e intereses representaban unos y otros. Por el contrario, se parte de un esquema, de un paradigma predeterminado, donde se ha definido que la revolución debía crear el espacio político y al ciudadano como actor central. Los revisionistas, al mirar como sentido del cambio a la democracia representativa, tienden a destacar como fin la gobernabilidad sistemática, entendida como continuidad del régimen político, como tendencia al equilibrio institucional basado en el acuerdo de los actores políticos, lo que exige el abandono de posiciones disolventes y radicales, aunque ello genere distancia entre lo político y lo social.

Naturaleza de las revoluciones. Contenido clasista e identidad de los actores

Otro de los cuestionamientos que hacen los revisionistas al concepto de revolución es que se pretenden identificar identidades colectivas en confrontación, que provienen de intereses y ubicaciones socioeconómicas en conflicto. Para ellos, el sistema de referencias de lo político en el sentido moderno no es elaborado o impuesto por un grupo socioeconómico determinado. Para ellos la segmentación social conduce a la falta de correspondencia entre situación objetiva y capacidad de acción, los diferentes segmentos sociales carecen o tienen una débil capacidad política, la pertenencia a mundos culturales diferentes hace difícil o nula la creación de reglas de socialidad compartidas, en particular los sectores subalternos al carecer de “ilustración” tienen limitado el ejercicio de su libre albedrío:

[...] en la acción colectiva se vuelve difícil e incluso peligroso identificar a los actores sociopolíticos con grandes categorías socio profesionales. Ni los trabajadores agrícolas, ni las clases medias ni siquiera los obreros industriales —todos ellos segmentados entre sí— logran formar categorías que posean cierta homogeneidad cultural y política, no constituyen actores históricos reales... la historia de América Latina es la del enfrentamiento entre unas fuerzas de integración político social y las fuerzas centrífugas que representan, de un lado, la existencia de categorías privilegiadas, y de otro, el mantenimiento de un importante sector marginado y excluido asociado a un capitalismo dependiente y asociado.¹⁶

derada, por muchos autores, como un fenómeno ‘puramente político’ y de importancia relativamente secundaria con respecto a las permanencias estructurales. Lo ‘puramente político’ se refiere aquí tanto a la ruptura del vínculo con la metrópoli, como a la sustitución del poder político de los peninsulares por los criollos”. F. X. Guerra, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶ Alaine Touraine, *América latina, política y sociedad*, pp. 53 y 55.

Ante “clases sociales inexistentes” lo que ha tenido lugar en América Latina, para los revisionistas, es la separación de las elites y subordinación de las masas. La acción disociadora de la inteligencia no está ligada a una hipotética burguesía. Por tanto les parece erróneo caracterizar las revoluciones latinoamericanas como revoluciones burguesas:

Se habla mucho de una revolución burguesa... pero lo común a los actores no es una situación socioeconómica, sino su *pertenencia a un mismo mundo cultural*, que se transforma en político. Es esta mutación cultural y política de los grupos dirigentes y de la sociedad lo que genera el cambio. *Por eso hemos adoptado una óptica voluntariamente política y cultural*. La relación entre actores no está regida por una relación mecánica de fuerzas, sino sobre todo *por códigos culturales de un grupo* o de un conjunto de grupos sociales, que actúa de acuerdo a su modelo ideal de sociedad. Que puede situarse en el pasado o en el futuro o en ambos a la vez. Es por tanto en el campo de lo político y de lo cultural donde habrá que buscar las causalidades primeras.¹⁷

Con relación a la existencia o no de la burguesía y su papel dirigente en las revoluciones latinoamericanas, la polémica no es nueva. Como han insistido un buen número de historiadores, la definición de las revoluciones —independencia y reforma, y las del siglo XX, excepto la cubana— como burguesas no reside en que la burguesía haya sido el actor principal del cambio, ni en el origen socioeconómico de los actores, sino en la función que cumple la movilización para propiciar o permitir el desarrollo del capitalismo; aun cuando sus resultados sean parciales lo que se debería examinar es si tiende o no a generar o ampliar las relaciones capitalistas o a modificar la vía por la que se imponen, es decir, en qué medida contribuyen a transformar las relaciones serviles y esclavistas y las instrucciones sociales, políticas y culturales en que se afirman.

Pero aun, si nos limitamos como los revisionistas a ver sólo los cambios en las elites que asumen el poder, aun prescindiendo de los cambios en la economía,¹⁸ tenemos que las revoluciones de independencia relevaron del poder a la burocracia virreinal, si bien el bloque anticolonial era heterogéneo —como el que se constituye en toda revolución— la iglesia y los grandes terratenientes que logran hacerse del poder aún no cuentan con la legitimidad necesaria para mantenerlo, la creación del Estado-nación, en los países en que se dieron reformas liberales, se inscribieron en esa tarea de secularización

¹⁷ F. X. Guerra, *op. cit.*, pp. 14, 15 y 17.

¹⁸ Enrique Semo destaca en el caso de las revoluciones mexicanas: “La revolución de independencia liberó a México de los lazos coloniales y se inició el proceso de constitución de un Estado nacional. Se liquidaron algunas de las formas más atrasadas de explotación precapitalista; el tributo, la esclavitud, el diezmo, las luchas fueron una escuela para la naciente burguesía y pequeño burguesía... La revolución de reforma destruyó la mayor de todas las corporaciones económicas existentes: la Iglesia, se incrementó el mercado de tierras, se consolidó la autoridad de un Estado burgués-terrateniente y se subordinó a éste al ejército, finalmente con la derrota del imperio de Maximiliano, se derrotó también el intento de transformar a México en una semicolonía o protectorado. Finalmente la revolución de 1910 condujo a la transformación del modelo de desarrollo capitalista, destruyó el latifundio como base de la oligarquía terrateniente... en el siglo XIX México experimentó un desarrollo capitalista limitado pero ascendente de la economía y la sociedad. Cf. Enrique Semo, *Historia mexicana: economía y lucha de clases*. En especial el capítulo v: “Las revoluciones en la historia de México”, y capítulo vi: acerca del ciclo de revoluciones burguesas en México.

eliminando o reduciendo el papel de la Iglesia, construyendo partidos políticos —aun cuando sean dirigidos por caudillos— y creando nuevos pactos sociales expresados en nuevas constituciones. Qué avance y qué límites tuvieron estas transformaciones, qué tan dilatado o tortuoso fue o ha sido el camino, sin lugar a dudas ello ha dependido de la correlación de fuerzas variante, entre los proyectos políticos y socioeconómicos en confrontación.

Las revoluciones del siglo XX, iniciando con la mexicana de 1910, tienden a reorientar la vía de desarrollo capitalista que había otorgado la primacía a los terratenientes. Junto a la búsqueda de mayor equidad se levanta la demanda de ampliación de los espacios de representación: el sufragio, la no reelección, alternancia, libre asociación y libertad de expresión en el terreno político. Así que plantear el fracaso de las revoluciones o su escasa trascendencia porque no han logrado la transformación de las sociedades tradicionales es pedirle a la política que cumpla las tareas de la economía. La separación tajante que hacen los revisionistas entre economía y política les impide ver los vínculos. El mayor disolvente de los lazos comunitarios y de las sociedades tradicionales es el mercado; las cosmovisiones y sistemas de pensamiento están en estrecha relación con la inserción o exclusión de sistema mercantil, con los profundos niveles de desigualdad y heterogeneidad que privan en América Latina, y con las diversas formas en que impacta la expansión del capitalismo mundial en la región.

Lo político cultural determinante

Retomando la tesis de los revisionistas de los años sesentas, los de hoy también consideran que el aspecto que une a América Latina es su pertenencia a un mismo conjunto político y cultural. Para ellos, ni lo económico ni lo social explican de manera satisfactoria las características esenciales de las revoluciones y de los movimientos sociales. Para ellos las variables explicativas son primariamente político-culturales, en tanto las concepciones políticas surgen de y forman tradiciones culturales: “Los procesos históricos en América latina pueden presentar simultaneidad y semejanza, a pesar de lo diverso de las economías y las sociedades por su unidad cultural. La pluralidad y diversidad no pueden explicar la ‘unicidad’ de fenómenos como la independencia, ni las estructuras explican las buscas rupturas. Lo que todas las regiones de América tienen en común es su pertenencia a un mismo conjunto político y cultural”.¹⁹

Pareciera entonces que ese mundo cultural y político puede construirse al margen del estatus socioeconómico; de las funciones, intereses, valores y pasiones que cada grupo social desarrolla. Las claves económico-sociales para entender el proceso histórico de conjunto quedan reducidas a un almacén de datos, subordinados en un debate esencialmente político. De esta manera, para los revisionistas el acento histórico se deposita en lo político/cultural, ideológico. Son las costumbres y las ideas las que determinan la libertad y las que definen la democracia. Para ellos, la democracia es un producto cultural más que social, político o económico.

¹⁹ Cf. F. X. Guerra, *op. cit.*, p. 17.

De la conversión en mito del pueblo y la nación

Para los revisionistas desde la independencia lo que surge es la “fe en la Nación”, porque los lazos sociales siguen siendo locales, o regionales, aún no se han constituido los lazos nacionales en el sentido moderno, aunque surge un Estado como representante de la nación ésta es más imaginaria que real, invención de las elites, es más ficción y mito que realidad:

Las elites ilustradas que hablan en nombre de una ilusoria nación son la prolongación de las elites europeas... desaparecida la clase dirigente política lo que queda son los jefes políticos y la masa... el equilibrio interno del orden federal caudillesco, está asegurado por el caudillo mismo... su reinterpretación de la oposición-vínculo entre masa y elite apóstata trasfiere el acento de lo estrictamente ideológico a una más amplia perspectiva cultural antes que económico-social.²⁰

La desmitificación que pretenden los revisionistas de la nación y del pueblo concluye en su negación porque siempre se les mira desde la perspectiva de la cultura de la modernidad occidental. Así, para Guerra:

Las insurrecciones de independencia fueron progresivamente transformadas por las elites criollas en revueltas del “pueblo” contra la tiranía. Transformación lógica, ya que estas elites eran la prolongación periférica de las elites culturales europeas. Pero su drama era que fuera de ellas *no había ni pueblo ni nación en el sentido moderno* del término, ¿quién es ese pueblo teórico? las elites ilustradas, las que piensan y se piensan como la voz de la nación... no había más que un “pueblo”, aquel que formulaban los raros individuos que habían interiorizado su condición de ciudadanos —teórica e imaginario—. No había más que una “nación”, la que definían las relaciones de fuerza locales, justificadas después por el discurso. Esta doble ficción marca toda la realidad latinoamericana contemporánea en la que se asigna a las elites la doble misión de construir una nación y crear un pueblo.²¹

Cuando François Chevalier presenta el libro de François Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, destaca:

En el centro de la obra se encuentra el modelo teórico de las difíciles relaciones entre dos mundos totalmente diferentes y extraño uno al otro: un Estado moderno surgido de la Ilustración y dirigido por una pequeña minoría de ciudadanos conscientes, por una parte, frente a una enorme sociedad tradicional u “Holista”, heredada del antiguo régimen —colonial—, por la otra. Desde la Independencia en ninguna parte de Latinoamérica resultaba posible detener la lógica del pueblo soberano, pero cuando se trataba de definir las cualidades que harían del hombre, ciudadano —propiedad, profesión, género, edad, cultura— iniciaba la exclusión.²²

²⁰ T. Halperin Dongui, *op. cit.*, pp. 58-59.

²¹ François Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, t. II, p. 333.

²² François Chevalier, Prefacio a François Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, p. 10.

Para los revisionistas la exclusión no tiene su raíz en la situación socioeconómica sino en la cultura, en la incapacidad de considerarse como individuos, ciudadanos, iguales ante la ley. “A medida que nuevos miembros de la sociedad tradicional van accediendo al mundo de la cultura política moderna, gracias a la prensa, la educación y sobre todo a nuevas formas de sociabilidad la ecuación base de la modernidad que transforma al pueblo en la suma de individuos recupera toda su capacidad de movilización”.²³

Mientras tanto, las constituciones liberales, democráticas y jacobinas, como la de México de 1857, según los revisionistas, continúan siendo un ideal constantemente invocado, pero completamente inaplicable en una sociedad tradicional; ¿qué sentido o qué realidad podían tener el sufragio, la separación y equilibrio de poderes, en un pueblo formado en su mayoría por actores colectivos?:

El Estado moderno no tenía ante él más que comunidades indígenas o campesinas todavía coherentes, haciendas y enclaves señoriales, clanes familiares, redes de lazos personales y de clientelas, en fin una multitud de cuerpos fuertemente jerarquizados, pequeños y grandes; uno de ellos gigantesco, la Iglesia como estamento todavía omnipresente, considerada como enemigo número uno por los autores de la constitución. Ante este conjunto masivo, una república ilustrada no podía tener otro recurso para gobernar que el de la “*ficción democrática*”. Los liberales demócratas, reivindicando la soberanía popular, tuvieron que proclamarse como “el pueblo” —sustituyéndolo— y gobernar por la vía autoritaria, a la manera de los jacobinos de la Revolución francesa.²⁴

Ante la dicotomía que se establece entre los dos mundos culturales: el de las masas, por un lado, a las que se califica como sociedades tradicionales, y el de las elites o minorías ilustradas occidentalizadas, modernas, por otro lado, los revisionistas destacan el papel de caudillos y caciques viendo en éstos el vínculo entre los dos mundos, lo que permite generar cierta estabilidad y coexistencia “pacífica” basada en una “*ficción democrática*”, como la define Guerra al considerar postindependiente en especial al régimen porfiriano. El sistema político que se crea durante los gobiernos de Porfirio Díaz —como el de Rosas en Argentina— revela a la perfección la “*ficción democrática*”. El régimen es aceptado aunque sin cesar viola los principios que invoca. El jefe de Estado actúa como la unión o articulación entre las dos sociedades, centraliza al Estado como representante de la nación frente a los poderes locales disruptivos. De igual manera, caudillos y caciques regionales se vuelven el nexo entre sociedad tradicional y gobierno “moderno”. Como autoridades locales de la sociedad tradicional siguen basado su autoridad en un sistema paternalista, patrimonialista, basado en lealtades y compadrazgos, pero por su cultura o por su pertenencia al engranaje político, a la elite política, forman parte del México moderno; para el Estado son el enlace indispensable que hace posible el gobierno del país y la cohesión de la nación. “Caudillismo y caciquismo pasan de ser la aberración de un sistema para convertirse en la condición misma de su existencia. El porfiriato es una forma de compromiso y equilibrio entre dos mundos heterogéneos y reales... plagada de ‘conmociones de la paz’ que no significa necesariamente la evolución hacia la ruptura”.²⁵

²³ F. X. Guerra, *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, p. 375.

²⁴ F. X. Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, pp. 10-11.

²⁵ *Ibid.*, p. 14.

De la falta de autonomía del “pueblo” y de soberanía de la nación

Una idea central en el enfoque revisionista es que el pueblo, esa masa amorfa, carece de autonomía para expresar e imponer sus intereses y demandas, y éstas son cooptadas por las elites capaces de crear un discurso articulado que crea una soberanía aparente, pues la que debía residir en el pueblo se traslada a la elite política, incluidos caudillos y caciques, sin que se implante plenamente la cultura política representativa. Este examen de las revoluciones se puede extender a los movimientos sociales.

Como para los revisionistas la representatividad surge de la maduración de la cultura política democrática, enfatizan la diferente suerte que tuvo la modernidad para imponerse en el mundo hispano frente al anglosajón. En este último, la ruptura más profunda que plantea la modernidad surge de la concepción de igualdad ante la ley, de la emergencia del ciudadano, junto al concepto de soberanía, que da lugar a la representación, y a la democracia como forma de convivencia política. En el mundo latino esta ruptura es inacabada a pesar o precisamente por la existencia de las revoluciones, de donde se desprende como corolario la eficacia que tuvo la continuidad histórica de “tipo inglés”, que combina modernización y limitación del poder central. Presentándose como tarea pendiente para el mundo hispano en particular para América Latina la construcción de la democracia.

Por ejemplo, para François Xavier Guerra la Revolución mexicana que estalló en 1910 es sólo la expresión de una crisis política, catalizada en la sucesión presidencial por la incapacidad de rehacer alianzas con los nuevos actores modernos engendrados por la difusión de la modernidad, lo que genera un descontento social grave, que aunado a un vacío de poder y a un lenguaje político unificador que recupera el discurso de la modernidad dará lugar a la revolución. De esta impugnación de la “ficción democrática porfiriana”, sin embargo, habrá de emerger una nueva “ficción democrática aceptada” con la reconstitución del sistema político, con sus cadenas de vínculos y clientelas y la unificación de la elite política, con la novedad de que perfeccionará la “ficción democrática”, una vez que encuentra una forma estable de realizar la sucesión presidencial.

En la afirmación del pueblo como la sumatoria de ciudadanos, que para los revisionistas constituye la base de la democracia, se parte de la idea de que la “única democracia” posible es la occidental. En nuestros países con alta densidad de población indígena uno se interroga si el concepto de democracia representativa tiene el mismo sentido que en occidente o si debiera replantearse el mismo concepto de democracia y sus nexos con los sujetos colectivos, o ¿cómo entender la democracia directa que emplean algunas comunidades para decidir en asambleas su destino colectivo? Es verdad que las comunidades pueden no ser igualitarias, con frecuencia se excluye de las asambleas a las mujeres y pervivieron por mucho tiempo relaciones jerárquicas, pero ello no significa que carezcan de mecanismos de consulta y representación para la toma de decisiones y para su organización y funcionamiento. Y aún quedaría por resolver el “enigma” de ¿qué ha permitido la resistencia y sobrevivencia de los sujetos colectivos?, ¿cómo han modificado sus normas de coexistencia a lo largo de los siglos y con ello su idea de pertenencia, inclusión e identidad; en qué medida se han modificado sus valores y cómo se ha modificado el papel y la función del individuo en la comunidad? Este tipo de democracia ajena al mundo occidental es declarada inexistente por los revisionistas. Hoy es ese concepto de demo-

cracia “radicalizado” con mayor participación de las mujeres el que demanda autonomía, y esta demanda es la que se coloca en el centro de algunos movimientos indígenas, como el zapatista, en el caso de México. Esta participación como comunidad está replanteando la concepción del Estado y reclama la construcción de un Estado nacional pluralista.

Pero ¿cómo se vincula la interpretación revisionista con la realidad actual y qué implicaciones tiene en su reproducción o cuestionamiento? En principio parecería que el bienestar de la población latinoamericana depende de que introyecte una cultura de la modernidad basada en el ciudadano y en la democracia representativa, por ser una tarea no concluida. Por otra parte, consideran que éste fue un proceso fracasado en América Latina que se expresó en la segmentación de las categorías/clases sociales, por la sobrevivencia del mundo tradicional, ello impidió la decantación plena de una clase dirigente y una clase política. La clase política no logra autonomizarse y crear un proyecto democrático. El “Estado voluntarista”, o los gobiernos caudillescos, según los revisionistas, asumen la dirección del desarrollo, impulsan la industrialización y juegan el papel de déspota ilustrado sin que se registre la separación plena entre sociedad civil y Estado, y más aún, en los países en que la elite dirigente es la burguesía extranjera se priva de toda autonomía a los actores sociales y políticos.

Frente a este Estado omnipresente que hace las veces de clase dirigente, clase política y déspota ilustrado lo que se ha afirmado, según los revisionistas, es la idea de democratización, que según Touraine es una idea “nueva” en América Latina, porque ha derrotado a la idea de revolución: “La idea de democracia es nueva por otra razón: surge en oposición tanto al poder de las dictaduras como a la esperanza puesta en las revoluciones... la vuelta a la democracia en varios países no significa que éstos y el conjunto del continente conozcan un grado bastante elevado de integración social y política para que puedan hacerse las principales opciones políticas en el seno de límites constitucionales, de reglas del juego y de un consenso sólido”.²⁶

Desde la perspectiva revisionista la viabilidad de la democracia en América Latina se definía como mayor desafío, lo que exige su limitación, no a un tipo de sociedad sino a un régimen político definido por la elección libre de los gobernantes, de manera que se les considere como representantes legítimos, es decir, se enfatiza la democracia procedimental. Para la existencia de la democracia se reclama: “a) del espacio político o sistema político formado por ciudadanos; b) la separación de la sociedad política, producto de la diversidad de intereses; c) del principio de igualdad ante la ley, en derechos y obligaciones, a pesar de las diferencias de capacidades y recursos, y d) de la existencia de grupos de interés reconocidos y autónomos, al margen de partidos políticos”.²⁷ De esta manera, la superación de la tensión entre elites y masas creen encontrarla en la colaboración de todos los elementos sociales en la construcción de un espacio político, donde la representación garantizaría la coexistencia pacífica por medio de la competencia electoral.

En resumen, el revisionismo como corriente historiográfica pretende sustituir una cierta imagen del pasado por otra más apta para justificar ciertas actitudes frente al presente; es una concepción de la historia en que la utilidad práctica tiene primacía sobre su dimensión propiamente cognoscitiva, se trata pues de una empresa a la vez historiográfica y política.

²⁶ Cf. A. Touraine, *América Latina, política y sociedad*.

²⁷ *Idem*.

Ya en los primeros trabajos de los revisionistas de la década de 1930 y 1960, Lucía Sala y Julio Rodríguez, al evaluar al revisionismo uruguayo, planteaban: “Estos ‘historiadores’ (revisionistas) a la luz de ideas generales del nacionalismo producen ensayos ‘históricos’ —la labor documental ya está a la mano— desdeñando la investigación y dependiendo en definitiva de los investigadores originales, infieren, eso sí, conclusiones distintas y hasta contradictorias por la reinterpretación de fuentes ya conocidas”.²⁸ Y en referencia al revisionismo argentino Halperin Dongui advertía: “la actitud política esencial de los revisionistas es un supuesto realismo hostil a las ideologías que de hecho se ejerce solamente sobre algunas de ellas...”²⁹ De la misma manera en referencia al revisionismo actual Hobsbawm considera: “sería un error suponer que las campañas ideológicas contra la revolución se basan en investigación nueva; se trata de diferentes interpretaciones... las variadas y a veces conflictivas versiones revisionistas de la historia revolucionaria no siempre proporcionan una mejor orientación sobre el papel y las consecuencias de la revolución que las versiones anteriores”,³⁰ y destaca que más bien se trata de un ajuste de cuentas contra los historiadores marxistas de la Revolución francesa. Para Josep Fontana las diversas formas de interpretar la Revolución francesa corresponden a opciones políticas diferentes:

El inicio del nuevo revisionismo se asocia habitualmente con Alfred Cobban (1901-1968) que en 1964 denunciaba el “mito de la Revolución francesa” y le negaba trascendencia... su estímulo fue seguido rápidamente en Francia por algunos historiadores excomunistas que necesitaban hacerse perdonar de su pasado con muestras elocuentes de conversión, en especial François Furet... que consiguió presentarse al público como la gran autoridad renovadora de la historia de la Revolución francesa, pese a que sus investigaciones en este terreno eran prácticamente nulas... todo ello para combatir una denominada interpretación jacobino-marxista, supuestamente dogmática e inflexible, que no existe en la realidad.³¹

Además de la filiación política, lo que une a los revisionistas como hemos venido comentando es una lectura e interpretación político-cultural de la historia que niega a la revolución como motor de cambio y destaca las virtudes de la democracia procedimental como vía eficaz para la transformación. Entre sus características destacan:

- a) Tomar como eje interpretativo la línea que va de la tradición a la modernidad, pero en realidad su concepto de modernidad se reduce a la cultura democrático-representativa.
- b) La preeminencia de lo político, cultural e ideológico. Ni la economía, ni lo social sirven, son parte de las claves explicativas.

²⁸ Cf. L. Sala y J. Rodríguez, “En torno al revisionismo histórico uruguayo”, en *op. cit.*

²⁹ T. Halperin Dongui, *op. cit.*, p. 17.

³⁰ E. J. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 11.

³¹ Josep Fontana, *La historia de los hombres: el siglo XX*, pp. 101-102. En el texto se destacan los apoyos financieros de fundaciones norteamericanas de derecha y un lugar de trabajo en la Universidad de Chicago, con que contó Furet para hacerse de poder “académico” y mediático “en compañía de un equipo calificado por unos de ‘banda’ y por otros de ‘galaxia’”. Uno de sus alumnos dilectos fue François Xavier Guerra.

- c) Se niega la existencia de clases sociales y los referentes socioeconómicos como parte de la configuración de identidades particulares, específicas.
- d) La larga duración es el espacio en que se detectan las líneas “secretas” de continuidad, y el tiempo corto en el que se analiza el cambio, sobre todo los efectos de la revolución.
- e) Ponen el acento en las fuerzas de integración nacional, incluidos caudillos y caciques y como símbolo de la modernidad los partidos políticos centristas; en oposición a fuerzas e ideas que generan escisiones, tensiones sociales y efectos disolventes.
- f) El antiintelectualismo, que se expresa como tensión entre masas y minoría ilustrada, las únicas capaces de articular proyectos coherentes con base en ideas abstractas que orientan a la masa pero les restan autonomía. Se atribuye a los intelectuales la formulación de ideologías con fuerza movilizadora para deshacer todo un orden, porque creen que las ideas producen el movimiento de la historia.
- g) Es frecuente el uso de juicios ético-jurídicos, para rehabilitar y demoler reputaciones históricas, con el fin explícito de introducir o sacar personajes del panteón de los héroes.
- h) Los autores que introducen cierto análisis de la economía ven en ésta la causa y los efectos nocivos de la movilización popular. En los análisis sobre etapas recientes se acentúa el “desvío” de los regímenes nacional-populistas que sustituyen la racionalidad del mercado en atención a presiones políticas.³²

La moraleja es que las movilizaciones sociales y en particular las revoluciones son un mal innecesario, si pueden evitarse mejor, cuestan mucho y cambian poco a las sociedades. Los sectores populares son quienes más sangre aportan y son los que menos beneficios logran. La Revolución francesa hizo ver a los pueblos que su acción podía cambiar la historia. Pero en el largo recuento desde la Revolución francesa hasta las revoluciones socialistas del siglo XX, la perspectiva revisionista nos dice que la movilización de las masas no produjo grandes cambios en su favor, de lo que se desprende como corolario la renuncia al cambio por la vía de la movilización, de la acción masiva.

Negar que los movimientos sociales cambian la historia quizá sea el corolario más conservador de esta corriente. Como bien destaca Barrinton Moore, la movilización no se produce sólo ante el sentimiento de injusticia o de agravio moral, se realiza cuando se considera que es posible cambiar la situación en que se vive; por el contrario, la pérdida de esperanza frente a la adversidad tiende a fortalecer la sumisión o resignación.³³ Esta resignación es uno de los aspectos que alimenta la visión revisionista:

Las masas no se ponen en movimiento si sólo tienen que optar entre males presentes y males futuros... no hay revolución que haya estallado en nombre de un futuro sombrío o de una profecía amarga... el reproche capital que se le puede hacer a la civilización occidental es el de haber arruinado la utopía, como principio de esperanza, como principio

³² De ese diagnóstico se destaca la época de gloria de las exportaciones de fines del XIX y principios del XX como el camino abandonado al que se debe retornar, restituyendo a la economía la autonomía y racionalidad necesaria con su separación de la política.

³³ Cf. Barrington Moore, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*.

de renovación de las instituciones y los pueblos, “milagro” que salva el *status quo* al crear un escenario de desesperanza, donde las ideas utópicas y proyectos colectivos son desvirtuados produciendo decepción y parálisis.³⁴

Con todo el eco que pudo haber tenido esta concepción en América Latina en la actualidad tiende a revertirse. Su influencia, ante la gravedad y recurrencia de las crisis, empieza a menguar. Tanto la acción de los movimientos sociales y la emergencia de un tipo de reflexiones van restableciendo un renacer de esperanzas. Nuevos paradigma están abriéndose camino, replanteándose el concepto de democracia, cuestionando la estrecha concepción de democracia representativa, que en realidad estaba significando el vaciamiento de los contenidos de la democracia. Algunas de estas nuevas propuestas se están construyendo, desde la diversidad, afirmando proyectos políticos y sociales que apuestan en la esperanza como condición trascendental y como eficacia histórica para la construcción de una sociedad más democrática, fortaleciendo la dignidad como capacidad y como reconocimiento de la iniciativa popular.

Hacia nuevos paradigmas interpretativos

La falsa dicotomía entre tendencias objetivas y subjetivación como origen de motivaciones, identidades y valores empieza a romperse, y en las elaboraciones más refinadas se ha puesto mayor énfasis en la relación y el condicionamiento mutuo, es decir, se trata de indagar por qué los hombres actuaron como lo hicieron en contextos o condiciones específicas y con qué ideas-valores guiaron su actuación, en qué medida los valores expresan intereses diferenciados, en conflicto, pero dentro de un marco acotado de posibilidades. Ello ha dado lugar a nuevas preguntas: ¿cómo se plantean los hombres concretos en momentos históricos determinados sus problemas y posibles soluciones, con qué lenguaje? ¿Cómo las circunstancias materiales influyen en las construcciones simbólicas de su realidad? ¿Cuánto pesan las ideas y valores predominantes de época en la realidad-interpretada por los pensadores? ¿Cómo se construyen y modifican las tradiciones intelectuales? ¿Qué conceptos se usan para describir, comprender y explicar la realidad? ¿Qué papel juega el diálogo intersubjetivo, socialidad o debate en la configuración de acuerdos y disensos? ¿En qué medida el cambio social expresa el disenso y las instituciones encarnan los acuerdos? Éstas y muchas otras preguntas han dado lugar al desarrollo de la historia hermenéutica o historia intelectual.

Dentro de la historia hermenéutica e intelectual se distinguen varias corrientes; es obvio que no pasaremos revista en profundidad a éstas, sólo se esbozan las propuestas de algunos pensadores que han influido en las construcciones analíticas de la historia reciente latinoamericana; a riesgo de ser arbitraria la sección y esquemática la presentación sólo nos detendremos en algunas propuestas de Koselleck, Ricoeur y Skinner.

La corriente hermenéutica alemana tiene en Koselleck a uno de sus mayores representantes; retoma la tradición historicista, romántica alemana, pasa por la hermenéutica en el siglo XX (alumno de Gadamer) y se conecta finalmente con la historia social incorpo-

³⁴ E. M. Cioran, *Historia y utopía*, p. 19.

rando las realidades extralingüísticas y extraconceptuales como determinantes de las acciones, dando lugar a la historia de los conceptos o historización de las ideas conectándolas con su contexto político y social.

Para esta corriente el lenguaje con que se construye un relato histórico contiene conceptos en permanente evolución. Para Gadamer se trataba de un

[...] proceso continuo de conceptualización que trabaja en la esencial indeterminación de los conceptos y se desenvuelve en el medio lingüístico del diálogo [...] el ideal de un lenguaje conceptual unívoco ha resultado irrealizable ¿significa eso que todo sea falso? El lenguaje [...] es la primera interpretación global del mundo y por eso no se puede sustituir con nada [...] El lenguaje, que expresa la interpretación del mundo, es sin duda un producto y resultado de la experiencia, no tiene sentido dogmático de lo dado...³⁵

En Koselleck la historia conceptual fluye en la historia social, la historia conceptual no es un fin en sí misma, plantea los problemas a la historia social acerca del tempo lento de las estructuras, de su metamorfosis, su vigencia, su dirección, desde el tempo rápido de los conceptos que la historia conceptual registra: “En esta convergencia o divergencia se sitúan las fracturas básicas de la acción política misma, en la que se traslucen los diversos modos de entender el sentido de las estructuras sociales”. Koselleck se propone una síntesis de “voluntarismo y objetividad”. La objetividad de la marcha histórica se convierte en aliada de la propia voluntad. Libertad y necesidad no serían sino las formas de existencia de lo histórico: una vez en la conciencia, otra vez en la realidad. Los conceptos serían índices y factores, pero sólo si se conocen las demandas del tiempo histórico que proceden de ideales metahistóricos... Y añade: “La dimensión de índice y de factor de un concepto jamás es simétrica. La diferencia entre la tendencia de larga duración, imposiciones estructurales y decisiones políticas hablan de una limitada disponibilidad de la historia. No de un destino... las estructuras son una especie de a priori de la racionalidad histórica que hacen previsible la acción social”.³⁶

La corriente hermenéutica francesa recupera críticamente al pensamiento estructuralista, relaciona en un mismo plano comprensivo a las ciencias histórico-hermenéuticas y a las ciencias sociales críticas, representada por Jacques Derrida y Paul Ricoeur. Este último se plantea como uno de sus ejes investigativos la relación entre realidad, individuo y sus múltiples interacciones. Desde las ciencias sociales recupera propuestas de Marx, Weber, Habermas y Clifford Geertz, entre muchos, y desde las históricas a Dilthey, Marc Bloch, Fernand Braudel, Lucian Febvre y Jacques Le Golf, entre muchos otros pensadores, para reelaborar el concepto de interpretación-representación histórica.

En lugar de apelar a la científicidad (verdad) del conocimiento histórico considera que éste es siempre una representación de lo real. Una construcción simbólica a través del lenguaje, que se transforma en ideología cuando legitima el poder existente pero que también opera como base del pensamiento crítico; como factor de identidad que recupera las tradiciones culturales, pero también como mediación simbólica de la acción. Para él la crítica de la ideología forma parte de un proceso comunicativo —intersubjetivo— que

³⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, t. 2, pp. 81-93.

³⁶ Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*, pp. 38-40.

lleva de la comprensión-explicación a la elaboración crítica. La relación entre intereses (que surgen de la vida material) e ideas y motivaciones no es una relación causal, el acento no se pone en uno de los polos sino en las interacciones y en cómo éstas llegan a expresarse: “como los símbolos simbolizan, en cómo funcionan para ser mediadores de significaciones”. Para Ricoeur la mediación simbólica es fundamental tanto para la acción social como para el lenguaje. En ese sentido toda ideología es una representación de lo real que al pasar por el tamiz de la crítica y alimentada por perspectivas utópicas lleva a la praxis, y con ello da su dinámica a la historia.

La función fundamental de una ideología es establecer la identidad, la identidad de un grupo o un individuo. En cambio, la utopía rompe el sistema de autoconservación e impone hacia la realización utópica... La utopía es precisamente lo que impide que queden reducidos a uno los tres intereses constitutivos del conocimiento: el instrumental, el práctico y el crítico. Lo utópico presenta la múltiple gama de intereses e impide que queden reducidos a lo instrumental... La utopía pone en tela de juicio lo que existe, extendiendo la línea fronteriza entre lo posible y lo imposible...³⁷

Si en el mundo de las ideas Ricoeur opone ideología y utopía en la construcción del discurso histórico y la praxis, donde el diálogo entre espacios y tiempos es central, enfatiza y analiza la tensión entre memoria-olvido, testimonio-mentalidad colectiva y representación-acción.³⁸

Estas dos corrientes, así como la inglesa representada por Quentin Skinner, John Pocock y Geoffrey Baldwin, entre muchos otros, buscan el nexo y las relaciones recíprocas entre la configuración de ideas y los contextos sociales en que se producen; si bien no otorgan un sentido *a priori* a la historia, que tenga que ser visto como *destino*, o “necesidad histórica”, ello no los conduce a negar “el sentido” entendido con trayectoria, o mapa de posibilidades. De hecho su configuración se convierte en tema de investigación; las posibilidades de acción son acotadas por las tradiciones culturales e históricas en que se desarrollan las ideas y por las problemáticas y temáticas que surgen del contexto histórico, de los espacios y de los tiempos. En las tres corrientes se otorga un papel destacado al pensamiento utópico como elemento esencial de la acción, como creador de nuevas motivaciones y esperanzas.

Skinner, que se ha orientado más al estudio del pensamiento político vinculado a la filosofía moral, social y política, llega a plantear, quizá en debate con Furet: “nunca he entendido por qué se considera que el utopismo sea objetable en una teoría política. No cabe duda que una aspiración legítima de toda teoría moral y política consiste en mostrar que las líneas de acción que uno se compromete a adoptar las asume en razón de los valores que declara aceptar”. Para Skinner la reconstrucción de las tradiciones intelectuales tiene sentido en la medida que muestran los valores sociales en que se inspiraron y la manera de entenderlos e interpretarlos, con una conciencia más amplia de las alternativas para liberarnos del dominio de cualquier explicación hegemónica sobre tales valores, lo que nos ayudaría a “apreciar en qué medida los valores implícitos en nuestra forma de

³⁷ Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, p. 273.

³⁸ Cf. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*.

vida, tanto como nuestra manera de pensar sobre esos valores, manifiestan elecciones hechas en momentos diferentes entre distintos mundos posibles”.³⁹

Como se puede detectar uno de los aspectos centrales en los estudios de Skinner es la tensión entre valores individuales y valores sociales, ambos sin un sentido unívoco, pero con posibilidades acotadas. Quizá una de sus propuestas más sugerentes es el análisis de las tradiciones intelectuales como construcciones surgidas del debate y la confrontación como representaciones de intereses diversos, por ello los conceptos y valores involucrados en estas representaciones carecen de sentido unívoco y al examinar por qué algunas logran imponerse o dominar sobre otras en momentos determinados, pero siempre como producto de un debate y confrontación, nos devuelven una historia de vida, abierta, con individuos y grupos que actúan en atención a una jerarquía valorativa y a intereses, pero esta actuación se realiza dentro de ciertos márgenes establecidos por el momento histórico y su vida material, social y cultural.

La corriente inglesa de la historia intelectual se ha difundido mucho en América Latina, desplazando a la tradicional historia de las ideas, aunque con frecuencia su esquematización ha servido para legitimar y justificar posiciones relativamente “conservadoras”. Se parte de la idea de que la historia carece de sentido unívoco, de este modo, todos los discursos que se han elaborado en cualquier momento histórico corresponden a determinadas jerarquías valorativas y son igualmente legítimos, lo importante a destacar es la correspondencia entre valores-intereses y el discurso. Y pareciera ya no importar en qué medida los valores que se afirmaron como predominantes fueron más o menos incluyentes o excluyentes, ¿a qué grupo(s) social(es) representaban?, ¿en qué medida los valores, intereses y demandas correspondían a los grupos que ejercen el poder o de grupos disidentes? y ¿en qué medida afirman posiciones hegemónicas y contribuyen a afirmar el dominio o si el discurso cuestiona lo existente, crea proyectos alternativos que recogen demandas, valores e intereses subalternos o contrahegemónicos? Con frecuencia los discursos son analizados desgajándolos del debate de su tiempo y son recuperados como discursos legítimos en tanto expresan la concepción valorativa de individuos o grupos en un momento histórico particular, y con ello se pretende disolver el encasillamiento “progresista” *versus* “conservador” como si los discursos producidos en cada momento histórico fueran neutros.

Hoy los movimientos sociales más que discutir sobre los orígenes históricos y el desarrollo de las sociedades modernas reconsideran y someten a debate los objetivos mismos de dichas sociedades, a saber el progreso tecnológico, el crecimiento económico y el consumo ilimitado, a costa de destruir la naturaleza y el planeta. Hoy sabemos que la libertad, igualdad y fraternidad son valores que están en permanente conflicto, así como la tradición y la modernidad, y que la apelación a la razón no implica la creación de visiones totalitarias o monistas y en la construcción de alternativas el reexamen de éstos y otros valores y conceptos como el de revolución y el de democracia sigue siendo no sólo necesario, sino que vuelven a estar en la base misma de cualquier alternativa(s) civilizatoria(s) que podamos construir, más ahora cuando el irracionalismo, los fundamentalismos, el oscurantismo y la barbarie amenazan la propia existencia del hombre.

³⁹ Quentin Skinner, *La libertad antes del liberalismo*, p. 74.

Obras citadas

- CIORAN, E. M., *Historia y utopía*. México, Artífice Ediciones, 1981.
- Cuadernos de Cultura*, núm. 60. Buenos Aires, 1962, pp. 40-63.
- FALCÓN, Romana, “El revisionismo revisado”, en *Estudios Sociológicos*, vol. 5, núm. 13, enero-abril, 1987.
- FONTANA, Josep, *La historia de los hombres: el siglo XX*. Barcelona, Crítica, 2002.
- FURET, François, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. México, FCE, 1995.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, t. 2. Salamanca, Sígueme, 2000.
- GUERRA, François Xavier, *México: del antiguo régimen a la revolución*. México, FCE, 1988.
- GUERRA, François Xavier, *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México, FCE, 1992.
- HALPERIN DONGUI, Tulio, *El revisionismo histórico argentino*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1970.
- HOBBSAWM, Erick J., *Los ecos de la Marsellesa*. Barcelona, Crítica, 1992.
- KOSELLECK, Reinhart y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997.
- MOORE, Barrington, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México, UNAM, 1996.
- RAMA, Carlos, *El revisionismo historiográfico del nacionalismo cultural latinoamericano*. México, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 1972.
- RICOEUR, Paul, *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa, 2006.
- RICOEUR, Paul, *La memoria, la historia y el olvido*. México, FCE, 2000.
- ROMANO, Rugeiro y Marcelo Carmagnani, *Para hacer la historia*. México, FCE, 2000.
- SALA, Lucía y Julio Rodríguez, “En torno al revisionismo histórico uruguayo”, en *El Popular*. Montevideo, 1962.
- SEMO, Enrique, *Historia mexicana: economía y lucha de clases*. México, Era, 1978.
- SKINNER, Quentin, *La libertad antes del liberalismo*. México, Taurus / CIDE, 2004.
- TOURAINÉ, Alain, *América Latina, política y sociedad*. Madrid, Espasa Calpe, 1989.
- TOURAINÉ, Alain, *Crítica de la modernidad*. México, FCE, 1994.

Memoria y olvido, nuevas formas culturales de vivir el pasado. Las antiguas prisiones políticas en Uruguay: lugares de amnesia*

Eugenia ALLIER MONTAÑO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

La “epidemia”¹ o “tiranía” de la memoria² parece hoy una evidencia difícil de negar. Si su auge se ha explicado en parte por los procesos de mundialización y por el sentimiento de carencia de identidades fuertes, por la sensación de que nada debe perderse, de que todo recuerdo es importante para el futuro,³ no se puede negar que la crisis en la transmisión del testimonio en las sociedades contemporáneas,⁴ la aceleración de la historia, las necesidades de expandir la naturaleza del debate público y de tratar de curar las heridas infligidas en el pasado, el “nutrir y expandir el espacio habitable en lugar de destruirlo en aras de alguna promesa futura”,⁵ así como la necesidad de transmitir las experiencias de pasados recientes violentos han jugado también un papel fundamental en convertir a la memoria en una preocupación central de la cultura y de la política de las sociedades occidentales contemporáneas.

A partir de estas premisas básicas, en este texto deseamos profundizar en una modalidad de la memoria de Uruguay y su pasado reciente: las conflictivas relaciones con los antiguos centros de detención utilizados durante el régimen cívico-militar. Para ello, abordaremos en un primer momento el concepto de lugar de memoria. En segundo término, esbozaremos las formas que ha adquirido la memoria del pasado reciente en Uruguay. Y finalmente, nos concentraremos en las antiguas cárceles de la dictadura como lugares de amnesia.

El pasaje de la historia a la memoria: los lugares de memoria

Esta preocupación por la memoria implicaría, según algunos autores, nuevas formas culturales de vivir el pasado histórico. En el texto inaugural de los *Lieux de mémoire*

* Este artículo es resultado de los proyectos de investigación “Conmemoraciones de pasados recientes violentos; memoria e identidad. Una comparación México-Uruguay” (UNAM, IIS) y “Memoria y política: de la discusión teórica a una aproximación al estudio de la memoria política en México” (Conacyt CB-2005-01-49295). Quisiera agradecer a José Luis Ávila y Norma de los Ríos la invitación para participar en el *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos*.

¹ Cf. Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*.

² Cf. Pierre Nora, “Entre Mémoire et Histoire”, en P. Nora, ed., *Les lieux de mémoire*, t. 1: *La République*.

³ *Idem*.

⁴ Cf. Enzo Traverso, *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*.

⁵ A. Huyssen, *op. cit.*, p. 37.

de 1984, Pierre Nora⁶ anunciaba una ruptura (entre memoria e historia), una pérdida (de la “historia-memoria”) y la emergencia de un fenómeno nuevo (el estadio de una “memoria cautiva de la historia”). Partiendo de la situación francesa, constató una ruptura entre la memoria y la historia: antes, ambas iban de la mano en lo que del pasado se transmitía a la sociedad. Ahora, la memoria ya no es transmitida de generación en generación como parte de un saber vivido, sino como huella, historia y selección (por ejemplo a través de los lugares de memoria). Esa ruptura permite a Nora constatar la pérdida de la historia-memoria: “Sólo se habla tanto de memoria porque ya no hay memoria”. Es decir, se da la formación de lugares de memoria al no vivir ya una memoria viva y transmitida.⁷

Vale la pena señalar, entonces, que la memoria y su auge han sido entendidos en casi todos los casos como parte de las actuales transformaciones de la experiencia temporal (con relación a un futuro incierto y que provoca desconfianza), ya sea interpretada como síntoma del “presentismo”⁸ o como “giro hacia el pasado”.⁹ Este auge representaría la búsqueda por “democratizar el pasado, descentralizar la historia o descolonizar la memoria”.¹⁰

En ese sentido, el concepto lugar de memoria fue interpretado como oposición más o menos novedosa a la forma de escribir la historia y pensar la memoria colectiva en Francia. Consagrada en el libro *Les Lieux de mémoire*, la noción tenía como meta dar respuesta a las interrogantes sobre las memorias colectiva y nacional, al mismo tiempo que se preguntaba por las relaciones que éstas mantenían con la historia como disciplina. De ser definidos, en primera instancia, como los lugares donde se ancla, condensa, cristaliza, refugia y expresa la memoria colectiva,¹¹ la noción se extendería a “toda unidad significativa, de orden material o ideal, de la cual la voluntad de los hombres o el trabajo del

⁶ Cf. P. Nora, “Entre Mémoire et Histoire”, en P. Nora, ed., *op. cit.*

⁷ Imposible en este espacio ahondar en la importancia y significado de este concepto. Se remite al texto de Nora (“Entre Mémoire et Histoire”, en P. Nora, ed., *op. cit.*), así como a mi texto “Los *Lieux de mémoire*: un modo específico de historizar la memoria”, en *Historia y grafía*. Y para su aplicación a pasados recientes, también de mi autoría: “Lugar de memoria: ¿un concepto para el análisis de las luchas memoriales? El caso de Uruguay y su pasado reciente”, en *Cuadernos del CLAEH*, (96-97) (Uruguay), “Sesenta años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos”, 2a. serie, año 31, 2008/1-2, pp. 87-109.

⁸ Cf. François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, y P. Nora, “Entre Mémoire et Histoire”, en P. Nora, ed., *op. cit.* Hartog ha sugerido que hoy estamos viviendo en un régimen de historicidad presentista, que conlleva una nueva relación social con el tiempo. 1989, con el fin de la propuesta socialista de futuro, habría marcado el final del régimen moderno de historicidad o, al menos, una ruptura fuerte en su historia. La disociación progresiva entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas ha provocado que el presente se encuentre entre un pasado perdido y un avenir cada vez más incierto, dominando al pasado y al futuro en las relaciones sociales con el tiempo.

⁹ Cf. A. Huyssen, *op. cit.* Según Huyssen, la preocupación por la memoria sería un desplazamiento de nuestro miedo al futuro, un giro que contrasta con la tendencia a privilegiar el futuro, conocida en las primeras décadas del siglo XX. “Nuestra insatisfacción surge más bien a partir de una sobrecarga en lo que hace a la información y la percepción, que se combina con una aceleración cultural que ni nuestra psiquis ni nuestros sentidos están preparados a enfrentar. Cuanto más rápido nos vemos empujados hacia un futuro que no nos inspira confianza, tanto más fuerte es el deseo de desacelerar y tanto más nos volvemos hacia la memoria en busca de consuelo” (*ibid.*, p. 34).

¹⁰ Hugo Achugar, “El lugar de la memoria, a propósito de monumentos (motivos y paréntesis)”, en E. Jelin y V. Langland, eds., *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, p. 192.

¹¹ Cf. P. Nora, “Entre Mémoire et Histoire”, en P. Nora, ed., *op. cit.*

tiempo ha hecho un elemento simbólico del patrimonio memorial de cualquier comunidad".¹² Es decir, no es cualquier lugar el que se recuerda, sino aquellos en los que la memoria actúa; no son la tradición, sino su laboratorio. Por ello, lo que hace del lugar un lugar de memoria es que es tanto una encrucijada donde se cruzan diferentes caminos de la memoria, como su capacidad para perdurar siendo incesantemente remodelado, retomado y revisitado. Un lugar de memoria abandonado no es, cuando mucho, sino el recuerdo de un lugar. Por ello, quizás, se puede pensar que existen también los lugares de amnesia. Volveremos al punto.

Uruguay y su pasado reciente

El 1 de marzo de 1985 tomaba posesión como nuevo presidente de Uruguay Julio María Sanguinetti, acto con el cual concluía la dictadura cívico-militar (1973-1985). El saldo de las violaciones a los derechos humanos durante el régimen cívico-militar era alto: la destitución laboral en los sectores productivos, público y privado, de miles de personas por motivos políticos; el encarcelamiento de entre 3,500 y 5,000 ciudadanos; la detención y, en una treintena de casos, la desaparición de militantes de izquierda en Uruguay, a lo que se agregaría la desaparición de unos ciento treinta uruguayos en Argentina, Chile y Paraguay;¹³ la muerte, aún no aclarada, de cerca de ciento cincuenta militantes políticos; la desaparición de doce menores de edad,¹⁴ y el exilio político forzado de entre 250,000 y 300,000 hombres y mujeres (entre 1968 y 1985).

A partir de marzo de 1985 se desató una batalla por la apropiación del pasado, una lucha memorial en donde cada uno de los grupos involucrados buscaba que su versión de la historia y de la memoria primara como hegemónica en el espacio público de discusión y, de ser posible, en los lugares de memoria. Con respecto a los debates en el espacio público en Uruguay, hemos podido constatar la existencia de tres periodos.¹⁵ Un primer periodo ("Las batallas por la memoria", 1985-1989) marcado por las contiendas entre los diversos actores políticos que definían sus posiciones prioritariamente por la memoria del pasado reciente o por su olvido (aunque quienes se orientaban al olvido también tenían una clara mirada y una posición acerca de la dictadura, así como quienes estaban por el recuerdo conservaban amplios espacios de olvido en su concepción del

¹² Pierre Nora, "Comment écrire l'histoire de France", en P. Nora, ed., *Les lieux de mémoire*, t. 1: *La République.*, p. 20.

¹³ Las cifras sobre los desaparecidos son un objeto en construcción. Si hasta hace poco se pensaba que el número de desaparecidos en Uruguay había sido bajo (alrededor de treinta), los recientes descubrimientos sobre diversos "vuelos" entre fines de 1970 y principios de los años ochentas, en los cuales varias decenas de uruguayos habrían sido "transferidos" de Buenos Aires a Montevideo, hacen pensar que los desaparecidos en Argentina habrían sido menos de los que se había pensado hasta ahora. No obstante, como se trata de investigaciones y descubrimientos en curso, las cifras aún no pueden ser consideradas como definitivas.

¹⁴ Cf. Eugenia Allier Montaño, "Sara y Simón o la reconstrucción del pasado: el problema de la verdad en la escritura de la historia del tiempo presente", en *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, 11(30).

¹⁵ Eugenia Allier Montaño, *Apropiarse del pasado, disputar el presente. Una historia de las luchas memoriales por el pasado reciente en Uruguay, 1985-2008*, y *Une histoire des luttes autour de la mémoire sur le passé récent en Uruguay, 1985-2003*.

régimen cívico-militar), al igual que por el deseo o no de que se juzgara a los responsables de violaciones a los derechos humanos.¹⁶ El segundo periodo (“La supresión del pasado”, 1990-1995) se vio caracterizado por la desaparición de este debate. El tercero (“El retorno del pasado”, 1996-2004) tuvo como singularidad el retorno del pasado en la escena pública, compartiendo la similitud del primer periodo acerca de una cierta lucha entre el recuerdo y el olvido en los usos políticos del pasado; hacia el final de este periodo se vislumbraba una posible institucionalización de *la memoria del recuerdo*, sobre todo a partir de la presidencia de Jorge Batlle (Partido Colorado), lo que también podría significar el inicio de un nuevo periodo. Tesis que se ha reforzado a partir de la asunción presidencial de Tabaré Vázquez (Encuentro Progresista-Frente Amplio, 2005), quien ha decidido ahondar en el camino de la verdad acerca del pasado reciente y, en particular, en la suerte corrida por los desaparecidos políticos, así como en la justicia a través de procesos en contra de los responsables de violaciones a los derechos humanos.¹⁷

Pero estas formas de relación con el pasado reciente, observado en el espacio público, no siempre han sido similares en los lugares de memoria. En ellos no sólo se observan temas y aspectos olvidados en la arena pública, sino que su creación no siempre ha estado enmarcada por las épocas de mayor debate público.¹⁸ Veamos pues un ejemplo de estos “lugares de memoria” del pasado reciente uruguayo: los antiguos centros de detención.

¹⁶ En el espacio público los sectores que están por la “memoria” (organizaciones de defensa de los derechos humanos, el Encuentro Progresista-Frente Amplio y el Nuevo Espacio) manejan tanto la noción de “terrorismo de Estado” como la de violaciones de derechos humanos. Se trata de una *memoria de denuncia de la represión*, ligada a las necesidades de legitimar el debate en la arena pública, a la admisión de los delitos y a la reclamación para que se reparen los daños cometidos. Por su parte, los sectores pro-“olvido” (las Fuerzas Armadas y los partidos Colorado y Nacional) han manejado una versión de la historia en la que se denuncia el “terrorismo subversivo”. Curiosamente, tanto el Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros, como los militares, manejan una *memoria de elogio* del pasado reciente. Si bien no es lo mismo lo que elogian, cada uno de estos sectores promueve una lectura positiva de su accionar en el pasado (ya sea reivindicando “el derecho sagrado de los pueblos a la rebeldía”, por parte de los Tupamaros, o bien reivindicando la “guerra” en contra del “terrorismo subversivo”, por parte de las Fuerzas Armadas). Para profundizar en este tema, ver mis textos: *Apropiarse del pasado, disputar el presente. Una historia de las luchas memoriales por el pasado reciente en Uruguay, 1985-2008*; “Mémoire de l'éloge: les Tupamaros dans les débats publics sur le passé récent”, en *Problèmes d'Amérique latine*, 68, y *Une histoire des luttes autour de la mémoire sur le passé récent en Uruguay, 1985-2003*.

¹⁷ Como bien señala Traverso (*op. cit.*), uno es el tiempo de la historia y otro el de la memoria. Según el esquema delineado por Henry Rousso para Francia y el régimen de Vichy, las etapas de la memoria serían: primero, un acontecimiento que transforma a la sociedad y del cual se sigue algún tipo de trauma; después una fase de represión (o supresión), que será seguida tarde o temprano por una inevitable anamnesis (el retorno de lo reprimido) y que puede llegar en ocasiones a la obsesión memorial (Rousso, 1990). Sin embargo, como lo prueban las memorias de pasados violentos más recientes, y que justamente han sido influidas por la memoria del Holocausto, estas etapas pueden ser distintas, y en ellas se incluiría una primera (como en Uruguay y Argentina), en la cual hay una fuerte discusión memorial. La pregunta que queda abierta para este tipo de países es si ya se ha llegado a la “obsesión memorial”.

¹⁸ Cf. E. Allier Montaño, *Une histoire des luttes autour de la mémoire sur le passé récent en Uruguay, 1985-2003*.

El olvido del pasado reciente en Uruguay: las prisiones

Si bien algunos lugares de memoria pretenden dejar de existir una vez que su “cometido” fue cumplido, incorporándose así al olvido,¹⁹ existen directamente los “lugares de amnesia”, referidos al olvido de un periodo de la historia, a la no-consagración del recuerdo sino de la amnesia. Curiosamente, ésta fue una definición olvidada por Pierre Nora, lo que le ha valido fuertes críticas por parte de algunos historiadores (como Pierre Laborie), aduciendo que si los lugares consagrados a la memoria son importantes, no lo son menos aquellos que cristalizan el olvido de un acontecimiento o periodo de la historia. Lucette Valensi²⁰ formula uno de sus múltiples cuestionamientos a la obra de Pierre Nora, al señalar que si los olvidos (de temas) estuvieron presentes en la monumental obra, también se olvidó el olvido en los lugares de memoria.²¹

Este olvido de un pasado histórico en espacios urbanos es fácilmente observable en Uruguay a través de los “lugares de amnesia” del pasado reciente: edificios y predios que funcionaron como centros de detención durante el régimen cívico-militar, lugares del pasado reciente “olvidados” por la memoria social.

Si bien la situación de olvido es bastante corriente en otros países del área, también contrasta con iniciativas realizadas en algunos de estos países. Por ello, consideramos interesante señalar tres ejemplos relevantes de Argentina y Chile, para poder tener una idea más clara de lo que significa el olvido en Uruguay. El primero es el de la Escuela de Mecánica de la Armada (Esma) argentina, donde según organismos de derechos humanos desaparecieron más de cinco mil detenidos políticos.²²

Hasta hace poco tiempo, gracias a la complicidad del gobierno de Carlos Menem, la Esma seguía funcionando como cuartel militar. Diversos organismos de derechos humanos habían interpuesto recursos ante la justicia para que el local fuera convertido en un museo dedicado al pasado reciente, así como para que las instalaciones no fueran destruidas (como Menem proyectaba hacer). Sus reclamos fueron vanos durante años. Sin embargo, esta situación se modificó con el gobierno de Néstor Kirchner. El 24 de marzo de 2004, al cumplirse el 28 aniversario del golpe militar, Kirchner rubricaba la expropiación de la Esma y su conversión en el Museo de la Memoria, hacía desmontar las fotografías de los ex dictadores Jorge Videla y Reynaldo Bignone de las paredes de la Esma y permitía, por primera vez, la entrada al centro clandestino de detención de cientos de militantes de organismos de derechos humanos.²³

¹⁹ Cf. E. Allier Montaño, “*Lugar de memoria: ¿un concepto para el análisis de las luchas memoriales? El caso de Uruguay y su pasado reciente*”, en *op. cit.*

²⁰ Cf. Lucette Valensi, “Histoire nationale, histoire monumentale, histoire de mémoire (note critique)”, en *Annales-Histoire Sciences sociales*, núm. 6.

²¹ Si bien el olvido constituye una de las facetas de la memoria, como lo han señalado diferentes autores (Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*; Marc Augé, *Las formas del olvido*; Joël Candau, *Memoria e identidad*, y Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*), también es cierto que se pueden diferenciar claramente las políticas de memoria y las políticas de olvido a través de los actos, los lugares de memoria y las discusiones en el espacio público (Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*).

²² Según la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep, que trabajó durante 1983 en Argentina): “La Esma no sólo era un centro clandestino de detención donde se aplicaban tormentos, sino que funcionaba como el eje operativo de una compleja organización que posiblemente pretendió ocultar con el exterminio de sus víctimas los delitos que cometía” (Conadep, *Nunca más. Informe de la Conadep*, p. 83).

²³ *La República*, 25 de marzo de 2004, p. 19.

A través de este ejemplo puede observarse cómo el enfrentamiento entre memorias opuestas puede ser, más exactamente, “entre la voluntad de olvido y la voluntad de preservar determinada memoria, la de las víctimas”:²⁴ el gobierno civil (Menem) que buscó destruir la memoria, las organizaciones de derechos humanos que deseaban preservarla. Pero de cualquier manera, la memoria es selectiva, y en el caso argentino se quiere mantener cierta interpretación del pasado: la de la represión, la de las víctimas. En ese sentido, la Esma se ha transformado en “la materialización de la memoria”.²⁵

En Chile hay dos sitios que han sido recuperados por las “víctimas de la represión política”. Uno de ellos es el Estadio Chile, donde permanecieron detenidos y fueron ejecutados cientos de chilenos. En septiembre de 2003 pasó a llamarse Estadio Víctor Jara,²⁶ como un tardío homenaje oficial al cantautor, al cumplirse treinta años de su muerte.²⁷

El otro espacio es Villa Grimaldi, en Santiago de Chile, donde funcionó durante la dictadura el cuartel militar Terranova, el centro de detención y tortura más importante de la policía secreta de Augusto Pinochet, la Dirección de Información Nacional. El terreno fue comprado en 1973 por los militares y comenzó a ser utilizado para llevar prisioneros, torturarlos sistemáticamente, y hacer desaparecer a cerca de doscientas veinticinco personas. Tras el fin de la dictadura, el predio fue vendido a una empresa constructora para que se construyeran departamentos. Sin embargo, un vecino de la zona vio las máquinas excavadoras en 1990 y alertó a la prensa. La Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados investigó y el 5 de junio de 1991 aprobó el proyecto de un Parque por la Paz. El cuartel Terranova fue abierto al público en 1994, en 1997 se convirtió en el Parque por la Paz, y en 1998 se inauguró el Muro de los Nombres. Actualmente es un parque con árboles, flores, esculturas y vestigios del cuartel militar.

Para el investigador chileno Mario Aguilar, el parque Villa Grimaldi cuestiona la posibilidad de que la memoria histórica de un grupo social pueda terminarse y textualizarse a través de una “verdad final”: “[...] El Parque de la Paz es un lugar único en América Latina. La exploración de ese lugar, sus comienzos y desarrollo localizado y comunal cuestionan la posibilidad de que la memoria (y el olvido) se centre solamente en un ámbito nacional, textualizado a través de la publicación de libros e informes, y que no pueda ser vivido por otras personas”.²⁸

Como decíamos, en Uruguay la situación parece diametralmente opuesta. Ninguno de los antiguos centros de detención ha sido recuperado como lugar de memoria para el rescate del pasado reciente. De hecho, podría decirse que casi todos estarían englobados por el olvido (salvo algunas honrosas excepciones), conformándose como lugares de amnesia. Pero aun dentro de ellos, algunos resaltan por su utilización actual.

Es el caso del predio ubicado en Bulevar Artigas y Palmar, donde funcionó, durante la dictadura, el Servicio de Información de Defensa (SID). Ahí se mantenía y torturaba a los

²⁴ Bruno Groppo, “Traumatismos de la memoria e imposibilidad de olvido en el Cono Sur”, en B. Groppo y Patricia Flier, eds., *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*, p. 29.

²⁵ Cf. Elisabeth Jelin, “Memorias en conflicto”, en *Puentes*, 1(1).

²⁶ El cantautor Víctor Jara fue detenido el mismo día del golpe militar, el 11 de septiembre de 1973, y llevado al estadio, donde fue torturado mientras permanecía junto a otros cinco mil prisioneros políticos.

²⁷ *La República*, 22 de septiembre de 2003, p. 29.

²⁸ Mario Aguilar, “El Muro de los Nombres de Villa Grimaldi (Chile): exploraciones sobre la memoria, el silencio y la voz de la historia”, en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 69, p. 81.

detenidos políticos; fue ahí donde se vio por última vez a María Claudia García Irureta Goyena, la nuera del poeta argentino Juan Gelman.²⁹ Actualmente funciona en ese lugar el Calen, un instituto docente de nivel posterciario creado en 1976 como la Escuela de Seguridad y Defensa Nacional, hasta que su denominación fue modificada por el decreto 594/93 (30 de diciembre de 1993), durante la presidencia de Luis Alberto Lacalle.³⁰

Éste es el caso también de otros dos lugares utilizados como centros de detención: la casa clandestina de Punta Gorda (dependiente del SID, ubicada en la rambla República de México 5515) y la de la calle Millán. Actualmente, los dos espacios son utilizados como casas particulares. No obstante, en la segunda se colocó una placa recordatoria a los detenidos desaparecidos en ese lugar (el actual predio de la casona de la Cooperativa de Viviendas ubicada en avenida Millán 4269). Se trató de una iniciativa vecinal, presentada por los concejales de la Zona Número 13 de Montevideo en apoyo a vecinos e integrantes de la Cooperativa de Viviendas. De hecho, fueron dos las placas instaladas, una de las cuales, dispuesta en una de las antiguas columnas, en la parte exterior del inmueble, reza:

Durante la dictadura funcionó en este predio un centro clandestino de detención y tortura (1977-79). Al lugar fueron trasladados opositores a la dictadura[,] entre ellos el Maestro Julio Castro[,] torturado hasta la muerte en agosto de 1977. Hasta la fecha permanece desaparecido. 1977-Agosto-2002

La placa fue colocada en el quinceavo aniversario de la muerte de Julio Castro,³¹ elegido entre las decenas de personas que pasaron por ese centro de detención, y entre aquellos que ahí desaparecieron, para quedar grabado en la placa y en la memoria de la ciudad. La iniciativa iba cargada de una intención política y de una manera de ver el pasado, condenando la represión ejercida por las Fuerzas Armadas bajo la dictadura cívico-militar. En ese sentido, cabe señalar que entre los motivos que se consideraban importantes para la colocación de estas placas se resaltaba que la Junta Departamental de Montevideo entendía “pertinente aportar elementos a la memoria colectiva de la sociedad que recuerden a las actuales y futuras generaciones las aciagas circunstancias que debieron enfrentar numerosos conciudadanos...”³² Y eso era lo que se afirmaba en la segunda placa:

En este predio, durante la dictadura, funcionó un centro de detención y tortura (1977-1979). Aporte de la Junta Departamental de Montevideo a la memoria colectiva de la ciudad. 10/VIII/2002

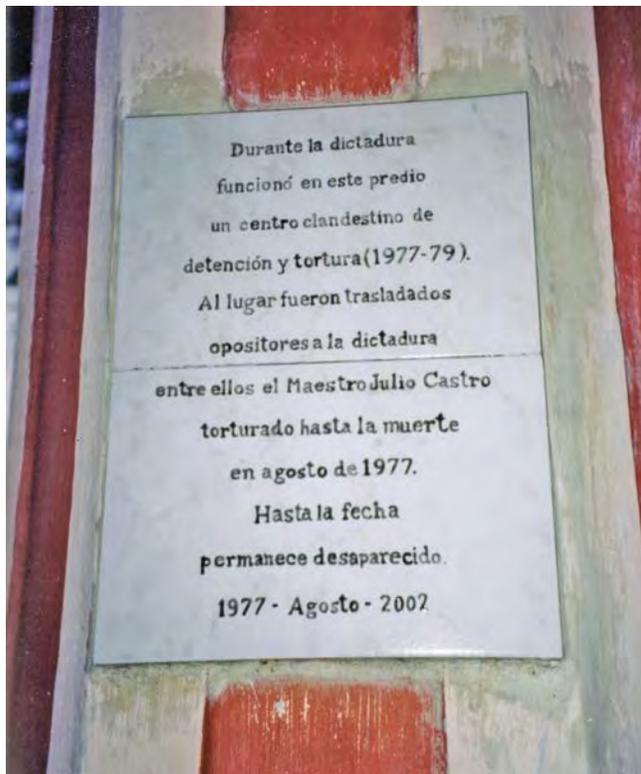
El único otro sitio que funcionó como centro clandestino de detención en donde ha sido instalada una placa (que data de julio de 2003) es el centro deportivo Cilindro Mu-

²⁹ Sobre el caso de María Claudia García Irureta Goyena y su hija, María Macarena Gelman García, ver mi obra *Apropiarse del pasado, disputar el presente. Una historia de las luchas memoriales por el pasado reciente en Uruguay, 1985-2008*.

³⁰ *La República*, 28 de julio de 2003, p. 2.

³¹ Profesor, periodista de la revista *Marcha* y uno de los más importantes intelectuales del país, su desaparición (ocurrida en Uruguay el 1 de agosto de 1977) fue vivida de manera muy dramática por los uruguayos.

³² Resolución Número 8158, 1 de agosto de 2002, Sección Nomenclatura y Numeración, Servicio de Información Territorial, Intendencia Municipal de Montevideo.



Fotografía 1. Texto de la placa colocada en el inmueble de la avenida Millán 4269. Fotografía: Matilde Campodónico.

nicipal. El ex dirigente de la Convención Nacional de Trabajadores (CNT), Luis Iguini, recordaba durante la inauguración de la placa que mientras Pinochet había transformado un estadio nacional en cárcel, en Uruguay, Juan María Bordaberry³³ había llevado a que el Cilindro Municipal fuera un centro de reclusión tras el golpe de Estado una vez que otros centros de detención se vieron colmados.³⁴

La iniciativa surgió precisamente del Plenario Intersindical de Trabajadores (PIT-CNT), como homenaje a los trabajadores que “habían resistido a la dictadura”. Por ello, la placa colocada reza: “Este estadio fue cárcel. La dictadura que sufrimos y enfrentamos (1973-1985) recluyó a los luchadores por la democracia a partir de la huelga general convocada por la CNT. 5 de julio de 2003”. Y es que de hecho, para los impulsores de la propuesta el objetivo era “que las generaciones futuras recuerden que en este lugar hubo gente trabajadora que luchó y en muchos casos dieron su vida por la democracia y la libertad del Uruguay”.³⁵

³³ Presidente de la República entre 1972 y 1976, dio el golpe de Estado y clausuró el Parlamento en junio de 1973.

³⁴ *La República*, 6 de julio de 2003, p. 9.

³⁵ *Idem*.



Fotografía 2. Inmueble de la avenida Millán 4269. Fotografía: Matilde Campodónico.

Resulta nítido que a través de este recordatorio urbano se buscaba plasmar una visión de la historia reciente del país: frente al golpe de Estado, los trabajadores habían decidido luchar por mantener la democracia (lo que significó resistir a la dictadura), lo que conllevó el arresto de militantes políticos y sociales en centros de detención (que en muchos casos implicó la tortura).

Si el olvido es flagrante en todos los casos, en el del penal de Punta Carretas la cuestión llega a su paroxismo: se trata del lugar de amnesia más obvio en el país. Recorramos un poco su historia. En 1901, en lo que entonces se conocía como el camino de Punta Brava o de las Carretas (hoy calle Ellauri), se decidió edificar una cárcel de mujeres. Tras una contraorden, la gran obra alojaría a los procesados de sexo masculino. En mayo de 1910 quedó inaugurada bajo el rótulo de “invulnerable”.³⁶

Utilizada durante la dictadura para albergar a cientos de prisioneros políticos, fue desalojada poco después de instalado el primer gobierno de Julio María Sanguinetti y los prisioneros comunes que quedaban ahí fueron reintegrados a otros establecimientos.³⁷ Durante años el edificio quedó totalmente vacío y sin utilización alguna. En 1987 se dispuso llamar a una licitación en la que se le diera al edificio otro destino. Poco después, el antiguo penal de Punta Carretas lucía el cartel de “Se vende”. Las autoridades convocaron a una “competencia pública de ideas”. A pesar de que ese año se presentaron ciento

³⁶ Cf. *Boletín Digital Montevideo Ciudad Abierta*, 5.

³⁷ *El Día*, 23 de octubre de 1986.

setenta propuestas, ninguna fue aceptada, ya que no cumplían con un requisito básico: el modo de financiamiento del proyecto.³⁸ Y es que el gobierno prefería no invertir dinero en un proyecto cultural, sino obtenerlo por medio de la venta del predio.³⁹

En julio de 1991 (durante el periodo de “La supresión del pasado” —1990-1995— en la arena pública), se procedió a la venta directa del predio de la cárcel a la empresa privada Alian, S. A., por casi siete millones de dólares.⁴⁰ El proyecto del grupo era convertir la antigua prisión (un terreno de 31,512 metros cuadrados de superficie) en centro comercial, aunque evitaban utilizar este término poniendo el acento del proyecto en la articulación de espacios para la cultura y el esparcimiento, en crear un “ámbito de paseo”.⁴¹ Se puso así en marcha un proyecto costoso que, disfrazado de “paseo y cultura”, en realidad se erigió como un nuevo altar para el consumo. Se transformaron las trescientas ochenta y cuatro celdas en unos ciento setenta locales comerciales,⁴² para pasar a competir con el Montevideo Shopping (erigido donde anteriormente estaba un hospital para tuberculosos) y el también naciente Portones Shopping. Y es que la ubicación de la antigua prisión parecía perfecta para albergar un centro comercial.

Así, en julio de 1994, la prisión de Punta Carretas, donde habían vivido y habían sido torturados varios centenares de prisioneros políticos, fue reabierta como centro comercial.⁴³ La metáfora es límpida: hay que olvidar y hacer de los lugares de memoria lugares de olvido y de consumo.⁴⁴

Y es que esa época fue efectivamente pródiga en nuevos centros comerciales en el país. De esa manera, a la privatización y al repliegue estatal de la esfera pública, se sumaba la pérdida del espacio cultural público.⁴⁵ Se pretendía de esa manera que el lugar central de la vida cultural fuese ocupado por los centros comerciales. Pero lo cierto es que hasta los espectáculos culturales que ahí se presentan son ofrecidos como productos de consumo.

³⁸ Cf. *Boletín Digital Montevideo Ciudad Abierta*, 5.

³⁹ Los ganadores del concurso en esa ocasión, los arquitectos Martha Kohen y Mario Mañana, propusieron la reconversión del penal en un centro deportivo. “Aunque el proyecto se financiaba, significaba de hecho que el Estado no sólo no percibía ningún ingreso sino que se le incorporaba un nuevo organismo aunque en él participara la actividad privada vinculada al deporte”, aseguraba Kohen (*Brecha*, 16 de agosto de 1991, p. 10).

⁴⁰ La empresa Alian, S. A., era presidida por el contador Mario Garbarino, siendo también integrada por el ex ministro del Interior Antonio Marchesano, quien había desalojado la prisión cuando era ministro. La corrupción económica y política no se detenía frente a los lugares de memoria en Uruguay.

⁴¹ En ese sentido, el arquitecto elegido para la transformación del lugar, el argentino Juan Carlos López, aseguraba: “complejos como éste que vamos a erigir son los centros de intercambio con que contará la gente en el siglo XXI” (*Brecha*, 16 de agosto de 1991, p. 10).

⁴² *Brecha*, 16 de agosto de 1991, p. 10.

⁴³ Imposible aquí detenerse en las breves discusiones que se dieron en torno a la construcción del centro comercial. Al lector interesado se recomienda Achugar (“Territorios y memorias *versus* lógica del mercado (a propósito de cartografías y shopping mails)”, en *Actas del Encuentro Artelatina*: <http://acd.ufrj.br/pacc/artelatina/hugo.html>, consultado en enero de 2003).

⁴⁴ El abogado Gonzalo Fernández sugería que se trataba de una muestra más de las fracturas de memoria de la sociedad uruguaya (Marcelo Viñar y Maren Ulriksen de Viñar, *Fracturas de memorias...*), una constatación de la ciudad neoliberal que creaba nuevos espacios urbanos para una minoría pudiente, olvidando a la mayoría que requería urgentemente de beneficios sociales (*Brecha*, 22 de julio de 1994).

⁴⁵ Cf. Gustavo Remedi, “Los lenguajes de la conciencia histórica: a propósito de *Una ciudad sin memoria*”, en Adriana Bergero y Fernando Reati, eds., *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1970-1990*.



Fotografía 3. El centro comercial de Punta Carretas. Fotografía: Eugenia Allier Montaña.

[...] pese a la ilusión de equivalencia que posen los *shopping*, haciéndose pasar por plazas y calles más modernas, limpias, lindas, asépticas y tranquilas (en contraste con el espacio público viejo, sucio, feo, contaminado y peligroso) [...] lo cierto es que “allí” la ciudadanía deja de ser ciudadanía, deja de ser público, y se convierte en masa de consumidores. [...] El consumidor allí es apenas un visitante temporal sometido a los designios del propietario. [...] En otras palabras, lo que se presenta en apariencia como un espacio civil, abierto y democrático o un espectáculo de masas donde “el pueblo es protagonista”, no es sino un gran supermercado, privado, cerrado y gobernado por intereses privados, cuyo principio rector es el del beneficio económico, la rentabilidad, por sobre toda consideración estética, ética, política o de otra índole.⁴⁶

El flamante centro comercial Punta Carretas Shopping conserva la fachada original de la prisión, lo único que se ha modificado son los interiores, ahora convertidos en tiendas de ropa, aparatos eléctricos, cines, bancos, restaurantes, agencias de viaje, un supermercado... A la entrada del centro comercial, en junio de 2003, unos carteles adosados a los vidrios de una pasarela rezaban: “Mientras más recorres el Shopping, más descubrirás Uruguay”. Y sí, la leyenda parece una realidad irrefutable, aunque no es seguro que la gerencia del centro comercial ofrezca el mismo sentido que nosotros a la frase: recorrer Punta Carretas es inevitablemente transitar el olvido sobre el pasado reciente en Uruguay.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 368-369.

Vale la pena transcribir un par de párrafos de Hugo Achugar sobre Punta Carretas:

Sin embargo, y a diferencia de los otros centros comerciales de Montevideo y del resto del país, Punta Carretas representa un escenario particularmente elocuente de eliminación de la violencia tanto política como de los delincuentes comunes y su sustitución por la ordenada y legitimada violencia del mercado. Un escenario donde la historia ha sido borrada, demolida o reconstruida de un modo eficiente, o al menos favorable a los designios del discurso hegemónico.

Quizás hoy el Punta Carretas Shopping, más que un espacio seguro sea una metáfora. Un espacio metafórico donde la memoria ha sido demolida parcialmente, pues a pesar del poder que lo sostiene y de la resistencia vencida, no se ha terminado de borrar, y como decía uno de los arquitectos, se trata de un “mall de presidiarios”.⁴⁷



Fotografía 4. El centro comercial de Punta Carretas. Fotografía: Eugenia Allier Montaño.

Y es que el valor simbólico de los lugares es fundamental para la transmisión de la memoria, dado que ésta no puede realizarse en el vacío: además de marcos sociales,⁴⁸ necesita de puntos de referencia que permitan evocar el pasado:⁴⁹ los lugares, los monumentos, buscan vencer el tiempo y el olvido, reafirmar el origen⁵⁰ y el pasado. ¿En el centro comercial de Punta Carretas se conserva algo del pasado en este nuevo presente de consumo? Las visiones que tienen los ex prisioneros que pasaron parte de su vida en

⁴⁷ Cf. H. Achugar, “Territorios y memorias *versus* lógica del mercado (a propósito de cartografías y shopping mails)”, en *op. cit.*

⁴⁸ Cf. M. Halbwachs, *op. cit.*

⁴⁹ Cf. B. Groppo, “Traumatismos de la memoria e imposibilidad de olvido en el Cono Sur”, en B. Groppo y P. Flier, eds., *op. cit.*

⁵⁰ Cf. H. Achugar, “El lugar de la memoria, a propósito de monumentos (motivos y paréntesis)”, en E. Jelin y V. Langland, eds., *op. cit.*

esa prisión no siempre concuerdan. Uno de ellos comentaba, por ejemplo, que al entrar al centro comercial todavía podía percibir el olor de la antigua cárcel. Otro más aseguraba que, cuando dejaba un pasajero en el nuevo Shopping (de militante político pasó a prisionero de la dictadura, a exiliado político y luego a taxista) buscaba afanosamente situar su celda entre las marquesinas.

Pero los contrastes no dejan de aparecer en este país que se debate entre el recuerdo y el olvido de su pasado reciente, porque no todo es olvido en esta ex prisión. Por un acuerdo con la Federación Uruguaya de Teatros Independientes, el grupo La Candela pasó a tener su teatro en los sótanos de uno de los edificios anexos del centro comercial, La Casona. Es en ese mismo lugar donde hoy funciona el Centro Comunal Número 5 de Montevideo. A partir de 2001, durante el día del patrimonio,⁵¹ se puede visitar el sótano de este edificio y durante el recorrido se recuerda que fue un lugar donde se torturó a los prisioneros políticos. Tal vez no todo esté perdido en estos lugares de amnesia.

Mientras la cárcel de Punta Carretas pasaba a ser centro comercial, el 11 de noviembre de 1994, el presidente Luis Alberto Lacalle inauguraba el Memorial del Holocausto del Pueblo Judío, ubicado al este de la rambla de Montevideo: “[...] Obra de excepcional calidad compositiva apropiada al paisaje rocoso de la costa, resuelta con escasos recursos expresivos, con los que se logra, sin embargo, un contenido dramático”.⁵² Mientras hacía olvido de la memoria del pasado reciente, a través de la venta de la prisión de Punta Carretas, Lacalle consideraba necesario reforzar la memoria de los judíos uruguayos a través del recordatorio del holocausto. Paradojas de la memoria en un país que recuerda algunas “desgracias” y otras no.⁵³

Otra prisión donde también estuvieron alojados prisioneros políticos fue la cárcel de Miguelete, que en octubre de 1986 cerraba sus puertas frente a la vetustez del inmueble y los poco operativos “programas de recuperación de los encausados”.⁵⁴ Tiempo después, en el edificio se instalaba la Escuela de Diseño Industrial, dependiente del Ministerio de Educación y Cultura. Otro centro de detención que, si no funciona como lugar de memoria, al menos ha sido destinado a usos públicos y no privados.

Otro establecimiento que fungió como cárcel durante la dictadura es el penal de Libertad, cuyo origen se remonta a marzo de 1934, aunque no fue sino hasta septiembre de 1972 que se inauguró el Establecimiento Militar de Reclusión Número 1, conocido como Penal de Libertad por estar situado en el paraje del mismo nombre. El fenómeno de “gran encierro” (el encarcelamiento de detenidos políticos)⁵⁵ realizado por el régimen

⁵¹ Se trata de una de las celebraciones populares de mayor crecimiento. Nació en Uruguay en 1995, llegando exportada de Francia, donde se festeja todos los 17 de septiembre, mientras en Uruguay se conmemora cada año, el sábado más cercano a esa fecha. Un símbolo más de la cultura contemporánea de la memoria (cf. A. Huyssen, *op. cit.*).

⁵² Mariano Arana, *Escritos*, p. 83. El Memorial del Holocausto uruguayo ha recibido diversos premios internacionales.

⁵³ Esto no es exclusivo de Uruguay. En Estados Unidos, diversos autores han mostrado cómo el Holocausto ha sido “nacionalizado” y transformado en vector de una política de la memoria singularmente olvidadiza de los crímenes en los que este país ha jugado más el rol de liberador, el de perseguidor. Ver particularmente Traverso (*op. cit.*).

⁵⁴ *El Día*, 22 de octubre de 1986.

⁵⁵ Debe recordarse que si bien casi todas las dictaduras de la región utilizaron tanto la desaparición forzada como el asesinato y la cárcel, cada una de ellas privilegió un método de represión: en Argentina fue la desapa-

cívico-militar hizo que se excedieran las capacidades penitenciarias comunes, por lo que fue necesario retomar el proyecto abandonado de Libertad. Esta cárcel fue empleada, a partir del 12 de octubre de 1972, como establecimiento de reclusión militar para alojar a la gran mayoría de los presos políticos. El 14 de marzo de 1985 fue completamente desalojada gracias a la Ley de Pacificación Nacional que liberó a todos los prisioneros políticos: las autoridades militares abandonaron el establecimiento, previo desmantelamiento de sus instalaciones básicas, restituyéndolo a la jurisdicción del nuevo gobierno democrático.⁵⁶

[...] Allí quedó, solo y vacío en medio del campo, aquel símbolo del horror de la dictadura, cual un recordatorio, que fue abierto a la prensa para testimoniar a la comunidad el nivel de las mazmorras empleadas para el cautiverio de los presos políticos. En aquel momento, nadie imaginaba otro destino que dejarlo pudrir al sol, pues la carga simbólica de ese presidio militar significaba, verdaderamente, una afrenta a la dignidad nacional.⁵⁷

Sin embargo, a mediados de 1986, el Ministerio del Interior aducía el estallido de un motín en la cárcel de Punta Carretas para evacuar a los presos comunes y trasladarlos al desmantelado Penal de Libertad. Como la mayoría de las cárceles utilizadas durante la dictadura, este edificio se ha vuelto inoperante y se encuentra en muy malas condiciones. A lo largo de los últimos años, la Organización No Gubernamental de derechos humanos Servicio Paz y Justicia (Serpaj) se ha dedicado a denunciar la constante violación de derechos humanos en este establecimiento, así como la necesidad de su cierre definitivo. De alguna manera parecería que los sucesivos gobiernos civiles decidieron no sólo no mantener la cárcel de Libertad como un posible espacio urbano dedicado a la memoria, sino perpetuar la memoria de la dictadura a través de su uso contemporáneo para la represión y la violación de los derechos humanos.

Sin embargo, debe señalarse que nuevas organizaciones de ex prisioneros políticos, como el Centro de Relaciones y Soluciones Laborales (Crysol), no parecen dispuestas a permitir esta utilización actual de las antiguas prisiones políticas. Así, aun cuando a los integrantes de este grupo les interesa, sobre todo, resolver la situación actual, política y económica de los ex prisioneros, de cualquier manera han dado un lugar significativo en sus actividades a la memoria.⁵⁸ En ese sentido se inscribe la campaña “Libertad Nunca Más”, realizada el 12 de octubre de 2002 (a treinta años de su inauguración por los militares), cuya meta era conseguir el cierre de la Prisión Libertad. Si bien el deseo de Crysol aún no se ha visto realizado, uno de sus proyectos relacionado con esta prisión sí se ha cumplido: la creación de la Biblioteca Central del Penal de Libertad, inaugurada con la marea de iniciativas que tuvieron lugar en junio de 2003, durante la conmemoración de los treinta años del golpe de Estado, y que funcionaría en el subsuelo del Mercado de la

rición, en Chile las llamadas caravanas de la muerte y en Uruguay la prisión prolongada.

⁵⁶ Cf. Gonzalo Fernández, “El Penal de Libertad: historia y presente. Control duro y cultura de la resistencia”, en *I Seminario sobre Cárceles en Uruguay: ¿Un Quehacer de Todos?*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁸ Cf. E. Allier Montaño, *Une histoire des luttes autour de la mémoire sur le passé récent en Uruguay, 1985-2003*.

Abundancia. Sobre esta propuesta, decían los integrantes de Crysol: “Junto al valor testimonial que poseen esos miles de libros que ‘compartieron’ años de cárcel junto a otros miles de luchadores sociales y militantes prisioneros, la ‘Biblioteca Libertad’ sin duda que contribuirá a la tarea de recuperación de la memoria colectiva de un periodo particularmente sensible para la sociedad uruguaya”.⁵⁹

En 2002, Benigno Torres, preso “001” del Establecimiento Militar de Reclusión Número 1, afirmaba que había llegado el momento de hacer la memoria de los presos, de hablar de la cárcel de Libertad.⁶⁰

Parece que hay en esa nuestra historia de presos, [...] brumas o nieblas. Uno no se dice, no se toca. Es la crónica todavía por hacer, el tratar de cumplir con el relato de lo que fueron esos años. Y que quienes saben o pueden comunicar tienen la obligación de hacer conocer. Por la memoria de todos los que pasaron por allí, los que quedaron allí, y esencialmente como una necesidad de contarle a otras generaciones, eso que pasó ahí, tan cerquita de todos, y que no se conoce...⁶¹

Para Torres, la campaña por “Penal de Libertad Nunca Más” significaba “no borrar todos estos hechos, no recordarlos más, sino por el contrario, tenerlos presente siempre, como de las más negras de nuestra historia. La continuidad de hacerla otra cárcel no ha sido tampoco feliz. Se han sucedido hechos y situaciones también horribles”. A la pregunta de qué se debería hacer con la cárcel respondía:

Una de las ideas oídas es la de hacer un museo casi del horror, quizás al estilo de los campos de concentración de otras partes del mundo.⁶² Sería un lugar donde habría que poner en la entrada: “Aquí no hay nada que cumplir”.⁶³ Pero me gusta más la idea de borrarlo del mapa. Hacer allí una tierra arrasada positiva, donde “crezcan” nuevas tierras, se incorporen, hasta convertirlo en un lugar productivo. Y sin dejar nunca de tener en cuenta que ha sido regado con la sangre como las de los que citamos. [...]⁶⁴

Ante todo lo expuesto, vale la pena preguntarse: ¿qué es lo que tiene más valor, lo originario o lo que los sucesivos presentes le van otorgando a una obra arquitectónica? ¿Hay que pensar que el valor de un edificio, luego de caducada su funcionalidad original, se da por su re-funcionalización, su re-semantización, que están en consonancia con las nuevas imposiciones que la hora y el medio social le imprimen? En caso de que la respuesta

⁵⁹ *Boletín de Recosur*, 5, 16 de junio de 2003.

⁶⁰ Acerca de las distintas fases de las memorias de los ex prisioneros políticos, ver mi trabajo *Apropiarse del pasado, disputar el presente. Una historia de las luchas memoriales por el pasado reciente en Uruguay, 1985-2008*.

⁶¹ *La República*, 19 de octubre de 2002, p. 5.

⁶² Cabe decir que en diciembre de 2007 fue inaugurado (en un predio de Avenida de las Instrucciones 1057) el Centro Cultural y Museo de la Memoria en Uruguay, que, dirigido por Elbio Ferrario, está dedicado a la predictadura y la dictadura cívico-militar desde tres vertientes: la prisión, los desaparecidos políticos y el exilio-insilio. Se puede visitar la página internet: <http://www.montevideo.gub.uy/cultura/museodelamemoria/>

⁶³ En referencia al cartel que se encontraba a la entrada de la cárcel de Libertad durante la dictadura: “Aquí se viene a cumplir”.

⁶⁴ *La República*, 19 de octubre de 2002, p. 5.

sea afirmativa, en Uruguay se está en deuda con el pasado reciente en lo referente a los centros de detención y las prisiones militares.

¿Qué pensar si no de las antiguas cárceles uruguayas, aquellas que materializaron la estrategia represiva uruguaya por excelencia durante la dictadura: la prisión prolongada? La amnesia parece ser evidente: salvo dos excepciones, en donde se han colocado placas para recordar su antigua función, el resto de las más de nueve decenas de centros de detención tienen nuevas funciones que inhiben el recuerdo del pasado reciente. Y es que si bien el olvido es una parte constitutiva y fundamental de la memoria,⁶⁵ y por lo mismo deben evitarse los abusos de la memoria,⁶⁶ también es cierto que la no recuperación de lugares que permitan el recuerdo de un pasado violento (especialmente en países como Uruguay donde la discusión pública sobre el pasado reciente no puede considerarse aún excesiva) tampoco permite el debate enriquecedor, necesario e incluyente de un pasado que “no pasa”, que “no quiere pasar” por las implicaciones sociales, políticas y judiciales que conlleva.

Los monumentos, los lugares de memoria, suponen una concretización de las luchas memoriales por apropiarse un pasado (por volver hegemónica una lectura del pasado).⁶⁷ La memoria siempre supone el olvido, y supone sobre todo “imprescindibles negociaciones en torno a los ‘olvidos elegidos’ y a los ‘olvidos impuestos’”.⁶⁸ Por ello es imprescindible entender cómo se construyen o no los monumentos, pues al ser objetivación de la memoria, se supone que ellos habrán de avisarles a los que vienen después qué fue lo que pasó antes.⁶⁹ No recuperar los antiguos centros de detención en Uruguay permite que sea una memoria particular la que se vuelva dominante en estos espacios: aquella que militares y partidos tradicionales (Colorado y Blanco) desean que domine el discurso sobre el pasado reciente, la que busca que no se hable más, que no se recuerde, mientras la memoria de las víctimas es cubierta por los mantos del reino de Lete. Por supuesto que estas luchas memoriales son muy complejas y no tienen exclusivamente un espacio de disputa: la arena pública y los distintos lugares de memoria son los distintos espacios donde se juegan esas luchas. Y si hoy en día la memoria de las víctimas (lo que hemos llamado *la memoria de denuncia de la represión*) es la dominante en el espacio público y en la mayoría de los lugares de memoria,⁷⁰ en el caso de los antiguos centros de detención esta ecuación es inversa.

Sin embargo, debe decirse que si hasta el momento la(s) memoria(s) en Uruguay no cuenta con espacios urbanos (utilizados durante la dictadura como centros de reclusión) que se conviertan en puntos de referencia para la evocación del pasado, ello puede verse modificado en los próximos años gracias al resurgimiento de grupos de ex prisioneros políticos, como Crysol, que en el espacio público de discusión comienzan a levantar sus

⁶⁵ Cf. M. Augé, *op. cit.*

⁶⁶ Cf. T. Todorov, *op. cit.*

⁶⁷ Cf. E. Allier Montaño, “Lugar de memoria: ¿un concepto para el análisis de las luchas memoriales? El caso de Uruguay y su pasado reciente”, en *op. cit.*

⁶⁸ H. Achugar, “El lugar de la memoria, a propósito de monumentos (motivos y paréntesis)”, en E. Jelin y V. Langland, eds., *op. cit.*, p. 213.

⁶⁹ Cf. *ibid.*

⁷⁰ Para profundizar en este tema, ver mis trabajos *Apropiarse del pasado, disputar el presente. Una historia de las luchas memoriales por el pasado reciente en Uruguay, 1985-2008*, y *Une histoire des luttes autour de la mémoire sur le passé récent en Uruguay, 1985-2003*.

demandas de recuerdo del pasado reciente. Y ello da cuenta de estas nuevas relaciones culturales, entre el olvido y el recuerdo de pasados recientes violentos, que se pueden observar en muchas de las sociedades occidentales contemporáneas, como Uruguay.

Fuentes primarias

Brecha, Montevideo, 1991-1994.

Boletín de Recosur, electrónico, 2003.

Boletín Digital Montevideo Ciudad Abierta, Montevideo, en <http://www.innova.com.uy/imm/05/indice.php>

El Día, Montevideo, 1986.

La República, Montevideo, 2002-2004.

Bibliografía

ACHUGAR, Hugo, “El lugar de la memoria, a propósito de monumentos (motivos y paréntesis)”, en E. Jelin y V. Langland, eds., *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid, Siglo XXI Editores, 2003, pp. 191-216.

ACHUGAR, Hugo, “Territorios y memorias *versus* lógica del mercado (a propósito de cartografías y shopping mails)”, en *Actas del Encuentro Artelatina*. Río de Janeiro, Museu de Arte Moderna, 2000. En: <http://acd.ufrj.br/pacc/artelatina/hugo.html>, consultado en enero de 2003.

AGUILAR, Mario, “El Muro de los Nombres de Villa Grimaldi (Chile): exploraciones sobre la memoria, el silencio y la voz de la historia”, en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 69, octubre, 2000, pp. 81-88.

ALLIER MONTAÑO, Eugenia, *Apropiarse del pasado, disputar el presente. Una historia de las luchas memoriales por el pasado reciente en Uruguay, 1985-2008*. México, UNAM, IIS, 2009.

ALLIER MONTAÑO, Eugenia, “Los *Lieux de mémoire*: un modo específico de historizar la memoria”, en *Historia y Grafía*, diciembre de 2008.

ALLIER MONTAÑO, Eugenia, “*Lugar de memoria*: ¿un concepto para el análisis de las luchas memoriales? El caso de Uruguay y su pasado reciente”, en *Cuadernos del CLAEH*, 96-97 (Uruguay), “Sesenta años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos”, 2a. serie, año 31, 2008/1-2, pp. 87-109.

ALLIER MONTAÑO, Eugenia, “*Mémoire de l'éloge*: les Tupamaros dans les débats publics sur le passé récent”, en *Problèmes d'Amérique latine*, 68, [Francia], Printemps, 2008, pp. 39-56.

ALLIER MONTAÑO, Eugenia, “Sara y Simón o la reconstrucción del pasado: el problema de la verdad en la escritura de la historia del tiempo presente”, en *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, 11(30). México, enero-abril, 2004, pp. 9-45.

- ALLIER MONTAÑO, Eugenia, *Une histoire des luttes autour de la mémoire sur le passé récent en Uruguay, 1985-2003* (tesis de doctorado en Historia). París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2004.
- ARANA, Mariano, *Escritos*. Montevideo, Trilce, 1999.
- AUGÉ, Marc, *Las formas del olvido*. Madrid, Gedisa, 2000.
- CANAU, Joël, *Memoria e identidad*. Buenos Aires, El Sol, 2001.
- COMISIÓN NACIONAL SOBRE LA DESAPARICIÓN DE PERSONAS, *Nunca más. Informe de la Conadep*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1996.
- FERNÁNDEZ, Gonzalo, “El Penal de Libertad: historia y presente. Control duro y cultura de la resistencia”, en *I Seminario sobre Cárceles en Uruguay: ¿Un Quehacer de Todos?* Montevideo, Serpaj / Grupo de Trabajo sobre Sistema Carcelario Nacional, 1995, pp. 131-147.
- GROPPA, Bruno, “Traumatismos de la memoria e imposibilidad de olvido en el Cono Sur”, en Bruno Groppa y Patricia Flier, eds., *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. Buenos Aires, Ediciones Al Margen / BDIC, 2001, pp. 19-42.
- HALBWACHS, Maurice, *La memoria colectiva*. Zaragoza, Ediciones Universitarias de Zaragoza, 2005.
- HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. París, Le Seuil, 2003.
- HUYSEN, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Buenos Aires, FCE, 2001.
- JELIN, Elisabeth, “Memorias en conflicto”, en *Puentes*, 1(1). Buenos Aires, agosto, 2000, pp. 6-13.
- NORA, Pierre, “Comment écrire l’histoire de France”, en Pierre Nora, ed., *Les lieux de mémoire*, t. 1: *La République*. París, Gallimard, 1992, pp. 12-32.
- NORA, Pierre, “Entre Mémoire et Histoire”, en Pierre Nora, ed., *Les lieux de mémoire*, t. 1: *La République*. París, Gallimard, 2001, pp. 23-43.
- REMEDI, Gustavo, “Los lenguajes de la conciencia histórica: a propósito de *Una ciudad sin memoria*”, en Adriana Bergero y Fernando Reati, eds., *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1970-1990*. Rosario, Beatriz Vitervo, 1997, pp. 345-369.
- RICEUR, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, FCE, 2004.
- ROUSSO, Henry, *Le syndrome de Vichy, 1944 à nos jours*. París, Le Seuil, 1990.
- TODOROV, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Paidós, 2000.
- TRAVERSO, Enzo, *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*. París, La fabrique, 2005.
- VALENSI, Lucette, “Histoire nationale, histoire monumentale. Les lieux de mémoire (note critique)”, en *Annales-Histoire Sciences sociales*, núm. 6, 1995, pp. 1271-1277.
- VIÑAR, Marcelo y Maren Ulriksen de Viñar, *Fracturas de memoria: crónicas para una memoria por venir*. Montevideo, Trilce, 1993.

Nace una vida política. La crisis de independencia en las regiones*

Ana Carolina IBARRA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

El panorama

A pesar de las molestias que ocasionaron las reformas borbónicas por las diversas maneras en que afectaron la vida novohispana al imponer nuevos gravámenes a las poblaciones, a las personas y a las instituciones corporativas, al modificar el comercio y la economía, la organización del territorio y la explotación del trabajo, a pesar de que acicatearon los reclamos de los criollos que entonces más que nunca resintieron su exclusión de los rangos más altos de la actividad política, las poblaciones expresaron su lealtad a Fernando VII cuando se vio obligado a devolver la corona a su padre y éste la pasó a Napoleón Bonaparte. La acefalía de la corona propició, sin embargo, que salieran a flote nuevas y viejas inquietudes por ejercer la soberanía vacante y asumir la representación frente al cautiverio del rey.

En España primero y en América después, expresiones de autonomía local se empezaron a notar a través del intento de actuar juntas para reivindicar el tradicional derecho de autogobernarse. Más, como sabemos, en la América española las autoridades sofocaron estas iniciativas en casi todas partes: en la ciudad de México esto ocurrió en septiembre de 1808; Caracas, Charcas, Quito y La Paz corrieron una suerte semejante en los años 1808 y 1809. Con el golpe del 15 de septiembre de 1808 en la capital virreinal se puso fin a las reuniones del ayuntamiento y se cerró la posibilidad de discutir asuntos relativos a la retroversión de la soberanía. En adelante, las juntas peninsulares se agruparon bajo la recién instalada Junta de Sevilla y luego la Junta Suprema Gubernativa, emisarios de ésta que llegaron a América buscando mostrar que había en España quien nos gobernara. La Junta Central se reivindicó como legítima depositaria de la soberanía del monarca y en consecuencia había que jurarle fidelidad y adhesión, cosa que hicieron casi todos los cabildos americanos en los últimos meses de 1808. Sin embargo, la crisis abierta por la caída de la monarquía frente a la invasión francesa tendría consecuencias incalculables para la vida política en los dominios del rey de España.

De lo mucho que puede comentarse del proceso que siguió, he elegido referirme a la manera en que tres ciudades y su entorno regional reaccionaron ante una crisis que se

* Este texto tiene como antecedente la conferencia inaugural que impartí en el Encuentro Nacional de Estudiantes de Historia, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, el 2 de noviembre de 2009.

abrió en 1808, se profundizó en 1810 y arrastró consigo una situación de guerra tras la cual la Nueva España acabaría por separarse de manera definitiva de España.

Cabe recordar que a comienzos de 1810 cayó en la península la Junta Central, el ejército invasor había llevado a las fuerzas de la resistencia al sur de Andalucía, de la península de Cádiz a la isla de León y, en consecuencia, la Junta fue reemplazada por un Consejo de Regencia. Parecían cumplirse los malos presagios que abrigan las autoridades y las poblaciones en los años previos. ¿Qué pasaría si España era derrotada? ¿Qué pasaría si la resistencia era incapaz de defender al reino de las garras de Napoleón?

El Consejo de Regencia se conformó (29 de enero de 1810) con cinco individuos en la Isla de León (el mexicano Miguel de Lardizábal y Uribe; Pedro de Quevedo, obispo de Orense; Francisco de Saavedra; Antonio de Escaño, y Francisco Javier Castaños). Conviene decir que este organismo era bastante más conservador que su antecesora, la Junta. Sin embargo, tuvo que hacerse cargo de la iniciativa de llevar a cabo las Cortes como las había previsto la Junta. Las deliberaciones se pusieron en marcha inmediatamente y el 24 de septiembre de 1810 abrieron las sesiones con muchos suplentes representando a los diputados americanos, puesto que muy pocos habían logrado llegar a la península en un plazo tan breve. Reticentes a reconocer al nuevo gobierno, un gobierno tan dudoso como el que había surgido en esas circunstancias, en varios lugares de la América española comenzaron, ahora sí, a formarse juntas propias que reclamaban para sí la retroversión de la soberanía. Manifestaban su reserva ante el curso que habían tomado los acontecimientos en España tras el cautiverio del monarca. Esto ocurrió en Santa Fe de Bogotá, Buenos Aires, Caracas y Santiago. En algunos lugares, la nueva situación dio lugar a una guerra civil en la que se enfrentaron los partidarios de defender al Consejo de Regencia y los que aspiraban a constituirse como una nueva alternativa frente al riesgo de una invasión francesa y la desconfianza ante el gobierno recién instaurado en la metrópoli. La guerra iba a durar casi quince años e iba a ser particularmente dramática en algunos lugares de la América española. La Nueva España tuvo que vérselas sola en este curso y de ello conocemos sobre todo el relato épico de la insurgencia del Bajío. Por eso ahora voy a ocuparme de algunas regiones y experiencias que han sido poco tratadas.

Los siguientes estudios, muy cortos sobre tres ciudades de la Nueva España, tratan de ilustrar el impacto de las controversias de la segunda década del siglo XIX a nivel local. Se comprende que se tratará de encontrar similitudes aunque resultan obvias las diferencias de historia y ambiente de estas ciudades. En la Nueva España el carácter de las regiones era muy variado, y quizá el carácter de Oaxaca y Monterrey era claramente contrastante. La primera situada en el sur en una zona con población indígena mayoritaria, donde las comunidades poseían grandes extensiones de tierras comunales; era posiblemente la ciudad más importante de sur de México. Productora del segundo rubro de exportación de la Nueva España, la grana cochinilla, la antigua Antequera era una clara expresión del predominio de los altos comerciantes peninsulares, empeñados en preservar sus privilegios y formas de explotación de la riqueza local.

Por el contrario, Monterrey era una de las ciudades emergentes del nororiente, desde donde la fuerza colonizadora se lanzaba tierra adentro para poblar y sacar provecho de tierras escasamente habitadas; predominaban los pobladores criollos y mestizos y el combate a los indios bárbaros que no conseguían reducir al modo de vida hispano. Monterrey era una de las ciudades importantes de la región, junto con Saltillo, y muchas poblaciones se

mantienen todavía como villas, de éstas varias carecían incluso de ayuntamientos. Tenía Monterrey en cambio relaciones decisivas con la capital de la intendencia de San Luis Potosí, y con Saltillo, Guadalajara y la ciudad de México, que eran cabezas de gobierno, mitra y audiencia un tanto lejanas, sin embargo preponderantes y quizá bastante molestas para las autoridades del Nuevo Reino. Por último, Chilpancingo, en el actual estado de Guerrero, era una villa cuya calidad de ciudad iba a ser concedida apenas por la insurgencia en tanto celebró allí la instalación del congreso insurgente de 1813.

Estas ciudades fueron afectadas de distinta manera por la revolución y la guerra, y participaron de muy diversas maneras en el conflicto. Tanto Monterrey como Oaxaca colaboraron y alojaron a la insurgencia en distintos momentos y participaron en los cambios constitucionales promovidos en la península. Y aunque los diputados designados en Monterrey nunca llegaron a Cádiz, el diputado por Saltillo, Miguel Ramos Arizpe, habría de tomar a su cargo la representación de la provincia y hacer escuchar la voz de una amplia región con reclamos bastante semejantes. Por su parte, al no llegar a España los diputados oaxaqueños, fue imposible conocer los reclamos que se ocuparon de desahogar en otros foros y espacios brindados por la nueva coyuntura.

La experiencia de estas ciudades mexicanas revela la diferencia entre dos fases de la independencia, la primera acaudillada por Hidalgo, la segunda por José María Morelos. Monterrey recibió con bastante entusiasmo al caudillo insurgente Mariano Jiménez, quien, sin embargo, muy pronto tuvo que abandonar la ciudad. A esta experiencia siguió la formación de una junta, la Junta Gobernadora, que la historiografía ha calificado de realista, pero que en realidad expresa los intereses y la autonomía local, como muchas juntas que se formaron contemporáneamente en otros lugares. Oaxaca, en cambio, fue un bastión realista hasta finales de 1812, cuando tomó la ciudad el ejército de Morelos. Esta ciudad, clerical y conservadora, alojó a los insurgentes casi dieciséis meses, durante los cuales vio la posibilidad de colaborar en un gobierno americano y hacerse de una representación primero en la Junta Nacional Americana (formada originalmente en Zitácuaro, como se recordará) y luego en el Congreso insurgente que tendría lugar en la ciudad de Chilpancingo. Ninguna de las dos ciudades fue un centro revolucionario, pero los criollos de la ciudad en ambos casos parecen no haber querido descartar la posibilidad de obtener mayor poder y quizá pensaron que la relación con la insurgencia podía brindarles la oportunidad. Su compromiso con ésta, sin embargo, fue fugaz y lleno de reservas, esto explica que cuando en ambos casos arribaron jefes realistas reputados por su eficacia y dureza, estuvieron dispuestos a plegarse a su mandato.

Arredondo llegó a Monterrey para fijar la capital en 1813 y Melchor Álvarez ocupó Oaxaca en marzo de 1814. En ambos casos, las elites de las dos ciudades colaboraron estrechamente con el gobierno virreinal haciendo a un lado las inquietudes que habían plasmado en gobiernos locales de los vecinos durante los años previos. Por contraste, Chilpancingo y las regiones del sur que se extendieron a lo largo del Océano Pacífico, entre Zacatula y la Costa Grande, suministraron a Morelos una base permanente para las operaciones insurgentes.

Eric Van Young, estudioso de la participación popular rural durante la guerra de independencia mexicana, se ha referido a las ciudades como islas en la tormenta.¹ Nuevos

¹ Cf. Eric van Young, *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares, 1750-1821*.

estudios sobre las urbes y las pequeñas villas de la Nueva España ofrecen una idea distinta. Si bien es cierto que la insurgencia tuvo miedo y a veces se reservó de entrar a las grandes ciudades (la inexplicable decisión de Hidalgo de no entrar a la ciudad de México y replegarse hacia occidente tras la victoria de Monte de las Cruces, en las goteras de la capital virreinal), y que en las ciudades los grupos medios y la participación urbana fue mucho más ambigua, mucho más cautelosa, su estudio ofrece nueva riqueza a los temas de las prácticas y la cultura política. Durante la guerra de independencia, las ciudades de la Nueva España ofrecen un mosaico de experiencias y situaciones que permiten apreciar la forma en que se pusieron en juego elementos de una cultura tradicional muy arraigada con los nuevos aires de la época, en que la revolución liberal y la guerra obraron prodigios para crear, afianzar o modificar articulaciones espaciales, instancias nuevas en las cuales negociar antiguos reclamos.

La mirada

Tal vez a estas alturas conviene que me detenga un momento, antes de abordar brevemente los casos que me propongo tratar, para hacer una reflexión sobre la pertinencia de la historia regional. En su obra *Raíces de la insurgencia*,² Brian Hamnett hablaba de la necesidad de una nueva interpretación del proceso de independencia en América Latina. Sobre todo por el interés de comprender el periodo formativo del desarrollo de la nación en el siglo XIX. Hamnett sugería, por un lado, ampliar la mirada para abarcar un lapso más amplio del periodo 1810-1820, y por el otro, mirar estos procesos “desprovistos de su envoltura nacionalista” para poder percibir sentimientos de identidad regional que poseían una fuerza propia. Como ha dicho este autor

[...] las pautas geográficas y de asentamiento proporcionaron una base natural al sentimiento regional no nada más en la Nueva España sino también en otros territorios de la América española. Por otra parte, características y problemas regionales distintivos explican las respuestas distintivas a la política gubernamental. Se necesita poco esfuerzo para mostrar que una variedad de cuestiones regionales y locales particulares caracterizaron la vida política en los periodos colonial y nacional, los cuales en todo caso fueron las características comunes de las sociedades premodernas o en vías de modernización.³

Cabe añadir que el esfuerzo de la historiografía nacional estuvo enfocado a trazar el desarrollo de la nación mexicana con la idea de formar un sentimiento de nacionalidad, como fue el caso de la historiografía romántica en todas partes. Por la misma razón, centró su interés en aquellos pasajes épicos como el de la insurgencia que mostraban la lucha de los “mexicanos” por ganar su libertad frente a la opresión colonial. En muy pocos casos se ocupó en cambio de aquellos lugares que no fueron el epicentro de la lucha armada y de procesos que dan cuenta de otros caminos que fueron menos cruentos y menos radicales de los que han venido a formar parte de la sacralización del periodo.

² Cf. Brian Hamnett, *Raíces de la insurgencia. Historia regional, 1750-1824*.

³ *Ibid.*, p. 13.

Recientemente, la historia regional ha buscado dar cuenta de otros procesos que no son la insurgencia del Bajío y nos ofrece una cantidad de elementos que nos permiten mirar con mayor riqueza el conjunto. Sin embargo, es necesario también reparar en que la Nueva España, el Imperio mexicano y la República consiguieron una unidad que no se logró por la fuerza, y que hubo aspectos que dieron coherencia a estas entidades. Todavía no se ha explicado de manera satisfactoria la forma en que se articularon intereses comunes que trascendieron las diferencias regionales, ésta es una tarea pendiente para la historia posnacional.

Monterrey

En 1803, el barón de Humboldt calculaba que en la vasta intendencia de San Luis Potosí de la que formaba parte Monterrey había aproximadamente doce habitantes por legua cuadrada, una densidad de población incluso menor que la de la intendencia de Durango (San Luis Potosí: 334,700 habitantes en 27,800 leguas cuadradas; Durango 159,700 habitantes en 16,863 leguas cuadradas). Aunque las cuatro o cinco mil almas que formaron la población regiomontana a comienzos de siglo aumentaron en las siguientes décadas, y especialmente al término de la guerra (se calculaban 13,000 habitantes hacia los años 1830), el factor poblacional fue uno de los principales problemas de aquellas grandes soledades de los territorios del norte.

El alcance y estatus de la jurisdicción del gobierno de Nuevo León fue muy variable en los siglos virreinales. Al principio, la Corona había cedido a Carvajal “toda tierra adentro de Nueva España al norte del paralelo 21a.”, noción que sugiere el nombre posterior de las provincias internas, nombre que evoca esta mirada hacia un inmenso territorio en el que había que internarse para buscar abarcarlo todo. Esa era la aspiración de la vastísima jurisdicción. Pero aunque en sus orígenes había tenido grandes pretensiones territoriales, para la época que nos ocupa el pequeño reino de León había quedado reducido a lo que es hoy el estado de Nuevo León.

La imagen de los territorios dominados por España al norte del virreinato no era la de un conjunto coherente y estable. Tratando de dotarlos de una mejor estructura administrativa tanto para el provecho de la Corona como para detener el avance de las potencias extranjeras, se pensó en establecer gobiernos militares cuyo poder y jurisdicción permitieran darles cierta autosuficiencia con relación a México. Los funcionarios borbónicos propusieron diversas soluciones: desde la creación de un posible virreinato con capital en Durango (1760), hasta la determinación de erigir una nueva jurisdicción que integrara a las provincias del norte y que fuese completamente independiente del virrey. Como se consideraba “que el señor virrey de México tenía grandes encargos, cuidados y obligaciones”, le era sumamente difícil aplicar las providencias oportunas y eficaces que exigía la importancia de esas regiones.

Con ese fin, en 1785 se estableció la comandancia de las Provincias Internas, cuyo comandante general debía ser la autoridad suprema y responsable ante el rey a través del secretario de Indias. Inicialmente se fijó el pequeño pueblo de Arizpe (Sonora) como capital (y se sujetarían a ella Sinaloa, Sonora, Baja California, Nueva Vizcaya, Coahuila, Texas y Nuevo México), pero Monterrey y el Nuevo Reino de León no formaron parte

de la nueva organización, sino que quedaron sujetos al virrey de la Nueva España. Luego, como la comandancia era demasiado poder para una sola persona, pronto se decidió modificar las resoluciones anteriores para hacer que la comandancia quedara en adelante sujeta al virrey. Un tira y afloje en los márgenes de autonomía respecto a la capital virreinal iba a caracterizar las relaciones entre México y el norte de la Nueva España durante las décadas que siguieron.

Gracias a la real orden de 1804, el Nuevo Reino volvió a formar parte de las Provincias Internas y luego Monterrey se convirtió en la capital de las de Oriente, consiguiendo una relación de mayor jerarquía con respecto a las ciudades y villas de su entorno. La creación de un obispado, con más de siete prebendados y un palacio construido como residencia del prelado, revelan incipiente fuerza a la capital regiomontana. De todos modos, se mantuvo el carácter militar de la comandancia, situación molesta para los vecinos que ya estaban bien representados en el Ayuntamiento de la ciudad. Esta corporación se reunía con regularidad y estaba involucrada en los menesteres de la ciudad (inundaciones, urbanización, etcétera). Se hacía cargo con regularidad también de las ceremonias y fiestas con la ritualidad correspondiente, sellando con ello la tradición y la lealtad hacia la monarquía hispánica. Cuando la monarquía sucumbió frente a la invasión francesa, en Monterrey, como en el resto de las ciudades del imperio, los dos cabildos dispusieron grandes actos y celebraciones en los que se juró fidelidad a Fernando VII (agosto de 1808) y unos meses después se celebró la jura a la Junta de Sevilla.

La distancia, la rusticidad de sus instituciones y el bajo número de pobladores no fueron sin embargo un obstáculo para que Monterrey, al igual que otras ciudades norteafricanas, se viera afectada por los acontecimientos que ponían en jaque a las tradicionales formas de vida y organización de los dominios de España en el Nuevo Mundo. Por eso es que la insurgencia de Hidalgo, el establecimiento de las Cortes de Cádiz y la situación de guerra del virreinato trastornaron y transformaron la vida política en todas partes.

Uno de los propósitos de Hidalgo cuando estalló la insurrección fue propagar la revolución en distintos lugares. El caudillo mandó agentes a las principales ciudades de la Nueva España (Zacatecas, San Luis Potosí, Guadalajara, Valladolid, Tepic, Veracruz y Oaxaca). Salvo en Veracruz y Oaxaca, tuvo éxito en casi todos lados y logró acercarse apoyo en la ciudad y en el campo. Aunque para muchos se trataba de una insurrección que venía de fuera y de “ladrones venidos del extranjero y que venían a saquear lo nuestro”, como lo comentó el doctor Cos antes de hacerse insurgente, en el septentrión de la Nueva España el movimiento de Hidalgo se propagó con inusitada rapidez. En Zacatecas los peninsulares huyeron ante el odio del alzamiento popular, y sólo fue posible restablecer el orden cuando el conde Santiago de la Laguna consiguió hacerse temporalmente del poder caído. Muy poco después, sin embargo, la ambigüedad política del conde hizo que lo prendieran los rebeldes y que fuera llevado a Guadalajara.

Las vicisitudes que siguieron muestra cuán difícil era mantener una postura conciliadora en esos años. Iriarte, que recibió Zacatecas de manos de La Laguna, pasaría enseguida a su tierra de origen, San Luis Potosí, para continuar levantando a las poblaciones. San Luis se convirtió desde entonces en “vértice revolucionario”, porque articulaba los esfuerzos de la Huasteca, Tampico hasta el mar, el norte de Guanajuato, Zacatecas y el camino hacia las provincias internas de Oriente, y las ciudades de Saltillo y Monterrey. En San Luis, los rebeldes se hicieron del poder y cuatro mil milicianos que había en la

ciudad no se opusieron a ello. En noviembre entraron las fuerzas de Hidalgo, apoyadas por los pueblos circundantes y por la “indiada”.⁴

Hacia fines de 1810, el comandante general Nemesio Salcedo dispuso que las fuerzas militares se colocaran a lo largo de las fronteras de las provincias internas con el virreinato para tratar de contener el avance de las fuerzas insurgentes. Éstas venían de San Luis, pasaron Real de Catorce y Matehuala, jactándose de que llegarían al norte sin disparar un solo tiro, puesto que, sostenían, todo el criollismo se les iba uniendo en el camino. Lo cierto es que el ejército realista había dejado desamparado el campamento de Aguanueva para distribuir a sus efectivos en otros puntos que consideraban estratégicos y las fuerzas que permanecieron por un tiempo estacionadas empezaron a sufrir defecciones.⁵ Dudaban de su suerte frente a un ejército insurgente que era varias veces mayor que el suyo y quizá la defensa de un poder virreinal tan alejado de una realidad rústica y precaria como la suya y de una metrópoli aún más lejana —con un gobierno tan incierto como el de Cádiz, tenía poco sentido para ellos.

El 7 de enero, el jefe insurgente Mariano Jiménez llegó con ocho mil hombres y dieciséis cañones a las proximidades de Aguanueva y en Puerto de Careros las fuerzas comandadas por Antonio Cordero, gobernador de Coahuila, se pasaron enseguida a sus filas. El desastre de Aguanueva puso en evidencia para los realistas las condiciones materiales de su tropa y la lábil lealtad de sus integrantes. Muy pronto el comandante de la Compañía de Lampazos, Ignacio Ramón, se unió a los rebeldes. Luego, el gobernador del Nuevo Reino de León, Manuel Santamaría, licenció a sus fuerzas para seguir los pasos del comandante. (Si lo hizo por temor a ser degollado por sus milicianos, argumento del que echó mano en algún momento para justificarse, o si verdaderamente vio en ello la salida a una condición desesperada, es algo de lo que no existe evidencia; el destino los alcanzó demasiado pronto pues apenas en unas semanas estos dos hombres clave para la fuerza militar del septentrión fueron capturados en Acatita de Baján al lado de los caudillos insurgentes y unos meses más tarde fueron fusilados como el resto de sus compañeros.)

Desde fines de septiembre, el Ayuntamiento de la ciudad de Monterrey estaba entera- do del avance de la insurgencia, sin embargo, no era sencillo organizar la resistencia. La mayor parte de los vecinos no quería alistarse para formar las dos compañías de tropas urbanas que el gobernador consideraba necesarias para hacerles frente. Muchos pobladores se excusaron por sentirse temerosos de salir tierra afuera. Igualmente, estuvieron reticentes para aportar recursos a la resistencia. Fuese por temor, por indiferencia o porque algunos creyeron verdaderamente que con la insurgencia algo podían obtener en su beneficio, cuando Mariano Jiménez entró a la ciudad en enero de 1811 fue recibido con entusiasmo. Santiago Villarreal, el antiguo alcalde mayor de Salinas, fue designado gobernador, básicamente con la anuencia del resto de los capitulares. De allí, Jiménez mandó comisionados por todas partes para insurreccionar a los pueblos. Controló, hasta donde pudo hacerlo, las confiscaciones, convocó a los justicias de la provincia para que proveyesen al ejército de caballos, mulas y “fierros” para el ejército americano y se dice que sacó “una gruesa suma de las arcas de la catedral”.

⁴ *Ibid.*, pp. 150-151.

⁵ En un estudio reciente se trata la situación militar de la región. Véase, César Morado Macías, “Fuerzas militares en torno a Monterrey”, en Ana Carolina Ibarra, coord. e introd., *La independencia en el septentrión de la Nueva España. Provincias internas e intendencias norteñas*.

Al contrario de lo que ocurría con la violencia insurgente en otros lugares, parece que Jiménez era un individuo generoso en la victoria, que no tuvo actitudes sanguinarias ni despóticas. Entre otras cosas, Jiménez celebra la forma en que los insurgentes consiguieron aprehender a las autoridades de San Antonio de Béjar, sin recurrir a la fuerza. Dejó en libertad a todos los españoles peninsulares, concediéndoles incluso papeles de indulto. Algunos de ellos se fueron a buscar la protección de Calleja que ya había recuperado San Luis pero, cerca de un lugar llamado el Cedral, una multitud los atacó, los maltrató, los ató de pies y manos, despreciando los indultos. Estuvieron presos en el Cedral durante un mes y de allí los llevaron a Matehuala. La persecución de los peninsulares era uniforme y general en todas las provincias en donde había prendido la revolución.

Pero la presencia de Jiménez en Monterrey fue muy breve. En cuanto el caudillo supo de la derrota de Puente Calderón se trasladó a Saltillo. Hidalgo, Allende y el resto de los jefes insurgentes llegaron a la capital de Coahuila en abril de 1811, en tanto los realistas preparaban la embestida. La traición de Elizondo hizo que los insurgentes fuesen capturados en las norias de Baján (capturados, juzgados y fusilados en Chihuahua).

La guerra insurgente y los procesos de Cádiz abrieron otras posibilidades para los grupos de poder local. Voy a referirme primero a los procesos de representación que surgieron a partir de 1808. Cuando se instaló la Junta de Sevilla en la península se determinó enviar una representación por cada virreinato, para lo cual se reunieron los cabildos provinciales y redactaron representaciones en las que elevaron sus peticiones ante la soberanía de la Junta. Después de la inauguración de las Cortes el 24 de septiembre de 1810, empezaron a llegar a Cádiz diputados de distintas provincias llevando memorias en las que describían sus respectivas regiones. De las deliberaciones que tuvieron lugar en las Cortes surgió, por ejemplo, la creación de ayuntamientos constitucionales que concedían a las villas de más de mil habitantes la posibilidad de tener un ayuntamiento, un reclamo muy sentido de las poblaciones. Después de largas discusiones se abrieron nuevas formas de organización territorial para la monarquía a través de la creación de las diputaciones provinciales. Me referiré a esto en un momento.

Los diputados que pudieron llegar a Cádiz habían sido elegidos en las capitales provinciales y, por lo tanto, eran portavoces de las élites regionales. Llevaban consigo instrucciones y memorias que hablaban de sus “países”, que recogían inquietudes y peticiones de sus comunidades: algunas pedían la creación de consulado o de universidad, o de comerciar con un determinado lugar, entre otras cosas. Ramos Arizpe, por ejemplo, trató el caso de las cuatro Provincias Internas de Oriente refiriéndose a la escasez de cabildos, a la necesidad de que éstos constituyeran una barrera al poder autoritario de los militares. Saltillo, por ejemplo, no contaba todavía con el título de ciudad, por lo que Arizpe expuso ante las Cortes las cualidades urbanas de la villa, la prestancia de sus edificios y el peso de sus instituciones. Saltillo era la única villa de la provincia que contaba con un cabildo, puesto que no lo tenían ni Parras, que tenía diez mil habitantes, ni Monclova, que tenía seis mil; allí gobernaban alcaldes designados por el gobernador como si fueran cualquier pueblo menor de la provincia. En Nuevo León había solamente tres cabildos, uno en Texas y ninguno en el Nuevo Santander. Nuevos ayuntamientos electivos, delimitación de partidos y presencia de los vecinos congregados en los ayuntamientos, que estuvieran por encima de intendentes y gobernadores, estaban entre las peticiones de los diputados. La Constitución dio satisfacción a muchas de estas peticiones, de manera que el 11 de octubre de 1811 se concedió

cabildo a los pueblos de más de mil habitantes, lo que ayudó, indudablemente, a fortalecer estas instancias que, en general, eran instrumento del poder criollo.

Otras inquietudes de las provincias se expresaron allí. Ramos Arizpe defendió en 1811 la idea de dividir las Provincias Internas en dos grandes bloques, pero sobre todo de erigirlas en gobiernos independientes de México. Alegó razones de distancia y de la confusión a que se prestaban las actuales jurisdicciones. De acuerdo con Marie-Laure Rieu Millan, en estas sesiones se respira la “voluntad autonomista” de las provincias respecto a la cabeza del poder virreinal y de la propia metrópoli.⁶

La reforma territorial promovida se sintetizó en la creación de las diputaciones provinciales, “marco de expresión de un regionalismo que no podía ocultarse”. Su antecedente: las juntas provinciales peninsulares de 1808 y la idea de las provincias de llenar el vacío de poder que había resultado de las abdicaciones reales. Entre el 12 y el 15 de enero de 1812 se aprobó el capítulo II, título VI, del Proyecto de Constitución, artículos 324 a 327, referido a las diputaciones provinciales. Después de discutir durante varios meses proyectos de modificación y de adición, se convino en que el gobierno político de las provincias residía en el jefe político y se fijaba en siete el número de miembros elegidos. En el mes de abril, Nueva España prácticamente estallaba en pedazos para dar lugar a seis provincias todas con la misma categoría administrativa, independientes entre sí, sujetas todas a Madrid, y casi sin relación entre ellas, con alguna consideración apenas para México como capital del reino.

Algunos procesos contemporáneos fueron expresión también de la voluntad de jerarquías territoriales regionales o locales que asistían a procesos de recomposición política y territorial. Conocemos cómo se organizaron en la Nueva España insurgente juntas de gobierno como la de Zitácuaro, en agosto de 1811, o la Junta de Naolingó en 1812, la de Béjar en 1813. Estas juntas tuvieron origen y vocaciones distintas. La de Zitácuaro se reclamó nacional, la de Béjar proclamó la independencia de Texas, la de Naolingó y la de la ciudad de México se parecen más a una conspiración que a una junta de gobierno. Pero, en fin, todas ellas expresan una voluntad de poder local. En este contexto, el Ayuntamiento de Monterrey crea el 1 de abril de 1811, justo cuando salieron los insurgentes de la ciudad, una Junta Gobernadora, encabezada por el procurador Francisco Antonio Farías. Compuesta por siete individuos, entre los que estaban varios capitulares de los dos cabildos de esa ciudad y de la de Linares, los administradores de aduanas y del tabaco, la Junta se proponía acabar “con la pueril rivalidad entre europeos y criollos, deseando exterminar ésta como origen de los males que ha sufrido el reino...” Su actuación permitía ver que, contrario a las expresiones previas a favor de la presencia insurgente, los grupos de poder local no habían estado tan contentos con Jiménez. Pero tampoco lo estaban con el orden militar impuesto tradicionalmente al gobierno.

En la Junta hubo un solo militar, quedando la autoridad concentrada en los vecinos de la ciudad. Es posible que al excluir a este sector, el Ayuntamiento de Monterrey estuviese queriendo dotar a la provincia de un “gobierno interior” (término con el que se designaba a una suerte de gobierno propio). Es claro que con ello la Junta ponía solución, al menos momentáneamente, a uno de los problemas más señalados: a saber, la excesiva presencia militar en todos los ámbitos, pero particularmente en el de gobierno. Parece haber sido un sentir generalizado el malestar que recoge en sus memorias Ramos Arizpe:

⁶ Al respecto, Marie-Laure Rieu Millan, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz*, p. 237.

Manda en toda su extensión (de la provincia) y en todos los ramos un gobernador militar y político, que ha salido de una capitanía, sargentía mayor o cuando más del coronelamiento de un regimiento. ¿Y habrá cabeza bien organizada y amante del orden social que pueda concebir que un tal militar, por honrado que haya sido, sea apto para el mando político, civil, económico y de hacienda en toda una bastísima provincia?

La Junta Gobernadora estuvo al frente casi un par de años, hasta marzo de 1813. Ha sido calificada como una junta realista, pues es la que restableció el orden anterior cuando salieron los insurgentes. Sin embargo, a mi parecer, revela la búsqueda de autonomía por parte de los grupos de poder local y los esfuerzos de las principales familias allí representadas. Pero las condiciones de la guerra obligaron a reforzar nuevamente el poder militar por tanto tiempo resentido. En abril de 1813, el capitán barcelonés Joaquín de Arredondo y Mioño hizo su arribo a la ciudad como comandante general de las Provincias Internas de Oriente. Arredondo se hacía llamar el segundo virrey de Nueva España y su carácter temible sembró pánico en las poblaciones.

En lo que se refiere a las medidas gaditanas, la restauración del absolutismo en 1814 pospuso el establecimiento de las diputaciones provinciales, sin embargo, prevaleció la organización de ayuntamientos constitucionales, a través de los cuales se había abierto paso el fortalecimiento de cuerpos intermedios y nuevas jerarquías territoriales.

Oaxaca

La ciudad de Oaxaca fue la ciudad más importante, más española, sometida por Morelos y tal vez por ello fue la ciudad más cortejada por el caudillo. Era capital de la intendencia y sede episcopal en un territorio abrumadoramente indígena. De los 411,336 habitantes de la intendencia 363,080 personas estaban clasificadas como indias. Aunque en la antigua Antequera se concentraba el peso de la población criolla y peninsular, aquellos representaban más del 95% del corregimiento circundante.

La prosperidad de Oaxaca se debía a la producción de la grana cochinilla utilizada como colorante para el tinte escarlata, que era uno de los mayores productos de exportación de la Nueva España (el segundo después de la plata). Desde los primeros siglos coloniales, la producción se realizaba con financiamiento proporcionado por los altos comerciantes de Oaxaca, Veracruz y la ciudad de México, que actuaban como aviadores, gracias a la intercesión de los alcaldes mayores que beneficiaban a su vez a los comerciantes con el reparto de mercancías y el endeudamiento de los productores. La Ordenanza de Intendentes de 1786 estableció entre otras medidas la eliminación de los alcaldes mayores y su sustitución por los subdelegados, y la supresión del repartimiento. Estas medidas impactaron directamente a la producción y comercialización de la grana, y derivaron en el descontento de los altos comerciantes de Oaxaca.⁷

La crisis de 1808 se presentó en un momento difícil para Oaxaca. Había en la ciudad un ambiente enrarecido. Las autoridades de la intendencia tuvieron miedo de convocar a la población a celebrar la jura de Fernando VII que se había hecho en todas las ciudades americanas. Los comerciantes de la ciudad interpretaron este acto como una afrenta de

⁷ Al respecto, Brian Hamnett, *Política y comercio en el sur de México*.

los funcionarios y entablaron una lucha por expulsarlos del poder. En ella el protagonismo del obispo aragonés Antonio Bergosa y Jordán (futuro arzobispo de México) jugó un papel central. En torno a su persona se organizaron los grupos más recalcitrantes de la provincia. De allí en adelante buscaron la manera de aprovechar la coyuntura intentando restablecer el orden precedente. Cuando hubo la posibilidad de mandar una representación a la Junta Central, los comerciantes, reunidos en el Ayuntamiento de la ciudad, elevaron la petición de que se restableciera el repartimiento para recuperar la prosperidad de la provincia. La misma comisión habrían asignado a su representante a Cádiz, sin embargo, a pesar de que el Ayuntamiento (mayoritariamente peninsular) eligió a dos criollos de su confianza ninguno de ellos consiguió llegar a Cádiz.

Cuando el ejército de Morelos amenazó a la provincia desde las costas del sur y la Mixteca, los comerciantes y los funcionarios eclesiásticos formaron regimientos y fortificaron las poblaciones para repeler la entrada de los insurgentes. Tiempo antes habían reprimido las primeras conspiraciones en la región: los emisarios de Hidalgo, Armenta y López habían sido capturados y tras de fusilarlos sus cadáveres fueron colgados en la plaza de Xalatlaco; luego, Catarino Palacios y Juan Tinoco, punta aparente de una conspiración de los criollos de la ciudad, corrieron la misma suerte. Ahora el obispo organizó personalmente la resistencia armada.

Cuando el caudillo se acercó a la ciudad en noviembre de 1812, el obispo y los peninsulares huyeron hacia Guatemala y la ciudad presentó escasa resistencia. Morelos entró a Oaxaca a medio día y al atardecer ya estaban celebrándose fiestas y corridas de toros. Las principales corporaciones acudieron a saludarlo a las casas consistoriales y muy pronto fue posible crear un gobierno americano. Morelos contó con la colaboración de los criollos y, a pesar de que asesinó a un par de comandantes realistas, realizó un esfuerzo para reconciliar al movimiento con los grupos de poder local, en un intento por ganar la adhesión de los criollos para la causa americana.

Aunque los principales de Oaxaca colaboraron con Morelos, de manera ambigua y crecientemente las diferencias entre los insurgentes y la elite se hicieron más profundas; en los dieciséis meses en que la insurgencia ocupó la ciudad fue posible que se abriera un espacio para un nuevo ejercicio de la política. En primer lugar, fue posible contar con una imprenta que pronto empezó a publicar el *Correo Americano del Sur*, procurando con ello impulsar la participación de la opinión pública. Se pensaba que era tiempo de hablar con libertad (que antes no teníamos, decían), y por lo tanto se organizaron varios foros para discutir cuestiones candentes de la insurgencia. A saber, la posibilidad de impulsar un proyecto constitucional, la creación de un vicariato castrense y la elección de un vocal por Oaxaca para integrar la Junta Nacional Americana. Es verdad que en esos espacios las voces de los principales de la provincia pusieron una serie de obstáculos a las propuestas de Morelos, sin embargo, la experiencia que tuvo lugar en aquellos meses sirvió como un fuerte impulso al debate político en una ciudad clerical y española.⁸

Más allá de las ambigüedades de Oaxaca, su condición urbana contribuyó a crear un ambiente de opinión, suministró la imprenta y los intelectuales para nutrirla, y autoridades y corporaciones para formar un gobierno. La participación de los vecinos sirvió para que la

⁸ Cf. Ana Carolina Ibarra, *El cabildo catedral de Antequera de Oaxaca y el movimiento insurgente*; también, *La Independencia en el sur de México*.

insurgencia pudiera legitimarse en un momento decisivo. No obstante, las crecientes tensiones entre Morelos y los principales de la ciudad, de la red conspirativa armada desde el arzobispado, de la anuencia de la población para la recuperación realista de la ciudad a manos de Melchor Álvarez en 1814, la experiencia insurgente en la provincia abrió un horizonte nuevo que por un momento parecía abrir nuevas expectativas para los intereses criollos que en las décadas recientes habían padecido una crisis de importantes proporciones.

Chilpancingo

Cuando para Morelos se hizo evidente que sus proyectos no contarían con la anuencia de los principales de Oaxaca, el caudillo dirigió su mirada a zonas más seguras. Oaxaca quedó a cargo de algunos de sus mariscales, principalmente del famoso canónigo neogalego Francisco Lorenzo de Velasco.

Las campañas de Morelos se originaron en tierra caliente. Quizá porque el cura de Carácuaro la conocía bien puesto que había trabajado por veinticinco años en distintos menesteres en la tierra caliente michoacana y estaba familiarizado con la región, pero además porque esta región ofrecía una oportunidad estratégica al estar poco poblada y no carecer de alimento y provisiones para la tropa. Hidalgo lo había comisionado además para insurreccionar la costa sur del Pacífico (y tomar Acapulco).

La Sierra Madre del Sur, los bordes y curso del Mezcala-Balsas, constituyeron sus principales centros de operaciones. Chilpancingo era el corazón de esta zona geográfica. Entre mayo y junio de 1811, como parte de su primera campaña, Morelos tomó Chilpancingo y Tixtla. Cuando Morelos entró a Oaxaca prácticamente dominaba un territorio que abarcaba desde Apatzingán en el oeste, hasta el valle de Orizaba al oriente, y del valle de Guayangareo en el noreste hasta el istmo de Tehuantepec. Había dejado pasar sin embargo la ocasión de tomar la ciudad de Puebla, segunda ciudad del virreinato, una cuando optó por situarse en Cuautla de Amilpas y otra cuando se dirigió a Oaxaca.

Al parecer, Morelos se hallaba bien en el sur, pero además allí el apoyo que le ofreció el clan de los Galeana le aportó ventajas sin las cuales difícilmente hubiese podido consolidar su mando. La región algodонера de la tierra caliente del Pacífico, que abarcaba desde una región situada al norte de Acapulco, e incluyó Ometepec, estuvo vinculada tradicionalmente con la industria textil de la ciudad de Puebla. Junto con la tierra caliente del Golfo, esta región proveía a Puebla con la materia prima de su industria textil. Los comerciantes peninsulares y su red de dependientes fueron los elementos intermedios de la capitalización de la producción de algodón y de la distribución del producto. Como vimos, los que producían el colorante para los textiles eran los trabajadores indios y negroides de la Mixteca, y por lo mismo habían vivido agobiados por los efectos del sistema de repartimiento. Los caciques criollos, como la familia Galeana, posiblemente resintieron no formar parte de estos circuitos comerciales. Se produjo entonces una alianza que resultó duradera y la insurrección fue un catalizador de estas tensiones. La politización y el reclutamiento que activó el movimiento de Morelos prendió rápidamente en esas regiones.⁹

⁹ En lo que desarrollo sobre el caso de Chilpancingo, sigo puntualmente lo planteado por Hamnett en la obra citada, *Raíces de la insurgencia*. Véase también, Jesús Hernández Jaimes, *Las raíces de la insurgencia en el sur de la Nueva España*.

Por su parte, la familia de los Bravo dominaba Chilpancingo y tenía una posición importante en la región gracias a las tierras e influencias que controlaban. Los Bravo tenían presencia en las zonas de producción de caña de azúcar de Cuernavaca, Yautepec-Jojutla, Cuahtla y hasta Taxco. Los Galeana y los Bravo formaron parte del alto mando militar de Morelos. En Tixtla se unió a ellos Vicente Guerrero. Así se conformó un movimiento que incluyó a la población indígena mediante acuerdos con sus caciques, a las castas y a los grupos negroides que trabajaban en las plantaciones. Sin embargo, fue firme su insistencia de que no se trataba sino de un movimiento de los americanos, asegurándose que los trágicos momentos de la guerra de castas y xenofobia de Hidalgo no volvieran a producirse. Su alianza con las elites mestizas y criollas de los principales clanes de la región le permitió a Morelos, conteniendo el ímpetu popular de las poblaciones, radicalizar sus propuestas políticas para formar un congreso y romper definitivamente con el monarca al declarar la independencia en Chilpancingo en noviembre de 1813.

Reflexiones finales

Recientemente la historiografía de las independencias iberoamericanas ha buscado explicar determinados procesos por medio de las reivindicaciones de carácter autonomista, márgenes de autogobierno, que plantearon determinadas instancias de poder político y administrativo. El concepto autonomía sirve para explicar reclamos locales o aún de mayor amplitud, tendencias centrífugas, aspiraciones de poder y representación, que emergen en una crisis que tiende a desbaratar los referentes del orden precedente y a colocar a los actores frente a la necesidad sea de recuperar tradiciones locales fuertes, como el pactismo y la revitalización de los ayuntamientos, o aun de reinventarse a sí mismos. Esta mirada ha contribuido a explicar propuestas como las de las juntas de gobierno, que constituyen espacios de control propio para librarse del control de la metrópoli, de las capitales intendenciales o de sectores militares que se colocan por encima de los intereses de los vecinos. En coincidencia con los aportes de la historia regional, la reflexión sobre los autonomismos y las autonomías nos han permitido observar procesos regionales que habían sido negados por la historiografía épico-romántica recuperada por la historia oficial. Sin embargo, hay cosas que todavía no han quedado explicadas satisfactoriamente para entender este periodo de independencia, pues todavía se nos escapa lo esencial del proceso mediante el cual la nueva España dejó de ser una colonia para convertirse en una nación independiente.

Este texto ha querido plantear el tema de las ciudades, tomando el caso de tres ciudades (por cierto marginales, si las comparamos con Guadalajara, Valladolid, Puebla o la ciudad de México), para tratar de sugerir a partir de su estudio que existe en ellas un elemento articulador, que es el que les concede su propia “preeminencia urbana que las dota de legitimidad y control frente a las unidades menores, las villas y los pueblos”.¹⁰ Así es que si bien es cierto que hay en ese periodo una eclosión de autonomismos en los que se expresan voluntades disruptivas, me interesa subrayar que de ello no se desprende

¹⁰ Así lo explica un texto reciente de Manuel Miño Grijalbo, “La ciudad de México. De la articulación colonial a la unidad política nacional o los orígenes económicos de la ‘centralización federalista’”, en Jaime Rodríguez O., *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*.

que exista autarquía o aislamiento. Existen en la Nueva España redes sociales (familiares) que se extienden desde las ciudades centrales hasta otras poblaciones y regiones que conforman su entorno y a las que articulan. Esto se reproduce a todos los niveles al interior del espacio bajo control del virreinato. He allí la fuerza de ciudades norteñas emergentes, como Monterrey, Saltillo o San Luis Potosí; o el alcance de los intereses económicos y sociales como los vimos ponerse en juego en el caso de Chilpancingo. La crisis política y la guerra exhiben y ponen a prueba el poder que algunas ciudades ejercen sobre su entorno y dan lugar a nuevas articulaciones que es necesario conocer mejor.

Ahora bien, la autoridad funciona sobre ámbitos de competencia que no son regionales y por ello cuando se trata de dar representatividad a la comunidad de los vecinos para luego ser nombrados representantes tiene que existir primero la preeminencia urbana. Es un asunto no solamente jerárquico, pues las capitales de intendencia, las capitales de provincia, están por encima de las ciudades menores, las villas y los pueblos, sino también económico. Existe una red urbana interconectada en la que es claro el dominio económico de las ciudades y, por encima de ellas, el de la ciudad de México. Esto no ha sido estudiado, en parte porque la historia regional tendió a mostrar solamente los casos locales, en parte porque la capital virreinal era centro por excelencia y en consecuencia era una no-región; en parte también porque la historia que habla de los autonomismos está generalmente circunscrita a los procesos eminentemente políticos y se ha beneficiado en mucho de la historiografía hispanoamericana y la situación de la Nueva España resulta bastante distinta. Es necesario advertir que a pesar de que la guerra rompió circuitos mercantiles y fiscales, y destrozó fuentes de trabajo, el dominio económico de la ciudad de México parece no haberse alterado, ni tampoco su predominio político. Es necesario pues animarnos a reconstruir estas articulaciones, sobre las que a veces trabajamos pero que no hemos hecho suficientemente conscientes, sobre las que quizás no hemos hecho afirmaciones expresas. De esta manera sacaremos mayor provecho de los avances de la historia regional que tan importante ha sido para impulsar la visión crítica de los procesos que condujeron a la formación de la nación. De esto, creo, es de lo que tratan los actuales bicentenarios.

Bibliografía

- HAMNETT, Brian, *Política y comercio en el sur de México*. México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1989.
- HAMNETT, Brian, *Raíces de la insurgencia. Historia regional, 1750-1824*. México, FCE, 1990.
- HERNÁNDEZ JAIMES, Jesús, *Las raíces de la insurgencia en el sur de la Nueva España*. México, H. Congreso del Estado de Guerrero, 2002.
- IBARRA, Ana Carolina, *El cabildo catedral de Antequera de Oaxaca y el movimiento insurgente*. Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 2000.
- IBARRA, Ana Carolina, *La Independencia en el sur de México*. México, UNAM, 2004.
- MIÑO GRIJALBO, Manuel, “La ciudad de México. De la articulación colonial a la unidad política nacional o los orígenes económicos de la ‘centralización federalista’”, en

- Jaime Rodríguez O., *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*. Madrid, Fundación Mapfre-Tavera, 2005.
- MORADO MACÍAS, César, “Fuerzas militares en torno a Monterrey”, en Ana Carolina Ibarra, coord. e introd., *La independencia en el septentrión de la Nueva España. Provincias internas e intendencias norteñas*. México, UNAM, IIH, [en prensa].
- RIEU MILLAN, Marie-Laure, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- YOUNG, Eric van, *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares, 1750-1821*. México, Alianza Editorial, 1992.

La idea de América en el historicismo mexicano. Notas de investigación*

Andrés KOZEL
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Para el doctor Fernando Chico Ponce de León,
neurocirujano eminente, fino conocedor de la historia mexicana*

1. Introducción

Si es cierto que contamos con estudios relativos a la génesis y evolución de la idea de América,¹ al historicismo mexicano en tanto corriente intelectual² y, por supuesto, a las trayectorias y obras de sus figuras más representativas,³ también lo es que no disponemos a la fecha de una contribución que aborde en profundidad y de manera historizada y sistemática el espacio de intersección identificable entre aquella idea de larga y policroma historia y esa específica corriente intelectual.⁴ Se trata, evidentemente, de una carencia que cabe lamentar por, al menos, tres razones principales. En primer lugar, del seno del historicismo mexicano emergieron al menos tres de las más vigorosas y fértiles versiones contemporáneas de la idea de América, a saber, las elaboradas por José Gaos,

* Una versión previa y algo más breve de este ensayo fue presentada al Simposio Filosofía Latinoamericana: Memoria, Crítica y Utopía, del 53o. Congreso Internacional de Americanistas; podrá accederse a una versión más amplia y detallada en *La idea de América en el historicismo mexicano. Estudio y antología de textos*, libro en preparación.

¹ Destacan Miguel Rojas Mix, *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*; Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, y José Luis Abellán, *La idea de América. Origen y evolución*.

² Como la contribución de Álvaro Matute, *El historicismo en México. Historia y antología*.

³ Por ejemplo, vv. AA., *La obra de Edmundo O’Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70o. aniversario*; Álvaro Matute, “Estudio introductorio” a Edmundo O’Gorman, *Historiología: teoría y práctica*; Josefina MacGregor, coord., *Homenaje a Edmundo O’Gorman*; vv. AA., “Expediente: Edmundo O’Gorman: la crisis y el porvenir”, en *Historia y Grafía*, núm. 25; Tzvi Medin, *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*; Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia*, con “Prólogo” de Mario Magallón Anaya [1986]; Alberto Saladino y Adalberto Santana, comps., *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*; Guillermo Hernández Flores, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*; también, vv. AA., “Homenaje a Leopoldo Zea”, en *Cuadernos Americanos*, vol. 5, núm. 107. La lista se alargaría si, como creo que habría que hacer, se incluyese a José Gaos entre los historicistas mexicanos.

⁴ Única y relativa excepción en tal sentido es el temprano aunque desafortunadamente breve artículo de Eduardo Blanquel, “Dos ideas sobre América: Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea”, en *Anuario de Historia*, año 1.

Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea.⁵ En segundo lugar, entre esas tres versiones de la idea de América se estableció un complejo entramado de relaciones —de tributación, deslinde creador y distancia polémica. Aun si tales relaciones fueron mayormente tácitas, su consideración reviste un enorme interés para una perspectiva latinoamericanista actual: lo que estuvo en disputa ahí giró en torno a la interpretación del sentido de la historia americana y a su justa ubicación en el más amplio registro de la historia universal. En tercer lugar, de la consideración conjunta de esas tres versiones de la idea de América y de su necesaria articulación con debates más amplios —los relativos a la índole y valor del Nuevo Mundo, a la contraposición entre las dos Américas, al lugar de España en la historia, a la experiencia de la modernidad en general— cabe esperar iluminaciones productivas, no sólo del sentido y la significación de las obras indicadas, sino además, y sobre todo, de una zona de interconexiones simbólicas que es tan densa y fascinante como vital para el robustecimiento de una perspectiva latinoamericanista fecunda.

La aspiración a adentrarse en este terreno adquiere mayor relevancia en un momento como el presente, entre cuyos rasgos decisivos, que no pretendo inventariar ni discutir aquí, parece contarse cierta confusión en lo que respecta al establecimiento de las metas deseables y de las estrategias para alcanzarlas. Para quienes nos resistimos a sumarnos al cultivo de la erudición minimalista predominante en importantes zonas de la práctica académica, cuyo mutismo es sin duda una respuesta posible, aunque de ninguna manera necesaria, a los dilemas derivados de la crisis civilizatoria que nos envuelve, estudiar las implicaciones de esos planteamientos tan próximos a la hoy, a mi modo de ver, superficialmente desestimada filosofía de la historia puede resultar productivo para recentrar y reorientar una serie de debates relegados, quizá demasiado apresuradamente, al arcón de los olvidos.

2. *América e historicismo c1940: todo menos significantes vacíos*

La idea y la corriente intelectual que se entrecruzaron en el México de c1940 tenían ya, en sí mismas, sus historias: América e historicismo eran entonces muchas cosas, pero de ninguna manera significantes vacíos.

Desde que en 1507 hizo su aparición en la escena de la cultura, el término América fue atrayendo hacia sí distintos haces de significados, inscribiéndose y reinscribiéndose en configuraciones simbólicas más vastas, invariablemente atravesadas por reflejos ideológicos, identitarios y morales. Más temprano que tarde, América se volvió un terreno sobre el cual la imaginación europea y luego también la americana proyectaron algunos de sus sueños y pesadillas más ricos, de sus utopismos y antiutopismos más exuberantes. Objeto tanto de encarecidas alabanzas como de ásperos vilipendios, la entidad América fue desde el siglo XVI materia de intensas disputas relativas a su índole y valor.⁶ Durante un largo tiempo la noción coexistió con otras orientadas a nombrar el mismo

⁵ Es cierto que Gaos no nació ni se formó en México, sin embargo, también lo es que su aporte al pensamiento hispanoamericano —tan crucial como dilemático— tuvo lugar *a partir de* y en buena medida *debido a* su radicación en México.

⁶ Disponemos de tres estudios monumentales sobre esta dinámica: los dos de Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, y *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal*

referente —Indias, Indias occidentales, Nuevo Mundo... Consolidada la diferenciación entre “lo americano” y “lo europeo”, el concepto, que a lo largo del siglo XVIII había ganado algún terreno, se escindió a comienzos del siglo XIX, dando lugar al planteamiento de la contraposición entre las dos Américas.⁷ En uno de sus cauces, la escisión gravitó hacia un encuentro con la idea genérica de *latinidad* y, poco después, a la gestación y robustecimiento de la expresión *América Latina*.⁸ Décadas más tarde, hacia el cambio de siglo, la densa respuesta textual suscitada por el conflicto hispano-norteamericano contribuyó a fijar y a precisar el tópico de la contraposición entre las dos Américas, llegando a articularse, en ocasiones, con los conturbados desarrollos que vieron la luz en la España de ese tiempo.⁹ En la década de los veinte, la convergencia entre un conjunto de elementos asociados a la política cultural de la Revolución mexicana —en cuya concepción y materialización desempeñó un papel crucial José Vasconcelos—, y a la expansión

Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo, y el más reciente de David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*.

⁷ Hegel fue tal vez el primer autor de renombre que tematizó la contraposición entre las dos Américas. Recordemos, con Gerbi, que el filósofo alemán desarrolló paralelamente dos líneas interpretativas al respecto: de un lado, cultivó, no sin ambivalencias, los motivos antiamericanos presentes en autores dieciochescos, absorbiéndolos en la arquitectura de su Sistema —de ahí las ideas de América como continente inmaduro y sin historia, carente de razón de ser hasta la llegada de los europeos, y la derivación hacia una imagen del mismo como “País del Porvenir”—; del otro, contribuyó a dar forma a la contraposición entre las dos Américas, sin dejar de articularla con un juicio de valor, cuyos términos básicos serían retomados por una pléyade de autores: en efecto, aun cuando también visualizaba a la América del Norte como demasiado natural y muy poco política y espiritual, Hegel ubicó en ella procesos y temas juzgados “con signo positivo” —la colonización, la Reforma, el orden, la libertad...—; en la América del Sur, por el contrario, identificó únicamente motivos caracterizados “negativamente” —la conquista, el catolicismo, la anarquía y el militarismo. Contemporáneamente, la contraposición entre las dos Américas se planteó también en la América que iba dejando de ser española; centralmente, por Simón Bolívar y por algunas de las figuras que secundaron sus iniciativas.

⁸ Si la primera ha de ligarse a los incipientes desarrollos de la filología romántica —que venía insistiendo, entre otras cosas, en la especificidad histórica de las lenguas latinas o románicas— y a las peripecias de los afanes hegemónicos franceses desde, por lo menos, los tiempos de la Monarquía de Julio, la segunda, aunque en cierto modo derivada de ella, hizo su aparición a mediados de la década de 1850, como parte de la reacción de un grupo de intelectuales latinoamericanos en el exilio a las recientes tentativas expansionistas de Estados Unidos —la guerra con México— y a la intervención de William Walker en Nicaragua. Véanse al respecto: John Phelan, *El origen de la idea de Latinoamérica*; Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, esp. cap. III, y Miguel Rojas Mix, “Bilbao y el hallazgo de América Latina: unión continental socialista y libertaria...”, en *Caravelle. Cahier du monde hispanique et luso-brésilien*, núm. 46. Esta masa textual encierra una disputa —Phelan, que no estaba al tanto de los previos hallazgos de Ardao cuando elaboró su trabajo, sostuvo que no sólo la idea, sino también la expresión “América Latina”, eran de origen francés; a raíz de eso, Ardao se ocupó de remarcar la génesis latinoamericana y antiimperialista de la segunda—, y una rectificación —Rojas Mix dio con un documento que conduce a no a invalidar la interpretación de Ardao sino a precisarla, en el sentido de puntualizar que fue el chileno Francisco Bilbao y no el colombiano José María Torres Caicedo el primero en emplear la expresión “América Latina” en 1856.

⁹ Las obras emblemáticas de esa etapa son, se sabe, los escritos de José Martí en general y el *Ariel* de José Enrique Rodó (1900). También es esencial “El triunfo de Calibán”, de Rubén Darío, que precede en un par de años al célebre ensayo de Rodó, y cuya virulencia para con “esos búfalos de dientes de plata” es notoriamente más marcada. En esa época, y en los lustros siguientes, salieron a la luz fuertes manifestaciones contrarias a la política exterior norteamericana y al panamericanismo en general (Eduardo Prado, Manuel Ugarte, Rufino Blanco Fombona, Carlos Pereyra, etcétera). La literatura de y sobre la generación del 98 española y sus ramificaciones es profusa; refiero solamente una obra capital: José Carlos Mainer, *La edad de Plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*.

a nivel continental de los postulados de la Reforma Universitaria —en el marco de la cual hay que situar, por ejemplo, la proyección de un liderazgo continental como el de Víctor Raúl Haya de la Torre—, tuvo entre sus consecuencias el esclarecimiento relativo de los rasgos definitorios de lo que ya era una tradición ideológico-cultural específica, llamada hispano, ibero, latino o indoamericanismo, crecientemente signada, más allá de los matices y de la diversidad de sus cauces, por el antiimperialismo y por la distancia crítica frente a Estados Unidos o, al menos, frente a los *malos* Estados Unidos.¹⁰ No hay que olvidar empero que, paralelamente, habían ido emergiendo distintas iniciativas neomonroístas o panamericanistas, usualmente encabezadas por la diplomacia de la potencia del norte; en particular, en los lustros que siguieron a la crisis económica de 1929-1932, estas iniciativas experimentaron una vigorización notoria, expresada ante todo en la “política del buen vecino” de Franklin D. Roosevelt y, más cerca de nuestros intereses, en la emergencia de la propuesta historiográfica de Herbert E. Bolton, consistente en reescribir la historia americana partiendo del supuesto de la unidad histórica del continente: lo americano como *factor aglutinante* se resistía a desaparecer.¹¹

Historicismo es, por su parte, una noción problemática: las definiciones disponibles aluden a referentes dispares. En sentido amplio, cabe pensarlo como una corriente de pensamiento surgida hacia la segunda mitad del siglo XVIII, fundamentalmente en Alemania, en contraposición a las doctrinas universalistas entonces predominantes; como ha señalado Friedrich Meinecke en su obra clásica, el término historicismo, que despuntó en los años setentas del siglo XIX, es aproximadamente cien años más nuevo que el proceso espiritual que bajo él solemos comprender.¹² Entre las características definitorias de la corriente se cuentan tres elementos fundamentales: uno, el llamado a sustituir la consideración generalizadora de lo humano por un enfoque individualizador; dos, la puesta de relieve de la mutabilidad como rasgo decisivo del mundo y el derivado acento en la explicación genética, y tres, el énfasis colocado en la necesidad de separar las esferas de lo natural y lo histórico, así como de distinguir los tipos de conocimiento que cada una de esas esferas reclama. Al destacar el carácter particular de las experiencias históricas, el peso del cambio y la autonomía del mundo histórico, el historicismo tendió a conectarse con el relativismo cultural; también, a veces, con el relativismo episte-

¹⁰ *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos es tal vez el texto de época que testimonia mejor dicho argumento. Es también enorme la bibliografía que se ocupa de este momento cultural. Menciono dos estudios importantes: Claude Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*, esp. cap. IV: “El iberoamericanismo de Vasconcelos”, y Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la reforma universitaria (1918-1938)*, esp. cap. III: “Estamos viviendo una hora americana...” Para un panorama general, véase Francisco Zapata, *Ideología y política en América Latina*, Primera Parte.

¹¹ Herbert Bolton formuló su propuesta en “The epic of greater America”, discurso pronunciado en la American Historical Association a comienzos de los años treinta. Véanse Howard Cline, ed., *Latin American History. Essays on its study and teaching, 1898-1965*, y Lewis Hanke, *¿Tienen las Américas una historia común?* El enfoque boltoniano pasó a orientar parte de los abordajes a la historia de América —en particular los promovidos por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia—, y dio lugar a una temprana polémica en la que participó Edmundo O’Gorman. La idea de lo americano como “factor aglutinante” está tomada de Horacio Crespo, “Diego Barros Arana y su *Historia de América*”.

¹² Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, “Advertencia preliminar”. Las consideraciones que siguen se basan en esta obra. También en Á. Matute, *El historicismo en México. Historia y antología*, Primera Parte.

mológico y con el presentismo historiográfico; muy habitualmente, además, con una sensibilidad antipositivista.

No obstante lo anterior, las dificultades para alcanzar una definición satisfactoria del historicismo persisten, entre otras, por las dos razones siguientes: en primer lugar, si es cierto que normalmente se acepta que el énfasis en la comprensión de las realidades pasadas en tanto realidades otras es condición necesaria para que haya historicismo, también lo es que suele ligarse a la corriente con el presentismo historiográfico, sin que haya pleno acuerdo acerca de cuáles modalidades de articulación de estos dos impulsos en principio contradictorios se dejan incluir dentro del historicismo y cuáles no; en segundo lugar, si es cierto que generalmente se acepta que el énfasis en lo individual o en lo particular debe estar presente para que haya historicismo, también lo es que no hay pleno acuerdo en cuanto a qué dosis de referencia a lo universal y a algún tipo de horizonte teleológico pueden llegar a ser soportadas por un enfoque historicista consecuente. ¿Está el historicismo limitado a ver solamente entidades —individuos históricos— que nacen, crecen y mueren, sin demasiadas conexiones entre sí?; ¿esta peculiaridad lo condenaría irremisiblemente a desbarrancarse, vez tras vez, en el laberinto de un esencialismo particularista limitado a rumiar referencias a distintos espíritus colectivos en última instancia autorreferenciados?; ¿o puede el historicismo, sin negarse a sí mismo, dedicarse a explorar los meandros de la historia universal y su horizonte futuro, sea bajo la forma de alguna clase de escatología esperanzada, sea tributando a algún tipo de planteamiento decadentista global?; En otras palabras, ¿es la idea historicista de la historia heredera de la concepción del movimiento circular postulada por los griegos (carente en principio de sentido), o es deudora más o menos secularizada del *eschaton* característico de la tradición judeocristiana, marcada por la espera confiada en la salvación, ligada al profetismo y llena, por tanto, del sentido ausente de la mirada clásica...?¹³ Pero, ¿hay una idea historicista de la historia o hay, más bien, varias, no necesariamente compatibles entre sí, resultando entonces que son las preguntas precedentes las que carecen de sentido? Y, de ser así, es decir, de haber varias ideas historicistas de la historia, ¿qué sentido tendría seguir empleando la noción...? El hecho de que éstos y otros aspectos tan fundamentales sean materia de debate explica que no resulte sencillo establecer de manera satisfactoria el canon de autores y obras historicistas: los casos prominentes de Hegel, Ranke y Marx son emblemáticos en este sentido: ¿fueron historicistas?; ¿hasta qué punto?; ¿en qué sentidos...? Da la impresión de que no sólo se impone el uso del plural —decir historicismos en vez de historicismo—, sino además la certidumbre de que una obra o un autor pueden ser historicistas en algún sentido o momento sin serlo plenamente en otro —es entonces trabajo del analista desentrañar en cada caso tan intrincada madeja de cuestiones.

Volvamos a c1940. La llegada al México posrevolucionario de un buen número de intelectuales españoles exiliados a causa de la guerra civil tuvo por efecto conectar de un modo peculiar a la cultura mexicana con una serie de cauces de la tradición cultural europea, entre los que corresponde ubicar —en un lugar en modo alguno tangencial— cierta versión del historicismo.¹⁴ La obra de los historicistas mexicanos y, en particular,

¹³ Sobre esta importante distinción, véase Karl Löwith, “Historia universal y salvación”, en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*.

¹⁴ Del cúmulo de materiales que pueden consultarse a este respecto, menciono tres que he empleado como guía aquí: Ramón Xirau, “Los filósofos españoles transterrados”, en vv. AA., *Estudios de historia de la filosofía*

aquellas de sus elaboraciones que en las décadas de los cuarentas y de los cincuentas, y aún después, vinieron a enriquecer de manera notable el debate sobre América, hallaron inspiración decisiva en dicha conexión. De acuerdo con Álvaro Matute, el historicismo que llegó a México hacia 1940 fue un historicismo diltheyano-heideggeriano-orteguiano, teñido de vitalismo y existencialismo, y mediado, además, por la asimilación recreadora de Ortega y Gasset y, más específicamente, de sus portadores españoles transterrados a México —cabe destacar entre ellos a Eugenio Ímaz y, muy especialmente, a José Gaos.

Es sabido que el delineamiento por Gaos de un programa de estudios sobre el pensamiento y la historia de las ideas hispanoamericanas o en lengua española supuso una relación de tributación y deslinde con respecto a las posiciones de Ortega y Gasset sobre América. El deslinde fue en buena medida tácito, e incluyó una asimilación creadora de cierta indicación diltheyana; por lo demás, y como también veremos, fue una operación compleja, de enigmáticas y hasta desconcertantes ramificaciones. No es posible hacer justicia aquí a los debates relativos a la significación de la filosofía de Ortega y Gasset; ni siquiera limitándonos a sus puntos de vista sobre la modernidad, sobre España y sobre América.¹⁵ Lo que sí puede decirse es que cabe visualizar en la obra de Ortega una relación con la experiencia de la modernidad occidental que combina, de manera conflictiva, cuatro impulsos: uno, la percepción de una serie de carencias en el ámbito de lo que cabría designar como “lo propio” (en su caso, España); dos, el deseo de subsanar esas carencias por la vía de una apropiación de alguna parte o de todo eso que, en contraste, podría denominarse “lo ajeno”; tres, la valorización, a veces ambigua, de ciertas zonas de “lo propio”, y cuatro, cierto recelo o distancia crítica frente a eso supuestamente ajeno —la experiencia de la modernidad occidental, de su versión dominante— que no sólo se anhela sino

en México; Juan Antonio Ortega y Medina, “La aportación de los historiadores españoles transterrados a la historiografía mexicana”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 10, y José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939* [Madrid, FCE, 1998].

¹⁵ De un lado, hay autores que sostienen que Ortega buscó, y en alguna medida consiguió, perfilar un pensamiento liberador para España, no alcanzando a concebir algo equivalente para América Latina; desde este prisma interpretativo —que subraya el germanismo eurocentrista de Ortega— habría sido Gaos quien, una vez establecido en México, consiguió subsanar la deficiencia (por ejemplo, Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*). Sin necesariamente rechazar lo antedicho, hay autores que colocan el énfasis en el papel fundamental desempeñado por Ortega en lo que concierne a la justificación epistemológica de una filosofía atenta a las circunstancias, no sólo a las inmediatas, sino también a las pasadas; desde esta perspectiva, Ortega habría impulsado, aun sin buscarlo, el desarrollo de la historia de las ideas en América Latina; las inquietudes hispanoamericanistas de Gaos, orteguianas después de todo, hallaron suelo fértil en México, donde, por ejemplo, Samuel Ramos venía trabajando en dirección afín. (Fue el propio Gaos quien trazó las coordenadas fundamentales de esta línea argumentativa; un texto muy importante al respecto sigue siendo el de Leopoldo Zea, “Ortega el americano”, en *Cuadernos Americanos*, enero-febrero, 1956; además, José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939* [México / Madrid, FCE, 1998], Introducción, esp. punto II.4; Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, esp. pp. 137-155.) De otro lado, hay autores que remarcan que en Ortega hay no sólo una idea de Iberoamérica —la cual despunta específicamente en su *Meditación del pueblo joven*—, sino además una consideración de las periferias como lugares que albergarían oportunidades de superación para las limitaciones de una modernidad ya entrevista como decadente. (Cf., por ejemplo, Javier Pinedo, “José Ortega y Gasset, España y la modernidad”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 121; para Pinedo, “Ortega y Gasset se mueve en el horizonte de una modernidad que puede ser al mismo tiempo necesaria e insuficiente”.)

que también se cuestiona y se rechaza.¹⁶ Pero lo que más importa poner de relieve aquí es que dichos impulsos en conflicto se irían desplegando —en distintas y hasta cierto punto variables modalidades de articulación— en las elaboraciones de Gaos, O’Gorman y Zea: pienso que es no sólo legítimo, sino además productivo, leer sus elaboraciones desde esta clave. Naturalmente, esto último supone abandonar la imagen de las obras como entidades monolíticas e inmutables, para pasar a verlas como objetos minados de tensiones a la vez que cambiantes, cuyos inestables énfasis resultan indisociables de los respectivos y no menos cambiantes contextos de enunciación.

3. *Tres ecuaciones complejas y no necesariamente estables*

No hay espacio aquí para examinar debidamente los complicados y sinuosos modos a través de los cuales la serie de cuestiones referida se fue desplegando en los textos y trayectorias completos de José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea. Me limitaré, por ello, a puntuar una serie de elementos en torno a los cuales resultará posible articular un debate.

Buena parte de lo que Gaos realizó durante el primer tramo de su labor en México es indisociable de su cercanía a Ortega y Gasset y de su toma de contacto con las obras de Heidegger y de Dilthey, la cual había tenido lugar al menos un lustro antes de abandonar España. La llegada a México, la relación estrecha y fecunda con algunas de las más destacadas personalidades del medio intelectual mexicano —Antonio Caso, Samuel Ramos, Alfonso Reyes—, así como la rápida asimilación de su nueva condición de transterrado, fueron conduciendo a Gaos, al menos en lo que respecta a una importante faceta de su desbordante actividad, por nuevas e imprevistas sendas temáticas, entre las que destaca su atención a temas hispanoamericanos.¹⁷ Inescindible de lo anterior es la formulación, en los años mexicanos que van entre 1942 y 1946, de una propuesta programática para el estudio del pensamiento en lengua española de alto nivel de elaboración, como quizá no había otra entonces.¹⁸ Todo parece haber comenzado en 1941, aunque las primeras textualizaciones vieron la luz al año siguiente. La maniobra argumental desplegada en aquellos primeros textos hispanoamericanistas nos hablan de un Gaos orteguiano, circunstancialista, entusiasmado por México e Hispanoamérica y convencido de que la experiencia hispano o iberoamericana podía ofrecer algún tipo de mensaje a un mundo en crisis —no olvidemos que estamos en plena Segunda Guerra Mundial.¹⁹

¹⁶ Hay varias obras de Ortega que merecen considerarse en este sentido. Además de las más frecuentemente mencionadas —*Meditaciones del Quijote* (1914) y *España invertebrada* (1921)—, están *Las Atlántidas* (1924) y los artículos dedicados a Hegel en ocasión de su centenario —uno de ellos titulado “Hegel y América”.

¹⁷ Es un hecho hasta cierto punto comprobado que no hay en la obra de Gaos referencias directas a América anteriores a 1938.

¹⁸ Para decirlo por la vía de un razonamiento contrafáctico: de haber permanecido en España, o de haber optado por trasladarse a otro destino distinto de México —supongamos Estados Unidos, otro país europeo o, incluso, otro país hispanoamericano—, habría sido altamente improbable que Gaos se adentrara en la órbita del hispanoamericanismo del modo en que lo hizo, es decir, con tanto entusiasmo y fervor.

¹⁹ José Gaos, “Cuarto a espadas. ¿Filosofía americana?” y “¿Cómo hacer filosofía?”, ambos en *Cima*, núms. 5 y 6, febrero y marzo de 1942, respectivamente —recogidos en *Obras completas VI*. Siguieron los más elaborados y cruciales “El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-

Entre las condiciones intelectuales de posibilidad de la propuesta de Gaos hay que ubicar en un lugar decisivo su apropiación de la afirmación diltheyana según la cual la historia de la filosofía ha de pensarse como una *alternancia* entre momentos sistemáticos y asistemáticos, no resultando posible afirmar que los segundos sean necesariamente menos valiosos que los primeros; el Gaos de 1942-1944 articuló esa imagen y esa valoración, ambas de innegable cuño historicista-relativista, con el carácter predominantemente asistemático del pensamiento en lengua española, abriendo así la posibilidad de una apreciación favorable del mismo y de su historia. En mi opinión, uno de los lugares de la obra gaosiana donde las consecuencias de este impulso historicista eclosionan de manera más creativa, estimulante y estremecedora es el magnífico ensayo titulado “La decadencia”, edificado justamente sobre pilares historicistas radicales, a partir de los cuales se labra la imagen de una España que diside promisoriamente de la desestimada modernidad imperante.²⁰ Huelga resaltar el ostensible parentesco entre esa meditación y el segundo prólogo orteguiano a *España invertebrada* (1922). Y sin embargo...

Sin embargo, varias cosas. Por un lado, en ese mismo Gaos de principios de los años cuarenta encontramos fuertes imágenes de la historia cuya raigambre no es particularista ni cíclica (la noción gigantomáquica y filoteológica de la historia de la filosofía como paso del trascendentalismo al inmanentismo; la referencia al advenimiento eventualmente irreversible de una modernidad inmanentista e irreligiosa, y por tanto hostil al orbe hispanoamericano campeón de la Cristiandad asediada...), imágenes cuya articulación

filosófica” y “El pensamiento hispanoamericano”, publicados entre 1942 y 1944, y recogidos en *Obras completas VI y V*, respectivamente.

²⁰ Escribe ahí Gaos: “—Supongamos decaídas, modificadas, las estimaciones de la modernidad. España dejará de parecer decadente. Un nativo e inalienable genio la habría hecho aguardar. A la luz de un cambio histórico como el que se insinúa, su *decadencia* puede llegar a parecer *disidencia*, disidencia de las estimaciones de la modernidad; puede llegar a parecer una más de las aportaciones, gestadas por los pueblos en silencio mientras dan el tono los que callarán a su vez, a la historia humana. Las últimas gestas del pueblo español tienen un aire que se deja ver a tal luz... En todo caso, *el cooperar al cambio de las estimaciones de la modernidad puede ser cooperar a levantar a España de su decadencia, no sólo en el futuro, ni en la apariencia del pasado, sino hasta en la realidad de éste. ‘Puede’, a saber, si se hace en la dirección debida*” (José Gaos, “La decadencia”, en *Obras completas IX*, p. 480 [1946]). Un año después, en la intervención titulada “El Quijote y el tema de su tiempo”, y recogida en el mismo volumen, anota: “La cuestión es si entre el tema de la razón y la realidad entrañado en la imagen del loco que como caballero se echa a andar por el camino, y el tema de la razón y la realidad como tema de los tiempos modernos, hay sólo una casual coincidencia o una relación esencial. La imagen del loco que como caballero se echa a andar por el camino, encarnaba la decepción de Cervantes, la decadencia de España. Ésta era, pues, lo que entrañaba el tema de la razón y la realidad. Razón de Descartes, de Francia, de Hobbes, de Inglaterra, de la modernidad, definir la realidad, en oposición a la definición medieval, de la materia informada por las formas ideales, estamentales, jerárquicas, como la materia, puramente extensa o no, pero matemáticamente dominable, hasta el extremo de lo humano mismo, físico y psíquico, médico y moral, individual y social, directamente o indirectamente dominable por el mismo método; definición que le dio en efecto a la modernidad la dominación. Locura de España, salir como caballero medieval al encuentro de la realidad moderna. La razón y la realidad que a España le interesaba definir recíprocamente eran otras: no la razón de la técnica dominación temporal de la realidad material e inmanente, ni ésta, sino la razón teológica y mística de la salvación eterna y esta realidad espiritual y trascendente; la razón de las razones del corazón que la razón no conoce, en que el genio previó y predijo al espíritu de la geometría su limitación y superación por el espíritu de *finesse* —¿y a España su resurrección, en el seno del Nuevo Mundo Hispánico?...” (p. 473). Con estos pasajes a la vista, cabe preguntar si, para Gaos, España es locura o disidencia; según “La decadencia”, todo parece depender, presentistamente, de las estimaciones actuales sobre la modernidad; no olvidemos que estamos en 1945-1946.

entre sí y con respecto a otras zonas y etapas de su obra no es necesariamente simple ni automática. Por otro lado, y seguramente de aún mayor importancia que lo anterior, la deriva del postrer y probablemente pleno Gaos —el de la década 1959-1969, que es aquel encarecido, no sin una dosis de justicia, por Fernando Salmerón—²¹ resulta a todas luces ambivalente o inconsecuente si se le pone en relación con los aspectos medulares de sus formulaciones característicamente hispanoamericanistas. ¿Cómo explicar que en sus obras de los años sesentas, señaladamente en ese curso-libro monumental que es su *Historia de nuestra idea del mundo*, haya tan pocas referencias a Hispanoamérica y, sobre todo, tan escasas o nulas recuperaciones de aquellas insinuaciones e interrogaciones planteadas en sus textos hispanoamericanistas previos...? Todo sucedió como si, pasado el fervor mexicanista e hispanoamericanista inicial, Gaos hubiese abandonado las temáticas e impulsos a él ligados, para concentrarse en la elaboración de su personal y sistemática filosofía, en un afán que, aun si tácito, contradice las premisas básicas sobre las que se cimentaba su hispanoamericanismo, y todo ello no porque ahora estimase positivamente la modernidad imperante —cosa que, hasta donde sé, no hizo jamás—, sino porque parece haber dejado de creer, primero, que en lo asistemático hubiera algo apreciable y, segundo, que Hispanoamérica tuviera algo que decirle a ese mundo contemporáneo sin principios y a la deriva. ¿Por qué sucedió esto? ¿Qué significan ese deslizamiento y ese silencio...? Vano sería postular alguna clase de explicación última: fuera de que no contamos con testimonios directos satisfactorios, muchas son las cosas que sucedieron en aquel segundo lustro de los años cincuentas y que podrían haber propiciado la metamorfosis.²² No menos vano sería postular alguna clase de interpretación definitiva del significado del deslizamiento; con todo, parece no haber dudas sobre las tres cosas siguientes: primero, el deslizamiento tuvo efectivamente lugar; segundo, en virtud de ello, el último Gaos aparece —tal como lo ha indicado Salmerón— como un Gaos liberado de la *prisión* filosófica constituida por Ortega, Dilthey y Heidegger (un Gaos en el cual el circunstancialismo ya no parece tener la última palabra), y tercero, y derivadamente, que el último Gaos aparece como habiendo dejado de creer en la posibilidad de una conexión fecunda entre cierta constelación de valores apreciables y la entidad histórico-cultural Hispanoamérica. Nosotros podemos preguntarnos si *esa* prisión era en verdad una prisión; podemos preguntarnos, también, si la presencia de los supuestos de raíz historicista es condición necesaria para el desenvolvimiento de una perspectiva hispano o latinoamericanista consistente.²³

²¹ Cf. Fernando Salmerón, “Prólogo” a José Gaos, *Del hombre. Curso de 1965*, en *Obras completas XIII*.

²² Enumero: la muerte de Ortega y Gasset; el primer infarto; la posible percepción del agotamiento de esa filosofía de lo mexicano cuyo desarrollo él mismo había estimulado; la posible percepción —complementaria o no de la anterior— del agotamiento de la experiencia de la Revolución mexicana en tanto experiencia auspiciosa; el modo en que se fue configurando el escenario geopolítico en el mundo de la posguerra; el lugar ocupado por la España franquista en ese escenario...

²³ La posición de Eduardo Nicol, forjada precisamente al calor de una polémica con Gaos y, más allá, con Ortega y Gasset, vendría a mostrar que la tributación al historicismo no es condición necesaria ni mucho menos suficiente para que haya hispano o latinoamericanismo —véanse los libros de Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, y *El problema de la filosofía hispánica*. Sobre la polémica —en cuya consideración no es posible detenerse aquí— véase Antolín Sánchez Cuervo, “Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, núm. 112.

En 1941 Edmundo O’Gorman dio a conocer su peculiar ensayo “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, texto sumamente importante para nuestros fines. Dedicado a Gaos, y basado en una posible mas no necesaria apropiación de unas consideraciones gaosianas previas, “Sobre la naturaleza bestial...” nos muestra a un O’Gorman tan vindicador de la figura de Juan Ginés de Sepúlveda como distante de Bartolomé de las Casas; nos muestra, además, a un O’Gorman que ha hecho suya una versión aristocratizante del historicismo: lo que define al hombre es la historicidad, pero, no todos los hombres son igualmente históricos, de lo cual se infiere que no todo hombre es plenamente hombre, sino que hay, por así decirlo, grados de realización de la humanidad.²⁴ Hacia la misma época es que O’Gorman delinea, con toda claridad, la idea según la cual la irrupción de América resultó decisiva en el proceso de conformación de la idea moderna del mundo; en *La invención de América*, su obra más famosa, volvería sobre el punto en los mismos términos.²⁵ Contemporáneamente, el joven O’Gorman delinea también el núcleo de su tesis sobre el *doble ser* de América, tesis que —importa remarcarlo— sufriría algunas alteraciones de importancia en las décadas siguientes. Según el O’Gorman de principios de los cuarentas, la gran peripecia histórica del descubrimiento —no, todavía, invención— y de la colonización consistió fundamentalmente en la *incorporación* del Nuevo Mundo a la cultura europea cristiana. A su juicio, dicha incorporación tuvo lugar por dos vías distintas, expresiones del tremendo desacuerdo surgido en la Cristiandad europea del siglo XVI ante el advenimiento del mundo moderno. Mentada por Herbert E. Bolton y sus seguidores, la pretendida *historia común* de las dos Américas se le presenta al joven O’Gorman como un absurdo lógico; en su opinión, hay dos Américas porque han habido dos historias, y han habido dos historias porque han habido dos vías distintas de incorporación a la cultura europea cristiana, escindida a su vez. Para O’Gorman, cada una de las dos Américas vino a ser una especie de reflejo intensificado de las dos Europas contrapuestas en aquel lejano siglo XVI: la Europa que, por la vía de la Reforma, se abría a la modernidad, y la Europa que, aferrada a las antiguas concepciones, permanecía heroicamente anclada en la tradición, preservando los antiguos valores religiosos y espirituales en un mundo regido por nuevos principios; de un lado, Gran Bretaña; del otro, España. Reflejo intensificado de esas dos Europas: según O’Gorman, en Latinoamérica habría habido un salto hacia atrás; en Angloamérica, un brinco hacia delante; entre las dos Américas habría, pues, un agudo desequilibrio histórico, producto de la discordia original entre las dos variantes de la cristiandad europea.²⁶ Todas estas ideas acompañarían a

²⁴ Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, en *Filosofía y Letras*, núms. 1 y 2. También, José Gaos, “Sobre sociedad e historia”, en *Revista Mexicana de Filosofía*, vol. II, núm. 1.

²⁵ En particular en *Fundamentos de la historia de América*. La intención de *Fundamentos...*, libro en buena medida derivado del curso sobre Descartes impartido por José Gaos en la UNAM en 1941-1942, fue justamente contribuir a revisar el tema de la incorporación de América al ámbito de la cultura occidental. En la Primera Parte de la obra, O’Gorman revisa el *De unico vocationis modo* del padre Las Casas; en la Segunda, aborda más directamente el tema de la relación entre la aparición de América y la transformación de la concepción tradicional del mundo. A su vez, Gaos haría suyos, en una importante medida, los planteamientos o’gormanianos sobre la cuestión, retomándolos expresamente en varios lugares de su obra, muy en particular en su libro postero *Historia de nuestra idea del mundo*, en *Obras completas XIV*, “Prólogo” de Andrés Lira [1a. ed. 1973, póstuma].

²⁶ O’Gorman abrió fuego contra el panamericanismo boltoniano en un breve artículo intitulado “Hegel y el moderno panamericanismo”, publicado en 1939 en la *Revista de la Universidad de La Habana*, y luego, en ese

O’Gorman hasta el final de sus días. Lo que distingue a la contribución antiboltoniana de 1941-1942 es que se identifica en ella un impulso valorativo singular, cual es el de la apreciación con signo relativamente positivo de los sacrificios de la “*heroicamente* anclada en la tradición” España, que habría perdido el mando sobre las cosas del mundo para cumplir con una necesidad vital del proceso histórico de la cultura cristiana: conservar ciertos “valores espirituales esenciales”;²⁷ se identifica también, en las últimas líneas de la aportación, cierta simpatía —es cierto que autocontenida— por figuras como Martí y Rodó. Pese a constituir un punto de fuga fascinante, estos impulsos recién destacados tenderían a difuminarse e incluso a desaparecer en sus aportaciones ulteriores, dando paso a un binarismo más esquemático, que albergó una valoración más unilateral de la experiencia de la América sajona y de la modernidad dominante en general y, en contraste, una mirada crítica sobre la experiencia iberoamericana —laberinto ontológico.²⁸ Hay algunos elementos que permiten conjeturar que este deslizamiento tuvo que ver con el modo en que se fue desplegando la relación entre O’Gorman y Zea, relación a la que cabe caracterizar como de tácito aunque innegable y creciente distanciamiento, todo ello iniciado a partir, por lo menos, de 1953, momento en el cual Zea puso abiertamente en cuestión la versión del historicismo —aristocratizante, neosepulvedista— adoptada por el O’Gorman de “Sobre la naturaleza bestial...”²⁹ Como puede apreciarse, la distancia entre estos dos autores remite en última instancia, no sólo a una divergente concepción

mismo año, en *Letras de México*. Sin embargo, en aquel texto todavía no aparecía formulada con toda claridad su idea sobre el *doble ser* de América. Esto sucedió por primera vez en “¿Tienen las Américas una historia común?”, publicado en *Filosofía y Letras* y en otras revistas en 1942.

²⁷ Se pueden apreciar ecos y derivaciones de dicho matiz en otras aportaciones tempranas de O’Gorman. En sus “Reflexiones sobre la distribución urbana colonial...”, y refiriéndose al tema de la evangelización —intento de incorporación orgánica de los pueblos americanos a la cultura occidental—, decía que el conocimiento profundo de esa experiencia era decisivo para penetrar en la conciencia histórica de las colonias y para *comprender el alto valor humano del agitado destino de las actuales naciones americanas*. Edmundo O’Gorman, “Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México”, en *Seis estudios históricos de tema mexicano*.

²⁸ Por ejemplo, en la última parte agregada a la edición en inglés de *La invención de América* y, señaladamente, en su postrer y tremendo *México, el trauma de su historia*. En principio, este último trabajo iba a ser el epílogo mexicano de la reedición castellana de *La invención de América*. Publicada por primera vez en 1958, *La invención...* se había traducido al inglés en 1961, en versión ampliada. Subrayémoslo: ampliada, fundamentalmente, para incorporar a su seno la reelaboración de las ideas que O’Gorman había perfilado en su antiguo texto de 1942, ya comentado; además de haber estado ausente en la versión de 1958, la reelaboración de 1961 no incluye ya el importante matiz comprensivo del papel de España que detectamos en el ensayo de 1942, ni tampoco la apreciación positiva de Martí y Rodó. En los años setentas, *La invención...* se reeditó en castellano, en versión completa, sin matiz comprensivo ni epílogo mexicano: *El trauma...* acabó siendo un libro distinto. Véase Edmundo O’Gorman, *México, el trauma de su historia*. Ducit amor patriae.

²⁹ En los años cincuentas he detectado dos embestidas directas de Zea a las ideas de O’Gorman. La primera, de 1953, tiene que ver con lo indicado sobre el historicismo; la segunda, de 1958, objeta la idea o’gormaniana según la cual se trataba de “ser como otros para ser sí mismo”, idea que, hasta donde sé, todavía no había sido publicada, sino anticipada verbalmente. Véanse, de Leopoldo Zea, *El Occidente y la conciencia de México*, México, 1953 (recogido en *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, 2001 [1974]; véanse las pp. 90 y ss. de esta última edición), y “Dialéctica de la conciencia americana”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, núm. 4, México, UNAM, 1958. Hay también otras alusiones tácitas, más o menos evidentes para quien se toma el trabajo de revisar secuencialmente las dos series textuales.

del historicismo, sino también, más allá, a una diversa antropología filosófica y a una distinta filosofía de la historia.

No he identificado respuestas *directas* de O’Gorman a Zea; es razonable pensar, empero, que sus escritos posteriores a c1958 fueron elaborados en contrapunto polémico con los desarrollos zeianos, y que el mayor esquematismo y el relativo endurecimiento de los términos de su ecuación tienen que ver justamente con ello. Un texto muy importante en tal sentido es *México, el trauma de su historia*, libro tardío pero capital, donde son cuestionados el sentido histórico tanto de la experiencia de la Revolución mexicana como del latinoamericanismo clásico, emblematizado en Rodó, Vasconcelos y, aunque no se lo mencione, en Zea y, de un modo distinto pero no menos importante, en su hermano Juan O’Gorman. Y sin embargo...

Sin embargo, no resulta sencillo condensar en unas pocas palabras el mensaje político y moral que se desprende de *El trauma...* Es cierto que, ahí, O’Gorman embiste contra la interpretación que la Revolución mexicana ha hecho de la historia mexicana; es cierto que embiste, paralelamente, contra el latinoamericanismo clásico, caracterizándolo como un mito surgido del despecho y, además, como un mito conservador; es cierto, también, que hace varios llamados a los liberales mexicanos a ser consecuentes consigo mismos y con su propia tradición, la cual no es, desde luego, la ideología de la Revolución mexicana ni el mito latinoamericanista, sino otra distinta. Con todo, es al mismo tiempo cierto que *El trauma...* no deja completamente claro cómo podría efectivizarse esa anhelada consecuencia de los liberales mexicanos consigo mismos y con su propia tradición ni, en un nivel más profundo, si es ésa la propuesta última del incorregiblemente heterodoxo y elusivo don Edmundo. Porque cabe legítimamente preguntar: ¿es para el último O’Gorman deseable, en el sentido de estimable, la experiencia imperante de modernidad?, ¿o es simplemente inevitable y, en tanto tal, reclama de nosotros, antes que adhesión entusiasta, estoica resignación?; ¿cómo acaba resolviendo ese O’Gorman la tensión entre lo particular y lo universal?; ¿no termina acaso por ceder a los encantos de una visión teleológica del proceso histórico —del tipo “asumir y adaptarse o perecer”—, pecado fatalista que tanto había denunciado en casi todos los demás historiadores?; ¿es O’Gorman en verdad un liberal, o es un ironista escéptico...?

Hipótesis sobre Leopoldo Zea: en sus aportaciones tempranas (1942-1952) hay planteados unos interrogantes relacionados con los problemas que nos ocupan, y que lo obsesionarían por largas décadas; sin embargo, en aquellos textos las respuestas a dichos interrogantes son, en términos lógicos y simbólicos, mucho menos elaboradas y satisfactorias a las que sobrevendrían más tarde. Sucede que aunque es evidente que hay en Zea, desde temprano, un fervor de lo propio y una inquietud o promesa metafísica, no lo es menos que ambos impulsos permanecen por varios años en una nube de inefabilidades relativas. El hallazgo de lo “lo propio *positivo*” —en el sentido de valorado o apreciado— y el delineamiento de respuestas más o menos satisfactorias a la inquietud metafísica tienen lugar trabajosamente, haciendo eclosión en una serie de escritos producidos entre 1953 y 1958 y, muy señaladamente, en su libro *América en la historia* (1957), formulación acabada de la ecuación Zea y obra admirable por varios conceptos.³⁰

³⁰ Al hablar del “joven Zea” me refiero al autor de los artículos que comienzan a ver la luz en *Cuadernos Americanos* a partir de 1942; al autor del estudio sobre el positivismo mexicano y, también, al autor de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, aparecido en 1949. Al hablar del momento en el cual los aspectos

Aquel hallazgo y esas respuestas hacen eclosión a partir de la tematización notable de la idea de *comunidad*, clave de bóveda de su impulso recuperador de la experiencia histórica hispano, ibero o latinoamericana y de su dispositivo axiológico.

En el principio de la dinámica está, desde luego, y de varias maneras, Gaos. Pero, por las razones ya indicadas, difícilmente Zea pudiera haber hallado en los textos o en las enseñanzas de Gaos las claves últimas para un encuentro pleno con el ámbito de “lo propio positivo”: aquello que Gaos, incluso el Gaos más fervorosamente hispanoamericanista, alcanzó a perfilar en ese sentido no fue más que un racimo de insinuaciones e interrogaciones, profundas sí, pero aisladas, constantemente autocontenidas y como compensadas por pasajes e incluso por textos enteros que no apuntaban en la misma dirección. Y es que no debía ser fácil para un transterrado, republicano derrotado al fin, apreciar con signo positivo la historia de España, sobre todo porque no debía ser fácil, para un transterrado republicano derrotado que era además un historicista absolutamente consciente de la gravitación que las estimaciones del presente ejercen sobre las interpretaciones del pasado, estimar con signo positivo el presente de esa España, de la España de Franco: es claro, Gaos no quería parecerse al último Ortega y Gasset; mucho menos, al último García Morente. Bajo el estímulo, que fue también mandato del Gaos de la célebre “Carta abierta”, Zea hubo de buscar claves interpretativas en otros sitios. Por supuesto que Zea no estimó favorablemente —ni entonces ni después— a la España de Franco; por supuesto que no se acercó en eso a las posiciones del último Ortega ni, tampoco, a las del último García Morente; sin embargo, consagró parte importante de sus esfuerzos a elaborar intelectualmente ese ámbito de “lo propio positivo”, ligándolo de alguna manera a la tradición ibero-católica, pero evitando cualquier clase de despeñamiento por los barrancos del hispanismo reaccionario o del ultramontanismo. Charles Hale ha ofrecido algunas pistas para pensar la evolución zeiana en términos de “influencias intelectuales”: es a través de Frank Tannenbaum que Zea parece descubrir lo “positivo mexicano”; es a través de Américo Castro —y, agregamos, de Marcel Bataillon— que parece dar con lo “positivo español”.³¹ Curiosamente, Hale no menciona en su artículo a uno de los actores más importantes de esta historia: el sabio británico, hoy controvertido si no directamente olvidado, Arnold Toynbee. Esta faceta, oportunamente puntualizada, entre otros, por Tzvi Medin,³² es muy importante para nuestro argumento. El Zea de mediados de los años cincuentas asimila creativamente a Toynbee desde un prisma especial; dicha asimilación es vital en su relectura de la *Filosofía de la historia* de

centrales de “lo propio positivo” y de la respuesta a la inquietud metafísica se perfilan con más claridad me refiero concretamente a tres textos: *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 2001 [1952-1953], “Formas de convivencia en América” (c1956) y, muy especialmente, *América en la historia*, México, FCE, 1957. Antecedente de interés para un jalonomiento fino de la dinámica es la sección final del artículo “Norteamérica en la conciencia hispanoamericana”, misma que se titula precisamente “Lo positivo en Hispanoamérica” (en *Cuadernos Americanos*, mayo-junio, 1948). *América como conciencia*, libro collage aparecido en 1953, no avanza en este sentido más de lo indicado en el artículo de 1948, sin alcanzar a incorporar en su seno lo que el autor evidentemente ya estaba comenzando a pensar hacia esa fecha.

³¹ Charles Hale, “Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea”, en *Historia Mexicana*, vol. XX, núm. 2.

³² Cf. T. Medin, *op. cit.*

Hegel y en la elaboración de *América en la historia*.³³ También es importante la asimilación creadora, por Zea, de la célebre contraposición tönnesiana comunidad/sociedad, punto en el cual los estudiosos de su obra no han, hasta donde alcanzan mis conocimientos, reparado. Lo que *este* Zea castro-toynbeeano-tönnesiano parece haber tomado de Gaos, para no abandonarlo en su dilatada obra ulterior, es ni más ni menos que aquel singular impulso que habíamos identificado en “La decadencia”, según el cual la estimación positiva de la modernidad vigente es puesta severamente en cuestión, dándose lugar así a una reconsideración integral de la experiencia histórica americana. El impulso no estaba ausente en sus aportaciones iniciales —la imagen de una Europa en crisis debido a la segunda gran guerra es recurrente allí—; sin embargo, en el corazón de la dinámica parece hallarse el caso Guatemala: a partir de 1954, lo que pudo haber de impulso interamericanista o filopanamericanizador en los escritos de juventud cedió el paso a una mirada más crítica sobre el coloso del norte.³⁴ El contraste entre las dos Américas —por la doble y complementaria vía del cuestionamiento a la herencia calvinista y de la valoración del legado iberocatólico— es mucho más nítido en el libro de 1957 que en toda su producción previa.³⁵

Ahora bien, este Zea, que escribe un vasto fresco de interpretación histórica para dar cuenta de un presente que no lo satisface, no propone vueltas al pasado premoderno ni, tampoco, salidas a espacios de experiencia no modernos: nada tiene de “antimoderno” ni de “antioccidental” el *pathos* zeiano. Tampoco propone Zea, a diferencia de la faceta liberal consecuente o gormaniana, que el camino a seguir sea esmerarse por “adoptar el ser” de las sociedades preponderantes en el mundo contemporáneo —en ello, además de en la distinta concepción del historicismo que hay en juego, reside, como adelantamos, el núcleo de sus diferencias con O’Gorman. En Zea, la puesta en cuestión de la modernidad imperante pasa por la postulación del horizonte de una modernidad auténticamente universalista, en el seno de la cual los pueblos todavía no plenamente modernos hayan hecho suyos los beneficios de la modernidad, y ello no sólo sin renunciar a sus respectivos modos de ser, sino además *con base* en esos respectivos modos de ser, ligados a

³³ La hipótesis que vengo planteando puede sustentarse con base en una comparación atenta entre los argumentos de *América en la historia*, de 1957, y de *América como conciencia*, de 1953: la obra de 1957 no sólo completa a la de 1953, sino que la rebasa, al conseguir desplegar una argumentación mucho más elaborada y satisfactoria, y ello en relación tanto con la caracterización del ámbito de “lo propio positivo” como con la respuesta a las iniciales inquietudes metafísicas. Conviene recordar que en 1953 Toynbee visitó México, invitado por Zea. Las conferencias impartidas por Toynbee fueron editadas en un volumen de la colección México y lo Mexicano, dirigida por Zea (Arnold Toynbee, *México y el Occidente*, México, Antigua Librería Robredo, 1956). Poco antes, Toynbee había dado a conocer un opúsculo titulado *El mundo y el Occidente* (editado en castellano por Aguilar de Madrid, en 1953), en el cual retomaba los planteamientos que venía vertiendo a ese respecto en su *Estudio de la historia*. El importante ensayo de Zea *El Occidente y la conciencia de México* está dedicado a Toynbee, multicitado en esas páginas. Mucho habría para decir sobre el tipo de apropiación de los argumentos toynbeeanos por parte de Zea; el espacio disponible no lo permite en esta ocasión.

³⁴ En *América en la historia* hay menciones —pocas, pero de enorme significación— al caso Guatemala y, en particular, a la *Fábula del tiburón y las sardinas*, del ex presidente Juan José Arévalo, cuyo discurso “al dejar el poder” Zea había encomiado a mediados de 1951. Por otra parte, no hay que llevar demasiado lejos el cuadro: a comienzos de los sesentas, Zea se entusiasmaría con J. F. Kennedy —y volvería a desengañarse con su asesinato, con el caso Dominicana, con el ciclo de las dictaduras militares; más tarde, volvería a entusiasmarse con W. Clinton.

³⁵ Con la excepción relativa del artículo de 1948 citado en la nota 30.

elementos *Gemeinschaft*. La operación intelectual que lleva a cabo en este sentido se compone de dos pasos simultáneos y complementarios: de un lado, denuncia el falso universalismo de Occidente, históricamente evidente en sus relaciones con las otras culturas del mundo, incluidas la española y la iberoamericana; del otro, insiste, con variantes según los momentos, en que Iberoamérica tiene un mensaje valioso que ofrecer en ese deseable tránsito hacia una modernidad auténticamente universalista. Es precisamente contra ese racimo de impulsos, sobre los cuales cabe preguntarse si son todavía historicismo, que embestiría frontalmente el O’Gorman de *México, el trauma de su historia*.³⁶

Cabe hablar entonces, en el caso de Zea, de un *hallazgo reconfigurador* —el de “lo propio positivo”—, el cual va teniendo lugar por la vía de una exploración cada vez más decidida de una amplia zona de significados, cuyos componentes y énfasis no serían necesariamente idénticos en cada reformulación, pero entre los que destacan, a partir de mediados de los años cincuentas, el erasmismo español, el mestizaje iberoamericano y, en un lugar central, la idea de *comunidad*, positivamente valorados en virtud de su humanismo universalista, y tenazmente contrastados con la experiencia del ámbito cultural protestante, en particular, con la América sajona. Como Dostoievski, autor al que alude en más de una ocasión, Zea parece pensar que una entidad histórica particular —Rusia, Iberoamérica— puede portar un mensaje de fraternidad valioso para un todo en crisis y descomposición, mensaje cuya valía residiría, en ambos casos, en la mayor autenticidad y hondura de su universalismo.

4. *Apreciación final*

Recuperar desde un ángulo como el propuesto las aportaciones de los historicistas mexicanos a la larga polémica sobre América reviste una enorme importancia. Lejos de haberse agotado, los debates en torno a la modernidad y, muy especialmente, al problemático vínculo entre la entidad América Latina y la experiencia dominante de modernidad, conservan, en circunstancias nuevas, toda su vigencia. ¿Cómo estimamos al mundo que nos es contemporáneo? ¿Qué lugar ocupa en esa estimación la entidad histórico-cultural América Latina? ¿Cabe pensar, todavía, que una constelación de valores más o menos apreciables está de alguna manera conectada a una entidad histórica particular? ¿Puede (o pudo —¿puede aún...?) una entidad particular como América Latina ofrecer algún tipo de mensaje a un todo en eventual descomposición? Apenas rozamos esta clase de cuestiones y nos vemos arrojados de inmediato a un territorio que ya no es el de la historiografía, el de la historia de las ideas o el de la historia intelectual, sino el de la reflexión política y moral, de suyo más incandescente.

³⁶ Karl Löwith escribió a propósito de la concepción toynbeeana de la historia unas palabras que, quizá, pueden hacerse extensivas a Zea: “[Polibio] está muy lejos de la incongruencia de la teoría histórica de Toynbee, quien pretendía unir la concepción clásica de la historia con la fe cristiana en la salvación; lo hizo pensando de manera conjunta el ritmo cronológicamente calculado del crecimiento y la decadencia, de un lado, y la fe en una progresiva revelación del sentido de la historia, del otro” (K. Löwith, “Historia universal y salvación”, en *op. cit.*, p. 136). El afán de Toynbee —que es también el de Zea— puede ser incongruente, pero no por ello deja de situarnos ante una serie de cuestiones capitales.

Ortega y Gasset pensaba que en el *Quijote* o, mejor dicho, en una *buenha lectura del Quijote*, estaba la clave del destino de España. Nosotros podemos pensar que tal vez no haya una obra, ni siquiera un conjunto de obras, de cuya buena lectura dependa el hallazgo de la clave del destino latinoamericano; sin embargo, tal vez no sea excesivo suponer que en el desentrañamiento crítico de la madeja de interconexiones simbólicas puntuadas a lo largo de esta intervención, madeja cuya plenitud de significado parece escurrírse nos una y otra vez entre los dedos, resida una de las vías posibles para el fortalecimiento de una perspectiva latinoamericanista viva.

Bibliografía

- ABELLÁN, José Luis, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Madrid, FCE, 1998.
- ABELLÁN, José Luis, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México / Madrid, FCE, 1998.
- ABELLÁN, José Luis, *La idea de América. Origen y evolución*. Madrid, Istmo, 1972.
- ALFARO LÓPEZ, Héctor Guillermo, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*. México, UNAM, CCYDEL, 1992.
- ARDAO, Arturo, *América Latina y la latinidad*. México, UNAM, CCYDEL, 1993.
- BLANQUEL, Eduardo, “Dos ideas sobre América: Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea”, en *Anuario de Historia*, año 1. México, UNAM, FFL, 1961.
- BRADING, David, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*. México, FCE, 1991.
- CLINE, Howard, ed., *Latin American History. Essays on its study and teaching, 1898-1965*. Conference on Latin American History. Texas, University of Texas Press, 1967.
- CRESPO, Horacio, “Diego Barros Arana y su *Historia de América*”, mimeo.
- FELL, Claude, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*. México, UNAM, 1989.
- GAOS, José, “¿Cómo hacer filosofía?”, en *Cima*, núm. 6, marzo, 1942.
- GAOS, José, “Cuarto a espadas. ¿Filosofía americana?”, en *Cima*, núm. 5, febrero, 1942.
- GAOS, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, en *Obras completas XIV*. México, UNAM, 1994. “Prólogo” de Andrés Lira [1a. ed. 1973, póstuma].
- GAOS, José, “La decadencia”, en *Obras completas IX*. México, UNAM, 1992.
- GAOS, José, “Sobre sociedad e historia”, en *Revista Mexicana de Filosofía*, vol. II, núm. 1. México, UNAM, 1940.
- GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. México, FCE, 1993 [1955].
- GERBI, Antonello, *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. México, FCE, 1992 [1975].
- HALE, Charles, “Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea”, en *Historia Mexicana*, vol. XX, núm. 2. México, El Colegio de México, octubre-diciembre, 1970.
- HANKE, Lewis, *¿Tienen las Américas una historia común?* México, Diana, 1966.

- HERNÁNDEZ FLORES, Guillermo, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*. México, UNAM, CCYDEL, 2004.
- LIZCANO FERNÁNDEZ, Francisco, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia*. Toluca, UAEM / UNAM, 2004, con “Prólogo” de Mario Magallón Anaya [1986].
- LÖWITH, Karl, “Historia universal y salvación”, en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona, Herder, 1998.
- MACGREGOR, Josefina, coord., *Homenaje a Edmundo O’Gorman*. México, UNAM, FFL, 2001.
- MAINER, José Carlos, *La edad de Plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*. Madrid, Cátedra, 1983.
- MATUTE, Álvaro, *El historicismo en México. Historia y antología*. México, UNAM, FFL, 2002.
- MATUTE, Álvaro, “Estudio introductorio” a Edmundo O’Gorman, *Historiología: teoría y práctica*. México, UNAM, 1999.
- MEDIN, Tzvi, *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*. México, UNAM, 1983.
- MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México, FCE, 1994.
- MEINECKE, Friedrich, *El historicismo y su génesis*. México, FCE, 1943 [1936].
- NICOL, Eduardo, *El problema de la filosofía hispánica*. México, FCE, 1998 [1a. ed. 1961].
- NICOL, Eduardo, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*. México, El Colegio de México, 1950.
- O’GORMAN, Edmundo, *Fundamentos de la historia de América*. México, UNAM, 1942.
- O’GORMAN, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México, FCE, 2001 [1977, aumentada respecto de la 1a. de 1958].
- O’GORMAN, Edmundo, *México, el trauma de su historia*. Ducit amor patriae. México, Conaculta, 1997 [1977].
- O’GORMAN, Edmundo, “Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México”, en *Seis estudios históricos de tema mexicano*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960.
- O’GORMAN, Edmundo, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, en *Filosofía y Letras*, núms. 1 y 2. México, UNAM, 1941.
- ORTEGA Y MEDINA, Juan Antonio, “La aportación de los historiadores españoles traste-rados a la historiografía mexicana”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 10. México, UNAM, 1986.
- PHELAN, John, *El origen de la idea de Latinoamérica*. México, UNAM, 1979.
- PINEDO, Javier, “José Ortega y Gasset, España y la modernidad”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 121. México, UNAM, 2007.
- PORTANTIERO, Juan Carlos, *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la reforma universitaria (1918-1938)*. México, Siglo XXI, 1978.
- ROJAS MIX, Miguel, “Bilbao y el hallazgo de América Latina: unión continental socialista y libertaria...”, en *Caravelle. Cahier du monde hispanique et luso-brésilien*, núm. 46. Université de Toulouse-Le Mirail, 1986.

- ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*. Barcelona, Lumen, 1991.
- SALADINO, Alberto y Adalberto Santana, comps., *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*. México, IPGH / UNAM / FCE, 2003.
- SALMERÓN, Fernando, “Prólogo” a José Gaos, *Del hombre. Curso de 1965*, en *Obras completas XIII*. México, UNAM, 1992 [1a. ed. 1970, póstuma].
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín, “Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 112. Zamora, El Colegio de Michoacán, 2007.
- VV. AA., “Expediente: Edmundo O’Gorman: la crisis y el porvenir”, en *Historia y Grafía*, núm. 25. México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- VV. AA., *Homenaje a Leopoldo Zea*, en *Cuadernos Americanos*, vol. 5, núm. 107. México, UNAM, 2004.
- VV. AA., *La obra de Edmundo O’Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70° aniversario*. México, UNAM, 1978.
- XIRAU, Ramón, “Los filósofos españoles transterrados”, en VV. AA., *Estudios de historia de la filosofía en México*. México, UNAM, 1980.
- ZAPATA, Francisco, *Ideología y política en América Latina*. México, El Colegio de México, 1990.
- ZEAL, Leopoldo, *El Occidente y la conciencia de México*. México, 1953.
- ZEAL, Leopoldo, “Ortega el americano”, en *Cuadernos Americanos*. México, enero-febrero, 1956.

Éramos una generación optimista

Patricia PENSADO LEGLISE
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA

En la actualidad existe la preocupación por discutir la interacción entre política y ética por parte de historiadores o científicos sociales que se plantean tanto el registro de los movimientos políticos y sociales del pasado siglo XX como hacer inteligible la experiencia en la participación de los militantes de las diferentes corrientes de izquierda en éstos. Este binomio aparece en algunas entrevistas realizadas a militantes latinoamericanos para la investigación titulada “Historias de vida de la participación política y social en la segunda mitad del siglo XX”.¹ Si bien una de las explicaciones puede ser la presencia de corrientes religiosas, como la teología de la liberación y la cultura católica que permeó tanto a instituciones políticas y sociales como a los movimientos, no sería suficiente debido a lo parcial de esta respuesta que no reflejaría la complejidad de esta relación con aquellos que tuvieron otra formación o cultura y que desarrollaron otros valores.

Se ha planteado “que tanto la ética como la política son saberes inductivos extraídos de una experiencia que cuanto más intensa, extensa, variada y crítica más posibilidades de acertar ofrecerá”;² durante mucho tiempo la única forma de acercarse a esa experiencia era mediante manifestaciones externas, es decir, las instituciones, los códigos, la parcelación en naciones y las explosiones revolucionarias. “Monumentos que a pesar de su elocuencia guardan celosamente los secretos de su producción”. Sin embargo, ahora se buscan otras evidencias, las de “carne y hueso que se jugaron la piel en el empeño (de estas actividades)”.³

Al respecto, desde el principio de la realización de las entrevistas, cuando el sujeto narra por qué, cómo, dónde, con quiénes participa y vive la militancia política, la primera referencia es haber experimentado algún tipo de agravio social, vivir la desigualdad o presenciar un acto de injusticia, aunque no necesariamente estos actos fueran dirigidos hacia él.

¹ Me refiero en particular a esta investigación donde nos propusimos recoger testimonios de militantes que pertenecieron a organizaciones de izquierda, con el objetivo de conocer desde el relato individual el proceso que condujo al sujeto a la militancia. Se reunieron historias de vida de cuatro países latinoamericanos (Nicaragua, Brasil, Argentina y México), y para su realización se contó con la participación de cuatro becarios, tres del Colegio de Estudios Latinoamericanos y uno de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, quienes presentarán sus respectivos trabajos de titulación en el nivel licenciatura derivados de esta investigación. Hay que agregar que para su realización se contó con el apoyo del Conacyt, del Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora y de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

² José Antonio Marina, *Los sueños de la razón. Ensayos sobre la experiencia política*, pp. 11 y 12.

³ *Ibid.*, p. 9.

Durante un periodo largo este problema no fue considerado como importante para la izquierda, primero porque se apelaba al espíritu jacobino del marxismo de los partidos comunistas, se criticaba al humanismo burgués y se pretendía que era condición *sine qua non* del militante de izquierda contar con una moral revolucionaria que procuraría siempre el bien de las mayorías.

Para este texto en particular presento una entrevista en que se manifiesta esta interacción entre ética y política, en el momento en que el entrevistado explica cómo inicia y desarrolla su participación política y social a finales de los años sesentas hasta llegar a los ochentas. Así como también cuando reflexiona acerca de las rupturas y los cambios que vendrán en la praxis política y la forma de vivir la militancia de izquierda en las décadas posteriores.

Entrevista y diálogo

Inicié esta serie de entrevistas en septiembre de 2005;⁴ tal y como recordaba al entrevistado, éste se mostró como un excelente conversador, atento a las preguntas de su interlocutor y dispuesto a compartir su experiencia de vida en esta ciudad. En un primer momento pretendía que estas entrevistas se destinaran a un trabajo colectivo que proponía organizar una mesa en un congreso internacional sobre el tema de la percepción y el ser urbano en la ciudad de México en el siglo XXI. Desafortunadamente no pudimos asistir al evento y decidí trabajar esta entrevista que duró cinco sesiones para un texto colectivo que reunirá el de otros colegas del Seminario Permanente de la Asociación Mexicana de Historia Oral con el propósito de aplicar los conceptos experiencia y expectativa en la participación político-social.

Resultó interesante observar en este sentido la manera en que el entrevistado no pudo desvincular su experiencia y expectativa como militante de izquierda a finales de los años sesentas y durante la década de los setentas, para narrar su experiencia urbana en esta ciudad que ha cambiado a una velocidad apabullante.

Al respecto el entrevistado refiere:

“Hay un parteaguas en mi relación con la ciudad y es, no es curiosamente, sino es explicativo, que haya sido en 1968. Primero porque entro yo a la universidad y hay un cambio en relación con mi familia, ya me desplazo libremente, puedo ir de un lado a otro, este, y por otro lado, los acontecimientos mismos del 68 en los que me involucró, me permiten conocer el Distrito Federal... Entonces, encuentro una ciudad que es urbana y en el sentido de su urbanidad es moderna, rodea a un mundo rural campesino, con raíces prehispánicas, que son vigentes, que están vivas, y eso a mí me deslumbra [...] la participación en todo momento te obliga a desplazarte en las brigadas...

Para difundir el movimiento y, entonces, viajas en camiones, eh, viajas con los compañeros que tienen auto, este, en el camión de la misma escuela que lo utilizamos para andar a todos lados, si no pues en bicicleta, a caballo no porque pues no puedes tener un caballo... entonces, la propia dinámica del movimiento te lleva a muchos lugares, este,

⁴ Entrevista a Edmar Salinas realizada por Patricia Pensado, Coyoacán, ciudad de México, los días 7, 13 y 20 de septiembre de 2005 y 13 de marzo de 2006.

la dinámica del movimiento me llevó a conocer la Delegación de Milpa Alta, la Delegación de Tláhuac...”

Situación que no sólo expresa la dimensión que ocupa en la experiencia espacial del sujeto la praxis política, sino que estructura a la vez una de las partes más vitales de la experiencia humana⁵ debido a que la conduce al ámbito de la interacción social diversa, a la acción colectiva en aras del cambio (político, social, cultural), condición que dota de sentido a la existencia, la cual en algunos casos es inducida también por valores éticos que transforman la apreciación de las relaciones sociales y la forma de asumirlas.

En suma, para algunos miembros de esta generación nacida en los años cuarentas y cincuentas, el planteamiento de la relación entre el ser político y social fue un hecho, así como la divisa difundida por el movimiento feminista de finales de los años setentas en México, “lo personal es político”, la cual reflejaba que se comenzaba a incorporar temas de la vida privada a la pública.

Esta generación va a vivir primero en el país la transición de la izquierda comunista de los años sesentas, que a partir de sufrir la derrota de movimientos sindicales fue objeto de una represión brutal, sólo explicable en nuestro país por la coyuntura de la Guerra Fría⁶ que fortaleció las posiciones más conservadoras al interior del gobierno; después las escisiones de las corrientes al interior de los partidos de izquierda que comenzarán a criticar las políticas del Partido Comunista Soviético, tanto al interior de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas como hacia los países de Europa del Este, así como también las directrices internas.⁷ Por otra parte, en el año de 1959 el triunfo de la Revolución cubana dio un viraje a la lucha antiimperialista planteando una vía distinta al socialismo, que muchos de sus seguidores latinoamericanos retomarían para implantarla en realidades cualitativamente diferentes. Situación que provocará el desarrollo del foquismo en el medio rural de algunos países latinoamericanos. Otro acontecimiento, que conmueve y transforma a la izquierda van a ser los movimientos estudiantiles, el mayo francés y el movimiento estudiantil en México, así como las protestas por la guerra de Vietnam y las luchas por el reconocimiento y defensa de los derechos civiles en Estados Unidos. Así como también la efervescencia de la insurgencia sindical y las luchas campesinas de las siguientes décadas, antes de vivir la perplejidad de la desintegración de la

⁵ En este sentido se retoma la definición que Reinhart Koselleck otorga a experiencia —expectativa como categorías históricas que nos permiten explicar e interpretar el espacio de la experiencia a la vez que éste nos remite siempre al de la expectativa, para poder acceder a la inteligibilidad de la experiencia, en este caso de las historias de vida de individuos que en algunos casos su praxis definió los derroteros o desafíos en sus vidas. Véase Reinhart Koselleck, “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’”, dos categorías históricas”, en Guillermo Zermeño, *Introducción a la teoría y metodología de la historia de México*.

⁶ A finales de los años cuarentas y durante los cincuentas Estados Unidos dirigiría la llamada Guerra fría, estrategia utilizada por el gobierno estadounidense para conseguir el liderato mundial; este periodo se caracterizó por la difusión de la Doctrina de Seguridad Nacional y la propagación de la política anticomunista hacia el interior y exterior de Estados Unidos. Con respecto a América Latina esta política significó la aplicación de la Ley de Seguridad Mutua, aprobando en 1951 la suma de 38,150,000 dólares para asistencia militar, la cual consistió en “el aprovisionamiento y donación de material militar; 2) la venta de armamento norteamericano a precios reducidos; 3) la preparación y el entrenamiento de oficiales latinoamericanos en Estados Unidos o en el extranjero”, en Claude Heller, “La asistencia militar norteamericana a América Latina: una perspectiva política”, en *Cuadernos del CIDE*, núm. 4, pp. 38-39.

⁷ Ver XX Congreso del PCUS, 1956.

Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas en 1991 y la devastación del socialismo que hace que la izquierda entre en crisis.

De tal manera que resulta común el hecho de que militantes de izquierda, al referirse a que cualquier hecho del pasado, aludan a esa praxis que al paso del tiempo se constituye como una forma de ser, estar y hacer en el mundo, haciéndola ineludible en la experiencia del sujeto.

“Existen distintas vertientes que han conducido al sujeto a la necesidad de asumir el compromiso de la militancia política, entre ellas están la experiencia de quien padece directamente la injusticia y se rebela [...] hay también quien accede a la idea de cambiar las cosas a través de una vía que combina la experiencia personal de tu tiempo con la experiencia intelectual, con la comprensión más o menos teórica, aunque no necesariamente filosófica digamos, porque puede ser literaria o qué sé yo, de que el mundo merece ser cambiado porque es injusto. Entonces es difícil determinar cuál de estas razones, o si todas ellas, son las que están detrás de las actitudes de la gente que admite la necesidad de un cambio social pero, en todo caso, ningún cambio social es posible sin una prefiguración de lo que se quiere ir cambiando; es decir, si no se establece un mecanismo, una idea, una aproximación de lo que uno quisiera sustituir de esa realidad, en ese sentido el mundo de las ideas interviene como el gran mediador para poder establecer una relación con el mundo”.⁸

En el caso específico de la entrevista que presento se trata de un intelectual, profesor universitario, que participó en el movimiento estudiantil de 1968, escribió en diferentes publicaciones de izquierda y fue fundador del Sindicato de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Durante todas las sesiones que tuve con él, observé el interés que demostraba por ser muy claro en lo que expresaba, así tampoco tuvo nunca ninguna inhibición al hablar, incluso sobre temas de su vida personal, situación que le dio una mayor fluidez a la entrevista.

Hay que destacar el uso que el entrevistado hace de la metáfora, figura poética para enfatizar acontecimientos que fueron trascendentes y que explican las elecciones que va tomando a lo largo de su vida; asimismo, recurre a reflexionar sobre sus relaciones afectivas, para explicárselas y busca hacer inteligible su experiencia para compartirla.

En el relato de vida que hace, la expectativa va ligada a su experiencia, es decir, sus tempranas inquietudes sociales y participación política está acompañada de las expectativas que generan en él la posibilidad del cambio, apareciendo como viable la frase producto del mayo francés ¡A cambiar la vida! y en ella las preocupaciones sociales no sólo como resultado de la política, sino de un *ethos*, de una actitud ética que así como históricamente inspiró las mejores causas de las movilizaciones sociales de esa época, vinculadas a la necesidad de un nuevo proyecto para la humanidad, también alentó “una saga de rivalidades teóricas, resueltas en movimientos políticos que hicieron revoluciones, fundaron Estados y fijaron ortodoxias cuyo trasfondo religioso apenas puede exagerarse, con profetas, escrituras, réprobos, mártires e inquisidores”.⁹

⁸ Ver Tercera Entrevista a Adolfo Sánchez Rebolledo realizada por Patricia Pensado en Jiutepec, Morelos, el 15 de diciembre de 2005.

⁹ Héctor Aguilar Camín, *Pensando en la izquierda*, p. 13.

Ethos y política

Resulta interesante mencionar con relación a este tema del *ethos*, en aquellos que incurren en la praxis política, la necesidad actual de volver a cuestionar la antigua divisa de Maquiavelo “el fin justifica los medios”, es decir, en política de izquierda o derecha, sin importar la corriente “todo se vale”. Condición que ha deteriorado notablemente no sólo la praxis misma sino que sus mayores repercusiones se encuentran en la apatía de la mayoría de los ciudadanos que no encuentran las diferencias esenciales que los conduzcan a tomar una posición y participar más allá de ejercer el sufragio.

En las entrevistas que realizamos, el entrevistado destacó el hecho de que algo que distinguí a los movimientos sociales de la década de los años sesentas del siglo XX fue su dimensión ética, se planteaba además de las demandas asociadas a mejorar las condiciones materiales de vida, ampliar y restablecer los derechos democráticos y las garantías individuales.

Etapa dorada

Habría que especificar que esta narración se construyó de forma cronológica, es decir, el entrevistado comenzó por enfatizar la importancia que tuvo para su desarrollo político nacer en el seno de familias ilustradas y vinculadas al quehacer social y político del entorno rural donde vivieron. Al mismo tiempo indica que su familia era atípica no sólo por el contexto histórico del país a inicios del siglo XX, sino también por las condiciones del entorno rural en el que desarrollaron sus actividades, dirigidas por un pastor anglicano (por la parte paterna) y un masón (por la materna). Condición que a lo largo de las entrevistas reiterará para explicar su participación con la disidencia, en este caso de izquierda, y sus inclinaciones por el arte, la cultura popular y el estudio. Es decir, se trata del caso que tipificamos como el proceso de politización ubicado “en la continuación de la tradición familiar a veces entreverada con algún tipo de organización en particular”.¹⁰

El entrevistado lo explica de la siguiente manera:

“Mi etapa dorada fue mi infancia, por eso, como decía Ocampo, ‘me doblo pero no me quiebro’, por haber tenido una infancia feliz. Soy oriundo de la ciudad de México, nací en el corazón de la ciudad, porque nací en la zona centro norte, soy oriundo del barrio de Tacuba y allí vi la luz hacia el año de 1949, mes de julio, dicen que ese día llovió mucho, que fue jueves y que Dios estaba enfermo.

Nací en el seno de una familia compuesta por mi padre, mi madre y un hermano, nada más tuve un hermano, pero mi papá y mi mamá eran de familias amplias, de familias extensas, de ubicación rural.

Mis abuelos paternos llegaron a un pueblo de Hidalgo, Nopala de Villagrán, en función de una misión que ellos tenían por pertenecer a la iglesia anglicana, ya había una capilla anglicana ahí, había un trabajo previo desde la mitad del porfiriato. Los familiares

¹⁰ Véase Patricia Pensado Leglise y Gerardo Necoechea Gracia, “Memorias de la praxis política”, en *Voces Recobradas. Revista de Historia Oral*, año 11, núm. 24, p. 36.

de mi abuelo (materno) eran rancheros, liberales, masones y fueron soldados del ejército republicano de la época de Juárez y lucharon contra la intervención francesa. Según se dice el abuelo fue grado 32 de los masones. Mi abuela Sara, la mamá de mi papá, me contaba que mi abuelo materno, cuando ellos llegaron, tenía la biblioteca más grande de la región, contaba con una biblioteca de más de dos mil libros que en aquella época era algo inusitado.

La familia de mi mamá tenía mucha cultura, era gente ilustrada, le gustaba mucho leer y gente autodidacta, tenía esa actitud de formarse aprendiendo a leer y a escribir, a hacer el trabajo por cuenta propia, sin esta idea de títulos ni nada, entonces como que esa carga viene y es un tanto subconsciente y uno la va descubriendo con las experiencias de la vida, la va haciendo uno consciente”.

Asimismo, elije una anécdota que vivió con su padre y que corresponde también a la etapa de la infancia para expresar no sólo los orígenes de su afición por la literatura y el trabajo intelectual, sino también el respeto por los trabajos manuales que se convertiría más tarde en la admiración hacia el trabajo fabril y rural.

“Yo recuerdo en una ocasión que mi papá me puso a hacer trabajos manuales, estaba yo en segundo año, le dije: ‘yo no soy bueno para hacer esto, soy muy torpe, a mí no me gustan las labores manuales’, y me dice: ‘entonces qué vas a hacer en tu vida’. ‘Yo voy a ser intelectual, yo quiero ser como Alfonso Reyes, un hombre que haga las mejores letras de México, como los anuncios ésos que hay en toda la ciudad’; entonces se rió mucho y me dice: ‘pues tienes que atender también el trabajo manual, el trabajo manual es útil y muchas cosas más cuando crezcas tendrás que hacerlas, así es que quiero diez en la escuela y quiero que te apliques en trabajos manuales ¡y chútatela!’ Entonces me hizo perder el desprecio por el trabajo manual”.

Ser ateo

Una característica que al entrevistado le interesó destacar fue el hecho de que sus padres los educaran a él y a su hermano como libres pensadores, es decir, sin la educación religiosa anglicana o católica de la que provenían sus padres. Situación que el entrevistado consideró de gran importancia para explicar su adhesión a la ideología marxista, donde encontró valores afines a los transmitidos por sus padres. Por otra parte, en una sociedad tan conservadora como la mexicana en esos años, lo expuso a la crítica y discriminación por definirlo como ateo, alteridad que socialmente no era fácilmente aceptada.

“Cuando yo entré a la secundaria si viví una situación, no se mi hermano, pero yo sí viví una situación de cierto conflicto, porque el conflicto es por qué si mis abuelos son creyentes, mis padres no, o por qué la actitud de mis padres es liberal. Puedo decirte, desde el punto de vista ético, mi papá y mi mamá eran cristianos, desde el punto de vista estrictamente religiosos no. Mi madre tiene la educación católica, mi padre tuvo la educación anglicana y en ese sentido tiene un *ethos* cristiano y eso a todos nos lo transmitieron, o sea yo soy cristiano desde un punto de vista cultural y ético y así siempre me he asumido,

no tengo conflicto, no he asumido el cristianismo como un culto, es la diferencia [...] pero había esa diferencia y esa diferencia fue siempre un problema nunca hablado, una situación de discriminación, en el sentido de distinción, de diferenciación, sí, de que tienen tanta libertad de creer o no creer en dios y eso ya no se puede tolerar para un país como éste...

[...] yo me convierto al socialismo desde un *ethos* cristiano, y en el fondo toda mi militancia es la de un franciscano de la lucha social, o sea, ahí hay un puente ¿no? Yo no puedo haber asumido mi convicción socialista sin ese *ethos* cristiano, sí, eso a mí me queda totalmente claro”.

Primer agravio

Tomar contacto con la realidad social a temprana edad puede influir en las posiciones ideológicas que se van adoptando, cambiando o reforzando a lo largo de la vida. En el caso del entrevistado, era un niño cuando conoce la represión de la que son objeto sus profesoras (quienes defienden sus derechos laborales), la cual fue ejecutada por las instituciones del Estado. Aunado a esto la percepción es más fuerte en él por la explicación de sus padres sobre lo acontecido y por contar en su familia con tíos que se dedican a esa profesión. Seleccionar este recuerdo es un recurso del que se vale para reforzar la explicación que elabora sobre los orígenes de sus inquietudes intelectuales con la izquierda y más tarde su participación política, que comienza en la primera juventud. A continuación elegí tres párrafos de la primera sesión de la entrevista que narran esas primeras experiencias.

“Mi primera experiencia muy directa es de muy pequeño, cuando yo estaba en segundo, tercer año de primaria, que estalla la huelga de los maestros y que entonces cierran la escuela primaria.

Duramos, no recuerdo, si cerca de dos meses y de pronto hacen una reunión, porque hay una represión muy fuerte, balacean y apalean a los maestros y agarran a un grupo de normalistas, entonces hacen una asamblea y la gente colabora, coopera para sostener el movimiento. Yo veo a una de las maestras muy golpeadas, porque les remaron duro y entonces me indigné.

A mis diez años me indigné, ¿cómo es posible que el gobierno, la policía y los soldados a los que tanto admiro por su disciplina y su ejemplo cívico hayan hecho esto con mis profesores?, ése fue mi primer acto de indignación, yo tenía diez años de edad.

Fue un hecho vivencial y yo me quedé con el gusanito, cuando entro a la secundaria obviamente me encuentro con otros compañeros y decidimos formar un periódico mural, para hablar sobre la Revolución cubana, sobre la crisis de los cohetes en el caribe y tomamos la sociedad de alumnos de la secundaria, ahí aprendí a formar algo de linotipos, era buen redactor en ese entonces y tenía buena ortografía y eso me facilitó para ayudarle al comité y ahí fue la primera actividad.

Al llegar a la preparatoria, nos cayeron los grillos militantes del movimiento comunista, muchos de ellos habían sido militantes del partido, pero habían roto con el Partido Comunista, porque consideraron que el partido había cometido errores muy graves y eso había debilitado el movimiento comunista y se separaron y formaron la corriente espar-

taquista, esta corriente en un principio se llamó Liga del Movimiento Espartaco y estuvo fundada en un principio por José Revueltas, Eduardo Lizalde y por otro, un maestro que después fue subsecretario de Educación... La consigna de los años sesentas, después de los fracasos del movimiento ferrocarrilero, del movimiento magisterial y las represiones que hubo a electricistas y a petroleros, a los médicos, fue salirse del movimiento obrero e ir a las universidades. Los militantes tienen que ir a las universidades como una manera de protección y para generar una generación de cuadros que tienen que ser inducidos del movimiento obrero y generar una nueva mentalidad y trabajar con los obreros jóvenes, ése era el discurso”.

Generación dorada

Reconocerse como perteneciente a una generación significa descubrir que se poseen características identitarias en patrones culturales, experiencias comunes entre un grupo; en este sentido el entrevistado se reconoce como miembro de la generación del 68, generación de la izquierda que asumió la consigna: “El deber de todo revolucionario es hacer la revolución... Había que ‘crear dos, tres, muchos Vietnams’. Hacer otra revolución cubana, otra china, otra soviética, otra mexicana: hacer la revolución”.¹¹

Y sí existía en la expectativa de la o las izquierdas “hacer la revolución” se debía al contrario de lo que planteaban los manuales marxistas o a la interpretación de algunos textos clásicos del marxismo, a las virtudes de los resultados en primera instancia del modelo económico basado en las políticas estabilizadoras que permitieron el impulso de la política social que mejoró las condiciones materiales de vida de los trabajadores. Así como también el hecho de provocar movilidad social en algunos de los grupos que conformaban la “clase media”. Resultaba viable para la izquierda el proyecto de profundizar las reformas para producir los cambios políticos y sociales hasta ese momento no obtenidos. Así como enfrentar los desajustes producidos por el comienzo de la crisis económica y el autoritarismo del gobierno que afectaba a la clase trabajadora tanto en el salario como en las condiciones laborales, lo que evidenciaba cada vez más la necesidad de democratizar sus organizaciones sindicales.

“Éramos generaciones optimistas porque podíamos proyectar el futuro, vivíamos un presente de ascenso... Aquí el sesgo personal es que en ese ambiente de prosperidad relativa, del medio social, estaba embarcado en la militancia de izquierda y entonces ahí la esperanza no era tu prosperidad personal, la esperanza era la posibilidad cambiar el régimen político de este país y cambiar la organización económica para que, según el ideal, la gente tuviera un mejor nivel de vida, que el país superara la pobreza, pudiera superar el atraso y pudiera alcanzar un nivel de desarrollo adecuado a sus posibilidades, nivel de desarrollo que había estado negado por su propia historia. Entonces, ya el sesgo aquí es fuerte, porque entras dentro de la convicción de una utopía y una utopía que no es, aunque se asume de manera personal es colectiva y la conectas con el medio que transpire esa utopía colectiva”.

¹¹ H. Aguilar Camín, *op. cit.*, p. 15.

Rupturas

Aquellos que fueron jóvenes en 1968¹² y que participaron políticamente se les ha considerado como una generación de rupturas no sólo en el ámbito político-social, sino también en el cultural e intelectual producto de la obra de filósofos e intelectuales que venían planteando críticas al “socialismo real” por la falta de libertades de expresión, así como también, por primera vez, cuestiona las relaciones sociales en el ámbito privado. A algunos de estos autores se refiere el entrevistado, entre ellos destacan Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Hebert Marcuse. Los temas que se empezaron a discutir fueron los relacionados con la sexualidad y la condición de opresión de las mujeres. Entre los comentarios que menciona el entrevistado sobre los autores antes citados, retomo el referente a Wilhelm Reich, autor significativo que generó expectativas diferentes a la construcción de la relación de pareja:

“Hubo algo que a mi generación le sucedió, por primera vez nos cayó la obra de Wilhelm Reich y fue ponerle entendimiento científico a la conducta humana. Freud era un reaccionario y Jung por consiguiente. Pero con Wilhelm Reich revaloramos a Freud y revaloramos a Jung... empezamos a entender que el asunto de las relaciones humanas eran asuntos culturales, que había un hecho natural fundamental que era la perpetuación de la especie y que en torno a la perpetuación se hacían los proyectos de vida y que el problema es que los humanos necesitamos veinte años para madurar y empezar a vivir por cuenta propia, que es entonces un matrimonio estable, es un proyecto que dura mínimo veinte años, era un hecho socionatural pero y después... claro, todas esas preguntas nunca nos las respondimos, yo apenas me las estoy respondiendo, pero ahora sí, y ya qué”.

Movimiento estudiantil de 1968

Resulta congruente con lo antes señalado el énfasis del entrevistado al interpretar el movimiento del 68 como un movimiento moral que protesta por la violación a las garantías individuales y por la defensa de los derechos humanos, es decir, iniciar desde la izquierda la lucha democrática.

En este sentido, era el preludio de la presencia de los movimientos antisistémicos de las décadas de los setentas y ochentas que comenzaron a plantear la necesidad de que los cambios repercutieran también en la vida privada de los individuos, de ahí que algunos de los jóvenes militantes asociaran a la militancia con una nueva actitud ética frente a la vida, que derivaría en “la creación del hombre nuevo” capaz de lograr cambios cualitativos.

Sin el propósito de entrar aquí en polémica, con relación a que si el *ethos* estaba más relacionado con la idea romántica que se tenía de la presencia del Che en Bolivia, la irrupción de la guerrilla en algunos países latinoamericanos, incluyendo el nuestro, o de

¹² Véase Herman Bellinhausen, *Pensar el 68*.

la herencia de un cristianismo que después se convertiría en soporte ideológico de la praxis de la teología de la liberación en varios países latinoamericanos.

La intención es comprender la incidencia o repercusión de otras corrientes políticas filosóficas que le ofrecieron a la militancia de aquellos años otro carácter, por ejemplo el feminismo o los antes mencionados movimientos antisistémicos. De ahí que se rompa al menos en nuestro país con una dosis importante del conservadurismo y dogmatismo que caracterizó también a la izquierda latinoamericana de mediados del siglo pasado.

Además, el movimiento reunió la inconformidad ante el autoritarismo del sistema político mexicano y por parte de algunos grupos de un ajuste de cuentas pendiente debido a la brutal represión que había asolado a los movimientos obrero y campesino en décadas pasadas. Por otra parte, va a señalar tanto las limitaciones del propio movimiento y de la generación que actuó en él, como la trascendencia del mismo, a pesar de la negativa por parte de las autoridades del gobierno de reconocer una serie de hechos que ocurrieron durante el movimiento, así como a los responsables de los mismos.

“El movimiento del 68 abrió brecha ideológica. Sí, abrió también las posibilidades de un *ethos* social, de una moral social distinta y abrió una crítica a la organización y ejercicio del poder de la cual mi generación participó y encontramos los mecanismos para neutralizar la cooptación y la corrupción, eso es de lo que no se ha hablado del 68 o que se ha hablado poco.

Se generó una cultura de poder diferente, que creo que en parte se dilapidó, en parte no se reprodujo y en parte se perdió [...] ¿no?, yo creo que fuimos bastante cortos en la comprensión científica de nuestras convicciones reales para poder haber generado un proyecto alternativo, no digo que el proyecto de la clase obrera porque era chuparse el dedo, ni digo que era un proyecto comunista en el sentido tradicional que lo celebró el leninismo, pero sí un proyecto cultural alternativo con mayor cohesión, y nos enfrascamos en demasiadas polémicas, nos deterioramos por el propio síndrome del poder, y hubo discusiones serias, pero hubo discusiones muy banales...

Quedó una identidad simbólica y esa identidad, la batalla que se dio es por mantener esa identidad simbólica y como generación la mantuvimos y ese símbolo está ya plenamente identificado en la historia nacional, entonces es un punto de referencia, no se perdió, digamos, fue un triunfo político moral [...] no pasó a más, porque tampoco podía pasar a más o no teníamos la capacidad política de pasarlo a más, pero si tuvimos la capacidad de que no muriera”.

Década de los setentas

La década de los años setentas se caracterizó por la insurgencia sindical y en ésta la formación de los sindicatos universitarios, primero el de la Universidad Nacional Autónoma de México y después el de la Universidad Autónoma Metropolitana, que consiguió un solo contrato colectivo para trabajadores administrativos y académicos, situación que en esa época lo convirtió en un sindicato de vanguardia. Resulta interesante las reflexiones del entrevistado tanto por su experiencia como fundador del mismo, como el análisis

político que se hacía sobre el papel de los sindicatos y el interés por convertirlos en organizaciones sociales autónomas del corporativismo.

“En los años setentas en primer lugar a nosotros nos llegó el ambiente de la represión y vivimos, la gente que estuvimos, vivimos una situación muy crispada, sí, vivimos una situación de espionaje telefónico, de vigilancia a domicilio, de vigilancia en los salones de clase, una verdadera situación de terror psicológico...”

El otro asunto que yo vivo en ese entonces es que intento mi última etapa de militancia ¿no?, después del fracaso de los años sesentas de las represiones del 68 y de toda la guerra sucia del 75-76, eh, bueno, yo me, me meto a dos proyectos políticos, uno es una revista que es un trabajo más intelectual que no implica ningún riesgo directo y fuerte de momento y que es un trabajo totalmente anónimo. Yo tuve que resumir la obra completa de Lenin para un grupo de intelectuales de izquierda que trabajaba en este proyecto y sacábamos resúmenes de muchos trabajos, era un taller colectivo, semiclandestino que se dedicaba a resumir y a pasar las notas a las vacas sagradas y a alimentar la publicación de las revistas, y el otro proyecto en el que me metí fue el proyecto sindical [...] entrar desde el sindicato universitario podríamos formar un frente sindical nacional y desde el sindicalismo universitario podíamos, este, ahora sí...

Meterte con el movimiento obrero y poder formar una alianza para una opción política ya como que entrábamos a la madurez y como que podíamos entrar en un proyecto en donde ahora sí gritábamos desde nuestra condición...

[...] el movimiento de masas a mí me dio mucha claridad y muchas cosas, no claridad teórica pero sí lo que yo llamo claridad política, o sea, claridad de la alineación que tienen las cosas y qué problemas. Nosotros vivíamos un conflicto, un conflicto político, el problema de la democracia y el problema de la transformación radical de la sociedad, teníamos, éramos claros de lo que había pasado en la Unión Soviética, era, que se había resuelto de alguna manera el problema de la injusticia y que había más equidad, pero que el costo era el problema de la libertad. Eso, nosotros en 68, lo teníamos claro porque habíamos participado en el debate de los años sesentas, a través de muchos canales, entonces, la bronca es qué tipo de socialismo. Entonces, lidiar la utopía era pensar en un socialismo democrático... Dos, cómo vamos a transformar un país [...] sí el movimiento obrero en México no es socialista, sí el movimiento obrero en México es un movimiento laborista, nacionalista y charro, porque el término charro implica una mentalidad también [...] y donde ha prendido más es en los grupos campesinos, pero qué posibilidades tienen ellos de organizar una resistencia... Entonces, el primer planteamiento era cómo recuperar la iniciativa en el movimiento obrero después de las derrotas de los años cincuentas y sesentas, cómo aprovechar la nueva emergencia estudiantil para poder hacer un trabajo serio que permitiera organizar al movimiento obrero desde un poder alternativo, pero de entrada el movimiento obrero resulta que estaba totalmente cercado, cercado por direcciones corporativistas, cercado por la propia mentalidad de los trabajadores y que entonces el pensamiento socialista no podía aprehender en el movimiento obrero, no podía convertirse en una manera de ver la vida, sin negar que haya sindicatos, que haya obreros que tuvieran esa propensión, es decir, el grueso del movimiento obrero era un movimiento obrero despolitizado, y no solamente despolitizado [...] aculturado en el clientelismo, en las redes de compadrazgo, en la lealtad a las personas, no a los proyectos ni a las instituciones, y que ésa era la cultura política dominante en este país...”

Cambio generacional

En la última parte, el entrevistado hace un balance a propósito de lo que él llama cambio generacional, no sólo de la militancia política en las diferentes organizaciones políticas, o de los de izquierda en particular, sino también de la nueva composición político-social a partir del fin de un periodo histórico de crecimiento, que a partir de las políticas neoliberales cambiará el modelo del capitalismo y con éste la organización del trabajo y los derechos laborales. Si bien el entrevistado no alcanza a plantear el tema de la crisis de la izquierda (porque no lo pregunté), sí la sugiere, al referir la importancia que para los nuevos militantes va a tener la lucha electoral, al margen de la existencia de proyectos cualitativamente distintos de nación. Lo cual refleja la importancia que adquiere el tema de la democracia en los últimos veinte años. Así como insistir en el tema de la ideología, el compromiso colectivo y los aspectos éticos que según su interpretación existían con mayor nitidez en las generaciones pasadas, quienes sí se planteaban tanto un proyecto distinto de nación como el indisoluble vínculo entre ética y política. Para finalizar, estas últimas reflexiones.

“En primer lugar hay un cambio en el tejido, hay un desempleo de diez millones de personas [...] ¿de qué va a vivir esta gente? entonces el ambulante y el ambulante da pie a otra capa social que no existía, que en este país existía pero que era una capa social limitada y acotada... y se convierte en la principal capa social de este país. Yo todavía no la defino como clase y es la capa social mayoritaria de este país y eso va a cambiar todo el proceso. Yo le decía a un compañero, bueno la organización de la izquierda del partido del proletariado ¿con qué proletariado?, en un país de 105 millones de habitantes tiene seis millones de obreros y qué pasa con los 99 millones de personas, tienes tantos obreros como burgueses y medio burgueses y el resto estamos en el inter, ni somos obreros, ni somos burgueses, ni medio burgueses.

Yo creo que aquí cambió de paradigma [...] si no identificamos a los agentes sociales de nuevo tipo, si no entendemos cómo reproducen su vida cotidiana, no podemos entender cómo proyectan su mentalidad, ni podemos entender cuáles son los valores orientadores en los que creemos, por qué nosotros chocamos ahora brutalmente con el medio, por qué conservamos ese *ethos*, ese sentido de mito esperanzador de una época que ya no es, de una ciudad que ya tampoco es.

Entonces, aquí lo primero que uno tienen que hacer es aterrizar sobre el nuevo contexto social, cultural y político que se está viviendo en México...

Nosotros no hicimos política por el presupuesto. Estoy hablando de mucha gente que se va a involucrar en nuevos espacios sociales, aparecen las ONG, que son un espacio diferente al de los partidos, que frente a los partidos tienen muchas ventajas y también muchas desventajas, se diluye la idea [de] la lucha por el poder en el sentido que nosotros entendemos y aparece una idea de poder toda confusa. Finalmente, el poder está en las manos de quien ha estado siempre, el poder de este país terminó en las manos de los banqueros y los banqueros remataron parte de su poder, pero siguen teniendo una parte importante del poder, el control de los recursos financieros dentro y fuera del sistema nacional, hay una élite de unas cuantas familias que son dueñas del 40% de riqueza nacional [...] la diferencia entre las nuevas generaciones políticas y mi generación política es que nosotros hacíamos política en función de ideales y ellos hacen política en función del presupuesto, y de las posiciones del poder por el poder...

Entonces, bueno, esto se modificó de tal manera que la manera de pensar la utopía hoy es radicalmente distinta”.

Reflexión final

Para historiar la historia social del siglo XX resulta necesario el uso de nuevas fuentes (oral y visual) que ofrezcan la posibilidad de una mayor comprensión de la naturaleza de los movimientos políticos y sociales que se desarrollaron en este periodo y en éstos la praxis del sujeto. En el presente ensayo, con la finalidad de explicar la complejidad de la experiencia política no sólo como el resultado de la conciencia social, sino de otros aspectos que sólo pueden revelarse mediante la memoria, recurrimos a ella como herramienta central y materia que es sometida al análisis crítico del historiador o cientista social.

En este caso para insistir en la importancia que tuvo la dimensión ética en la praxis política de algunos militantes que formaron parte de una generación de la izquierda que se sentía próxima al futuro, y esa percepción la dotó quizás de una mayor creatividad que trataba de renovar prácticas, de poseer un sentido más crítico, pero sobre todo la embargaba un optimismo, a veces exagerado que hacía pensar que el futuro socialista era inminente. Se planteaban cambios para que el futuro fuera mejor, que éste existiera también para los explotados, y esto significaba acabar con las profundas desigualdades en todos los órdenes de la vida social mexicana.

Bibliografía

- AGUILAR CAMÍN, Héctor, *Pensando en la izquierda*. México, FCE, 2008.
- BELLINHAUSEN, Herman, *Pensar el 68*. México, Cal y Arena, 1988.
- HELLER, Claude, “La asistencia militar norteamericana a América Latina: una perspectiva política”, en *Cuadernos del CIDE*, núm. 4. México, segundo semestre de 1978.
- KOSELLECK, Reinhart, “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’, dos categorías históricas”, en Guillermo Zermeño, *Introducción a la teoría y metodología de la historia de México*. México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1994.
- MARINA, José Antonio, *Los sueños de la razón. Ensayos sobre la experiencia política*. Barcelona, Anagrama, 2003.
- PENSADO LEGLISE, Patricia y Gerardo Necoechea Gracia, “Memorias de la praxis política”, en *Voces recobradas. Revista de Historia Oral*, año 11, núm. 24. Buenos Aires, 2007.

LITERATURA

Amauta: originalidad de una vanguardia

Ignacio DÍAZ RUIZ
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

I. Introducción

La revista *Amauta* (1926-1930), fundada y dirigida por José Carlos Mariátegui, es una de las expresiones editoriales y culturales de mayor trascendencia y significación en Perú y América Latina en el siglo XX.

Situada dentro de la vanguardia latinoamericana, en un momento de gran proliferación ideológica, confrontada con la escritura finisecular y con expresiones tradicionalistas y conservadoras, clave del regionalismo y del indigenismo peruano, con el trasfondo histórico de la Guerra del Pacífico (1879-1883), *Amauta* aparece entre las dos guerras mundiales, marcada con fuertes influencias de las revoluciones rusa y mexicana, en una etapa de vigoroso nacionalismo y de manifestaciones populares; esta publicación constituye sin duda una original propuesta: una expresión acorde con la realidad de un país andino de fuerte presencia indígena, que responde al proyecto ideológico y estético de su director.

Amauta coincide plenamente con el ideario de Mariátegui. La revista y él son indisolubles. A diferencia de otras publicaciones identificadas con un grupo, ésta coincide con los principios de este intelectual; *Amauta* y *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), su libro por excelencia, conforman una singular red de vasos comunicantes. Su similitud ideológica, política y estética así lo corrobora. El subtítulo de la revista establece como contenidos: doctrina, arte, literatura y polémica; mientras, el libro señala: esquema de la evolución económica, el problema del indio, el problema de la tierra, el problema de la instrucción pública, el factor religioso, el regionalismo y el centralismo y el proceso de la literatura; ensayo de excepción. La formulación de sus ensayos es, en rigor, muy semejante, paralela podría decirse, a los temas de la publicación periódica.

Ideada con gran complejidad, *Amauta* establece como tema central a Perú, cuya investigación social e histórica, interpretación, análisis, discusión crítica e indagación, definición y precisión de ideas, así como su orientación ideológica, conforman el guión y definen en esencia a la publicación. En su momento, esta revista se plantea como un proyecto de vanguardia ideológica, intelectual y artística, en cuya "Presentación", suscrita por el propio José Carlos Mariátegui, se precisa: "El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos

todos los grandes movimientos de renovación políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro”.¹

Con esa premisa: *todo lo humano es nuestro*, o nada de lo humano nos es ajeno, *Amauta* busca una reflexión conjunta, orgánica e integral, integradora sobre el país; un plan moderno, novedoso, actual, avanzado, a todas luces de gran aliento: aspira a dar cuenta de la realidad total del Perú, semejante a la planteada en *Siete ensayos*, pero sin dejar al margen el orden y las resonancias del resto del mundo. Al situar medularmente al Perú, la cuestión indígena se convierte entonces en la materia prima, inmediata y necesaria que define, perfila, ocupa y determina a esta revista; lo que conducirá, de acuerdo con el pensamiento de este intelectual, a la transformación, a la renovación, a la “voluntad de crear un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo”.² Esa novedad creativa, compromiso y reflexión políticos recuperan y privilegian al indígena junto con su contexto social y cultural. *Amauta* aparece con la impronta ideológica (cognitiva, ética y estética) de su fundador y director. Más tarde, en una consideración de su actividad editorial y de su forma de pensamiento, afirma: “No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento”.³

II. Título y portada

Con las premisas anteriores, la cuestión del nombre y de las ilustraciones de la revista cobra cardinal relevancia. En sus primeros esbozos la publicación se sitúa —lo afirma el propio director— en una “fase de definición”: “Yo vine con el propósito de fundar una revista”, en cuyo proceso de gestación el asunto del nombre no es menor; en ese sentido afirma: “El Perú es un país de rótulos y de etiquetas. Hagamos al fin alguna cosa con contenido, vale decir con espíritu”.⁴

Por ello, el cómodo, fácil y común título de *Vanguardia*,⁵ que en principio se había anunciado, fue sustituido por el de *Amauta*. El peso de un nombre tan original y pleno de sentidos contrasta con las objeciones de Mariátegui sobre la terminología en boga: “‘Nueva generación’, ‘nuevo espíritu’, ‘nueva sensibilidad’, todos estos términos han envejecido. Lo mismo hay que decir de estos nuevos rótulos: ‘vanguardia’, ‘izquierda’, ‘renovación’. Nos hemos servido de ellos para establecer demarcaciones provisionales,

¹ José Carlos Mariátegui, “Presentación a *Amauta*”, *Amauta*, Revista mensual de doctrina, literatura, arte y polémica, núm. 1, edición facsimilar, Empresa Editora Amauta, 1976, p. 1.

² *Idem*.

³ J. C. Mariátegui, “Aniversario y balance”, en *Amauta*, núm. 17, sep., 1928, p. 1, cit.

⁴ J. C. Mariátegui, “Presentación a *Amauta*”, en *Amauta*, núm. 1, p. 1, cit.

⁵ “Promovióse alguna discusión en torno del nombre que se daría a la revista, pues no obstante haber anunciado que aparecería bajo el título de *Vanguardia*, el mismo Mariátegui aceptaba que su adopción era prematura, porque aún no se hallaba constituida la ‘vanguardia’ que la animaría; porque la situación general del país determinaba la posibilidad de que se le diera una connotación alarmante y porque a la postre tendría sólo una significación transitoria, en cuanto al paso del tiempo ocasionara el desgaste de las innovaciones que pudieran introducir en la literatura y el arte”. Alberto Tauro, “Noticias de *Amauta*”, en *Amauta*, cit., p. 10.

por razones contingentes de topografía y orientación. Hoy resultan demasiado genéricos y anfíbológicos”⁶

Al cancelar la designación primera se elimina un rótulo de carácter general, ambiguo, impreciso; a partir de *Amauta*, título peruano sugerido por José Sabogal, la revista adquiere una identidad propia, una orientación delimitada y precisa. El vocablo breve, eufónico, original, originario, tiene una procedencia histórica, indígena, prehispánica; es un término sugerente, invocador, que designa y alude. El Inca Garcilaso de la Vega, en *Comentarios reales de los incas*, por ejemplo, explica: “No les faltó habilidad a los amautas, que eran los filósofos, para componer comedias y tragedias [...] De la poesía alcanzaron otra poca (estima), porque supieron hacer versos cortos y largos...”⁷

En la propia revista se incluye un artículo: “‘Los amautas’ en la historia peruana, capítulo de una interpretación filológica de la cultura incaica”, texto donde se afirma que “*Amauta* quiere decir sabio, prudente; y, según algunos, filósofo”;⁸ otra referencia propone que: “El ‘amauta’ era un sabio, que al ejercer funciones de maestro socializaba en cierto grado sus conocimientos”;⁹ como se puede inferir, la expresión quechua no tiene, no puede tener, una traducción literal y exacta. Remite a un haz de significados y aproximaciones culturales. En todo caso, se trata de un sustantivo relacionado con el espíritu político, nacional e innovador de su director y de la época. “El título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestro homenaje al Incaísmo. Pero específicamente la palabra ‘amauta’ adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez”.¹⁰

En 1928, ya con una experiencia editorial de diecisiete números, hace un singular resumen: “Hemos querido que *Amauta* tuviera un desarrollo orgánico, autónomo, individual y nacional. Por esto, empezamos por buscar un título en la tradición peruana. *Amauta* no debía ser un plagio, ni una traducción. Tomábamos una palabra inkaica, para crearla de nuevo. Para que el Perú indio, la América indígena, sintiera que esta revista es suya”.¹¹

El título elegido orientó así su ruta crítica. Un nombre tan connotativo marcó los intereses y la temática nacionales, donde la comunidad indígena peruana y americana encuentra un portavoz y un espacio cultural. En su afán de rigor y deslinde, a propósito del nombre, añade: “no necesita llamarse revista de la ‘nueva generación’, ‘de la vanguardia’, de las ‘izquierdas’. Para ser fiel a la Revolución, le basta ser una revista socialista”.¹²

Además, por otro lado, el original diseño de la portada contribuyó también a precisar el sentido de innovación crítica que colocó al país como sujeto de estudio y aspiró a buscar la totalidad nacional. Desde la apariencia formal, externa de “una recia cabeza de un indio, con mirada penetrante y la característica nariz aguileña —que apareció en el primer

⁶ J. C. Mariátegui, “Aniversario y balance”, en *Amauta*, núm. 17, sep., 1928, p. 1, cit.

⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, t. 1, p. 114.

⁸ J. Eugenio Garro, “Los amautas en la historia peruana, capítulo de una interpretación filológica de la cultura incaica”, en *Amauta*, núm. 3, nov., 1926, p. 38, cit.

⁹ A. Tauro, “Noticia de *Amauta*”, cit., p. 10.

¹⁰ J. C. Mariátegui, “Presentación a *Amauta*”, en *Amauta*, núm. 1, sep., 1926, p. 1, cit.

¹¹ J. C. Mariátegui, “Aniversario y balance”, en *Amauta*, núm. 17, sep., 1928, p. 1, cit.

¹² *Ibid.*, p. 2.

número y luego fue usada como logotipo— o en la silueta del campesino que arroja un puñado de semillas en surco recién abierto”,¹³ realizadas por José Sabogal (1888-1956), pintor de la vanguardia indigenista o incaica, se imprime e impone el ideal simbólico de un Perú distinto en un mundo de cambios. Una elocuente exégesis, elemental, esbozo apenas, síntesis del indígena que hace el diálogo entre esa actualidad, “La Escena contemporánea” en el decir de Mariátegui, con la Historia. La iconografía y la palabra remiten a la suma y la esencia del Perú. Sitúan al país andino en un primer plano. (Unos equivalentes del mismo espíritu: el boletín *Titikaka*, Puno, 1926-1930, o *Yawar fiesta* [1941], de José María Arguedas, donde la expresión indígena del título confirma la ponderación de las culturas locales.) Ello coincide con las utopías lingüísticas indigenistas, que buscan la recuperación de la lengua original, las lenguas indígenas, la oralidad, o por lo menos la caracterización del idioma español con aspectos de la indígena.¹⁴

III. ¿Y la vanguardia artística?

Frente al discurso predominante de carácter ideológico, revolucionario, socialista, científico-social, nacional e indigenista que está presente en la revista *Amauta*, cabe la interrogante acerca de las tendencias y orientaciones artísticas y literarias incluidas entre sus variados materiales. A manera de ejemplo, se enlista el contenido del número inaugural que ofrece una idea sustancial y panorámica sobre esta cuestión.

Además de la ya mencionada “Presentación” a la revista, considerada un verdadero manifiesto, se incluyen varios ensayos: “La cultura frente a la Universidad”; “El personaje y el conflicto dramático en el teatro, la novela y el cuento”; “Resistencias al psicoanálisis”, por Sigmund Freud; “Gregorio Marañón”; “Carta a los maestros del Perú”; “Lo que ha significado la Asociación Pro-indígena”; “El arte y la sociedad burguesa”; “La Iglesia contra el Estado en México”; “La dictadura española. Marañón, Asúa y la monarquía”; un fragmento de “Tempestad en los Andes”, del historiador y ensayista Luis E. Valcárcel; una entrega del relato *Spilca, el monje*, del rumano Istrati Panatai (una especie de Gorki balcánico, afirmó Romain Rolland); un comentario sobre exposiciones; una sección “Mercado de artes y letras”; “Libros y revistas”; entrevistas, y reseñas. Además de poemas de los siguientes autores: José María Eguren, Alberto Hidalgo, Armando Bazán, Alejandro Peralta, Alcides Spelucín y Fabio Camacho.

Desde el punto de vista literario, el discurso poético tiene en la revista una fuerte presencia con poemas de tono vanguardista peruano, donde lo político y lo estético, lo ideológico y lo referencial, lo experimental y nacional, en ocasiones se aúnan y en ocasiones se eluden. En el número inicial, por ejemplo, se incluye: “Ubicación de Lenin”

¹³ A. Tauro, “Noticia de *Amauta*”, *Amauta*, cit., p. 10.

¹⁴ “Otra de las utopías lingüísticas de las vanguardias de los años veinte es la ‘ortografía indoamericana, de Francisco Chuquiwanka Ayulo. La finalidad de esta escritura no se limita a una actualización del lenguaje escrito de acuerdo con los usos orales vigentes. Al contrario, es un proyecto que rescata del pasado indígena la dimensión oral del quechua y del aimará. El proyecto se inspira sin duda en la ya mencionada ortografía fonética de González Prada. Este trabajo será publicado con título de *alfabeto syentifiqo keshwa-aymara*, escrito junto con Julián Palacios en 1914. Pero será dentro del contexto de la sorprendente revista de vanguardia de Puno, boletín *Titikaka* (1926-1930), donde Chuquiwanka Ayulo encontrará el espacio apropiado para divulgar y desarrollar sus teoría”. Jorge Schawrtz, *Las vanguardias latinoamericanas, textos programáticos y críticos*, p. 73.

(poema de varios lados), de Bartolomé Hidalgo, quien mediante esa figura histórica formula una sugerente síntesis entre la economía, la política laboral, la naturaleza y la escritura; *politiza e ideologiza* a la sociedad y al paisaje:

[...]
 en el corazón de los obreros
 su nombre se levanta antes que el sol
 lo bendicen los carretes de hilo
 desde lo alto de los mástiles
 de todas las máquinas de coser
 pianos de la época
 las máquinas de escribir tocan sonatas en su honor
 [...]

ante una muchedumbre de azoteas las chimeneas
 arengan a los astros
 con su mano de humo
 la brisa aspira a una participación
 de utilidades del paisaje

está en puerta la huelga del sol
 quiere sábado inglés y ocho horas de alumbrar

[...]

De Alejandro Peralta —otro de los convocados— se incluye: “El indio Antonio” y “Cristales del Ande”, poemas indigenistas de vanguardia o vanguardismo incaico, donde los aspectos fonéticos, la acentuación y la tipografía invocan lo nuevo en el espacio local:

Ha venido el indio Antonio
 con el habla triturada y los ojos como candelas

EN LA PUERTA HA MANCHADO LAS CORTINAS DE SOL

Las palabras le queman los oídos
 y en la crepitación de sus dientes
 brincan los besos de la muerta

O de “Cristales del Ande”:

Los gallos
 Engullen el maíz de la alborada
 ¡acribillan de navajas politonas
 LAS CARNES DE LA MAÑANA

[...]

En las espaldas las legumbres para la kermesse nutricia
 EL SOL
 Se ha desmenuzado como un desbande de canarios.

Martín Adán, otro de los escritores fundamentales de la época y de la revista, tiene también una muy notable presencia; en el número 13 de *Amauta*, correspondiente a marzo de 1928, aparece su insólito poema “Gira”:

A noventa kilómetros por hora
 En el espejo de la mañana atrasada
 Las vaquitas de ojos de viento y el tul morado
 De usted señora no me convence los ojos

una chimenea anarquista arenga a los campos campesinos
 la humarada prende un lenin bastante sincero
 un camino marxista sindic a los chopos
 y usted señora con su tul morado condal absurda

[...]

El vigor, la ambigüedad y la complejidad del discurso poético vanguardista incluido en el conjunto de *Amauta* y particularmente en este ejemplo de Adán, obliga a su director a establecer algunas ideas y principios que contribuyan a la comprensión y exégesis del poema mencionado y en general de todas estas formas de expresión poética, por lo cual redacta: “Defensa del disparate puro”, donde afirma: “El disparate puro certifica la defunción del absoluto burgués. Denuncia la quiebra de un espíritu, de una filosofía, más que de una técnica”.

Con estas reflexiones pone en vilo a la tradición anquilosada e inerte, al mismo tiempo que sostiene y defiende la presencia de una tradición invisible, sutil, apenas perceptible, la cual impulsa y alimenta la creación de nuevos órdenes y lenguajes; pondera además como ese renovado aliento acude a términos, símbolos y significados del espíritu moderno: “Así Martín Adán, obedeciendo a su sentido racionalista y clásico, traza en el paisaje un camino marxista y decide sindic a los chopos. Otras comparaciones o analogías no le parecían ni eficaces ni modernas. Un tendencia espontánea al orden aparece en medio de una estridente expresión de desorden”.¹⁵

Por otro lado, la vasta y sorprendente nómina de poetas incluidos en *Amauta* da cuenta del enorme significado que adquiere toda la cultura, incluyendo la pintura, la narrativa, el ensayo y la poesía, para un reconocimiento conjunto y total, profundo y pleno del Perú: José María Eguren, Alberto Hidalgo, César Vallejo, Magda Portal, Carlos Oquendo de Amat, Xavier Abril, Armando Bazán, Alejandro Peralta, José Varrallanos, Alcides Spelucín, Emilio Adolfo Westphalen, César Moro y Martín Adán, entre otros, dan la excepcional presencia, riqueza y configuración de la gran vanguardia poética peruana.

¹⁵ J. C. Mariátegui, “Defensa del disparate puro”, en *Amauta*, núm. 13, 1928, p. 11.

Amauta, resume Jorge Schwartz, encarna la militancia bifronte de su director. Por un lado, es uno de los principales introductores del marxismo en América Latina, preocupado por las dramáticas condiciones de vida del campesino y del indígena; por el otro, es el hombre siempre atento a los movimientos de vanguardia que pudo apreciar durante su estadía en Italia y Alemania. En *Amauta*, Mariátegui concilia dos vertientes que difícilmente están en relación pacífica una con otra: la vanguardia estética y la vanguardia política.¹⁶

Cierto; cómo entender que un mismo número reúna: “El poema del manicomio” de Oquendo de Amat y “La evolución de la economía peruana” de Mariátegui (en el número dos), o “El nacionalismo de América Latina” de Vasconcelos y “Se prohíbe hablar al piloto” de Vallejo (número cuatro), “Experiencias sociales. El conflicto minero” por César Falcón, “Vladimiro Iliitch Lenin” por León Trosky” con “Poema” de Oquendo de Amat y “El gamonal” de Gamaliel Churata (número cinco).

En efecto, *Amauta*, reconocida en algún momento como tribuna intelectual del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), lo fue también de la vanguardia estética. Así, la doble orientación, la encrucijada entre lo puramente estético y lo esencialmente político y militante, la antítesis, la divergencia y la paradoja de discursos en *Amauta* hacen su perfil.

La vindicación nacional enmarcada en lo internacional, la urgencia de sintetizar la dimensión social con la cultural, de revisar la historia y actualizar la tradición, de integrar el mito quechua a las expresiones universales, de confrontar lo local con lo continental; la vehemencia, la beligerancia y la polémica de la ideología, y la incesante búsqueda, experimentación y renovación artística y literaria comparten un mismo sitio editorial. Con una interrogante, que viene muy bien a *Amauta*, Alfredo Bosi acota: “¿Será la vanguardia un puente de dos sentidos?”¹⁷

Bibliografía

- BOSI, Alfredo, “La parábola de las vanguardias latinoamericanas”, en Jorge Schwartz, *Las vanguardias latinoamericanas, textos programáticos y críticos*. México, FCE, 1991.
- SCHWARTZ, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas, textos programáticos y críticos*. México, FCE, 1991.
- VEGA, Inca Garcilaso de la, *Comentarios reales de los incas*, t. 1. Pról., ed. y cronología de Aurelio Miró Quesada. Caracas, Ayacucho.

¹⁶ J. Schwartz, *op. cit.*, p. 46.

¹⁷ Alfredo Bosi, “La parábola de las vanguardias latinoamericanas”, en Fernando Schwartz *Las vanguardias latinoamericanas, textos programáticos y críticos*, p. 21.

Exilio, diáspora y traducción: Paul Zech y la versión alemana de *Huasipungo* de Jorge Icaza

Susana ROMANO SUED
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA / CONICET

Liminar

Con este escrito me propongo llamar la atención de los lectores y estudiosos sobre un emblemático momento en la escena de la traducción, fenómeno al cual entiendo como un proceso de transferencias interculturales, interlingüísticas. A partir de algunas reflexiones en torno de la otredad de una tradición, de una cultura, de una lengua, con la cual tiene que lidiar un sujeto (el traductor) en situación de exilio, enfocaré las condiciones de producción del *Huasipungo* alemán. En ello desplegaré un análisis que conjetura acerca de la función que esta versión asumiera tanto en el campo de las *realia* del mundo indígena apropiadas y proyectadas a la lengua y la cultura receptoras —con las dilaciones del caso—¹ como en el mundo subjetivo del traductor, dislocado por las condiciones *sui generis* en que realiza su labor: Paul Zech, en Buenos Aires, expatriado de Alemania y de su lengua materna, traspone en la propia diáspora la obra del castellano al alemán.

En torno de la traducción

Si bien los estudios de traducción tienen desde hace ya tiempo un estatuto teórico y disciplinar legitimado en el conjunto de los estudios literarios, no es ocioso referirse someramente al fenómeno del traducir y sus implicaciones. La traducción ha de entenderse como un conjunto de prácticas discursivas en el que se movilizan y se ponen en tensión sistemas de lengua, literatura y cultura. Así entendido, el fenómeno implica un conjunto de funciones relevantes en el universo cultural y literario, particularmente en el campo de la recepción.² La traducción consiste en una interpretación integral de una obra literaria en una segunda lengua; su resultado ha de considerarse a su vez como *obra literaria*

¹ Téngase en cuenta que esta traducción fue publicada sólo en 1952 y no tuvo resonancias relevantes en la crítica del sistema receptor, hasta mucho después de la desaparición de su autor. Al cumplirse el cincuentenario de la muerte de Zech se realizó un simposio internacional en Buenos Aires, en el que se presentaron trabajos críticos en torno de sus obras, expuestas en Argentina por primera vez, entre ellas su versión alemana de *Huasipungo*. Cf. Regula Langbehn, ed., *Paul Zech y las condiciones de exilio en la Argentina, 1933-1946*.

² El ejercicio de la crítica de traducción implica por cierto el análisis histórico de los procesos de recepción en el universo de la lengua y la cultura receptoras. En nuestro caso particular, y por razones de espacio, el análisis se limita a desentrañar aspectos socioculturales y políticos que se ponen en evidencia en las secciones paratextuales de la obra traducida.

pertenciente al sistema de la lengua receptora.³ Los criterios de valoración de la literatura traducida responden por lo general a las concepciones de lengua, literatura y cultura que orientan la historia y la crítica literaria, presentes asimismo en la práctica de traducir.⁴ Designo al fenómeno de la traducción, y en particular a la literatura traducida, como *diáspora de la escritura*: un espacio en el cual las obras que han transpuesto las propias fronteras lingüísticas encuentran alojamiento, y conviven con las obras vernáculas, es decir, una atribución positiva a la situación de diáspora, entendida normalmente como la dispersión forzosa de una comunidad, de su cultura, de su lengua.

Los movimientos de contactación entre lenguas y literaturas —un intercambio generalmente asimétrico— implican inclusión, incorporación, importación, consolidación, estabilización y/o expulsión de elementos lingüísticos y literarios; hibridación, inter y transtextualizaciones múltiples y variadas. Las obras traducidas se instalan en el campo de la recepción y operan de manera modelizante, innovadora o cristalizadora, ya sea generando nuevas formas de producción, e incluso modelos críticos de la cultura y la sociedad, ya sea respondiendo a los debates estéticos y de políticas culturales del momento de la lengua receptora, reforzando o rompiendo tradiciones, e incluso asumiendo,

³ A grandes rasgos se puede afirmar que las posiciones más relevantes de las modalidades normativas para traducir (literatura) recogidas al cabo de los siglos se reducen a dos muy generales que han sido formuladas por el teólogo y hermenéutico alemán Friedrich Schleiermacher, en su clásico ensayo *Über die verschiedenen Formen des Übersetzens*: o bien el traductor deja al escritor lo más tranquilo posible y hace que el lector vaya a su encuentro, o bien deja lo más tranquilo posible al lector y hace que el escritor vaya a su encuentro. Este binario concibe el traslado de textos alternativamente desde el punto de vista del autor o del lector (que siempre es un punto de vista atribuido). En el primer caso se trata de que el lector tenga una impresión “análoga” a la del traductor, o sea que tenga presente que está ante una obra extranjera. En el segundo, la inteligibilidad de la obra para el lector vernáculo es lo que predomina, funcionando la obra traducida como vernáculo. Como se trata de normativas, se han asignado los peligros de sendas posiciones. El peligro que acecharía en un extremo es la literalidad que puede hacer violencia de la lengua de llegada, obturando incluso su recepción como objeto estético. Pero si se trata de un verdadero proceso de apropiación, puede redundar en la expansión del universo de lengua receptora, por las vías de la invención o la recombinación genérico-estilística que se le imponen al traductor para dar cuenta del texto de partida, sostenido como texto *otro* que empieza a habitar el suelo vernáculo. En el segundo caso, e igualmente en el extremo, acecha el riesgo de la aclimatación o acriollamiento de la obra, que es hecha pasar como obra de la cultura receptora, borrando las marcas de su procedencia. Los criterios de extrañamiento o extranjerización *versus* aclimatación o domesticación y sus matices han sido alternativamente los dominantes en la historia de la traducción, con características más o menos permisivas según las diversas épocas y matizadas con el escepticismo absoluto acerca de llevar una obra artística de una lengua a la otra. Constituyen asimismo muestras de oposiciones cuasi irreconciliables en este campo, del tipo de traducción centrada en el texto *versus* traducción centrada en el lector, duplicada por ejemplo en la de traducción orientada al Texto de la Lengua Original [TLO] *versus* traducción orientada al Sistema de la Lengua Terminal [SLT]. O bien *traducción fiel* *versus* *traducción libre*. También cabe señalar que muchas traducciones sirven a una finalidad expresa —didáctica, política, propagandística—, en cuyo caso suelen encontrarse perífrasis explicativas, que facilitarían la comprensión de los lectores de la lengua meta. Es lo que ocurre con numerosas obras cuyos traductores proveen aclaraciones, ya sea en los prólogos, en las notas a pie, en las contraportadas o en los anexos y apéndices de las ediciones, esto es, en los llamados *paratextos*. Esto evidentemente contraría las teorías normativas de traducción, ligadas fundamentalmente a la cuestión de la autoría, a la propiedad sobre el original, a la firma, y va a contrapelo de las teorías producidas o adoptadas en las mismas metrópolis acerca de la intertextualidad, y de la no-originalidad. Esta posición aspira a una transparencia total del lenguaje que incluye la desaparición del traductor.

⁴ Cf. los trabajos de mi autoría en la sección bibliográfica al final del artículo y más adelante algunas reflexiones sobre los alcances del concepto y sus aplicaciones en la práctica crítica

implícita o explícitamente, posiciones críticas acerca del quehacer literario, al seleccionarse obras que aportan a consolidar tendencias de uno u otro signo.

Normalmente el traductor, quien opera como receptor y transmisor de las contingencias del horizonte literario al que pertenece, funciona en primer término como “lector contemporáneo”, y obra en nombre de los potenciales lectores del libro a traducir, previendo y modelando sus expectativas, en forma ratificatoria o crítica. El traductor trabaja con una sistemática poetológica e ideológica —expresa o inferible—, que está en la base de sus criterios de selección ligados: ellos se inscriben en una situación histórica y forman parte de una red de relaciones múltiples y complejas. Es común que la literatura traducida transite en el ámbito de la cultura receptora de manera “natural”: es lo que Jijrij Levý denomina el *efecto ilusionista*.⁵

El traductor se vuelve visible especialmente en el apartado paratextual en el cual se autopresenta y representa, y de este modo se convierte en un vehículo de transferencia intercultural. Esta dimensión, presente en una vasta porción de la literatura traducida, tiene una importancia capital para el análisis de los procesos de traducción y de los fundamentos que subyacen a los mismos. Como se mostrará más adelante, es precisamente la estrategia discursiva de los paratextos empleada por Zech para la versión de *Huasi-pungo* la que revela sus posiciones y valores socioculturales, estéticos y políticos, así como los discursos predominantes en el contexto de emergencia de su traducción.

Pueblos originarios, identidad nacional y cultura en América Latina

Como es sabido, en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, en los países de Latinoamérica surgieron diversos movimientos literarios cuyo denominador común podría señalarse como *nacionalismo*, expreso en el rechazo por la retórica modernista y en reivindicaciones de tipo *nacional*, así como en la exigencia de atraer la atención hacia la realidad cotidiana, a sus expresiones lingüísticas. Es éste el antecedente inmediato de lo que se conoce como *indigenismo*, alimentado por una generalizada preocupación acerca del llamado *Problema Indígena*. A modo de veloz repaso por algunos hitos de esta compleja perspectiva, recordemos que el primer pensamiento sistemático y exhaustivo sobre la problemática se registra en la canónica obra de José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de 1928.⁶ Previamente, el boliviano

⁵ Las obras traducidas son leídas espontáneamente como “originales”, aun cuando se sabe que se trata de autores extranjeros. Cf. Jijrij Levý, *Die literarische Übersetzung*. Este principio ilusionista exige en muchos casos que el traductor desaparezca, que borre sus marcas y haga lugar a la presencia imperial del texto, a la de su autor primero, y reine en el suelo de la nueva lengua y cultura. Por su parte, Lawrence Venuti ha reflexionado críticamente sobre la cuestión: afirma que cuando el lector de una traducción se siente el destinatario de la obra, a la que percibe como familiar, dotada de rasgos de su cultura vernácula, se satisface el proceso de naturalización, y consecuentemente el de invisibilización del enunciador segundo. Cf. Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility* y *The Scandals of Translation*.

⁶ Mariátegui, quien despliega un análisis social marxista, ubica la problemática indiana en el centro de su análisis social. Una solución del problema exige la inclusión de la población indígena en el consenso nacional, y como medio inexorable para lograr esta meta propone la reforma agraria. Junto con la exigencia política de reconocimiento de las legítimas demandas de la población indígena en el consenso republicano, se realiza un viraje desde el indianismo, una posición patriarcal propia del romanticismo que surgió como he dicho como

José María Arguedas, con su *Raza de bronce* de 1919, fue quien fundó el moderno indigenismo literario. En el centro de esta obra narrativa se halla el conflicto sangriento entre una comunidad indígena y un latifundista blanco —motivo básico del indigenismo literario—, que ha sido retomado una y otra vez en distintas formas por la mayoría de los autores inscritos en este movimiento. Para Arguedas, así como para muchos representantes del movimiento, la solidaridad con los indios constituye la expresión auténtica de un patriotismo bien entendido. Es esa conducta solidaria lo que se propone trasladar en forma directa al lector, enunciando con una retórica colorida y estridente la confrontación entre el heroísmo indígena y el maltrato destructivo de parte del hacendado blanco.

Estos momentos de producción literaria en los que predominó la exacerbación del *nacionalismo* en base al carácter patético de las escenas de impiedad contra los indios revelan fuertes rasgos de idealización romántica y sus programas para una nación justa. Más tarde empezaron a tener lugar producciones literarias con una captación más moderada y analítica de la realidad de los indios por parte de los indigenistas, promoviéndose visiones que se distanciaban de las consideraciones ideológicas más extremas.⁷

De una manera general puede afirmarse que la confrontación con la otredad de una cultura, más allá de los malentendidos, constituye una operación desplazada, extrañada, de apreciar lo que el *otro* sostendría de su identidad, y lo que uno valora como *otro*, respecto de sí mismo; *otredad*, *mismidad* e *identidad* son por cierto conceptos complejos y de ninguna manera unívocos. Con respecto a la problemática de las identidades en América Latina hay una inmensa producción de debates y reflexiones de larga data, suministrados por el discurso académico, político y mediático, con diversas orientaciones y posiciones, en las que predomina la voluntad de armonización con las raíces indígenas. En las últimas décadas, en pleno debate modernidad/posmodernidad, ha tenido lugar lo que Regina Harrison llama “la apropiación posmoderna del indio” dentro de ciertos países de América Latina y también fuera de sus fronteras nacionales. Se trataría del fervor multiculturalista emergido de los estudios culturales norteamericanos, discursos concomitantes a las políticas neoliberales globalizadotes que enfatizan lo universal y lo “multicultural”.⁸

Con los actos simbólicos de uso de vestimentas y/o adornos, guardas, bisuterías, utensilios de madera, barro, mimbres, yutes, etcétera, asistimos a “una exageración del ‘exoticismo local’ de los orígenes indígenas como contrarrespuesta a la homogeneización cultural”.⁹ Se trataría de políticas que apuntan a consolidar parámetros nacionales por la vía del reforzamiento de genealogías autóctonas (que poco tienen que ver con las condiciones actuales de las comunidades indígenas, o como se dice hoy con corrección política *pueblos originarios*), y se utiliza para formar una historia mítica, propia de los relatos cosmogónicos de la invención de las naciones. Paralelamente se labra una imaginería turística de lo folclórico, for export.¹⁰ Con las innovaciones literarias para incluir el habla

una reacción al modernismo evasivista, para recuperar la preocupación por la situación de calamidad de las poblaciones indígenas, por su marginalización y sobre todo por la iniquidad de los despojamientos y explotación por parte de los latifundistas.

⁷ Por ejemplo se advierte ya en la obra del mismo Icaza y del peruano Ciro Alegria.

⁸ Cf. Regina Harrison, *Entre el tronar épico y el llanto elegíaco*, p. 6.

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 7. Harrison sostiene que en muchos países de mayor población indígena la configuración de imágenes extraídas de culturas indígenas es aprovechada para acentuar las inquietudes culturales, atribuyendo a la proyección de dichas imágenes un papel en procesos de consolidación nacional. Empleando los paradig-

del pueblo, se incorpora el pensamiento de los nativos a las páginas destinadas a ser leídas por el sector intelectual. Aunque el discurso indígena escrito por los poetas y novelistas no es prolijo —consiste siempre en breves frases transcritas a un español truncado— por lo menos en este medio cultural se presenta ciertamente una voz del pueblo, no el habla de figuras pastoriles, pulidas. Es una manera de hacer lugar a lo otro —oprimido por la violencia de la cultura escrita por sobre la tradición oral de culturas ágrafas— e incorporarlo en términos del pasado y del presente, legitimándolo siquiera de manera estilizada donde se desenmascara en la propia creación escrituraria. (Recuérdese, además que la categoría “indio” proviene de discurso colonial, e incluye en un único término, y con propósitos dominadores, a una vasta gama de pueblos de una diversidad inconmensurable, y es así como se ha incorporado al uso lingüístico generalizado.)

La novela *Huasipungo* (1934) de Jorge Icaza constituye en ese sentido un hito. En ella se describen los efectos que el descubrimiento y la explotación de los campos de petróleo en el altiplano de Ecuador tuvo sobre las poblaciones indígenas. Al comienzo se muestra la expulsión brutal de los indios de sus parcelas heredadas, así como la opresión y represión sangrienta que sobre ellos ejercen las tropas del gobierno. Pero es la presentación descarnada de la degradación física y moral de los indios por lo que *Huasipungo* se distingue un tanto de las perspectivas “exotizantes” del indianismo romántico (con esa visión occidental iluminista que proyecta sus representaciones en un mundo paradisiaco indígena).

Regina Harrison sostiene que “el éxito de la novela [...] de Icaza disminuyó la crítica negativa que se le hacía a la literatura indigenista, ya que el autor logró satisfacer las demandas de los críticos al describir de forma realista las formas de vida de los indígenas. Icaza, como aseguraba Atanasio Viteri, era uno de los pocos ecuatorianos que había observado la realidad para luego incorporarla dentro de la novela”.¹¹

Cabe señalar que en las operaciones de rescate de las culturas aborígenes, las teorizaciones sobre su papel relevante en la constitución identitaria han tenido lugar en nuestro continente de acuerdo con las finalidades políticas que subyacen a estas operaciones y a las oportunidades históricas en que ese tipo de restituciones han sido reclamadas desde el poder o desde el llano. Desde esta perspectiva, y en el caso específico que nos ocupa, vemos cómo la textura de la propia identidad acoge la mirada del otro desde el posicionamiento en el propio *ethos* cultural.

Paul Zech: la escritura en la patria y en la diáspora

Paul Zech (1881-1946) fue un prolífico autor en lengua alemana, quien desde antes de la Primera Guerra Mundial y hasta los albores del nazismo experimentó un éxito enorme con sus publicaciones en todos los géneros, en especial el del drama, con puestas en

mas de Hannerz, la autora afirma por otra parte que “las masas indígenas de los siglos 19 y 20 no han participado en la creación de una simbología cultural. Aunque la gente emponchada está a plena vista de los poetas, no es la voz de la plebe la que fomenta la ideología cultural [...] las décadas del movimiento indigenista reflejan un uso de ‘iconografía interesada’ que produce símbolos, y no retratos realistas, de las poblaciones indígenas que en las ciudades y en los campos siguieron con su faena”. *Ibid.*, pp. 9-11.

¹¹ *Ibid.*, p. 173.

escena de sus obras, aplaudidas por críticos y por el público de su lengua nacional, y premiadas con las distinciones y los honores más altos de su país.

Identificado con un humanismo profundo, reconocido como poeta de los obreros a lo largo de toda su primera producción, fue miembro del SPD (Partido de la Social Democracia), hasta la llegada de la catástrofe hitleriana, en que fue acosado y perseguido por los nazis, lo cual motivó su huida hacia Sudamérica, pasando por Montevideo, y luego radicándose en Buenos Aires. Allí participó intensamente de las actividades de los grupos de exiliados alemanes antifascistas, escribiendo en sus periódicos, a la vez que produciendo una vasta obra propia, y de traducciones numerosas. Esta producción, sin embargo, permaneció inédita hasta después de su muerte (1946) en Buenos Aires, sin que hubiera podido nunca concretar el ansiado regreso a su patria. Un regreso que sólo tenía lugar en su escritura, y en la escritura de los otros trasladada a su lengua materna.

Su compromiso personal y literario con el sufrimiento de los explotados lo había consagrado primeramente en el canon de los *Arbeiterschreiber* (escritor de los trabajadores), en el periodo anterior a la Primera Guerra Mundial, en especial a partir de la escritura del conjunto narrativo *Der Schwarze Baal* (publicado en 1917), que tematiza la tragedia de los trabajadores en las minas de carbón, las condiciones infrahumanas de su labor y la explotación sin límites, qué él mismo sufrió trabajando en varias minas de carbón durante algunos años y en distintas regiones y países. A partir de su traslado a Berlín en 1912, fue integrándose al círculo de los poetas expresionistas, y publicando en revistas y antologías del grupo, formando parte del canon de ese movimiento, y siendo aplaudido como autor dramático.

Su labor como traductor fue intensísima, en particular del francés: incorporó al acervo alemán en forma sistemática autores franceses; dichas traducciones fueron publicadas y reeditadas numerosas veces, en especial las ediciones críticas de Rimbaud, Baudelaire y Villon. La práctica de la traducción acompañó constantemente la de su propia escritura, y si bien hay un sector de la crítica que le reprocha sus estrategias de “aclimatación”, por la imborrable *impronta Zech* que tendrían sus versiones, es innegable el enriquecedor aporte que realizó a la cultura y a la literatura receptora en lengua alemana, deudora de la ampliación del propio sistema literario gracias a la operación importadora en gran escala que llevó a cabo.¹²

¹² La crítica que así se pronuncia se inscribe en una vieja tradición, prescriptiva y normativa, de “fidelidad” al original, a la que subyace una concepción de transparencia del lenguaje y de invisibilidad del traductor. Asimismo, y en el contexto de ciertas corrientes críticas de la traducción, se trataría en las versiones de Zech de “asimilación o acriollamiento” por oposición a “extrañamiento” de la lengua meta (véase n. 4).

He aquí una selección de títulos traducidos por Zech, que testimonia su indeclinable pasión por la práctica del traducir (subrayo la traducción de *Huasipungo*): *Jean-Arthur Rimbaud. Auswahl seiner Gedichte*. Elberfeld 1910 [Privatdr.]; *Paul Verlaine. Auswahl seiner Gedichte*. Elberfeld 1910 (Lipp. LB Detmold, SB Wuppertal-Elberfeld); *Charles Baudelaire. Eine kleine Auswahl seiner Gedichte*. [Elberfeld] 1912. [dass. Gütersloh: Bertelsmann-Lesering 1958]; *Jean-Arthur Rimbaud. Das trunkene Schiff. Ballade. Nachdichtung*. [Elberfeld] 1913. [Privatdr.]; *Stephane Mallarmé. Herodis. Ein Fragment*. Berlin 1919. [Privat-Dr.; Bearb.]; *Stephane Mallarmé. Nachmittagstraum eines Fauns*. Berlin 1922; Berlin 1924. [Privatdr.; dass. mit dem Untertitel: *Freie deutsche Nachdichtung*. Dt. und frz. Berlin: Zech 1948 (ULB Münster)]; *Honoré de Balzac. Tante Lisbeth*. 2. Bde. Berlin: Rowohlt [1923]. en: *Gesammelte Werke*. Berlin: Rowohlt 1952; dass. Berlin, Darmstadt: Dt. Buch-Gemeinschaft [1954]; dass. en: Gütersloh: Bertelsmann-Lesering 1958]; *Arthur Rimbaud. Erleuchtungen. Gedichte in Prosa. Deutsche Nachdichtungen*. Leipzig: Wolkenwanderer-Verlag 1924;

Durante su estancia en Buenos Aires indagó acerca de las tradiciones indígenas, sus leyendas, mitos, costumbres y símbolos, asumiendo posiciones piadosas y reivindicativas en defensa de estos pueblos. Con esa base ideológica emprendió la traducción de *Huasipungo*, haciendo lugar a su sentido de la justicia y la solidaridad con los oprimidos, metonimizados en la figura del indígena.

Por una parte, la traducción de *Huasipungo* es llevada a cabo en un contexto de producciones literarias en Hispanoamérica imbuidas de los ecos de la tradición indianista e indigenista con sus efectos en las literaturas nacionales. Y en particular, en la Argentina en tiempos de ebullición polémica en torno de las estrategias a asumir frente al fascismo y al nazismo las tácticas de resistencia y defensa de las instituciones democráticas y los principios de libertad y justicia, propios de la herencia ilustrada, dirimiéndose propuestas antifascistas, pacifistas y otras variantes.¹³ Estos debates conformaban un horizonte del que participaban los exiliados del nazismo, en particular Zech, exacerbando su idealismo social propio.

La apropiación de horizontes, de acervos culturales y literarios y sus implicaciones identitarias suele ser común en los exiliados, cuando éstos no se repliegan refugiándose entre los pares, o compatriotas, aislándose y conformando un polo de diferenciación del entorno. En el exilio es común también la experiencia de lo que se conoce como *schock* cultural: el desfallecimiento de los repertorios culturales habituales. Sin embargo, esta pérdida de los parámetros familiares puede ser compensada con la ganancia de espacios de libertad y puesta a prueba de nuevos repertorios de recursos para la resolución de los problemas. Éste sería el aspecto creativo, el hallazgo de la diversidad en la homogeneidad y la unidad en la heterogeneidad que es, creo, el principio aplicable a la lectura del texto que nos ocupa.

La travesía de la unidad y de la diversidad se hace sólo en y por la lengua, en cuanto portadora de las voces de la tradición, y moldeadora en el discurso literario. Es decir, la literatura estiliza y cristaliza tradiciones identitarias, y canoniza, en una operación imaginaria y simbólica al mismo tiempo. Este proceso encuentra su eco en la práctica translaticia, que redobla la proyección de las tradiciones pasándolas por el filtro de lengua meta, que es lengua materna del traductor, portadora a su vez de imaginarios e ideologías. Desde esta perspectiva, la travesía de Zech puede entenderse entonces como estrategia de resistencia frente a la doble pérdida de sus repertorios, culturales y políticos.

François Villon. Auswahl seiner Balladen. Mit einem literarkritischen Essay. 1931. Icaza. Huasi-Pungo. Ruf der Indios. Ebd. [1952]; *Charles Péguy. Die ewigen Gespräche. Deutsche Variationen nach Themen von Ch. Péguy.* Berlin: Zech-Verlag 1960; *François Villon, Die lasterhaften Balladen und Lieder. Mit einer Biographie über Villon.* München: dtv 1962; *Jean-Arthur Rimbaud, Sämtliche Dichtungen. Deutsche Nachdichtung.* Ebd. 1963 (UB Bochum); *Altfranzösische Liebeslieder.* Berlin: Friednauer Presse [1965]. 8Bl. (SB Wuppertal-Elberfeld, ULB Düsseldorf). Cf. http://www.lwl.org/literaturkommission/alex/index.php?id=00000003&letter=Z&layout=2&author_id=00000953

¹³ Estos debates y propuestas antifascistas, pacifistas y otras variantes pueden constatarse en la extensa producción crítica del periodo que ocupaba a diferentes sectores de la cultura argentina Cf., entre otros, Diego Armus, comp. *Mundo urbano y cultura popular*; Alejandro Cattaruzza, ed., *Nueva historia argentina*, t. VIII; John King, *Sur. Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura 1931-1970*; Eduardo Paz Leston, "El proyecto de la revista Sur", en *Capítulo*, núm. 106.

Paul Zech, segundo enunciador de Huasipungo

Según lo anticipara, en mi comentario me ocuparé solamente de los paratextos,¹⁴ si bien considero que el análisis provisto por el cotejo del texto fuente con el texto meta constituye una herramienta valiosa e iluminadora de los procesos y estrategias de traducción. En dichos paratextos se hacen patentes las mencionadas normas implícitas y explícitas de traducción que operaron en el horizonte literario y de la instancia de recepción de Zech, ocurrida en suelo ajeno. El traductor mismo está en la diáspora respecto de su suelo natal, de su lengua natal, a la que entrega la visión de una patria doblemente *otra*. La tarea de pensar la cultura en el destierro, transponerla a la lengua y cultura del territorio vedado e irrecuperable, constituye un acto de doble alcance: por un lado se trataría de una operación compensatoria de la derrota social y política de los ideales del sujeto a través de la reivindicación del indio, su mundo, con proyecciones utópicas, y por otro, y al mismo tiempo, constituye un invaluable acto de transmisión cultural.

Es que, en palabras de Francine Masiello:

Este ejercicio móvil [el de la traducción] también es otra manera de aumentar el vacío entre el pasado histórico y el presente; cuestiona la legitimidad de la cultura y nuestras percepciones estables de referencia. [...] La traducción convierte en visible lo que normalmente no lo es; expande las dimensiones de lo político, revela fuentes de significado latentes en sitios insospechados. Aún más, en el proceso de traslación de un dominio cultural a otro distinto, la traducción crea una cierta movilidad desde la cual podemos redefinir relaciones de dentro y fuera, del yo y el otro, del individuo y la comunidad [...]. La traducción hace a una cultura consciente de sí misma.¹⁵

Nuestro autor se dedicó, más que ningún otro escritor exiliado —con excepción de Brecht en Estados Unidos—, a los *temas del nuevo mundo*. Y se adentró profundamente en las cuestiones sociales, en particular en el indigenismo. ¿Cómo se situó Zech frente a la obra que a su vez *hace obra* en el sentido de asumir la voz de los que no tienen voz en el discurso oficial de la cultura, según la misión asumida por Icaza en su rescate de los indios?¹⁶ Este interrogante puede responderse mediante la lectura atenta del extenso *prólogo* y del *glosario*, meticoloso, aunque más breve. Estos paratextos, que contienen un claro contenido pedagógico, prefiguran a los potenciales lectores alemanes, y permiten inferir los criterios y propósitos del vertido al alemán en sus aspectos literarios productivos y reproductivos, articulables como una “teoría de la traducción”.¹⁷

¹⁴ Se puede considerar “paratexto” a la composición de diferentes elementos que se presentan visualmente al lector, y que, a partir de una interrelación específica entre sí y con el texto base, complementan la significación informativa del discurso. Según Genette, son paratextos los elementos por medio de los cuales un texto deviene en libro, al apelar al lector con distintas fórmulas y funciones explicativas e informativas. Cf. Gérard Genette, *Seuils*.

¹⁵ Cf. Francine Masiello, “Las políticas del texto”, en José Antonio Mazzotti y Juan Zevallos Aquilar, coords., *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, pp. 281-282.

¹⁶ He consultado al respecto fundamentalmente en el exhaustivo trabajo de Arnold Spitta, *Paul Zech im südamerikanischen Exil 1933-1946: ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Emigration in Argentinien*.

¹⁷ En el presente caso empleo edición de 1952, de Der Greifenverlag zu Rudolstadt.

El prólogo, paratextualidad reveladora

Considero que especialmente el prólogo pone en evidencia lo que encarna Zech como intérprete de la cultura de los que *no tienen casa*, al reescribir la obra del primer enunciadore, Icaza, quien a su vez se hace cargo de la protección de dicha cultura. Ante todo destaco la atención que presta Zech al *lar*, la *casa*, como él mismo explica a sus lectores alemanes. A continuación transcribiré extensos párrafos del prólogo, a fin de que se vea con claridad la estrategia de Zech y los criterios que le subyacen.¹⁸

“HUASI-PUNGO, es una palabra doble (Doppelwort) y proviene del idioma indiano Quechua Chamá. La traducción literal sería Huasi = Haus (obsérvese la homofonía con el alemán), y Pungo = Tür puerta” (p. 7).

Es decir, *puerta de la casa*, ésa que le fuera cerrada para siempre a Zech, empezando por la casa de la lengua, que es donde habitamos, y que nos designa con el nombre de ser del lenguaje. Luego añade:

Para los indios ecuatorianos de la cordillera oriental esta puerta de casa ha devenido en concepto y en símbolo, que incluye además de la puerta, también las cuatro paredes y el tejado y más aún la parcela de terreno que provee a la casa y a sus moradores de los medios de vida y alimento, empezando por las batatas, siguiendo por el maíz, por los puercos pasando por las gallinas ovejas y conejos. Es decir que Huasi-Pungo, en su traducción conforme al sentido, es asentamiento, vecinamiento (*ansiedeln/ Ansiedlung*) —la querencia diría yo— de las tribus indígenas quechua y aimará en el Altiplano de la cordillera y en los valles de los afluentes del Amazonas y del Napá (p. 7).

El indio en Ecuador habitaba una porción de tierra, que si bien no le permitía nadar en la abundancia (sus ambiciones de vida no llegaban tan lejos), no le dejaba morir de hambre. *Él descansaba más de lo que se esforzaba. Le gustaba el descanso. Para eso vivía. Eso constituía una exteriorización parcial del destino de su alma de hombre animista: para la que todo tiene vida: el trueno, la lluvia, el rayo de sol en oposición al destino intelectual del hombre civilizado* (p. 10, énfasis mío).

Como puede advertirse, el comentario acarrea más bien un prejuicio sobre la difundida holgazanería del salvaje, que acompaña la posición crítica respecto de su condición de oprimido, tematizada más adelante, al llamar la atención sobre la obediencia, la sumisión, que él llama *manera disfrazada de esclavitud*, pues el indio formaría parte, como siervo, del inventario de bienes del latifundio:¹⁹

¹⁸ Todas las traducciones del alemán me pertenecen

¹⁹ En este punto es interesante enfatizar el uso que se ha dado a la problemática de los indios en distintos momentos y posiciones sociopolíticas en América latina: “Hacia finales de la tercera década del siglo XX, se comenzó a asociar fuertemente al movimiento indigenista con la poesía comprometida revolucionaria. Al igual que sucedió con el movimiento vanguardista, [...] la poesía ‘revolucionaria’ o social incluía a menudo dentro de sus confines a la poesía indigenista. En 1935, la poesía revolucionaria utilizaba el tema del abuso del indígena, aunque con un enfoque sutilmente diferente [...] La figura del indígena ha sido manipulada y usada para

Pero si bien el indio denomina a su sitio de asentamiento HUASIPUNGO, y lo considera como intocable propiedad, tal como su padre y sus antepasados lo hicieron, sin embargo, las leyes del país que fueran confeccionadas por los latifundistas y su camarilla política, las legislaciones de este país, que él no conoce y que aunque las conociera no entendería, promulgan un derecho contrario a su concepción del derecho. Hasta el día de hoy no ha podido entenderlo [...] Del hecho de que el indio ignora (no entiende) que Huasipungo no es precisamente propiedad, sino lo contrario: sumisión y pago en especie, es que nacen aquellos conflictos que son narrados por Jorge Icaza en el relato *Huasipungo* y corroborados por los estudios en torno al relato *vgr. Barro de la Sierra (idem.)*.

Transcribiendo la siguiente cita, también muy extensa, pretendo mostrar cómo Zech, en un gesto que podría señalarse como propagandístico y como manifiesto de adhesión a la causa indigenista encarnada por Icaza, presenta a este autor:

Jorge Icaza pertenece a esos pocos jóvenes escritores de Latino-América que no hace del mundo indígena una historia romántica de ladrones, ni procede según las formas instituidas y convencionalizadas del heroificar al gaucho [...] Jorge Icaza muestra al indio allí donde está verdaderamente en su casa, y allí donde hasta ahora sólo los investigadores científicos han penetrado para ponerlos como objeto raro frente a la lente de la cámara, para medir su cráneo, para analizar las variedades de sus piojos y para hacer de los secretos de sus formas de vida, de sus ropas, de su mística, de su alfarería, de sus tejidos atractivas piezas de exhibición en museos [...] “Jorge Icaza presenta al indio del Altiplano del Ecuador, esta sombra servil de la cordillera, asado por el sol —el poncho de los pobres, hasta la piel y los huesos— en su brutal desnudez en la que él se mueve; más allá de la civilización, de la libertad, del derecho y la justicia, como una cosa, que se vende tal como se vende un árbol que está en el bosque y que cambia de dueño junto con el bosque. Y que es hostigado con la fusta de cuero igual que los bueyes que tiran el arado. Y que es arrancado del Hausipungo cuando la choza le obstruye el camino al latifundista, como el yuyo que molesta en la tierra donde se va a sembrar maíz o trigo” (p. 12) [...] Jorge Icaza se caracteriza como escritor que en primer término tiene una convicción social que no desecha el sufrimiento individual como si fuera un acto salvacionista propio del rubro caridad. El adhiere al colectivismo pero rechaza drásticamente toda reducción dogmática de las fuerzas libres del espíritu (p. 13).

Para referirse al estilo literario de Icaza, Zech produce la siguiente analogía: “Como escritor, recorre caminos absolutamente propios, que aunque no emparejados aún, se asemejan a menudo a una picada a través de la jungla, repletos de obstáculos de orden estilístico e idiomático, a través de los cuales uno debe internarse fatigosamente” (p. 13).

Con respecto al uso de la lengua:

El español que él habla en su prosa, es en primer lugar aquel idioma nacional que se comporta respecto del **castellano** (*sic* en original) como el Plattdeutsch de Mecklenburg

poner énfasis en la conciencia de clase propugnada por la ideología marxista. El término ‘el indio’ ha sido reemplazado por la frase ‘el campesino indígena’, expresión que vincula más estrechamente al habitante rural indígena con la clase proletaria”. R. Harrison, *op. cit.*, pp. 17-15.

respecto del alto alemán de Hannover. Entonces hay vocablos que explican de los dialectos indios, en particular del quechua (al menos en Ecuador), como por ejemplo **Güenas** en vez de **Buenas**, **juerte** por **Fuerte**, **Miso** por **Mismo**, **Shurandu** por **Leonardo**, etc. Y además el frecuente entrevero del ‘**Idioma nacional**’ (*sic* en el original) con el Quechua puro, que aparece en todos los lugares en que los personajes indios hablan entre sí (p. 13). Se trata de un principio naturalista, que no funciona como cuerpo extraño, ni en el relato ni en los estudios críticos sobre el mismo, sino más bien se amalgama adecuadamente (p. 13, énfasis de Zech).

Asimismo, en sus afirmaciones sobre la traducción y sobre el traductor, a quien empleando un giro retórico trata en tercera persona como si fuera otro, enuncia:

Sin embargo la traducción adecuada se le presentó al traductor a menudo como un crucigrama (véase *Huasipungo*), que muchas veces sólo pudo resolver con el apoyo de los amigos, nacidos aquí en el país, o que lo habitan desde largo tiempo y que estudiaron profundamente los usos, costumbres, rasgos y dialectos de los aborígenes. Dicho sea de paso, el traductor con esta edición *alemana textualmente ampliada* de *Huasipungo* no quiso de ningún modo (ni tampoco pudo) *producir una traducción diplomáticamente fiel, pues habría reducido el valor característico y específico de una obra única de prosa poética. Más bien una reescritura (en alemán: Nachdichtung) que le hiciera justicia a las particularidades estilísticas y lingüísticas de la Prosa* (p. 13, énfasis mío).

Y sólo al final del prólogo da Zech los datos biográficos de Icaza, que traduzco y transcribo aquí:

Jorge Icaza vive en Quito, la ciudad que está debajo del Ecuador, la capital de un país, donde un blanco llega adonde hay 20 indios, donde con 30 bravos armados hasta los dientes y un cañón, puede hacer una revolución, siempre “por encargo”. Por encargo de la camarilla que quiere escalar y ser tan rica como los otros que antes estaban arriba. La meta de esa riqueza es siempre la banca nacional y no las minas de oro, de la cual sólo Vanderbilt extrae tres millones de dólares anuales. Mister Vanderbilt, es decir su gobierno, tiene disponibles e instantáneamente, aviones y barcos de guerra; mientras que el Estado de Ecuador no tiene ningún barco de guerra y los aviones son piloteados por europeos o yanquis. [...] Jorge Icaza vive en Quito, donde hay más iglesias y hospitales que comercios, donde las procesiones despliegan una pompa y un ornamento tales que los tapices, trajes y banderas parece que los hubieran traído de Bizancio, que la vajilla dorada y la música los hubiera mandado Atahualpa, el último de los incas, y los Sacerdotes los hubieran enviado de la Roma del Renacimiento... Entretanto, los creyentes son los de la selva tropical con los colores estridentes en sus ponchos y la agilidad de gacelas en sus cuerpos bronceados, los ojos soñando en los milenios pasados con sus asquerosos hedores, y su piel manchada, y sus piojos... Por su obra literaria Jorge Icaza recibió el premio nacional. Empero la cristianísima iglesia puso *Huasipungo* en la lista negra, y con delicada presión hizo secuestrar la edición de las librerías de todo Latinoamérica. Luego apareció, lamentablemente sin que el autor lo impidiera, una edición “purificada” (p. 14).

Breves apuntes sobre el Glosario (Wörterverzeichnis)

En este paratexto del cual tomo sólo dos ejemplos, reproduzco términos y expresiones en alemán, llaman la atención ciertas definiciones y/ o explicaciones que Zech proporciona para algunos términos, en los que reproduce estereotipos y prejuicios acerca de las incivilizadas costumbres de los indios, que quedan así fijados para los lectores alemanes:

“carajo”: unübersetzbares Zornwort: insulto intraducible. Por una parte, llama aquí la atención el hecho de que Zech no ha buscado equivalentes alemanes (lo que Jakobson denomina la equivalencia dinámica), cuyo repertorio de insultos es bastante abundante, y, por otra parte, omite otros significados posibles, por ejemplo, en alemán se usa el término carajo (un calco), para brío, énfasis. En español, a su vez, el carajo es el palo más alto de la nave a donde eran enviados los miembros de la tripulación por indisciplina (p. 23).

“guarapo”: Zuckerrohrschnaps, in manchen gegenden auch aus Mais gegoren (Grappa) aguardiente de caña de azúcar —que no es por otra parte de la zona—, en algunas regiones destilado también del maíz. Para acelerar el proceso de destilado, *los indios emplean hierbas amargas, excrementos humanos y animales, carne podrida, sal, y sangre de anfibios* (énfasis mío) (p. 25).

Huelga señalar que en esta explicación cunde el prejuicio desvalorizante de prácticas y costumbres de los indios; es reproducido y legitimado en la traducción para los alemanes.

Las apuntadas partes del prólogo, así como otras en las que se condena enfáticamente la dominación española, muestran que Zech se coloca en una posición radicalmente crítica frente a los documentos de la Conquista, sinónimo de despojo, saqueo y enajenación del territorio americano. Un despojo que acaece tanto para el autor primario como para el traductor. En dicho paratexto el traductor asume la voz silenciada del indígena oprimido en una enumeración abundante de las riquezas materiales formidables, en lo que podría constituir a su vez un antecedente de la conocida obra de Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*. Asimismo, Zech enseña a sus lectores alemanes que la legitimación del despojo con el sello y el papel convirtió a los auténticos dueños en siervos de los usurpadores, servidumbre que permitió la multiplicación de las riquezas de los señores. Ello no obstante, su posición no logra sustraerse totalmente a la condición de las teorías alterizantes y discriminatorias (climáticas) que contribuyeron a difundir ciertas representaciones en el imaginario europeo cargadas de prejuicioso exotismo. En otro orden, es pertinente destacar que estas posturas de Zech reveladas en su reescritura constituyen una poderosa herramienta para ejercitar una crítica feroz al régimen nazi, a sus prácticas de exterminio, de usurpación del poder político y de manipulación de la sociedad. Podría pensarse que la ficción cumple allí la función del extrañamiento brechtiano, al llamar la atención sobre lo propio a partir de una ejemplarización por la vía de lo *otro*.

Zech y los críticos

La crítica le achaca a Zech falta de originalidad en el tratamiento insistente de estos temas, y le imputa intenciones de exotismo, y falseamiento de la verdad de los hechos en

sus obras. Arnold Spitta,²⁰ por su parte, critica fundamentalmente la distorsionada concepción que Zech muestra acerca de este *nuevo mundo*, caracterizado por una imagen idealizada, maniquea, de los protagonistas de esta historia desigual, lo cual conduciría a una crítica social falseada, fundada en oposiciones reduccionistas del tipo *mundo natural* (bueno y verdadero), versus *mundo civilizado* (malo y falso):

La esquemática aversión a la civilización y el acrítico naturalismo romántico del autor influyeron en su perspectiva acerca de las condiciones sociales: una exaltación ingenua e indiferenciada de los indios (que deviene en la estilización del buen salvaje rousseauiano) en un polo, junto con el rechazo masivo de los criollos que son estigmatizados por su genealogía y su herencia. La inclinación por los indios se corresponde con la exaltación de la selva, la naturaleza intocada, intacta, virgen, la aversión por los criollos se corresponde con una tendencia exaltada contra la civilización urbana, especialmente Buenos Aires.²¹

Según Spitta, toda esta ideología naturalista, que ya traía antes de emigrar pero que se agudiza hasta el paroxismo en el exilio, distorsiona su posición de crítico social.²²

Sin embargo, entiendo que no sólo hay que leer desde una valoración negativa el aporte de Zech. La tematización constante del mundo sudamericano en sus escritos, que muy a menudo tomó la forma de crítica social comprometida, constituye no sólo un enriquecimiento de la literatura alemana de exilio, particularmente atractiva a través de su configuración estilística con fuertes marcas expresionistas. La realización de la traducción constituye además una operación compensatoria de la situación del desterrado, por una parte, y por cierto, un anticipo de lo que décadas más tarde conformará la literatura comprometida de Latinoamérica.

En el obrar de Zech vemos las estaciones de una travesía de la lengua, de la literatura, su eterno ir y venir por territorios, enajenados y expatriados; vemos la lengua traída de una tierra en la que conviven los desterrados de ella misma y los desterrados de la otra: lengua que se lanza desde una otredad a otra, en el extrañamiento del exterminio y la aniquilación. Los genocidios se cruzan en esta escritura diaspórica.

Leyendo, meditando, traduciendo, reescribiendo, buscando en el pasado y en el presente, Zech desarmó el entramado que hace invisible al traductor, se situó en el lugar de quien cuenta y da cuenta de la peripecia de la escritura de traducción, de la pasión diaspórica, cumpliendo acaso con la condición de *guía para el recibimiento*, en el acompañamiento del *otro* hacia el *otro* en el encuentro en un nuevo territorio en la lengua.

Bibliografía

- APARICIO, Frances, *Versiones, interpretaciones. Instancias de la traducción literaria en Hispanoamérica en el siglo XX*. Gaihtersburg, Hispamérica, 1991.
- ARMUS, Diego, comp., *Mundo urbano y cultura popular*. Buenos Aires, Sudamericana, 1990.

²⁰ A. Spitta, *op. cit.*, pp. 193-199 y *passim*. La traducción me pertenece.

²¹ *Ibid.*, pp. 197-198.

²² *Idem*.

- CATTARUZZA, Alejandro, ed., *Nueva historia argentina*, t. VIII. Buenos Aires, Sudamericana, 2001.
- GENETTE, Gérard, *Seuils*. París, Seuil, 1987.
- GENTZLER, Edwin, *Contemporary Translation Theories*. Londres / Nueva York, Routledge, 1993.
- HARRISON, Regina, *Entre el tronar épico y el llanto elegíaco*. Ediciones Abya-Yala, Un. Andina Simón Bolívar, Subsede Quito, 1996.
- ICAZA, Jorge, *Huasipungo*. Buenos Aires, Losada, 1934.
- ICAZA, Jorge, *Huasi-Pungo. Der Ruf der Indios*. Trad. de P. Zech. Rudolstadt, Der Greifenverlag, 1952.
- KING, John, *Sur. Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura 1931-1970*. México, FCE, 1989.
- LANGBEHN, Regula, ed., *Paul Zech y las condiciones de exilio en la Argentina, 1933-1946*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.
- LEVY, Jirij, *Die literarische Übersetzung*. Fráncfort del Main, Athenaeum, 1967.
- MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos sobre la realidad peruana*. Lima, Biblioteca Amauta, 1972.
- MASIELLO, Francine, “Las políticas del texto“, en José Antonio Mazzotti y Juan Zevallos Aquilar, coords., *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.
- PAZ LESTON, Eduardo, “El proyecto de la revista Sur“, en *Capítulo*, núm. 106. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1981.
- ROMANO SUED, Susana, *Consuelo de lenguaje II. Problemáticas de traducción*. Córdoba, Alción, 2007.
- ROMANO SUED, Susana, *Die poetische Übersetzung*. Universität Mannheim, Deutsche Bibliothek, 1986.
- ROMANO SUED, Susana, *La diáspora de la escritura. Una poética de la traducción poética*. Córdoba, Alfa, 1995.
- ROMANO SUED, Susana, *La escritura en la diáspora. Poéticas de traducción*. Córdoba, Narvaja Editor, 1998.
- ROMANO SUED, Susana, *La traducción poética*. Córdoba, Nuevo Siglo, 2000.
- ROMANO SUED, Susana, *Travesías: estética, poética, traducción*. Córdoba, FoCo Cultural, 2003.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*. Fráncfort del Mein, Surkhamp, 1975.
- SPITTA, Arnold, *Paul Zech im südamerikanischen Exil 1933-1946: ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Emigration in Argentinien*. Berlin, Colloquium-Verlag, 1978.
- VENUTI, Lawrence, *The Scandals of Translation*. Nueva York / Londres, Routledge, 1998.
- VENUTI, Lawrence, *The Translator's Invisibility*. Londres, Routledge, 1995.
- YÚDICE, George, Jean Franco y Juan Flores, eds., *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis, University Minnesota Press, 1992.

Pedro Henríquez Ureña, biógrafo de la Independencia

Jorge RUEDAS DE LA SERNA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Entre las obras más conocidas de Pedro Henríquez Ureña no suele mencionarse uno de sus más importantes trabajos históricos, su excepcional contribución a la *Antología del Centenario*, que es, hasta el día de hoy, el panorama más amplio, y prácticamente el único, de la literatura mexicana de la época de la Independencia.¹

Al cuerpo de la *Antología*, propiamente dicha, Henríquez Ureña aportó, en el primer volumen, nueve de los trece estudios de autores seleccionados, más cuatro de los cinco en el segundo, es decir, Henríquez Ureña escribió trece de los dieciocho estudios de que consta la *Antología*. Si a esto sumamos el “Índice biográfico de la época”, de autores mexicanos (ciento noventa y cuatro autores), haciendo esta sola sección un total de doscientas veintiséis páginas, no cabe duda de que sobre él recayó el mayor peso de la obra y fue él quien realizó la mayor parte.

Fruto de esta investigación directa sobre los materiales de la época, fueron además dos ensayos innovadores: “La métrica de los poetas mexicanos en la época de la Independencia” y “Traducciones y paráfrasis de los autores mexicanos en la época de la Independencia”.²

Estas aportaciones revelan la clara idea de la crítica de Henríquez Ureña, partiendo de la investigación bibliohemerográfica y el rescate textual, para, en seguida, abordar el análisis propiamente literario, estético y formal. A esto apuntan los dos últimos ensayos mencionados. Téngase en cuenta que el análisis formal era inexistente en la crítica de la época, cuando se atendía sólo a los aspectos temático-ideológicos o a la simple versificación. Aunque más modernamente se han hecho trabajos muy meritorios sobre la literatura del periodo aquí estudiado.³

¹ *Antología del Centenario*. Estudio documentado de la literatura mexicana durante el primer siglo de Independencia (1800-1821). Obra compilada bajo la dirección del maestro Justo Sierra, por Luis G. Urbina, Pedro Henríquez Ureña y Nicolás Rangel. México, Imprenta de Manuel León Sánchez, 1910. 2 vols. (1a. reimpr. México, UNAM, 1985. 2 vols.)

² Jorge Ruedas de la Serna, “Dos ensayos de Pedro Henríquez Ureña sobre poesía mexicana de la Independencia”, en *Revista de Historia de América*, núm. 72, pp. 496-518. Estos dos ensayos fueron recogidos posteriormente en *Estudios mexicanos de Pedro Henríquez Ureña*, edición de José Luis Martínez. México, FCE/SEP, 1984. (Lecturas Mexicanas). En adelante citaremos estos dos ensayos por la edición de la *Revista de Historia de América*.

³ Sobre la época debe recordarse también el libro *Asociaciones literarias mexicanas. Siglo XIX*, de Alicia Perales Ojeda, así como el libro de Ruth Wold, *El Diario de México*. Son muy importantes los trabajos de María del Carmen Ruiz Castañeda, particularmente para este tema “El *Diario de México* (1805-1817)”, en *El*

Pero comencemos por examinar la estructura de los acápites biobibliográficos de la *Antología*. Cada apartado se divide en una nota biográfica, una nota bibliográfica, la iconografía y el texto o los textos seleccionados.

La nota biográfica es justa y precisa, sin parcialidad alguna, atiende a los detalles de nacimiento, ascendencia, educación, cargos y distinciones, contingencias de la vida y pormenores del fallecimiento. En la nota bibliográfica se refieren, englobadas en conjuntos o particularizadas, las obras principales hasta entonces registradas de los autores. En seguida se enlistan las fuentes de consulta, mismas que constituyen los principales repertorios biobibliográficos existentes hasta entonces. Todo esto se complementa con referencia a la iconografía conocida del autor. A continuación viene una selección más o menos breve de la obra, según la importancia del autor.

Si se considera el número de autores antologados y el índice biográfico, se tiene idea del arduo trabajo realizado por Henríquez Ureña, en los pocos meses en que se preparó la obra. Con más de doscientos autores estudiados sólo por él, nos dejó el más importante panorama de la literatura y la cultura de la época de la Independencia en México. Ninguno de los otros dos coautores, Luis G. Urbina, que escribe el estudio introductorio, ni tampoco Nicolás Rangel, que escribe menos de la tercera parte de los estudios y apenas unas páginas del índice biográfico de autores extranjeros, se compara con el enorme esfuerzo realizado por el dominicano. En realidad fue él el principal autor de la *Antología del Centenario*, y nuestro humanista quedó en segundo plano, como era propio de su carácter.

Bien lo observó Jorge Luis Borges, y vale la pena recordarlo aquí, cuando, luego de la súbita muerte de don Pedro al subir a un tranvía de Buenos Aires, lo recordaba como alguien a quien se había tratado con injusticia, relegándolo siempre a un segundo plano. Era, decía Borges, adjunto de un profesor que sabía mucho menos que él. Pero él, escribe también Borges, era extremadamente cortés y profesaba el ideario de que “es innecesario fustigar el error, porque éste por sí solo se desbarata”.⁴

Cuando se publica la *Antología del Centenario*, Henríquez Ureña tenía veintiséis años de edad. Es de admirar la madurez crítica y la enorme cultura literaria que demuestra en esa obra, además de la profundidad de su estudio sobre la época, habiendo llegado a México sólo tres años antes.

Para sus numerosas biografías de hombres de la insurgencia o de la causa realista, Henríquez Ureña se vio beneficiado por su condición de dominicano, que le permitió tomar distancia del biografiado, fuese que perteneciera a uno u otro bando. Éste es el caso, por ejemplo, del realista Agustín Pomposo Fernández de San Salvador, a quien trata con igual objetividad y distancia que a todos los demás biografiados. Quizás donde se perciba diferencias es en relación con las obras seleccionadas, que suelen ser más extensas en autores de mayor importancia literaria como fray Manuel Martínez de Navarrete o, más todavía, en el caso de José Joaquín Fernández de Lizardi.

A diferencia de la mayor parte de los repertorios biográficos del siglo XIX o aún de principios del XX, la selección de los biografiados no obedeció a preferencias ideológicas o partidistas. En aquéllas los personajes cuya vida se narraba se transfiguraban en

periodismo en México: 500 años de historia. Marcelino Menéndez Pelayo hizo la crítica de algunos de estos poetas en su *Antología de poetas hispanoamericanos*.

⁴ Jorge Luis Borges, “Prólogo” a *Obra crítica de Pedro Henríquez Ureña*, p. VIII.

próceres o mártires, y más que biografías se convertían en panegíricos. Ese matiz está ausente de las biografías de la *Antología*. Por eso, en su conjunto, esta obra responde a una nueva visión historiográfica. Pareciera consistir en que, independientemente de la temática tratada, las obras incluidas apuntan a concebir la literatura como una institución social que va ganando espacio al irse constituyendo el nuevo país, lo cual sin duda representa un avance crítico muy importante. Ya no interesaría tanto un discurso americanista o nacionalista, sino más bien la emergencia de una literatura como un medio eficaz de comunicación, aunque reviviera temas y tópicos europeos o, al contrario, volviera la mirada a los aspectos nativistas. En esta *Antología* se hace dialogar a los insurgentes y a los realistas, a los francmasones y a los católicos, a los conservadores y a los liberales, todos ellos empeñados en crear y servirse de una literatura, para comunicarse con sus paisanos.

Si ésta fue la intención de los antologadores, y, al menos, esto se desprende de la lectura de la obra, se habría dado un importante paso para sentar las bases de una nueva historia literaria. Lamentablemente el proyecto habría naufragado con la Revolución. Después de la cual, el periodo en el que se centra esta obra cayó en el más completo olvido.

Estudios críticos

Los dos ensayos de Henríquez Ureña que siguieron a la *Antología del Centenario*, “Traducciones y paráfrasis de los autores mexicanos en la época de la Independencia” y “La métrica de los poetas mexicanos en la época de la Independencia”, datan de 1913. El primero fue publicado en los *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*,⁵ y el segundo, como discurso de recepción de socio de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, en el *Boletín* de esa Sociedad.⁶ En ambos ensayos el autor emprendía estudios histórico-críticos inéditos en México. Las “traducciones y paráfrasis” plantean interesantes conclusiones sobre las numerosas versiones, especialmente de autores latinos, que eran publicadas por mexicanos en el *Diario de México* y en las *Gazetas* de Alzate. El latín seguía siendo la lengua culta, y no pocos se esmeraban en ostentar su dominio, traduciendo a los más famosos autores clásicos, Horacio y Ovidio en primer lugar. Pero los resultados eran muy desiguales. Hubo algunas, muy pocas, dignas de competir con las mejores traducciones españolas, como la que de las *Heroidas* de Ovidio hizo el padre Anastasio de Ochoa y Acuña, superior según algunos a la del andaluz Diego Mejía de Fernangil; y otras, bastante deficientes. Entre estas últimas se hallaba la que de los cuatro primeros libros de la *Eneida* hizo Carlos María de Bustamante y, según dice Henríquez Ureña, puso en prosa castellana, pero sin servirse del original latino, sino del francés, y se pregunta: “¿Cómo, pues, al dar a luz una versión de cuatro libros de la *Eneida*, para uso de escolares, a fin de facilitarles la inteligencia del texto virgiliano, declara Bustamante haberse servido de la versión francesa de Leblond, y sólo se le ocurre pedir perdón por no saber bastante francés?”⁷

⁵ México, 1913, tomo v, pp. 51-63 y 379-381.

⁶ México, enero de 1914, quinta época, tomo VII, núm. 1, pp. 19-28.

⁷ *Op. cit.*, p. 499.

Quizás, añade Henríquez Ureña, treinta años de intensas actividades políticas le habían hecho olvidar a Bustamante la práctica de la “lengua sabia”, pues se sabe que tuvo una buena formación de bachiller y que, según García Icazbalceta, se hizo simpático al virrey Azanza por una inscripción en latín... Pero, como si no bastara la pátina de latinistas, para afirmar su prestigio, aquellos escritores políticos, como el propio Bustamante, se beneficiaban de otro modo, dice Henríquez Ureña:

Pero nunca es en vano el trato con los grandes maestros; y Bustamante, de suyo escritor incorrecto y desordenado, aunque pintoresco y con sus puntas de imitador de Cervantes, logra en esta versión cierta dignidad de estilo que, si todavía queda muy lejos de Virgilio, está por encima de la forma usual en el autor del *Cuadro histórico de la revolución mexicana*. Hay en ella, sobre todo, un vago sabor arcaico que hace agradable la prosa considerada en sí misma...⁸

Agudas hipótesis deja aquí planteadas Henríquez Ureña, que sería preciso investigar más a fondo: la función de la pátina de cultura clásica como medio de ganar estatus político y social, de tan largo uso que, todavía a mediados del siglo XX, llevaba a un político brasileño a terminar sus discursos con el apotegma:

¡Renovarse o morir!
¡O tempora, o mores!

Y, al mismo tiempo, ese “vago sabor arcaico” proveniente de la retórica latina, que pesa tanto en nuestros prosistas y que cuesta mucho distender y aligerar, y que quizás no provenga tanto de la influencia directa de la lengua latina, sino a través de la retórica perifrástica y reverencial tan arraigada en la Colonia. Esta misma resistencia podría ayudar a entender, también, la poca familiaridad de los escritores de la época con la lengua inglesa, ya que, como señala el autor, son escasísimas las referencias existentes a traducciones del inglés, al punto de pensar que eran poquísimas las personas que hubieran conocido esa lengua, a pesar de la aparente cercanía con la América del Norte. Henríquez Ureña había tomado conocimiento casi por casualidad de una novela intitulada *Memorias para la historia de la virtud*, supuestamente traducida del inglés por su coterráneo Jacobo de Villaurrutia, cofundador del *Diario de México*. Supuso entonces que podía tratarse de una traducción de la famosa *Pamela o la virtud recuperada* de Richardson.

Tiempo después encontró la obra en el Mercado del Volador, y se percató de que más bien pudo haber sido una traducción de una de las muchas imitaciones de la *Pamela*, y cabría investigar de cuál de esas rarísimas novelas pudo ser traducida. Tampoco constaba que fuese traducida directamente del inglés o a través del francés.

Este distanciamiento de la lengua inglesa podría ser explicado hasta entonces por la política española de cerrar las fronteras a los sajones de Norteamérica. Pero las cosas empezaban a cambiar cuando los insurgentes se refugiaron en territorio norteamericano

⁸ *Ibid.*, p. 500.

o vivieron exiliados y preparando la revolución en Londres. Aun así, hasta la fecha hay en México resistencia para aprender la lengua inglesa.

El segundo ensayo, “La métrica de los poetas mexicanos en la época de la Independencia”, fue su discurso de recepción en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. Es un rápido estudio de las formas métricas más usadas por los poetas del *Diario de México*, señalando como de mayor frecuencia el endecasílabo, de origen italiano, y el octosílabo, natural del español. Sin dejar de señalar los defectos más comunes, como el abuso de la sinéresis o los hiatos donde no proceden, también menciona los aciertos y los toques originales, que no todos los preceptistas sabían reconocer, incluyendo a Menéndez Pelayo.

Con la misma imparcialidad crítica que muestra en todos sus trabajos, elogia aquí a un poeta que le parece culto y brillantísimo, el militar realista granadino Ramón Roca, no obstante haber sido insultado y desdeñado por el bando independentista, particularmente por Carlos María de Bustamante y José María Luis Mora. Escribe don Pedro:

Este poeta, que supera en brillo y fuerza poética a cuantos escribían por entonces en México, nativos o europeos (si bien no posee las delicadezas de Navarrete ni el sentido clásico de Ochoa), escribió versos de arte mayor en lenguaje antiguo, tomando por modelo las hermosas pero falsas *Querellas* que se compusieron en el siglo XVII para hacerlas pasar como del rey Alfonso el Sabio:

A vos que acudido de heroica bravura,
muy más de que esquadras asaz favorito,
las nobles fazannas de tal aguerrido
cual Cid o Bernardo vos facen mesura:
a vos, renovando lejana escriptura,
cual vos el recuerdo de grandes cabdillos,
mi pénnola acata, y en metros sencillos
se postra a la vuestra perínclita altura.⁹

Es claro que Ramón Roca yace sepultado en el olvido, como la mayor parte de esos poetas estudiados y valorados por Henríquez Ureña. ¡Cuánto no habría hecho este gran maestro por nuestra historia literaria, de haber podido continuar sus investigaciones aquí! Él estudió el momento en que nuestra literatura nacional estaba naciendo, y reunía todos los requisitos para darnos los pormenores de ese alumbramiento: distanciamiento crítico, preeminencia de la visión estética, amplio conocimiento de la tradición clásica y de la literatura moderna y suficiente conocimiento de la historia.

Por lo tanto, al estar estudiando ese nacimiento, observando amoroso los primeros tropiezos de esa literatura, y encomiando también sus aciertos y lances primerizos, era su biógrafo y más que censor, un benigno preceptor, que era así como él entendía la crítica literaria.

⁹ *Ibid.*, p. 516.

Bibliografía

- BORGES, Jorge Luis, “Prólogo” a *Obra crítica de Pedro Henríquez Ureña*. Edición, bibliografía e índice onomástico de Emma Susana Speratti Piñero. Pról. de Jorge Luis Borges. México, FCE, 1981.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Antología de poetas hispanoamericanos*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1893-1895. 4 vols.
- PERALES OJEDA, Alicia, *Asociaciones literarias mexicanas. Siglo XIX*. México, UNAM, Centro de Estudios Literarios, 1957; 2a. ed. UNAM, 2000 (Col. Ida y Regreso al Siglo XIX)
- RUEDAS DE LA SERNA, Jorge, “Dos ensayos de Pedro Henríquez Ureña sobre poesía mexicana de la Independencia”, en *Revista de Historia de América*, núm. 72. México, julio-diciembre, 1971, pp. 496-518.
- RUIZ CASTAÑEDA, María del Carmen, “El *Diario de México* (1805-1817)”, en *El periodismo en México: 500 años de historia*. México, EDAMEX, 1995.
- WOLD, Ruth, *El Diario de México*. Madrid, Gredos, 1970.

El Quijote en el sertón. Aventura y narrativa en Guimarães Rosa*

Valquiria WEY
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Por la suerte combinatoria de todos los elementos que componen el más heterogéneo de los géneros literarios, la novela del Quijote tiene en los lectores contemporáneos el efecto de un espejo de la complejidad de la vida moderna, del Barroco a nuestros días. Ninguna otra obra literaria en Occidente, con excepción de la escrita por Shakespeare, puesta en nuestro horizonte crítico, nos produce el efecto de mundo mezclado, de diferentes tradiciones culturales, de subversión de valores civiles y morales. También expone el compromiso del autor y del lector en la búsqueda de un propósito no sagrado, aunque heroico para la vida. ¿Podría ser como una sustitución estructural de valores que posteriormente el género irá reforzar, en su preferencia por viajes y aventuras, sin importar la limitación del espacio exterior o la vastedad del espacio interior? La aventura vista así podría ser una metáfora del intento por conquistar una trascendencia en un mundo, el del siglo XVII, en el que la tensión creada por la disputas religiosas le deja al autor y a sus lectores un espacio para la búsqueda individual del sentido de los valores de su cultura.

El Quijote llega hoy a los lectores habiendo incorporado la reflexión sobre la obra en los tiempos posteriores a su publicación y la conciencia crítica de las creencias en él expresadas, creando de esta manera el continuo que representa mejor a los estudios literarios en el conjunto de las humanidades: la transformación de la creación en formación intelectual. Cada acto, cada personaje, cada tipo de habla o de retórica, cada situación, la ficción misma, se transforma en significado simbólico y en clave de interpretación y de resimbolización de lecturas y escrituras sucesivas.

Ése es el caso que ahora me ocupa en este homenaje al Quijote, exponer del suelo cervantino de la obra de Guimarães Rosa el cuento más explícitamente alusivo al Quijote, “Tarantón, mi patrón”, el vigésimo cuento de *Primeras historias*, el penúltimo de un volumen de cuentos breves, de gran densidad alegórica. La secuencia de temas cardinales que le dio el autor a este enigmático libro le asignan al cuento el tema de la elección de la forma de morir de un viejo demente, justo y gentil en la reclusión de una hacienda del sertón de Minas Gerais.

Esta ponencia debe comenzar en realidad con una muestra de este proceso al que aludía, el de incorporar la creación a la reflexión historiográfica, a la conciencia, por ejemplo, que sobre el imaginario tiene la lectura del Quijote en América. El continente americano fue descubierto o inventado en confluencia con el imaginario aventurero de

* Ponencia presentada en el encuentro “A quien a buen árbol se arrima...” Homenaje a Miguel de Cervantes. México, Facultad de Filosofía y Letras, abril de 2005.

los siglos XV y XVI. La conquista espiritual como un hecho de armas y su sentido crecientemente profano, representado en el gusto por la novela de caballería, se dio como una sola cosa para los personajes que encabezaron la conquista. Un historiador mexicano, Luis Weckmann, cuenta respecto de Brasil una anécdota significativa, que ilumina incluso la mención a la visión de cosas del Amadís que Bernal Díaz de Castillo tiene ante la visión de México-Tenochtitlan. En *La herencia medieval del Brasil* dice que el noble portugués Duarte Coelho, donatario de una de las más importantes capitanías hereditarias en las que había sido dividido Brasil, cambió en 1535 el nombre de su capital, Marim, que es el nombre de la primera sede en Portugal de los caballeros de la orden de Cristo, a Olinda, el nombre que perdura hasta hoy de una bella ciudad colonial frente al verde mar de Pernambuco. Dice Weckmann que “Olinda es, en efecto, el nombre que lleva la más traviesa, pero al mismo tiempo la más prudente y sesuda de las doncellas de honor en la corte del rey Lisuarte de Grecia, patrono de Amadís de Gaula; y princesa que, según se nos dice, poseía la facultad de dar nueva lozanía a las flores secas cuando éstas se colocaban en su cabeza. Su caballero servidor era el amigo y compañero de aventuras de Amadís, o sea el famoso caballero Agraje ‘que de obras pocas tenía’”.¹ La presencia de los relatos de caballería en el imaginario de la conquista va poniendo las bases para dos hechos importantes para el establecimiento del Quijote como tradición cultural: su popularidad en América, documentado en Irving Leonard con *Los libros del conquistador*, y su lectura en clave paródica pero también en clave nostálgica, arcaizante, con la permanencia de enclaves de lectores de relatos de caballería, que se continúan en las populares versiones de los ciclos heroicos de Rolando, por ejemplo. Por lo pronto, antes de la publicación del Quijote, Pereira Duarte Coelho, curtido navegante portugués, ennoblecido por Juan III, casado con una decidida mujer que lo sucede en el gobierno de la Capitanía General, amaba, como Quijote a su Dulcinea, a Olinda, su dama encantada en una ciudad.

Este mundo de lectores de relatos de aventuras de la tradición ibérica se mantiene casi intacto en Brasil hasta los años treinta del siglo XX, en lugares apartados donde no llegaron los folletones franceses a sustituirlos. En “Jagunços mineiros de Claudio a Guimarães Rosa”, Antonio Cândido cuenta un episodio conmovedor, registrado por un médico, cronista a principios del siglo XX de la parte suroeste de Minas Gerais. Cita Cândido lo siguiente: “Se dio el caso de que un viejo hacendado de Santa Rita de Cassia, lector de la historia del emperador Carlos Magno, fue asaltado en su hacienda por cuatro ladrones y herido por ellos comenzó a gritar: ‘—¡ Válgame mi Roldán! ¡ Válgame mi Oliveros! ¡A mí, mis pares de Francia!’ Los asaltantes huyeron después del saqueo y la víctima pudo enviar un aviso a la ciudad más cercana”.² Pero el relato se volvió mucho más interesante al comentarlo personalmente con Antonio Cândido, quien, al contrario del cronista, tiene presente la reproducción de la situación del Quijote lector, y del papel de la fantasía en la vida de todos nosotros. El hacendado en cuestión, muy viejo, había sido su pariente, creo que un tío abuelo, tenía el vicio de leer novelas y viejo y cansado le entregó la administración de la hacienda a sus descendientes para poder pasar sus mañanas y tardes leyendo en su biblioteca. Ni siquiera oyó la algarabía de peones y mujeres y los asaltantes lo fueron a sacar a golpes de su sillón de lector.

¹ Cf. Luis Weckmann, *La herencia medieval del Brasil*.

² Antonio Cândido, “Jagunços mineiros de Claudio a Guimarães Rosa”, en *Vários escritos*, p. 142.

Esta región es el escenario de la obra de Guimarães Rosa. “O sertão é o mundo”, dice su narrador, Riobaldo, dándole como le dio Cervantes a la Mancha, en la conciencia de sus lectores, estatuto simbólico de todo el mundo a una región del campo de Minas Gerais. Para lo que yo llamaría de piso cervantino de la obra de Guimarães Rosa, además del sertón como el mundo, están los protagonistas de Guimarães. Éstos son hombres de armas en busca de respuestas trascendentes, aparentes anacronismos andantes para el lector, siempre urbano, personajes heterónimos de un modelo quijotesco. En *Gran sertón: verdades*, el narrador, que busca la presencia del mal, indiscifrablemente tejido junto con el bien en la trama de la vida de hombres y mujeres, se refiere a uno de tantos viejos hacendados, a Medeiro Vaz, de familia antigua que, ante el desorden y la brutalidad del sertón, quemó su casa, esparramó las cenizas y “relimpió de todo, escurrido dueño de sí, montó en jinete, con pencas de armas, reunió a la chusma de gente valerosa, muchachos de los campos, y salió de ronda por este mundo, para imponer la justicia”.³ Antonio Cándido, en el mismo ensayo que cito, observa que de los personajes a caballo de la narrativa regionalista brasileña de este siglo, los lectores actuales nos reconocemos en aquellos como Riobaldo, del *Gran sertón*. Éste, como el Quijote, está involucrado en una aventura y en una búsqueda. “Sin embargo —dice— todos nosotros somos Riobaldo, que trasciende el cuño particular del documento para corporizar los problemas comunes de nuestra humanidad, en un sertón que es también nuestro espacio de vida”.⁴

“El gran tema de Don Quijote de la Mancha es la ficción, dice Vargas Llosa, su razón de ser, y la manera como ella, al infiltrarse en la vida, la va modelando”.⁵ Este sentido de la obra de Cervantes está presente en la de Guimarães Rosa en una doble acepción: en el sentido literal, ya mencionado, de que el Quijote se incorpora a la vida y a la reflexión cumpliendo un ciclo entre literatura, vida, reflexión y nuevamente literatura y en el sentido de forma, de modelo narrativo que permite por medio de un narrador relativizar su autoridad disolviendo la autoría en numerosos narradores y responsabilizando al lector de los sentidos posibles del texto. Como lo dijo María Stoop en su hermosa tesis, hoy libro, el Quijote instituye al lector como personaje e interlocutor privilegiado. La centralidad del lector en el desdoblarse burlón de los narradores termina por disolver la autoridad del autor en la cercanía que se establece entre el que cuenta y el que lee. Sin atreverme a decir realmente cuál es el gran tema del Quijote, el de la ficción, es decir, la conciencia del artificio, es la que nos fascina porque nos hace partícipes de la construcción del sentido de lo que leemos. Es la “Era de la Lectura” que sustituye la “Era del Crítico”, como irónicamente la califica Murray Abrams.⁶

Guimarães Rosa no es el único autor brasileño en utilizar esta lección del gran libro de Cervantes, lo hizo Machado de Assis, otro autor genial, por la mediación de la lectura del Tristram Shandy de Sterne, como lo señaló Carlos Fuentes en un ensayo sobre el autor de Bras Cubas.

En “Tarantón, mi patrón”⁷ la relativización de la autoridad del autor se logra por un narrador en primera persona, un joven agregado de la hacienda cuyo trabajo consiste en

³ *Ibid.*, pp. 147-148.

⁴ *Ibid.*, p. 151.

⁵ Mario Vargas Llosa, “Una novela para el siglo XXI”, en *D. Quijote de la Mancha*, p. xv.

⁶ Murray H. Abrams, “How to do things with texts”, en *Critical Theory since 1965*, p. 36.

⁷ João Guimarães Rosa, *Primeras historias*, p. 229.

cuidar al patrón del título, un viejo demente y medio moribundo, escondido y relegado por su familia, al cuidado de la mujer del casero y de Cocuyo, el narrador. Es un narrador no confiable, diríamos hoy, y el lector inmediatamente construye puentes imaginarios que suplen su parcialidad. Es aquí donde la lectura del Quijote funciona como la matriz del cuento. Cocuyo es un pobre empleado, joven y, como su nombre lo indica, de voluntad intermitente. Por lo tanto es el lector el que pone a funcionar su capacidad interpretativa para construir el significado “verdadero” del cuento, su origen quijotesco. Cuando describe al patrón, un viejo alto, flaco, los cabellos y la barba blanca, los ojos claros muy azules, es el lector el que sabe que está describiendo una de las ilustraciones de Gustavo Doré del Quijote, ni cuando nos revela su verdadero nombre, no el Tarantón del título, sino Don Juan de Barros Diniz Robertes, tampoco sabe de las resonancias de gestas medievales, o del sorpresivo hecho de que la mañana del relato su patrón, ya moribundo, se levanta, sale corriendo al establo y ensilla no un caballo manso sino un caballo de batalla. “Vi que lo que pasaba era que estábamos en tiempo de guerra, pero con espadas torcidas; y que él no iba a recurrir a manías antiguas”.⁸ Pero el relato de Cocuyo tiene también otra función cervantina: habla como la gente común del campo, con dichos y refranes, exclamaciones e interjecciones pero en clave “roseana”, mezclando lo culto con lo popular y haciéndolo creíble. Después de varios “¡sus!” y “¡epa!”, dice Cocuyo: “Allá iba, se huía mi esmarte y solerte patrón”. “Esmarte” es una grafía portuguesa del inglés “smart” y solerte es una palabra culta, latina, por sagaz, astuto. Como las palabras riman consonantemente no rompen con el gusto popular de Cocuyo y por otro lado desmienten la bajeza del léxico o su falta de imaginación.

Pero el hecho es que el patrón abandona una mañana su apatía de loco moribundo, monta a caballo y acompañado por Cocuyo dice lanzarse, casi al pie de la tumba, a buscar en la ciudad a su sobrino nieto, el doctor Flaquito, por haberle puesto inyecciones y haberle hecho un lavado intestinal. Pero la cabalgata del viejo loco y del muchacho, su criado, despierta la curiosidad en los pueblos que pasan donde, y, como en el Quijote, la gente huele la oportunidad de una aventura, y se agrega al cortejo. Dice Cocuyo al principio de la aventura:

Mal puse el pie en estribos, ya se salía él por la portera, en lo que espoleaba. Y yo —arre la Virgen— en seguimientos. Alto, el viejo, entero en la silla, imbatible, propuesto a hacer y acontecer. Lo que era ser un descendiente de sumas grandezas y riquezas —jun Don Juan de Barros Diniz Robertes!— arrimado en loca vejez, por allí, por los muchos parientes, que no querían sus incómodos desmanes en la ciudad. Y yo, por pobre y necesitado, tenía que aguantar lo que sobraba, ya se ve, en esta desentendida lata que me da cosa y me asusta, paso vergüenzas.⁹

Pero como bien sabemos los lectores del Quijote, sobre todo Guimarães Rosa, las aventuras despiertan, aun en aquellos que se escandalizan y avergüenzan y se disfrazan, la sensación de ver pasar lo mejor de la vida, como en una novela, la sensación de vivir una fantasía. “Sin saco —lo describe Cocuyo— solo el todo abotonado chaleco, sucios

⁸ *Ibid.*, p. 230.

⁹ *Idem.*

los pantalones desteñidos, calzando un pie unos botines amarillos y en el otro pie la bota negra; y más otro chaleco, metido en el brazo, diciendo que era su toalla para secarse... pero me dijo, con pausa: —‘Cocuyo, muchacho, regresa de aquí, no quiero hacerte enfrentar, conmigo, riesgos terribles’”.¹⁰ A partir de este momento los desmanes del Patrón antes calificados por Cocuyo como artes demoniacas, pactos con el Diablo, sufren un cambio en la conciencia del narrador que va a aprender por la vía de la experiencia, como Sancho, lo que ya sabemos autor y lector por la vía del Quijote: Tarantón es un hombre del bien.

Se suceden entonces hechos extraños. Bandidos y peones se incorporan a la partida de Don Juan de Barros Diniz Robertes para vivir las aventuras que promete el loco. De la sombra proyectada por el Quijote surge el episodio de la embajada de Sancho, el encuentro con el cura y el barbero, con Cardenio, Dorotea, los personajes que se van incorporando a la partida hasta el regreso a la posada, la lectura de “El curioso impertinente” y la llegada de la mora y el moro, todos ajenos a la locura de Don Quijote pero muy decididos a disfrutarla.

El asombro del narrador alcanza el límite cuando Tarantón, su Patrón, se cruza con una pobre mujer, el hijo en el anca, viajando a pie. “En eso, lo visto: la que iba con su pobre haz de leña, y con la espalmada criatura, de lado, la mujer, pobrepérrima. El viejo para llegarse a ella apresuró suave el caballo. Desconfió, pasmado de todo. El viejo se zafó debajo del sombrero, hacía de esas piruetas y otras gesticulaciones”.¹¹ Cocuyo desconfía de que pueda hacerle burla, muy a tono con la sabiduría popular del sometido, de Sancho a nuestros días. Pero su Patrón, “¿No era que a aquella mujer ofreció tremendas cortesías? Tanto más que por mucho insistir ella terminó por aceptar: que mi Patrón se apeó, y la hizo montar en su caballo. Cuyas riendas él vino, galante, a pie, jalando. Así nuestro ayudante de criminal tuvo que cargar con el haz de leña y yo de encargado, con la criatura en la mochila”.¹² Regresando a la luz del Quijote, puedo comparar este episodio con el episodio que Erich Auerbach llamó en su *Mimesis* de “La Dulcinea encantada”, el capítulo X de la Segunda parte, en la que Quijote, privado de la visión de Dulcinea idealizada, le asegura a la torpe labradora, la misma veneración de su respeto y amor.

Finalmente la partida llega a la ciudad para espanto de todos. Al llegar es de trece la caballería de Don Juan de Barros: Cocuyo, Demispiés, Sin Miedo, Curucutú, Felpudo, Huele Cielo, Calabaza, Condumpio, Panzallena, Corta Palo, Barbero, Bobo y Gorro Pintado, que se presentan ante la hermosa casa de la familia en donde en ese momento se lleva a cabo una fiesta de bautismo.

Deducimos los lectores que el autor decide darle una muerte equivalente a la del Quijote, reproduciendo el tono tristísimo de la muerte del hidalgo de la Mancha. El narrador del cuento, lloroso como Sancho, nos anticipa su final: el verdadero propósito del viaje quijotesco no era matar al sobrino nieto de los lavados intestinales sino morir en familia, rodeado de los suyos y de sus amigos de aventura, sentados en la misma mesa como caballeros del Rey Arturo, pero no sin antes oír las palabras que, como los discursos del Quijote, se han transformado a lo largo de cuatrocientos años en palabras

¹⁰ *Ibid.*, p. 232.

¹¹ *Ibid.*, p. 233.

¹² *Idem.*

e ideas sueltas de una sabiduría antigua y moderna: “El Viejo, fogoso, hablaba y hablaba. Se dijo que lo que habló eran babosadas, nada, ideas ya disueltas. El Viejo sólo se crecía. Supremo siendo, las barbas secas, los históricos de esa voz: y la cara de aquel hombre que yo conocía, que desconocía”.¹³ Como la histórica y entrañable voz del Quijote, siempre conocida, siempre por conocer.

Bibliografía

- ABRAMS, Murray H., “How to do things with texts”, en *Critical Theory since 1965*. Ed. de Hazard Adams y Leroy Searle. Florida, University Press of Florida, 1986.
- AUERBACH, Erich, *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*. México, FCE, 2002.
- CÁNDIDO, Antonio, “Jagunços mineiros de Claudio a Guimarães Rosa”, en *Vários escritos*. São Paulo, Livraria Duas Cidades Ltda, 1977.
- FUENTES, Carlos, *Machado de la Mancha*. México, FCE, 2001. (Col. Tezontle)
- GUIMARÃES ROSA, Joao, *Primeras historias*. Pról. de Emir Rodríguez Monegal. Trad. de Virginia F. Wey. Madrid, Seix Barral, 1968.
- STOOPEN, María, *Los autores, el texto, los lectores en el “ Quijote ”*. 2a. ed. México, UNAM, FFL, 2005.
- VARGAS LLOSA, Mario, “Una novela para el siglo XXI”, en *D. Quijote de la Mancha*. Edición del IV Centenario. Real Academia Española, Asociación de Academias de la Lengua Española. México, Alfaguara, 2004.
- WECKMANN, Luis, *La herencia medieval del Brasil*. México, FCE, 1994. (Obras Selectas de Historia)

¹³ *Ibid.*, p. 235.

FILOSOFÍA

Kant y la hermenéutica del cambio social

Carlos HAM JUÁREZ
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Introducción

Hablar de cambio social o cultural en buena parte está relacionado con el problema de la interpretación, pues ¿cómo entendemos los cambios de estructuras políticas o económicas por los que atraviesa una sociedad? ¿O cómo explicar la transformación de las ideas estéticas o valores éticos de una determinada cultura? En cualquiera de estos problemas y otros más se precisa hacer un ejercicio de interpretación, ya sea histórica, cultural o axiológica. En el caso de los hechos u objetos de estudio que enfocamos desde el punto de vista de su modificación, se hace necesario una hermenéutica del cambio, que explique el sentido del movimiento, que advierta el juego de fuerzas y sus consecuencias, que nos permita comprender el paso y los diferentes momentos por los que transita el objeto analizado.

Sin embargo, esta pretensión hermenéutica no es producto de los momentos actuales. Podemos seguir su rastro desde tiempos inmemoriales y vislumbrar sus antecedentes desde los primeros pasos de la humanidad. Pero en esta ocasión quisiera enfocar el problema de la hermenéutica del cambio a partir de un momento histórico relevante para el tiempo actual posmoderno y que sitúa su origen en la naciente modernidad y en el pensamiento ilustrado. En este breve ensayo trato de analizar algunas de las ideas de Kant a partir de su pensamiento acerca de la historia y el progreso humano, en donde advierto el sentido de un gesto racional que se repetirá de diversas maneras y que servirá de base a una reflexión sobre el cambio social. En una primera parte analizo brevemente la nueva concepción que se empezó a gestar en el inicio de la modernidad acerca del movimiento y el cambio de los cuerpos y que señaló un punto de partida para la emancipación de la física moderna respecto de la física aristotélica que había dominado hasta el tardío mundo medieval. Posteriormente enfoco el análisis hacia las ideas de Kant que, sobre la base anterior, encuentran una aplicación en el mundo de lo social al señalar la racionalidad de la historia humana, pese a sus contradicciones. Encontramos en Kant un ejemplo del ideal moderno de progreso social, en el que se intenta dotar de racionalidad el mundo cambiante que a través de las revoluciones se desplegará a lo largo de los siglos subsecuentes posteriores al renacimiento. Es en los siglos XIX y XX donde se encuentran respectivamente la Independencia y la Revolución de México, por lo que de algún modo se articulan en su particularidad al pensamiento moderno y aunque este estudio no centra su atención en estos procesos sociales, sí pienso que se puede contribuir con el análisis de

las ideas de Kant a una reflexión en la que sea posible encontrar una interpretación y una manera de comprender la acción revolucionaria.

El cambio y su nuevo estatus en la modernidad

Para el pensamiento moderno occidental hablar de cambio sugiere la intención de que éste no es abstracto, sino que perfila un rumbo, un sentido; esto es, el cambio se refiere a una transformación dirigida a un lugar específico y a un tiempo determinado; de ahí que podamos entender el ideal moderno al respecto, basado en una teleología de progreso ascendente y positivo en la que también toda divergencia se reduce a un solo sentido.

Buena parte de este pensamiento está cimentado en las ideas de la filosofía ilustrada que rompe los lazos de una trascendencia divina; para esta última el fundamento del ser se encuentra en un más allá, alejado del mundo humano y material. La modernidad, por el contrario, tiene el mérito de acercar la trascendencia a la inmanencia del sujeto; es ahora éste el centro del universo, es un sujeto a partir del cual se entienden y se comprenden, entre otros, los problemas del conocimiento, los valores éticos y la apreciación estética. El rompimiento con la trascendencia divina cristiana también es un rompimiento con un orden que asumía el cambio como alteración o incluso degradación del ser. En otras palabras, el descentramiento de Dios por la inclusión del sujeto inmanente al mundo no sólo fue un cambio de actores o una sustitución externa de un orden previamente establecido; el nacimiento del sujeto trajo consigo la imposición de otro orden, regido por otra manera de entender y comprender la función de los entes en el mundo. Una consecuencia esencial de esta nueva forma de concebir el mundo circundante fue el ya mencionado rompimiento con el modelo estático de comprensión de las cosas; esto es, la modernidad valora y justifica, junto al sujeto racional, el movimiento de los cuerpos; el mundo moderno se caracteriza por ser un mundo en constante cambio y transformación, de aceleración y fuerza, de encuentro y choque, de causas y consecuencias, todo ello insito en la propia dinámica de los seres materiales. Pero lo que resulta de suma importancia es que esa dinamicidad de la realidad no es juzgada como sucedánea del caos o la irracionalidad infernal. Muy por el contrario, el movimiento de los cuerpos, en los que también se hayan inscritos los mismos sujetos, no hace sino evidenciar que el orden de Dios es efectivamente dinámico, y que dentro de este movimiento existe una ley racional comprensible por los propios humanos;¹ de ahí la importancia de la filosofía natural o física, que estudiaran en su momento la mecánica racional de los cuerpos. Así pues, el trabajo realizado por la mecánica clásica de Galileo a Newton refleja un nuevo paradigma en el que el movimiento y el cambio de los cuerpos adoptan carta de ciudadanía dentro del estudio racional de las fuerzas.

De esta manera, como bien lo explica Alexandre Koyré en su brillante exposición sobre el surgimiento del pensamiento científico moderno, existe un rompimiento fundamental entre la física renacentista y la física aristotélica, en tanto que esta última concibe

¹ Al respecto *cf.* el estudio de Ernest Cassirer *Filosofía de la ilustración*, pp. 17-53, en donde el autor expone las bases del nuevo pensamiento moderno.

de manera negativa el cambio en los seres, observando que su transformación es una violencia a la estabilidad del ser. Así lo señala Koyré en el siguiente fragmento:

[En la concepción aristotélica] todo movimiento implica una especie de desorden cósmico, una perturbación en el equilibrio del universo, pues es o bien un efecto directo de la violencia, o bien al contrario, un efecto del esfuerzo del ser por compensar esta violencia, por recobrar su orden y su equilibrio perdidos y turbados, por llevar de nuevo las cosas a sus lugares naturales, lugares donde deben reposar y permanecer. Es esta vuelta al orden lo que constituye precisamente lo que hemos llamado movimiento natural...²

Como podemos observar, la visión aristotélica concibe un mundo en donde las cualidades de orden, reposo y estabilidad son fundamentales para caracterizar el ser de las cosas. El cambio, en este sentido, es visto como violencia, como alteración y perturbación al orden del mundo. De tal manera, el movimiento, el cambio o la transformación de las cosas son equivalentes a la inestabilidad, al caos y la degeneración del orden establecido; dentro de la mentalidad tradicionalista y conservadora medieval, más que aceptar el cambio habría que luchar contra él, salvaguardar las creencias y el reposo del sistema impuesto por Dios, pues el carácter ontológico del ser (al menos en el sentido legado por Parménides) no contempla la transitoriedad.

Ahora bien, el mundo moderno desde su inicio en los albores del renacimiento rompe con esta concepción. Efectivamente, el avance de la física moderna concede un nuevo estatus ontológico a la categoría del cambio; ya no será exterior a los cuerpos, ni tampoco será la violencia que a toda costa habrá de evitarse. Muy por el contrario, se acepta de muy diversas formas que existe una racionalidad en los cuerpos, esto es, una propiedad inercial que los acerca o los aleja entre sí causada por impulsos o fuerzas que actúan según escalas de tiempo y espacio. Cabe mencionar que aunque la física de Aristóteles también desarrolla un estudio del movimiento y por ello se puede decir que realiza una comprensión racional al respecto, su análisis, sin embargo, queda en un plano meramente cualitativo, mientras la mecánica clásica moderna ensaya un nuevo tipo de racionalidad matemática aplicada al movimiento de los cuerpos físicos, lo cual entraña una revolución en el conocimiento de la materia.³ De tal manera que el movimiento de los cuerpos se inscribe en un nuevo tipo de relación en tanto que forma sistemas de fuerza, masas, aceleraciones, equilibrios, alternancia de constantes y variables, todo ello apoyado en una base cuantificable de análisis; lo que gana en este sentido la mecánica clásica que culmina con Newton es la inmanencia del juego de fuerzas que ya no necesitan apoyarse completamente en la trascendencia divina para explicar los fenómenos naturales, y le

² Alexandre Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*, p. 160.

³ Cabe señalar que efectivamente Aristóteles es de los primeros pensadores que hace un trabajo científico del movimiento y que en la Física, libros III y IV, hace una detallada explicación de sus problemas. Sin embargo, la matemática no es fundamental en su análisis, ya que piensa que la sustancia (*ousia*) ontológicamente es superior al número. Esto es que, contra lo que habían pensado Platón y los pitagóricos que habían hecho de los números una substancia, Aristóteles piensa que el número no puede separarse de las cualidades del ser, del cual es sólo una parte. Ahora bien, la física moderna ensaya la posibilidad de hacer un estudio separado del ser en su sentido cualitativo, es decir, puramente cuantitativo y geométrico, y esto de algún modo es volver al planteamiento platónico y pitagórico del número como ser esencial.

basta a esta nueva filosofía natural el lenguaje matemático para profundizar en los entes materiales.

Como bien ha señalado Koyré,⁴ la entrada de la matemática al estudio del cambio y del movimiento no es poca cosa. La matematización que entra en juego desde Galileo hasta sus posteriores seguidores entraña toda una revolución en la comprensión del universo. Ya no es la permanencia, el orden, la estática de las cosas y el sistema inamovible, las categorías que guiarán el rumbo de los hechos, tanto humanos como materiales. A partir de Galileo y sus estudios, las ideas de cambio, movimiento y aceleración dejan de significar la irracionalidad viva que no se deja atrapar; junto con Galileo otros físicos descubrirán el lenguaje de la matemática, el cual estará cifrado en los signos que expresarán el orden cambiante de las cosas. Como puede verse, el orden no se contrapone a la idea de cambio para la mecánica clásica, sino por el contrario, ambos son dos conceptos que se complementan y uno a otro se apoyan.

Con base en lo anterior comprendemos que un cambio o transformación pueda vislumbrarse a través de una dirección y sentido, esto es que el movimiento de un cuerpo queda definido en el plano cartesiano por la serie de puntos que atraviesa en su trayectoria, ya sea ascendiendo o descendiendo, ya sea manifestando un rumbo positivo o negativo. El cambio queda así explicado y atiende a una racionalidad comprensible en el método de la matemática, la cual les permite a los hombres establecer los parámetros de la ida y vuelta de las cosas.

Ahora bien, hay que entender, sin embargo, que el cambio estudiado en la física no es meramente un reflejo pasivo de los fenómenos observables, pues la experimentación juega un papel importante en la información del conocimiento que se tiene de los fenómenos y ello implica la participación activa de los sujetos. Efectivamente, la mecánica clásica funda una nueva relación entre el movimiento y la racionalidad matemática, pero ésta opera a condición de la inmanencia del sujeto que se sabe a sí mismo dueño de su razón y de su acción. Descartes es el nombre paradigmático de este gesto, pero toda la modernidad la expresará de diferentes maneras. Son de todas conocidas las aseveraciones de Descartes frente a la conducción de la razón, pero no está de más recordarlas con relación al tema del cambio. En el *Discurso del método* recordamos que el filósofo señala al inicio de su texto: “No basta, en efecto, tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien. Las almas más grandes son capaces de los mayores vicios, como de las mayores virtudes; y los que andan muy despacio pueden llegar mucho más lejos, si van siempre por el camino recto, que los que corren, pero se apartan de él...”⁵

En efecto, Descartes advierte desde un principio la necesidad de un método que guíe el uso de la razón, y entiende que este método es la matemática, la cual será plasmada a lo largo de toda su obra. Con relación al tema del cambio, el pensamiento cartesiano expresa la conciencia de una transformación dirigida, medible y objetiva. La matemática le da a la modernidad el inicio de un saber preciso y modificable en su caso por la acción del sujeto. Ciertamente, el hacer uso conveniente de la razón trasciende de la esfera de una subjetividad particular para elevarse a una subjetividad plasmada en un orden objetivo de evolución y progreso humanos. Con el tiempo, poco a poco el

⁴ A. Koyré, *op. cit.*, pp. 161-179.

⁵ René Descartes, *Discours de la Méthode*, p. 30.

pensamiento moderno aprenderá a independizarse del orden divino y expresar el dominio de la fuerza de su voluntad. En este camino la matemática ha contribuido de una manera relevante.

Kant y el cambio social

La hermenéutica del cambio, en esta nueva concepción del movimiento regulado y calculado por la matemática, ha cimentado no sólo la explicación de las transformaciones de los cuerpos físicos, sino que ya queda vislumbrada la razón del progreso moral y social de los seres humanos. Nada escapa a la racionalidad moderna, e incluso al comportamiento humano no es del todo azaroso y libre, ni su historia será la sucesión de hechos incomprensibles; así, en lo que respecta a la contingencia que pudiera existir en las costumbres y en el acontecer social, se eslabona una cadena de causas que concluye en una ley universal explicativa para todos. En este sentido, Kant expresa de una manera notable el ideal ilustrado que indica la existencia de un progreso racional enfocado al mejoramiento social. Cabe destacar al respecto las palabras de su breve ensayo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*:

[...] las acciones humanas se hayan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural. La Historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana en bloque un curso regular de la misma, de tal modo que cuando se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado en la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales...⁶

Como puede observarse, para Kant no existe una diferencia tajante entre el orden de la naturaleza y el orden humano; y así como la física con Newton ha demostrado la ley universal del movimiento, así también el mundo humano tiene un sentido, aunque velado y tal vez no percibido de inmediato, al que dirige toda acción y toda transformación. De igual modo, Kant ha sido también el pensador que con mayor lucidez ha visto el problema de la racionalidad en estrecha relación con la libertad. El mundo determinado por la razón no es ajeno a la libertad humana, sólo es una forma de ser de esta última que expresa las leyes universales en conformidad con el deber y las costumbres. De tal manera que en el pensamiento de Kant la libertad humana no es producto del capricho o del azar, sino por el contrario, se trata de una libertad inscrita en la racionalidad de un deber autoimpuesto por la buena voluntad. Si bien la libertad no pertenece al reino de los hechos y por lo mismo no observa la misma causalidad de los fenómenos del conocimiento, sí tiene su propia determinación racional, entendida ésta como la ley universal que se expresa en el imperativo categórico. Recordemos que este imperativo categórico ordena

⁶ Immanuel Kant, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, p. 33.

una acción, no como medio para alcanzar ciertos fines, lo cual sería sólo un imperativo hipotético, sino que su mandato es absoluto e incondicionado, esto es, el imperativo categórico se formula como una norma de carácter necesario y universal que vale por el deber mismo que postula.⁷

En el plano de la historia humana, la concepción kantiana tiende a señalar la idea de una determinación racional de esos hechos que en apariencia son contingentes, pero en su profundidad no son sino momentos de una ley universal mayor que domina y dirige el paso de los cambios. Al igual que la libertad moral, la historia humana exhibe una libertad que no surge del capricho o de la contingencia, sino que manifiesta una cierta dirección hacia cierto orden racional. Aun cuando los mismos seres humanos crean que su actuar está libre de toda determinación y que en su visión particular no encuentren sentido a las acciones de su historia, lo cierto que existe una racionalidad que trasciende la esfera de los propósitos individuales y delinea un proyecto humano que mira hacia el progreso de la especie. Como el mismo Kant lo menciona: “Poco imaginan los hombres (en cuanto individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertir —como un hilo conductor— la intención de la naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma...”⁸

De ahí que Kant entienda que la posibilidad de encontrarle sentido a la historia humana dependa no de un estudio particular de los individuos, sino de las razones de una naturaleza que actúa atendiendo a leyes de carácter general que son en realidad los verdaderos motores de los cambios y de las transformaciones sociales. Con ello Kant postula una idea de historia que trata de observar las regularidades de los cambios humanos a pesar de que en su momento los eventos del pasado parezcan desligados o guiados por el capricho de líderes o personajes particulares. En tanto que Kant defiende el supuesto de una razón universal sería una contradicción pensar que en el caso de la historia humana fuera el capricho particular de ciertos héroes o caudillos lo que guiara el rumbo de los hechos; la historia para Kant no es ajena a esta razón universal y por ello buscará el filósofo alemán encontrar los lineamientos que definan el carácter universal de este mundo histórico, el cual trascienda la particularidad de las pasiones, los intereses o inclinaciones de los personajes que intervienen en la cadena de los hechos sociales del pasado. Por supuesto, el gran reto de esta concepción kantiana consistirá en justificar el proceso de la racionalidad de la historia a pesar de la serie de equivocaciones, disparates y malos entendidos con los que nos encontramos en una simple revisión de los acontecimientos pretéritos. Pero aún más, ¿cómo justificar el crimen y la guerra con toda la sangre derramada?, ¿cómo entender el homicidio, el atropello y la maldad que se han dado en la conformación de la vida política y social que hasta el presente siguen sucediendo?, ¿cómo encontrar el significado de tanta atrocidad?, ¿cómo salir de aquella concepción que Shakespeare en voz de Macbeth indicara del juego de la vida entendida como “una historia contada por un necio, llena de ruido y furia que nada significa”.⁹

⁷ Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Pgf. 7, pp. 50-51. También, del mismo autor: *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, pp. 107-108.

⁸ I. Kant, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en *op. cit.*, p. 34.

⁹ William Shakespeare, *Macbeth*, pp. 313-315.

Kant como cualquier otro interesado en los acontecimientos históricos era consciente de lo absurdo que puede parecer o que de hecho es el comportamiento humano. No obstante también tiene una firme creencia en la razón humana y sus poderes, sobre todo en ese momento ilustrado en que el avance científico estaba logrando resultados de gran valía en otras esferas. La razón humana entonces se concebía como una instancia dominante, que bien dirigida alcanzaba los resultados previstos. Pero, además, la razón humana se consolidaba en un plan que trascendía a los individuos mismos y los conducía hacia un progreso moral, un progreso humano que ascendía hacia un mejoramiento como especie natural. En el citado ensayo de Kant que hemos seguido, encontramos la preocupación del filósofo por encontrar esa racionalidad que está por debajo de los hechos absurdos, irracionales o incomprensibles, y de ahí que el pensador alemán ensaye una serie de principios de corte general que son una manera de interpretar la acción humana en términos de racionalidad necesaria y universal. Haremos en lo siguiente un análisis de los principales principios que enuncia Kant a fin de entender la hermenéutica del cambio racional propuesta por este autor.

En primer lugar, Kant menciona la necesidad de entender que en la naturaleza nada sucede sin alguna finalidad precisa. Al respecto cabe señalar que la teleología aquí propuesta no es la misma que hallamos en un providencialismo trascendente, esto es, la idea de un más allá que impone un designio desde un mundo ajeno y contrapuesto al humano. La teleología kantiana tiende a una finalidad inmanente en los fenómenos naturales en tanto que, desde la confianza en la física newtoniana, nada sucede sin que pueda explicarse en el mecanismo de las causas y los efectos. El mundo natural es un mundo que efectivamente está determinado y si puede hablarse de un providencialismo debe entenderse éste a la manera de un suceder físico conforme a leyes universales y necesarias. Lo anterior es importante respecto a la teleología histórica, dado que el mundo humano pertenece al mundo natural de alguna manera, y por ello también se hace copartícipe de las determinaciones, de la regularidad causal y las leyes que gobiernan el actuar humano.

Ahora bien, partiendo de esta premisa teleológica Kant articula los siguientes principios que tienen como centro de interés mostrar la manera en que se expresan las determinaciones racionales en el desenvolvimiento de los acontecimientos sociales. A ello se aboca el segundo y el tercer principio que citamos a continuación:

[Segundo principio] En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de la razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo...

[Tercer principio] La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que lo que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón...¹⁰

Como puede advertirse, los principios enunciados señalan de manera concisa la teleología racional del actuar humano, en tanto fijan el uso de la razón como una disposición natural a la vez que una capacidad que necesariamente debe desarrollar el hombre

¹⁰ I. Kant, "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita", en *op. cit.*, pp. 35-36.

por sí mismo. Conviene señalar en el segundo principio que la razón se entiende como esta facultad propia del ser humano en sentido genérico y no individual, lo que quiere decir que Kant entiende que la finalidad de la razón sobrepasa el mismo interés personal del actuar moral. Tratado como especie, el hombre está dotado de una capacidad racional que pueda desplegarse a lo largo de generaciones y generaciones, es decir, que la racionalidad no está totalmente ya acabada y bien formada en el individuo desde que nace, sino que es una potencialidad que se incrementa al paso del tiempo. Sin embargo, Kant concibe que el desenvolvimiento de la razón no es tarea del individuo aislado, sino que es un progreso que la humanidad, genéricamente hablando, tendrá que construir; de ahí que la historia pueda ser concebida como un largo camino hacia la constitución de la racionalidad humana, por lo que juzgar el hecho histórico en función de alguna etapa singular es olvidarse del proyecto universal que la Naturaleza determinó para la especie humana.

Ahora bien, ese designio que definió la naturaleza para los seres humanos que consiste en el desarrollo en toda su potencia de la razón, nos lleva a ese tercer principio en el que Kant afirma que el trabajo del sujeto moderno en la conformación de su racionalidad. Ya habíamos señalado que este trabajo no lo realiza un individuo aislado, sino que forma parte del aprendizaje de cada generación en conjunto, pero la constitución de la racionalidad no se alcanza sin un esfuerzo por parte de los sujetos que tienen que aprender a superar sus instintos y pasiones para elevarse al mundo de la razón. Ello implica un esfuerzo de la humanidad para vivir conforme a lineamientos racionales y obtener la felicidad y la libertad propia de una especie; en otras palabras, Kant supone que la finalidad de los seres humanos estará en la razón y ésta constituirá la felicidad y la libertad del género humano, por lo que la historia puede interpretarse —antes que Hegel o Croce lo señalaran— como el largo camino hacia la libertad de la razón.

Sin embargo, Kant observa que este camino hacia la libertad de la razón no está desprovisto de contradicciones, y es por ello que en el cuarto principio el filósofo enuncia: “El medio que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de los mismos dentro de la sociedad en la medida que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones...”¹¹

En efecto, Kant concibe la existencia del antagonismo social también dentro del orden racional del universo, puesto que contiene una finalidad y una causa de ser. A pesar de que la contradicción esté expuesta en cada una de las acciones del orden social, éstas no deben ser interpretadas como causas de disolución, ni enfocadas en un sentido negativo. Como Hobbes lo señalara,¹² los hombres no derivan placer alguno de vivir en sociedad, y únicamente se unen en función del interés personal de hacer preservar sus vidas y sus bienes; de acuerdo con esta visión de Hobbes, la hostilidad y la violencia son características presentes en la existencia concreta de la sociedad moderna, y como muchos iusnaturalistas Kant toma en cuenta esta premisa al considerar la vida en sociedad. Kant describe con bastante claridad el núcleo de las contradicciones sociales que desde Hobbes ya se vislumbraban:

¹¹ *Ibid.*, p. 37.

¹² Thomas Hobbes, *Leviatán*, p. 83.

El hombre tiene una tendencia a socializarse, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a individualizarse (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier...¹³

Individuo y sociedad se encuentran en pugna en tanto la vida personal y los asuntos públicos no encuentran punto de relación entre ellos. Pero es esta contradicción medular lo que asume un cambio positivo en el desarrollo de la razón humana. Los conflictos ocasionados por los intereses privados que no logren articularse al interés general de la mayoría no son un obstáculo para el progreso moral, es más, lo suponen como un medio en que juntos, el individuo y la sociedad, se esfuercen por construir un orden legal y moral en el que diriman sus contradicciones. Como podemos observar, Kant ensaya un camino que mediante la restricción de la ley y la capacidad moral allane el paso de un progreso social. Así, el rumbo o la dirección de la sociedad adopta un carácter singular al ser concebido como el avance hacia un sistema racional de leyes que superen tanto el interés egoísta como la imposición absolutista de un estado.

En este sentido se abocan los siguientes principios que Kant postula al final de su ensayo. Tanto el quinto principio como el sexto y el séptimo, defienden la idea de un orden común y universal en el que se constituyan las naciones bajo fundamentos racionales, esto es, principios enfocados a una moral que ayude a desplegar las capacidades humanas, pero siempre y cuando armonicen con el derecho a la libertad de pensar y de actuar de los demás.¹⁴

Dado lo anterior puede advertirse que el desarrollo histórico de la humanidad está en función de la capacidad política de sus ciudadanos para construir un orden legal lo suficientemente justo en el que puedan vivir en paz y en libertad, ejerciendo cada uno su capacidad racional. De ahí que esto nos lleva a plantearnos el papel de la política en su sentido racional y moral a la vez, puesto que la creación de un orden justo deriva de una lógica de sobrevivencia tanto individual como socialmente hablando, y al mismo tiempo impone un deber moral en que se realice el acto de justicia y libertad humano. La política ayuda a construir un sistema en el cual el cálculo de sobrevivir individual no entre en pugna con un sentido de justicia para con los otros semejantes.

Kant está consciente, como Hobbes, de que los hombres no son ángeles, y que se mueven por el interés personal y por sus pasiones egoístas, por lo que un estado de justicia y libertad, de paz y armonía social, de autonomía y desarrollo de las capacidades humanas, se convierte en un ideal a seguir más que ser una realidad tangible. Pero eso es precisamente lo que marca el sentido de la historia, lo que justifica en cierto sentido que las sociedades se transformen y cada vez más, pese a la divergencia política y las atrocidades, avancen hacia un mundo de mayor progreso moral. Kant advierte que este ideal de sociedad racional se va construyendo y se va configurando de manera paulatina y que no es resultado del trabajo individual sino creación de la especie humana, por lo que, aunque resulte un principio ideal de momento, llegará en un futuro el momento de su realización.

¹³ I. Kant, "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita", en *op. cit.*, p. 37.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 39-44.

Es por ello que Kant indica que es necesario construir en el presente un marco legal en el que las leyes marquen de manera impositiva el comportamiento debido. Por ello Kant señala:

[...] el hombre es un animal, el cual cuando vive entre los de su especie necesita un señor; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal lo induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa por tanto de un señor que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre...¹⁵

De acuerdo con esto el uso de la razón es restrictivo, ya que necesita de un soberano que aplique la ley. Por sí mismos, los individuos son reacios a seguir el orden social y para hacerlos obedecer la ley es preciso un poder que sea lo suficientemente fuerte para obligarlos a seguir el camino debido. A decir de Hobbes, es imprescindible el ejercicio de la fuerza del estado.¹⁶ Ahí donde no hay un estado fuerte no hay manera de hacer cumplir las leyes, y donde todos siguen su propia voluntad se desencadena un estado de guerra. Al igual que Hobbes, Kant entiende la necesidad de la fuerza del soberano para imponer la ley, pero a diferencia del autor del *Leviathan* no defiende un absolutismo de estado, sino que su pensamiento liberal lo lleva a plantearse la posibilidad de un orden legal universal, en donde gradualmente se construya un sistema cosmopolita que permita salir del estado de guerra en el que se encuentran todas las naciones. No sólo se debe instaurar una soberanía al interior de cada estado, es preciso entender el sentido racional de la historia en la imposición de un orden jurídico que abarque a todas las naciones, pues como dice Kant:

Pues de que sirve trabajar en pro de una constitución civil conforme a leyes interindividuales, esto es en pro de la organización de una comunidad, cuando esa misma insaciabilidad que forzó a los hombres a obrar así es, de nuevo, la causa de que cada comunidad esgrima una libertad desenfrenada en sus relaciones exteriores, es decir, en cuanto Estado que se relaciona con otros estados y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar perjuicios por parte del otro, justo aquellos perjuicios que empujaron y obligaron a los individuos a ingresar a un estado civil y sujeto a reglas.¹⁷

De esta manera, la paz es un estado que habrá que construirse con la participación de todos, por ello el avance del progreso moral y social es universal en el sentido de plantear una constitución civil bajo preceptos racionales que incluya a todas las naciones; sólo en este sentido es posible hablar de paz y en tanto cada nación no acepta los derechos de otra o su autonomía y libertad seguirá existiendo un estado de guerra.¹⁸

Encontramos, pues, que la racionalidad ofrece un proyecto emancipatorio por el cual se justifica la transformación social. Bajo los términos de una hermenéutica del cambio,

¹⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶ T. Hobbes, *op. cit.*, Part 2, Chapters XVII-XVIII, pp. 111-122.

¹⁷ I. Kant, "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita", en *op. cit.*, p. 41.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 147-148.

el texto de Kant nos ofrece la posibilidad de interpretar el desarrollo de una sociedad bajo ciertos parámetros, que en este caso se refieren al ideal ilustrado de un mundo guiado bajo la luz de la razón. Es indudable que Kant considera que el plan de la Naturaleza conlleva una serie de etapas en las que los seres humanos poco a poco aprenden a hacer uso de su razón, de ahí la propuesta de la ilustración por la enseñanza de un conocimiento que les permita a los humanos emanciparse de sus prejuicios. Cabe señalar que este avance comienza desde el momento en que los sujetos se liberan de los dogmas trascendentes, a la vez que por encima de sus sentidos y pasiones inmediatas, ejercen la reflexión y el entendimiento, continúa este progreso un nivel social, cuando los individuos, como vimos, aprenden a vivir conforme a la ley superando sus intereses personales, y finalmente la realización de la razón se observará cuando en un sentido universal las naciones alcancen una paz perdurable fundada en el respeto y la libertad de unas con otras. Todo ello nos habla de un sentido y una dirección de las acciones humanas, de una interpretación que atribuye al cambio social un destino y una finalidad, es decir, una transformación con sentido. Desde un punto de vista ilustrado, las revoluciones no serán más levantamientos del azar o de la pasionalidad desenfrenada de los pueblos, sino que tendrán su causa, su razón de ser y su finalidad objetiva; y, pese al providencialismo natural, Kant de alguna forma establecerá las bases en las que trabajarán Hegel y Marx posteriormente para explicar el cambio histórico y el sentido revolucionario del ser social.

A manera de conclusión

En el año 2010 conmemoramos los aniversarios de la revolución de independencia de 1810 y la revolución mexicana de 1910. Ambos fueron movimientos sociales de enorme impacto histórico a nivel no sólo local sino también universal. Fueron transformaciones radicales que proclamaron la lucha rebelde como única forma posible, en su momento, de combatir un orden injusto que, por diversas causas y en diferentes grados, establecía el sometimiento de unos sobre otros. Hasta el día de hoy los historiadores debaten sobre las distintas causas que intervinieron en el origen de aquellos movimientos; asimismo, discuten sobre las diferentes razones que tuvieron las facciones o grupos sociales para integrar un movimiento armado. Seguramente seguirá el debate y el análisis por un largo tiempo más. Y su labor de comprensión no se agotará para aquellos interesados en dilucidar los motivos de un cambio social.

Hemos querido contribuir a esta labor de análisis recordando algunas de las tesis de Kant en torno a su idea de historia y su comprensión de los cambios sociales. El pensamiento de Kant, nos parece, es reflejo de un pensamiento ilustrado que busca entender el papel de la razón vinculada con los hechos concretos que viven los seres humanos, y entre estos hechos destaca la manera en que el hombre transforma su mundo tanto en el sentido individual como en el sentido social. Uno de los rasgos del pensamiento ilustrado es tratar de justificar en todos los órdenes la participación de la razón y ello entraña cierto reduccionismo racional en que el *lógos* determina la particularidad de los hechos heteróclitos. Podríamos decir que el movimiento de la razón es unidireccional y opuesto al mundo de las pasiones y los intereses personales, pero ¿no son estos últimos los que

integran buena parte un movimiento revolucionario? Ya vimos la perspectiva de Kant al respecto y cómo, anticipándose a Hegel, concibe que las contradicciones y las particularidades de los actores sociales, sin saberlo ellos mismos, sirven al plan providencial de la razón. Un movimiento revolucionario, como lo señalará Marx y Lenin más tarde después de Kant, no se agota en la pasión inmediata, ni termina tan sólo en la reacción momentánea contra la injusticia; además, es preciso darle dirección, señalarle un sentido, indicarle un objetivo definido, todo ello para que la revolución no se disperse ni agote su fuerza en causas perdidas. En buena parte el marxismo es heredero de esa teleología moderna de la cual nos hablara Kant, aunque con una interpretación mucho más histórica, materialista y social.

Sin embargo, los actores sociales no corresponden con exactitud a la teleología de la razón. Con demasiada frecuencia la historia parece un enredo sin sentido y nuestra Independencia o Revolución son ejemplos de movimientos en los que no quedan claras las intenciones de sus participantes. Habrá que decir que un movimiento revolucionario supera las expectativas ideales que en un principio fueron su causa motriz, o que en el transcurso de la lucha se definieron otras causas y otras determinantes que no se tenían en mente en su inicio. No obstante, los movimientos revolucionarios no son una suerte de caos total, pues a pesar de la pluralidad y divergencia de los actos humanos, la historia concreta de cada pueblo va tejiendo un entramado de causas y azares que logra articular una lógica particular, una racionalidad propia de la diferencia. Y eso es lo que se encuentra en movimientos como los nuestros, que se enmarcan en un mundo moderno que lucha por la emancipación, la libertad, el progreso y la justicia social. Ni la Independencia de México ni la Revolución de 1910 pueden ser calificadas en función de ideales abstractos, pero tampoco pueden desligarse de una ideología moderna que prometía un mejor modo de vida en la autonomía de pensamiento, del desarrollo de la razón o capacidad de los pueblos para edificar un código de leyes que fueron justas para todos o para la gran mayoría.

Corresponde a nosotros reflexionar sobre esta articulación entre el pensamiento moderno y los movimientos sociales que, en efecto, se entrelazan en una teleología de la razón actuante, en la capacidad de los hombres para cambiar su mundo, en dotar de racionalidad las contradicciones de sus prácticas, en el pensamiento de un mundo que al transformarse no pierde sino que gana en autodeterminación y libertad, en fin, en el vínculo en que el ideal y la praxis parecen seguirse uno al otro. Pero ahí también donde se pueden observar las identidades es preciso considerar sus diferencias que en cada caso niegan la síntesis y la unidad de pensamiento y realidad, porque si bien la modernidad fijaba su objetivo en una razón universal y un ideal cosmopolita, también es cierto que los hechos concretos e históricos como las revoluciones que en 2010 celebramos, le han señalado al pensamiento moderno su univocidad, su límite y su incompreensión, y le han indicado también la existencia de otras lógicas y otras maneras de concebir el cambio y la transformación a través de la diferencia y multiplicidad. De esta manera, el progreso de la razón recibe en el embate de las revoluciones concretas la suficiente oscuridad e incertidumbre que debe cubrir a todo ideal para volverse humano.

Bibliografía

- CASSIRER, Ernest, *Filosofía de la ilustración*. México, FCE, 1972.
- DESCARTES, René, *Discours de la Méthode*. París, Flammarion, 2000.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*. Gran Bretaña, Oxford University Press, 1998.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*. Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
- KANT, Immanuel, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa-Calpe, 1967.
- KANT, Immanuel, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid, Cátedra, 2005.
- KOYRÉ, Alexandre, *Estudios de historia del pensamiento científico*. México, Siglo XXI, 1977.
- SHAKESPEARE, William, *Macbeth*. Madrid, Cátedra, 1998.

El papel de la ética hermenéutica en un mundo neoglobalizado*

Víctor Hugo MÉNDEZ AGUIRRE
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Introducción

La globalización ha sido uno de los temas preferidos por no pocos filósofos a finales del siglo pasado, pero en el presente se ha acuñado el neologismo “neoglobalización” con el propósito de caracterizar la realidad imperante a partir de los atentados perpetrados en contra de las torres gemelas. Pareciera que el signo de la neoglobalización fuera el choque de civilizaciones ya barruntado por Huntington. ¿Tiene algún papel la filosofía en tan aciago panorama de violencia, falta de comprensión y resurgimiento de fundamentalismos e intolerancias?

Por una parte, la filosofía nunca perderá la obligación de definir conceptos y afinar argumentos, pero por la otra, como bien apunta Ambrosio Velasco, comprender lo *otro* ha sido una de las labores de la hermenéutica. El propósito del presente texto será ilustrar el carácter esencialmente tolerante de la filosofía hermenéutica y su pertinencia para coadyuvar a la resolución de algunos de los problemas más acuciantes de las sociedades globalizadas contemporáneas.

El tándem interpretación-comprensión, desarrollado por la hermenéutica, pocas veces ha sido tan importante como ahora. Es necesario tanto para revertir el choque de civilizaciones a nivel internacional como para fomentar el pluralismo al interior de los países.

En primer lugar conceptualizo lo que se entiende en los ambientes académicos de las ciencias sociales y las humanidades por “globalización” y por “neoglobalización”.

En segundo lugar me aboco al examen de los problemas éticos planteados por la neoglobalización. A continuación examino en qué sentidos la filosofía hermenéutica hace hincapié en la comprensión y la tolerancia.

Por último subrayo que la difusión de la hermenéutica gadameriana y la de sus nuevas variantes que propugnan por el pluralismo son filosofías idóneas para contribuir al ideal ético plasmado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948. Lo prescrito en la Declaración Universal de Derechos Humanos debe seguir siendo guía de la ética social del mundo, y para ello la hermenéutica puede ser de gran utilidad.

Sucintamente, postularé que el papel de la ética hermenéutica en un mundo neoglobalizado es fomentar la comprensión y la tolerancia, y que tales empresas coinciden con el espíritu de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

* Ponencia presentada dentro del Coloquio de Hermenéutica en el XIV Congreso de la AFM. Identidad y Diferencia, en Mazatlán, Sinaloa, del 4 al 9 de noviembre de 2007.

1. ¿Qué se entiende por “globalización”?

El concepto “globalización”, a pesar de haber sido acuñado recientemente, ha alcanzado gran difusión tanto en el lenguaje cotidiano como en las ciencias sociales y las humanidades; se ha tornado prácticamente en una categoría “imprescindible” para estas disciplinas.¹ La globalización es un fenómeno relacionado tanto a la interdependencia de los mercados como al desarrollo de las nuevas tecnologías de la información.² Otfried Höffe, director de

¹ Jorge Velásquez, “Globalización y hermenéutica radical”, en *Globalización y fin de la historia*, p. 137.

² David Sobrevilla escribe: “La globalización es un fenómeno multidimensional. Se lo suele situar en el ámbito económico-financiero y en el de las tecnologías —sobre todo de la información y de la comunicación—, como se observa de la definición que ha elaborado el Fondo Monetario Internacional, que dice lo siguiente: ‘La globalización es la interdependencia económica creciente del conjunto de países del mundo, provocada por el aumento del volumen y la variedad de las transacciones de bienes y servicios, así como los flujos internacionales de capitales, al tiempo que la difusión acelerada y generalizada de la tecnología’” (definición recogida en: J. Estefanía, “El fenómeno de la globalización”, en J. J. Tamayo Acosta, ed., *10 palabras clave sobre la globalización*, p. 19). Pero la globalización se da también en el ámbito cultural y humano. “En el primero se la ha visto como un fenómeno que conduce a la homogeneización: a la americanización de la cultura; y en el segundo se la ha hecho responsable de la mayor miseria de las clases y regiones más pobres, y de haber dado lugar como consecuencia a una gran cantidad de flujos poblacionales” (David Sobrevilla, “Filosofía y globalización”, en AA. VV., *Tolerancia. Memoria electrónica (CD) del XV Congreso Interamericano de Filosofía / II Congreso Iberoamericano de Filosofía*, p. 1). El filósofo peruano añade: “Las tecnologías que han posibilitado la globalización existente son las así denominadas ‘nuevas tecnologías’, cuyo núcleo está constituido por las tecnologías informáticas y de la comunicación. Ellas han dado lugar a la así denominada ‘sociedad de la información’, al estadio actual del desarrollo social caracterizado por la capacidad ilimitada de intercambiar información instantáneamente entre cualesquiera puntos del planeta que dispongan de tales tecnologías” (J. Fernández y A. Arnau, “Sociedad de la información”, en J. J. Tamayo Acosta, ed., *op. cit.*, p. 94). Otros autores hablan de una estructura más diversificada que comprende la sociedad de la comunicación, la de la información y la de la conmutación, a la que todavía se agrega la sociedad de la cognición (V. J. Vidal Beneyto, “Introducción: más allá de la comunicación”, en V. J. Vidal Beneyto, ed., *La ventana global. Ciberespacio, esfera pública mundial y universo mediático*, pp. 20 y ss.). Según Manuel Castells son precisamente estas tecnologías las que han hecho posible la globalización: ella no sería otra cosa que el proceso por el cual la economía de la época de la información se convierte en global (*La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, t. 1, pp. 119-120). Por su parte, D. Held y A. McGrew sostienen además que estas tecnologías permiten ingresar en la época de la “política global”: la extensión cada vez mayor de las redes políticas, de la interacción y de la actividad en el ámbito político. En esta época las decisiones y acciones políticas pueden tener rápidamente ramificaciones a escala mundial (*Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, p. 29). “Estas tecnologías son, sin duda, un desarrollo de la cultura occidental y contribuyen a su mayor difusión” (D. Sobrevilla, “Filosofía y globalización”, en *op. cit.*, pp. 9-10).

El sociólogo Bernardo Guerrero, en su búsqueda de la identidad cultural de su natal Iquique, percibe el aroma de homogéneo de la globalización: *fast food* americana: “Situado en la intersección de Avenida Héroes de la Concepción (7o. Oriente) con Tadeo Haencke, el Kentucky es la frontera entre el Iquique viejo y el Iquique nuevo. Es una especie de aduana para ingresar al otro Iquique. Es un Iquique sin señas de identidad. Usted en su interior, no puede decidir a ciencia cierta que está en el puerto mayor. Puede que esté en Ámsterdam o en Moscú, en Tegucigalpa o en Miami. Acusa coordenadas de tiempo y espacio válidas para todo el mundo globalizado. Ese sándwich y esa bebida que usted se sirve, es la misma que ordena en Madrid o en París. La globalización es por la vía del consumo” (Bernardo Guerrero Jiménez, *Del chumbeque a la Zofri. Los aromas de nuestra identidad cultural*, t. III, p. 55).

Aquí coinciden el sociólogo chileno y el filósofo peruano. Éste hace hincapié en que: “En verdad, hoy estamos asistiendo a un enorme proceso de *aculturación* occidental, en el que la cultura occidental se mezcla con otras culturas en tanto la cultura dominante, siendo las otras culturas las dominadas. Que esto es así lo muestra la enorme difusión por todas partes de la ciencia, la técnica, el arte y las instituciones occidentales”. A este respecto sostiene con pertinencia Otfried Höffe que la moderna civilización europea (la civilización occidental) se ha

Investigación de Filosofía Política de la Universidad de Tübingen, es uno de los académicos europeos que se ha abocado a lo largo de los últimos años a analizarla. Este prolífico escritor afirmó en la Conferencia inaugural de la XV Semana de Ética y Filosofía Política, celebrada en marzo de 2007 en la Universidad Nacional de Educación a Distancia:

Cualquier filosofía política aborda los desafíos de su tiempo. Uno de los desafíos más importantes de hoy es el de la globalización. Sin embargo, esta palabra clave se ha convertido en amorfa por su excesivo uso y reclama una nueva definición. La mayoría de los pensadores reducen la globalización a un proceso meramente económico y financiero. En realidad, el término reúne una gran cantidad de fenómenos, que son sólo parcialmente y no totalmente económicos, y que se pueden agrupar en tres dimensiones básicas. La primera dimensión trataría de la “sociedad de la violencia” con sus múltiples facetas. Esta sociedad opera (a) en la guerra, que amenaza con asumir una escala global con el desarrollo de nuevas armas, (b) en el crimen internacional (tráfico de drogas, esclavitud, terrorismo) y (c) en la explotación del medio ambiente, que ciertamente no observa fronteras nacionales. Afortunadamente, esta extendida sociedad de la violencia está contrarrestada por una aún más extendida “sociedad de la cooperación” [...] Los costes internos de la competencia económica (i. e. el desempleo), que también a veces pueden ser externos, como por ejemplo, el daño al medio ambiente, traen consigo la tercera dimensión de la globalización, la “sociedad del destino compartido”, la comunidad de necesidad y sufrimiento.³

transformado a través de sus logros en algo así como en una civilización global. Estos logros se pueden resumir, según Höffe, en la acción conjunta de cinco factores: 1) el complejo formado por las ciencias naturales, la medicina y la técnica, 2) la administración racional, 3) la tríada formada por la democracia, los derechos humanos y la división de poderes, 4) por lo menos algunos intentos hechos en dirección a un Estado social y 5) una red global de medios y de cultura medial. Lo anterior concierne al nivel de la *alta cultura* o *cultura de elite* mundial: en él la cultura occidental se ha convertido en una cultura global. Pero a la vez se ha gestado una *cultura de masas* mundial: la cultura norteamericana de masas —a la que los culturólogos norteamericanos denominan “cultura popular”— que se ha transformado en una *cultura de masas global*. Para acreditarlo podemos citar algunas cifras: a comienzos de los años noventa 79% de las exportaciones mundiales de filmes y programaciones de televisión procedían de Estados Unidos; o indicar impresionistamente la enorme recepción global de la música rap, rock y de la de Madona, de los filmes de Tarantino, de las series de televisión, del *footing*, del *new age*, de los *best sellers* manufacturados en serie, de los *westerns*, del *fast food*, de los *blue jeans*, de los videos y de las revista *soft porno* (tomo la cifra y los ejemplos del libro de J. J. Brunner, *Globalización cultural y postmodernismo*, pp. 151 y 154). Por cierto, con respecto a esta americanización de la cultura de masas se ha expuesto algunas objeciones, como las de Renato Ortiz (*Mundialización y cultura*, pp. 120 y ss.), pero a ellas se puede responder en forma parecida a como a las dirigidas contra la tesis de la occidentalización de la alta cultura. En resumen, en el mundo contemporáneo se está gestando una cultura global. En su nivel de alta cultura esta cultura es la occidental, y en el de cultura de masas es la “cultura popular” norteamericana. Estos dos niveles de cultura no se han desarrollado según la misma cronología: en verdad la occidentalización de la alta cultura comenzó a gestarse a partir de la colonización europea desde el siglo XV, mientras que la americanización de la cultura popular empezó aproximadamente después de la Segunda Guerra Mundial. Este proceso de dos niveles ha sido objeto de numerosas críticas. Una de ellas sostiene que conduce a la homogeneización cultural, lo que no parece ser cierto: es correcto que la industria produce en serie objetos estandarizados, pero esta estandarización de la *producción* no lleva indefectiblemente a una homogeneización del *consumo*. “Antes bien, lo que se produce es el proceso inverso. La industria pone en el mercado productos cada vez más numerosos, diversificados, en series pequeñas, diversificadas a su vez por la multiplicación de las ‘opciones’”. Otra crítica que toca más carne es la de la mercantilización de la cultura, sobre todo a nivel de la cultura de masas, pero que a la larga afecta también a la cultura de elites; por ejemplo: la producción de los grandes novelistas comienza a ser afectada por perturbadoras motivaciones comerciales (cf. D. Sobrevilla, “Filosofía y globalización”, en *op. cit.*, pp. 16-19).

³ Otfried Höffe, *La diversidad de las culturas bajo la unidad de la ley global*, p. 3.

Esta redefinición de la globalización ha conducido a algunos autores, preocupados por el tema, a acuñar un concepto diferente que comprenda los matices no incluidos en un neologismo tempranamente obsoleto. Thornton, entre ellos, ha postulado el concepto “*neoglobalism*” para referirse a la fase a la que ha entrado la globalización, no interrumpida, sino transformada, después del atentado terrorista del 11 de septiembre.⁴ Sea como fuere, aceptemos o no el planteamiento de Thornton, lo cierto es que a partir de esa situación la realidad internacional no permaneció impasible y que el choque de civilizaciones, barruntado por Huntington una década antes parecía más real que nunca.⁵ Evidentemente, la filosofía en general y la ética en particular no han permanecido ajenas a los desafíos planteados por la realidad social.

⁴ William H. Thornton, “Neoglobalism: The Fourth Way”, en *Antipode. A Radical Journal of Geography*, vol. 36, p. 564.

⁵ Samuel P. Huntington publicó en el volumen setenta y dos de la prestigiada revista *Foreign Affairs*, correspondiente al verano de 1993, “The Clash of Civilizations?” Este artículo fue el epicentro de un movimiento telúrico que ha cimbrado al continente político no menos que al académico, y sus réplicas no han dejado de plantear desafíos a la filosofía. El choque de civilizaciones será la última fase de conflictos dentro de la modernidad. La Paz de Westfalia generó conflictos principescos cuyo resultado más notable fue la consolidación de los estados nacionales. La Revolución francesa inauguró la época de conflictos entre naciones. La Revolución rusa dio pábulo a la guerra de las ideologías que concluyó, después de derramamiento incontable de sangre, de forma relativamente pacífica, ampliamente difundida a través de los medios masivos de comunicación y con gran entusiasmo popular con la reunificación alemana. El “momento unipolar” subsecuente, como lo denominó Charles Krauthammer, distó mucho de abrir la puerta a ninguna modalidad de paz perpetua. Ni un lustro después Samuel P. Huntington formuló la pregunta que quizá aqueje al mundo globalizado de la centuria que apenas inicia: “The Clash of Civilizations?” Este autor percibe que la cortina de hierro de las ideologías que dividía a Europa fue reemplazada por otra de “terciopelo”, cuya trama y urdimbre están constituidas por diferencias culturales. Y subraya la existencia de siete y media entidades culturales que ameritan ser catalogadas como “civilizaciones”: 1) Occidente en sendas variantes norteamericanas y europeas; 2) Confuciana, cuyo eje gravita en torno de China; 3) Japonesa, la única restringida a un solo país; 4) Islámica; 5) Hindú; 6) Ortodoxa-Eslava; 7) Latinoamericana, y, por último, Huntington prefiere no pronunciarse definitivamente sobre la cuestión, 8) Africana. Si ésta fuera una civilización el elenco de civilizaciones sumaría ocho, en caso contrario se restringiría a siete, regateando, siete y medio. ¿Por qué tales civilizaciones se encuentran en dinámica de colisión? El teórico norteamericano percibe media docena de razones: 1) sus diferencias se encuentran lejos de ser superficiales, lo contrario es lo cierto, como lo demuestra lo atinente a la religión; 2) el empequeñecimiento del mundo, mejoramiento de las comunicaciones y la migración, conlleva mayor cantidad de interacciones e incrementa lo que bien podría denominarse “conciencia de civilización”; 3) la desecularización del mundo ha generado fuentes de identidad más poderosas que la misma nacionalidad, por ejemplo entre los islámicos; 4) Occidente despliega un rol dual en tanto cima del poder y reivindicaciones locales de las elites, quizá este fenómeno despliegue todavía inercias generadas por los movimientos anticoloniales propios del siglo XX; 5) las características culturales resultan prácticamente indelebles, a diferencia de las políticas o económicas, mientras que la pregunta era el bando al que se adhiere la persona, ahora la pregunta casi ontológica es por el ser de la persona, y mientras que alguien puede ser nuevo rico —o nuevo pobre— resulta más complicado modificar lo que se es —occidental, islámico, hindú, confuciano, japonés, y 6) la dinámica ascendente del regionalismo económico. Las cortinas pueden ser de terciopelo, pero el terciopelo puede ser de color rojo sangre o azul celeste a criterio de los decoradores. De hecho, el opúsculo de Huntington concluye preconizando la necesidad de aprender a coexistir. ¿Será éste el imperativo de la globalización que determinará el matiz del que serán teñidas las cortinas de las siete y media hermanas pendencieras? ¿O bien, como pondera Huntington, la próxima guerra mundial, si por desgracia se registra, será entre civilizaciones? Ahora bien, como observa Huntington, la comunicación e intercambio de individuos de diferentes civilizaciones ha incrementado la conciencia de pertenencia y constituye un fenómeno irreversible asociado a la llamada “globalización” (cf. Víctor Méndez, “*Epieikeia-Tolerantia-Equidad: los nuevos desafíos teóricos de la ‘tolerancia’*”, en AA. VV., *Desafíos da Justiça e Políticas para uma Cultura de Paz*).

2. La ética hermenéutica ante los problemas planteados por la neoglobalización

Quizá uno de los mayores problemas de la globalización en general sea la “exclusión”;⁶ a ésta se añade un incremento significativo de la migración de personas que buscan oportunidades laborales y bienestar en países diferentes al suyo, fenómeno que ha desencadenado un proceso de acendramiento de los localismos. Michael Baurmann, sin comprometerse con la tesis del “choque de las civilizaciones”, admite que la diversidad cultural existente en el continente americano es más profunda que la se registra en el europeo. El académico de la Universidad de Düsseldorf manifiesta su optimismo en la posibilidad de una “cultura común” que no necesariamente vaya en detrimento de las culturas locales.⁷ Cecilia Anicama, comentando los resultados de la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Otras Formas de Intolerancia, realizada en 2001 en Durban, Sudáfrica, postula: “Una de las consecuencias de la globalización es el incremento de la migración interregional e intrarregional, en particular de Sur a Norte, por ello la Declaración pone especial énfasis en la necesidad de excluir de las políticas migratorias el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y formas de intolerancia conexas”.⁸

El tema del “reconocimiento” ha cobrado singular ímpetu ante tales retos. Miguel Giusti, también peruano, ha escrito en las páginas de la revista *Areté*:

Ni el fin de la Guerra fría ni la implantación sistemática de las redes de la globalización han logrado terminar con las reivindicaciones culturalistas; por el contrario, como ha sido amargamente comprobado a nivel internacional, la globalización ha estado acompañada en los últimos años por un intenso movimiento contrario de retorno a las raíces identitarias nacionales y por una agudización de los conflictos interculturales.⁹

La pregunta, precisada en palabras de Höffe, es: “dada la diversidad mundial de culturas ¿cómo pueden coexistir unas con otras? ‘La diversidad de las culturas del mundo en la unidad de la ley del mundo’”.¹⁰ Touraine lo ha formulado en los siguientes términos:

⁶ La globalización no es indiferente a la posibilidad de una “búsqueda de una ética global como nuevo paradigma”. Juan Carlos Bussenius, autor de un artículo con tal título, ha hecho hincapié en que: “La ética es una disciplina filosófica con una sustentación racional en su discurso, sin embargo también es una praxis, o sea, un modo concreto que debe desembocar en ciertas actitudes. Planteando ahora, una ética situada en un contexto de inequidad y de exclusión, debe iluminar los requerimientos de nuestra sociedad como la voz permanente, incluso a veces incómoda, pero que lleve a trabajar por una sociedad más humana e igualitaria” (Juan Carlos Bussenius, “La búsqueda de una ética global como un nuevo paradigma”, en Jorge Alfonso, ed., *Filosofía y sociedad en el siglo XXI. ¿Racionalismo o irracionalismo?*, p. 100; véase Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 17, y José Antonio Gimbernat, “Más globalización, menos democracia”, en *Isegoría*, núm. 22, pp. 143-151).

⁷ Michael Baurmann, “Globalización, democratización y el milagro europeo”, en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 23, p. 33.

⁸ Cecilia Anicama Campos, *Tolerancia y diversidad: visión para el siglo XXI. Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Otras Formas de Intolerancia. Durban, Sudáfrica, 31 de agosto al 8 de septiembre del 2001*, p. 21.

⁹ Miguel Giusti, “Tolerancia y reconocimiento. Propuesta de un arco conceptual”, en *Areté*, vol. XVII, núm. 1, p. 39.

¹⁰ O. Höffe, *op. cit.*, p. 3.

“¿Podremos vivir juntos?”¹¹ Y tan acuciante pregunta se vuelve más imperiosa en los contextos de la globalización y la neoglobalización, tanto al interior de las naciones como en las relaciones internacionales. Lo que ahora resulta urgente, más que nunca, es “un pluralismo que recupere el concepto de tolerancia y [...] la diferencia...”¹²

3. *Pluralismo*

¿Por qué es tan importante la propuesta filosófica pluralista ante los embates de la neoglobalización? Raúl Alcalá responde: “El pluralismo [...] deja abierta la oportunidad de respetar tanto los derechos individuales como la autonomía de las comunidades...”¹³

El pluralismo es una ética idónea para el siglo XXI, como lo ha postulado Miguel Orellana Benado desde la “concepción argumentativa de la filosofía”.

El pluralismo sostiene que, en principio, todos quienes comparten la naturaleza humana deben de vivir de maneras que contribuyan a su progreso moral, esto es, al perfeccionamiento de las costumbres propias y al reconocimiento de las ajenas, que promueva el encuentro respetuoso en la diversidad legítima de todos los seres humanos por igual. Esto supone mejorar indefinidamente tanto el entendimiento del concepto de naturaleza humana que cada forma de vida tiene como su conocimiento de la propia identidad [...] El pluralismo requiere respetar no sólo aquellas costumbres que, en virtud de la identidad propia, se *viven* como valores, sino también *tratar* como valores aquellas costumbres legítimas que otros, en virtud de una identidad tan legítima como la propia, *viven* como valores.¹⁴

¿Cuál es la solución que propone el pluralismo de Orellana ante la diversidad cultural? “Vivir como valores y tratar como valores”, esto es, “el pluralismo sostiene que las distintas formas de vida [...] deben orientar su conducta hacia el encuentro respetuoso en la diversidad legítima”.¹⁵ El filósofo chileno postula:

Dada una identidad humana, es decir, una forma de vida, existen ciertas costumbres que sus miembros deben *vivir* como valores, esto es, respetar y practicar con reverencia [...] Pero esto deja abierta la posibilidad, en principio, de *tratar* como valores, esto es, con respecto, aunque sin obediencia, algunas de las costumbres ajenas, las que encarnan la identidad de formas de vida legítima a las cuales no se pertenece [...] Así, por ejemplo, un cristiano que invita a comer a un musulmán o a un judío bien puede —esto es, más exactamente, debe— *tratar* como un valor sus costumbres gastronómicas y excluir del menú, por ejemplo, platos basados en cerdo, por respeto a la prohibición de consumir cerdo que rige para dichas formas de vida. De esta manera, la forma de vida cristiana *trata* como un valor, es decir, con respeto, una costumbre que expresa una identidad

¹¹ Cf. Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global*.

¹² Judit Boksner Liwerant, “Globalización, diversidad y pluralismo”, en Daniel Gutiérrez Martínez, comp., *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*, pp. 100-101.

¹³ Raúl Alcalá Campos, “Multiculturalismo y ética”, en *Diánoia*, vol. XLIV, p. 192.

¹⁴ Miguel E. Orellana Benado, *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, pp. 61-62.

¹⁵ *Ibid.*, p. 75.

distinta de la suya, sin estar, por eso, obligada a practicarla en su propia vida. El cristiano no tiene por qué *vivir* dicha abstinencia como un valor; la costumbre de comer cerdo no atenta contra la identidad humana de la forma de vida cristiana.¹⁶

La “concepción argumentativa de la filosofía”, línea a la que se adhiere Miguel Orellana Benado, es una de las vertientes de la filosofía analítica. No son pocos los filósofos contemporáneos destacados que se han abocado a reflexionar sobre la globalización empleando el instrumental procedente de ésta; otros han ensayado la filosofía de la liberación o bien han recurrido a la teoría crítica;¹⁷ pero algunos de los autores procedentes de líneas hermenéuticas también se han singularizado por sus propuestas pluralistas.

4. *El pluralismo en la hermenéutica*

Obviamente *Verdad y método* fue escrito antes de la eclosión del fenómeno conocido como globalización, pero ello no implica que las hermenéuticas inspiradas en los planteamientos gadamerianos carezcan de recursos ante ella.

La intolerancia en general y buena parte de la que parece caracterizar a la neoglobalización en particular están relacionadas con cierta hermenéutica extremadamente univocista. Umberto Eco afirma que históricamente se ha constatado que “el fundamentalismo es un proceso hermenéutico, ligado a la interpretación de un libro sagrado”.¹⁸ Ahora bien, sería erróneo ligar la intolerancia con toda hermenéutica, el mismo Eco señala la emergencia de hermenéuticas flexibles ya en la época de san Agustín. Y precisamente estas hermenéuticas brindan opciones viables a la intolerancia. Ambrosio Velasco Gómez, haciendo historia de la hermenéutica como Eco, plantea que “desde sus orígenes modernos, la hermenéutica ha estado vinculada a una necesidad: poder comprender *lo otro*”.¹⁹ Y lo que ha sido cierto en la historia de la hermenéutica moderna y en algunos de sus antecedentes clásicos también lo es en su “esencia” —si es que resulta factible hablar de algo así. De hecho, si algo caracteriza a la hermenéutica es la interpretación y la comprensión. Raúl Alcalá plantea que la hermenéutica

[...] como tarea teórica se encuentra con la problemática de otorgar una base racional a la comprensión, preguntándose cómo está constituida y qué clase de acto es la comprensión. Se ha aceptado que la comprensión y la interpretación forman parte del acto de comprender, sin que una preceda a la otra, es decir, se dan en el mismo momento. En pocas palabras: comprender es interpretar, la interpretación es la forma explícita de la comprensión.²⁰

El arte de la interpretación también lo es de la comprensión. Y la mala hermenéutica —univocista al extremo—, de la que nos habla Eco, que ha dado pábulo al fundamenta-

¹⁶ *Ibid.*, pp. 74-75.

¹⁷ Cf. Oliver Kozlarek, “La teoría crítica y el desafío de la globalización”, en *Devenires*, núm. 5, pp. 21-39.

¹⁸ Umberto Eco, “Definiciones lexicológicas”, en AA. VV., *La intolerancia*, p. 15.

¹⁹ Ambrosio Velasco Gómez, “Hermenéutica y multiculturalismo”, en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco Gómez, eds., *Sextas Jornadas de Hermenéutica*, p. 143.

²⁰ Raúl Alcalá Campos, “Retórica y hermenéutica”, en *Acta Poetica*, núm. 22, p. 171.

lismo y al integrismo, requiere un antídoto también procedente de la hermenéutica. Como es bien sabido, sus primeras manifestaciones surgieron en la Grecia clásica en la que imperaba la retórica. Y la artesana de la persuasión, como la define el Sócrates que dialoga con Gorgias en el diálogo epónimo, cuestiona las pretensiones excesivas de cualquier verdad que pretenda erigirse tiránicamente sobre la argumentación y el examen —curiosamente en eso coinciden la retórica del sofista como el *élenkhos* socrático. Y desde sus mismos orígenes helenos la hermenéutica se formó como una racionalidad esencialmente tolerante, en palabras de Raúl Alcalá: “es precisamente la retórica, como sustento de la hermenéutica, la que permite abandonar la persecución de la verdad absoluta apelando al método, así como defender los aportes que las diferentes culturas hacen a la cultura universal, es decir, negar que exista una cultura superior a las otras y que por tanto se deban abandonar éstas para adquirir la superior”.²¹

Y lo que fue cierto en los orígenes del arte de la interpretación sigue siéndolo en la actualidad. Ambrosio Velasco Gómez señala que “el problema político fundamental que tiene que atender la hermenéutica es el relativo a la preservación de la diversidad cultural y la promoción del diálogo intercultural”.²²

Ahora bien, hablar de hermenéutica en general quizá exceda los límites y las posibilidades de un escrito breve como pretende ser éste. Habiendo fallecido Gadamer y Ricoeur diversas vertientes de la hermenéutica florecen a ambos lados del Atlántico. La hermenéutica débil de Vattimo, la hermenéutica crítica de Jesús Conill, la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés o la hermenéutica analógica de Beuchot, a pesar de ser todas filosofías hermenéuticas no necesariamente coinciden en cada una de sus interpretaciones. Aristóteles, Kant, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Ricoeur y otros autores están presentes en diversas medidas en cada una de las propuestas hermenéuticas activas en el siglo XXI. No obstante las peculiaridades, algunos de los filósofos contemporáneos que desarrollan líneas hermenéuticas han reparado en la pertinencia de éstas para abordar los desafíos generados por la realidad social.

¿Pero cómo puede coadyuvar la filosofía a la solución de los desafíos planteados por la globalización? Umberto Eco, sin lugar a dudas unos de los pilares sobre los que descansa la hermenéutica contemporánea, ya ha formulado la respuesta: educación.

5. La educación filosófica

La tolerancia y la comprensión quizá no sean rasgos innatos de todo ser humano, si así fuera la historia tal vez no sería tal cual ha sido; pero el individuo tampoco es ineluctablemente intolerante, excluyente y hostil a la diversidad. A decir de Umberto Eco, la tolerancia, de manera semejante a lo que ocurre con el control de los esfínteres en el infante, debe ser enseñada y aprendida.²³ La obligación de educar para la tolerancia ya ha quedado plasmada en tratados internacionales, como la Convención sobre los Derechos del Niño, cuyo artículo 29 establece:

²¹ *Ibid.*, p. 176.

²² Ambrosio Velasco Gómez, “Hermenéutica analógica y heurística. Sobre un diálogo sin consenso pero muy edificante”, en AA. VV., *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, p. 49.

²³ U. Eco, “Definiciones lexicológicas”, en *op. cit.*, p. 17.

- 1.- Los Estados partes convienen en que la educación del niño deberá estar encaminada a:
- a) Desarrollar la personalidad, las aptitudes y la capacidad mental y física del niño hasta el máximo de sus posibilidades;
 - b) Inculcar al niño el respeto de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales y de los principios consagrados en la Carta de las Naciones Unidas;
 - c) Inculcar al niño el respeto de sus padres, de su propia identidad cultural, de su idioma y sus valores, de los valores nacionales del país en que vive, del país de que sea originario y de las civilizaciones distintas de la suya;
 - d) Preparar al niño para asumir una vida responsable en una sociedad libre, con espíritu de comprensión, paz, tolerancia, igualdad de los sexos y amistad entre todos los pueblos, grupos étnicos, nacionales y religiosos y personas de origen indígena;
 - e) Inculcar al niño el respeto del medio ambiente natural.

Antes que esta convención, en 1948, la Declaración Universal de Derechos Humanos prescribe en el párrafo segundo de su artículo veintiséis: “La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz”.

La comprensión, la paz y la tolerancia, por ende, requieren de un proceso educativo en el que la filosofía en general y la hermenéutica en particular ofrecen bases teóricas valiosas. ¿O acaso lo propio de la hermenéutica no es la interpretación y la comprensión?

Consideraciones finales

El proceso de interdependencia económica conocido como “globalización” no deja de generar interrogantes que ameritan ser abordados desde diferentes disciplinas teóricas. La filosofía en general y la ética en particular no podían ser la excepción. La “concepción argumentativa de la filosofía” y la hermenéutica, entre otras, han sido enfoques filosóficos que han prestado singular atención a tal fenómeno.

Ante la homogeneización cultural que parece ser una de las tendencias más visibles de la globalización, las propuestas pluralistas han recuperado la importancia de la tolerancia, virtud y valor imprescindible en las sociedades democráticas en las que se respetan los derechos humanos. Ahora bien, la diversidad cultural y la tolerancia exigen la comprensión y el respeto del otro. Y siendo la comprensión, tanto de textos como del otro, una de las preocupaciones fundamentales de la hermenéutica este enfoque resulta idóneo para encarar algunos de los desafíos más acuciantes planteados por la globalización, particularmente en su fase de neoglobalización en la que el choque de civilizaciones, barruntado por Huntington a principios de los noventa, amenaza con dejar de ser una mera hipótesis. Es así que propuestas como el pluralismo cultural analógico resultan apropiadas tanto a nivel interno dentro de sociedades pluriculturales, como la mexicana, como a nivel internacional.

Sucintamente, ante la pregunta: ¿tiene la filosofía moral algún papel en un mundo globalizado?, una de las respuestas posibles, una nada desdeñable, radica en ofrecer

teorías de la interpretación y la comprensión que pueden fomentar las actitudes pluralistas a través del proceso educativo formal.

Bibliografía

Documentos

Convención sobre los Derechos del Niño, *apud* María del Carmen Álvarez Cordero, Lola Abiega Sauto y María de Lourdes Garza Caligaris, *Uno, dos, tres por mí, por ti, por todos... Los derechos humanos de los niños y las niñas*. México, Colectivo Mexicano de Apoyo a la Niñez, 1995, pp. 111-124.

Declaración Universal de Derechos Humanos. [s. l.], Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas, 1998.

Bibliografía secundaria

ALCALÁ CAMPOS, Raúl, “Multiculturalismo y ética”, en *Diánoia*, vol. XLIV, 1998, pp. 181-193.

ALCALÁ CAMPOS, Raúl, “Retórica y hermenéutica”, en *Acta Poetica*, núm. 22, 2002, pp. 165-176.

ANICAMA CAMPOS, Cecilia, *Tolerancia y diversidad: visión para el siglo XXI. Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Otras Formas de Intolerancia. Durban, Sudáfrica, 31 de agosto al 8 de septiembre del 2001*. Lima, Comisión Andina de Juristas, 2003.

BAURMANN, Michael, “Globalización, democratización y el milagro europeo”, en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 23, 2005, pp. 7-36.

BEUCHOT, Mauricio, “El barroco en el neobarroco actual”, en *Devenires*, núm. 7, 2003, pp. 155-161.

BEUCHOT, Mauricio, “Hacia un pluralismo cultural analógico que permita la democracia”, en Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México, Itaca, 1999, pp. 193-208.

BEUCHOT, Mauricio, “Hermenéutica analógica, democracia y derechos humanos en un mundo globalizado”, en *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2006, pp. 163-178.

BEUCHOT, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*. México, UNAM / Siglo XXI, 2005.

BEUCHOT, Mauricio, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*. México, Universidad Iberoamericana / Eón, 2006.

BOKSNER LIWERANT, Judit, “Globalización, diversidad y pluralismo”, en Daniel Gutiérrez Martínez, comp., *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*. México, El Colegio de México / UNAM / Siglo XXI, 2006, pp. 79-102.

BRUNNER, J. J., *Globalización cultural y postmodernismo*. Santiago de Chile, FCE, 1999.

- BUSSENIUS, Juan Carlos, “La búsqueda de una ética global como un nuevo paradigma”, en Jorge Alfonso, ed., *Filosofía y sociedad en el siglo XXI. ¿Racionalismo o irracionalismo?* Arica, Universidad de Tarapacá, 2000, pp. 98-102.
- CASTELLS, Manuel, “Globalización, Estado y sociedad civil: el nuevo contexto histórico de los derechos humanos”, en *Isegoría*, núm. 22, 2000, pp. 5-17.
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, t. I. Madrid, Alianza, 1998.
- CISNEROS, Isidro H., *Formas modernas de la intolerancia. De la discriminación al genocidio*. Introd. de Michel Wieviorka. México, Océano, 2004.
- CISNEROS, Isidro H., *Tolerancia, el desafío de nuestro siglo*. México, Porrúa / PRI, 2004.
- DÍAZ CAYEROS, Alberto, “Globalización y federalismo”, en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 11, 1999, pp. 57-74.
- DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 5a. ed. Madrid, Trotta, 2006.
- ECO, Umberto, “Definiciones lexicológicas”, en AA. VV., *La intolerancia*. Barcelona, Granica, 2002, pp. 15-19.
- ESTEFANÍA, J., “El fenómeno de la globalización”, en J. J. Tamayo Acosta, ed., *10 palabras clave sobre la globalización*. Navarra, Verbo Divino, 2002.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., “Globalización, diálogo intercultural e interreligioso, y derechos humanos”, en AA. VV., *IX Simpósio Internacional da Associação Ibero-Americana de Filosofia Política (19-21 octubre 2005)*. Puerto Alegre, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2005.
- FERNÁNDEZ J. y A. Arnau, “Sociedad de la información”, en J. J. Tamayo Acosta, ed., *10 palabras clave sobre la globalización*. Navarra, Verbo Divino, 2002.
- FREY, Bruno, “Gobierno flexible para un mundo globalizado”, en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 23, 2005, pp. 37-49.
- GANDARILLA SALGADO, José Guadalupe, *Globalización, totalidad e historia. Ensayos de interpretación crítica*. Buenos Aires, UNAM / Herramienta, 2003.
- GARAY, Jesús de, “Ética de las diferencias. La afirmación de las diferencias en un mundo global”, en Vicente Serrano, ed., *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 59-82.
- GARCÍA DE LA SIENRA, Adolfo, “Neoliberalismo, globalización y filosofía social”, en *Diánoia*, vol. XLVIII, núm. 51, 2003, pp. 61-82.
- GARIBALDI, José Alberto, “Globalización e instituciones nacionales”, en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 11, 1999, pp. 33-47.
- GIMBERNAT, José Antonio, “Más globalización, menos democracia”, en *Isegoría*, núm. 22, 2000, pp. 143-151.
- GIUSTI, Miguel, “Tolerancia y reconocimiento. Propuesta de un arco conceptual”, en *Areté*, vol. XVII, núm. 1, 2005, pp. 25-43.
- GÓNGORA, Manuel, “Globalización, ciencia y ética”, en Jorge Alfonso, ed., *Filosofía y sociedad en el siglo XXI. ¿Racionalismo o irracionalismo?* Arica, Universidad de Tarapacá, 2000, pp. 84-91.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *Globalidad, neoliberalismo y democracia*. México, UNAM, 1995.

- GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana, “Los límites de la tolerancia”, en AA. VV., *Memoria del Seminario Internacional sobre Tolerancia*. México, CNDH, 2001, pp. 243-254.
- GUERRERO JIMÉNEZ, Bernardo, *Del chumbeque a la Zofri. Los aromas de nuestra identidad cultural*, t. III. Iquique, Ediciones Campvs de la Universidad Arturo Prat-Ediciones El Jote Errante, 1999.
- GUIVAL, Francis, “Identidad(es) en tránsito. Las culturas en la era de la globalización”, en *Areté*, vol. XV, núm. 2, 2003, pp. 217-242.
- HELD, D. y A. McGrew, *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*. Buenos Aires, Paidós, 2003.
- HÖFFE, Otfried, “Estados nacionales y derechos humanos en la era de la globalización”, en *Isegoría*, núm. 22, 2000, pp. 19-36.
- HÖFFE, Otfried, *La diversidad de las culturas bajo la unidad de la ley global*. Madrid, UNED, 2007.
- HUNTINGTON, Samuel P., “The Clash of Civilizations?”, en *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 3, 1999, pp. 22-49.
- KOZLAREK, Oliver, “La teoría crítica y el desafío de la globalización”, en *Devenires*, núm. 5, 2002, pp. 21-39.
- LÓPEZ AYLLÓN, Sergio, “Globalización, Estado nacional y derecho”, en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 11, 1999, pp. 7-21.
- MATE, Reyes, “Globalización y política”, en *Isegoría*, núm. 22, 2000, pp. 5-17.
- MÉNDEZ, Víctor, “*Epieikeia-Tolerantia-Equidad*: los nuevos desafíos teóricos de la ‘tolerancia’”, en AA. VV., *Desafios da Justiça e Políticas para uma Cultura de Paz*. Rio Grande do Sul, Universidade do Vale do Rio dos Sinos-Associação Ibero-Americana de Filosofia Política, 2004, pp. 1-10.
- MÉNDEZ, Víctor, “Hermenéutica analógica, naturaleza humana y derecho”, en Luis Álvarez Colín, comp., *Hermenéutica analógica y derecho*. México, Ducere, 2006 (Hermenéutica, Analogía e Imagen, 10), pp. 121-151.
- MÉNDEZ, Víctor, “Tolerancia, un concepto simbiótico”, en *Ciencias Sociales y Humanidades*, año II, núm. 9, marzo, 2006, p. 19.
- MILLER, Byron, “Globalization, Sweatshops, and Glocal Organizing”, en *Antipode. A Radical Journal of Geography*, vol. 36, 2004, pp. 575-580.
- MIRANDA VERGARA, Carlos, “Globalización: ¿la hegemonía de un fin de siglo?”, en Jorge Alfonso, ed., *Filosofía y sociedad en el siglo XXI. ¿Racionalismo o irracionalismo?* Arica, Universidad de Tarapacá, 2000, pp. 10-15.
- OLIVÉ, León, “Heurística, multiculturalismo y consenso”, en Ambrosio Velasco Gómez, coord., *El concepto de heurística en las ciencias sociales y las humanidades*. México, UNAM / Siglo XXI, 2000.
- OLIVÉ, León, “Un modelo normativo de relaciones interculturales”, en *Devenires*, núm. 6, 2002, pp. 23-37.
- ORELLANA BENADO, Miguel E., *Pluralismo: una ética del siglo XXI*. 2a. ed. Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 1996.
- ORTIZ, Renato, *Mundialización y cultura*. Buenos Aires / Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- PALAZÓN, María Rosa, “Diálogo sobre el diálogo”, en Alberto Carrillo Canán, coord., *Hermenéutica analógica y diálogo intercultural*. México, Conacyt / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999, pp. 29-52.

- ROCCATTI, Mireille, “Derechos humanos, pluriculturalismo e identidad cultural”, en AA. VV., *El derecho a la identidad cultural*. México, H. Cámara de Diputados, 1999, pp. 17-41.
- RODRÍGUEZ, G., “Derecho internacional y globalización”, en *Isonomía, Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 11, 1999, pp. 23-32.
- SALMERÓN, Fernando, *Diversidad cultural y tolerancia*. México, UNAM, 1998.
- SALMERÓN, Fernando, “Ética y diversidad cultural”, en Osvaldo Guariglia, ed., *Cuestiones morales*. Madrid, Trotta / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 12), pp. 67-85.
- SOBREVILLA, David, “Filosofía y globalización”, en AA. VV., *Tolerancia. Memoria electrónica (CD) del XV Congreso Interamericano de Filosofía / II Congreso Iberoamericano de Filosofía*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004.
- STALSETT, Sturla J., “Vulnerabilidad, dignidad y justicia: valores éticos fundamentales en un mundo globalizado”, en Bernardo Kliksberg, comp., *La agenda ética pendiente de América Latina*. Buenos Aires, FCE / BID, 2005, pp. 43-56.
- THORNTON, William H., “Neoglobalism: The Fourth Way”, en *Antipode. A Radical Journal of Geography*, vol. 36, 2004, pp. 564-574.
- TOURAINÉ, Alain, *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global*. Trad. de Horacio Pons. México, FCE, 1999.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, “Hermenéutica analógica y heurística. Sobre un diálogo sin consenso pero muy edificante”, en AA. VV., *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*. México, UNAM, FFL, 2006, pp. 43-50.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, “Hermenéutica y multiculturalismo”, en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco Gómez, eds., *Sextas Jornadas de Hermenéutica*. México, UNAM, 2006, pp. 143-149.
- VELÁSQUEZ, Jorge, “Globalización y hermenéutica radical”, en *Globalización y fin de la historia*. México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005, pp. 137-162.
- VIDAL BENEYTO, V. J., “Introducción: más allá de la comunicación”, en V. J. Vidal Beneyto, ed., *La ventana global. Ciberespacio, esfera pública mundial y universo mediático*. Madrid, Taurus, 2002.

Karl Marx: ¿cómo leer a un clásico desde nuestro tiempo?*

Gabriel VARGAS LOZANO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA

Quisiera empezar esta reflexión ofreciendo algunos elementos sobre la situación en que se encuentra el marxismo hoy, en México. En nuestro país ha habido dos momentos estelares de la influencia del marxismo: el primero de ellos fue en la década de los años treinta en que se llevó a cabo la reforma del artículo 3o. de la Constitución, estableciéndose que la educación que impartiera el Estado, a excepción de la Universidad, debería ser socialista. Todo esto en el marco de la expropiación petrolera, el exilio republicano español y la lucha antifascista.

El segundo momento fue el que se presentó en la década de los sesentas, setentas y parte de los ochentas en que el paradigma marxista adquirió una fuerte presencia en la cultura y en la política a través del debate que surge por la influencia de la Revolución cubana; el movimiento estudiantil-popular de 68; la teología de la liberación; el debate abierto por la interpretación estructuralista de Louis Althusser, Ettiene Balibar, Dominique Lecourt y otros, así como la influencia del debate italiano en torno a Gramsci, entre otros aspectos.

En este segundo periodo hay un extraordinario florecimiento de la teoría. Se publican obras de González Casanova, Adolfo Sánchez Vázquez, Víctor Flores Olea, Arnaldo Córdova, Enrique Semo, Sergio Bagú, Agustín Cueva, José Aricó, Juan Carlos Portantiero, Gerard Pierre Charles y muchos más.

Sin embargo, a fines de la década de los ochentas hasta la actualidad sobreviene una caída en el interés por el marxismo. ¿Cuáles son las causas de este fenómeno? A mi juicio son tres; la primera está relacionada con la lucha política en México.

En efecto, en 1982 sobreviene el colapso de la economía nacional debido al torpe manejo del crecimiento exponencial de las exportaciones del petróleo por parte del gobierno de José López Portillo y se inicia, en el régimen de Miguel de la Madrid, el neoliberalismo, que implica la subordinación de la economía nacional a la economía norteamericana como “solución” a la crisis económica.¹

* Este texto tuvo su origen en una conferencia impartida en el auditorio Alfonso Caso de Ciudad Universitaria. UNAM, 8 de mayo de 2008. Organizada por las Facultades de Filosofía y Letras y Economía de la UNAM con motivo de 190 aniversario del nacimiento de Marx.

¹ La otra opción era fortalecer un desarrollo propio y relaciones económicas diversificadas. La profunda crisis económica en que ha desembocado la economía norteamericana a fines de 2008 y sus consecuencias para nuestro país, así como el escaso crecimiento del PIB durante estos veinticinco años de política neoliberal, ha demostrado su ineficacia en incrementar el desarrollo en nuestro país. Un diagnóstico de la situación mexicana puede encontrarse en el libro: Gabriel Vargas Lozano y Francisco Piñón Gaytán, eds., *México hoy. Crisis, desafíos y alternativas*.

Este cambio de dirección en la política estatal afectará la dinámica que se había iniciado en 1977, con la primera reforma electoral de los tiempos modernos, en el sentido de transitar de un gobierno autoritario a un gobierno democrático en el sentido liberal. Para contribuir a este proceso, la parte más importante de la izquierda efectuó un cambio drástico que a la postre significó un abandono del enfoque marxista para abandonar la lucha democrática por el poder, sin embargo, pronto se toparía con la decisión del grupo dominante de no acceder a una auténtica democracia. Esta decisión se mostró con claridad en el fraude electoral cometido en contra de la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas y el nuevo fraude en contra de Andrés Manuel López Obrador en 2006. En este proceso, que ameritaría una explicación más detenida, el marxismo (en diversas direcciones) tuvo que ceder ante una posición nacionalista y socialdemócrata. La teoría marxista (es decir, el análisis de clase, su caracterización del Estado, la meta del socialismo y otros aspectos) perdió aquí un espacio político que le hubiera permitido desarrollarse.

La segunda causa de la caída del marxismo en México y en todo el mundo fue el derrumbe del llamado socialismo realmente existente en Europa del Este y la URSS. Este impresionante proceso histórico produjo tal golpe psicológico, ideológico y político, tal confusión, que llevó a muchos que se autodenominaban marxistas, a la parálisis, a la decepción o, finalmente, al abandono de dicha concepción. Recuerdo que muchos perdieron la brújula y ya no sabían dónde estaba la izquierda o la derecha.²

Muchos de estos ex marxistas aceptaron, sin mayor análisis, lo absurdo: 1) que en el pensamiento de Marx se encontraba, en germen, el *gulag*, como decían los “nuevos filósofos” que vinieron a México traídos por Televisa y que cuando se presentaron en la UNAM no pudieron exponer sus ideas por el rechazo estudiantil;³ 2) que el pensamiento de Marx era economicista, determinista, teológico y totalitario; posiciones completamente falsas para el que quiera hacer un análisis serio de sus textos,⁴ y 3) que el “socialismo realmente existente” era el tipo de sociedad que se derivaba del pensamiento de Marx y finalmente que el derrumbe del llamado socialismo real significaba que no había otra alternativa al capitalismo y que la única salida era la democracia, como si este concepto fuera unívoco.⁵

Tercera, agregaríamos un elemento más que lamentablemente forma parte de una sociedad sometida a un largo proceso de colonización: la dependencia teórica. Nuestro país, después de trescientos años de dominio español, conformó una mentalidad colonial

² Es cierto que en la década de los ochentas diversos teóricos marxistas mexicanos, como Adolfo Sánchez Vázquez, Enrique Semo, Enrique González Rojo, Carlos Pereyra, Juan Brom y otros, debatieron sobre el tema, pero después del derrumbe prácticamente se terminó la discusión. Por mi lado, publiqué mi libro *Más allá del derrumbe*.

³ Fue muy emocionante escuchar, días más tarde, en el pasillo de la Facultad de Filosofía y Letras (conocidos coloquialmente como “el aeropuerto”) de la UNAM, una crítica brillante de Henry Lefebvre a esa impostura.

⁴ En contra de esta concepción determinista puede leerse productivamente el libro de Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*.

⁵ En efecto, los estudiosos del tema han hablado de varios modelos de democracia: la directa de J. J. Rousseau; la procedimental de Norberto Bobbio; la participativa de C. B. Macpherson; la autonomía democrática de David Held; la democracia elitista de Schumpeter; la democracia neoliberal de Hayek; la democracia radical de Laclau y Chantal Mouffe; la radical de Markovic, etcétera. Es increíble que en nuestro país sólo se hable de una sola forma de la democracia, como la llamada “democracia sin adjetivos”.

y colonizada cuyos rumbos dependen de las orientaciones de las metrópolis. Sólo aquellos investigadores que han logrado desprenderse de ese colonialismo mental han podido profundizar creativamente en el análisis de la realidad. Inclusive hasta en el marxismo hemos padecido un esquematismo y un eurocentrismo.

El derrumbe del llamado “socialismo real” y las interpretaciones de “el fin de la historia” permitieron al neoliberalismo, en su dimensión internacional y nacional, barrer del campo ideológico al marxismo que junto al nacionalismo se oponían (y se oponen) a sus afanes privatizadores.

Lo que ocurrió, al paso del tiempo, es que al asentarse el polvo del “derrumbe del Muro de Berlín” se descubrió que, como decía el escritor Augusto Monterroso en el cuento más corto del mundo: “cuando despertó, el dinosaurio todavía se encontraba allí”. Es decir, todo lo que había analizado Marx en sus textos y criticado: la abismal diferencia entre ricos y pobres, la desigualdad, la enajenación y la explotación, pero elevados a un nivel insospechado para el autor de *El capital*, seguía allí avanzando en forma incontenible. Lo que se había derrumbado era, en realidad, una vía no capitalista y autoritaria hacia la industrialización revestida de algunos aspectos procedentes del socialismo. La esperanza que alentaron muchos marxistas revolucionarios era que pudiera presentarse en aquellos países un proceso de reforma que los recondujera a un auténtico socialismo. Por cierto, los mejores análisis críticos de aquellas sociedades se encontraban justamente dentro del campo marxista, empezando con los estudios de Claudín, Sacristán, Bettelheim, Schaff, Marcuse, Bahro, Sánchez Vázquez, Enrique Semo y muchos otros.

En nuestro país, el neoliberalismo tuvo una primera respuesta de alcances mundiales con la rebelión neozapatista de 1994 en Chiapas, sin embargo, en las proclamas del EZLN o en los textos del Subcomandante Marcos tampoco apareció el marxismo y sólo en la primera declaración la meta del socialismo.

Hoy nos encontramos en plena crisis de las políticas neoliberales ya que en lugar de permitir un paso adelante en las condiciones económicas y sociales de la población ha provocado una brutal concentración de la riqueza en el ámbito global y nacional.

Y puesto que el marxismo ha abogado por una interrelación entre teoría y praxis, el problema entonces es doble: por un lado, ¿cómo recuperar el potencial teórico-crítico de Marx y del marxismo crítico? Y por otro, ¿cómo puede incidir el legado de Marx y del marxismo en los actuales movimientos sociales por una alternativa al capitalismo? Daré una respuesta rápida: recuperando el sentido auténtico de la obra de Marx, las aportaciones de un marxismo crítico y profundizando en el análisis de los nuevos problemas que han aparecido en la sociedad y que el marxismo no desarrolló suficientemente.

Una pequeña historia: las vicisitudes de la edición de la obra de Marx y Engels

Empecemos entonces con una pequeña historia. La historia de las vicisitudes de la edición y conocimiento de la obra de Marx y Engels.

¿Qué ocurrió con su obra? A su muerte en 1883, Marx lega su obra a su entrañable amigo Federico Engels. Como se sabe, Engels busca complementar y ampliar las concepciones de Marx. Los estudios que se han hecho, como los de Alfred Schmidt y otros

investigadores, demuestran que Marx se concentró en el campo histórico,⁶ sin embargo, Engels busca reflexionar sobre otros aspectos, como la forma en que habían recibido la obra de Hegel y los hegelianos en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*; sobre la diferencia entre el socialismo utópico y el científico en *Del socialismo utópico al científico*, y sobre la concepción integral del materialismo en el *Anti-Dühring*. Como se sabe, Engels prosigue el trabajo de edición de las obras de Marx, al publicar el tomo II de *El capital* en 1885 y el tomo III en 1894. Según se sabe, Engels tuvo en la edición de estos dos volúmenes cerca de cinco mil intervenciones.

Engels también busca extender el programa del materialismo histórico a las ciencias naturales y es por ello que escribe una serie de materiales que al publicarse en forma póstuma se les llamó: *Dialéctica de la naturaleza*.

A su muerte, en 1895, Engels lega a Augusto Bebel (1840-1913) y Edward Bernstein (1850-1932) su obra, la cual se conserva en el SPD (Partido Social-demócrata Alemán).

Franz Mehring publica algunos escritos inéditos de Marx y Engels entre 1841 y 1850. No hay que olvidar que Engels le escribe a Mehring el 14 de julio de 1893, ampliando en forma compleja el papel de las ideas y haciéndose una autocrítica. Engels le dice:

Falta, además, un solo punto, en el que, por lo general, ni Marx ni yo hemos hecho bastante hincapié en nuestros escritos, por lo que la culpa nos corresponde a todos por igual. En lo que nosotros más insistíamos —y no podíamos por menos de hacerlo así— era en derivar de los hechos económicos básicos las ideas políticas, jurídicas, etcétera, y los actos condicionados por ellas. Y al proceder de esta manera, el contenido nos hacía olvidar la forma, es decir, el proceso de génesis de estas ideas, etcétera. Con ello proporcionamos a nuestros adversarios un buen pretexto para sus errores y tergiversaciones.⁷

En 1906, F. A. Sorge, quien fuera dirigente de la Internacional, publica la correspondencia entre Marx y Engels.

Karl Kautsky (1854-1938) publica entre 1905 y 1910 *Historia crítica de las teorías de la plusvalía*. Bebel y Bernstein publican la correspondencia de los clásicos en cuatro volúmenes en 1915.

Aquí quisiera mencionar que Bernstein formó parte del movimiento revisionista, sobre todo en su libro de 1899 *Los prerequisites del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, al que se opone Rosa Luxemburgo en su obra *¿Reforma o revolución?*, de 1900.

De igual manera, Kautsky se opone a la construcción del socialismo en Rusia a través de su obra *La dictadura del proletariado* (1918), que es rechazada por Lenin en *La dictadura del proletariado y el renegado Kautsky*. Una lectura actual de esas obras puede ser interesante en el presente para el debate sobre el cambio histórico y el papel de la democracia.⁸

⁶ A pesar de que esta tesis es cierta, Marx no abandonó su interés en las ciencias naturales, como se muestra en los resúmenes de libros sobre física, biología, química y matemáticas que están siendo publicados en la MEGA 2, es decir, en la obra completa de Marx y Engels que se inició en 1975 y se ha retomado por la Internationale Marx-Engels Stiftung en 1990 y que contempla ciento catorce volúmenes, arrojando importantes novedades.

⁷ C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, t. II, p. 493.

⁸ En efecto, el primer problema fue si había condiciones en Rusia para acceder al socialismo y el segundo problema fue el de la democracia como forma de acceder al socialismo.

¿Qué es lo que se quiere decir aquí? Que ya desde un inicio la obra de Marx y Engels, por la forma en que fue escrita, dio origen a una serie de malinterpretaciones y, por otro lado, que las interpretaciones de su obra estuvieron condicionadas desde el punto de vista político e ideológico por los problemas que surgieron en el plano práctico.

A raíz del triunfo de la Revolución rusa, en 1921, el gran revolucionario y filólogo David Riazanov (David Zimkhe Zelman Berov Goldenbach) (1870-1938) funda el Instituto Marx-Engels en Moscú y emprende la importante tarea de publicar la primera MEGA: *Marx-Engels Gesamtausgabe*.

Riazanov fue una figura fuera de serie. Una exposición de su vida la encontramos en fliegecojonera.blogspot.com, en donde se da noticia de como Riazanov, quien participa en la Revolución rusa, tiene una conferencia en enero de 1911 con Max Adler, Ruldolf Hilferding, Karl Reener y Otto Bauer para iniciar la edición de las obras de Marx y Engels; publica serie de libros y forma una biblioteca de socialismo que alcanza los 450,000 volúmenes. Riazanov da a conocer la famosa carta de Marx a Vera Zasulich, pero en 1930 Stalin ordena su confinamiento en un lejano pueblo y en 1937 es fusilado.

La MEGA estaba planeada en cuarenta y dos volúmenes que comprendían: 1) economía, filosofía, historia y política; 2) *El capital*; 3) correspondencia, y 4) índices.

A partir de 1930 Víctor Adoratsky publica seis volúmenes de la MEGA en parte preparados por Riazanov. Para 1935 se habían publicado en la URSS trece volúmenes de los cuarenta y dos previstos.

En los años treinta rompen el PCUS y el SPD. Se interrumpe la MEGA. El Instituto Marx-Engels publica en 1932 los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y *La ideología alemana*, que, como dice Manfred Neuhaus en su colaboración en el libro *Tras las huellas de un fantasma*,⁹ fue presentado como si fuera una elaboración del materialismo histórico cuando en realidad era una colección de textos independientes.

La primera obra produce una revolución en el campo de la filosofía marxista al considerar los problemas de la praxis, esencia humana, enajenación, comunismo, la interrelación entre economía, filosofía y política y una posición con respecto a la dialéctica hegeliana.

La segunda plantea, a pesar de su carácter fragmentario, una serie de nuevos conceptos, como los de fuerzas productivas, relaciones de producción, modo de producción, clases sociales y, en especial, establece las bases de una teoría de las ideologías.

De 1939 a 1941 se publican los *Grundrisse der kritik der politischen ökonomie*, manuscritos preparatorios de *El capital*. En estos textos se encuentra la “Introducción general de 1857”, que son las reflexiones metodológicas de Marx para la conformación de *El capital* y los “*Formen*” (“Formaciones económicas pre-capitalistas”), en donde se desmiente que Marx hubiera sostenido una concepción lineal de la historia. Los originales de la obra de Marx y Engels se trasladan a Ámsterdam. Tras la muerte de Stalin en 1953, la URSS y la RDA relanzan la MEGA, prevista en ciento setenta volúmenes. Entre 1972 y 1991 aparecen cuarenta y siete volúmenes. Traducción al español:

⁹ En Marcello Musto, ed., *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*. Preparamos una edición en español que aparecerá en la editorial Siglo XXI. Muchos de los datos registrados aquí se deben a este libro y los estudios de Musto, quien recientemente ha publicado un libro sobre la recepción de los *Grundrisse* en la editorial Routledge.

En español el Manifiesto Comunista aparece en México en 1870.

En España se inicia la traducción de *El capital* de la edición en francés.

En 1898, Juan Bautista Justo, en Argentina, publica *El capital*.

En 1931 lo traduce Manuel Pedroso.

Wenceslao Roces inicia una biblioteca en diez volúmenes en la editorial Cenit; en 1946 la reinicia en México en el Fondo de Cultura Económica.

Manuel Sacristán publica también una traducción de la obra completa.

Sacristán y Pedro Ribas traducen los escritos de Marx y Engels sobre España.

En 1982, Roces inicia la publicación de la *Marx-Engels Werke* en el Fondo de Cultura Económica.

Finalmente, Siglo XXI publica, en 1975, una nueva edición de *El capital*, traducida por un equipo encabezado por Pedro Escarón.

La nueva época

La *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA 2) se reinicia en 1998. Manfred Neuhauss es el director del grupo de investigación de la MEGA de la Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften y secretario de la Marx-Engels Stiftung.

En 1990, es decir, un año después del derrumbe del socialismo en la RDA, se crea el Marx-Engels Stiftung, y en 1992 la MEGA fue sometida a una revisión colocándose bajo los auspicios de la Akademie Verlag.

La nueva edición está prevista en ciento catorce volúmenes en ciento veintidós tomos, de los cuales se han publicado cincuenta y tres; treinta y cinco están en preparación.

El último acaba de aparecer, IV/12, que comprende las lecturas de Marx desde septiembre de 1853 a 1855. En este libro se recogen los escritos de Marx sobre España que fueron traducidos por Pedro Ribas y Manuel Sacristán. La MEGA 2 está dividida en cuatro secciones: obras, artículos y esbozos; *El capital* y trabajos preparatorios; correspondencia, y extractos, apuntes y anotaciones.

Esta nueva investigación pone de manifiesto que existían muchos textos inéditos, material importante para la comprensión de otros y la necesidad de hacer ediciones críticas que permitieran establecer las variantes en obras como *El capital*, que fueron editadas varias veces en alemán, inglés o francés y en las cuales Marx realizó diversas modificaciones.

Un ejemplo de estas omisiones fueron los artículos publicados por Marx y Engels en el *New York Daily Tribune* (doscientos artículos y borradores). También escribieron quinientos artículos, la mitad de los cuales fueron publicados bajo el nombre de Charles Dana, el autor de la Enciclopedia en la que Marx escribió un texto impresentable sobre Simón Bolívar. Gustavo Vargas (investigador colombiano residente en México lamentablemente fallecido) explicó en forma precisa las causas de las equivocaciones de Marx.¹⁰ En el volumen 1/14 se agregaron veinticuatro textos nuevos.

¹⁰ Gustavo Vargas Martínez, *Bolívar y Marx. Otro debate sobre la ideología del libertador*. El tema de las opiniones de Marx sobre América Latina fue abordado también por José Aricó, *Marx y América Latina*; Ernesto Che Guevara, "Notas para el estudio de la ideología de la Revolución cubana", en *Obra revolucionaria*, y Sergio Bagú, "Valor interpretativo de la obra de Marx y Engels aplicable a la realidad de América Latina", *Dialéctica*, año XIII, núm. 19, julio, 1988 (puede consultarse en www.cefilibe.org).

En el I/31, publicado en 2002, se arroja nueva luz sobre Engels. Por ejemplo, hay un artículo sobre dos siglos de la política exterior rusa cuya publicación fue prohibida por Stalin.

Se conoce también la documentación de la confrontación entre Marx y el poeta alemán Ferdinand Freiligrath (1810-1876).

Otras novedades son, por ejemplo, la edición de *La ideología alemana* (que apareció en I/5 de la MEGA 2 en 2008) y que ofrecerá partes del manuscrito atribuidos a Moses Hess, la parte de Feuerbach y San Bruno y que no implicaban un todo como se ha presentado. Son siete textos independientes ordenados cronológicamente.

Un apéndice escrito entre Marx y Joseph Weidemeyer. Se establecen, en suma, bases para la investigación científica de Marx, el Marx Forschung. El *Nachlab* está conformado por doscientos cuarenta cuadernos y libretas, escritos en ocho idiomas. De lo anterior se desprenden varias conclusiones:

1. Marx pensamiento crítico o Marx legitimador de un sistema.

Como hemos mencionado, en la primera época se presentó una transición del sentido original de las tesis de Marx: de la forma crítica original como se presentó su obra a la extracción de una weltanschauung. Este hecho no era, en mi opinión, grave, a condición de que se mantuviera la apertura crítica y autocrítica del sistema subyacente y que Engels buscó perfilar en su *Anti-Dühring*, obra que contó con la colaboración de Marx en algún capítulo.¹¹ Lo grave fue la posterior esquematización e ideologización de su obra en el proceso de construcción inicial del socialismo.

Aquí surge un problema específico: ¿la obra de Marx pretendía desarrollar un sistema completo como el que nos legó Hegel en su Enciclopedia de las ciencias filosóficas? La respuesta es no.

¿Pretendía que las respuestas sobre la sociedad y la historia se hicieran exclusivamente desde la filosofía? Mi respuesta también es negativa, pero ello no significa que no planteara una nueva filosofía y sus tesis no produjeran durante el siglo XX una extraordinaria revolución filosófica.

La obra de Marx se presentó en su forma original como un proceso de investigación abierto e interdisciplinario, pero, con el paso del tiempo, seguidores como Karl Kautsky, Friedrich Engels en el *Anti-Dühring* (en el que, por cierto, participó Marx), Georgy Plejanov y Georgy Lukács buscaron extraer un sistema subyacente.

La obra de Marx, justamente por su carácter inacabado y no doctrinario, suscitó en este siglo y medio una serie de polémicas en todos los ámbitos y entre sus seguidores o sus enemigos. Con frecuencia estas polémicas han tendido una espesa y oscura nube, de tal forma que muchas veces se ha perdido el sentido original de sus planteamientos. Se requiere un verdadero ejercicio de honestidad intelectual para descubrir el o los sentidos auténticos de su pensamiento, para poder destacar sus aciertos, para señalar sus equivocaciones o precisar sus insuficiencias.

2. Concepción acrítica y esquemática durante el estalinismo y después de él.

El desarrollo de una vía dogmática de la interpretación de Marx y Engels fue producto del estalinismo. Las causas del surgimiento del estalinismo son históricas, políticas e ideológicas, pero no hay duda de que introdujeron una interpretación falsa de la obra de

¹¹ Véase el célebre prólogo de Manuel Sacristán al *Anti-Dühring*.

Marx y Engels. Aquí observamos un fenómeno que ha ocurrido en la historia: la conversión de una teoría crítica en una doctrina de legitimación de un poder establecido. Sucedió con el cristianismo y el tomismo al convertirse en religión de Estado, con el liberalismo, con el positivismo y con el marxismo.

¿En qué consistió la falsificación del pensamiento de Marx? De pensamiento crítico lo convirtieron en un sistema de dominación. Se codificó, a través de numerosos manuales de Konstantinov, en dos disciplinas: materialismo histórico y materialismo dialéctico;¹² se convirtió el materialismo dialéctico en ciencia de las ciencias; se desarrolló un determinismo economicista; una teleología de la historia; se hizo de la superestructura un efecto mecánico de la infraestructura; no se profundizó en el concepto de “dictadura del proletariado”; se impuso como estética oficial un realismo socialista para el arte y literatura como única vía e incluso hasta una biología proletaria frente a una revolucionaria con el famoso Lysenko.

Pero además se impidió que se conociera el auténtico significado del pensamiento de Marx y Engels, al no publicar una edición crítica de su obra completa.

3. Tercer gran problema.

El carácter inacabado del pensamiento de Marx. Esta característica fue planteada por Marcelo Musto en su prólogo a *Tras las huellas de un fantasma*. Por mi lado, diría que:

Marx formuló en no más de tres páginas tituladas “Tesis sobre Feuerbach” toda una serie de planteamientos epistemológicos, sociológicos y filosóficos, y lo hizo mediante frases sintéticas que denotaban toda una concepción nueva, sin embargo, esta obra requería un tratado explicativo que nunca fue publicado por su autor. Su última tesis XI dice: “Die philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern”; en inglés: “To change”; en francés “le changer”; en español: “modificar”, “cambiar”, “transformar”.¹³ Aquí se concentraba una nueva forma de entender a la filosofía, como lo ha expuesto y desarrollado Adolfo Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*.¹⁴

Marx y Engels plantearon en *La ideología alemana* que había varios modos de producción y luego el primero agregó en los Formen el modo de producción antiguo y el

¹² Sobre el concepto de “materialismo dialéctico” diríamos que el marxismo lo utilizó en varios sentidos: a) como ciencia de las ciencias en el marxismo soviético, derivado de una tesis interesante de Engels en el *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en la que dice que, dado el desarrollo del conocimiento humano, ya no podría haber un solo hombre, como Hegel, que pudiera concentrar en una filosofía la nueva concepción del mundo, sino que tendría que surgir de un colectivo interdisciplinario, sin embargo, no fue ésta la concepción que siguió aquella versión; b) el materialismo dialéctico en el sentido de Ludovico Geymonat como una concepción materialista de la filosofía y de la ciencia, y c) el materialismo dialéctico como lo interpretó Louis Althusser, como teoría de la práctica teórica. Habría que hacer notar que Marx era materialista en un sentido muy preciso, como el reconocimiento de una objetividad natural y una objetividad social producida por la transformación práctica de la naturaleza por el hombre y que utilizó la dialéctica como un método y una concepción cuyas características se debaten aún hoy y a las que aludiremos más adelante.

¹³ Un excelente análisis e interpretación de las tesis la encontramos en Georges Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*.

¹⁴ No ignoramos aquí todo el debate ocurrido durante el siglo XX y que involucra a autores tan prestigiosos como Lukács, Kosik, Lefebvre, Labica, Althusser, Schaff, Fromm, Bloch, etcétera. Se pueden distinguir corrientes de interpretación: a) el materialismo dialéctico insistió en la filosofía como ciencia de las ciencias; b) en otros autores se habla de un nuevo humanismo; c) la corriente althusseriana definió a la filosofía como epistemología y como posición de la lucha de clases, y d) como filosofía de la praxis.

asiático, pero nunca desarrollaron, y obviamente no podían hacerlo, una teoría acabada de dichos modos.

Marx planteó en página y media, en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política de 1859*, su idea global de sociedad, pero ésta nunca tuvo un desarrollo completo.

Marx publicó sólo el primer volumen de *El capital* y Engels los otros dos, pero su idea del capitalismo no quedó desarrollada.

Ésta es la clave de la extraordinaria riqueza de su pensamiento pero también de su carácter incompleto. Pero además, en la evolución de las ideas implicó nuevas que modificaron su formulación original. Un ejemplo de ello fue el tema de la economía que quedó establecida como el principio explicativo de lo social e histórico, pero en los análisis posteriores Marx descubre que la religión cumple en el feudalismo un papel dominante además de explicar la interrelación compleja de lo económico, lo jurídico-político y lo ideológico.

En el caso de la ideología, Marx y Engels, originalmente, la concibieron como una conciencia invertida de la realidad que tenía también una función política al pasar lo particular como general. Pero Marx, en el prólogo de 59, habla de las “formas de conciencia ideológica” y cita al arte, la religión y la filosofía. Aquí tenemos también un concepto en movimiento que da lugar a una contradicción en las interpretaciones: los que se quedan con la tesis original de que lo ideológico es opuesto a la teoría crítica y los que consideran que hay que asumir el desarrollo semántico del concepto y hablan, como en Lenin, de dos ideologías: las basadas en la ciencia (auténticas) y las no basadas (falaces).

Este hecho, lejos de ser negativo es positivo porque posibilitó el desarrollo de polémicas enriquecedoras.

La concepción de la historia

La segunda causa de que se presentaran fuertes polémicas en el interior del paradigma marxista fue la aplicación de la teoría a otros ámbitos no pensados en forma central por Marx y que nos lleva a un tema central en la explicación de la historia. Me explicaré:

Durante mucho tiempo una vertiente interpretativa del marxismo no entendió que Marx había llegado a la conclusión, en la fase última de su pensamiento, de que en el mundo no sólo había una vía de desarrollo que pasaba del comunismo primitivo al esclavismo, al feudalismo y al capitalismo, sino varias historias complejas, desiguales y combinadas. Una ideología eurocéntrica privilegió el devenir europeo.

Por ejemplo, Marx pensaba que el socialismo surgiría en las sociedades en que el capitalismo había alcanzado su máximo desarrollo, como en Inglaterra. Como sabemos, el socialismo fue proclamado en sociedades que no habían alcanzado dicho desarrollo económico y político.

Aquí el punto clave era cómo se podría desarrollar la teoría marxista en otras sociedades que, a pesar de que estaban dominadas (o en proceso de dominación) por el capitalismo, tenían una base cultural e histórica diferente. Este hecho ocurría en África, en Asia y en América Latina. En Rusia lo planteó Lenin en su libro *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. En nuestro continente lo entendió claramente José Carlos Mariátegui, quien escribió su libro *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, pero no lo hicieron

muchos otros que pretendieron aplicar el marxismo en forma mecánica y tratar, por ejemplo, de encontrar en el periodo prehispánico forzosamente un modo de producción asiático para reducir, a fuerza, una realidad compleja a las categorías que había descubierto Marx en un proceso de investigación abierta.

La interpretación de Marx fue aquí profundamente mecanicista y contraria a su espíritu original.

De ello dio cuenta Marx en los *Grundrisse* y que fueron conocidos en los años treinta del siglo pasado en alemán y hasta la década de los sesentas del siglo pasado, en otros idiomas.

Pero aún más, la estimación de Marx en el sentido de que la evolución de las sociedades no podía ser entendida en forma unilateral surge en la carta a la revolucionaria Vera Sazulich, a quien Marx, después de muchas redacciones, responde positivamente a la pregunta de si la comuna rusa podía pasar al socialismo sin tener que construir el capitalismo en forma plena y, por tanto, se podría dar un salto. Aquí Marx, por un lado, muestra que no creía que las sociedades evolucionarían de una forma mecánica pero que había una incógnita que sólo el tiempo podría resolver: las consecuencias que tendría un salto de esta naturaleza. Pero tanto preocupó a Marx el asunto que en el prólogo a la edición rusa del Manifiesto del Partido Comunista agregó que no podría darse dicho salto al socialismo en Rusia, si no se acompañaba con el cambio revolucionario en Occidente. Nosotros ya sabemos que ocurrió: el capitalismo, mediante el nazismo y el fascismo, impidió dicha revolución a sangre y fuego, aislando a la revolución en la Unión Soviética. Stalin, entonces, proclamó contra Trotsky la tesis de “el socialismo en un solo país”.

Primeras conclusiones:

1. La primera es que la obra de Marx ha sufrido una enorme tergiversación por propios y extraños.
2. Para entender al marxismo tienen que hacerse toda una cartografía y una valoración correcta de su rica aportación. En mi opinión, se tiene que ser abierto, crítico y auto-crítico.
3. La obra de Marx se presentó como una amplia y compleja investigación y no como un corpus sistemático constituido.
4. Muchas de sus obras no fueron conocidas o valoradas suficientemente sino hasta ahora.
5. Dejó una serie de problemas para su desarrollo posterior, lo cual podría implicar una serie de modificaciones a lo anterior.
6. Dejó algunos textos que como el prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política de 1859 son esquemáticos y contrastan fuertemente con obras como *El capital*.
7. Marx y Engels tuvieron que afirmar sus descubrimientos polémicamente y el propio Engels lo reconoce y abre otras vías interpretativas.
8. La propia realidad político-social influye en la comprensión de sus textos. Hoy se han eliminado las grandes hipotecas ideológicas que pendían sobre su obra.

Labriola dijo a principios del siglo XX:

No hay elección que hacer: hay que poner al alcance de los lectores toda la obra científica y política, toda la producción literaria de los dos fundadores... incluso la ocasional. Y no se trata tampoco de reunir un Corpus iuris, ni de redactar un Testamentum juxta canonem

receptum, sino de recoger los escritos con cuidado y para que ellos mismos hablen directamente a quien tenga ganas de leerlos. Simplemente que Marx pueda hablar directamente...

Aportaciones de Marx para hoy. Problemas abiertos

Dicho lo anterior, se requiere ahora destacar las más importantes aportaciones de Marx pero anticipando algo: no se trata de volver a Marx sin el legado de todo lo que se ha hecho en un marxismo creativo, sino leerlo a partir de todo lo anterior para responder a los grandes problemas que tenemos hoy enfrente. Sólo así puede servirnos un clásico: para leer y transformar el presente.

Trataré de resumir en forma sintética sus grandes aportaciones que son vigentes hoy:

A partir de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* planteó el tema de la cosificación y enajenación del obrero que está estrechamente vinculado a la formulación de un nuevo humanismo. La cosificación del ser humano y la enajenación se han profundizado extraordinariamente en el capitalismo actual.

En *La ideología alemana* de 1845, en que, junto a Engels, establecieron las bases de un nuevo método de la historia: el materialismo histórico. Las aportaciones de Hobsbawm, Thompson, Vilar, Wallerstein, Anderson y muchos otros prueban la potencia epistemológica de dicho método a condición de que se entienda en forma creativa.

En las *Tesis sobre Feuerbach* se plantea toda una serie de tesis epistemológicas, las sociológicas y el nuevo papel de la filosofía; aquí menciono que considero central las aportaciones de Antonio Gramsci, Georgy Lukács y Adolfo Sánchez Vázquez como centrales, aunque se tiene que hacer una nueva formulación de ellas.

El Manifiesto del Partido Comunista que constituye la primera visión global del sistema capitalista y de la lucha de clases,

El capital de 1864, primera parte de la exposición crítica del sistema y de sus crisis.¹⁵

Finalmente, en la *Crítica al programa de Gotha* se esboza la concepción del socialismo que, a la luz del desarrollo de diversos modelos que se reclamaron marxistas, durante el siglo XX requiere un profundo repensamiento que considere aciertos y fallas.¹⁶

A través de sus obras, Marx, con la colaboración activa y permanente de Engels, fundó una compleja teoría que tenía dos objetivos: primero, explicar, en forma objetiva (o científica, en una manera especial de entender a la ciencia como *wissenschaft*; *science* y *kritik*, como lo expusiera Manuel Sacristán en uno de sus brillantes textos) el sistema capitalista; hacer su crítica sobre su carácter deshumanizador y depredador y propiciar su transformación radical para la constitución de una sociedad en donde predominara la justicia y un desarrollo humano pleno. Nada más y nada menos.

Estos tres objetivos dieron lugar a una serie de nuevas proposiciones para las ciencias sociales, la filosofía, el arte, la cultura y la política, que se convirtieron en motivo de debate desde el momento mismo en que se conocieron.

¹⁵ Hoy, la crisis del capitalismo norteamericano ha generado interés por releer los análisis de Marx sobre las crisis recurrentes del capitalismo. La crisis del 29 se interpretó como el inicio del colapso final pero encontró en las teorías de Keynes una solución duradera. Hoy el capitalismo se encuentra en crisis pero no se puede prever su desenlace.

¹⁶ *Vid.* Anatole Anton y Richard Schmitt, eds., *Toward a new socialism*.

Sin embargo, la extraordinaria evolución de la ciencia, la filosofía y la historia durante estos ciento noventa años transcurridos desde el nacimiento de Marx, ha mostrado que existen muchos aspectos que tienen que ser profundizados con Marx y más allá de Marx, como lo hicieron otros clásicos del marxismo.

Destacaría, entre otros, los siguientes aspectos:

a) *La dimensión ecológica.*

James O'Connor,¹⁷ en *Ecological Marxism* (Nueva York, Guilford Press, 1998), o Joan Martínez Alier, en su *Economía ecológica*, dicen que Marx estaba preocupado por la contradicción entre trabajo y capital pero logró una comprensión parcial de la segunda contradicción del capitalismo “entre las precondiciones naturales y sociales para el capital y el propio funcionamiento del capital”.

En las actuales condiciones en que nos encontramos en el planeta no es posible evitar la temática de las relaciones con el hombre y la naturaleza. Marx expuso las condiciones de explotación del hombre y la mujer, pero en el caso de los sistemas ecológicos sólo tuvo algunos “atisbos”, como llama Sacristán a su crítica a la contaminación ambiental producida por las fábricas. La temática nos conduce a lo que se llamó “los límites del desarrollo”, cuyos efectos estamos padeciendo hoy en el campo y en las ciudades, en donde vivimos en condiciones irracionales. La única solución que se le ha ocurrido a la izquierda en México es construir más segundos pisos, túneles y vías rápidas, mientras los ríos y los mares se contaminan, las ciudades se llenan de basura y el bióxido de carbono llena nuestros pulmones.

b) *Límites del capitalismo.*

Iztván Mészáros, en *Beyond Capital: towards a Theory of Transition* (Merlin Press, 1995), nos dice que el “sistema capital” es incapaz de resolver cuatro contradicciones:

1. La lógica contradictoria del capital impide la integración de una política pública o económica. Está condenado al conflicto, guerra continua.
2. Implica una ineludible relación destructiva de la naturaleza.
3. No puede resolver la igualdad; al contrario, la magnifica.
4. No puede resolver la tendencia al desempleo crónico. Declive del campesinado; aumento acelerado de la urbanización.

c) *La concepción de la ética.*

Otro tema central que el marxismo dejó a las concepciones idealistas es el de la ética y en forma específica el de la relación entre ética y política.

En Marx, la moral es estudiada como:

- a) Como objeto de conocimiento.
- b) Como crítica a la inmoralidad del capitalismo.

En este último aspecto habla de tres niveles:

- a) La crítica al capitalismo.
- b) El proyecto de una sociedad socialista.
- c) La práctica política revolucionaria.

La pregunta que plantea Sánchez Vázquez en su libro más reciente, *Ética y política*, es la siguiente: ¿hay o no hay lugar para la moral en el interior del paradigma marxista?

En el propio marxismo se ha expresado un desacuerdo, ya que para algunos hay sólo una concepción científica que no involucra necesariamente a la moral, aunque tenga di-

¹⁷ Director de la revista *Capitalism, Socialism and Nature*.

chas consecuencias; para otros, en cambio, se trata de una actitud, a la vez científica y moral. El punto clave aquí es ¿cómo se entiende la concepción teórica de Marx? Si se entiende como un determinismo, la moral es un elemento exterior. Si en cambio, la concepción de Marx no se entiende ni como un determinismo, objetivismo o estructuralismo, sino desde el punto de vista de la praxis o la transformación, la dimensión ética no sólo resulta necesaria sino indispensable para el cambio histórico.

Sánchez Vázquez dice que si el marxismo es 1) crítica de lo existente, ello implica valores de todo tipo; 2) si es proyecto, idea o utopía, la emancipación social es necesaria, deseable, posible; 3) se trata de una pretensión o voluntad de conocer que implica valores morales y políticos, y 4) implica un vínculo con la praxis.

Si se trata de acabar con la desigualdad y la explotación, con la enajenación y la cosificación del ser humano, no basta explicar la forma en que estos fenómenos se presentan, sino que requieren la acción de individuos y grupos sociales afines.

Ahora bien, si esto es así ¿por qué hemos presenciado que en su nombre se han cometido todo tipo de crímenes?

Aquí podríamos decir que esto ha ocurrido en todas las concepciones humanas: por ejemplo, en nombre del cristianismo (recordemos a Ginés de Sepúlveda considerando que los indígenas no deberían ser considerados humanos), en nombre del liberalismo y la democracia, se han cometido terribles crímenes para no mencionar a aquellas doctrinas que deliberadamente han predicado la destrucción de la humanidad, como fue el caso del nazismo.

¿Qué ocurre con las teorías, aun las más bondadosas que llevan a la destrucción y a la muerte injustificada?

Aquí encontramos la necesidad y la importancia del planteamiento ético que implica una elevación de la conciencia de los hombres frente a todos estos problemas que suscita el poder, pero se requiere también establecer una serie de formas e instituciones radicalmente democráticas que frenen o impidan la conversión de una teoría potencialmente justa en una forma de dominio de quienes ostentan el poder. Sólo una concepción ética y democrática del poder puede permitirnos establecer un equilibrio entre lo instrumental y lo ideológico de la política.

d) La dimensión de la democracia radical.

Hablamos de democracia pero no se trata de la democracia de elites que han querido imponernos y que ha desembocado en una farsa que queda pronto al descubierto.

La izquierda mexicana abandonó indebidamente al marxismo crítico para cambiarlo por los teóricos de la democracia liberal debido al cambio de paradigma que se dio en la década de los ochentas al abandonar el paradigma de la revolución.

Desde mi punto de vista, el marxismo tiene los elementos suficientes para analizar lo que llamaba Norberto Bobbio en *El futuro de la democracia* los poderes “tras las urnas”, sin embargo, Bobbio no estableció una relación de necesidad entre capitalismo y democracia. El capitalismo no puede aceptar una auténtica democracia debido a que se ponen en peligro sus intereses, como lo expone Ellen Meksins Wood. El capitalismo sólo puede convivir con una democracia limitada y acotada y una ciudadanía conducida y enajenada por los medios de comunicación. Pero el marxismo tradicional no profundizó, a pesar de que tenía los medios para hacerlo, en la democracia en sentido auténtico y contrapuso la democracia burguesa a la revolución.

Aquí habría que distinguir entre democracia como procedimiento y democracia como fin. La democracia como procedimiento es fundamental para que los dirigentes expresen realmente las posiciones de los ciudadanos y la democracia como fin es el aspecto político de una nueva forma de entender el socialismo.

En este sentido, Marx consideraba que los cambios históricos se han realizado, hasta ahora, mediante formas revolucionarias, pero tenía una concepción radical de la democracia procedente de Rousseau y Spinoza y que se expresa en sus concepciones sobre La Comuna de París, en donde los dirigentes eran elegidos por voto universal, podían ser depuestos en cualquier momento y recibían un salario obrero. Este concepto de democracia no es suficiente para las sociedades modernas, y es por ello que el marxismo debe trabajar en una alternativa democrática profunda. Esta concepción teórico-práctica sería el antídoto del apoderamiento que un grupo dirigente quisiera hacer de la revolución, como ha ocurrido.¹⁸

e) Finalmente, una nueva formulación del socialismo.

Marx consideraba que la sociedad alternativa al capitalismo sería inmediatamente el socialismo y luego el comunismo. Dejó algunas indicaciones en su “Crítica al Programa de Gotha”, pero éstas eran insuficientes.

Hoy hemos tenido una enorme experiencia histórica en el proceso de construcción del socialismo y tenemos que aprender de ella. Explicar cuáles fueron sus alcances y sus límites en la URSS, en China, en Yugoslavia, en Cuba y en otros lugares.

El tema del socialismo debe ser debatido ampliamente. Sobre todo ahora que se habla del “socialismo del siglo XXI” o del “nuevo socialismo”. Para algunos el término tiene que ser eliminado por las corrupciones que se han cometido en su nombre. Lo que yo digo es que sólo podrá ser eliminado cuando se encuentre otro mejor. A mi juicio, el concepto democracia ha sido utilizado en forma terrible para masacrar pueblos en su nombre, o como forma ideológica para subordinar a millones de habitantes, pero no le ha quitado a la palabra un significado radical: el poder ejercido por el pueblo. En el caso del socialismo el concepto que permanece es el de equidad. Se requiere una sociedad justa y no tan desigual como la que tenemos.

Ello requiere una operación teórica y política que elimine la carga negativa que tienen esos dos conceptos. Una manera posible sería examinar todo lo que se ha llamado socialismo y democracia para colocar lo que sí puede merecer tal nombre y profundizarla. Recientemente un grupo de filósofos de la Radical Philosophy Association, en Estados Unidos, ha publicado el libro que he mencionado anteriormente, *Hacia un nuevo socialismo*, que será publicado próximamente en la editorial El Viejo Topo, en español. Ellos hablan de la inmensa y rica tradición del socialismo y buscan unificar bajo el concepto de “nuevo socialismo” a los movimientos antirracistas, feministas, anticapitalistas, pacifistas, ecologistas, etcétera. Y entre otras cosas buscan prefigurar qué instituciones pueden ser las adecuadas para un futuro sin que se espere a que el capitalismo se derrumbe. Ése fue uno de los errores del marxismo, que creyó que el Estado sería transitorio y que se extinguiría.

¹⁸ Aquí es importante considerar que la tesis de la “dictadura del proletariado” no era la instauración de un régimen autoritario, tampoco de un partido y menos de un individuo. Marx utilizó este concepto inspirado en la tradición romana. El problema es que el concepto dictadura ha cambiado en forma negativa su significado y por ello propongo que se utilice el concepto gramsciano de hegemonía. *Vid.* Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution* (<http://marxists.org/archive/draper.html>).

Así como la ilustración francesa prefiguró a las instituciones del capitalismo se requiere repensar las nuevas instituciones de la sociedad futura.

Conclusión

A mi juicio, ni el conocimiento ni la transformación de la sociedad capitalista podrán hacerse sin la teoría marxista, pero se trata de un marxismo renovado y acorde a las condiciones por las que atraviesa la humanidad. Ya no se trata (y creo que nunca se trató) de reproducir al pie de la letra las obras de clásico, sino de recrearlo y profundizarlo de acuerdo con las nuevas condiciones de la teoría y de la práctica, ya que el objetivo final es la superación de la injusticia, la explotación y la enajenación.

Bibliografía

- ANTON, Anatole y Richard Schmitt, eds., *Toward a new socialism*. Ed. de Anatole Anton y Richard Schmitt. Maryland, Lexington Books, Lanham, 2007.
- ARICÓ, José, *Marx y América Latina*. Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1980.
- BAGÚ, Sergio, “Valor interpretativo de la obra de Marx y Engels aplicable a la realidad de América Latina”, en *Dialéctica*, año XIII, núm. 19, julio, 1988.
- GUEVARA, Ernesto (Che), “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución cubana”, en *Obra revolucionaria*. Pról. y selecc. de Roberto Fernández Retamar. México, Era, 1967.
- LABICA, Georges, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*. París, PUF, 1987.
- MARX, C. y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, t. II. Moscú, Progreso, 1955.
- MUSTO, Marcello, ed., *Sulle tracce di un fantasma. L’opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*. Roma, Manifestolibri, 2005.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Barcelona, Océano, 1988.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Ética y política*. México, FCE, 2007.
- VARGAS LOZANO, Gabriel, *Más allá del derrumbe*. México, Siglo XXI, 1994.
- VARGAS LOZANO, Gabriel y Francisco Piñón Gaytán, eds., *México hoy. Crisis, desafíos y alternativas*. México, UAM, 2007.
- VARGAS MARTÍNEZ, Gustavo, *Bolívar y Marx. Otro debate sobre la ideología del liberador*. México, Domés, 1983.

CULTURA

Linajes intelectuales y coyunturas culturales en la construcción del pensamiento latinoamericano*

Horacio CRESPO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ayer comenzamos la discusión de las propuestas aportadas a este seminario cuyo título, a la vez que estimulante, provoca inquietud y cierta prevención en un historiador, acostumbrado por su disciplina a lidiar con el pasado y no con los tiempos venideros y a quien se enseñó a prevenirse de los ejercicios predictivos. Y, sin embargo, cuán atractivo es el desafío planteado en estos tiempos de cambio, retos y dificultades: ¿hacia dónde va América Latina? El interrogante se vuelca sobre el presente, pretende desatar la indagación en torno a los nudos más significativos del hoy para revelar su potencialidad de modelar el próximo devenir. No sólo eso; de alguna manera plantea en su incógnita que el inmediato pasado está en cuestión, que las certidumbres que lo habitaban ya no son tales, que las arrogantes certezas intelectuales y políticas de los noventas eran sólo ilusorias apuestas a una permanencia que la devastadora crisis presente ha desgranado sin hesitación alguna, que el futuro no es sólo repetición.

El intercambio de opiniones comenzó con un planteo fuerte, colocando la interrogación en la esfera de la política: ¿hacia dónde va la ciudadanía en América Latina? O'Donnell problematizó el opacamiento del Estado en relación con la ciudadanía y con la sociedad civil. Hoy me van a permitir que reemplace este tema de focalización para remitirme a otro problema menos tangible, con resultados pragmáticos más dudosos, quizás un poco fuera de época, relacionado con la identidad cultural latinoamericana. Me preocupan crecientemente —especialmente a partir de los intercambios con mis alumnos— las ya viejas preguntas en torno a qué es América Latina, bajo qué supuestos se puede fundamentar la existencia de América Latina, de qué estamos hablando cuando nombramos América Latina y, asíndose de estos interrogantes, el cuestionamiento acerca de qué tipo de saber conforma el llamado *pensar latinoamericano*.

Para muchos, América Latina es un *algo dado*, un *hecho* que está allí, sin mayor problematización por sus fundamentos. La evidencia se impondría por sí misma, y resultaría superfluo seguir abordando una cuestión resuelta por la “realidad” misma. Me parece que las ciencias sociales, y por supuesto la historiografía, han trabajado sobre el postulado de que América Latina *es ahí*. Me parece interesante que pensemos un poco sobre este problema. Podemos efectuar un desplazamiento y ubicarnos en la esfera de la cultura, abandonando provisoriamente la política. En principio ¿de qué estamos hablando cuando

* Texto corregido de la presentación hecha en el Seminario ¿Hacia Dónde Va América Latina?, llevado a cabo en la Isla Victoria, San Carlos de Bariloche, Argentina, y organizado por el Rectorado y la Escuela de Política y Gobierno de la Universidad Nacional de San Martín, los días 16, 17 y 18 de mayo de 2007.

decimos que América Latina constituye una cultura, una cultura específica? Puede recurrirse a una imagen trillada: la *sangre* (el fundamento) que instaura, que recorre Latinoamérica, es “otra” que la europea, es “propia”, es singular. Hay en esta imagen, o en otras del mismo cuño, una apelación inmediata a las esencias; los viejos nacionalismos y las nuevas etnicidades se atrincheran en ellas. Prefiero la idea, que reemplaza a la esencialidad y sus inmediatas tentaciones al deslizamiento metafísico, de que América Latina es una *construcción cultural*, lo que nos envía a la crítica, a la dialogicidad y la pluralidad.

Recientemente escribí un breve texto acerca de lo que pienso puede ser un punto inicial de discusión acerca de estos problemas. Esbozaba allí la idea de que debemos componer una concepción de América Latina que preceda a cualquier desarrollo de las ciencias particulares, un proceso de conocimiento que anticipe la necesaria fragmentación que se constituye sobre las disciplinas y sus conocimientos específicos. Decía en ese texto:

América Latina no es sólo un ámbito geográfico sino un *topos* hermenéutico, una trama compartida de significados, un *ethos* cultural básico, una historia con posibilidad de enhebrarse en significantes comunes. Una vasta y polifacética *construcción cultural e histórica*, con vigorosa capacidad de producción de sentido identitario y valioso potencial de proyección política liberadora con contenidos y vías plurales. Es básicamente, asimismo, un *corpus* de textos y de iconos, y una fascinante exegética tejida sobre ellos: una intertextualidad constituyente.

Agregaba:

Es el *Facundo* y su dilatada interpretación, es una afortunada página de Vasconcelos, es una intuición de Mariátegui y lo pensado sobre ella, es la saga del poder desde *Tirano Banderas* hasta *Yo, el Supremo*, la invectiva del *Canto general* y el lirismo historizante de *Alturas de Machu Picchu*, el decir de Vallejo y el rigor prometeico de Huidobro. Es un mural de Rivera, un retablo potosino, un cuadro de Tarsila do Amaral. También los desvelos cepalinos y los ríos de tinta suscitados por esperanzas y espejismos revolucionarios, por tozudez conservadora y recelos reaccionarios. Es cierto que hay heterogeneidad, discontinuidad y diacronía entre los distintos agregados societarios que conforman el compuesto así constituido, pero esas determinaciones concretas no invalidan, sino que refuerzan, que la explicación y comprensión de las acciones y procesos sociales encuentren, en última instancia, también una [otra] referencia fundamental en la cultura y la temporalidad de lo latinoamericano.¹

Es una propuesta en términos del reflexionar, entonces, acerca de esta construcción cultural constituyente, acerca de su conceptualización, sus temporalidades, su semiótica (descriptiva, histórica y comparada) y su retórica. América Latina es una elaboración derivada, de segunda instancia, una construcción posterior —en términos lógicos y también cronológicos— a la fundación de las entidades nacionales y edificada sobre la base de una dialéctica compleja respecto de ellas, aunque intencionadamente proyecte su ge-

¹ Horacio Crespo, “En torno a la fundamentación de la historiografía latinoamericana”, en Norma de los Ríos e Irene Sánchez Ramos, coords., *América Latina: historia, realidades y desafíos*, p. 132.

neología a épocas muy anteriores, al “origen” prehispánico, al trauma de la Conquista europea y la forzada inclusión subordinada a Occidente, a la dilatada mixtura barroca de los siglos coloniales, a la propia Independencia. Y, muy especialmente, renunciante del equívoco apelativo “indiano” al traspasar el umbral del nombre “americano” de la generación criolla de la Ilustración —compartido en forma ambigua y hasta contradictoria con la naciente república del Norte— que instaló su autorreconocimiento y su orgullosa identidad en el cerrado debate contra las elaboraciones peyorativas de la Ilustración europea respecto del continente “inmaduro”, “húmedo” o “degenerado” de allende el Atlántico.² Esto me parece importante, pensar *lo latinoamericano* más allá de las realidades nacionales, como un espacio distinto, específico, y no como una sumatoria o una yuxtaposición comparada de ellas, una construcción de segundo término, de segundo nivel y, en este sentido, un logro cultural notable.

El latinoamericanismo como construcción cultural que reconoce momentos diferenciados, avances y retrocesos, es radicalmente distinto del emanado de una concepción esencialista, que parte de identidades inmanentes fundadas ontológicamente y afirmado inmutablemente en la certidumbre de su revelación. José Aricó ponía el acento en la vinculación de los grandes “momentos” intelectuales del latinoamericanismo con los avances de la lucha política antiimperialista, con los procesos autonómicos fundamentales: la reflexión arielista en la coyuntura de la guerra hispanoamericana, la Reforma Universitaria y las posiciones antiimperialistas de los veintes con el impacto de las revoluciones mexicana, rusa y china, la Revolución cubana en la gran ola de descolonización y liberación posterior a la Segunda Guerra Mundial. De allí la pregunta: ¿en qué momento estamos?, porque la reflexión tiene sentido si la hacemos desde una evaluación cuyo punto de partida sea el presente, desde las condiciones políticas del presente en relación con las condiciones actuales de la lucha por acrecentar espacios de autonomía para la región, acompañados por procesos de profundización democrática participativa y una decidida voluntad de establecer la equidad social. En una palabra: la contienda incesante por la quiebra del orden neoligárquico impuesto en el último cuarto de siglo. El “nuevo” momento del latinoamericanismo debe asentarse en un proceso histórico de esas características, tener una correspondencia orgánica con él. El latinoamericanismo del 2010 no va a ser el de 1960 ni el de 1920, ni el de 1900, aunque pueda y deba reconocerse en alguna genealogía que los incluya.

¿Precisamente, qué genealogía podemos construir para este latinoamericanismo articulado sobre el radicalismo renovador en lo social y político? La propuesta debe efectuarse en torno de su posible fundamentación en el proceso de creación histórica de la gran construcción de América Latina que hemos señalado, de la *invención* de una genealogía de lo latinoamericano con sentido crítico en lo cultural y político; por supuesto, para desatar a partir de allí el proceso de construcción más específico de un tipo de reflexión disciplinaria en los distintos campos del conocimiento, con pretensiones de avanzar hacia la *praxis* de transformación. En este sentido, diría que los momentos históricos fundantes posibles son múltiples, variados, pueden discutirse al igual que la periodización, pero hay algunos procesos decisivos sobre los que uno debería detenerse a pensar creativamente.

² Cf. Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*.

El momento del *antipositivismo* constituyó un periodo realmente importante porque en su transcurso y sobre sus bases surgió un proceso identitario que mantiene aún hoy marcada resonancia. Iniciado en torno a la coyuntura del 98, de la guerra hispanoamericana, en él coagula el proceso de revalorización de España y su cultura, que había entrado en un cono de sombras para todo el mundo americano desde el proceso de la Independencia. La naciente América Latina se hizo así eco del proceso de los propios españoles de la “generación del 98 o del desastre”, conjuntado con el modernismo de la “América nuestra” de Martí y, particularmente, de Rubén Darío, elaborándose así la doble vertiente de recuperación de lo hispánico, en un proceso que coincide exactamente con la obra de Rodó, con el *Ariel*. Una reflexión reivindicativa y compensadora que abre de par en par las puertas al espiritualismo esteticista y las afirmaciones éticas frente a la positividad científicista de la generación anterior, su universalismo desdeñoso de las posibilidades autónomas y su arrogante confianza asentada en el despliegue técnico y el progreso material. Afirmación bastante ingenua la de los optimismos oligárquicos, pero que desató, con la intención de reparar el daño, una búsqueda de identidad específica tal como se plasmó, por ejemplo, en el Ateneo de la Juventud mexicano en la primera década del siglo XX.

Un segundo momento latinoamericanista, también extraordinariamente importante, es el que identifico como *cepalino*, iniciado en la inmediata segunda posguerra, a finales de los años cuarentas y desplegado en el transcurso de la década de los cincuentas, un momento autonomista, que sin duda puede ser criticado en la complejidad de resultados y frustraciones que arrojó, pero que fue seguramente el momento más floreciente y fecundo de realizaciones intelectuales: un latinoamericanismo con efectividad transformadora. Este proceso atraviesa casi medio siglo —desde el fin de la Segunda Guerra Mundial a mediados de la década de los ochentas— y el agotamiento de ese ciclo, el agotamiento del modelo económico, social, cultural y político que ese ciclo generó, es el que precipitó en los últimos ochentas y tempranos años noventas el cambio de paradigma, el giro hacia el neoliberalismo. Me parece realmente prioritario evaluar adecuadamente este proceso, el del movimiento autonomista que tuvo como gran eje la modernización de las sociedades de América Latina, porque en torno a la modernización van a construirse formas y sentidos culturales de un poder de convocatoria todavía muy fuerte. El tema de la educación, el de la integración, el del mercado interno, el de la política de inclusiones múltiples, entre otros grandes problemas, se anuda en este proceso de una manera muy activa, muy original, con gran capacidad de intervención y transformación.

Un tercer momento, cargado de paradojas, es el escenario actual, el de los procesos democráticos y la difícil integración en un mundo podríamos decir *globalizado* —aceptando provisoriamente ese eufemismo encubridor—, cuya salida muy probablemente se esté produciendo ya y cuyo balance general es todavía imposible de efectuar, aunque sí podemos señalar la pérdida de autonomía estructural que ha significado, junto con el debilitamiento del Estado-nación y sus efectos en buena medida negativos, proceso ayer muy comentado. No afirmo que los dos momentos indicados más arriba sean los únicos a considerar, a valorizar. Son etapas que uno podría trazar de una genealogía que, de todos modos, si pudiéramos avanzar en un debate del significado histórico preciso de esos momentos y de su singular dialéctica quizás alumbraríamos mejor este problema bastante esquivo y ambiguo de *lo propio*, del camino equívoco de *lo propio* en este proceso de

inserción compleja de lo latinoamericano en el mundo y de su inhabilidad o insuficiencia como posible fundamentación de un nuevo latinoamericanismo hoy;³ en este momento de la democratización política, valorable respecto al periodo de los procesos autoritarios y dictatoriales, pero a la vez “delegativa” en muchos de sus rasgos más cuestionables y, sobre todo, también de oligarquización neoliberal de la sociedad; todo este complejo proceso que vivimos hoy.

Dicho esto, me parece que sobre este teatro de operaciones político-culturales es que intervienen los linajes contendientes, sobre los que se ha tramado la historia cultural de América Latina en los últimos cien años. Historia que no se funda entonces en la paulatina revelación de *lo propio* como esencia metafísica encarnada progresivamente en cada momento significativo del devenir latinoamericano, sino que se materializa en una dialéctica concreta revisitada desde múltiples interpretaciones y reconstruida desde cada particular coyuntura de su manifestación. El planteamiento de este ensayo es subrayar la relación existente entre una serie de acontecimientos históricos decisivos para la construcción de “América Latina” en lo político, económico y social, y lo que podríamos llamar —parafraseando a Henríquez Ureña—⁴ “corrientes de pensamiento” que imprimieron su sello en el gran acervo ideológico, teórico y artístico producido en lo que se reconoce convencionalmente como *corpus* del “pensamiento latinoamericano” expresado en sus diferentes formas, del que la demarcación de sus contornos ha sido una tarea necesaria y preferente, y que produjo sustanciales agregados conceptuales.⁵

Asimismo, el ejercicio de reconocimiento de las fronteras discernibles de un “pensamiento latinoamericano” por parte de cada generación,⁶ y también por cada corriente de pensamiento (en el sentido anotado más arriba) al elaborar su *genealogía*, contribuyó decididamente a otorgar existencia y personalidad propia a este pensamiento, considerado no como una sustancia esencializada sino como resultado de diversas prácticas intelectuales, culturales y políticas, y reconocido en los contornos superpuestos y por cierto bastante inciertos de estas sucesivas operaciones de demarcación. La incorporación por parte de José Gaos, en los tempranos años cuarentas, del historicismo y la hermenéutica en abierto desafío a las todavía muy presentes concepciones positivistas, y su influjo

³ Sobre este punto, una crítica muy radical a este fundamento de América Latina en *lo propio* ideologizado se encuentra en Fernando Hernández González, “Leopoldo Zea o el *sin-fondo* inagotable de ‘lo propio’”, en *Nostromo. Revista Crítica Latinoamericana*, 1, 1, pp. 29-39.

⁴ Cf. Pedro Henríquez Ureña, *Literary Currents in Hispanic America*. Hay edición en castellano, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, México, FCE, 1949 y posteriores.

⁵ Por ejemplo, la tarea llevada a cabo por José Gaos en la década de los años cuarentas del siglo pasado, cf. José Gaos, *Obras completas*, v: *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. También Leopoldo Zea realizó una muy influyente selección de un corpus “latinoamericano” centrado especialmente en la ensayística filosófica, política y cultural: cien folletos editados con el común nombre de *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana*, México, UNAM, 1978-1979, luego reeditados en *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades / Unión de Universidades de América Latina, México, 1986, 2 vols. Más recientemente, debemos acreditar en estos esfuerzos, sin que sean los únicos pero sí de gran alcance por la calidad y densidad intelectual de su concepción y realización, difusión y repercusión, a la Biblioteca Ayacucho y la Colección Archivos de la UNESCO.

⁶ Uso el término en un sentido pragmático consciente de sus limitaciones y de los problemas epistemológicos y metodológicos que comporta, aunque no desconozco las grandes potencialidades que también supone, desde su acuñación por Ortega y Gasset a la sofisticación de su delimitación, contenidos y alcances en la obra de Karl Mannheim; como introducción cf. José María Monner Sans, *El problema de las generaciones*.

primordial en la obra de Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea, entre otros, apuntó un dispositivo decisivo en ese proceso de constitución del *corpus* latinoamericanista.⁷ No podríamos disminuir aquí la trascendencia ya muy establecida de Ortega y Gasset, y el ascendiente menos estudiado pero también de mucha gravitación de Américo Castro.⁸

A su vez, este trabajo intenta un ejercicio de inteligibilidad que tome en cuenta las principales tendencias filosóficas y políticas actuantes en la construcción de la cultura latinoamericana del siglo XX. La relación nunca lineal existente entre acontecimientos, pensamientos y hechos de cultura, se caracteriza por su complejidad y polisemia. Metodológicamente, la óptica de la nueva historia intelectual permite dilucidar desde estas relaciones *heterogéneas, discontinuas y diacrónicas* una historia más general de los procesos intelectuales, en los que los hechos y las prácticas se entrecruzan constituyendo una dinámica de circularidades y correspondencias de varios sentidos. Puede construirse así un panorama esquemático de las coyunturas políticas y sociales en las que se expresaron los procesos intelectuales más renovadores a lo largo del siglo XX —considerando su génesis desde mediados del XIX— en las cuales se articularon esos linajes reconocibles. Una síntesis posible, a manera de guía temática para interrogaciones críticas en torno del pensamiento latinoamericano, es la que sigue.

1. La construcción de la idea de *latinidad* en la coyuntura de comienzos de la segunda mitad del siglo XIX como expresión de la voluntad expansionista del II Imperio francés, junto con las diversas vías de su aplicación a Iberoamérica, entre otros por José María Torres Caicedo. En esta segunda vertiente, corresponde problematizar la relación entre esta idea de América Latina y la gran herencia del *americanismo* de la Ilustración, articulación ideológica básica del autonomismo de la generación de la Independencia, derramada también en buena medida sobre la generación romántica. El umbral del *americanismo* planteado desde el siglo XVIII resulta decisivo para toda consideración acerca de la evolución ideológica, cultural y política del latinoamericanismo histórico y contemporáneo, a la vez que corresponde establecer claramente las diferencias entre uno y otro.

2. La guerra hispanoamericana del 98 como elemento decantador de una oposición entre la América Latina y la América sajona, sobre la base de la espiritualidad estetizante del *arielismo*. En este sentido la obra de Rodó constituye un hito fundamental al servir como condensador de todo un clima de sensibilidades, tanto políticas como culturales en términos de indagación de identidades.

⁷ Es de gran importancia el ensayo de Gaos “El pensamiento hispano-americano. Notas para su interpretación histórico-filosófica”, publicado primeramente como “Localización histórica del pensamiento hispanoamericano”, en *Cuadernos Americanos*, julio-agosto, 1942, pp. 63-86; “Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano”, en *ibid.*, noviembre-diciembre, 1942, pp. 59-88, y “Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano”, en *ibid.*, marzo-abril, 1943, pp. 63-86, y luego incorporado en José Gaos, *Obras completas*, VI: *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Una última edición: José Gaos, *Las ideas y las letras*, pp. 101-228.

⁸ Cf. Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*; José Luis Abellán y Antonio Monclús, coords., *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, I: *El pensamiento en España desde 1939*; II: *El pensamiento en el exilio*; un temprano señalamiento acerca de Américo Castro: Miguel Enguñados, “El documento, ventana del pasado”, en *La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, VII, pp. 96-98.

3. La recuperación del *linaje español* a partir de la *generación del desastre* o *del 98*, en su doble vertiente: desde la propuesta de un criticismo laico y modernizador y desde la hispanidad católica. Pueden identificarse a Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu como las figuras emblemáticas y altamente influyentes en las respectivas corrientes de recuperación hispánica.

4. La eclosión del antipositivismo: *arielismo*, *modernismo*, *novacentismo*. El surgimiento del vasto proceso del *arielismo*, que debe entrelazarse estrechamente con el modernismo literario y la gran proyección renovadora de la obra de Rubén Darío, verdadero catalizador de las corrientes poéticas europeas, especialmente francesas, y su devolución recreada, particularmente sobre la remozada literatura española. Este proceso debe incluir su crítica en la década de los veintes y treintas por la nueva generación, especialmente desde el aprismo a través de la revisión efectuada por Luis Alberto Sánchez.⁹

5. El Ateneo de la Juventud mexicano como condensación del proceso de agotamiento del positivismo y como preámbulo intelectual a la Revolución mexicana. La huella fue prolongada, notable y fecunda: desde José Vasconcelos y Antonio Caso hasta Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes, el hispanoamericanismo cultural entre los veintes y los tempranos cincuentas fue marcado por ella.

6. La compleja relación entre vanguardia artística y radicalismo político, el juego entre el compromiso radical y la festividad lúdica, aunque a veces no aparezcan ambos términos con la misma intensidad en los términos más explícitos. Iniciada a partir de la apertura de Vasconcelos al muralismo mexicano en el comienzo de los veintes, puede identificarse en las vanguardias brasileñas desde 1922, las vanguardias argentinas con la revista *Martín Fierro*, la compleja relación establecida en *Amauta*, las vanguardias cubanas desde la *Revista de Avance* hasta *Orígenes*.

7. La Reforma Universitaria entendida como movimiento político, social y cultural expresada en tres generaciones sucesivas, a través también de sucesivas bifurcaciones: la afirmación juvenil de la “nueva generación” como expresión crítica a la Primera Guerra Mundial, la afirmación de un “americanismo” consecuente, las líneas de crítica al liberalismo y a la “plutocracia” capitalista, la construcción del “progresismo” político particularmente en la década de los treintas, el frente único antifascista y la defensa de la República Española y el antiimperialismo intelectual en los años veintes y treintas.

8. Los procesos “nacional-populares” como síntesis de un nacionalismo radical, particularmente después de la crisis de 1929, aunque puede trazarse una genealogía múltiple, fundamentalmente en términos de su búsqueda de originalidad respecto a los modelos europeos, tanto en el plano de la cultura como en el de la política. La obra y la práctica de Víctor Raúl Haya de la Torre, y el singular mundo del aprismo, constituyen un observatorio privilegiado para la indagación de estas corrientes de un gran vitalismo y exhuberancia en sus manifestaciones.

9. El indigenismo y su vinculación con la búsqueda de identidades político-culturales: desde González Prada y Mariátegui al APRA de Haya de la Torre, junto con la experiencia literaria y cultural que se expresa en obras literarias de la envergadura de Alcides Arguedas, Miguel Ángel Asturias, Mário de Andrade, Ciro Alegría, Jorge Icaza y José María

⁹ Cf. Ricardo Melgar Bao, “Notas para leer un proceso a la intelectualidad oligárquica: *Balance y liquidación del novocientos* de Luis Alberto Sánchez”, en *Nostramo. Revista Crítica Latinoamericana*, 1, 1, pp. 18-28.

Arguedas, en un recorrido obviamente no exhaustivo. La segunda expresión fundamental de este *linaje* intelectual es la construcción de una antropología que diseñó la búsqueda de la integración cultural, en particular a partir de la Revolución mexicana: los programas institucionales tanto en México como en el área andina y la obra de Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán. En este punto adquiere también relevancia en el plano histórico cultural la obra en torno al mestizaje de Gilberto Freyre.

10. Los procesos de recuperación de la “negritud” en el Caribe, como muestra de la afirmación de una identidad regional específica y como referencia de la multiplicidad de orígenes culturales derivados de la experiencia histórica de la modernidad en América en su trágica forma esclavista.

11. El proceso de indagación acerca del “ser”, la identidad nacional, manifestado en un riquísimo proceso ensayístico, que puede identificarse centralmente en las décadas de los treinta a los cincuenta, desde *Radiografía de la Pampa* de Ezequiel Martínez Estrada, *Raíces de Brasil* de Sergio Buarque de Holanda a *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz.

12. Catolicismo, tradicionalismo y nacionalismo en la proyección cultural de las derechas políticas confrontado con la eclosión del Concilio Vaticano II y la radicalización católica, la Teología de la Liberación.

13. La pluralidad de la cultura política de las izquierdas latinoamericanas: anarquismo, socialismo, comunismo y sindicalismo, entrelazados con las culturas de la subalternidad y las especificidades de género.

14. Modernización y desarrollismo: Prebisch y la CEPAL. Las ciencias sociales latinoamericanas y su proceso de institucionalización. La Universidad, en su modelo latinoamericano de apertura a la movilidad social, a la contribución poderosa a la construcción de las naciones y al específico problema de la producción autónoma de la ciencia y la tecnología y la capacidad de desarrollo autosostenido.

15. El acontecimiento singular: la Revolución cubana en los sesenta. La “nueva izquierda”, la asimilación de la tradición revolucionaria y anticolonialista mundial y el antiimperialismo radical.

16. Paradigma neoliberal y renovación problemática de un *nuevo* latinoamericanismo fincado en las nuevas identidades, las etnicidades específicas derivadas de los “pueblos originarios”, de la “negritud” y los múltiples movimientos particularistas de liberación sexual, cultural y de género.

Coyunturas, motivos y linajes que tendrán que elaborarse sobre la compleja trama de los tres grandes momentos de condensación intelectual: el antipositivista, el autonomista cepalino, el actual aún en ciernes. Creo, sin embargo, y con esto regreso a la reflexión inicial, que este pensamiento latinoamericano que se piensa en relación con Occidente lo hace en términos de los grandes paradigmas culturales de los que somos tributarios, pero en los cuales nos sentimos bastante incómodos. Me parece que hay un problema sustantivo, que tiene que ver con la historia constituyente de la región, el proceso de la conquista europea y la creación de la sociedad colonial, y es el que en conceptos de la antropología más clásica se denominaba aculturación. La expansión europea en la región es distinta a la expansión europea en Asia, es distinta a la expansión europea en África e, incluso, a la propia Norteamérica. Los ingleses no querían que sus dominados fuesen convertidos al protestantismo, no les importaba demasiado si hablaban inglés o no. En la hoy América Latina, particularmente en el dominio español, se castellanizó para el

propósito fundamental de la evangelización, es decir, que debemos reconocer un proceso que es diferencial respecto del acontecido en el Norte del continente, en la India, en otras regiones del dilatado espacio de la expansión europea.

Por supuesto estoy simplificando, pero hay un proceso que debemos tener en cuenta, hay cinco siglos de relación compleja con la cultura occidental que nos sitúa en la difícil problemática de la relación con la matriz occidental, nos lleva a las diversas posiciones de los que dicen que no tenemos nada que ver con Occidente y otros que afirman que somos plenamente occidentales y sólo nos falta avanzar un paso más para alcanzar ese paraíso cultural, siempre presente en el horizonte, nunca logrado en plenitud. Insisto en que hay una situación diferencial de América Latina, que supera las posibilidades analíticas ofrecidas por el enfoque del poscolonialismo y que debe ser pensada específicamente; la relación particularizada con Occidente me parece que es el eje que individualiza, que particulariza, que le da densidad específica a lo que llamamos el pensar latinoamericano.

El pensar latinoamericano se construye, fundamentalmente, uniendo, explícita o virtualmente, esta relación, esta complejidad de relación con Occidente. Y, en ese sentido, trabajo el tema a través de la interpretación que hace un poeta, esas aventuras de poeta que de pronto colocan un problema de una manera muy brillante, Haroldo de Campos. Poeta muy preocupado por el problema de la traducción y yo creo que, en el fondo, el problema del pensar latinoamericano se fundamenta en el problema de la traducción, de cómo *traducimos recreando* determinadas cosas. Haroldo de Campos dice que la traducción significa creación, la traducción es en sí misma un proceso de creación. Entonces, en ese juego de la originalidad de la traducción *transcreada* me parece que se encuentra la originalidad del pensamiento latinoamericano. Haroldo de Campos dice: estamos traduciendo Occidente desde un radical descentramiento, y esta manera descentrada desde donde se produce la elocución implica graves problemas de legitimidad. Hay una búsqueda de legitimidad de la producción intelectual latinoamericana que se produce enmarcada en una relación compleja, por un lado naturalmente autorreferenciada, pero también situada necesariamente en correspondencia heterónoma respecto de los centros de poder occidentales, que no son sólo centros de poder económico, político y bélico, sino centros de poder otorgantes de legitimidad intelectual.

Esto me parece esencial; el reconocimiento de ese necesario mirar estrábico que Echeverría ya planteó en los albores del romanticismo: Europa, América. Dijo: situemos complejamente nuestra mirada. Es una situación incómoda la del estrábico, esta incomodidad del lugar del pensar y, sin embargo, a pesar de esa incomodidad, el mejor lugar del pensar latinoamericano. Haroldo de Campos en un escrito ya célebre ejerce el elogio de la antropofagia, ponderando la actitud irreverente, la actitud del antropófago, que devora lo mejor del enemigo para incorporarlo, deglutirlo, metabolizarlo. Esta metáfora es interesante para citar como punto de partida de la discusión de la cultura latinoamericana, pero quizás tenga también efectos epistemológicos sobre ciertos análisis, ciertos problemas, ciertas cuestiones que son acuciantes. Recuerdo en este momento al maestro Antonio Caso, filósofo mexicano, un antipositivista importante en los años veintes y treinta, que decía que los latinoamericanos éramos *bobaristas*, hablaba del *bobarismo* de América latina, es decir, la permanente insatisfacción respecto al logro del modelo inalcanzable, el modelo europeo. Esto tiene que ver con la reflexión respecto a los modelos de legitimidad, a la referencialidad respecto a nuestra esencial bastardía

en términos de legitimidad occidental. Somos ilegítimos y, en lugar de tener una relación conflictiva con esta posición, me parece que una de las discusiones que tendríamos que generar es como finalmente nos acomodamos a esta bastardía, como nos acomodamos a este descentramiento, como hacemos de él nuestro principal atributo. Quizás pensando en temas mucho más generales, quizás estamos frente a un cambio civilizatorio mayúsculo. Y quizás un nuevo momento de inserción completa y legítima en un nuevo espacio civilizatorio debe estar precedido por una revalorización de estas formas del pensar, de estos fundamentos del pensar, que me parece que fue lo mejor de la “originalidad de la copia”, tal como lo ha planteado brillantemente Fernando Henrique Cardoso respecto de la CEPAL.

Esto era en realidad lo esencial de mis reflexiones que yo quería traerles a ustedes. Luego, uno podría puntualizar este tema de los linajes del pensamiento, de qué manera esta tematización, o una reflexión más detallada acerca de estos linajes, podría reconstruir lo que creo es uno de los problemas más importantes hoy en el debate cultural respecto del pensamiento y de la cultura latinoamericana, precisamente la desarticulación actual de ese campo de debate. Es decir, no tenemos referencialidades fuertes, no hay un término que articule un campo de debate tal como estaba articulado entre los años veintes a los ochentas del siglo pasado, los contendientes son difusos, hay un problema de discusión difusa. Quizás el único momento en el que está más o menos articulado es en torno al término neoliberalismo y sus consecuencias, pero en el resto de los campos el debate es difuso. Hay que echar luz sobre el tema de las grandes familias de pensamiento en el último siglo de América latina. Un segundo problema que me parece muy importante son los centros de irradiación. Me parece que habiendo abandonado la vieja historia de las ideas y estar trabajándose bastante con los nuevos términos de la historia intelectual, adquieren mucha fuerza no solamente las ideas abstractas de los pensadores, sino también los lugares de elocución, los centros de irradiación. Además de los viejos centros de irradiación constituidos por Buenos Aires, San Pablo, Lima y México, por qué no pensar también en Miami, en Los Ángeles, como nuevos lugares de una cierta reflexión que hay que integrar en América Latina, por qué no repensar la relación compleja con Madrid y París a la luz de las viejas historias, cómo reconstruimos una geografía, una topología un tanto cambiada desde donde hablar de América Latina.

Hay que resignificar esta dinámica de lo latinoamericano, incluyendo al latinoamericano que ya no habla español ni inglés, los que hablan esa extrañísima lengua de la frontera, la frontera caliente, difusa, en el suroeste norteamericano, Florida, el Caribe. Yo creo que el problema también tiene una dimensión pragmática, la de un espacio común, de una cultura común, por ejemplo cuánto están invirtiendo los europeos para volver a la idea de la Europa unificada, cuánto cuesta, por ejemplo, el proyecto Erasmo a la Comunidad Europea, la fundamentación de una cultura que soporte ese proyecto de integración. Hay que trabajar sobre nuestro piso común, esto es un capital intangible, lo que fue materia de mi intervención, me parece que cuando hablamos de la cultura latinoamericana suponemos que es algo ya dado, algo ya conseguido y que podemos gastar y dilapidar alegremente. Los europeos gastaron ese suelo común en cuatro siglos de fragmentación, guerras y afirmación nacional, y ahora tienen que volverlo a construir. Nosotros lo tenemos, pero hay que resignificarlo, hay que re TRABAJARLO constantemente. Eso era todo lo que yo quería decir. Gracias.

Bibliografía

- ABELLÁN, José Luis y Antonio Monclús, coords., *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, I: *El pensamiento en España desde 1939*; II: *El pensamiento en el exilio*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- CRESPO, Horacio, “En torno a la fundamentación de la historiografía latinoamericana”, en Norma de los Ríos e Irene Sánchez Ramos, coords., *América Latina: historia, realidades y desafíos*. México, UNAM, Posgrado en Estudios Latinoamericanos, 2006.
- ENGUÍDANOS, Miguel, “El documento, ventana del pasado”, en *La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, VII, 27, julio-septiembre, 1959, pp. 96-98.
- GAOS, José, *Las ideas y las letras*. México, UNAM, 1995. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 120)
- GAOS, José, *Obras completas*, V: *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Pról. de Elsa Cecilia Frost. Coord. de la ed. Fernando Salmerón. México, UNAM, 1993. (Nueva Biblioteca Mexicana, 112)
- GAOS, José, *Obras Completas*, VI: *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Pról. de José Luis Abellán. Coord. de la ed. Fernando Salmerón. México, UNAM, 1990. (Nueva Biblioteca Mexicana, 101.)
- GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo*. México, FCE, 1960.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *Las corrientes literarias en la América hispánica*. México, FCE, 1949.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *Literary Currents in Hispanic America*. Cambridge, Harvard University Press, 1945.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Fernando, “Leopoldo Zea o el *sin-fondo* inagotable de ‘lo propio’”, en *Nostromo. Revista Crítica Latinoamericana*, I, 1. México, invierno, 2007, pp. 29-39.
- MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México, FCE, 1994.
- MELGAR BAO, Ricardo, “Notas para leer un proceso a la intelectualidad oligárquica: *Balance y liquidación del novecientos* de Luis Alberto Sánchez”, en *Nostromo. Revista Crítica Latinoamericana*, I, 1. México, invierno, 2007, pp. 18-28.
- MONNER SANS, José María, *El problema de las generaciones*. Buenos Aires, Emecé Editores, 1970.

El impulso plástico-gráfico dinámico del cine como impulso de elocuencia social total

Miguel Ángel ESQUIVEL
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Compañero Laborde:

Muy pronto tendré oportunidad para escribirle ampliamente sobre una teoría plástico-fílmica o plástico-cine-fotogénica que me tiene por ahora terriblemente entusiasmado, hasta el punto de que he preferido encaminarme hacia Estados Unidos en vez de hacerlo hacia Europa, como fueron mis primeros propósitos. Se trata nada menos que de darle mayor publicidad a la plástica monumental descubierta o interior en un impulso plástico-gráfico-dinámico de una potencialidad sin equivalente hasta ahora. La confraternización profunda de la plástica creadora de volúmenes y ritmos con la ciencia activa de la cinematografía.

DAVID ALFARO SIQUEIROS

Aunque quizá no lo reconozcan ellos mismos, la técnica de nuestros grandes pintores es una técnica cinematográfica. Siqueiros, probablemente más que ninguno, aplica a la pintura, en forma patente, los principios del montaje cinematográfico, en la acepción que Pudovkin otorga a la palabra montaje.

JOSÉ REVUELTAS

Siqueiros es el Eisenstein de la pintura...

SEYMOUR STERN

Diálogo de formas y concomitancia de conceptos

La relación de David Alfaro Siqueiros con el cine, como con la fotografía, es amplia y fecunda. Como siempre, el pintor pondera la validez y autonomía de las poéticas que convergen en la realización del arte público y reconoce en el cine un elemento singular y revolucionario. Su entusiasmo es tanto que lo lleva a reconsiderar el lugar histórico que tendría el trabajo de los muralistas mexicanos del que es partícipe e, incluso, reflexivo y

autocrítico, expresa que propiamente *no es todavía muralismo*.¹ Y no lo era, en su clara idea, por la ausencia del sentido estético que de manera *superlativa* caracterizaba al cine en sus mejores directores, así como por el soporte teórico con el que se acompañaban. Sergei Eisenstein, en particular.

Siqueiros anota, conforme a este criterio, la posibilidad de orientar una teoría del arte público hacia una nueva *elocuencia social total*² en razón del vigor visual que el cine técnica y formalmente tiene, y en razón de un receptor histórico que avista en los caminos de una transformación estética de los espacios ciudadanos por intervenir o por construir en el futuro. Una *estética* y una *política* (al mismo tiempo), con base en el cine, y en correspondencia con las poéticas que social y culturalmente lo integran. Diálogo de formas y concomitancia de conceptos.

Cine, síntesis cultural y verosimilitud

El interés de David Alfaro Siqueiros por el cine data de la dirección que hiciera del número único de la revista *Vida Americana* y publicada en Barcelona, España, en 1921. En esta revista el joven Siqueiros escribe un texto a propósito del filme *El caporal* de Miguel Contreras Torres y apunta el tino estético que éste tuvo de hacer del *charro* mexicano una figura cinematográfica similar al sentido que tiene el *cowboy* de Estados Unidos.³

Siqueiros tiene como punto de referencia para su valoración “todo el sentimentalismo plañidero que caracteriza la mayor parte de las películas europeas”⁴ y, de cara a ellas, estima el acierto de hacer venir la factura del personaje a través de una actuación que sintetiza a una comunidad. Texto breve éste, Siqueiros concluye así: “*El caporal*, pues, viene a encajar dentro del tipo de películas *al aire libre* que tanto éxito tienen en México. Creo que si los americanos hacen maravillas con un William Hart o un Douglas Fairbanks, nosotros necesitamos actores que, como ellos, sinteticen el alma de México”.⁵

En un texto posterior, signado en 1945, e intitulado “¿Cine nacional o falsificador? Después de lograr obras cargadas de posibilidades, el cine mexicano se dedica a adular a México”,⁶ David Alfaro Siqueiros retoma esta valoración aunque, por supuesto, los componentes son otros y más complejos. Para entonces, el muralista acota ya el afán “falsificador” del cine nacional, el “truquismo técnico norteamericano” de Hollywood y el estatismo del “cine-teatral europeo”.⁷ De aquella síntesis cultural que atisbaba en el

¹ Esta expresión Siqueiros la asienta de manera literal y la desarrolla de manera amplia en *Cómo se pinta un mural*, p. 98. A menos de que se indique lo contrario, en adelante, cada palabra en cursivas alude a términos, características o propiedades que el muralista usa de manera específica, en general y en distintos momentos, por lo cual su referencia debe comprenderse en razón de la unidad entera de sus reflexiones.

² *Ibid.*, p. 14.

³ El título del escrito es el siguiente: “Cinematografía mexicana”. Para su fácil consulta, este texto fue compilado por Raquel Tibol en su libro *Palabras de Siqueiros*, pp. 21-22.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁶ Siqueiros publica este escrito en el periódico *Así!*, 15 de septiembre de 1945. Para su fácil consulta, este texto fue compilado por Raquel Tibol, *op. cit.*, pp. 265-274.

⁷ *Ibid.*, p. 272.

filme *El caporal* como un notable logro para la historia de la cinematografía en México, Siqueiros advierte que, veinticuatro años después, la producción de cine nacional adolece de falta de “honradez estética”⁸ como la tuvieron los primeros cineastas y que, de modo equivalente al esfuerzo de los muralistas, intentaban hacer coincidir a las nuevas formas artísticas con las que dentro del proceso de la revolución social en México habían comenzado a gestarse.

David Alfaro Siqueiros es demoledor:

La cinematografía mexicana, falsificando la vida del pueblo mexicano, del hombre de México, ha hecho del caporal de nuestro país, del jinete de nuestros campos, un charro tenor teatralizado, feminoide, que no es más que la transcripción servil del “mexicano pistolero” y sentimentaloides que inventó Hollywood. Un campesino “lavado”, relamido, deshumanizado, por razón del estúpido complejo de inferioridad que domina a quienes lo modelan, y, como consecuencia de ese mismo complejo, ha hecho de nuestro “aristócrata”, de nuestro “burgués” provinciano y rastacuero, un personaje de angustiosa, de pueril, de fallida —en suma— imitación de los señores de la “alta sociedad” europea y norteamericana. Un escenario humano que nada en lo absoluto tiene que ver con los personajes, cosas y hechos vivientes de México.⁹

Siqueiros destaca, en contrapartida, los filmes *Tempestad en México* y *Redes*.¹⁰ El primero le sirve para ubicar la importancia de Sergei Eisenstein en México, y, el segundo, para mostrar la valía del carácter colectivo del que procedía su dirección. Eisenstein, en el parecer del pintor, había dado inicio a formas y temáticas cinematográficas sólo comparables en su experimentación a las que los muralistas habían comenzado a hacer pocos años antes. El cineasta soviético, indica bien Siqueiros, *insinuaba* lo que geográfica y arqueológicamente se vivía en México desde su transformación social.¹¹ Contrario a una cinematografía nacionalista en que se había dado pauta para hacer “risible lo dramático y dramático lo risible”,¹² Eisenstein —precisa el ya maduro muralista— había insertado en la historia del cine nacional un elemento estético indispensable: “Un material de actores-masas, de actores-pueblo. Un material, en suma, nuevorealista y nuevohumanista, de inmensa utilidad para el futuro de tal producción estética multitudinaria en México”.¹³

David Alfaro Siqueiros, conceptualmente lúcido en su observación, critica por eso que en la producción de cine nacional se haya dado cuerpo a una industria que “teatra-

⁸ *Ibid.*, p. 267.

⁹ *Ibid.*, p. 272.

¹⁰ Como se sabe, el cineasta soviético no pudo concluir el filme y las ediciones diferentes de su trabajo no tienen específicamente participación directa de él. Al respecto, esta edición es la que Siqueiros anotó haber visto en París en 1937 y no la que con frecuencia se cita y lleva el título de *¡Qué viva México!*, versión ésta hecha por Grigori Alexandrov. En vista de que es *Tempestad en México* el título al que refiere el pintor, se respeta su referencia.

¹¹ Véase: “¿Cine nacional o falsificador? Después de lograr obras cargadas de posibilidades, el cine mexicano se dedica a adular a México”. ed. cit., p. 268.

¹² *Ibid.*, p. 271.

¹³ *Ibid.*, p. 278.

lizó a los de origen popular y no cinematografió a los de origen teatral”.¹⁴ Siqueiros, como se lee, toca de nuevo su preocupación por posibilitar la factura de la relación figura cinematográfica/actuación y de asegurar la postulación poética de sintetizar una cultura. *Redes*, filme colectivo y cercano a este afán, indica el pintor, “se apartó de la escuela hollywoodiana”.¹⁵ Y mérito mayor: “Su tema fue humano y, más concretamente, humano-social. Su forma escénico-cinematográfica activa, dinámica en consecuencia y no escénico teatral; esto es, pasiva, estática, como acontece con el cine ‘académico’ que hacía el mayor volumen de la producción filmica de entonces. Como en el primer caso, actores-pueblo, actores-masas, y también arte cinematográfico nuevorraalista, público, heroico”.¹⁶

De estos dos textos se abstrae al menos una idea que será constante en el ideario estético siqueiriano y que, de manera integral, articula como artista plástico su concepto en torno al cine: la verosimilitud. Aunque Siqueiros no la llama así (la llama *síntesis*), ¿cuál es su significado? Significado: necesidad de credibilidad de la figura vía la poesía como técnica. En la suposición de ella, los muralistas la habían buscado, distinguido y encontrado de modo convulso y con toda una suma de implicaciones. David Alfaro Siqueiros la había hallado como militar en la geografía; Diego Rivera en su inmersión, convivencia y transformación de los vanguardismos, y José Clemente Orozco dentro de la elaboración de un escepticismo ante una realidad que, justamente, no le era creíble, pero sí posible de asumir —estéticamente— como otra.

Cuando Siqueiros alude a *Tempestad sobre México* y a *Redes*, entonces, delimita aquello que es central en su teoría estética: la factibilidad de lo que expone sensiblemente la poesía y que técnicamente radica en la asunción y dirección de los recursos de significación de deseos, sensaciones y sentimientos. Su lugar social de realización. No en vano, por esta razón el muralista evoca a Sergei Eisenstein. Es esta necesidad de síntesis (verosimilitud) una problemática formal/artística la que los une y es también su formulación teórica la que los convoca. Los dos marxistas, y los dos comunistas, reflexionan sobre ciertos *materialismos* y cierta *dialéctica* que les son necesarios y que les son inaplazables, pues, poéticamente, sus respectivas obras han sido las mejores pautas de conformación de sus particulares anhelos, móviles de confrontación de conceptos, y, por supuesto, de construcción de ellos.¹⁷ Eisenstein, en este orden de comprensión poética de la cultura mexicana, fue diáfano en su estancia como cineasta que eligió venir a México. “México —escribió en sus memorias— es asombroso porque allí, palpándolo, vives todo aquello que conoces por los libros y las concepciones filosóficas opuestas a la metafísica”.¹⁸

¹⁴ *Ibid.*, p. 271.

¹⁵ *Ibid.*, p. 268.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 268-269.

¹⁷ Sobre estas coincidencias conceptuales habría que tener en consideración algunos textos que Eisenstein ya había escrito cuando visita México y que de manera clara atrae y asocia lo que de una u otra manera también planteaba Siqueiros, pero desde el muralismo. Los textos mencionables, son, por ejemplo: Sergei M. Eisenstein, “El principio cinematográfico y el ideograma”, en *La forma del cine*, pp. 33-47 [texto de 1929]; “Palabra e imagen”, en *El sentido del cine*, pp. 9-49, y “Sincronización de sentidos”, en *El sentido del cine*, pp. 53-80.

¹⁸ Véase: *Yo. Memorias inmorales*, t. I. p. 378.

Eisenstein, Siqueiros y sus poéticas

El sentido del cine en el ideario estético de David Alfaro Siqueiros, en consecuencia, va más allá. Sus intereses no se detienen en el deslinde de la factura estética del drama, la actuación, ni en la crítica a la industria cinematográfica nacional. Pensar en la credibilidad poética es pensar en la técnica que la hace factible, y pensar en lo factible es pensar en la condición social estética a partir de la cual se hacen soportar los significados. Si en su primer texto sobre cine Siqueiros enuncia esta necesidad en los términos de una *síntesis del alma*, poco después, y ya en relación teórica con Sergei Eisenstein, el muralista modula no nada más sus palabras sino que las demarca dentro de una acepción ya entera como conceptos. Relación bien documentada ésta, y bien ubicada en lo referente a las mutuas influencias teóricas y artísticas, este nexo tiene desde luego muchos puntos de acercamiento y bien vale la pena indicar que el diálogo resultante no quedó entre dos personalidades sino en dos apuestas de una misma orientación poética.¹⁹

Como se sabe, en el periodo en que Sergei Eisenstein decide viajar a México y, enseguida, aprovechar la probabilidad de dirigir un filme, el director de *El acorazado Potemkin* tenía más de una referencia sobre la historia y cultura del país. Un montaje teatral y un texto teórico sobre la diferencia entre teatro y cine venían con él.²⁰ Su estancia, así, va más lejos de las relaciones personales que cultivó en el amplio espectro del mundo intelectual y artístico de país y, por supuesto, del cúmulo de anécdotas que involucran, en primer lugar, a Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros sólo por el hecho de ser militantes comunistas y afines, teórica e ideológicamente, al marxismo. Una nota importante, por ejemplo, para la historia de las ideas estéticas marxistas, tiene que ver con el hecho de que en la revista *Contemporáneos*, en su número 36 (mayo de 1931), se haya publicado la traducción del texto “Una aproximación dialéctica a la forma del cine”, y que su circulación —como su lectura— pasara a tener un no poco significativo espacio de lectores.²¹ Uno de ellos, con toda probabilidad, el mismo Siqueiros.²²

Al establecer comunicación Sergei Eisenstein con David Alfaro Siqueiros ya había una afinidad mutua. La primera, de carácter general y en tierra nacional, consistía en que el cineasta soviético pudo conocer *in situ* el trabajo de los muralistas y establecer correspondencias con el mundo iconográfico del que procedía. De Diego Rivera valora su capacidad de hacer incidir en su discurso visual una crítica al capital; de José Clemente Orozco (al que aprecia de modo especial) llama su atención su notable ironía, y de José Guadalupe Posada estima su capacidad poética de abstraer de lo popular lo más significativo de una cultura y no restringida a su significado sólo local. Así también, Eisenstein echa un vistazo importante al trabajo fotográfico que para estas fechas ya habían desarro-

¹⁹ Sobre el particular hay dos estudios de muy importante consulta y lectura de Eduardo de la Vega Alfaro: *Del muro a la pantalla. S. M. Eisenstein y el arte pictórico mexicano*, y *La aventura de Eisenstein en México*.

²⁰ Cf. Sergei M. Eisenstein, “Del teatro al cine”, en *La forma del cine*, pp. 11-23 [texto de 1934].

²¹ La traducción al castellano de Agustín Aragón Leyva, de este texto, como anota Eduardo de la Vega Alfaro, tiene la fortuna de haber logrado dar a entender articulación de palabras que son en realidad conceptos completos y que están muy asociados a modos de elaboración teórica muy similares a los de Siqueiros: “Imagen móvil” o “Imagen cinematográfica”, traducidas como “Cineplástica”, por ejemplo. Véase: E. de la Vega Alfaro, *Del muro a la pantalla. S. M. Eisenstein y el arte pictórico mexicano*, p. 57.

²² Una versión más reciente y accesible es: Sergei M. Eisenstein, “Una aproximación dialéctica a la forma del cine”, en *La forma del cine*, pp. 48-64.

llado Edward Weston y Tina Modotti, aunque, principalmente, por el efecto estético que había logrado provocar en mentes como la de Siqueiros, que instrumentaba con singular empeño criterios plásticos con base en la fotografía y en provecho de su alto potencial documental.²³

Por azar y por simpatía, a la vez, el toque particular del diálogo de Eisenstein con Siqueiros se debe al conjunto de entrevistas que ambos sostuvieron cuando el muralista se encontraba recluido en Taxco.²⁴ De estas entrevistas y de estas simpatías procede el hecho de que el cineasta soviético dirige un breve discurso en la exposición de obra plástica que David Alfaro Siqueiros había realizado en este lapso y que, con el afán de ofrecer una definición, lo más indicativo del discurso es —justamente— lo que habría de ser años más tarde en Siqueiros materia de un discurso teórico en consolidación. Eisenstein, con un número no pequeño de textos teóricos ya elaborados por esos años, enunció lo siguiente: “Siqueiros no es el calígrafo que registra mecánicamente el concepto que de una gran idea tienen las masas populares. Ni es el grito estático del individuo simplemente inflamado por la corriente de lava del entusiasmo de las masas. Siqueiros es la maravillosa síntesis entre la concepción superior de las masas y su representación percibida individualmente”.²⁵

Sergei Eisenstein fue certero. Al demarcar este carácter en la pintura de Siqueiros en realidad despliega un criterio teórico que pertenece al de su propia estética cinematográfica y que coincide en la búsqueda que de forma constante demarca en lo tocante a sus formulaciones sobre el montaje. En el intento de otorgar una dinámica de credibilidad sensible y poética en sentido plástico, Eisenstein encontró en el muralista mexicano lo que como cineasta él mismo llamaba “atracciones”, sentido de “conflicto”, o incluso, una cierta *dialéctica* o formulación *materialista*.²⁶ De la misma manera, Siqueiros, no de manera casual ni empírica, estima con suma inteligencia estas concomitancias con el ideario de Sergei Eisenstein y prolonga una idea de la poesía que a ambos pertenecen y que, en realidad, es la apuesta por una estética que no tenía precedente en la historia de la cinematografía ni en la del muralismo. Habría que asentar, tan sólo como referencia de la valía teórico-poética de esta confluencia de idearios, que Tina Modotti y Bruno Traven llegaron a idear un filme con base en las imágenes muralísticas precisamente por esta condición poética-visual en ellas presente, aunque sin poder llegar finalmente a realizarlo.²⁷

Al respecto, se cuenta con trabajos de investigación que siguen esta relación y que acotan aquellas figuras y conceptos que emergen de ella, pero poco se apunta sobre el singular diálogo teórico y textual que también existe.²⁸ Lo medular de estos estudios es interesante porque algunos de ellos no omiten el peso conceptual de las poéticas involu-

²³ Como Eduardo de la Vega Alfaro, Aurelio de los Reyes sigue de cerca la estancia de Eisenstein en México y anota esta información para comprender el rico horizonte de diálogo que se construyó alrededor de su obra. Véase: *El nacimiento de ¡Qué viva México!*

²⁴ Véase E. de la Vega Alfaro, *Del muro a la pantalla. S. M. Eisenstein y el arte pictórico mexicano*, p. 52.

²⁵ Véase Angélica Arenal, *Vida y obra de David Alfaro Siqueiros. Juicios críticos*, p. 30.

²⁶ Cf. Sergei M. Eisenstein, “Montajes y atracciones”, *El sentido del cine*, pp. 172-174.

²⁷ Esta interesante información la anota Maricela González Cruz Manjarrez en su libro *Tina Modotti y el muralismo mexicano*, p. 13.

²⁸ Los trabajos de Eduardo de la Vega Alfaro y Aurelio de los Reyes ya mencionados son un muy buen ejemplo de estos tratamientos profesionales, aunque su corte esté más ligado a la historia y no tanto a la estética. Otro texto importante también es el de Irene Herner, “Integración de las artes. De la perspectiva a la fotografía

cradas y porque otros, de modo impertinente (mucho enseñan, a veces, las necesidades), fuerzan este diálogo al establecimiento de relaciones literales entre Eisenstein con Siqueiros, y cuando el diálogo no radica en ello sino en el modo en que las instancias de *síntesis*, el *conflicto* y las *atracciones*, expuestas por el cineasta y el pintor mismos, explican mejor sus obras que sus comentaristas.

Arquitectura: máquina dinámica

La verosimilitud también apela a una idea de *normalidad realista*.²⁹ El actor es componente de un espacio de imaginación y está identificado, en su verosimilitud, con un receptor real. Sergei Eisenstein parte de una reflexión estética de la dinámica visual poética del ideograma para efectos de la articulación de un realismo cinematográfico, y David Alfaro Siqueiros hace lo mismo, pero en razón de lo que poéticamente significa la arquitectura como espacio total plástico. La arquitectura en el muralismo es para el pintor lo que la poesía es en el cine para Eisenstein y sus confluencias, como asociaciones, son más de una.

Espacio no ilusorio sino arquitectónico, el muralismo es también político. Se supone a un receptor estético pero al mismo tiempo ciudadano. David Alfaro Siqueiros interna en su concepto de muralismo la idea de arte público y hace coexistir —sin jerarquías plásticas— a la pintura, la escultura, la fotografía y al cine. Estima el potencial integrador poético de éste en su completo poder científico del que es hijo y al que socialmente debe la disposición técnica de su infraestructura.

¿Qué es la arquitectura para David Alfaro Siqueiros? Su definición no es unilateral. Ella radica entre concomitancias y el cine las aloja. “Máquina dinámica”³⁰ o “máquina arquitectónica rítmica”³¹ son dos maneras en que Siqueiros la denomina. Ellas se deben a un discernimiento de la arquitectura como *unidad espacial* y como parte de una crítica a la *geometría estática y rectilínea*.³² Como en su concepto de geografía, Siqueiros demarca naturalezas *sui generis* y estéticas acordes. El muralismo le descubre la *naturaleza fotogénica* y la *naturaleza cinefotogénica*.³³ Dos poéticas y dos avanzadas. Las une la arquitectura y las distingue el *uso dinámico múltiple de la perspectiva visual* que ofrece, o puede ofrecer, su disposición *física*.³⁴

Muralismo, se colige, no es lo mismo que “panesismo”.³⁵ La arquitectura es pie no de una forma abstracta sino de una *geometría dinámica*. “Máquina dinámica” o “máquina arquitectónica rítmica” porque a través del cine es que el muralista concibe a la arquitec-

al cine”, en *Siqueiros, el lugar de la utopía*, pp. 131-141. En lo tocante a textos de otros autores, por contener comentarios irresponsables e inmediatistas, no vale la pena citarlos.

²⁹ Siqueiros desarrolla este concepto a lo largo de su texto *Cómo se pinta un mural*, p. 96.

³⁰ *Ibid.*, pp. 96-97.

³¹ *Ibid.*, p. 96.

³² *Ibid.*, p. 95.

³³ Véase *¿Qué es “Ejercicio plástico” y cómo fue realizado*. Folleto. Argentina, 1933. Para mayor comodidad, este texto puede ser consultado en la selección y compilación de textos siqueirianos que Raquel Tibol publicó con el título *Palabras de Siqueiros*, p. 104.

³⁴ *Ibid.*, p. 105.

³⁵ Véase David Alfaro Siqueiros, *Me llamaban el coronelazo*, p. 184.

tura no como un soporte para la pintura o mero contenedor.³⁶ El cine, *poliescénico*, estimula, atrae y coloca en la sensibilidad un *espacio activo* y la arquitectura lo constata. En alusión a *Ejercicio plástico*, por ejemplo, Siqueiros define al mural como “unidad absoluta”,³⁷ “caja plástica”³⁸ y, por ende, pintura compuesta no por una *sucesión o engranaje de paneles autónomos*.³⁹ “Contemplación pazguata”⁴⁰ es la antítesis de la *elocuencia superlativa* que posibilita el cine en su diálogo con la pintura mural y, por extensión, con los principios que indican los caminos del arte público por hacer en el futuro. Arte público: arte en razón de un “público multitudinario”.

No habría que dar lugar a *puntos frontales de visión* sino a *formas poliangulares filmicas*.⁴¹ A *trazados interespaciales* y a la *perspectiva multivisual* de una *geometría dinámica* correspondiente.⁴² A un espectador en movimiento. Parte indudable de un concepto sólido del cine y que concomita con la teoría estética y poéticas particulares de Sergei Eisenstein, estas formulaciones y apuestas de David Alfaro Siqueiros además de establecer identidades demarcan fronteras. La principal: fotografía no es lo mismo que cine. Poderosas documental, poética y políticamente las dos formas de discurso sensiblemente tienen cualidades poéticas propias y plataformas de connotación diferentes. La idea de *movimiento* como idea cercana a una idea de *verdad pictórica* y *verdad visual* es abordada por el muralista en su mejor carácter teórico y formal, y distingue el sentido presencial de una *instantánea del movimiento* de la fuerza semiótica que puede llegar a tener (y tiene) el *movimiento* —arquitectónicamente sugerido— por sí mismo.⁴³ Si en sus primeras experiencias con la cámara fotográfica Siqueiros hacía olvidar al lápiz, recoloca después el valor de ella con respecto a la de cine. Alude no al pintor con una cámara fotográfica en la mano sino al *cameramen*.⁴⁴ Las *formas poliangulares filmicas* se postulan desde la orquestación de un andamiaje concebido en razón de objetos y funciones nuevas, como el “banco de cristal transparente, espacial, polifacético, dinámico y mecánico”⁴⁵ usado en Argentina, y como símil de la maquinaria cinematográfica. Cuerpo, mente sensibilidad, trazos y plásticas nuevas.

³⁶ Siqueiros escribe: “Todo espacio arquitectónico verdadero, ya sea por dentro o por fuera, ya sea en su concavidad o en su convexidad, es una máquina y sus partes, muros, bóvedas, arcos, piso, etc., son ruedas de esa máquina considerada no como un armastote mecánico estático, sino como máquina en movimiento rítmico, en juego geométrico de intensidad infinita”. *Cómo se pinta un mural*, pp. 96 y 97.

³⁷ *Ibid.*, p. 130.

³⁸ Véase “¿Qué es “Ejercicio plástico” y cómo fue realizado”, cit. Para mayor comodidad, este texto puede ser consultado en la selección y compilación de textos siqueirianos que Raquel Tibol publicó con el título *Palabras de Siqueiros*, p. 105.

³⁹ D. Alfaro Siqueiros, *Cómo se pinta un mural*, p. 130.

⁴⁰ Véase “El XXIII Salón como expresión social”, Buenos Aires, *Crítica*, 21 y 22 de septiembre de 1933. Para mayor comodidad, este texto puede ser consultado en la selección y compilación de textos siqueirianos que Raquel Tibol publicó con el título *Palabras de Siqueiros*, p. 97.

⁴¹ D. Alfaro Siqueiros, *Cómo se pinta un mural*, p. 74.

⁴² *Ibid.*, pp. 77 y 96, respectivamente.

⁴³ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁴⁵ Véase: “¿Qué es “Ejercicio plástico” y cómo fue realizado”, cit. Para mayor comodidad, este texto puede ser consultado en la selección y compilación de textos siqueirianos que Raquel Tibol publicó con el título *Palabras de Siqueiros*, p. 104.

Política vía la poesía y por una nueva ciudadanía

“Tecnología” es el concepto que el pintor acuña convenientemente para dar cuenta de este peso histórico que tiene el cine como articulador de poesía.⁴⁶ El *movimiento*, en el muralismo, es una realidad estética y su verosimilitud, “la ilusión de normalidad”,⁴⁷ no es sino *presencia* de elocuencia. “Hacer convexa la concavidad y vertical el plano horizontal”⁴⁸ es un enunciado afortunado de David Alfaro Siqueiros en que la refiere, y por ello es que confía en el uso de andamios similares a los de la industria cinematográfica la disposición histórica y material de la poesía. “Objetivar lo subjetivo”, asienta en *Cómo se pinta un mural*,⁴⁹ es comprender teóricamente el tránsito histórico del lápiz a la cámara fotográfica y de ésta a la cinematográfica para reivindicar por siempre a la poesía, no en contra de su historia, para negarla, u omitir a la tecnología y la ciencia junto a la que camina. Siqueiros, de modo consecuente, recrimina a los futuristas el hecho de que perdieran en el camino el sentido histórico de la ciencia como mejor acicate de los materiales que generan a las artes y que, penosamente, de espaldas a ella, al inscribirse como artistas dentro del fascismo, ignoraran también su tecnología políticamente derivable.⁵⁰

David Alfaro Siqueiros suma también la noción de “tecnología psicológico-política” al concepto de “tecnología”.⁵¹ Un lenguaje político es lo que socialmente hace constar en el cine y el sentido de lo verosímil no es sólo formal. La forma industrial de producción del cine refiere, de antemano, la condición de oportunidad de concebir a la sociedad dentro del proceso total de producción en que está inscrito. Una *metáfora política* no es así un apéndice, una *figura* o *drama* exógenos, es un continente de credibilidad históricamente determinado y al que debe dársele forma.⁵² En un texto de crítica fraterna al colectivo chileno y constituyente de la Alianza de Intelectuales que elaboraron un mural luego de la experiencia primera dirigida por Siqueiros en Chillán, texto subestimado y no frecuentado como se debiera, el muralista mexicano reflexiona bien sobre el particular y enuncia que puede haber elocuencia en un mural pero puede ocurrir que éste se encuentre apagado por no atender el sentido de verosimilitud de modo debido.⁵³ Una intención plástica de énfasis dramático a través de una figura, indica Siqueiros, no es más dramática sólo porque ésta en principio lo sea. No es el drama como tal la plataforma de verosimilitud, sino él como recurso condicionado socialmente. Hay una “audiencia-pueblo”,⁵⁴ “una audiencia-masas”,⁵⁵

⁴⁶ D. Alfaro Siqueiros, *Cómo se pinta un mural*, p. 107.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁰ Véase *¿Qué es “Ejercicio plástico” y cómo fue realizado*, cit. Para mayor comodidad, este texto puede ser consultado en la selección y compilación de textos siqueirianos que Raquel Tibol publicó con el título *Palabras de Siqueiros*, p. 107.

⁵¹ D. Alfaro Siqueiros, *Cómo se pinta un mural*, p. 15.

⁵² Véase David Alfaro Siqueiros, “Un hecho artístico embrionariamente trascendental en Chile. El primer mural colectivo antifascista de la Alianza de Intelectuales”, en *No hay más ruta que la nuestra. Importancia nacional e internacional de la pintura mexicana moderna. El primer brote de reforma profunda en las artes plásticas del mundo contemporáneo* (recopilación de diez artículos publicados por su autor en las revistas *Hoy* y *Mañana*, y dos en el diario *El Nacional*, de la ciudad de México), pp. 116 y 120.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁵ *Idem.*

escribe David Alfaro Siqueiros y la elocuencia que acompaña a la verosimilitud tiene políticamente resolución en el espectro estético de ella. En él está la poesía. No entender el carácter de esta dimensión de credibilidad, ejemplifica el muralista, es como hablar frente a una gran concentración pública sin un altavoz eléctrico.⁵⁶

Comprendido el cine en su proceso completo de producción, Siqueiros atina en acercar al muralismo el efecto *superlativo* que tiene la forma cinematográfica misma como agente de divulgación y conductor exacto de una *elocuencia social total*. De una válida, y ya probada, reproducción “fotográfica-objetiva estática” se da pie, con el cine, a una “plástica multiejemplar simultánea activa”,⁵⁷ “plástica filmica”,⁵⁸ “gráfica filmica”⁵⁹ o “plástica cinefotogénica”.⁶⁰ Inéditas estas posibilidades formales, y ante ellas, David Alfaro Siqueiros se pregunta sobre el enriquecimiento plástico que orientaría el cine. Espacio de interlocución éste que Siqueiros abría en la historia del muralismo, como teórico apenas alcanza a señalar como referencia las formas cinematográficas de dibujos animados de Walt Disney.⁶¹ Quedaban por delante muchos de los tópicos acotados en este trayecto de reflexión sobre el cine, “la poli-plástica del futuro”,⁶² por ejemplo, así como el de sus poéticas. Aunque lo cierto es que el muralista postuló bien uno de sus contenidos: ante una gran concentración pública había que hacer lugar al uso no nada más de un altavoz eléctrico histórica y estéticamente correspondiente, sino atraer en el uso mismo de la electricidad a una idea de ciudadanía en ella implícita.⁶³

Cine: poesía, espacio y movimiento. Impulso plástico-gráfico dinámico de elocuencia social total.

Bibliografía

ALFARO SIQUEIROS, David, *Cómo se pinta un mural*. México, Ediciones Taller Siqueiros, 1979.

ALFARO SIQUEIROS, David, *Me llamaban el coronelazo*. México, Grijalbo, 1977.

ALFARO SIQUEIROS, David, “Un hecho artístico embrionariamente trascendental en Chile. El primer mural colectivo antifascista de la Alianza de Intelectuales”, en *No hay más ruta que la nuestra. Importancia nacional e internacional de la pintura mexicana moderna. El primer brote de reforma profunda en las artes plásticas del mundo contemporáneo*. México, 1945.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁷ Véase *¿Qué es “Ejercicio plástico” y cómo fue realizado*, cit. Para mayor comodidad, este texto puede ser consultado en la selección y compilación de textos siqueirianos que Raquel Tibol publicó con el título *Palabras de Siqueiros*, p. 106.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 109.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁶⁰ *Idem*. Y también: David Alfaro Siqueiros. Carta a Antonio Berni, Buenos Aires, 5 de diciembre de 1933. Para mayor comodidad, este texto puede ser consultado en la selección y compilación de textos siqueirianos que Raquel Tibol publicó con el título *Palabras de Siqueiros*, pp. 111-112.

⁶¹ D. Alfaro Siqueiros, *Cómo se pinta un mural*, p. 121.

⁶² *Ibid.*, p. 121.

⁶³ Véase D. Alfaro Siqueiros, “Un hecho artístico embrionariamente trascendental en Chile. El primer mural colectivo antifascista de la Alianza de Intelectuales”, en *op. cit.*, p. 121.

- ARENAL, Angélica, *Vida y obra de David Alfaro Siqueiros. Juicios críticos*. México, FCE. (Col. Archivos del Fondo, 44-45)
- EISENSTEIN, Sergei M., “Del teatro al cine”, en *La forma del cine*. Trad. de María Luisa Puga. México, Siglo XXI, 2006.
- EISENSTEIN, Sergei M., “El principio cinematográfico y el ideograma”, en *La forma del cine*. Trad. de María Luisa Puga. México, Siglo XXI, 2006.
- EISENSTEIN, Sergei M., “Montajes y atracciones”, en *El sentido del cine. El sentido del cine*. Trad. de Norah Lacoste. México, Siglo XXI, 1999.
- EISENSTEIN, Sergei M., “Palabra e imagen”, en *El sentido del cine*. Trad. de Norah Lacoste. México, Siglo XXI, 1999.
- EISENSTEIN, Sergei M., “Sincronización de sentidos”, en *El sentido del cine*. Trad. de Norah Lacoste. México, Siglo XXI, 1999.
- EISENSTEIN, Sergei M., *Yo. Memorias inmorales*, t. I. Trad. de Selma Ancira y Tatiana Bubnova. México, 1988.
- GONZÁLEZ CRUZ MANJARREZ, Maricela, *Tina Modotti y el muralismo mexicano*. México, UNAM, IIE, 1999. (Col. Archivo Fotográfico IIE-UNAM)
- HERNER, Irene, “Integración de las artes. De la perspectiva a la fotografía y al cine”, en *Siqueiros, el lugar de la utopía*. México, Conaculta / INBA / Sala de Arte Público Siqueiros, 1994.
- REYES, Aurelio de los, *El nacimiento de ¡Qué viva México!* México, UNAM, IIE, 2006.
- TIBOL, Raquel, *Palabras de Siqueiros*. México, FCE, 1996.
- VEGA ALFARO, Eduardo de la, *Del muro a la pantalla. S. M. Eisenstein y el arte pictórico mexicano*. México, Instituto Mexiquense de Cultura / Imcine/ Canal 22, 1997.
- VEGA ALFARO, Eduardo de la, *La aventura de Eisenstein en México*. México, Cuadernos de la Cineteca Nacional, 1998.

Aimé Césaire y Wifredo Lam: un diálogo caribeño entre la poesía y la pintura

Sergio UGALDE QUINTANA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

I

La mañana del 18 de abril de 2008 los más importantes rotativos franceses anunciaban en sus titulares el deceso de un gran poeta. Páginas completas de las secciones de cultura, e incluso columnas en primera plana o editoriales, le fueron dedicadas a Aimé Césaire en *L'Humanité*, *Libération*, *Le Figaro*, *Le Monde*, *Le Parisien*. Un par de días después, en presencia del presidente de Francia, Nicolas Sarkozy, se le rindieron exequias nacionales. Algunos políticos discutieron si los restos de Césaire debían reposar en el Panteón Francés, al lado de Voltaire y Víctor Hugo. En la Martinica se decretaron tres días de luto. Una horda de personas, como a la muerte de Rubén Darío, acompañó el cortejo fúnebre de Césaire por las calles de Fort-de-France, capital de la isla. Exequias, honores, panfletos, lamentos, elogios, recuerdos, llanto; todo le llegó a Césaire el día de su muerte. La noticia se difundió en los periódicos de todo el mundo. En contraste con los grandes titulares franceses, en México, en la sección de cultura de algunos periódicos, en un recuadro pequeño, apenas visible, se hablaba de su desaparición. Para la gran mayoría de los lectores de este país la pregunta casi fue inevitable: ¿Quién fue Aimé Césaire?

Algunos, tal vez lo asociaron con movimientos de liberación política; otros quizá lo vincularon con la crítica al colonialismo occidental; es probable que unos más lo hayan relacionado con el movimiento de la Negritud. Pueblos oprimidos, vejaciones raciales, poscolonialismo; todos esos conceptos quizá lograron vincularse en la mente de lectores que en algún momento habían oído hablar de Aimé Césaire. Muy pocos, en México, recordaron al poeta.

Sin lugar a dudas, el escaso conocimiento sobre la obra literaria de Césaire en nuestro país se debe a los avatares de su recepción en la lengua hispánica. En este momento, si alguien fuera a alguna librería, en el mejor de los casos, podría conseguir alguno de sus textos políticos. De su poesía, ni hablar. Traducciones de Césaire al español son pocas. Quizá el texto más difundido en nuestra lengua sea el *Discurso sobre el colonialismo*, traducido y publicado en Cuba a mediados de los años sesentas y después puesto en circulación por la UNAM en México.¹ Antologías de su poesía hay unas cuantas.²

¹ Aimé Césaire, "Discurso sobre el colonialismo", en *Casa de las Américas*, núm. 36-37, pp. 154-167. En México este texto fue puesto en circulación por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos: Aimé Césaire, "Discurso sobre el colonialismo", en *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 1, pp. 744-763.

² Tengo registradas dos: una cubana y una española (Aimé Césaire, *Poemas*, y Aimé Césaire, *Poesías*). En la actualidad, el Fondo de Cultura Económica, en México, está a punto de poner en circulación una antología de la obra cesairiana traducida por el poeta José Luis Rivas.

Todas ellas se hicieron a mediados de los sesentas y de los setentas. Por esas mismas fechas se publicaron en España dos obras de teatro: *La tragedia del rey Christophe* y *Una tempestad*. Del *Cahier d'un retour au pays natal*, primer poema escrito por Césaire y gran monumento lírico del siglo XX —según palabras de Benjamin Peret o André Breton— hay dos traducciones en nuestra lengua. Una la hizo el poeta republicano Agustí Bartra en México en 1969³ y otra la realizó la escritora Lydia Cabrera en Cuba en 1943.⁴ Sobre la traducción cubana del *Cahier...*, imposible de imaginar sin la colaboración de Wifredo Lam, y sobre el ambiente —el tiempo y el espacio— en la cual fue concebida, tratan las páginas que siguen.

II

Después de varias semanas de viaje, una noche de abril de 1941, en medio del mar Caribe, el vapor *Capitaine Paul Le Merle* avistó las primeras luces de una isla. Se trataba de la capital de la Martinica: Fort de France. En el navío viajaban más de trescientos intelectuales y artistas europeos; todos ellos huían de la guerra y de la persecución política que, bajo el régimen de Vichy, en la Francia colaboracionista, se había implementado contra todo aquello que sonara a judaizante, vanguardista o rojo. Las condiciones del viaje habían sido precarias. Uno de los pasajeros, Claude Levi-Strauss, ha dejado un retrato cómico y sugestivo de este viaje en su libro *Tristes trópicos*: “Más aún que el trato de que éramos objeto, me llenaba de estupor nuestro número, ya que unos 350 pasajeros eran amontonados en un pequeño vapor que —según podría comprobar yo mismo inmediatamente— contaba con tan sólo dos cabinas y un total de siete literas”.⁵ Entre los pasajeros se encontraban el vate del surrealismo: André Breton, el escritor y revolucionario Victor Séрге, el poeta Benjamín Peret y el pintor cubano Wifredo Lam. La alegría que debieron experimentar al ver la isla, después de las malas condiciones del viaje, sólo debió ser comparable con el decepcionante recibimiento que tuvieron. Para las autoridades administrativas francesas, ese barco representaba problemas. No tardaron en desembarcar los pasajeros cuando las primeras trabas se hicieron presentes. Sólo los ciudadanos franceses tenían el privilegio de pasear durante el día por las calles de Fort de France. Los demás, los extranjeros, debían quedarse encerrados. Todos fueron recludos en la antigua leprosería de la ciudad. Breton, ávido de calles y paisajes, salió al encuentro con la ciudad. El poeta entró a una pequeña mercería. Ahí, en medio de listones y tejidos, observó una revista recién publicada que llevaba por título *Tropiques*; la hojeó y en sus páginas encontró algo deslumbrante: “No creí lo que mis ojos vieron: ahí se decía lo que era necesario decir”.⁶ El responsable de la sorpresa de Breton era Aimé Césaire, un joven poeta. No es difícil imaginar al maestro del surrealismo concertando una cita con los desconocidos que publicaban aquella revista. Pronto pudo charlar con ellos. De vuelta a la leprosería, seguramente comentó con Wifredo Lam la emoción de su nuevo encuentro. Lam leyó con avidez lo que Breton le traía y también

³ Aimé Césaire, *Cuaderno de un retorno al país natal*.

⁴ Aimé Césaire, *Retorno al país natal*.

⁵ Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, p. 12. (Las traducciones del francés son mías).

⁶ André Breton, “Un gran poète noir”, prefacio a Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, p. 78.

quiso conocer a los jóvenes escritores. Lo que Lam leía ahí le interesaba para su propio proyecto artístico.

Es muy probable que Aimé Césaire, Suzanne Césaire y René Menil, los editores de la revista *Tropiques*, se encontraran varias veces durante ese periodo con André Breton y Wifredo Lam. Un testimonio de ello se encuentra en el segundo número de esa misma revista, aparecido en julio de 1941, donde los editores saludan cordialmente el paso de André Breton y de Wifredo Lam por la isla. Los jóvenes se apresuraron a reconocer las posibilidades que abría la estética surrealista para el arte de su momento; señalaban que Breton descubría “que la imagen poética resulta de la utilización sistemática del sueño, de la escritura automática, del rechazo al control reflexivo”. Y aseguraban: “El rencuentro de André Breton con las Antillas tiene una significación peculiar si sabemos que es en el arte negro, en el folclore de Oceanía y de la América precolombina que la revolución artística reciente encontró uno de sus principales trampolines”.⁷ Césaire y Menil no se equivocaban en su señalamiento. Poco tiempo después, Breton asistiría —entre horrorizado e intrigado— a sesiones de vudú en Haití. Sin embargo, los jóvenes martiniqueses no sólo festejaban a Breton, también celebraban en la obra de Wifredo Lam la mezcla de “las mejores enseñanza de Picasso con las tradiciones asiáticas y africanas”.

La coincidencia entre Césaire y Breton fue relevante; sin embargo, me parece que debe destacarse la simpatía, la amistad y el proyecto en común que hermanó a Wifredo Lam con Aimé Césaire. Ambos se encontraron en un momento decisivo de sus obras. Césaire, después de haber pasado un largo periodo de estudios en Francia, tenía poco menos de dos años de haber vuelto a la Martinica. Lam se encontraba en camino de volver a Cuba, después de más de quince años de vivir en Europa. Césaire hacía poco que había publicado, en una revista estudiantil de circulación restringida, un poema largo con el título de *Cahier d'un retour au pays natal*. Lam ensayaba y buscaba el camino de su propia expresión pictórica. Ambos se enfrentaban con la realidad caribeña y querían dejar testimonio artístico de ello.

Después de algunas semanas de estar varado en la Martinica, Wifredo Lam emprendió camino hacia Cuba. Seguramente bajo el brazo llevaba la revista *Volonté*, donde Césaire —en 1939— había publicado, animado por un profesor de la *École Normale Supérieure*, su poema *Cahier d'un retour au pays natal*. La poesía del martiniqués fue tan reveladora para el pintor que, apenas instalado en Cuba, le propuso a una escritora —que más tarde sería famosa por sus obras antropológicas— la traducción del poema. Lydia Cabrera no dudó en hacer el trabajo; Wifredo Lam ilustró el libro; Benjamín Peret redactó un prefacio donde aseguraba: “Tengo el honor de saludar aquí a un poeta, el único gran poeta de lengua francesa que haya aparecido en los últimos veinte años. Por primera vez nuestra lengua se tiñe con una voz tropical, pero no para pigmentar una poesía exótica [...] sino para hacer brillar un poesía auténtica [...] una poesía que es el grito salvaje de una naturaleza dominante que traga a los hombres y a sus máquinas como las flores a los insectos temerarios”.⁸

⁷ “A la Martinique”, en *Tropiques*, núm. 2, julio, 1941, p. 76.

⁸ En *Tropiques*, núm. 6-7, febrero, 1943, p. 60.

El libro apareció publicado a principios de 1943 y llevó por título en español: *Retorno al país natal*.⁹ De esta manera, paradójicamente, el primero libro de Aimé Césaire apareció, no en francés ni en París, sino en español y en La Habana.

Es casi innegable que la lectura de Césaire inspiró de alguna manera las búsquedas artísticas de Wifredo Lam. Los años madrileños del pintor, de 1926 a 1938, fueron formativos, pero de ninguna manera concluyentes. Hacia finales de los treinta, el pintor asiste en Madrid a una exposición de arte africano. En ese entonces, el tema apenas le interesa. En 1938, muertos su esposa y su hijo, y amenazado por la Guerra civil española, se instala en París donde Picasso lo introduce al círculo vanguardista. Ahí conoce a Breton, quien desde entonces lo llamará el Picasso Caribeño. La segunda guerra lo hace regresar a Cuba. ¿Qué encuentra el pintor a su vuelta? Las impresiones que intenta plasmar Lam a su regreso se condensan en un cuadro muy conocido: *La jungla*. Lam pinta esta obra justamente en el mismo periodo en que Lydia Cabrera está traduciendo, a petición seguramente del pintor, el poema de Césaire, es decir, de 1942 a 1943. De hecho, la decisión de traducir el poema como *Retorno al país natal* antes que *Cuaderno de un retorno al país natal* habla quizá de que el libro era importante —para Cabrera y Lam— no por ser un “Cuaderno” —es decir, un espacio de escritura—, sino por el deslumbramiento del reencuentro con la patria añorada, por la vuelta al país de origen. En fin, Lam regresa a Cuba y ¿qué encuentra? Él mismo lo relata:

La poesía era en Cuba o bien política y comprometida, como la de Nicolás Guillén y algunos más, o bien escrita para turistas. Yo rechazaba esta última forma de poesía porque no tenía relación con el pueblo explotado, con una sociedad que avasallaba y humillaba a sus esclavos. Mi pintura no sería un equivalente de una música pseudocubana para clubs de baile. ¡Abajo el chachachá! Deseaba con todas mis fuerzas pintar el drama de mi país, pero expresando a fondo el espíritu de los negros, la belleza de la plástica de los negros. De este modo yo quería ser un caballo de Troya del cual surgirían figuras alucinantes, capaces de sorprender, de turbar los sueños de los explotadores.¹⁰

Para los lectores asiduos al *Cahier* es imposible no vincular estas palabras de Lam con ciertos pasajes del poema. Sobre todo con la visión exótica del negro, de la cual Césaire se burla en varias líneas: “Je lis bien à mon puls que l’exotisme / n’est pas pro- vende pour moi” “tout simplement comme on nous aime! / Obcènes gaiment, très dou- dous de jazz / sur leur excès d’ennui”.¹¹ La negativa a crear un arte turístico y pintoresco era compartida por ambos. La viuda de Lam, mucho tiempo después, recalcará las afinidades entre los dos artistas: “Muy pronto ambos sintieron que daban el mismo combate. Wifredo como Césaire no eran partidarios de la cultura oficial. Los dos venían de países colonizados y avanzaban paralelamente con la misma voluntad de expresar sus

⁹ En el año de 2007 la editorial Sinsonte de España publicó nuevamente esta primera traducción de Lydia Cabrera con un posfácio de Lourdes Arenciba.

¹⁰ *Apud*, Max-Pol Fouchet, *Wifredo Lam*, p. 34.

¹¹ Aimé Césaire, *Cahier d’un retour au pays natal*, pp. 34-36. “leo bien en mi pulso que el exotismo / no es pienso para mí”, “simplemente ¡cómo se nos ama! / Alegremente obscenos, muy blandos de jazz / sobre su exceso de aburrimiento”.

sentimientos y su verdad”.¹² Además, es muy significativo que Lam, al referirse al ambiente artístico cubano del momento, comente, no la pintura de sus contemporáneos (René Portocarrero, Amalia Peláez o Mariano), sino una parte de la poesía que se está escribiendo en la isla. En el fondo, Lam quiere plasmar en pintura el drama de su país, tal como Césaire lo había plasmado en la poesía.

Césaire seguramente se sintió halagado y orgulloso de ver que su nuevo amigo impulsaba la publicación de su poema en Cuba. En el fondo había toda una constelación de intereses comunes entre los artistas de estas dos islas. Lydia Cabrera, la traductora, no hacía mucho tiempo atrás, en 1936, había publicado en Francia —y en francés— un libro de relatos que tituló *Contes nègres de Cuba*. Ahí, la escritora rememoraba —de manera compleja— los relatos de infancia que su nana negra le contaba. En ellos aparecían personajes fundamentales de las religiones afrocubanas. Tal vez Wifredo Lam o la propia Lydia Cabrera enviaron este volumen a Césaire, pues apenas un año después de la traducción del *Retorno*, en febrero de 1944, el poeta publicó en su revista uno de los relatos del libro de Lydia Cabrera: “Bergantino, Bergantín”. Césaire escribió unas líneas de presentación al cuento. Ahí aseguraba algo muy significativo: “Yo digo que en este relato nosotros estamos en plena poesía. Y que esta poesía nos ayuda a comprender esos animales fantásticos, esos monstruos, esos sexos, esas uñas, esos dientes, esos rictus, esas cosas inquietas y perversas y tiernas y susurradas que nacen, se eclipsan, se obsesionan en las telas misteriosas de Wifredo Lam”.¹³

Césaire, al vincular los relatos de Cabrera con las imágenes de Lam, abre la posibilidad de pensar en las relaciones de su propia poesía con la pintura del cubano. ¿No hay animales, rictus, figuras, personajes, imágenes, obsesiones en la poesía de Aimé Césaire que dialoguen implícitamente con la pintura de Wifredo Lam? Basta abrir el segundo libro de poesías del martiniqués para encontrar una respuesta. En *Les armes miraculeuses*, de 1946, hay un poema cuyo título recuerda una pintura de Lam. El poema de Césaire se llama “La femme et le couteau” (“La mujer y el cuchillo”); la pintura de Lam, *El presente eterno*. Ambas obras fueron concebidas alrededor de 1944 y 1945. El crítico René Henane ha hecho un análisis minucioso de los elementos que confluyen en ambas.¹⁴ Esta forma de trabajar, donde la pintura dialoga con la poesía y la poesía con la pintura, no le fue ajena a Césaire y a Lam. En 1981, después de una larga amistad y un sinnúmero de encuentros y charlas, Aimé Césaire y Wifredo Lam realizaron un proyecto conjunto que titularon *Annonciation*. Césaire poetizó una serie de aguafuertes del pintor cubano. El diálogo entre los cuadros y los poemas tiene un punto culminante ahí. Un año después de haber realizado este trabajo, Lam murió. En homenaje, Césaire escribió otra serie de poemas dedicados a su amigo cubano. En el libro *moi, laminaire...*, de 1982, se encuentran reunidos estos escritos. Habría que resaltar que todos ellos se rodean

¹² Lou Laurin-Lam, “Une amitié Caraïbe”, en *Europe*, núm. 832-833, p. 26.

¹³ Aimé Césaire, “Introduction à un Conte de Lydia Cabrera”, en *Tropiques*, núm. 10, p. 11.

¹⁴ El crítico concluye el análisis de los paralelos entre estas dos obras con las siguientes palabras: “Wifredo Lam, le peintre, se sent proche du poète Aimé Césaire; ne dit-il pas qu’il invente ses tableaux ‘toujours à partir d’une excitation poétique. Je vis mon être de façon intense. Je crois dans la poésie. Elle est pour moi la plus grande conquête de l’homme. La révolution par exemple, est une création poétique. Je dis tous à travers l’image’. Aimé Césaire, le poète, n’a jamais dit autre chose”. René Hénane, *Les jardins d’Aimé Césaire. Lectures thématiques*, p. 242.

de un ambiente de santería.¹⁵ Para cerrar el círculo de esta relación me gustaría regresar nuevamente a los años cuarentas.

La traducción de Lydia Cabrera —de 1943— se basó en la versión aparecida en 1939 en la revista *Volonté*. Césaire no dejó de trabajar su poemario durante las dos décadas siguientes. En 1947 publicó una nueva versión de su obra. Hacia 1956 sucedió lo mismo. En cada una de ellas introdujo nuevos elementos en el poema, desde adiciones simples hasta pasajes completos. Cabría preguntarse: ¿en las correcciones del *Cahier* y en la introducción de nuevos fragmentos, no hay un diálogo con la obra de Lam? Varios datos llevan a pensar que así lo es. Sólo quisiera señalar un vínculo. Entre *La jungla* y el *Cuaderno de un retorno al país natal* hay un diálogo secreto que todavía no alcanzamos a descifrar. Ante el cuadro de Lam sentimos una inquietud. Las deidades orishas nos observan con un extraño mutismo. Entre las cañas de azúcar, que aparecen con un ritmo denso y misterioso, se nos presentan deidades fuertemente ligadas a la tierra —sus enormes pies las asientan en la gravedad de las profundidades. El aspecto ritual del cuadro —bajo una rítmica oscura— hace pensar en un pasaje del *Cahier* donde Césaire escribe:

Voum rooh oh
 Voum rooh oh
 À charmer les serpents à conjurer les morts
 Voum rooh oh
 À contraindre la pluie à contrarier les raz de marée
 Vooh rooh oh
 À empêcher que ne tourne l'ombre
 Vooum roo oh
 Que mes cieux à moi s'ouvrent¹⁶

El conjuro mágico de estas palabras nos sitúa, artísticamente, en un paralelo religioso muy cercano a las deidades misteriosas de Lam. Entre uno y otro se conjura —ya sea santería, vudú o candomblé— una tradición religiosa afroamericana. Además, habría que señalar que este fragmento no aparece en la versión primigenia del *Cahier* de 1939. Es muy probable que Césaire, al reescribir su poema en el 47 y en el 56, haya tenido presente las imágenes misteriosas de Lam. Hay otro fragmento en el poema, también añadido en la versión de 1956, que semeja ser un encantamiento vudú. En él aparece todo un bestiario que, con sus animales enigmáticos, recuerda las figuras y sombras de las pinturas de Lam. Me refiero al fragmento que dice:

¹⁵ Aimé Césaire, *Moi, laminaire...*, pp. 82-94. La última sección de este libro se llama “Wifredo Lam” y posee nueve poemas. En el primer fragmento, en voz de Wifredo Lam, Césaire escribe, con claras resonancias santeras: “Mantonica Wilson, ma marraine, avait le pouvoir de conjurer les éléments... Ja l’ai visitée dans sa maison remplie d’idoles africaines. Elle m’a donnée la protection de tous ces dieux: de Yemanja déesse de la mer, de Shango, dieu de la guerre compagnon d’Ogun Ferraille, dieu du métal qui dorait chaque matin le soleil, toujours à côté d’Olorum, le dieu absolu de la création”. *Ibid.*, p. 82.

¹⁶ A. Césaire, *Cahier d’un retour au pays natal*, p. 30. “Voum rooh oh / Voum rooh oh / Para encantar a las serpientes para conjurar a los muertos / Voum rooh oh / para contener la lluvia para contener el maremoto / Vooh rooh oh / para impedir que regrese la sombra / Vooum roo oh / que mis cielos se abran”.

Vienne le colibrí
 vienne l'épervier
 vienne le bris de l'horizon
 vienne le cynocéphale
 vienne le lotus porteur du monde
 vienne de dauphins une insurrection perlière brisan la coquille de la mer¹⁷

De esta manera se cierra el círculo. Lam pintó *La jungla* en los años que mandó traducir el *Cahier...*; Césaire reescribió su poema, en 1947 y 1956, en diálogo frente al cuadro de Lam. Entre uno y otro hay alusiones internas. Para terminar, quisiera citar las palabras que en 1945 Césaire dedicara a la obra de Lam. Con ellas tal vez podríamos describir ciertos pasajes de la obra del martiniqués que algunos tachan de surrealistas y que sin duda son, más bien, fruto del dialogo entre la poesía y la pintura entre estos dos artistas caribeños:

Gracias a Wifredo Lam, las formas descabelladas, prefabricadas, rugosas, sin inspiración, que estaban obstaculizando el camino, estallan frente a los grandes soles de dinamita...

Wifredo Lam, el primero en las Antillas que supo saludar la Libertad. Y libre, libre de cualquier escrúpulo estético, libre de todo realismo, libre de cualquier preocupación documentaria. Wifredo Lam mantiene magnífica la gran cita terrible: con el bosque, con el pantano, el monstruo, la noche, las semillas al vuelo, la lluvia, el bejuco, el epifito, la serpiente, el miedo, el salto, la vida. [...]

Nutrido de sal marina, de sol, de lluvia, de maravillas y siniestras lunas, Wifredo Lam es quien hace un nuevo llamado al mundo moderno, al terror y al fervor primarios.¹⁸

Bibliografía

- BRETON, André, "Un gran poète noir", Prefacio a Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*. París, Presence Africaine, 1983.
- CABRERA, Lydia, *Contes nègres de Cuba*. Trad. de Francis Miomandre. París, Gallimard, 1936.
- CÉSAIRE, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*. París, Présence Africaine, 1983.
- CÉSAIRE, Aimé, *Cuaderno de un retorno al país natal*. Trad. de Agustí Bartra. México, Era, 1969.
- CÉSAIRE, Aimé, "Discurso sobre el colonialismo", en *Casa de las Américas*, núm. 36-37, 1966, pp. 154-167.
- CÉSAIRE, Aimé, "Discurso sobre el colonialismo", en *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 1. México, UNAM, 1986.

¹⁷ *Ibid.*, 45. "Viene el colibrí / viene el gavilán / viene la quiebra del horizonte / viene el cinocéfalo / viene el loto portador del mundo / viene una insurrección perlera de delfines rompiendo la caracola del mar".

¹⁸ Aimé Césaire, "Wifredo Lam" (1945), en José Manuel Noceda, comp., *Wifredo Lam. La cosecha de un brujo*, pp. 201-202.

- CÉSAIRE, Aimé, “Introduction à un Conte de Lydia Cabrera”, en *Tropiques*, núm. 10, febrero, 1944, p. 11.
- CÉSAIRE, Aimé, *La tragedia del rey Christophe y Una tempestad*. Trad. de Carmen Kurtz. Barcelona, Seix-Barral, 1972.
- CÉSAIRE, Aimé, *Moi, laminaire...* París, Seuil, 1982.
- CÉSAIRE, Aimé, *Retorno al país natal*. Trad. de Lydia Cabrera. Ilustraciones de Wifredo Lam. Prefacio de Benjamín Peret. La Habana, 1943. (Col. Textos Poéticos)
- CÉSAIRE, Aimé “Wifredo Lam” (1945), en José Manuel Noceda, comp., *Wifredo Lam. La cosecha de un brujo*. La Habana, Letras Cubanas, 2002.
- FOUCHET, Max-Pol, *Wifredo Lam*. Barcelona, Poligrafía, 1975.
- HÉNANE, René, *Les jardins d’Aimé Césaire. Lectures thématiques*. París, L’Harmattan, 2004.
- LAURIN-LAM, Lou, “Une amitié Caraïbe”, en *Europe*, núm. 832-833, agosto-septiembre, 1998, p. 26.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*. París, Librairie Plon, 1955.

Ensayos de interpretación

Liliana WEINBERG
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

A la memoria de Nara Araujo

Cierta tradición evoca el momento en que, hacia los años sesentas, el sociólogo brasileño Florestan Fernandes, en un gesto que mucho tenía de simbólico, decidió mandar al archivo *Casa grande e senzala* (1933), el gran ensayo de Gilberto Freyre, destinado de este modo a ocupar el lugar de prestigioso antecedente en una nueva era en la investigación, ocupada ahora por las ciencias sociales entonces en plena expansión. Por esos mismos años Ezequiel Martínez Estrada, autor de la monumental *Radiografía de la pampa* (1933), tomaba la decisión de viajar a México invitado por Pablo y Henrique González Casanova para impartir un curso sobre América Latina y publicar un ensayo singularmente nutrido por una vasta bibliografía de corte científico, mucho menos deudor del estilo y mucho más deudor de la búsqueda concienzuda y descarnada de datos duros: *Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina*, (1962). También hacia los años sesentas distintas revistas culturales, como la mexicana *Cuadernos Americanos*, buscaban armonizar en sus páginas ensayos de alto vuelo interpretativo y ensayos dedicados a abordar desde una perspectiva dura cuestiones de economía, historia y sociedad. Eran los años de cruce y préstamo en la región, cuando José Medina Echavarría llegaba a Chile para contribuir a la consolidación de la CEPAL, Rodolfo Stavenhagen daba a la imprenta las *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* (1965) y Fernando Enrique Cardozo publicaba, junto con Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina* (1969), trabajos todos que apoyaban también con datos duros la nueva teoría de la dependencia. El ensayo de interpretación, considerado por muchos insuficiente o caprichosamente sustentado, se veía así contundentemente desplazado en distintos campos de la comunidad académica por el discurso de las ciencias sociales.

El ensayo de interpretación

En años recientes, sin embargo, se ha dado un interesante proceso de recuperación de la “familia” latinoamericana de ensayos de interpretación, integrada por los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui (1928), *Radiografía de la Pampa* (1933), *Casa grande y senzala* (1933), *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*

(1940) de Fernando Ortiz y *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz. Esta recuperación coincide con un momento de autocrítica de las ciencias sociales, que han tenido además que pensar su forma de participación en el vasto programa de diagnóstico de la vida social tomando por otra parte en cuenta el surgimiento de los estudios culturales y poscoloniales.

Uno de los hitos de ese proceso de recuperación es el que corresponde al año 1977, cuando Biblioteca Ayacucho publica una de las más importantes versiones al español de *Casa grande e senzala*, precedida por un monumental prólogo del gran antropólogo brasileño Darcy Ribeiro.¹ Allí, Darcy reconoce en la obra de Freyre el libro fundamental para la comprensión del Brasil, donde cada brasileño podrá a su vez reconocerse a sí mismo. A esta recuperación del texto de Freyre podemos sumar la relectura que a lo largo de los últimos años se ha emprendido de los otros grandes ensayos de interpretación.² Me he dedicado por mi parte en varios lugares al tema, pero quiero ahora recordar brevemente algunas de las razones en las cuales considero se debe fundar este proceso de recuperación.

¿Qué tienen para decirnos hoy los ensayos de interpretación? Por una parte, ellos elaboraron matrices interpretativas que, a la vez que conducían a un nuevo modo de explicar las “formaciones culturales” que daban sustrato a las respectivas nacionalidades, inventaban “un nuevo discurso de sí mismo” que enlazaba al intérprete con la cultura cuya representación estaba llevando a cabo. Al decir de Darcy Ribeiro, estos tipos de ensayo configuran “nuestro propio relato sobre lo que estamos siendo”. Un relato, una épica antiheroica de las nacionalidades que se encontraba detrás de los relatos particulares triunfalistas, nacionalistas y de aparente base realista-positivista. Estos ensayos lograron dar nombre y hacer inteligibles ciertos procesos y dinámicas del acontecer social y cultural hasta ese momento ocultos, de manera paralela a la complejización de los fenómenos, y muy particularmente ante el acelerado proceso migratorio y la conformación de nuevos sectores populares urbanos.

Dichos ensayos presentan así como una de sus mayores fortalezas el genial proceso de interpretación del horizonte de valores de una cultura específica a través de la indaga-

¹ Publicado por primera vez en portugués en 1933, *Casa-grande y senzala* constituye la primera parte de la trilogía que se completó con *Sobrados e mocambos* (1936) y *Ordem e progresso* (1958). El libro fue publicado en castellano en 1942, en Buenos Aires, traducido por Benjamín de Garay. La Biblioteca Ayacucho de Caracas reeditó esta traducción (compartida por Lucrecia Manduca) con correcciones, incluyendo además un prólogo de Darcy Ribeiro, en 1977. Allí leemos que *Casa-grande y senzala*, libro del sociólogo pernambucano Gilberto Freyre, es considerada “un importante estudio histórico, sociológico [...] y antropológico [...] de las raíces culturales brasileñas. Es, al mismo tiempo, una narración poética sobre la “formación de la familia brasileña bajo el régimen de la economía patriarcal”, según reza el subtítulo. Sin duda el prólogo de Darcy Ribeiro marcó un hito en cuanto a la revalorización del ensayo de interpretación.

² Véanse, para tomar algunos ejemplos, los trabajos que se dedicaron a los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* al cumplirse cien años del nacimiento de Mariátegui en el número especial del *Anuario Mariáteguiano*, vol. VI, núm. 6, *Mariátegui 1894-1994* (Lima, Empresa Editora Amauta, 1994); la compilación de ensayos *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*, publicada en la serie Cuadernos de Cuadernos (Ricardo Melgar y Liliana Weinberg, eds., México, UNAM, 2000), o la edición conmemorativa de *El laberinto de la soledad* con ocasión del 50o. aniversario (México, FCE, 2000). Véase también el *dossier* que desde la perspectiva de la historia intelectual dedica al tema la revista *Prismas* a los dos grandes ensayos de 1933 o la edición crítica de *Radiografía de la Pampa*, editada en la Colección Archivos en 1991.

ción singular de “zonas” y modos de aproximación raramente abordados por las ciencias sociales; tal es, muy particularmente, el caso de claves que nos entrega el propio lenguaje. Al entrar en crisis los viejos modelos del discurso nacionalista de base criollista y oligárquica, al precipitarse fuertes cambios en las relaciones económicas de base capitalista y al ponerse de manifiesto la emergencia de nuevos actores sociales con el crecimiento de las ciudades y la expansión de los sectores populares, comienzan también a entrar en crisis viejas formas de representación de la historia y la cultura nacionales. Los autores de estos ensayos propondrán así nuevas formas de representación de lo nacional que a su vez habrán de garantizar el carácter representativo de sus propios discursos. Estas nuevas formas de representación incluirán particularmente un tratamiento genial de las formas del lenguaje, estilos de vida, costumbres y tipos humanos característicos, a la vez que una crítica más o menos explícita de antiguas instituciones, prácticas y discursos que daban cuenta, ya para su época de manera incompleta e insatisfactoria, de lo nacional. Es particularmente admirable el modo de tratamiento de la lengua popular, con el reconocimiento de las zonas silenciadas o censuradas del vocabulario, así como de los tipos y los símbolos de la propia cultura.

Estos ensayistas se constituyen en jueces y parte: hablan sobre una cultura, una historia y una sociedad a la que ellos mismos pertenecen, toman distancia crítica de ella a la vez que nutren sus interpretaciones con ese mismo alimento, de modo tal que se da un continuo pasaje de uno a otro ámbitos a la vez que una toma de distancia de la propia cultura que nos recuerda los trabajos de autoetnografía que llegarán muchos años después. Interpretar la propia cultura era así un trabajo abismal. Y al hablar de interpretación considero fundamental recuperar para este término el sentido que le atribuye Habermas, quien, al examinar la hermenéutica desde una perspectiva pragmática, llega a interesantes conclusiones respecto de las diferencias entre el aspecto comunicativo y el aspecto interpretativo: distinción fundamental que debe tomarse en cuenta para entender el quehacer del ensayo, así como para comprender que el lector está íntimamente ligado al texto ya desde el arranque del movimiento interpretativo.³

Lejos estamos ya, entonces, de las viejas consideraciones del ensayo de interpretación como un libro de ciencias escrito en un lenguaje literario o como texto literario con extrapolaciones y pretensiones científicas. Necesario es también que superemos su mero tratamiento como documento que traduce en sus palabras ciertas fuentes del acontecer de una determinada entidad nacional o bien como testimonio de la mirada de un sector intelectual con fuertes cargas ideológicas, para atender, como procuraré hacerlo en la última sección de este trabajo, a su valor en cuanto resolución estética de cuestiones suscitadas por la reflexión de un intelectual sobre la propia cultura. Tomaré al respecto un ejemplo notable: el pasaje que Ezequiel Martínez Estrada dedica al cuchillo en su *Radiografía de la Pampa*. Pero antes de tratar este tema, deseo presentar algunas consideraciones sobre las diferencias entre el discurso del ensayo y el de las ciencias sociales.

³ Véase, por ejemplo, Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*. [*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1983].

Ensayo y ciencias sociales

La tarea de confrontar el discurso del ensayo con el de las ciencias sociales nos conduce a problemas de enorme interés tales como, en primer lugar, el de la progresiva organización y diferenciación entre los distintos campos del saber, vinculada a su vez con la generación de condiciones específicas para la normalización académica tanto de las ciencias sociales como de las humanidades. Por limitaciones de espacio sólo me podré ocupar ahora de uno de los aspectos fundamentales de este proceso, que conduce a consignar comparativamente algunas de las notas específicas en la configuración del discurso de las ciencias sociales y del ensayo.

Jean-Michel Berthelot dice que hablar de las reglas de la escritura científica es hablar de una confrontación permanente entre exigencias de formalización o esquematización y desarrollos literarios. La historia de las ciencias da cuenta de ese lento movimiento de codificación de la escritura científica que traduce el modo en que la ciencia debió enfrentar el problema del lenguaje, en cuanto el creciente proceso de formalización y especialización del discurso científico se encontró a su paso con el desafío de describir y comentar en lengua natural un cierto número de procedimientos específicos prácticamente intraducibles fuera del campo, así como ante la necesidad de encontrar un lenguaje depurado, abstracto, unívoco y universal.⁴

Mientras que, desde su surgimiento, el ensayo se vincula a las lenguas naturales, no teme a la ambigüedad semántica y aprovecha el potencial polisémico de las mismas, al punto de hacer en muchos casos un trabajo artístico a partir de ellas, el discurso científico procura siempre hacer un uso instrumental del lenguaje, a partir de una triple exigencia: primero, reducción de la escritura literaria, presentada como fuente de confusiones, al papel de un simple comentario con valor “comunicativo”; segundo, introducción en muchas áreas, como las ciencias humanas, de un debate entre formalización y producción discursiva como normas de escritura relevantes para dos registros epistemológicos diferentes y recurrentes: el científico y el hermenéutico; tercero, fuerte debate entre formalización y relato como normas de escritura en dos registros epistemológicos diferentes: el modelo de la científicidad de las ciencias de la naturaleza y la especificidad hermenéutica de las ciencias humanas. A estas últimas observaciones, que proceden de Berthelot, cabría agregar, por nuestra parte, otro elemento fundamental que no puede omitirse después de Foucault y Bourdieu: las exigencias propias de cada campo y cada comunidad interpretativa a la vez que los efectos que el propio campo produce en los discursos: recordemos que para Bourdieu, de manera tajante, incluso el género discursivo es un efecto del campo.

Observa además Berthelot que el ensayo se define por la norma de que se separa, de tal modo que se da una permanente tensión entre esquematización y libertad literaria.⁵ Según Berthelot, “el texto científico es un intertexto *referencial* con *pretensión probatoria sistemática*”,⁶ que se caracteriza por presentar una lengua específica; un dominio

⁴ Jean-Michel Berthelot, “Texte scientifique et essai: Le cas des sciences humaines”, en *L'essai: Métamorphoses d'un genre*, pp. 47-62.

⁵ He aquí otra posible forma de referirse a la “ley del género”, a la que Adorno se había referido del siguiente modo: “la más íntima ley del ensayo es la herejía”.

⁶ J.-M. Berthelot, “Texte scientifique et essai: Le cas des sciences humaines”, en *op. cit.*, p. 49.

circunscrito dado por los datos duros procedentes de la experiencia y la observación; un sistema de reenvíos, esto es, citas y referencias a y de otros textos; un movimiento demostrativo explícito de colocación de una cuestión legítima (tomando en cuenta el objeto y el dominio) y de la respuesta pertinente a esa cuestión (tomando en cuenta los materiales exigidos).⁷

Un texto científico se caracteriza entonces por el hecho de que estas diversas relaciones reenvían en general a aquello que puede ser enunciado por el modelo del método experimental. Esto no las convierte sin embargo en una simple puesta en texto de reglas metodológicas, aunque, si las técnicas experimentales varían de una disciplina a otra, esta estructura de base permanece bastante estable.

A partir de referencias contrastables, presentación de datos de análisis (gráficas, etcétera), instrumentos de prueba (cálculos, etcétera), pero también de un modelo determinado de construcción de la argumentación, podemos hablar de una *retórica* de las ciencias, caracterizada por que se habla de un dominio de realidad específico; se refuerza la función referencial; se emplea un léxico disciplinario, no ambiguo; se plantean problemas compartidos por especialistas del campo (por ejemplo, a través de la reseña de otras obras dedicadas al mismo tema); se atiende al estado del arte o de la cuestión. Por otra parte, se sigue un movimiento probatorio; hay un “rizo” de la demostración que se avala a través de su propio despliegue. Hay así una modalización de su valor: acaban el movimiento demostrativo. Finalmente, agreguemos que se da en muchos casos una explicitación de método, procedimientos, resultados.

Es posible entonces determinar, según Berthelot, tres características fundamentales para el texto científico:

- a) Se inscribe en un juego intertextual explícito y generalmente sistemático de reenvíos y referencias que toman las formas de la cita, la mención, la nota y otros, que le permiten confirmar a su vez que ese texto se inscribe en un contexto científico que cubre los requisitos de rigor, científicidad, disciplina, especialidad, adscripción explícita a una corriente, etcétera. Esto a su vez implica la reducción de la parte literaria, concebida como fuente de confusión, al papel del simple comentario.
- b) Predomina en él la función referencial: se habla de la realidad del mundo o más estrictamente de un dominio de realidad específica. Dicha función se refuerza con el empleo de un léxico disciplinario capaz de evocar de manera no ambigua las entidades y los mecanismos implicados en la investigación. Puede existir también una función metalingüística (v. gr. epistemológica), pero siempre dependiente de la primera.
- c) Manifiesta una pretensión argumentativa de verdad y dota a su lector de todos sus medios (argumentos, pruebas, confirmación de tesis y de resultados) para respaldarla ante su examen. De este modo, la *intertextualidad* apunta al estado de investigaciones sobre una cuestión y el *movimiento probatorio* refuerza lo dicho.

En cuanto a los textos de las ciencias humanas deben tomarse también en cuenta ciertas notas características, tales como la delimitación del objeto, el establecimiento de puntos empíricos y los envíos intertextuales (ya que la clase de evocación de diversos estudios y datos complementarios obedece en buena medida a las reglas implícitas del

⁷ *Ibid.*, pp. 51-52.

campo). Se destaca además la demanda de empleo de un lenguaje específico, conforme a criterios de exclusión/integración, alusión a códigos culturales y datos de la experiencia social, aun cuando esto último implique riesgos de confusión ligados a la lengua ordinaria que lo sostiene. Por fin, predomina también un movimiento argumentativo marcado por un ordenamiento que se da a partir de problemas presentados de manera sucesiva, aunque es frecuente la construcción en expansión: los grandes momentos argumentativos, la problemática de los datos empíricos y los enunciados de generalización pueden a su vez dar lugar a desarrollos textuales y metadiscursivos que implican en el nivel textual distintas especies de integradores de nivel y de lugar para situarlos en la arquitectura general. Sin embargo, sean cuales fueren las decisiones de montaje operadas, el texto, en la medida en que no pretende tener un carácter exclusivamente teórico o epistemológico, introduce secuencias empíricas que constituyen la mayoría de las veces microdemostraciones.

Los caracteres estructurales son resultado de un proceso histórico consustancial a la excesiva organización del campo científico: tal es así el surgimiento de campo de reglas de escritura y de tratamiento de los textos. En el caso del ensayo, en cambio, esa comunidad de “artesanos de la prueba” (Bachelard) se ve sustituida por una comunidad virtual no profesional, que se define por una sensibilidad estética y hermenéutica y una amplia libertad de interpretación y evocación de referentes: los aspectos alusivos, connotativos, incluso la impertinencia conceptual, confirman que se trata de una comunidad ilustrada de libre elección, a la vez que impermeable a las demandas de las instituciones científicas. El autor presenta la figura de un lectorado virtual construido no por especialistas sino por seres de pensamiento. El ensayo insta una jerarquía entre el ejercicio textual limitado escolar y técnico, respecto de una aventura intelectual y una hermenéutica de las profundidades.

Por fin, es necesario también subrayar la dimensión pragmática del texto: se debe responder implícitamente a las preguntas en torno a quién lo escribe, para quién está escrito, para qué está escrito, en qué ámbito de debates se inscribe, cómo logra una organización circular entre recepción y producción. Esto último es importante, dado que en particular el texto científico es indisociable de la comunidad de lectores profesionales que lo recibe, lo evalúa, lo cita, lo retoma, y construye a través de él su saber, de tal modo que el propio modo de exposición lo legitima. En el caso del ensayo, en cambio, asistimos a una mucho más amplia, diversificada y compleja comunidad hermenéutica a la que va destinado ese guiño interpretativo de buenos entendedores propio del ensayista, que ella misma deberá retomar. Agreguemos además que los distintos tipos de discurso se inscriben en distintos tipos de tradiciones de pensamiento y debate que ellos mismos reactualizan.

Ensayo de interpretación y procesos de simbolización

A través de los ensayos de interpretación se llevan a cabo complejos procesos de reinterpretación y resimbolización de los valores de una cultura dada. Para hacerlo el ensayo enfatiza, por una parte, el campo de la experiencia del autor y establece a partir de ello un vínculo entre lo público y lo privado; por otra parte, el ensayo ofrece una mirada eva-

luativa, en cuanto es siempre una puesta en valor, un examen de los más diversos asuntos a partir de un horizonte de sentido que comporta así un carácter ético.

El ensayista retoma, reabre, reinterpreta y entrega a una comunidad de lectores no sólo conceptos sino también símbolos de su propia cultura. Como bien lo mostró Todorov, simbolismo e interpretación son dos caras de un mismo proceso.⁸ En muchos casos, además, el autor narra y da cuenta de la tarea que llevará a cabo, a la vez que traza sus redes intertextuales y construye incluso las posiciones aliadas, cercanas y antagónicas con las que entrará en diálogo y polémica. El ensayo se confirma así como la intelectualidad como vivencia sentimental a que alude Lukács,⁹ a la vez que, como lo dice Adorno, el ensayista no sólo representa el mundo sino también su propio proceso de reflexión.¹⁰

Deseo recuperar aún otra noción de Adorno: la de “preformación” cultural, que me parece particularmente productiva, y a la que deseo contrastar con el concepto de “palabra suficiente” (*mot bastant*) propuesto por Réda Bensmaïa.¹¹ Mientras que Adorno subraya el carácter ideológico, estratégico y primordialmente crítico del tipo de reinterpretación de los conceptos por parte del ensayo, considerado ante todo construcción intelectual, para Bensmaïa el ensayo es primordialmente escritura y no pretende tener ningún tipo de representatividad respecto del orden de las ideas, sino que, muy por el contrario, logra integrar, a través de lo que llama *palabra suficiente*, series heterogéneas en un nuevo orden que tiene una legalidad propia y obedece ante todo a la dinámica de la generación del texto.

Esta diferencia de perspectivas muestra cómo, para el caso particular del ensayo, la relación entre componentes “ideológicos” y “semiológicos”, tan atinadamente abordada por la sociocrítica, es de fundamental importancia, en cuanto nos conduce tanto a la apertura del ensayo al mundo como a algunas de las claves de su estructuración discursiva.

La discusión entre transparencia y opacidad, transitividad e intransitividad, carácter documental y carácter monumental de un texto es de radical importancia para acceder al estudio del ensayo, y nos conduce a discutir algunas de las observaciones más ricas que se han hecho en torno al mismo. En un esfuerzo por conciliar ambas posiciones, el retórico canadiense Jean Terrasse¹² observa cómo la clave del ensayo radica en esa doble remisión de la perspectiva del autor al mundo y de éste a aquélla.

Si Adorno resalta el carácter ideológico y Bensmaïa el carácter escritural, desde mi perspectiva es en el ensayo —y muy especialmente en esa formación discursiva específica que es el ensayo de interpretación de lo nacional, donde por lo demás se parte de la hipótesis de que existe una relación estrecha entre los libros y la historia cultural de una nación, de tal modo que el uno sirve como diagnóstico de la otra— donde existiría una permanente reconversión y porosidad del uno respecto del otro. Desde mi perspectiva, la dupla interpretación/simbolización permitiría dar cuenta de manera más dinámica de esta alimentación mutua. La forma discursiva llamada ensayo pone al desnudo todos estos

⁸ Tzvetan Todorov, *Simbolismo e interpretación*, y, del mismo autor, *Teorías del símbolo*.

⁹ Georg Lukács, “Sobre la esencia y forma del ensayo” (carta a Leo Popper) (1910), en *El alma y las formas. La teoría de la novela*.

¹⁰ Theodor W. Adorno, “El ensayo como forma”, en *Notas de literatura*, pp. 11-36 [“Der Essay als Form”, *Noten zur Literatur*, 1958].

¹¹ Cf. *ibid.*

¹² Cf. Jean Terrasse, *Rhétorique de l'essai littéraire*.

problemas: el ensayista es ya un lector, y su quehacer es ya reinterpretación y resimbolización de elementos culturalmente preformados que él selecciona y somete a un trabajo textual. A este respecto quiero retomar también el concepto altamente productivo de “lo pensable” planteado por Cornelius Castoriadis:¹³ el ensayo es sin duda un esfuerzo por nombrar y delinear lo pensable, lo imaginable y lo nombrable en una sociedad a la vez que reinterpretarlo. El esfuerzo interpretativo delimita en tiempo, espacio y horizonte lo que se considera tal.

El ensayo de interpretación se acerca siempre a los límites entre lo pensable, lo imaginable y lo nombrable por una sociedad. Esto se hace evidente en el vínculo entre los aspectos ideológicos, semánticos y constructivos que intervienen en sus componentes. Más aún, es a partir de la posibilidad de resemantizar los aspectos ideológicos y de reideologizar los aspectos semánticos que el ensayista encuentra el camino para construir lo pensable. Así, como veremos, Sarmiento retoma en el *Facundo* la tradición intrahistórica del gaucho y de la semántica popular para extraer de ellos una unidad ya simbolizada (el uso del cuchillo) y colocarla en un nuevo sistema, donde recibe un trabajo de interpretación que da por resultado la estilización que permite resaltar ciertos elementos ideológicos básicos (herramienta primitiva, habilidad extraordinaria, precariedad de las costumbres y de la ley), vincularlo a la vez con la figura de Quiroga y la represión rosista, enriquecer el diagnóstico de la barbarie y proponer un programa de civilización que permita modificar esos hábitos. Sarmiento pone en libro la realidad para poder pensarla y estudiarla. Años después, tras la crisis del 30, otro genial argentino vuelve a poner ese problema en libro, pero en este caso, y paradójicamente, una vez consolidado el proceso de gestación del campo intelectual como nunca alcanzó a verlo Sarmiento, se pondrá sin embargo programáticamente más lejos del culto sarmientino al libro, su confianza en la ley, la educación y los procesos modernizadores y secularizadores de la sociedad. Martínez Estrada vuelve a la vida la costumbre del cuchillo, cuya fuente es seguramente más libresca que la de Sarmiento, pero se pone propositivamente más cerca de esas zonas oscuras que dejó la civilización: el campo y el suburbio, la cultura popular, la intrahistoria, la gestualidad.

La herida de un cuchillo

¿Cómo maneja una sociedad su violencia? ¿Qué permite diagnosticar esta forma de violencia ejercida contra el propio derecho a existir de una sociedad, esta ruptura brutal, intempestiva, irracional, del límite entre lo cultural y lo natural, entre organización y disolución, entre muerte y vida? ¿Hasta dónde puede un proceso civilizatorio de molde europeo imponerse sin más a las peculiares condiciones regionales de América sin acabar, a la larga, por mostrar sus inconsistencias y resultar, a la larga, una violencia ejercida sobre otra violencia y ser derrotado? Ésta es una de las grandes líneas temáticas que campea en los grandes textos de interpretación que se han dado en América Latina, y que saca a la luz Martí cuando, en evidente diálogo con la antítesis sarmientina, afirma

¹³ Cf. Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto IV)*.

que en nuestros países la oposición no se da entre civilización y barbarie, sino entre falsa erudición y naturaleza.

Éste es también uno de los grandes temas que atraviesa los ensayos de interpretación escritos en América Latina. Los ensayistas asumen un peculiar papel como intérpretes de las representaciones articuladas por distintos sectores de la cultura nacional a la vez que despliegan en sus ensayos los elementos que avalan la representatividad de sus representaciones. De este modo, como lo ha dicho Edward Said, los intelectuales son aquellos capaces de traducir las articulaciones de sentido que hace implícitamente su sociedad y someterlas a prueba.¹⁴

La mención del cuchillo se esboza en el segundo apartado, “La época del cuero”, de la primera parte de *Radiografía de la Pampa*, “Trapalanda”, y se lo relaciona así con la explotación ganadera que da su sello a la Argentina, y que la atraviesa desde los orígenes hasta el plan estructurado por los hombres del ochenta. Su mención se atisba en las páginas que dedica a la conformación de esa matriz a la vez económica, social, cultural, a ese momento clave en que un cierto modelo económico articula de manera característica la relación entre naturaleza y cultura y da un tono general a la historia, la sociedad, la psique. Pero de inmediato dedica un apartado especial al mismo tema, y con un título explícito: “El cuchillo”. Cito sólo un fragmento de estas páginas memorables:

El cuchillo va escondido porque no forma parte del atavío y sí del cuerpo mismo; participa del hombre más que de su indumentaria y hasta de su carácter más bien que de su posición social. Su estudio corresponde mejor que a la heráldica y a la historia del vestido, a la cultura del pueblo que lo usa: es el objeto más precioso para fijar el área de una técnica.

Es un adorno íntimo, que va entre las carnes y la ropa interior; algo que pertenece al fuero privado, al secreto de la persona, y que sólo se exhibe en los momentos supremos, como el insulto; pues es también una manera de arrancar una parte recóndita y de arrojarla fuera. Exige el recato del falo, al que se parece por similitudes que cien cuentos obscenos pregonan; quien muestra el cuchillo sin necesidad es un indecoroso.

[...] Es un utensilio en reposo, aunque nunca permite el ocio completo; tiene del sueño enigmático del felino. Debajo de la almohada es el perro fiel, y en la cintura el ojo occipital de la sospecha, de esa mitad del hombre que está a su espalda. Es más que el dinero en el bolsillo y que la mujer en la casa: es el alimento en cualquier lugar, el reparo del sol y de la lluvia; la tranquilidad en el sueño; la fidelidad en el amor; la confianza en los malos caminos; la seguridad en sí mismo; lo que sigue estando con uno cuando todo puede ponerse en contra; lo que basta para probar la justicia de la fama y la legitimidad de lo que se posee...

Martínez Estrada ve entonces en el cuchillo una herramienta que es, al mismo tiempo, arma y un arma que es, al mismo tiempo, herramienta, en una tensión que no puede resolverse dialécticamente sino que se mantiene como paradoja: “Es la única arma que sirve para ganarse el pan con humildad y la que en el rastro de sangre adherida denuncia el crimen”. Pronto atenderemos a la diferencia entre esta interpretación y la de Sarmiento.

¹⁴ Véase Edward Said, *Las representaciones del intelectual*.

Al apelar al cuchillo, retoma Martínez Estrada un concepto preformado culturalmente, de larga prosapia en la literatura argentina, pero cuyo interés no podremos entender si no tomamos en cuenta que se nutre en un símbolo que está también, por supuesto, y de manera constante, culturalmente interpretado y vive precisamente en aquella larga lista de textos que en muchos casos se nutrió de temas populares y tradicionales, en autores como Echeverría, Sarmiento, Lugones, en el romancero y en el *Martín Fierro*, en los viajeros y en esa interpretación plástica que es la iconografía del gaucho. Y que se nutre aun de escritores contemporáneos que han abordado el culto al coraje, como Borges. La lista sería infinita. Pero sin duda es el *Facundo* su fuente principal. En suma, y si recordamos con Lotman que todo símbolo alberga, almacena, encripta, interpretaciones culturales y se relaciona con una dinámica cultural que le permite ser reabierto, reinterpretado, insistiremos en que cada autor, desde la especificidad del trabajo literario, reinterpreta a su vez un símbolo culturalmente interpretado que otro escritor someterá a nueva interpretación.

Y como cada escritor es un “nudo” de líneas sociales, ideológicas, y da cuenta en su quehacer de su lugar en el campo intelectual, es fundamental entender la situación desde la cual él escribe e interpreta. En el *Facundo* un escritor y político genial se aplica a la vez a reconocer las costumbres de la patria para dar su diagnóstico de ellas; un Sarmiento romántico, fascinado por la frontera de la tierra y el hombre con lo sublime, entrega cuadros de costumbres, imágenes plásticas de honda belleza que paralelamente otro Sarmiento, positivista temprano, diagnosticará para a su vez alimentar la estrategia con que un Sarmiento político diseñará un modelo modernizador e integrador de la Argentina. Citemos algunas líneas dedicadas al “cuchillo” en la obra de Sarmiento:

El gaucho anda armado del cuchillo, que ha heredado de los españoles: esta peculiaridad de la Península, este grito característico de Zaragoza: *guerra a cuchillo*, es aquí más real que en España. El cuchillo, a más de un arma, es un instrumento que le sirve para todas sus ocupaciones: no puede vivir sin él, es como la trompa del elefante, su brazo, su mano, su dedo, su todo. El gaucho, a la par de jinete, hace alarde de valiente, y el cuchillo brilla a cada momento, describiendo círculos en el aire, a la menor provocación, sin provocación alguna, sin otro interés que medirse con un desconocido; juega a las puñaladas, como jugaría a los dados. Tan profundamente entran estos hábitos pendencieros en la vida íntima del gaucho argentino, que las costumbres han creado sentimientos de honor y una esgrima que garantiza la vida. El hombre de la plebe de los demás países toma el cuchillo para matar, y mata; el gaucho argentino lo desenvaina para pelear, y hiere solamente... (p. 98).

La cita se completa con un rastreo de la costumbre del uso del cuchillo: “El gaucho anda armado del cuchillo, que ha heredado de los españoles”, Sarmiento romántico pinta, retrata, con la acuarela del lenguaje: “El gaucho, a la par de jinete, hace alarde de valiente, y el cuchillo brilla a cada momento, describiendo círculos en el aire, a la menor provocación, sin provocación alguna, sin otro interés que medirse con un desconocido”; Sarmiento, como los viajeros, describe, “juega a las puñaladas como jugaría a los dados”; Sarmiento, sociólogo *avant la lettre*, diagnostica: “Tan profundamente entran estos hábitos pendencieros en la vida íntima del gaucho argentino, que las costumbres han creado sentimientos de honor y una esgrima que garantiza la vida. El hombre de la plebe de los demás países toma

el cuchillo para matar, y mata; el gaucho argentino lo desenvaina para pelear, y hiere solamente...” Vuelve el artista romántico, el pintor de costumbres, el observador sagaz: “Su objeto es sólo *marcarlo* al adversario, darle una tajada en la cara, dejarle una señal indeleble. Así, se ve a estos gauchos llenos de cicatrices, que rara vez son profundas”. La cicatriz es precisamente, añadimos, el índice, el síntoma, la marca que las costumbres bárbaras dejan en los hombres. Y más adelante, el Sarmiento político reflexionará sobre el juez y el comisario, cuya ley contrasta con las reglas de juego bárbaras del cuchillo.

El motivo del cuchillo —que aparece en la iconografía del gaucho y en la literatura popular y culta— es citado en diversas partes del *Facundo*, pero se concentra en una sección especial, para dar cuenta de una de las costumbres peculiares del gaucho argentino, y se enlaza con los pares de opuestos, lucha (sangrienta, a puñal, bárbara) y combate (espiritual, de ideas, civilizado), el combate no es lucha ciega sino, muy por el contrario, dirigida por las ideas y por un proyecto político civilizador.

Es preciso subrayar que el proceso de simbolización del uso del cuchillo que se da en el *Facundo* de Sarmiento adopta la modalidad de una interpretación antitética, mientras que en la *Radiografía de la Pampa* el tema se transmuta en una operación antitética que es respuesta implícita y contrastiva con la primera. La paradoja opera a la vez como estrategia interpretativa básica del mundo, que deja al descubierto la existencia de contradicciones todavía irresueltas en el modelo de crecimiento modernizador seguido por la Argentina, a la vez que como táctica escritural, que otorga una estructura dinámica y abierta al texto. La paradoja reasigna también un papel fundamental al ensayista que a través de ella redefine su papel en el campo intelectual, en contraste con otras interpretaciones, como la de Sarmiento.

En el caso de la *Radiografía* se enlaza con ciertos temas principales, que considero son la permeabilidad naturaleza-cultura, construcción-peligro, soledad-socialidad, ley-precariedad de la ley. En cuanto a los subyacentes, pienso en la crítica de la terciarización prematura de la sociedad argentina, la nostalgia por un sector artesanal que no pudo ser, el desenmascaramiento de un mundo del precio que no se ha fundado sobre el valor del trabajo y en primer lugar la dignidad del trabajo manual.

En un trabajo grandioso, tanto Sarmiento como Martínez Estrada reinterpretarán el cuchillo y pondrán en movimiento su triple valor como icono, índice y símbolo propiamente dicho (Peirce): es un instrumento que remite convencionalmente al gaucho, es un arma que permite marcar, desgraciar, es, por fin, un símbolo de la vida rural argentina. El cuchillo “atraviesa” también las múltiples referencias tradicionales y librescas que conducen del texto al contexto a la vez que validan la representatividad de su representación de la vida argentina al tematizar sus elementos representativos. De este modo, el “cuchillo” se inserta en varios campos y niveles semánticos y puede interpretarse a partir de diversos pares de oposiciones: barbarie-civilización, tradición-modernidad, naturaleza-cultura, campo-ciudad, caos-orden, relaciones comunitarias-relaciones jerárquicas, costumbres primitivas determinadas por el medio-hábitos cultos determinados por la educación, cultura pastoril no sedentaria-cultura elevada y sedentaria, etcétera. No se debe tampoco olvidar la importancia que tiene el cuchillo como un elemento más del límite caos-orden en cuanto su vínculo con símbolos ligados a la sangre, al peligro, la muerte, fronterizos entre lo nombrable y lo innombrable, atracción y repulsión, y asomados en última instancia a la dimensión de lo sublime.

El motivo del cuchillo, *palabra suficiente*, permite establecer haces de relaciones diversas con otros puntos clave y atravesar los diversos niveles de la obra, desde la evocación analógica con los usos de personajes como Facundo y Juan Manuel de Rosas, hasta la fundamentación de un modo de vida pastoril (el cuchillo sirve para carnear y comer, para trabajar el cuero, vestirse y pertrecharse, pero colinda además con las costumbres bárbaras del matadero y la ley de ese señor de vidas y haciendas llamado Rosas que impone el terror y el degüello como formas bárbaras de hacer la ley). Pero además, el uso violento, individual y sanguinario del cuchillo se opone a la lucha simbólica aunque no menos valiente de los ideales y las ideas, la lucha del publicista, del hombre de letras, del periodista, de esa temprana forma de intelectual que desde lo individual busca llegar a la plaza pública y a la reforma social: aquí los libros se enlazan con los libros, las palabras con las palabras, y el cuchillo se subordina a la lucha simbólica de la idea y al programa de construcción de un Estado-nación moderno. La idea debe vencer ideológicamente al cuchillo, debe enfundarlo, meterlo en cintura.

Martínez Estrada se deberá batir en duelo intelectual nada menos que con la pintura genial heredada de Sarmiento. Intuirá, como aquél, que el uso del cuchillo alberga un secreto para develar la vida argentina. Pero como en una payada, en principio pensaríamos que es bastante difícil vencer a ese contrario: ¿parece acaso posible superar ése y otros pasajes geniales del *Facundo*? Martínez Estrada entabla así un contrapunto a la vez artístico e ideológico con Sarmiento.

En primer lugar, y como es escritor “de armas tomar”, Martínez Estrada convierte la descripción sarmientina de un arma que llegará a ser herramienta, a través de una operación paradójica, en una herramienta que seguirá siendo usada al mismo tiempo como arma, y erige así un nuevo orden de sentido. Martínez Estrada nos brinda impremeditadamente un memorable ejemplo del modo en que se articulan los órdenes semántico e ideológico. De este modo entendemos que hay un nexo entre ciertos efectos textuales tales como relectura, énfasis, condensación, desplazamiento o profundización y elementos ideológicos. En lugar de ver en él una costumbre a superar, Martínez Estrada considera el uso del cuchillo síntoma de un mal endémico de la Argentina: la falta de leyes internalizadas por el hombre de campo y la traición que la imposición del orden del Estado supone para una vida auténticamente democrática y en este sentido extraña, como Sarmiento, el orden municipal y el trabajo en escala familiar y local, fermento de todo auténtico orden democrático.¹⁵

Pero Martínez Estrada se extiende a su vez mucho más en la gestualidad, la descripción trágica del uso y la mímica del cuchillo. La asociación de una costumbre con el insulto, la violencia corporal, el lenguaje prohibido, le permite iluminar una peculiaridad nacional a la vez que acercarse peligrosamente a un orden secreto previo que las instituciones ocultan: recuperación del lado dionisiaco de la sociedad como su admirado Nietzsche lo hizo recuperar a partir de la denuncia del orden apolíneo que lo había silenciado. Hará lo propio en muchos otros pasajes del ensayo, como aquellos dedicados al tango, a Florida, donde la expresión corporal desmiente lo que dicen las instituciones y

¹⁵ No olvidemos que la vida del gaucho como violencia y como precariedad inspirará años después otro gran ensayo de Martínez Estrada: *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, donde leerá “la otra cara” del *Facundo* e intentará romper de manera más radical con la matriz interpretativa de Sarmiento, algo que hará también en su *Sarmiento*, de 1946.

delatan la falta de una salud social y vital. Recurre en muchos casos a la animización para dar al cuchillo independencia de las intenciones del hombre: “Es en ocasiones más rápida que el insulto y muy difícil de medir o graduar en la agresión...”¹⁶

Poco a poco, el cuchillo se refiere por metáfora y metonimia al gaucho: es su compañero al punto que se integra a su propio cuerpo, prolongación de la mano en la pelea o el trabajo, miembro potente y peligroso que se esconde cuidadosamente en la faja y bajo el poncho, como se esconde el miembro viril. El cuchillo forma parte del cuerpo y la indumentaria del gaucho es prolongación de su mano y de su virilidad; el cuchillo es también la valentía, el coraje, el arrojo, del gaucho en el momento mismo de desplegarse y reactualizarse. El cuchillo es valor: se lo pondera ampliamente y, a diferencia de otras prendas del gaucho, difícilmente se regala.

Martínez Estrada tensa aún más las posibilidades metonímicas y metafóricas, y aun las posibilidades rítmicas y sonoras del lenguaje: “sólo se exhibe en los momentos supremos, como el insulto”. En la medida en que el cuchillo, instrumento de cultura, se constituye en parte consustancial del hombre, se vuelve su segunda naturaleza. Reabrir los sentidos encriptados en un símbolo puede implicar, como en este caso, volver a apelar al carácter icónico e indicial de los signos. El uso del cuchillo se enlaza también con otro de los grandes temas de la *Radiografía*: el azar en su doble faz de oportunidad y precariedad existencial. De una animización del cuchillo, convertido en personaje, se pasa a su instrumentación: “Sirve... para subrayar la razón, para hablar con sinceridad, y en las manos infantiles del niño y de la mujer, es dócil a la tarea doméstica. Corta el pan y monda la fruta, pero es peligroso llegar al secreto de su manejo y al dominio de su técnica completa...”¹⁷ Es así también de notar que el ensayista no tiene sólo necesariamente una relación distante e intelectualizada con los objetos y gestos culturales, pues, como dice Edouard Glissant, la obra no puede contentarse con reflejar su entorno, sino que debe *constituirse en su entorno*, descubrirlo, nombrarlo, sobre todo cuando se trata de recuperar el nivel intrahistórico de la vida nacional al que alude otro autor caro a Martínez Estrada, Miguel de Unamuno. Como dice Barthes, todo gesto cultural está hecho de la relación material, “casi corporal”, que se mantiene con un objeto cultural cuando se lo traza o descifra, “ya que no está dado de una manera abstracta, sino que implica una materia que lo sostiene, y esa materia está siempre viva, en la medida en que es mi propio cuerpo el que la afronta, la percibe, la ignora”.¹⁸ Hay pues en Martínez Estrada una evidente apelación a la materialidad, a la corporeidad, a la situación, la experiencia, puesto que el ensayo trata de refundar su quehacer no sólo a través de vínculos librescos y peleas intelectuales sino también a través de la recuperación de las pruebas vivas que nos da la sociedad. De este modo, el ensayo vincula la forma de la moral y la moral de la forma, hace un uso cruzado de componentes ideológicos y semiológicos e intenta ubicarse en un horizonte de sentido más amplio que los abarque. No olvidemos tampoco

¹⁶ Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa*, pp. 32-33.

¹⁷ La conversión del símbolo de cuchillo en clave paradójica hecha por Martínez Estrada contrasta con la visión progresiva del cuchillo por parte de Sarmiento, que ve en él un arma que habrá de convertirse en herramienta. Cf. Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo: civilización y barbarie* (1945), p. 98.

¹⁸ Roland Barthes, *La Torre Eiffel. Textos sobre la imagen* (recoge textos extraídos de las *Obras completas* de Barthes y publicados en francés entre 1993 y 1995), p. 96.

que todo escritor es a su vez un lector, y que por ende la interpretación no se puede reducir unilateralmente a una de las etapas de la cadena comunicativa.

Llegamos a otro elemento clave: la manipulación de un objeto que es símbolo de peligro, su “arte cisoria”, que lo pone una vez más en el límite entre naturaleza y cultura, entre crimen y castigo, entre atracción del peligro y la muerte y ejercicio de la ley. Esto nos conduce a los límites del valor y lo pensable. Para terminar, menciono que otro elemento clave, el de la justicia hecha por la propia mano y el de la ley aplicada por el juez, aparece en ambos autores, aunque mientras que Sarmiento defiende la posición de la autoridad —si bien reconoce injusticias y excesos en algunos casos—, Martínez Estrada enfatiza su empleo para hacer justicia cuando falta la ley.

Regresemos a la cita anterior: “El cuchillo va escondido porque no forma parte del atavío y sí del cuerpo mismo; participa del hombre más que de su indumentaria y hasta de su carácter más bien que de su posición social”. El modo de presentación del tema, el ángulo y modo de abordaje implican ya un recorte, una decisión, una solución interpretativa por parte del ensayista. A diferencia de Sarmiento, en este caso el cuchillo se emancipa de su dueño, que no es necesariamente el gaucho, sino el hombre argentino del campo y los suburbios en general. En lugar del tono descriptivo y la distancia objetiva que fija Sarmiento, Martínez Estrada prefiere animizar la presentación, optar por la posición de un narrador omnisciente y dar mayor fuerza dramática a partir de imágenes cinéticas, para hacer un diagnóstico no menos apasionado en cuanto se apoya en una afirmación tajante, por la que se subsume una fría distancia científica a favor de un diagnóstico a la vez lúcido, penetrante, apasionado. Al mismo tiempo, y como todo texto se inserta en un horizonte de saberes, Martínez Estrada pasa sin mediación del cuchillo descrito literariamente al objeto de estudio del geógrafo y el antropólogo: “es el objeto más precioso para fijar el área de una técnica”.

El ensayista-intérprete hace las siguientes operaciones: un recorte, una selección y una organización del discurso que son ya fruto de una decisión interpretativa y reconducen a ella (he aquí el proceso de hiperinterpretación a que se refiere Adorno). Un cruce de lirismo y objetividad que nos obligan a instalarnos en el mundo del valor —un horizonte del valor al que pertenecemos el cuchillo, el hombre argentino, Sarmiento, Martínez Estrada y nosotros, de tal modo que el producto que se nos ofrece es un cuchillo re-interpretado.

En suma, en todo ensayo reinterpretar significa desplegar un nuevo proceso de simbolización, que debe entenderse en todo su despliegue y dinamismo, y en su capacidad de hacer uso y ejercicio de las potencialidades connotativas del lenguaje. Si por una parte es posible descubrir que se resimboliza ese objeto cultural llamado cuchillo, capaz de remitir a lo individual, típico, universal, se debe enfatizar que también se resimboliza su uso. Existen en el repertorio interpretativo ciertos elementos particularmente ricos y productivos, tal como es el caso que estamos examinando, y que cupo al talento de Sarmiento y Martínez Estrada redescubrir.

Funciona en este sentido el cuchillo como palabra suficiente capaz de centrar un haz de significaciones puestas todas en juego, en ebullición, hasta dar lugar a una combinatoria amplísima. Pero este empleo, que sirve sin duda para construir nudos básicos para el tejido de la textualidad del ensayo, no puede ignorar el *valor* atribuido a esa palabra,

que surge de la interpretación que previamente ha hecho el ensayista de sus usos en diversos contextos culturales.

Lejos de plegarme a una de las dos visiones polares en torno al ensayo, su opacidad como “monumento” literario o su transparencia como “documento” de época, su carácter táctico o estratégico, defiendo el enlace de ambas posibilidades. Para leer el ensayo es necesario atender a la posición del autor en el mundo intelectual y en el entramado de tradiciones literarias y culturales que lo envuelve, aun cuando cabe al ensayista, como a todo intelectual, la lucidez de ser consciente de ese entramado y reinterpretarlo. Es también necesario apelar a la propia situación del escritor, desde la cual toma una perspectiva para ver el mundo que dota a toda materia tratada de una fuerte personalización. Se debe recordar que el movimiento interpretativo remite a elementos que están fuera del texto, que pertenecen al mundo o los mundos del texto, pero que a la vez sufren una transformación artística en el mismo y hacen del propio lenguaje herramienta y objeto de construcción del nuevo mundo de sentido. El ensayo se inscribe así en el mundo de los valores: el ensayista somete a interpretación el horizonte de sentido en que se inscribe su propio quehacer y reinterpreta la simbólica social. De este modo el ensayo construye lenguaje a partir del lenguaje.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W., “El ensayo como forma”, en *Notas de literatura*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona, Ariel, 1962.
- BARTHES, Roland, *La Torre Eiffel. Textos sobre la imagen*. Buenos Aires, Piados, 2001.
- BERTHELOT, Jean-Michel, “Texte scientifique et essai: Le cas des sciences humaines”, en *L'essai: Métamorphoses d'un genre*. Textos reunidos y presentación de Pierre Glaudes. Université de Toulouse-Le Mirail, Presses Universitaires du Mirail, 2002.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto IV)*. Trad. de César Guelerman. México, FCE, 2001. (1a. ed. en francés, 1999.)
- HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. de Ramón García Cotarelo. Barcelona, Ediciones Península, 2000. (1a. ed. en español, 1985.)
- LUKÁCS, Georg, “Sobre la esencia y forma del ensayo” (carta a Leo Popper) (1910), en *El alma y las formas. La teoría de la novela*. Trad. de Manuel Sacristán. México, Grijalbo, 1985.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel, *Radiografía de la Pampa*. Madrid, Edición Archivos, 1991.
- SAID, Edward, *Las representaciones del intelectual*. Barcelona, Paidós, 1996.
- SARMIENTO, Domingo Faustino, *Facundo: civilización y barbarie (1945)*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1973.
- TERRASSE, Jean, *Rhétorique de l'essai littéraire*. Montreal, Les Presses de l'Université du Québec, 1977.
- TODOROV, Tzvetan, *Simbolismo e interpretación*. Trad. de Claudine Lemoine y Mária Russoto. Caracas, Monte Ávila Editores, 1982.
- TODOROV, Tzvetan, *Teorías del símbolo (1977)*. Trad. de Francisco Rivera. Caracas, Monte Ávila Editores, 1993.

CIENCIAS SOCIALES

Apuntes para la historia de la versión *ilustrada* de la economía moderna en el Caribe (el proceso en Puerto Rico durante el siglo XVIII)

René AGUILAR PIÑA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

A Isabel, mi madre,
In memoriam

Como espacio marginal del mundo moderno, América Latina se ha convertido en escenario histórico de diversos experimentos sociales, precisamente en concordancia de la forma particular de la cultura que vive en el “sinsentido” del mercado del valor que se valoriza.¹ Efectivamente, inmersa en esta doble contradicción, la amplia gama de formaciones civilizatorias, a un tiempo obcecadas por mimetizarse en la “identidad” universal de lo moderno y buscando lograrlo en la reivindicación de la singularidad de esa misma referencia histórico-social, América Latina ha desarrollado peculiares estrategias para afirmar sus múltiples contribuciones, desde el lado “oscuro” de esa modernidad, a la civilización actual.

Más allá de que esta peculiaridad de su historia reciente y de que haya resultado altamente rentable, por ejemplo en los negocios del siglo XIX, tanto para las elites locales como para sus socios del mundo desarrollado, lo cierto es que la consistencia del presente histórico que se aparece con la actual crisis del capitalismo mundial de nuestros días obliga a retomar el compromiso de contribuir a estimular la memoria histórica.

La compleja tarea de encontrar “estructuras de *larga duración*” en la actualidad obliga a reivindicar la necesidad de situar la naturaleza del proceso que continúa en el presente y que plantea problemas cuya solución obedece a necesidades inmediatas y otros que, al parecer, encontrarán sus respuestas en otras voces que, curiosamente, dependerán en mucho de la formulación ofrecida para resolver el aquí y ahora.

Así, el inicio del siglo XIX fue para América Latina el contexto temporal en que sus territorios debieron integrarse a la idea de nación; en ese mismo siglo, los franceses acuñaron una “definición geopolítica” para los mismos. Desde el exterior, se estimuló la “modernización” del subcontinente; se motivó su segmentación en voluntades políticas muy similares a las definidas por la conciencia social de Europa Occidental, buscando, curiosamente, la realización de diversas fórmulas, incluso distintas a la española.

Desde el interior, América Latina buscó múltiples caminos para recomponer el estatus civilizatorio occidental experimentando los conflictos resultantes para la realización de una realidad histórica que se imponía, asimilando las diversidades de una manera atroz y completamente autoritaria. Devorada por la actualidad de un horizonte subordinado

¹ Bolívar Echeverría, *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital*, de Karl Marx, p. 19.

y compartido, la geografía de la América española y portuguesa construyó los fundamentos “atrofiados” de una modernidad incompleta que la haría interactuar en ella desde el fracaso, frente al mundo que, desde ambos flancos, la convirtió en un reservorio económico para abastecer sus necesidades de “materias primas”.

Lo relevante de este proceso no está tanto en la descripción de las aventuras de aquellos que, con su intervención bélica o intelectual, consiguieron este resultado en los distintos confines del subcontinente, sino en las estrategias de resistencia y supervivencia que la población mestiza (considerada desde diferentes puntos de vista, ya fuese por su nacimiento o por el contexto cultural en que desarrollaba sus actividades) cultivó para responder a las arbitrariedades sociales e individuales que la conformación de las naciones latinoamericanas fue cobrando a lo largo de su implementación regional.

Sin embargo, por otro lado, surge también la necesidad de conocer la naturaleza de aquello que fue generando las correspondientes formas de resistencia a su dominio, justamente en lo que a su particularidad económica se refiere debido a que no otra fue la dimensión que alimentó la sustancialidad civilizatoria y condicionalidad material de su hegemonía en la modernidad.

Lo que ha definido mi específico interés por desarrollar estas líneas de reflexión a partir de investigar ejemplos concretos, particularmente del espacio antillano, se debe a que ninguno me ofrecía, en primer lugar, la posibilidad de describir mejor la condicionalidad histórica del dominio de la Metrópoli sobre la periferia que los territorios más marginales a la Corona, e incluso a una colonia del peso y envergadura de la Nueva España; en segundo lugar, lograr captar con mayor precisión la referencia regional y continuidad histórica de ese dominio (económico, político, cultural, social, etcétera) que se ha generado en América Latina y el Caribe en relación con el mundo moderno y su crisis actual.

Su singular ubicación geográfica como la menor de las mayores y la mayor de las menores (islas de las Antillas), me sugirió una relevancia estratégica e histórica en el vientre de la región del Caribe que explica, incluso, su actual condición de “Commonwealth” bajo patrocinio estadounidense. Me refiero a la isla de Puerto Rico: espacio experimental de los dominios español y norteamericano sucesivamente, ubicado en relación de dos imperios distintos en tiempos diferentes, en un enclave de experiencia histórica singular que sirve al investigador del desarrollo, particularmente económico, de la modernidad capitalista en la región latinoamericana y del Caribe.

Lo que sigue a continuación constituye un avance en el que ensayo una reflexión que busca describir la correlatividad histórica del caso particular de Puerto Rico, dentro del contexto del llamado “despotismo ilustrado”, y la formación del dominio histórico de la forma capitalista de la modernidad dentro del mismo territorio isleño; como un ejemplo de aquello que suscitó la otra necesidad histórica de desarrollar modalidades singulares de comportamiento que resistían y han resistido ese embate y sus, paradójicamente, particulares condicionamientos generales de dominio cultural que se prolongan hasta la actualidad.

Efectivamente, la segunda mitad del siglo XVIII abre el preámbulo de las subsecuentes aventuras que corrieron y se vivieron en América Latina durante los dos siglos posteriores y que definieron su fisionomía y función actual en el mercado mundial. Cabe, entonces, la formulación de esta reflexión con el único objetivo de contribuir a la conciencia activa de nuestra propia historia.

Adversidad inicial del proyecto reformado

Con todo y las pretensiones *modernizadoras* de Carlos III, lo cierto es que durante todo el siglo XVIII y hasta muy entrado el siglo XIX existieron infinidad de datos que fueron formulados con una gran imprecisión por parte de algunos de los especialistas “científicos” de la Corona. Además de aquellos en que pudieron incurrir sus *projectistas*² para tratar de elaborar procedimientos consistentes con el fin de restablecer la hegemonía española de los mercados monetarios, otros aspectos fueron, igualmente, insuficientes para ofrecer información precisa sobre las posesiones españolas en América.

Una muestra adicional, en este sentido, lo ofrecía la actividad cartográfica respecto a la determinación de la ubicación de varios puntos del Caribe, entre ellos el de la entonces Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico, aparte de la especificación geográfica de sus principales cabos y promontorios.³ Dicha información constituía un material de primera necesidad para la Corona española a fin de establecer, con claridad, los puntos militarmente estratégicos, así como las plazas comerciales que habían de habilitarse con respecto a las compañías peninsulares, en un primer momento, y con respecto del resto del Caribe, durante la época de Reforma del siglo XVIII.

Otra referencia relevante consiste en reconocer que no sólo se trató de una discusión al interior de la Corona española. Tanto ingleses, holandeses y franceses,⁴ en forma independiente, enviaron sus respectivas expediciones “científicas” hacia el Caribe para recabar los datos y elaborar informes, lo más detallado posible, de la zona.

En general, todo indica que la búsqueda de estrategias y la planeación de tácticas militares sirvieron de fuente directa para el diseño de los circuitos comerciales que se establecían y cuya dinámica se regía por una competencia, más o menos, controlada por la beligerancia de los estados monárquicos en conflicto.

En ese mismo sentido, se sabe que, por ejemplo, una serie de costumbres coloquiales entre la población “nativa” que ubicara su orientación en la Isla a partir de los frutos, los habitantes y los pueblos que les permitían reconocer los puntos cardinales del sur y del norte, se confrontaban, en forma agreste, con las normas decretadas por la estrategia administrativa española para la impartición de justicia en dicho territorio isleño que basaba su ordenamiento entre los designados Cabildos del este (San Juan) y el del oeste (San Germán), a los cuales habilitaban con el nombre de “partidos”.⁵

En cuanto a esto, la capacidad persuasiva de los representantes legales de la Corona en la Isla también experimentaba dificultades prácticas para introducir la normatividad metropolitana allí e inculcar la pertinencia y observación del derecho como fundamento

² Nombre con el que se conoció a los economistas ilustrados españoles de la época.

³ No sólo por la discusión suscitada por los cartógrafos, geógrafos y naturalistas españoles y franceses, quienes, en el clima científico que caracterizó al siglo XVIII, se aprestaron a realizar sus respectivas expediciones sobre los territorios americanos, que, en mucho, sirvieron para orientar un buen número de decisiones comerciales y militares en sus concernientes reinos. Por otro lado, me estoy refiriendo a expediciones anteriores a la realizada por el que es considerado “Padre de la Geografía Moderna Universal”, Alexander von Humboldt.

⁴ El caso del viaje de Andree Pierre Ledru, en 1797, del que derivó su libro *Viaje a la isla de Puerto Rico*.

⁵ Íñigo Abad y Lasierra, *Historia geográfica, civil y natural de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*, p. 47. Nueva Edición: Pedro Miguel Sánchez Moreno, ed., San Juan de Puerto Rico, Doce Calles / CIH / APH / HOPR. 2002.

básico de la reglas de convivencia e intercambio en la conformación de la sociedad puerriqueña del siglo XVIII.

De ese modo, la reordenación política aplicada en el territorio por la Corona española, con los fines militares y comerciales conocidos, se convirtió en el mecanismo de subordinación de esa serie de costumbres “rurales” a la lógica de una particular versión de la modernidad,⁶ sustentada por la metrópoli española en la América hispánica y que extendía, sistemáticamente, su dominio sobre todos los contornos del planeta.

Siguiendo con puntualidad los datos disponibles al respecto, es conveniente establecer la naturaleza particular de la estrategia económica del Imperio español para incorporar, dentro de la totalidad de su proyecto reformador borbónico, a sus colonias del Caribe, particularmente en Puerto Rico. De ese modo, expongo en forma detallada la densidad y tendencia ambivalente de las políticas del Imperio, en materia comercial, una vez que se definían observando la influencia del mercantilismo *liberal* inglés, o bien, de algunos preceptos del esquema fisiócrata, teniendo como resultado su versión *sui generis* de la economía moderna de fin del siglo XVIII.

Restricción económica y libre cambio imperial en la Isla

Efectivamente, esta parte de las Antillas fue integrada, en las consecutivas fases de la Reforma económica emprendida por la Metrópoli, a la dinámica del comercio internacional. Primero, obedeciendo a las expectativas de las compañías comerciales del Reino, con el decreto real de 1765, en el que la Corona fundaba una fuerte esperanza de concentrar una mayor cantidad de recursos monetarios por la vía de la tributación directa. Después, en función de la legalización de los circuitos comerciales considerados, con anterioridad, como ilegítimos, establecidos entre los propios habitantes del Caribe, dentro de las modificaciones posteriores a las reformas de “libre comercio” de la Corona en 1778 y 1792, respectivamente, en las que se reconoció el intercambio mercantil directo entre las islas americanas del Reino e, inclusive, con las colonias de los reinos enemigos.

Una de las apreciaciones más significativas para la Corona la constituyó la del mariscal Alejandro O’Reilly,⁷ quien incursionó en la Isla para efectuar observaciones de primera mano y elaborar recomendaciones prácticas, en el tono “ilustrado” de las reformas administrativas impulsadas por el rey Carlos III.

El mariscal O’Reilly emprendió su viaje al Caribe en 1765,⁸ con la misión y el propósito de efectuar un diagnóstico y promover acciones inmediatas que dispusieran un reordenamiento general de gobierno en la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico.

⁶ Me refiero a la idea de Immanuel Wallerstein sobre la economía-mundo europea.

⁷ De ahora en adelante, las alusiones a este personaje podrán ser, indistintamente, “O’Reilly”, “O’Reylli” u “O’Raylli”, pues los historiadores consultados utilizan uno u otro igualmente.

⁸ Año del primer decreto de “Libre Comercio” que debía ejecutarse con las restricciones que la ocasión ameritaba. Desde luego, a O’Reilly debe ubicársele dentro de la etapa inicial de la versión española de libre comercio. La labor de este general O’Reilly, en un tono sumamente operativo, se ve reflejada en una serie de informes y señalamientos que describían lo que consideró serios desórdenes sociales y sus soluciones, para los que se pretendía que las Reales Ordenanzas ofrecieran una guía y dirección clara, que en todos los niveles de la sociedad borinqueña tendrían que adoptarse para incorporarla al flujo reformador del despotismo ilustrado español.

Como es de suponerse, su preocupación principal se concentró en el aspecto militar de la plaza, sin embargo, elaboró un minucioso informe en el que daba cuenta de las condiciones económicas, morales, políticas y sociales que, según su punto de vista, constituían las causas del “estado de cosas” que encontró y a las que juzgó en forma muy severa.

Para el caso, elaboró una relación que contenía un informe detallado en el que abarcaba los siguientes aspectos: 1o. El importe del derecho Real; 2o. Los géneros que introdujo la compañía de Cataluña; 3o. Toda la población de la Isla con distinción de edades, sexos y clases; 4o. Las cabezas de ganado de todas las especies que existían en Puerto Rico; 5o. Todos los frutos y maderas que extraían los extranjeros con su comercio ilícito, qué efectos introducían y a qué precios compraban y vendían; 6o. El cálculo prudencial del importe de los géneros que introducían los extranjeros para vestuario, y, finalmente, 7o. Una manifestación, con individualidad, de lo que se extraía de cinco pueblos, así como otras varias noticias relativas a la Isla.⁹

Su objetivo consistía en ofrecer una justificación, muy precisa, de todas las reformas que promovería como remedio de “los males encontrados” y que explicaran, ante el rey, su proceder; consiente, como era, de las dificultades internas con las que se toparía para emprender su encargo. Cabe añadir que O’Reilly se interesaba por lo que consideraba “la raíz de los males” que aquejaban a la Isla y que su análisis comenzaba con una reflexión sobre las características de la población que encontró.

Esto es muy relevante porque el mariscal se refirió, principalmente, a la población blanca de origen europeo que ahí habitaba. Aparte de la indulgencia, al calificar la torpeza de la gente de armas, su idea de conjunto al respecto consistía en que se trataba de una masa que había huido de la Metrópoli hacia lugares remotos, desertando o refugiándose del orden civil, para continuar al margen del gobierno y no tener la obligación de participar en los trabajos rudos que se necesitaban, con el objetivo de producir los bienes que harían llegar riquezas al Imperio español.¹⁰

A O’Reilly le escandalizaba el poco fomento de la diferencia de las clases sociales y las razas que la población blanca observaba al “mezclarse”, en forma tan espontánea, con los “pardos”; del mismo modo que, por contraste, se asombraba del amor que se le profesaba al rey, así como de su “natural inocencia y verdad”,¹¹ por ser algo que, desde su punto de vista, distinguía a los puertorriqueños del resto de las colonias de América. Como sea, el problema de la moral y el comportamiento laxo de la población de Puerto Rico con el que se creyó encontrar O’Reilly constituía una *dificultad* básica en las intenciones reformadoras que él mismo encabezaba por encargo de la Corona.

Se trataba, pues, de inducir una dinámica “productiva” que contribuyera a “adelantar” a la Isla en los intereses de la Corona. Los planes de modificación del uso de la tierra, con

⁹ Eugenio Fernández Méndez, *Crónicas del Puerto Rico. Desde la conquista hasta nuestros días (1493-1955)*, p. 240.

¹⁰ Cabe añadir que O’Reilly hizo caso omiso del abandono con que la Corona española tuvo a las colonias americanas durante el siglo anterior en que, efectivamente, la llamada “revolución de los precios”, debido a la enorme afluencia de metales preciosos a la Metrópoli, así como el descenso poblacional por epidemias, provocó estragos en la economía del Reino.

¹¹ E. Fernández Méndez, *op. cit.*, p. 242. Sobre este punto, es importante distinguir la perspectiva racista sobre la que O’Reilly levantó su reflexión, debido a que aquel sector, conformado, según él, por la población que provenía de Europa, incluía a los que consideraba “gente atrasada” (que no generaba ninguna iniciativa de “adelantamiento” para favorecer el “progreso” del Reino).

finés de producción masiva de ciertos productos para los “mercados extranjeros”, así como la promoción del alistamiento militar y las restricciones correspondientes para el “comercio ilícito”, conformaban los principales frentes por los que, según el mariscal, su majestad, el rey, debía considerar iniciar la reformulación de las leyes y reglamentos para la Isla.

No obstante, O'Reylly se enfocó, sobre todo, en la profundización del control que el estado español generaba sobre las actividades económicas y militares de sus colonias, como clave de su estrategia de reforma para la zona. Cuestión que estimulaba la pretensión de Carlos III de impulsar una versión *conservadora* de “libre comercio”, dentro de cierto margen de restricción que mantuviera, para la Metrópoli, el dominio de las condiciones sobre toda iniciativa autónoma de carácter productivo y comercial en dicho territorio.

El impacto económico particular de las reformas

Según las noticias que elaboró Fernando Miyares González,¹² diez años después de la llegada a la Isla del mariscal O'Reylly, la situación se había transformado. De los datos más interesantes que proporcionó se encuentran los relacionados con la condición de la milicia local, que muestra un orden y una disciplina, además de un crecimiento en sus filas, que no se habían registrado con anterioridad. En este sentido, destacó la formación del cuerpo de ingenieros que se ocupaba de adecuar y extender las obras de fortificación que, junto con las labores de abastecimiento de armamento, hacían afirmarle al rey las seguridades del triunfo armado, en caso de cualquier enfrentamiento militar con la guarnición.

Resaltó, también, la habilitación de una jerarquía administrativa encabezada por la milicia, que mostraba efectividad y capacidad de recaudación y acumulación de los ingresos de la Corona por medio de la Plaza de Puerto Rico. De ese modo, según sus noticias, se podía reconocer un incremento en los caudales, mismo que obligó a la formalización y despacho de la Real Contaduría en la Plaza. Allí se incluyeron sus respectivos oficiales (junto con su oficial mayor y su segundo, escribientes para ocuparse de los treinta y seis ramos registrados en la oficina). Contó, además, con un resguardo de rentas que añadió un guarda mayor, dos cabos y tres guardas más.

La creación del nuevo establecimiento de correos por Real Cédula del 26 de agosto de 1764, con objeto de agilizar la correspondencia y la comunicación de las Reales Órdenes de la Corona, así como la de los súbditos con el rey, es otro acontecimiento que quiso registrar.

En suma, a Miyares González le interesó resaltar que, desde 1765, las reales arcas de la Plaza habían experimentado un crecimiento que le permitían estimar en cuatrocientos ochenta y siete mil ochocientos cincuenta y ocho pesos siete reales, sus entradas anuales. Como resultado de este crecimiento, observó que se estimuló el comercio del que varios vecinos se habían beneficiado, pero que, si se autorizaba a la Isla el *proveerse de esclavos*, se lograrían mayores ventajas para los habitantes y, para el rey, “infinita utilidad en sus derechos”. Para cada uno de los veintinueve “partidos” de los que rindió un informe general respectivo, se había asignado un *teniente a guerra* para la recaudación

¹² Fernando Miyares González, *Noticias particulares de la isla y plaza de San Juan de Puerto Rico*, pp. 54-100, citado en Eugenio Fernández Méndez, *Crónicas de Puerto Rico. Desde la Conquista hasta nuestros días (1493-1955)*, pp. 281-305.

de derechos. Todo ello formó parte de la información con que contó el rey Carlos III para formular, con posterioridad, la Real Orden de la Propiedad de la Tierra, para los “vecinos” puertorriqueños en 1778.¹³

La administración económica de la Corona

Sin que sea demostrable que existiera una atención específica y especializada, en materia comercial y arancelaria (en el sentido en que se manifiesta lo que hoy se conoce como *política económica*) para Puerto Rico, dentro del marco del periodo reformador de los Borbones, las apreciaciones formuladas por los enviados de la Corona a la Isla indicaban que existía una preocupación entre los ilustrados, por el estado de cosas que encontraron en sus viajes de inspección y que contravenían cualquier proyecto modernizador que se intentara en la zona.¹⁴

Entre sus indicaciones más importantes sobre el comercio, Íñigo Abbad resalta su voluntad reformadora al subrayar la trascendencia de esta *actividad económica* para fomentar “el cuerpo político”¹⁵ de esa sociedad. No obstante, la misma no era algo ajeno a los pobladores insulares, pues tenía lugar por medio de lo que Abbad llamó “comercio furtivo”.¹⁶ Es, por demás, interesante su juicio sobre la naturaleza del régimen mercantilista de los Austrias, en el sentido de haber sido inútil para que la Metrópoli *aprovechara* la riqueza de las colonias.¹⁷

El tono de sus propuestas estaba, abiertamente, en sintonía con los “proyectistas” españoles, quienes, influidos por la Ilustración, retomaban el problema de la producción (en su caso, la emanada de la tierra como fuente de riqueza), recomendando, por su parte, además, fomentar los procedimientos que facilitasen el comercio interior de la Isla, así como las inconveniencias del comercio exterior en términos del problema de la ganancia en el intercambio.

Parte de sus preocupaciones centrales las constituían aquellas que tenían relación con los costos monetarios que, para la Corona española, tenían las operaciones comerciales furtivas de los vecinos puertorriqueños con los extranjeros, las cuales tenían la peculiaridad de serles sumamente atractivas, debido a que les dejaba “utilidad” de entre 25 y 30% en los pesos fuertes. Dicha ganancia era válida en relación de la medida y calidad de los productos intercambiados con los extranjeros y que estaban mejor manufacturados que los españoles.

No fue ajeno, tampoco, a las causas internas al Reino que pudieron suscitar tales inconveniencias. Por ello, criticó con toda dureza la falta de diversificación de los productos ofrecidos en los mercados puertorriqueños y la carencia de regularidad de

¹³ Derechos que enfocaban su realización en la población blanca de la Isla.

¹⁴ Fue el caso de fray Íñigo Abbad y Lasierra, quien presentó sus informes en forma de historiografía de la Isla (publicada en 1788, a pesar de haber sido redactada, en una parte sustancial, en 1782), mismos en los que resalta los diversos señalamientos estratégicos que proponía para resolver los problemas económicos de dicho territorio isleño.

¹⁵ Í. Abad y Lasierra, *op. cit.*, p. 419.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Rasgo preponderante de este periodo de la colonización española en América, lo fue la prohibición comercial y los elevados gastos por derechos que implicaba su actividad.

abastecimiento de los mismos. Además, hizo énfasis en el poco empeño por promover la producción manufacturera española. En ese sentido, favorecía la idea de no estimular la gestación de elaboración industrializada en la Isla.

De ese modo, Abbad era sensible al poco interés de la Corona por estimular la autonomía económica puertorriqueña. En general, observaba la incomodidad que generaba, para el Reino, el hecho de que el comercio extranjero drenara la circulación monetaria de pesos fuertes a favor de los forasteros, pero no veía anomalía en que su comercio causara el mismo efecto con relación a la economía isleña.

Así, lo que denominaba “libertad y franquicia de derechos” debía resolver el contrabando, pues, para él, se trataba de permitir los diversos intercambios sobre el fundamento de pagar derechos a la Corona por la actividad comercial.

Cabe subrayar que, en su razonamiento, la consideración a la actividad comercial era de primer orden para estimular la circulación monetaria hacia la Corona, a través de las plazas abiertas por la Metrópoli en sus distintas colonias. En este caso, las del Caribe y, particularmente, las que se abrían en Puerto Rico (la de San Juan y la de San Germán que, aunque ya eran anteriores, se abrían a la circulación del comercio extranjero para entonces).

Sin indicar las formas específicas en que la actividad productiva pudiera generarse en la Isla, a propósito del “libre comercio”, el principal supuesto consistía en que todo proceso productivo se convertía, automáticamente, en ocupación comercial que, inclusive, aquélla operaba en función de esta última, pues no de otra manera era posible generar las “utilidades” inmediatas, tan beneficiosas para la Corona española.

Como sea, la labor principal a estimular, en el conjunto de la reflexión de Fray Íñigo Abbad, era la comercial, ya que, de todos modos, los vecinos puertorriqueños podían dedicarse a ella, abiertamente, incluso con los posibles productos manufacturados de España, que, por cierto, nunca se generaron como para inundar los mercados insulares. Por eso, un segundo aspecto en que Abbad puso énfasis fue la cuestión de las condiciones en las cuales el comercio isleño podía tener lugar (los caminos fluviales y terrestres, así como las limitaciones legales y de transportes con que los productores se enfrentaban, ante la falta de embarques y los excesivos cargos por pago de derecho para realizar sus traslados).

Desde ese punto de vista, Abbad se mostraba, sumamente, identificado con la versión española de “libertad” aplicada a las actividades económicas, centrando su importancia, sobre todo, en las labores del comercio, en tanto se observaran las reservas sobre la libertad política de las colonias.¹⁸

La Real Hacienda

El centro de las funciones administrativas de la Hacienda Pública en Puerto Rico se encargaba de gestionar el movimiento financiero interno que generaba el Situado de México, el cual comenzó a manifestar una seria irregularidad a partir de la última

¹⁸ La cual incluía, por supuesto, no sólo la dimensión política como Estado-nación autónomo, sino, consecuentemente, la realización de su propia dimensión económica como mercado independiente de la Corona.

década del siglo XVIII y se interrumpió, en forma definitiva, en 1809.¹⁹ Otro tanto de sus ocupaciones consistía en concentrar la escasa utilidad que, en un principio, generaba la actividad productiva de los habitantes de la Isla y el comercio que éstos sostenían con la capital.

Como hemos señalado, dicha capital dejaba mucho que desear para los agricultores y ganaderos puertorriqueños, quienes no sólo se veían obligados a trasladar sus mercancías hacia la ciudad, sino que se encontraban con una serie de numerosos impuestos por traslado que hacía todavía más penosa, para la población, la obligación de cumplir con las Reales disposiciones de la Corona para que este *sistema cerrado* se llevara a cabo. Aunque, efectivamente, la aportación puertorriqueña a la Hacienda Pública de la Corona española era, proporcionalmente, mucho más modesta que el ingreso generado por Cuba o la isla de Santo Domingo; la exigencia interna para los vecinos de la isla boricua se hacía sentir con la misma intensidad que en el resto de las colonias americanas.

Por su parte, aun cuando los efectos beneficiosos del decreto de “libre comercio” muestran fluctuaciones irregulares, lo cierto es que, durante las últimas décadas del siglo XVIII, le reportaron a la Real Hacienda un ingreso mucho más consistente que el de los años anteriores, por concepto de actividades comerciales en la colonia caribeña. Esto indica que la Isla estaba reportando una mayor e importante actividad monetaria para la Corona, en forma independiente de aquella que se generaba por las participaciones por concepto del Situado de México.

No obstante lo inevitable de la comparación con el resto de las colonias americanas, en cuanto a los ingresos generados para la Corona, en Puerto Rico se ejercía una especie de insistencia que hiciera énfasis en la importancia que tenía, para los mismos habitantes de la Isla, el reportarle a la Real Hacienda una contribución continua y cada vez más creciente. Esto, con objeto de fortalecer la hegemonía española en la región (hegemonía de la que los puertorriqueños debían sentirse parte integral y estratégica al mismo tiempo). Cabe señalar que, aunque registra una fluctuación continua en sus ingresos en pesos, reales (Rs) y maravedíes (Ms), lo relevante radica en que el sistema de intendencia alcanza una regularidad importante para la Isla, lo cual puede verse en la gráfica I.

De hecho, como en muchas de las actividades económicas de Puerto Rico que ya se operaban al margen de la ley, Carlos III concedió, en Real Orden del 14 de enero de 1778, la propiedad de las tierras a los vecinos de la Isla,²⁰ a cambio de la contribución anual para las tierras de *estancia* y de *hato*, con el objetivo de financiar a las milicias disciplinadas de ese territorio.²¹

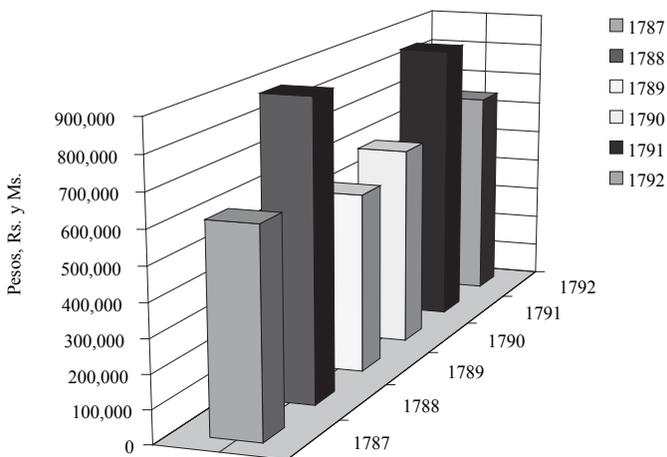
Así se puede observar en el cuadro I, referido a los ingresos anuales por derecho de tierras.

¹⁹ Luis E. González Vales, “La Real Hacienda de Puerto Rico 1765-1816. Apuntes para su historia”. Primer Congreso Internacional de Historia Económica y Social de la Cuenca del Caribe (1763-1898). Ricardo E. Alegría, ed., 1992, pp. 489-536.

²⁰ Concedió el *jus utendi et abutendi* o “derecho a poseerlos y enajenarlos en vida y transmitirlos en muerte”.

²¹ *Boletín Histórico de Puerto Rico*, t. I. p. 271.

Gráfica I
Ingresos totales de los ramos de almojarifazgo, aguardiente, armada y alcabala (1787-1792)



Fuente: Luis E. González Vales, “La Real Hacienda de Puerto Rico 1765-1816. Apuntes para su historia”, pp. 534-535.

Cuadro I
Ingresos por derechos de tierras

Año	Pesos	Reales	Maravedíes
1776	6,181	2	18
1777	3,290	1	29
1778	7,298	7	29
1782	2,391	3	13
1783	4,038	1	17
1785	1,715	0	19
1786	6,882	0	1
1789	2,517	7	10
1792	14,108	4	23
1797	8,772	0	1
1798	4,692	7	8

Fuente: Gutiérrez del Arroyo. *El Reformismo Ilustrado en Puerto Rico*, p. 116.

Estímulo que resultó de la intervención sistemática y consistente, por parte de la Corona,²² que integró a la actividad económica regulada mediante una reforma administrativa que vinculó a la Isla al sistema de Intendencias que aquélla implementó en sus colonias americanas y que repercutió en las costumbres locales y logró alcanzar todos los niveles de la sociedad puertorriqueña.²³

Los Situados en la actividad comercial

Durante toda la segunda mitad del siglo XVIII, la función del Situado en Puerto Rico se concentró en la habilitación de la Plaza, en relación directa de las necesidades militares de la Corona española, en la región del Caribe. De hecho, el ramo más importante a cubrir por dichas partidas era el de *fortificaciones*.

En ese sentido, la viabilidad del Situado como promotor de la actividad económica de la Isla era sumamente limitada.²⁴ En realidad, las partidas ya venían asignadas de antemano por la Real Hacienda de Nueva España y eran distribuidas por la Tesorería de La Habana²⁵ y, por otra parte, muchas veces, ya se encontraban comprometidas, debido a las deudas contraídas, previamente, por los gobernadores con acreedores comerciales “extranjeros”, con los hacendados o el clero, a quienes se recurría para extenderles letras del gobierno (llamadas *papeletas*²⁶) o papel moneda (denominado *billetes de giro*²⁷) contra el Situado.

Otro dato relevante consistió en que, no obstante que se autorizaban las partidas, eso no significaba que éstas fueran *asignadas* (se tiene registro de que podían llegar incompletas, o bien, no se recibían en absoluto²⁸). Según las cantidades registradas del Situado, a partir de 1776 a 1809, la irregularidad en su abasto fue más notoria.²⁹ Siguiendo la descripción de los siguientes datos (cuadro II), tanto por su inconstancia, como por el acotamiento de sus funciones financieras, el Situado comenzó a presentar severas limitaciones para generar dinámicas *multiplicadoras* que suscitaban una economía sólida y abierta como para promover el crecimiento autónomo de la Isla.

Aunque, en todo caso, no era ésa la función del mismo, ni la intención de la Corona al inyectar, con recursos monetarios, las actividades militares de Puerto Rico que propiciaban, indirectamente, la movilización de algunos mercados dentro de la Isla que, de todos modos, cubrían, sólo parcialmente, la demanda que estimulaba ese sector activo de la sociedad isleña.

²² Lo cual, de todos modos, no excluye la cuestión sobre el grado de participación que, en cada etapa, tuvo el Estado metropolitano en la adecuación del uso económico de sus colonias. Sin embargo, está claro que es con la adaptación española a los términos comerciales impuestos por Inglaterra que la Corona española pudo incrementar su participación del dinero mundial en circulación.

²³ Sistema que, aunque implementado en 1718, llegó a funcionar con mayor eficacia, como casi toda la dinámica económica en la Isla, durante el último tercio del siglo XVIII. Para más detalles, consúltese: L. E. González Vales, cit., pp. 505-511.

²⁴ *Diario Económico de Puerto Rico*, vol. I. núm. 8., San Juan de Puerto Rico, Coquí, 1844, 2 vols.

²⁵ AGI, Auda de Sto. Domingo, Leg. 2301. C.I.H., Carrete 61.

²⁶ AGI, Auda de Sto. Domingo. Leg.2308. C.I.H. Carrete 63.

²⁷ *Idem*.

²⁸ L. E. González Vales, cit., p. 513.

²⁹ Los registros de los años anteriores, sobre todo durante el segundo lustro de la década de los sesentas, indican que el Situado apoyaba, en forma sobrada, la estimulación de los mercados internos, debido a la derrama monetaria que propiciaba su arribo a la Isla. AGI, Auda de Sto. Domingo. Leg. 2301.C.I.H. Carrete 61.

Cuadro II
Situados 1776-1809

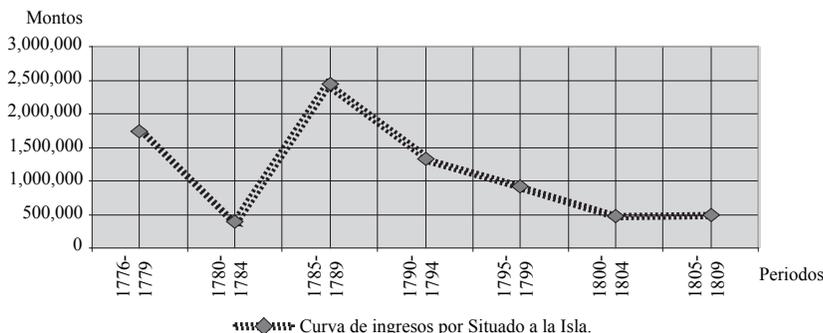
Periodos	Ps.	Rs.	Ms.
1776-1779	1,741,951	7	32
1780-1784	400,000		
1785-1789	2,441,633	3	23
1790-1794	1,320,063	7	3
1795-1799	925,325		
1800-1804	476,512		
1805-1809	500,000		
Total recibido	7,805,486	2	24

Fuente: Luis E. González Vales, “La Real Hacienda de Puerto Rico 1765-1816. Apuntes para su historia”, p. 531.

Desde otro punto de vista, una observación detenida de los mismos datos (gráfica II), en el intervalo que va de 1780 a 1784, evidencia que, sólo para este último año, se registra Situado. Por otro lado, del que abarca de 1790 a 1794, la suma del monto registrado corresponde a los años de 1790, 1791 y 1792, mientras que en los años restantes no se recibieron Situados. Así, en el caso del que contempla de 1795 a 1799, la suma corresponde a los años de 1795, 1796 y 1798, quedando sin recibir en 1797 y en 1799. Otro tanto ocurre con el periodo de años que inicia en 1800 y termina en 1804, donde el monto fue el resultado de lo recibido en 1802 y 1803, quedando el resto en cero. Finalmente, entre 1805 y 1809 no se recibieron situados de 1805 a 1808, para, en adelante, discontinuarse en forma absoluta.

Del mismo modo, según podemos observar (gráfica II), la inestable regularidad de su abasto describía la naturaleza de su carácter exógeno para este territorio, en la medida en que apuntaba a operar como un dispositivo funcional de la política imperial para la región, dentro de la que se ejecutaba la Isla.

Gráfica II
Regularidad de los Situados (1776-1809)



Fuente: Luis E. González Vales, “La Real Hacienda de Puerto Rico 1765-1816. Apuntes para su historia”, p. 531.

Cuadro III
Transferencias fiscales de la Nueva España, 1775-1799: Situados al Caribe

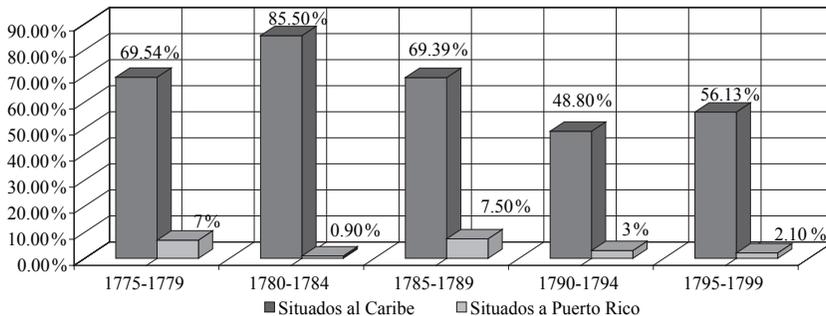
	Valores absolutos (en pesos)	Valores porcentuales
Quinquenios	Situados	
1775-1779	19 299 632	69.54
1780-1784	39 182 777	85.50
1785-1789	22 466 573	69.39
1790-1794	23 185 235	48.80
1795-1799	24 118 964	56.13

Fuente: John J. TePaske y Herbert S. Klein, *Ingresos y egresos de la Real Hacienda de Nueva España*, p. 91.

Asimismo, al contrastar las consideraciones que, sobre el ramo de los Situados, tanto TePaske como Klein³⁰ han señalado (según podemos observar en el resumen que se presenta en los cuadros II y III), vemos cómo la participación completa de Puerto Rico se asoma apenas al 4.1 % del total de recursos monetarios con que la Nueva España inyectó de recursos financieros a las colonias españolas en el Caribe, durante los últimos veinticinco años del siglo XVIII.

Los datos anteriores tratan de un extracto que describe la proporción correspondiente a los Situados del Caribe con respecto al total de envíos, desde la Nueva España, a los que se sumaban las transferencias a Castilla, de los cuales Puerto Rico participó con el 7% durante el primer quinquenio, con el 0.90% a lo largo del segundo, 7.5% para el tercero, 3% para el penúltimo y, finalmente, con el 2.1%. Como puede verse (gráfica III), la participación puertorriqueña, además de irregular, durante los últimos veinticinco años del siglo XVIII fue sumamente baja.

Gráfica III
Magnitud proporcional de los Situados enviados a Puerto Rico, en relación con los enviados al Caribe: 1775-1799



Fuente: John J. TePaske y Herbert S. Klein, *Ingresos y egresos de la Real Hacienda de Nueva España*, p. 97.

³⁰ Cf. John J. TePaske y Herbert S. Klein, *Ingresos y egresos de la Real Hacienda de Nueva España*.

Lo cual, efectivamente, define el significado, en términos monetarios, de la magnitud en la importancia de Puerto Rico dentro del esquema financiero del Imperio español, que se encontraba muy por debajo respecto de su relevante función estratégico-militar.

Por otro lado, al verificar los datos arrojados por el ramo de fortificaciones, se puede constatar que, al referirse a las autorizaciones, se registra un aumento de las mismas (cuadro IV). Sin embargo, estas cifras contrastan, en forma significativa, con las cantidades que se recibían realmente, ya que, de un total aproximado del ramo autorizado, consistente en 5,137,500 pesos, sólo se recibieron alrededor de 1,830,928 pesos, 5 reales, 89 maravedíes; resultando en un déficit de 3,306,571 pesos, 4 reales, 11 maravedíes.

Cuadro IV

INCREMENTO AUTORIZADO DEL RAMO (pesos)			
AÑOS (intervalos)	Abría	Cerraba	OBSERVACIONES
1772 a 1776	150,000	150,000	En un lapso de cuatro años se mantiene constante en ese nivel.
1777 a 1783	150,000	225,000	En un intervalo de seis años se incrementó otro 50%.
1784 a 1816	100,000	100,000	Durante los siguientes treinta años se estabiliza en los niveles señalados. Así, se ve que experimentó una reducción del 55.5%, respecto a 1783.

Fuente: Luis E. González Vales, “La Real Hacienda de Puerto Rico 1765-1816. Apuntes para su historia”, p. 513.

Sin duda, los problemas financieros surgidos a partir de estas irregularidades pueden ser ilustrados, en forma categórica, por el contraste que, en su caso, presentaron los renglones de fortificación y artillería, que generaron gastos por 4,700,000 pesos, de los cuales sólo se recibieron 2,993,428 pesos, ocho reales y veintitrés maravedíes. Por lo que la caja de Puerto Rico debió contribuir, aproximadamente, con 1,706,571 pesos, un real, setenta y siete maravedíes.³¹

Del mismo modo puede observarse que la situación producida por el Situado debió estimular, por la inercia de las cosas, a la población de la Isla para responder ante las exigencias del comercio “extranjero”, en sus propios términos. Por esa razón, encontramos una reactivación del intercambio ilícito en el que todos los pobladores participaban, desde los gobernantes, hasta la Iglesia, pasando por la población de las costas, sobre todo del suroeste, cerca de San Germán, debido a la considerable distancia que le separaba de San Juan.

Un elemento significativo al respecto consiste en que, en general, los pobladores del “partido” de San Germán veían con hostilidad todo lo que pudiera venir de San Juan, es decir, las leyes, el gobierno, el comercio, etcétera. De alguna manera se les veía con

³¹ L. E. González Vales, cit., p. 513.

resentimiento ya que existía un buen número de conflictos que se derivaban del conjunto de tributos que, por sus distintas actividades, los isleños de San Germán tenían que profesar al gobierno de la Isla instalado en la plaza principal de Puerto Rico. Uno de los elementos naturales que más los perjudicaba era la distancia entre ambos “partidos”, que atraviesa toda la Isla, y que, por la inexistencia de vías, los sometía a severas pérdidas debido a los impuestos de caminos, derechos de paso y tributos por cantidad, así como a la naturaleza de las mercancías y otra serie de ejercicios tributarios, derivados del monopolio que en la práctica ejercía San Juan.

Como se puede apreciar, el cultivo de los vínculos sociales, determinados por la operación económica del comercio, aunque hacía estallar conflictos de novedosa tesis, pero también de efecto ambivalente, refuncionalizaba otros anteriores, prolongando el pasado en el presente precisamente en aquello que debía motivar la voluntad adherente entre los pobladores de la Isla, al mismo tiempo que los dividía como sociedad insular. Esto se explica en la medida en que el fenómeno mundial que estaba aconteciendo y cuyas condiciones se aprendían en la Isla operaba en sentido directo de las necesidades de la Corona y en sentido muy mediado y hasta inverso de la población, ya alterada en su composición, de ese territorio en particular.

La singularidad de estos fenómenos históricos de América Latina, a partir del proceso de profundización de la realidad capitalista a escala mundial, constituyen, incluso, el sustrato de originalidad que debe entenderse en un doble sentido: tanto en la estrategia que ésta debió seguir para incorporar estos espacios marginales a su expansión planetaria, como aquella que dio lugar a las condiciones de existencia de esta marginalidad en un contexto inadecuado para su supervivencia.

Bibliografía

- ABBAD Y LASIERRA, Íñigo, fray, *Historia geográfica, civil y natural de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*. Nueva edición: Pedro Miguel Sánchez Moreno. San Juan de Puerto Rico, Doce Calles / CIH / APH / HOPR, 2002.
- CHEMIN DUPONTES, P., *Les Petites Antilles*. París, Désormeaux L'Harmattan, 1979.
- COLL Y TOSTE, Cayetano, Dr. (secretario civil), *Reseña del estado social, económico e industrial de la isla de Puerto Rico al tomar posesión de ella Estados Unidos*. Puerto Rico (Imprenta de la Correspondencia, Calle de San Francisco 59. 1899), Academia Puertorriqueña de la Historia, 2003.
- DÍAZ MELLIAN, Victoria Mafalda, “La actitud económica en Puerto Rico. Comportamiento de los sectores ganaderos y pesquero entre 1775-1810”. Primer Congreso Internacional de Historia Económica y Social de la Cuenca del Caribe (1763-1898). Ricardo E. Alegría, ed., 1992, pp. 537-582.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, comp., *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México, UNAM / El Equilibrista, 1994.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital, de Karl Marx*. México, Itaca, 1998.
- FERNÁNDEZ MÉNDEZ, Eugenio, *Crónicas del Puerto Rico. Desde la conquista hasta nuestros días (1493-1955)*. San Juan de Puerto Rico, El Cemí, 1995.

- FRANCO, José Luisiano, *La batalla por el dominio del Caribe y el golfo de México*, vols. 1-3. La Habana, Academia de las Ciencias, 1964, 1965.
- FRANKLIN, James, *The Present State of Hayti* (Santo Domingo) with Remarks on its Agriculture, Commerce, Laws, Religion, Finances and Population. Londres, J. Murray, 1828.
- GALA, Ignacio, *Memorias de la colonia francesa de Santo Domingo, con algunas reflexiones a la isla de Cuba, por un viajero español*. Madrid, Hilario Santos Alonso, 1787.
- GONZÁLEZ VALES, Luis E. "La Real Hacienda de Puerto Rico 1765-1816. Apuntes para su historia". Primer Congreso Internacional de Historia Económica y Social de la Cuenca del Caribe (1763-1898). Ricardo E. Alegría, ed., 1992, pp. 489-536.
- LENDRU, André Pierre, *Viaje a la isla de Puerto Rico*. San Juan, UPR, 1957.
- MIYARES GONZÁLEZ, Fernando, *Noticias particulares de la isla y plaza de San Juan de Puerto Rico* (pp. 54-100). San Juan de Puerto Rico, El Cemí, 1995. [pp. 281-305].
- TEPAZKE, John y Herbert S. Klein, *Ingresos y egresos de la Real Hacienda en Nueva España*. México, INAH, 1986-1988. 2 vols.

Otras fuentes

- Diario Económico de Puerto Rico*. San Juan de Puerto Rico, Coquí, 1844. 2 vols. Vol. I, núm. 8.
- Del Centro de Investigaciones Históricas. Los siguientes documentos son paleografías del AHN; AGI, del Consejo de Indias y el Cedulaario Índico para el Auda de Santo Domingo, clasificados en las siguientes piezas, tomos y carretes:
- AGI. Auda de Sto. Domingo, Leg. 2301. C.I.H., Carrete 61.
- AGI. Auda de Sto. Domingo. Leg. 2308. C.I.H., Carrete 63.

La crisis propone, la cultura dispone: un fracaso de Calles

Marcos CUEVA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Plutarco Elías Calles es uno de los personajes menos conocidos de la Revolución mexicana y de los peor tratados por biógrafos e historiadores. No es sino hasta muy recientemente que gracias a Carlos Macías Richard se publicó una biografía minuciosa de Calles. El desconocimiento es entendible en una sociedad que se rige por un imaginario de origen religioso: el sonorenses no fue un mártir, ni pretendió serlo. Tampoco es una estampa popular, para bien o para mal, porque Zapata y Villa han perdurado en donde a lo mejor no debieran haberlo hecho, las *images d'épinal* de marginales en puestos callejeros. Nada más alejado de Cárdenas que Calles, entre otras cosas porque ni siquiera existió (¡ni en el Maximato!) una red clientelar “callista”¹ a la que hubiera tenido que desplazar el *Tata*. La memoria de Plutarco Elías Calles ha permanecido en el Partido Revolucionario Institucional, aunque a decir verdad éste tampoco la ha reivindicado demasiado, pese a que existen quienes sostienen que a partir del guaymense se forjó el régimen de estabilidad política mexicano de la segunda posguerra. Por donde se le busque, Calles no ha tenido aureola.

Tampoco ha prosperado mucho el intento por hacer de Calles no el padre (es Cárdenas), sino el “padrino” de los regímenes priístas. En *La sombra del caudillo*, Martín Luis Guzmán llega lejos contra uno de sus personajes, el ministro Hilario Jiménez (es Calles), pero constata: “pareciendo tortuoso, era directo, y pareciendo falso, era leal”.² No fue benévola la supuesta “voz popular” sobre Calles, de quien llegó a decirse que tenía origen extranjero (incluso judío o armenio, según el rumor que recogiera Carlos Pereyra en su *México falsificado...*³) y era el antimejicanismo por excelencia.⁴ Esto recuerda cómo durante la Colonia se utilizaban supuestas limpiezas de sangre (incluso falsificadas) con tal de lograr algún favor del virrey y se alegaba de tal o cual que era “bastardo” para quitarlo del camino, so pretexto de que su árbol genealógico no era satisfactorio.⁵ Dejemos dicho que Araquistáin retrató así a Calles: era “corpulento, de mirada franca, ya enérgica y firme de hombre de mando, ya dulce y burlona, pero sin malicia. La palabra,

¹ Contra lo que sostiene por ejemplo Lorenzo Meyer al hablar de “red de hilos políticos”. *Historia de la Revolución mexicana. 1928-1934. Los inicios de la institucionalización*, p. 2.

² Martín Luis Guzmán, *La sombra del caudillo*, p. 61

³ Según lo recoge Fernando Medina Ruiz, *Calles, un destino melancólico*.

⁴ Pereyra, citado por F. Medina Ruiz, *op. cit.*, p. 14.

⁵ Fernando Benítez, *Los primeros mexicanos. La vida criolla en el siglo XVI*, p. 254.

grave, pausada, y a veces llena de tonos cálidos”. Era además “hombre sin doblez, sin afectación y sin actitudes heroicas [...]; recto, espontáneo y cordial”.⁶

Calles *no* fue el caudillo. *No* fue el padrino: este lugar podría tocarle más bien a Alvaro Obregón, pese a la curiosa portada de editorial Cal y Arena al libro de Arnaldo Córdova sobre el Maximato;⁷ y *no* fue el compadre, tampoco. ¿Sería Calles El Siniestro (así lo veía la Iglesia católica y lo llegaba a describir Vasconcelos), durante la cristiada, los sucesos de Huitzilac (que narra *La sombra del caudillo*) y la muerte de Obregón, según una reconstitución no del todo descabellada de Francisco Martín Moreno (*México acribillado*)? ¿Hasta dónde fue Calles partícipe de estos hechos, bastante menos ilustrativos del “México bronco” que muchos anteriores o actuales? ¿O del asesinato de Villa? ¿Fue Calles el “termidoriano” de la Revolución?⁸ Además de no ser un santo, Calles ciertamente no siempre tuvo buenas compañías: ni Luis N. Morones, de quien el sonoreense se distanció apenas comprobó las orgías en Tlalpan,⁹ y ni siquiera Alvaro Obregón. Pero Calles *no* fue una figura paternalista, ni buena ni siniestra. El imaginario no oscila entre la divinización y la fascinación por la bestialidad. *No* es “El Apóstol”, a diferencia de Madero. No se mueve en tipología alguna de raíces coloniales profundas. Aquí reside el problema. La imposibilidad para el cambio cultural —para dejar atrás la herencia colonial— impidió en buena medida que cuajaran y se valoraran los anhelos de cambio social de Calles.

En *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, V. I. Lenin observó que fueron dos las grandes vías agrarias para transitar del feudalismo al capitalismo: la *farmer* y la *junker*.¹⁰ La primera se basó en la pequeña propiedad privada, llevando implícita una reforma agraria a favor del campesino medio, mientras que la segunda, vía “prusiana” y “reaccionaria”, de coexistencia del capricho señorial con pesadas obligaciones para los de abajo,¹¹ se afianzó con la concentración previa de la propiedad rural. La segunda se impuso en México durante el porfiriato, reforzando —en vez de disolver— a partir de la hacienda estructuras de origen colonial. Calles representó la oportunidad de una modernización democrático-burguesa, pero este cambio social no alcanzó a cuajar, entre otras cosas porque México no estaba culturalmente preparado y el populismo cardenista enrumbo hacia otra parte.

I. Ni desde el pueblo, ni desde la masa: capitalismo “desde abajo”

En el imaginario mexicano de origen popular permaneció durante décadas una visión idílica de Zapata y Villa o, para ser más precisos, una imagen inmaculada. Poco ha reparado la historiografía de la Revolución mexicana en el hecho de que sus dos grandes

⁶ Así lo recoge Pereyra, citado por F. Medina Ruiz, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁷ Cf. Arnaldo Córdova, *La revolución en crisis. La aventura del maximato*.

⁸ Ésta es la visión de Roger Bartra, *Campesinado y poder político en México*, p. 27. El autor ubica el “Termidor” en el Maximato y la “versión mexicana” del Terror en la guerra cristera (p. 31).

⁹ Tzvi Medin, *El minimato presidencial: historia política del Maximato. 1928-1935*, p. 27. El autor recoge el testimonio de Fernando Torreblanca, yerno de Calles.

¹⁰ V. I. Lenin, *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, p. 15.

¹¹ *Ibid.*, p. 338.

héroes populares se encontraban profundamente escindidos. Tenían una personalidad histórica (si puede dársele ese nombre) que no se había autonomizado del todo del imaginario señorial, aunque hubieran sido víctimas de éste, personal (Villa) o colectivamente (los campesinos morelenses). Zapata y Villa fueron las dos últimas reacciones ante una transformación que habría de convertir a México de país abrumadoramente rural a urbano y de pueblerino a “masivo”.

Zapata no fue únicamente el redentor de los indígenas cuyos derechos habían sido reconocidos en tiempos coloniales y objeto luego de despojo por la invasión de los ingenios azucareros en Morelos. “Charro entre charros”,¹² con algo de “señorito”, Zapata, obsesionado por la traición, se encontraba dividido —o por lo menos es lo que ocurría en el zapatismo morelense— entre “alguien” como el profesor Otilio Montaña y auténticas bestias humanas como Felipe Neri, quien acostumbraba cortar las orejas de sus víctimas,¹³ o el no menos brutal Genovevo de la O, quien ejemplificaba el desprecio por la vida ajena y el desdén por la propia.¹⁴ Zapata llegó a solazarse con la cabeza del “traidor” Domingo Arenas.¹⁵ El pueblo anárquico (Montaña admiraba a Kropotkin) se dio hasta cierto punto un banquete que consistió en poder disponer al antojo de la vida ajena, algo en lo que el villismo “a capricho” no se quedó para nada atrás. Francisco Villa se debatía entre la idealización de un Felipe Ángeles, quien conocía bien los orígenes coloniales de las múltiples defectos del *Centauro del Norte*, y la aterradora figura asesina de Rodolfo Fierro.¹⁶ Martín Luis Guzmán dio cuenta en *El águila y la serpiente* de quién era Fierro (“La fiesta de las balas”, aunque la terrible anécdota no fuera del todo verdadera):¹⁷ un criminal cuyos procedimientos se han reactualizado por ejemplo con las prácticas de los narcotraficantes en Ciudad Juárez o Tijuana.

Guzmán llegó a ver en Villa no a un ser humano, sino a una “fiera en su cubil”, a alguien con “alma de jaguar”.¹⁸ Mientras que Zapata se quedó en estampa, Villa se volvió estereotipo que los estadounidenses —pero también autores de origen español—¹⁹ supieron utilizar. Miguel A. Berumen ha hecho notar que la cinematografía y la fotografía documentales consiguieron hacer de Villa un mito.²⁰ Con Zapata no estuvo lejos de ocurrir lo mismo, con la pintoresca y algo ridícula película de Kazan protagonizada por Marlon Brando (*¡Viva Zapata!*), hasta que el intento de la “burguesía charra” con Alejandro Fernández y Lucero llevara la caricaturización al colmo (Alfonso Arau, *Zapata: el sueño del héroe*). En la excitación por Villa y en menor medida por Zapata no está nada más la fascinación por la derrota (¿desde Cuauhtémoc?), sino por el machismo, el poder de destruir, y hasta por el autoaniquilamiento en el que ya se regodeaban los criollos durante la Colonia.

¹² Enrique Krauze, *Biografía del poder. Caudillos de la Revolución mexicana, 1910-1940*, p. 76.

¹³ *Ibid.*, p. 103.

¹⁴ *Ibid.*, p. 123.

¹⁵ *Ibid.*, p. 136.

¹⁶ *Ibid.*, p. 161.

¹⁷ Martín Luis Guzmán, *El águila y la serpiente*, pp. 199-211.

¹⁸ *Ibid.*, p. 49.

¹⁹ Véase Paco Ignacio Taibo II, *Pancho Villa. Una biografía narrativa*. No se encuentra realizada la valoración de Villa que hiciera Felipe Ángeles.

²⁰ Cf. Miguel A. Berumen, *Pancho Villa, la construcción del mito*.

Zapata y Villa tienen una connotación religiosa: no es héroe popular quien sale victorioso y cuida de la vida de los suyos, sino el redentor crucificado, así sea en un baño de sangre. El mundo popular no se había distanciado de la práctica —atávica— señorial, ni mucho menos de las múltiples trampas de la religión para legitimarlo. Octavio Paz sostuvo que la Revolución mexicana fue “el estallido de la realidad” y una “comunidad”.²¹ Comunidad, sí, pero en la revuelta anárquica y violenta que no alcanzó a deslindarse de la forma impuesta desde arriba, y que se convertirá luego en supuesta mexicanidad para comulgar en el “relajo”, este último una forma de ser bastante característica de Obregón. Al mismo tiempo, quien no comulga con un pueblo “sufrido” y “abnegado” —nunca ignorante, al parecer— se arriesga a sufrir caracterizaciones como ésta que hace Jean Meyer de Calles: los sonorenses son los “tejanos de México” (!),²² del “lejano Noroeste”; “tienen una idea apasionadamente racionalista, quieren que el cuerpo social termine por amoldarse, cueste lo que cueste, a la cuadrícula de conceptos que su razón ha forjado”. En el lenguaje de hoy, Calles sería un tipo “cuadrado”. Aburre al historiador. Es el “Viejo”, “siempre pensando” (Krauze). “Cierta cartesianismo —escribe Meyer— no persigue más que la perfección intelectual pura, y Calles tenía algo de esa actitud”.²³

II. Campesinos medios: la “burguesía” ranchera

Como gobernador de Sonora, Calles fue inequívoco: “tierra y libros para todos”. Debían prevalecer las garantías individuales, la instrucción pública y la administración correcta de la justicia (Calles abolió cualquier forma de tortura), el reparto de tierras y la mayor “subdivisión de la propiedad”, con expropiaciones y deslindes si el caso lo requería, habida cuenta de que “la codicia del rico” solía convertirlo en “el monopolizador de las tierras de labranza”.²⁴ Siendo secretario de Estado, el sonorense volvió sobre el tema; no dejó lugar a dudas sobre el hecho de que la tierra debía ser para quien la trabajara,²⁵ dicho sin demagogia. Ya como candidato presidencial, Calles alertó sobre la necesidad de repartir la tierra y fraccionar los latifundios “con método y orden”, “en forma evolutiva” y con atención a la “forma técnica”, sin excesos en las dotaciones y restituciones,²⁶ pero sin permitir tampoco que los latifundistas atrajeran a su causa a los pequeños propietarios, como lo habían intentado en algunas regiones, Jalisco por ejemplo, sumando al clero e instigando a los militares.²⁷ Calles no era un entusiasta del ejido, al que veía incapacitado para crear grandes estímulos a la producción y como factor de “desavenencias entre vecinos”; tampoco —decía— quería “pulverizar la tierra”. Llegado el momento, Calles consideró que el agrarismo llegaba al fracaso, por entregar tierra sin la preparación y los

²¹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta al laberinto de la soledad*, p. 162.

²² Por momentos hay ciertamente algo de esto en Abelardo L. Rodríguez, *Autobiografía*. Este sonorense, hijo de un encargado de “trenes de mulas”, apenas estudió parte la escuela primaria y “se hizo a sí mismo”. A. Rodríguez, *op. cit.*, pp. 9-17.

²³ Jean Meyer, *Historia de la Revolución mexicana 1924-1928. Estado y sociedad con Calles*, pp. 55-56.

²⁴ Plutarco Elías Calles, *Pensamiento político y social (1913-1936)*, p. 38.

²⁵ *Ibid.*, pp. 58-60.

²⁶ *Ibid.*, pp. 71-72.

²⁷ *Ibid.*, pp. 102-103.

elementos para cultivarla, comprometiendo de paso los recursos de la nación.²⁸ El objetivo era convertir al campesino en pequeño propietario moderno, dotado de la mejor infraestructura posible (en particular con la irrigación y el crédito) y el ejido no era visto sino como un paso transitorio (un “*desideratum*”²⁹) hacia ese objetivo: había que volver imposible el acaparamiento de parcelas de ejidos, lograr la permanencia del trabajador en ellos y autorizar a la larga la división de los ejidos mismos en parcelas de propiedad individual. “Pretender resolver el problema agrario —expuso Calles— con sólo entregar la tierra a los campesinos es, en la mayor parte de los casos, o una utopía acariciada por espíritus poco prácticos en estos asuntos, o un engaño para el pueblo, que puede redundar en desprestigio de la misma causa agrarista y acarrear el desaliento de los propios campesinos”.³⁰ Al nativo de Guaymas le pareció indispensable que la reforma agraria se acompañara de la educación de los campesinos; impulsó las escuelas rurales, las escuelas centrales agrícolas, gran esperanza de Cosío Villegas.³¹ Para Calles, simpatizante por cierto de Narciso Bassols (quien durante la presidencia de Abelardo L. Rodríguez introdujo la educación sexual en quinto y sexto años de primaria, para indignación de los católicos),³² la enseñanza era el camino para la “regeneración moral del pueblo”³³ —que no era idílico.

A Calles le tocó llevar a cabo tareas importantes para la construcción de un Estado nacional moderno. Creó el Banco de México como único emisor de moneda; promovió la Ley del Impuesto sobre la Renta; dio luz verde para una nueva institución, la Comisión Nacional de Irrigación, luego Secretaría de Recursos Hidráulicos (esto, en un país con 60% de tierras áridas y semiáridas); en 1926 se formó la Comisión Nacional de Caminos, en uno de los tres países más montañosos del mundo (los otros son Nepal y Suiza), y con ello se favorecieron el conocimiento mutuo entre los mexicanos, fortaleciendo el sentimiento de unidad nacional; la percepción de las diferentes facetas de la identidad cultural, y la movilidad de las actividades industriales y agropecuarias.³⁴ Lo que antes era un privilegio de clases altas, “viajar a través (del) país para conocerlo y reconocerse en él”, se volvió accesible para muchos (se construyeron las carreteras a Pachuca, Cuernavaca, Toluca, Puebla, Acapulco y Laredo, y en los Ferrocarriles Nacionales de México se expedía al empleado federal que lo solicitara un boleto de viaje redondo por el precio de la mitad de uno sencillo).³⁵ Para debilitar la rapacidad de los agiotistas, en 1925 se creó el Banco Nacional de Crédito Agrícola y Ganadero.³⁶ Igualmente se promovió la Dirección General de Pensiones Civiles y de Retiro para que en caso de cesantía los empleados públicos tuvieran con qué salir de apuros y no quedar en la indefensión económica.³⁷

²⁸ E. Krauze, *op. cit.*, p. 187.

²⁹ “La pequeña propiedad, desiderátum que hará próspera la agricultura nacional”. *Plutarco Elías Calles. Pensamiento político y social (1913-1936)*, p. 90.

³⁰ *Ibid.*, p. 90.

³¹ Enrique Krauze, *Reformar desde el origen. Plutarco E. Calles. Biografía del poder*/7, p. 57.

³² *Ibid.*, p. 123.

³³ *Plutarco Elías Calles. Pensamiento político y social (1913-1936)*, pp. 135-136.

³⁴ José E. Iturriaga, “Calles y la construcción del México moderno”, en *Plutarco Elías Calles. Obra revolucionaria*, pp. 10-11.

³⁵ *Ibid.*, pp. 12-15.

³⁶ *Ibid.*, p. 13.

³⁷ *Idem.*

La educación no podía ser sino el proyecto mimado del maestro de escuela que había sido Calles. El proyecto educativo del sonorenses no tuvo el sesgo del vasconcelismo. José Vasconcelos, fundador y primer secretario de la Secretaría de Educación Pública, fomentó una educación nacional que “propiciara las costuras entre las diferencias regionales e impidiera la supremacía de los orgullos provincianos y de campanario”.³⁸ No parece empero que Vasconcelos tuviera una personalidad sencilla: convirtió la tarea educativa en apostolado, en asunto casi diríase que de militantes-misioneros; según Krauze había algo de misticismo en el oaxaqueño.³⁹ La idea de Calles era otra: no preparar para el enaltecimiento y la grandilocuencia, propicia incluso para la recreación de vicios coloniales (los de “simuladores y pícaros encubiertos bajo un disfraz solemne”⁴⁰), sino para la vida, en aquella época para el fortalecimiento de todo lo que fuera esfuerzo productivo.

III. De *minimatos* y *maximatos*

Calles tuvo durante el Maximato un poderío mucho menos omnímodo de lo que llegó a decirse o pensarse. No tuvo un grupo “callista” ni siquiera cuando fue presidente de México: el Congreso y el Senado se encontraban bajo la férula de partidarios y amigos de Obregón.⁴¹ Mientras los laboristas buscaban impedir las reformas de los artículos 82 y 83 constitucionales, Calles buscó evitar también —con paciencia y firmeza— la modificación de la Carta Magna. Calles no se enriqueció a costa del Estado, aunque su familia tuviera no pocas propiedades.⁴² El gabinete no contaba más que con dos leales, Luis N. Morones (Secretario de Industria, Comercio y Trabajo) y José Manuel Puig Casauranc (Educación Pública). Andando el tiempo, este último dejó en claro qué es lo que más había disgustado a quienes se consideraban cercanos a Calles: la falta de continuidad en el trabajo, debido a los cambios constantes en las redes clientelares.

No hay nada más disolvente —escribió Puig Casauranc—, en vísperas de un cambio de Administración, que el divisionismo de las fuerzas directoras sumado al partidismo personalista burocrático y a la falta de fuerza de todo fin de gobierno. Todo se relaja entonces: trabajo, honradez, eficiencia; todo gira alrededor del rumor o del chisme del día, y ante la inminencia de la pérdida de la posición, pocos son los que, lo mismo en empresas particulares que en oficinas de gobierno, se deciden a seguir, desentendiéndose del viento de fronda, del ‘rumor’ que sopla, un trabajo regular, honorable y continuado.⁴³

Conviene detenerse en otros dos aspectos de lo ocurrido entre la muerte de Obregón y la llegada de Lázaro Cárdenas al gobierno. Ni el modo en que estaba procediendo

³⁸ Fernando Zertuche Muñoz, “La política educativa de Plutarco Elías Calles”, en *Plutarco Elías Calles. Obra revolucionaria*, p. 54.

³⁹ E. Krauze, *Reformar desde el origen. Plutarco E. Calles. Biografía del poder*/7, p. 97.

⁴⁰ F. Benítez, *op. cit.*, p. 30.

⁴¹ J. E. Iturriaga, “Calles y la construcción del México moderno”, en *op. cit.*, pp. 17-18.

⁴² En el rancho Santa Bárbara, en Chalco, Calles tenía una escuela a la que asistía un alumno por estado de la República. E. Krauze, *Biografía del poder...*, p. 115.

⁴³ Citado por A. Córdova, *op. cit.*, p. 287.

Obregón —beneficiario de la muerte de los antirreeleccionistas Serrano y Gómez⁴⁴— ni las pugnas posteriores entre redes clientelares durante los gobiernos de Portes Gil y Ortiz Rubio —libre juego de intrigas en vez de ejercicio democrático, parafraseando a Bartra—⁴⁵ representaron una novedad en la historia de México. El vacío de poder produjo temporalmente lo más parecido a una regresión, por lo menos en la forma, hasta provocar que la cultura entorpeciera el cambio social: desde el siglo XVI se acostumbraba entre los criollos un modo peculiar de relacionarse con los asuntos de poder. Ello incluía la “adulación servil” que nunca encontraba “elogios bastantes” para el virrey, de lo que se acusó por ejemplo al cronista Baltasar Dorantes de Carranza; no faltaban en el ámbito cortesano los simuladores, los plebeyos y los cortesanos, con frecuencia “vagos con humos de grandes señores”; “hervían en la sangre” las evocaciones de las despensas virreinales y no faltaban quienes estuvieran a la caza constante de la mayor presea, una encomienda. Se creaban leyendas con hazañas increíbles e inexistentes, historias conmovedoras que se traducían en interminables solicitudes de recompensa.⁴⁶ Nació un modo particular de esperar un favor proveniente de arriba (de “pegarse como sanguijuela” al virrey⁴⁷), no para cumplir algún servicio, sino para sacar provecho personal de lo que en tiempos coloniales podía ser un “regadío parejo de mercedes reales”⁴⁸ o “un copioso maná en forma de alcaldías, tenentazgos y corregimientos”.⁴⁹

Volviendo a Calles, ¿qué buscaban todos los que pululaban alrededor de él? No se sabe a quién se le ocurrió llamarlo “Jefe Máximo” (salvo a Luis L. León en *El Nacional*)⁵⁰ para comenzar la caravana de adulaciones y peticiones de “políticos” en el mal sentido de la palabra; tampoco es descartable que el sonoreense se volviera sensible a la adulación y en este sentido más bien vanidoso, pero criticó hasta el final de su vida las “divisiones personalistas”,⁵¹ y a los “militares viles, ambiciosos, venales y cobardes”,⁵² tantos candidatos a caudillos le parecían “largos en el prometer y cortos en el cumplir” (ésta, frase de Cervantes conocida del sonoreense),⁵³ y adictos a las “deslealtades, (las) ambiciones irrefrenables, (el) desbordamiento de pasiones, (las) concupiscencias asquerosas”,⁵⁴ muchos podían convertirse de “aduladores en deturpadores”.⁵⁵ Calles era consciente de quiénes pagaban los platos rotos en las disputas entre redes clientelares, a fin

⁴⁴ Con fama de mujeriego, aficionado al alcohol y a las parrandas (Aguirre, en *La sombra del caudillo*), Francisco Serrano también tenía —de acuerdo con Rafael Loyola— mucho de caudillo y como tal conspiró. Véase sobre esto último Rafael Loyola Díaz, *La crisis Obregón-Calles y el Estado mexicano*, p. 48.

⁴⁵ R. Bartra, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁶ F. Benítez, *op. cit.*, pp. 30, 247-248, 256, 260, 275.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 260.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 256.

⁵⁰ A. Rodríguez, *op. cit.*, p. 155.

⁵¹ Plutarco Elías Calles, *Pensamiento político y social (1913-1936)*, p. 236.

⁵² E. Krauze, *Biografía del poder...*, p. 145.

⁵³ Plutarco Elías Calles, *Correspondencia personal (1919-1945)*, t. I, Carta a Natalia Elías Calles Chacón, pp. 457-458.

⁵⁴ *Correspondencia...* Carta a Natalia Elías Calles Chacón, p. 443.

⁵⁵ Ambientes como éstos podían hacer que la confusión se convirtiera en “sistema”, por las cosas mal hechas o hechas de modo incompleto, por las no dichas por indiferencia o cobardía, por los desbordamientos pasionales y los rencores, en palabras de José Manuel Puig Casauranc, *Galatea rebelde a varios pigmaliones. De Obregón a Cárdenas (antecedentes y fenómeno mexicano actual)*, p. 33.

de cuentas pleitos por el botín, algo por cierto no muy distinto de lo que fomentaba Martín Cortés al principio de la Colonia, cuando unos y otros se mandaban cartas envenenadas, se retaban a cuchilladas y llevaban sus disputas hasta la corte metropolitana.⁵⁶ Calles sostenía que los soldados no tenían por qué obedecer faccionalismos de quienes, llamando a la rebelión, aseguraban entretanto para sí la retirada, la salvación de “sus vidas y fortunas”, y en última instancia entregaban a sus seguidores.⁵⁷

Muerto Obregón, Calles buscó asegurarse —luego de convocar a una junta de generales— de que los militares no compitieran por el gobierno postulando a uno de los suyos.⁵⁸ Calles estaba claro sobre lo que ocurría en México todavía hasta los años treinta, y así lo expresó tanto a una de sus hijas⁵⁹ como a Vasconcelos. ¿Es por lo demás anormal que Calles haya cometido no pocos errores, sobre todo después de 1930, porque no fue El Infalible ni Dios todopoderoso, y de nuevo resulta impropcedente la lectura religiosa? Al visitar al Jefe Máximo no todos buscaban prebenda: Calles “era un hombre de buen criterio político a quien los funcionarios gustaban de consultar. Era también un amigo leal, capaz de inspirar confianza; muchos le querían por su enérgica pero simpática personalidad”.⁶⁰

Tzvi Medin sugirió una hipótesis interesante sobre el Maximato.⁶¹ Con Obregón, el caudillismo habría buscado encontrar la fórmula constitucional para justificar la reelección. Calles habría buscado otra salida, agitando —según Medin— el fantasma de una “guerra civil” que a decir verdad se encontraba hasta entonces siempre latente. Calles instituyó —sugiere Medin— un “mecanismo político” que convirtió en autoridad suprema al Jefe Máximo y al Primer Magistrado de la Nación en un mero “representante” o “administrador”.⁶² Lo curioso es que esta transición benefició a la larga a Cárdenas, quien fortaleció el presidencialismo mexicano e hizo depender de éste el juego de clientelas en el partido oficial, las cámaras legislativas y el gobierno. Ni el populismo ni el corporativismo fueron ambición de Calles, quien consideraba, a propósito del Partido Nacional Revolucionario (PNR), que había que mantener “un partido sin sectores; todos ciudadanos, nada más”, según lo dicho a Puig Casauranc. “Pronto a aceptar deberes ciudadanos”, siguió interviniendo ocasionalmente en política durante el Maximato, pero no creó su “elite” (contrariamente a lo que sugiere Tzvi Medin) o “grupo”; se inmiscuyó mucho menos de lo pensado en los gobiernos de sus supuestos “peleles”. Difícilmente se puede pensar que el sonorenses fuera tan aviezo como para hacer lo contrario de lo que pensaba que era el bien para la República, luego de la muerte de Obregón en 1928: pasar de la condición histórica “del país de un hombre a la nación de instituciones y leyes” —pese a quienes exigían el continuismo (entre ellos Cárdenas)— y crear el PNR para dirimir de manera civilizada las pugnas dentro de la “familia revolucionaria”. ¿De qué supuesta institucionalización totalitaria puede ha-

⁵⁶ F. Benítez, *op. cit.*, pp. 184-185.

⁵⁷ Plutarco Elías Calles, *Pensamiento político y social (1913-1936)*, p. 203.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 175-198.

⁵⁹ Natalia Elías Calles Chacón no dudó en apoyar expropiación petrolera. *Carta a PEC. Correspondencia...*, pp. 446-447.

⁶⁰ Citado por A. Córdova, p. 68.

⁶¹ Cf. T. Medin, *op. cit.*

⁶² *Ibid.*, p. 162.

blarse? Emilio Portes Gil, primer presidente en asumir el cargo sin actos violentos de por medio,⁶³ fue ante todo “portesgilista” y se permitió reducir —con el apoyo del ejército, señaladamente del general Amaro— la fuerza y la trascendencia política de la Confederación Regional Obrera Mexicana, muy cercana a Calles. Portes Gil tuvo entre sus méritos el de vigilar que su administración no fuera presa de la corrupción, y que “sus funcionarios fueran, ante todo, gente capaz y honrada y que el presupuesto se ejerciera honestamente”.⁶⁴ Ortiz Rubio fue menos independiente, aunque además de haber rechazado al “recomendado” Alberto Pani, se dio por ejemplo el lujo de espiar mediante Hernández Cházaro a Calles en la hacienda de El Mante. Ortiz Rubio aceptó la presencia del Jefe Máximo, pero no el mecanismo político del Maximato, que suponía el minimato presidencial, y decidió entonces irse. Las crisis durante el gobierno del mal llamado “nopalito” no fueron indicativas de “pelelismo”, sino de la renuencia a aceptar imposiciones.⁶⁵

Finalmente, cierto es que Abelardo L. Rodríguez (firme partidario de propagar la educación, lo que lo llevó a crear la Universidad de Sonora) afirmó que durante su interinato iba a dedicarse no a “la política”, sino a la administración, que ha sido reconocida como bastante efectiva por varios estudiosos. Calles respetó la independencia del interino y jamás intentó mandar en su administración.⁶⁶ A Rodríguez no le agradaban las “peregrinaciones” de secretarios de Estado, jefes de departamento y procuradores a donde se encontrara Calles, de tal modo que les solicitó oficialmente que se abstuvieran de hacerlo, incluso para tranquilidad del Jefe Máximo. Rodríguez consiguió la renuncia de Pani cuando éste se lo “brincó” por privilegiar su relación con Calles. El mismo mandatario canceló una reunión entre él, el Jefe Máximo y el embajador estadounidense Josephus Daniels (quien apreciaba la mente clara, informada y franca de Calles, siempre dispuesto a expresar con valor sus puntos de vista), advirtiendo que en México no había “hombre fuerte” (como llamaba Daniels a Calles) por encima del mandatario constitucional en turno.

Los dos sonorenses (Calles prefería que le dijeran la verdad cuando actuaba mal)⁶⁷ probablemente compartían su rechazo a la “baja política” o “pequeña política”, como las llamó Abelardo L. Rodríguez, quien las consideraba incompatibles con su carácter norteño. La “politiquería”, hecha de “bajas pasiones, intrigas, murmuraciones y trai-

⁶³ R. Loyola Díaz, *op. cit.*, p. 11.

⁶⁴ A. Córdova, *op. cit.*, p. 91.

⁶⁵ T. Medin, *op. cit.*, p. 106. Portes Gil y Ortiz Rubio estaban bastante ocupados en su enemistad, y el primero “burocratizó” al PNR. Entre Ortiz Rubio y Calles no parece haber existido mayor franqueza. J. M. Puig Casauranc, *op. cit.*, p. 399.

⁶⁶ Para Puig Casauranc, en 1933 con Rodríguez se terminó el “dualismo” o “bicefalismo” político del Maximato. J. M. Puig Casauranc, *op. cit.*, p. 112. La leyenda del “hombre que gobernó once años” no habría sido sino eso, leyenda. Después de 1929, Calles no gobernaba en México, porque gobernar es “conocer”, “saber”, “estar plenamente informado”. J. M. Puig Casauranc, *op. cit.*, p. 117. En cambio, a Calles lo aquejaban a principios de los años treinta el desgaste físico y el mental, el fastidio, y no habría sabido resistir a las sirenas de todo orden, “corrigiendo” a veces arbitrariamente a tal o cual y cayendo en el juego de las murmuraciones dentro del *entourage*. J. M. Puig Casauranc, *op. cit.*, pp. 117, 214 y 399. A diferencia de “don” Adolfo de la Huerta, ni a Calles ni a Rodríguez se les hizo acreedores a este “título”. Por cierto que para Rodríguez pedir un consejo no equivalía a someterse; llegó una que otra vez a buscar consejo de Calles.

⁶⁷ T. Medin, *op. cit.*, p. 91.

ciones, de demagogia, falsedad y mentira”, chocaba con esto otro que afirmaba el presidente interino:

[...] en mi tierra los hombres suelen ser francos y sinceros, despreocupados y poco amigos del protocolo y la diplomacia. Hablamos con la verdad, claramente, sin reticencias ni tapujos. Antes de que ocupara la presidencia, durante ella y después de ella, siempre he dicho lo que considero cierto, sin que me hayan limitado compromisos personales que no tengo, porque lo que a mí me ha importado siempre son los principios por los que luché desde mi juventud.⁶⁸

El pueblo fue dejando por lo visto de ser un sujeto importante en lo que ocurría, a juzgar por lo poco que dicen historiadores y analistas políticos: la última “intervención” popular parece ser por momentos la guerra cristera. Ese pueblo pasó a convertirse de “voz” anónima (en el corrido, por ejemplo) a rumor —ya masificado— nada benévolo con Calles. El “rumor” da la impresión de que existe un poder realmente colectivo, y a cada partícipe la sensación de que es “actor” de ese “algo”, que no es sino poder para destruir. Para Aniceto Aramoni, el rumor es algo así como un periodismo “maledicente y difamatorio, por falta de dificultad crítica de escrutinio”, y lleva a hacer un pésimo uso y mal empleo de la imaginación, “desorbitando el pensamiento, hasta que la deformación se vuelve alucinoide”.⁶⁹ Se ha buscado en Calles a un conspirador nato que no era.⁷⁰

Para concluir

Pese al cambio social, el relativo estancamiento cultural hizo que muchos revolucionarios esperaran que se “les hiciera justicia” como los criollos novohispanos esperaban prebendas. ¿Qué pudo haber ocurrido para que la cultura entorpeciera el cambio social democrático? Calles sostuvo una entrevista significativa con Leopoldo Ruiz, obispo de Michoacán, y Pascual Díaz, obispo de Tabasco y secretario general del Episcopado Mexicano. Según Krauze, la actitud de los obispos era de conciliación, incluso de cierta humildad,⁷¹ aunque buscaban que Calles “disimulara la operación de la ley” (La Ley Calles) a la manera porfiriana.⁷² Cuando el presidente argumentó que sobre los dictados de la conciencia estaba la ley, el obispo tabasqueño contestó: “yo entiendo por conciencia lo que nos dicta nuestro sentimiento, y entiendo por ley un ordenamiento de la razón. Por consiguiente, cuando mi conciencia me dice que una ley está contra la razón tengo el derecho de seguir el dictado de mi conciencia y no sujetarme a esa ley”.⁷³ He aquí lo que

⁶⁸ A. Rodríguez, *op. cit.*, p. 144. Rodríguez deja en claro que en el entorno de Calles no faltaban quienes se dedicaban a la adulación y al servilismo. A. Rodríguez, *ibid.*, p. 156. Este sonorenses hizo notar la tradición “burocrática” y “empleomaníaca” de la “clase media” mexicana. A. Rodríguez, *ibid.*, p. 351.

⁶⁹ Aniceto Aramoni, *El mexicano. ¿Un ser aparte?*, pp. 260-263.

⁷⁰ Calles no tenía nada de “maquiavélico”: no existían en él “ductibilidad”, ni “sutilezas de fondo”, ni “esas habilidades peligrosísimas de forma”, fundamento de éxito de tantos políticos, en palabras de Puig Casauranc, *op. cit.*, p. 209.

⁷¹ E. Krauze, *Biografía del poder...*, p. 71.

⁷² *Ibid.*, p. 75.

⁷³ *Ibid.*, pp. 73-75.

supuestamente está en derecho de hacer el mexicano o cualquier mal llamado “latino” porque se lo dicta “el querer” (suyo... o de Dios), incluso si para ello hay que saltarse leyes u otras normas de convivencia.

No era que Calles hubiera optado por “extirpar” la fe católica.⁷⁴ El sonorenses llamó “a las derechas”, a la “reacción política y clerical” al parlamento para “entablar la lucha de ideas”.⁷⁵ Nunca se trató de “descatolizar” a México⁷⁶ o de favorecer a alguna otra religión (a ninguna debía permitírsele el proselitismo contra el Estado), sino de culminar con el proceso de separación entre la Iglesia y el Estado comenzado en 1857. Las libertades de culto, pensamiento, asociación, prensa y conciencia quedaron aseguradas en los artículos 3o., 7o., 9o. y 21 de la Constitución. La respuesta de Pascual Díaz confunde conciencia y sentimiento, confusión que marca desde temprano al imaginario mexicano y latinoamericano y que perdura hasta hoy, pese a que distintas corrientes de la psicología, la psicología social y la ética han demostrado que la clave de la conciencia no es “el sentimiento”, sino el juicio de valor. La (¿anónima?) “voz popular” hizo de Calles un hombre “sin sentimiento”, cliché que recoge Krauze cuando habla del sonorenses “turco, severo y mental”.⁷⁷ De la formulación de Díaz pudiera desprenderse que el sentimiento orienta a la razón, o peor aún, que la crea, mientras que la odiosa Razón (¿con mayúsculas?) buscaría someter a la conciencia. No es sino el derecho a saltarse cualquier ley o norma si así lo quiere el sentimiento. Éste es puro e inmaculado —para volver sobre el debate primigenio, religioso. ¿Calles sacralizaba la ley? El tabasqueño sacralizaba el sentimiento, dándole el privilegio de ocupar el espacio de la conciencia, por encima del entendimiento o del raciocinio, en un “México bárbaro” donde Villa arreglaba diferendos a tiros y un zapatista consideraba que su “consensia” podía dictarle “porque sí” a quién “quebrarse” o no. Los nuevos criollos posrevolucionarios se impusieron con este sentimentalismo, al servicio de más de un chantaje.

Estas ambigüedades volvieron en el populismo, como habrían de existir en otros imaginarios latinoamericanos, para colmo —hasta hoy— en algunos discursos intelectuales, prestos a oponer el “gozo” a la “aburrida” razón. Resultaría que Zapata y Villa eran auténticos, agréguese que casi “nobles”, se entiende que de sentimiento. Calles es el que “piensa”, el “frío” que no duda en matar (lo hacía, pero nunca se acercó a la inaudita crueldad de Villa, o de Obregón). ¿Podría colegirse que el pueblo mexicano no quiso saber de raciocinio y prefirió —deslumbrado por lo señorial— el imaginario religioso?

Detrás de la crítica a Calles hay un imaginario que hunde sus raíces en la Colonia. Herederos del esfuerzo guerrero de la Conquista pero renuentes al trabajo, “holgazanes y ausentistas”, dependientes del “milagro”, del favoritismo o del buen humor del gobernante en turno, los criollos se valían del linaje para insertarse en el poder. Creían suplir —con trampa, cohecho, intrigas e indiferencia, resentimiento y cinismo de “cesante altivo”—⁷⁸ la sensación de pisar terreno falso, por hallarse inmiscuidos en un continuo y precario regateo de bienes. Pese a que algunos han buscado un capitalismo temprano en lo que durante la Colonia no era sino feudalismo, además decadente, los criollos se empe-

⁷⁴ Contra lo que afirma Krauze, *Biografía del poder...*, p. 81.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 90.

⁷⁶ Plutarco Elías Calles. *Pensamiento político y social (1913-1936)*, pp. 137-142.

⁷⁷ E. Krauze, *Biografía del poder...*, p. 39.

⁷⁸ F. Benítez, *op. cit.*, p. 278.

ñaban en hacerse pasar por aristócratas, para “sacar de la jugada” a quienes consideraban burgueses y dueños de la riqueza ciudadana, pero con un “origen oprobioso”.⁷⁹ Ante quien, como Calles, buscó siglos después acabar con privilegios, pero además evitar que se crearan otros, los nuevos criollos no dejaron de recordarle su origen (supuestamente “bastardo”). Calles, además de maestro de escuela, había sido en su juventud comerciante y pequeño agricultor fallidos. No tenía mayores propiedades rurales, pero tampoco era campesino ni bandido, ni por ende de apariencia “auténtica”, cuando siempre dentro de un registro religioso se confunde lo “auténtico” con lo “misterioso”, inentendible, anárquico, “imprevisto, inesperado, impreparado, inorganizado”, la “fuerza de la naturaleza” (“el volcán subterráneo”): es el modo en que Jean Meyer describe la *grande peur* cristera, en la cual reaparecen las atávicas estampas populares⁸⁰ (“utopía medieval” e “imajería piadosa”, para Bartra).

Además de darle un fuerte impulso al mercado interno y de marcarle límites a la inversión extranjera, Calles consiguió dos cosas de avanzada en América Latina y el Caribe. Cualquiera latinoamericanista debiera aquilatarlas: afianzar la separación entre los asuntos estatales y los de la Iglesia, y desvanecer los peligros de los pronunciamientos militares frecuentes y lesivos para la nación. De los asuntos públicos quedaron así al margen los religiosos y los militares, que dejaron en México de ser estamentos con “fueros” por encima del Estado.

Calles no quería un partido único, sino “partidos nacionales orgánicos”,⁸¹ en proporción a su organización y lugar en “la voluntad y la conciencia públicas” y al “choque de ideas” que sustituyera al “clamor de la hazaña bélica”.⁸² Nada de lo dicho hasta aquí hace de Calles un héroe, mucho menos un “hombre de acero”; nada autoriza comparaciones del México de aquella época con la naciente Unión Soviética, con la Nueva Política Económica (la NEP de Lenin).⁸³ Calles no representó la etapa “nacional-populista” de la Revolución (¡).⁸⁴ Es con el cardenismo que se consolidaron nuevos grupos listos para el reparto de derechos y privilegios. Para Cárdenas el colectivo debía serlo todo, lo que provocó que Lombardo Toledano viera “fascismo” donde no lo había (en el Plan Sexenal). Con todo, el líder sindical no estaba completamente despistado: las simpatías de Vargas y Perón por el fascismo fueron inocultables. ¡Pero también las muy erradas de Calles!⁸⁵ La cercanía con Estados Unidos atemperó las cosas en México.

Cárdenas “institucionalizó” el corporativismo, el “dedazo” y el fraude electoral. El fracaso de un auténtico proyecto democrático-burgués (pese al despliegue del capitalismo) desembocó en una corrupción similar a la del poder colonial: éste era un mundo en el que muy pronto se había llegado a la creencia de que toda autoridad es “espuria, inmo-

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 254, 277, 278.

⁸⁰ Jean Meyer, p. 237. Para Bartra, los campesinos fueron lanzados a los brazos de la “oligarquía porfiriana católica” (p. 31). ¿Habían dejado por completo de estarlo?

⁸¹ J. M. Puig Casauranc, *op. cit.*, p. 250.

⁸² A. Córdova, *op. cit.*, p. 37.

⁸³ Hechos por Jean Meyer, p. 256.

⁸⁴ Contra lo que afirma Jean Meyer, pp. 282, 290.

⁸⁵ Calles, ignorante según Puig Casauranc sobre la agricultura francesa que consideraba muy buena, admiró por igual a Friedrich Ebert que a Hitler. Véase, por ejemplo, Jürgen Buchenau, “Plutarco Elías Calles y su admiración por Alemania”, en *Boletín*, núm. 51.

ral y tiránica”, y toda ley, lesiva al interés cualquiera.⁸⁶ Desde esta perspectiva, de pretendientes a aristócratas o de nuevos criollos, se ha leído el periodo callista. Los nuevos criollos se hicieron del poder: con la supuesta “lucha de clases de grupo a grupo” durante el cardenismo, “el individuo, entidad aislada, energía mezquina y dispersa, estorbaba”.⁸⁷ Ciertamente: hasta ahora, Calles —constructivo— parece un desafío incómodo en un país tan lleno de muerte y de mentira en la muerte.⁸⁸

Bibliografía

- ARAMONI, Aniceto, *El mexicano. ¿Un ser aparte?* México, DEMAC, 2008.
- BARTRA, Roger, *Campesinado y poder político en México*. 2a. ed. México, Era, 1984.
- BENÍTEZ, Fernando, *Los primeros mexicanos. La vida criolla en el siglo XVI*. 3a. ed. México, Era, 1965.
- BERUMEN, Miguel A., *Pancho Villa, la construcción del mito*. México, Océano, 2006.
- BUCHENAU, Jürgen, “Plutarco Elías Calles y su admiración por Alemania”, en *Boletín*, núm. 51. México, Fideicomiso Archivos Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca / SEP, enero-abril, 2006.
- CÓRDOVA, Arnaldo, *La revolución en crisis. La aventura del maximato*. 5a. ed. México, Cal y Arena, 1999.
- GONZÁLEZ PINEDA, Francisco, *El mexicano. Psicología de su destructividad*. 9a. reed. México, Pax, 1985.
- GUZMÁN, Martín Luis, *El águila y la serpiente*. México, Porrúa, 1995.
- GUZMÁN, Martín Luis, *La sombra del caudillo*. Pról. de Antonio Castro Leal. México, Porrúa, 1966.
- ITURRIAGA, José E., “Calles y la construcción del México moderno”, en *Plutarco Elías Calles. Obra revolucionaria*. México, PRI, 1988.
- KRAUZE, Enrique, *Biografía del poder. Caudillos de la Revolución mexicana, 1910-1940*. México, Tusquets.
- KRAUZE, Enrique, *Reformar desde el origen. Plutarco E. Calles. Biografía del poder/7*. México, FCE.
- LENIN, V. I., *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Moscú, Progreso, 1981.
- LOYOLA DÍAZ, Rafael, *La crisis Obregón-Calles y el Estado mexicano*. México, Siglo XXI / UNAM, IIS.
- MEDIN, Tzvi, *El minimato presidencial: historia política del Maximato. 1928-1935*. 9a. reimp. México, Era, 2003.
- MEDINA RUIZ, Fernando, *Calles, un destino melancólico*. México, Tradición, 1982.
- MEYER, Jean, *Historia de la Revolución mexicana 1924-1928. Estado y sociedad con Calles*. 3a. reimp. México, Colmex, 2002.
- MEYER, Lorenzo, *Historia de la Revolución mexicana. 1928-1934. Los inicios de la institucionalización*. México, Colmex, 1978.
- MORENO, Francisco Martín, *México acribillado*. México, Alfaguara, 2008.

⁸⁶ F. Benítez, *op. cit.*, p. 280.

⁸⁷ Citado por A. Córdoba, p. 464.

⁸⁸ Parafraseamos aquí a Francisco González Pineda, *El mexicano. Psicología de su destructividad*, p. 63.

- PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta al laberinto de la soledad*. México, FCE, 1981.
- Plutarco Elías Calles. *Correspondencia personal (1919-1945)*, t. I. 1a. reimp. Introd., selec. y notas de Carlos Macías. México, Instituto Sonorense de Cultura / Gobierno del Estado de Sonora / Fideicomiso Archivos Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca / FCE, 1996.
- Plutarco Elías Calles. *Pensamiento político y social (1913-1936)*. 2a. ed. Pról., selec. y notas de Carlos Macías. Edición Abreviada. México, Fideicomiso Archivos Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca / SEP / FCE, 1992.
- PUIG CASAURANC, José Manuel, *Galatea rebelde a varios pigmaliones. De Obregón a Cárdenas (antecedentes y fenómeno mexicano actual)*. México, INEHR, 2003.
- RODRÍGUEZ, Abelardo L., *Autobiografía*. México, [ed. del autor], 1962.
- TAIBO II, Paco Ignacio, *Pancho Villa. Una biografía narrativa*. México, Planeta, 2006.
- ZERTUCHE MUÑOZ, Fernando, “La política educativa de Plutarco Elías Calles”, en *Plutarco Elías Calles. Obra revolucionaria*. México, PRI, 1988.

Contribución de la investigación sobre la lengua y la cultura para los estudios latinoamericanos de las ciencias sociales

Ana GOUTMAN

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

El investigador Arnaldo Córdova, jurista que reflexiona sobre la ciencia que ejerce, aporta observaciones relevantes en la revisión de las nociones del discurso de las ciencias sociales actuales en un artículo publicado en *La Jornada* (08/06/08).

“Letra y espíritu de la Constitución” trata del debate constitucional sobre las reformas del presidente Calderón acerca del petróleo. Aconseja leer una obra del especialista Luis Recaséns Siches de la que cita unos pasajes que ilustran sobre el lenguaje y la transformación de las nociones en uso del lenguaje.

El Derecho —anota— es una forma objetivada (hecha realidad) de la vida humana. Está constituido por un conjunto de ideas —mejor diríamos significaciones— que constituyen reglas para la conducta humana. Estas significaciones fueron gestadas por unas mentes humanas y aún vividas originalmente por unos hombres —por los que han creado una norma jurídica—. . . . Esas significaciones (en suma esas normas concretas) han sido elaboradas y confeccionadas en unos actos vitales y por éstos, en una conducta humana —bien en la mente y voluntad del legislados, o bien en la comunidad productora de costumbres jurídicas—. Además esas normas jurídicas, en cuanto se cumplen, en cuanto se realizan efectivamente constituyen la configuración de una sociedad, la forma o estructura de unas existencias humanas. . . . las significaciones que componen el Derecho positivo-vigente. . . . Y en la forma en que la componen, tienen un origen histórico concreto en el tiempo y concreto en cuanto a las circunstancias que condicionaron su nacimiento (pp. 38-40 de la edición citada).

Apunta el investigador el uso de la noción de significación que reemplaza o corrige la noción tradicional de ideas, historia de las ideas que es y ha sido insuficiente para lo que pretendía abarcar pero que está en vigencia para los estudiosos. El autor le confiere su lugar en el uso del lenguaje. “Porque significaciones fueron gestadas por la mente humana, porque tienen un origen histórico en el tiempo. . . .”

El uso de las palabras es otra de las observaciones en el artículo citado para la investigación en la problemática latinoamericana.

[...] que cada cual entiende como le cuadre, cuando las palabras son envolturas de un contenido que son los conceptos y los juicios jurídicos. . . . Y la Constitución es también el resultado de una historia [...] es un contrato social [...] y por supuesto que tenemos que recurrir a nuestros clásicos como Rousseau y Kant. El primero, teórico de la soberanía

popular; el segundo, fundador de la ciencia del derecho moderno, y no a nominalistas ignorantes.

[Ellos] piensan el derecho en abstracto: aíslan las palabras sin percibir que las palabras forman conceptos o “significaciones”. Y cuando uno les habla de “sentidos” y de “significados” nos dicen metafísicos...”

Las opiniones de Arnaldo Córdova dan la pauta de la diferencia entre la investigación tradicional en las ciencias sociales-jurídicas de los nominalistas ignorantes por ende, en este ejemplo, atentas a enunciados desconectados de la realidad a “la” que se refieren y al lenguaje del investigador sobre el objeto de estudio.

Si el lenguaje tiene una historia que se desarrolla en el tiempo —histórico o diacrónico—, se transforma durante las épocas y también en los diferentes pueblos, tiene reglas precisas de funcionamiento, es decir, una estructura dada y transformaciones estructurales que obedecen a leyes estrictas que reafirman la característica de sistema.

I

Lévi-Strauss afirma que las investigaciones actuales denotan la negligencia o el abandono del que las ciencias sociales son víctimas que contrasta con el interés manifiesto por los estudios de las tendencias principales de la investigación en el dominio de las ciencias sociales y humanas. Decir tendencias es adivinar lo que no existe —insiste—, en las que se trata de adivinar las gestaciones latentes de los lineamientos de evoluciones indecisas que se apeguen menos a la descripción del estudio presente de nuestras ciencias que al presentimiento de los caminos por donde podrán —tal vez— internarse en las ciencias del mañana.

Para conocer el dominio de lo humano observamos que entre nosotros permanece a la fecha una cierta ambigüedad acerca de qué separa a las ciencias sociales de las ciencias humanas y en qué consiste tal separación. Aunque es una pregunta que responde a preocupaciones antiguas, dice Lévi-Strauss¹ continúa en debate.

El antropólogo alerta que si el conocimiento científico no es definible sino por referencia a la ciencia de Occidente, las investigaciones sociales y humanas que pueden pretender mejor a ello no son todas occidentales ni mucho menos.

Ciertos descubrimientos fundamentales en la ciencia lingüística se anticiparon varios siglos en la India y no es el único terreno en el que hay que conceder ventaja, porque hay sociedades ignorantes de la escritura que han dado un carácter consciente y meditado a las instituciones políticas y sociales.

Es pertinente anotar que los métodos de algunas ciencias, la biología, por ejemplo, tiene que hacer un uso creciente de modelos de tipo lingüístico, código e información genéticos y sociológicos puesto que hoy se habla de una verdadera sociología celular. En cuanto al mundo físico los fenómenos de interferencia entre el observador y el objeto de la observación se han vuelto para el físico un modo de conocimiento que lo acerca a ciertas tareas de las ciencias sociales y humanas.

¹ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 285.

Lévi-Strauss afirma que ninguna ciencia puede considerar que las estructuras pertenecientes a su dominio se reducen a una disposición cualquiera de partes cualesquiera. Sólo está estructurada la disposición que obedece a dos condiciones: es un sistema, regido por una cohesión interna, y esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones, gracias a las que se descubren propiedades similares en sistemas en apariencia diferentes.

Enfatiza que fue Goethe quien escribió: “Todas las formas se parecen, ninguna es igual a otra, mas su coro guía hacia un ciencia oculta”.²

Conviene abundar que los especialistas en el estudio del hombre se reconocen en dos academias hace más de dos siglos, cuando se esbozó la organización del Instituto de Francia: la de las ciencias sociales y políticas y la de las inscripciones y bellas letras.

Pero cuál es el criterio que las distingue, ya que todo lo humano es social, lo que esconde un pleonasma cuando decimos ciencias sociales ya que declarándose sociales dicen que se ocupan del hombre y si son humanas son sociales.

Pero no se puede soslayar una distinción que nació en Estados Unidos respecto de que la expresión “sociales” es “bastarda” y lleva a configurar la expresión “ciencias de la conducta”, que evoca un tratamiento riguroso de los fenómenos humanos por las razones propias de la historia de las ideas de ese lado del atlántico. Resulta de una intersección entre ciencias humanas y ciencias exactas y naturales que reúnen el conjunto de los problemas humanos pues permiten o exigen una colaboración estrecha con la biología, la física y las matemáticas.

Las ciencias humanas son centrípetas y las ciencias sociales son centrífugas porque se trata de una cuestión de temperamento y de método, remata Lévi-Strauss.

II

Hacer del lenguaje un objeto privilegiado de la ciencia es un gesto que no ha sido aún apreciado y sin embargo desde hace siglos se le considera la llave de acceso del hombre y de la historia a la cultura, a las leyes de la sociedad como una de las características más destacadas de nuestra época.

La relación del sujeto que habla con el lenguaje anuncia lo que se sabía de la práctica de los mitos, las creencias, la filosofía, las ciencias del lenguaje. Cuando se definen las bases del conocimiento científico sobre el conjunto de la práctica social se estudian los lenguajes en las diversas actividades significantes, entre ellas la actividad artística, los medios, la cultura, la historia.

El lenguaje como objeto específico del conocimiento deja de ser un ejercicio que se ignora a sí mismo para hablar de sus propias leyes, una palabra se pone a hablar de lo que se habla. Con esto el sujeto que habla —el hablante— se separa de lo que lo constituye —el lenguaje— y le hace decir lo que dice.

¿Qué dice el lenguaje? Dice limitación, significación y comunicación. Por esto todas las actividades del sujeto humano son tipos de lenguaje y es la única manera en que se

² *Ibid.*, p. 23.

expresa el pensamiento, su realidad y su confirmación. ¿Existe un lenguaje sin pensamiento o un pensamiento sin lenguaje?

El lenguaje como cadena de sonidos articulados pero también red de marcas escritas, una escritura o bien un juego de gestos, es un objeto material, diversificado, según se trate de conocer los aspectos y las relaciones. Esta materialidad enunciada, escrita o gesticulada produce, expresa o comunica, reitera que no existe un lenguaje sin pensamiento.

Vale distinguir hoy que en la ciencia no se excluyen los fenómenos particulares. Lo que se distingue entre la práctica del lenguaje que sirve para comunicar y la práctica del sueño o de un proceso inconsciente o preconscious. De esta manera la ciencia aumenta la noción de lenguaje permitiendo reunir a primera vista lo que parece que se escapa que con dificultad aceptan los estudiosos de las ciencias sociales y humanas.

Entonces la relación entre sujeto que conoce, piensa, y conocimiento transforma el mundo y transforma el conocimiento en el curso de sus operaciones. Hay autores que se resisten a salvar la distancia entre sujeto y conocimiento, no atienden ni entienden la relación entre sujeto que conoce y conocimiento y mantienen la distancia entre sujeto que investiga un objeto de estudio y el objeto de estudio.

III

El uso, la práctica del lenguaje reclama la relectura de las obras de los lingüistas que muestran el papel de la lingüística en las ciencias humanas y sociales. “La lingüística es no sólo una ciencia piloto, sino también se hace indisociable de las ciencias humanas, las ciencias de la cultura que pueden organizarse, formalizarse a la zaga de la lingüística... porque en ella estamos en el fundamento de toda vida social”, dice Emile Benveniste.³

La relectura del prólogo a la edición española del libro de Saussure *Curso de lingüística general* escrita por Amado Alonso, connotado estudioso de la lengua, ofrece un itinerario de ciertos temas que ofrecen pistas para la atención que requiere el tema.

En el Prólogo, dice el autor, que la lengua es el dominio de las articulaciones que consiste en sonido y pensamiento y la unión de estas dos masas amorfas es lo que constituye la articulación en la lengua.

Para Saussure sería ilusorio creer que el signo lingüístico asocia una cosa a un nombre, el signo establece un lazo entre un concepto y una imagen acústica. No es el sonido mismo, sino la impresión psíquica de este sonido, la representación que nos da el testimonio de nuestros sentidos. Saussure no se ocupa del referente, sino del significado y del significante.

Piensa en las lenguas como sistemas en que los términos son solidarios y en el concepto —más bien implicado— de valor. Por ello la lengua no es algo abstracto como se piensa en la lógica.

El valor de una unidad lingüística está determinado, limitado, precisado por el de las otras entidades del sistema. Lo que muestra la solidaridad e interdependencia de una significación con las otras significaciones. He aquí la respuesta acerca de cómo conocer la significación que se evidencia en la relación con otras significaciones. Tema que

³ Emile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, I, pp. 28-29.

desarrolla Oswald Ducrot cuando se refiere a la argumentación en la lengua, que configura los encadenamientos del discurso.

Si advertimos que la lengua es una red de marcas escritas, una escritura o bien un juego de gestos, la vemos como un objeto material, diversificado, según se trate de conocer los aspectos y las relaciones. Esa materialidad enunciada, escrita o gesticulada produce, expresa o comunica y reitera que no hay lenguaje sin pensamiento, o pensamiento sin lenguaje. Si el lenguaje no es la expresión del pensamiento porque el pensamiento es exterior a él mismo pretendemos un idealismo con raíces metafísicas.

La concepción instrumentalista del lenguaje que supone la existencia de un pensamiento o de una actividad sin lenguaje lleva a implicaciones filosóficas de la teología.

El lenguaje es la materia del pensamiento, el elemento de la comunicación social pues no encontramos sociedad sin lenguaje, así como no hay sociedad sin comunicación. Porque todo lenguaje tiene lugar para ser comunicado en el intercambio social, por ello no hay jerarquía de funciones en el lenguaje.

Cada función se ejerce en virtud de la otra, comunica, informa entre dos sujetos cuyos roles se intercambian siendo uno el destinador y el otro el receptor, porque hablar es hablarse.

Otra conclusión a la que podemos llegar, erróneamente, es acordar la preeminencia a la función de comunicación. Si no aceptamos las concepciones espiritualistas del lenguaje también la teoría de la comunicación ocultaría la formación y producción del sujeto que habla y de la significación comunicada que para esta teoría de la comunicación son constantes no analizables.

Saussure considera el lenguaje en su totalidad multiforme y heteróclito a caballo sobre distintos dominios a la vez físico, fisiológico y psíquico, además de las diferentes disciplinas lingüísticas.

Para la constitución de la ciencia lingüística, del objeto de ciencia, Saussure distingue la lengua en el conjunto del lenguaje y ratifica que en el circuito de la comunicación una imagen auditiva que va a asociarse con un concepto produce el circuito que va de la audición a la fonación a la audición y así sucesivamente.

La unión del sonido y el sentido, del sentido y la imagen acústica del lenguaje de la poesía lleva a delimitaciones recíprocas de unidades en el lenguaje.

La palabra es siempre individual es la suma de combinaciones individuales personales, introducidas por los sujetos que hablan y los actos de formación necesarios para la realización de estas combinaciones.

La lengua no es modificable por el individuo que habla y parece obedecer a leyes del contrato social reconocidas por los miembros de la comunidad, pero el individuo es siempre el dueño del acto individual de voluntad e inteligencia.

IV

¿Cuál es la contribución del estudio de la lengua a la cultura, a las ciencias humanas y sociales?

El concepto lingüístico de valor ha sido revolucionario y de una incalculable fecundidad científica. El funcionamiento entero de una lengua consiste en un juego de identidad-

des y de diferencias, valores y sus oposiciones que atiende el sonido, la articulación, la argumentación y el sentido en las ciencias sociales y humanas.

Razón por la cual el estudio de la lengua se considera primordial en este trabajo como una práctica que es ampliamente abandonada entre nosotros para las ciencias sociales y humanas. Las razones de este menosprecio pueden ser varias. Se anotan entre las próximas: el desconocimiento de la lingüística y la semiótica que se imparten poco, mal o nunca en las escuelas de ciencias sociales y el peso de las metodologías sociológicas que como artilugio ofrecen respuestas y pocas preguntas.

Las reflexiones de Saussure, de Emile Benveniste, Román Jakobson y Oswald Ducrot ensanchan la contribución con las ciencias sociales y humanas.

Algunas referencias que recorren los temas de la obra de Benveniste, *Problemas de lingüística general*, son de inmediata eficacia en esta exploración. Estudia, por ejemplo, en la lengua la relación entre lo arbitrario y lo inmotivado en un discurso que es el campo de trabajo del que podemos hablar en los estudios científicos. Si la lengua es una red de diferencias regladas que funda la significación, la comunicación se realiza en la materia concreta y las leyes objetivas de su organización y es el material en el que podemos hacer el análisis.

La subjetividad y la temporalidad, la categoría de persona y la del tiempo para retomar el sistema mismo requiere de la capacidad del locutor de ponerse como sujeto. El fundamento de la subjetividad se determina por el estatuto lingüístico de la persona, ya que el sistema de la lengua muestra la relación de oposición que juega en el yo que cuenta con el tú.

Por otra parte, dice Jakobson que el mayor impulso hacia el cambio en el trabajo de la lengua le llegó de la vivacidad del movimiento artístico del comienzo del siglo XX. Los principales artistas enfocaban con entusiasmo los cambios por venir y de hecho los enfrentaban jóvenes aún y pudieron combatir en esa época. “Todo está fundado en la relación y sobre la interacción de las partes y de los todos entre el color y la forma entre la representación y lo representado”.

Los artistas dan una visión estructural de los signos verbales, un equivalente semiótico sugestivo, mientras que los trabajos desiguales de Vladimir Klebnikov, explorador versátil del arte poética, abren una perspectiva sobre los enigmas del lenguaje que se llamarán “unidades fonológicas”.

Otro ejemplo fue Stravinski con su búsqueda de “lo uno en lo múltiple” y que “su coexistencia es siempre necesaria” que nos lleva al corazón de su trabajo”.⁴

Un especialista conocido por sus estudios de la cibernética, Norbert Wiener, señaló que no existe ninguna oposición fundamental entre los problemas que se le presentan a los especialistas en comunicación —los ingenieros— y lo que se le presentan a los lingüistas. Los ingenieros tratan de transmitir un mensaje con la ayuda de un código que es un sistema de clasificación o un esquema que representa estructuras invariables y fundamentales del mensaje. La existencia de un código común funda la comunicación y hace posible el intercambio de mensajes.

⁴ Roman Jakobson, *Une vie dans le langage*, p. 30.

Hay otros temas, como el sentido y la significación que están en los enunciados de los estudiosos de las ciencias sociales. ¿Cómo distinguir la noción de sentido de la de significación?

En una conferencia que dictó en la Universidad de Buenos Aires el veterano lingüista Oswald Ducrot, plantea el tema del sentido y de la argumentación que concentra antiguas dificultades en la noción de discurso.

Dice Ducrot que los lingüistas adhieren a la imagen saussuriana de un signo de dos caras, como una dualidad de lo acústico y de lo conceptual, formulación que Saussure mismo reconoce que utiliza por razones pedagógicas.

Decir conceptual es no decir significado, término que prefiere Saussure. ¿Por qué lo usa? Para insistir en su aspecto “negativo” o incluso “opositivo”.

Lo que está en cuestión es una teoría semántica, del significado, gran ausente en las teorías lingüísticas porque la consideran extralingüística, razón por la cual utilizan la noción de concepto.

El sentido o el significado es el ausente del signo, pero la lingüística semántica quiere describirlo. Cómo hacerlo sin darle realidad, dice Ducrot.

Pues la teoría que propone Ducrot sin salir del orden lingüístico, sin recurrir al mundo físico, al pensamiento, o a la “realidad” que dicen las otras ciencias, es describir las palabras u oraciones mediante un tipo particular de discursos, a saber los encadenamientos de enunciados (dos tipos de encadenamientos escoge Ducrot que le parecen puramente discursivos).

En el texto que expuso Ducrot, afirma que es posible obtener una descripción sistemática de los efectos semánticos producidos cuando se combina una palabra con otra asociando a las entidades lingüísticas encadenamientos de otras entidades lingüísticas. Recordamos que Charles Sanders Peirce esgrime la noción de “semiosis continua”. Dicho de otra manera, el sentido de las palabras sólo depende de la infinidad de sus posibles utilizaciones en el discurso. También para Wittgenstein en el trabajo sobre las palabras depende del uso que hagamos de ellas.

“Para nosotros, dice Ducrot, se puede constituir una noción de sentido que lo reduzca a un conjunto de virtualidades discursivas y al mismo tiempo darle el carácter sistemático que todo objeto de ciencia exige”.

La argumentación está en la lengua, para Ducrot la significación de un enunciado está constituida por la conclusión hacia la que se orienta, entonces la relación argumento-conclusión es concebida así como una relación semántica. Este conjunto constituye un “bloque semántico”. Para el investigador se trata de atender estas relaciones que pueden organizar la escritura de las ideas que exponen.

Estas ideas que se exponen en un texto que esgrimen los estudiosos de las ciencias sociales y humanas deviene discurso y designa de manera rigurosa y sin ambigüedad la manifestación de lengua en la comunicación viva.

Cuando Benveniste se refiere al discurso se opone al uso de la noción de lengua que recubre sin embargo la noción de lenguaje en tanto que conjunto de signos formales, estratificados en escalones sucesivos que forman sistemas y estructuras.

El discurso implica primero la participación del sujeto a su lenguaje a través de la palabra del individuo. Utilizando la estructura anónima de la lengua, el sujeto se forma y se transforma en el discurso que él comunica a otro. La lengua común deviene en el

discurso el vehículo de un mensaje único, propio para la estatura particular de un sujeto dado que imprime sobre la estructura obligatoria de la lengua una marca específica, donde está el sujeto sin por lo tanto que él sea consciente.

V

Hay temas que forzosamente se soslayan en los estudios de las ciencias de la comunicación y que sin duda podrían colaborar en la manera de esclarecer la significación de los discursos de las ciencias sociales y humanas. Éstos son: el análisis del discurso de la cultura, del arte, del sujeto humano, del sujeto social, de las instituciones, los diversos modos de significación, las transformaciones históricas de tales modos, la diversidad de las doctrinas y de las ideologías que acusan el fermento del lenguaje.

Y tantos otros temas que se irán descubriendo en el tiempo y que no parecen de la incumbencia de la lingüística y de las ciencias sociales y humanas, tales como la semiótica, el lenguaje de los gestos, el lenguaje musical, el lenguaje visible, las instalaciones de la plástica, la fotografía, el cine, la zoosemiótica.

¿Con cuáles medios o herramientas o caminos podemos conjugar el impulso de conocer la significación de los discursos y las particularidades de la lengua?

El primer paso es nombrar el objeto de estudio. De qué trata ese objeto que está atravesado por conocimientos cercanos o lejanos a nosotros. Cada objeto de estudio tiene una historia que generalmente ignoramos y nuestra tarea es entonces hacer “hablar” al objeto. El menú cotidiano de algunos investigadores consiste en “no dejar” hablar, sino en atropellar con la información conocida, que son lugares comunes que llenan páginas. Hablar de teorías suele ser la receta para quien se inicia en lo que no sabe y es un foco rojo que vale la pena atender.

Entonces llamar la atención sobre el uso del lenguaje, los ejemplos en los que se alude al tema o se expresa el tema, encierra una evidencia, además la lectura de las críticas que reúnen materiales conocidos o desconocidos.

La inquietud por los cambios del lenguaje, nociones que han cambiado de significado, que han dejado de usarse. Todas son pistas que ilustran y abonan el interés por el conocimiento que demuestra Arnaldo Córdova.

Las revoluciones teóricas tienen que ver primero con cambios profundos en los conceptos, afirmó Einstein, porque esos cambios afectaron al principio los conceptos primero de la física, al espacio y el tiempo.

¿Cuáles son las tareas que las ciencias del lenguaje tienen en su haber, entre nosotros, y que están sin resolverse?

Por ejemplo: ¿de qué modo el análisis del discurso revela las reflexiones sobre las ciencias sociales y humanas y la cultura cuando las propuestas de los políticos, los economistas y los sociólogos se refieren a la realidad correspondiente del país?

Los mensajes que recibimos de los distintos medios, por los distintos canales, tienen una posición privilegiada, una forma discursiva que es afín a los propietarios de los canales, a los centros de poder institucional, a los canales de paga, a los medios libres, a las prácticas de producción concebidas como vehículos de las reglas del lenguaje: ¿quien detecta estas diferencias, quien argumenta acerca de las influencias de tales poderes?

Estamos instalados en la educación oficial y es exactamente lo que está detenido en el tiempo, los conocimientos mediáticos son la “sociedad del conocimiento”. Por esta elemental razón las ciencias de la comunicación no pueden aportar a las ciencias sociales y humanas y éstas a la comunicación nada, ya que no hay una lectura del discurso.

El término discurso designa toda enunciación que tiene un locutor y un auditor, con el deseo de influir uno en el otro en ese circuito ambivalente.

También el discurso es el campo privilegiado del psicoanálisis, sus medios dice Jacques Lacan son los de la palabra, en tanto que ella confiere a la funciones del individuo un sentido.

Conclusiones

En virtud del uso de las nociones que se esgrimen en la actividad política, en la reflexión histórica, en la cultura, en los media, en el lenguaje necesariamente cambia la contribución teórico metodológica en el discurso de las ciencias sociales y humanas.

¿Existe algún observatorio de los medios, que atienda los análisis del discurso y no soslaye lo que pensamos quienes leemos los periódicos, los editoriales, los noticieros de la televisión, los programas especiales del radio?

Si escuchamos a diario expresiones que se repiten y que son “relevantes” por la misma repetición prima un criterio de autoridad. ¿Cuál es el tratamiento que la academia y la sociedad le administran? Los ejemplos son variados ya que saturan los medios: “el mundo de la economía”, “la lógica de las diferencias en la sociedad de los cánones tradicionales”, “la identidad, la multiculturalidad, la metodología, globalización” y muchas más constituyen la mitología de los medios de comunicación que nadie revisa ni discute.

Un estudio cuyo título “Codificar y decodificar” puede atacar el punto nodal de la problemática acerca de la función del análisis del discurso como método, me refiero a un estudio de Stuart Hall, señala diversas observaciones atinentes a lo que tradicionalmente consideramos “circuito de circulación”, cuyo proceso es criticado por su linealidad y por la ausencia de una concepción estructurada de los diferentes momentos como una estructura compleja de relaciones. En este proceso también es posible pensar en términos de articulación de momentos relacionados pero distintos: producción, circulación, distribución, consumo, reproducción.

¿Qué distingue “producción” discursiva de otros tipos de producción en nuestra sociedad y en los sistemas de conocimientos modernos?

Las relaciones y prácticas de producción concebidas como vehículos simbólicos dentro de las reglas del lenguaje en la forma discursiva como circulación y distribución en las diferentes audiencias no van a limitar la investigación en aquellas líneas guías que emergen del análisis de contenido para reconocer que la forma discursiva del mensaje tiene una posición privilegiada en el intercambio comunicativo.

La práctica tiene un objeto que es el significado y los mensajes en la forma de vehículos de signos organizados a través de las operaciones de códigos.

Por eso un hecho histórico no puede ser transmitido en un noticiero de TV, en bruto. Las estructuras de la televisión y de la radiofonía deben ofrecer mensajes codificados en la forma de discurso significativo. Por eso las relaciones institucionales y sociales de

producción deben pasar por las reglas discursivas del lenguaje para que su producto se haga efectivo.

Hay que advertir, dice el autor, que la reentrada en las prácticas de recepción de audiencia y “uso” no puede ser entendida en términos simples de conductismo. Los elementos aislados que identifica la investigación positivista como efectos, usos y gratificaciones están ellos mismos encuadrados en la estructura del entendimiento, es decir, que son “espejos” o “copias” pero no hallazgos.

El signo televisivo es complejo, constituido por la combinación de dos tipos de discursos: el visual y el auditivo. Pero aunque el programa de televisión no es una marca de la conducta, ha sido casi imposible para los investigadores tradicionales conceptuar el proceso comunicativo sin caer en una u otra forma de behaviorismo.

Un ejemplo que se reitera es el de que las representaciones de violencia en la TV “no son violencias sino mensajes acerca de la violencia”. Pero hemos continuado investigando la cuestión de la violencia como si no supiéramos comprender la distinción epistemológica.

La realidad existe fuera del lenguaje pero está mediada por y a través del lenguaje en relaciones y condiciones reales.

Entonces la aparente fidelidad de la representación de la cosa o del concepto representado es el resultado de una específica articulación del lenguaje sobre lo “real”. Es el resultado de una práctica discursiva. Por lo que vale recordar que la articulación de un signo arbitrario, visual o verbal, con el concepto referente es el producto, no de la naturaleza sino de la convención y la convención de los discursos requiere del soporte de los códigos.

La problemática latinoamericana que desarrolla los temas de la historia, la economía y la cultura, el pensamiento que traducen los medios, requiere una visión que está implícita en la investigación del lenguaje.

Bibliografía

- BENVENISTE, Emile, *Problemas de lingüística general*, I-II. México, Siglo XXI Editores, 1979.
- ARNOUX, Elvira N. de y María Marta García Negroni, comps., *Homenaje a Oswald Ducrot*. Buenos Aires, Eudeba / Universidad de Buenos Aires, 2004.
- JAKOBSON, Roman, *Une vie dans le langage*. Prefacio de Tzvetan Todorov. París, Les éditions de Minuit, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*. Siglo XXI Editores / Siglo XXI de España Editores, 2006.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Losada, 1945.

El boliviano Marof en México: redes, identidades y claves de autoctonía política*

Ricardo MELGAR BAO
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA-MORELOS

A la memoria de Mario Miranda, maestro, colega, amigo

Presentar a Tristán Marof, o como dicta su acta de nacimiento en Bolivia, a Gustavo Adolfo Navarro (1898-1979), no resulta fácil. Se trata de un personaje latinoamericano casi novelesco, que exige a esta primera aproximación sortear muchos riesgos: dispersión de fuentes, olvidos y exclusiones. En 1928, José Carlos Mariátegui lo filió como un “Don Quijote de la política y la literatura americanas”.¹ En otro momento, un historiador boliviano lo ha llamado “escritor andariego, revolucionario de pensamiento y hombre de batalla”.²

Marof, en el contexto boliviano, sigue siendo un personaje controvertido, tanto por sus ensayos como por su quehacer político. Para algunos bolivianos, el último viraje político conservador de nuestro personaje, lo dejó fuera de la historia de las izquierdas. Sin embargo, en los últimos años hay un renovado interés por estudiarlo de parte de los historiadores, dentro y fuera del país. Como antecedente destaca el artículo de Andrei Schelchkov (1988) dedicado a sus accidentadas relaciones con la Internacional Comunista. De las dos historias del marxismo latinoamericano, una le dedica unas líneas (Guadarrama, 1999), la otra lo ignora (Fornet, 2001). Guadarrama consideró relevantes los estudios de Marof sobre Bolivia, particularmente los referidos a la cuestión indígena, subrayando su acercamiento a Mariátegui y su filiación trotskista. La historia del pensamiento latinoamericano de Devés (2000) ubicó al joven Marof en la izquierda arielista latinoamericana que se distanció de Rodó, para poco después proponer una revolución social en el continente, inspirada en la sociedad incaica. En México sólo ha merecido una nota, mientras que los estudios sobre el exilio todavía no le han prestado la debida atención.³ Carlos Monsiváis, no hace mucho, al descubrir la cuota de homofobia que reinaba en un pequeño apartado de su libro *México de frente y de perfil* (1934), caricaturizó y

* Mi agradecimiento a Hilda Tisoc, quien compartió mis búsquedas en archivos argentinos y peruanos y revisó la primera versión.

¹ José Carlos Mariátegui, “La aventura de Tristán Marof”, en *Varietades*, 3 de marzo de 1928, reproducido en *Mariátegui total*, t. I, p. 453.

² Augusto Guzmán, *El ensayo en Bolivia*, p. 185.

³ Ricardo Melgar, “Las lecturas andinas de la Revolución mexicana”, en *Cuicuilco*, núm. 31-32, pp. 59-70; “El boliviano Tristán Marof: encuentros y desencuentros en México 1928-1930”, en *El Tlacuache*, suplemento cultural del Centro INAH-Morelos, en *La Jornada de Morelos*, núm. 149, 19 de diciembre de 2004, pp. I-II y IV.

descalificó a la obra y al autor. En realidad, nosotros consideramos que este libro de Marof puede ser apreciado de otros modos, sin hacerle concesiones a algunos de sus excesos y prejuicios.

Nuestro acercamiento al personaje, privilegia los primeros años de sus multiplicados exilios, con especial énfasis al cumplido en México. En esa dirección exploraremos las redes intelectuales y políticas de Marof. Igualmente, pondremos atención en algunos campos de simbolización de la identidad, la historia y la política a través de sus escritos, con especial referencia a cuatro de sus libros: *El ingenuo continente americano* (1923), *Opresión y falsa democracia...* (1928), *México, de frente y de perfil* (1934) y *La tragedia del Altiplano* (1935), redactado el primero en Europa durante sus funciones itinerantes como diplomático boliviano. Los otros tres, escritos y publicados en el exilio, entre México, Estados Unidos y Argentina. Lamentamos que hasta la fecha siga inédito su libro *Relatos prohibidos*, donde narra pasajes relevantes de sus viajes y estancias del exilio.⁴ Hemos revisado igualmente una interesante gama de artículos y algunos documentos.

Renombrar la identidad

Un número significativo de escritores y políticos ha tendido a rearmar su identidad, entre el pseudónimo y el apodo. Es el caso del boliviano Gustavo Navarro. Siendo muy joven se inició en las letras publicando *Los cívicos; novela política de lucha y de dolor* (1919), y un año más tarde participó desde las filas de Partido Republicano en la rebelión de julio, colaborando con Vicente Fernández en el primer recuento de los violentos sucesos de julio de 1920.⁵ Tras una efímera junta de gobierno subió al poder Bautista Saavedra, líder del Partido Republicano. En 1921 promovió a nuestro personaje como cónsul de Bolivia en Havre, cuando contaba apenas con veinticinco años de edad, premiando su adhesión política.⁶ En París, el joven escritor y político frecuentó a Henry Barbusse, el autor de *El cuchillo entre los dientes* (1919), tan estimado por la joven intelectualidad latinoamericana.

El boliviano fue un asiduo concurrente al café *La Rotonda*, frecuentado por la bohemia roja y vanguardista latinoamericana, asiática y francesa. Un testigo presencial afirmó haberlo visto compartiendo el mismo espacio con César Vallejo, los miembros del Kuomintang, un pintor australiano, el poeta Vicente Huidobro, los hermanos More, la escultora Carmen Saco y Julius proveniente de Martinica.⁷ Fue en ese contexto en que Gustavo Navarro optó por usar el pseudónimo de Tristán Marof con el cual rubricaría sus libros y marcaría su actividad política. Participó en la fundación de la Unión Latino Americana de París el 29 de julio de 1925.⁸ Desde la capital francesa y de otras ciudades

⁴ Stefan Baciú, *Tristán Marof de cuerpo entero*, pp. 45-46.

⁵ *Crónicas de la revolución del 12 de julio (1920)*.

⁶ Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, p. 85.

⁷ Felipe Cossío del Pomar, *Víctor Raúl. Edición Homenaje al Centenario del Nacimiento de Haya de la Torre. 1895-1995*, p. 297.

⁸ Lazar Jeifets, Víctor Jeifets y Peter Huber, *La Internacional Comunista y América Latina, 1919-1943. Diccionario biográfico*, p. 196.

europas, el ensayista boliviano cultivó la correspondencia y el intercambio de publicaciones con la intelectualidad latinoamericana. Gracias a ello, logró un contacto con Rafael Heliodoro Valle, el escritor hondureño radicado en la ciudad de México.⁹

Tristán Marof, como identidad intelectual construida, merece alguna reflexión en torno a su contexto cultural. No es novedad afirmar que la adopción de pseudónimos posee una larga historia en los medios intelectuales y artísticos latinoamericanos. A veces la gravitación simbólica del pseudónimo usado por el intelectual se acrecentó en los espacios públicos al ritmo del éxito de su capital letrado o artístico, tanto que llegó a opacar su nombre asentado en los registros civiles o eclesiásticos. El simbolismo de los pseudónimos oscila entre su tenor hermético y abierto, entre la necesidad de protección y el deseo lúdico. Tristán Marof, pseudónimo del escritor y político boliviano, se afirma como el personaje central de este texto.

Recordemos que en el caso de los políticos la adopción de pseudónimos ha respondido a la necesidad de contar con un paraguas protector, tanto de la seguridad personal como de la organización a la que se pertenece en tiempos de intolerancia política. Todo parece indicar que esta práctica cultural en América Latina se expandió de los medios artísticos e intelectuales a los políticos. En unos y otros, los componentes simbólicos de los pseudónimos adoptados no siempre fueron conscientes.

En los años veintes, el uso mutante del pseudónimo se había enraizado en las vanguardias artísticas y de las izquierdas. Las segundas, en su mayoría, vivieron fuera de la ley. Por tal razón, a nuestros historiadores les resulta muy difícil develar una misma identidad detrás del escudo de cinco o seis de sus expresiones. En realidad, nos quedamos cortos si recordamos a Julio César Gómez, el gran representante del simbolismo brasileño que usó ocho pseudónimos, siete literarios y uno para sus andanzas extraliterarias y hedonistas.

A partir del siglo de las luces hubo consideraciones estéticas, esotéricas y de simbólica mutación de género en las elecciones de pseudónimos entre los artistas y escritores. Sin embargo, en las décadas de los años veintes y treinta del siglo pasado, el uso dominante del pseudónimo tuvo por finalidad principal sortear la censura y/o evadir la identificación por parte de las fuerzas de seguridad de las autoritarias oligarquías latinoamericanas. En esos años no existían muchos márgenes para el libre pensamiento o la disidencia política, mucho menos para las ideas o actividades consideradas revolucionarias, realizadas no solamente por anarquistas y comunistas.

No fue casual que el México revolucionario y posrevolucionario se convirtiese en un país receptor de muchos exiliados latinoamericanos de distinto sino ideológico: liberales, anarquistas, socialistas, comunistas, también de no pocos representantes de la variopinta derecha. Y en México los desterrados siguieron optando por los pseudónimos. Así, un amigo de Marof, el cubano Julio Antonio Mella, usó el pseudónimo de Cuauhtémoc Zapata. Esta construcción amalgamó a dos conocidos héroes culturales mexicanos. Identidad fuerte de un caribeño que asumió a México a su manera. Además, tal elección resultaba comprensible dentro las izquierdas impactadas por la primavera simbólica que supo nutrir y publicitar el nacionalismo cultural durante el periodo obregonista.

⁹ Véase la dedicatoria firmada en Glasgow: "Al escritor Rafael Heliodoro Valle, con toda simpatía, Tristán Marof", en ejemplar de *El ingenuo continente americano*, Colección Especial Rafael Heliodoro Valle, Biblioteca Nacional de México (Registro EHR 980 MARO.i., BNM).

El pseudónimo Tristán Marof asoció a dos personajes, presumiblemente extraídos del mundo mitológico y novelesco europeo. En los años que siguieron a la primera posguerra mundial, la figura mítica y oscura de Tristán el guerrero, que había recuperado y popularizado el músico alemán Richard Wagner (1813-1883), no era ajena al mundo intelectual. Las filias anarquistas de Wagner no podían ser desdeñadas en la recepción de su obra. La versión que nos ha legado el propio Gustavo Adolfo Navarro ubica un lugar y un tiempo para la adopción de su preciado pseudónimo y su identidad rebelde: París en 1921. Por esas fechas, nuestro intelectual se desempeñaba como cónsul de Bolivia en Francia y enfrentaba un dilema: firmar o no firmar con su nombre propio el libro *El ingenio continente americano* (1923). Finalmente se decidió por el pseudónimo de Tristán Marof. Navarro, evocando dicho episodio de su vida, dijo que primero quiso “hacerlo, naturalmente, con el nombre de ‘Iván’, pero un amigo español que tenía, Darius Forti, me sugirió que adoptara el nombre de Tristán Marof. Acepté la sugestión y le di el apellido de Marof, que ni siquiera es ruso, sino búlgaro”.¹⁰

Los componentes del pseudónimo sugieren un juego de equivalencias gracias a dos asociaciones posibles en su contexto cultural. Así, el sentido transgresor y rebelde que hicieron converger los nombres de Iván y Tristán dieron juego a una condensación particular, una nueva identidad con nombre y apellido. El énfasis que puso Gustavo Navarro para aclarar que Marof era un apellido búlgaro y no ruso dice sobre el campo cultural de la recepción; recordemos que sólo se aclara lo que tiende comúnmente a ser interpretado de un modo equívoco o diferente al sentido elegido. Efectivamente, muchos de los que reseñaron la obra de Marof en América Latina filiaron a Marof como símbolo bolchevique, era el modo comprensible de significar lo ruso tras la temida y conmovedora Revolución de 1917 y la exportación de su ejemplo vía la Internacional Comunista (1919). Uno de los más rigurosos críticos de nuestro protagonista sostuvo que su pseudónimo “*revela su rusofilia*”.¹¹

En lo general, la rusificación de los nombres se fue gradualmente popularizando entre la intelectualidad de la izquierda latinoamericana. Así, César Bolaños, un exiliado peruano en Bolivia, asumió el pseudónimo de Julián Petrovic, o Petrovich.¹² En 1926 un escritor boliviano se hacía llamar Iván Petrov, según reza la dedicatoria del libro *El derecho de matar*, escrito por Magda Portal y Serafín del Mar, una pareja de exiliados peruanos.¹³ Incluso los nombres rusos pudieron convertirse en 1925 en apodos burlescos. Así, Elías Castelnuovo, un conocido escritor anarcocomunista uruguayo, fue convertido por sus adversarios de la revista *Martín Fierro*, que animaba Jorge Luis Borges, en Fedor Elieff Castelnuoff, aquel que “chamuya en ruso con algunos gatos”.¹⁴ Lo que tratamos de subrayar es que este campo de los pseudónimos estaba enraizado y legitimado en los medios artísticos, intelectuales y políticos, independientemente de la mirada controlista del poder.

¹⁰ Fernando Suárez S., “Tristán Marof”, www.correodelsur.com/punoyletra_20020307/w_p_1, consultado el 24 de febrero de 2005.

¹¹ G. Francovich, *op. cit.*, p. 86.

¹² Con dicho pseudónimo firmó sus primeros libros: *El cinema de Satán* (Lima, 1926) y *Naipe adverso* (Santiago de Chile, 1930).

¹³ Cf. “Para Iván Petrov, la amistad sincera de sus compañeros”, dedicatoria de Serafín del Mar y Magda Portal, *El derecho de matar*.

¹⁴ “Fedor Elieff Castelnuoff”, en *Martín Fierro*, 2a. época, núm. 16.

La recepción mexicana de los pseudónimos de nuestros exiliados de izquierda no contrariaba los modos de expresión discursivos de la cultura política del callismo. Dejemos al boliviano pintar la retórica política clasemediera: debo advertir que en México, durante los gobiernos de Obregón y Calles, se abusó demasiado de la fraseología revolucionaria. Todos se decían izquierdistas en 1927, y la frase era oficial.¹⁵

Navarro persistiría en presentarse como Tristán Marof en los medios intelectuales y políticos, aunque su real nombre fuera objeto de conocimiento de las autoridades y de varios de sus coetáneos. Lo anterior nos lleva a una fundada constatación que marcha a contracorriente de lo que muchos lectores creen, el pseudónimo puede afirmar la identidad. El pseudónimo, como sucedió con este personaje, recreó simbólicamente su identidad. Por eso Tristán Marof fue más conocido que Gustavo Navarro y aun que el “viejo soldado”, apodo con el que lo bautizaron sus camaradas argentinos en los años treinta.¹⁶

Indianofilia socialista

Tristán Marof descubrió otros horizontes intelectuales y políticos fuera de su país, que incidieron sobre sus controversiales lecturas sobre la historia y problemática contemporánea de América Latina y de Bolivia. En su caso, la experiencia del viaje, asociada al conocimiento y a la actividad periodística y política, lo acompañó durante buena parte de su accidentada vida. Las señas de vida y las redes de nuestro personaje en Argentina, Cuba, Estados Unidos, Francia, México y Panamá, por citar las más conocidas estancias de sus exilios sucesivos, complicaron su reconstrucción.

Si bien la pasión de nuestro intelectual por refundar el territorio etnocultural en que nació tuvo como precoz antecedente su escrito *Renacimiento alto peruano* (1917), fue asumiendo contornos más radicales durante su periplo europeo y latinoamericano. Podemos encontrar en los primeros libros de Marof, más allá de matices y variantes, una defensa del potencial político, laboral y cultural de los indígenas. En *El ingenuo continente americano* (1923) se pronunció a favor del comunismo en la región, tomando como antecedente las tradiciones indígenas: “En la América, pues, y sobre todo en Bolivia, debemos tomar como dogma político el comunismo, por otra parte sería una novedad. No haríamos sino revivir el sistema incaico que duró tantos siglos. Pero el sistema incaico es la historia del comunismo primitivo. Vayamos al comunismo científico y heroicamente trabajador y fraternal”.¹⁷

La nueva república obrera que proponía el ensayista boliviano estaría fundada en la estatización de las tierras y las minas, confiriéndoles a los indígenas un papel protagónico en la medida en que se fueran instruyendo:

Ningún elemento más honrado, más valioso, tiene Bolivia, que sus trabajadores indios. Ellos son los que, con su esfuerzo paciente y sencillo, mantienen la existencia de la nación: los que trabajan las minas, y los que siembran los campos. Que muera ya esa creencia errónea, tonta, de que el indio es un esclavo y una buena bestia. Es de todo punto indis-

¹⁵ Tristán Marof, *México de frente y de perfil*, p. 9.

¹⁶ Raúl González Tuñón, “El viejo soldado”, en *Tren de Circunvalación*, 1935.

¹⁷ Tristán Marof, *El ingenuo continente americano*, pp. 141-142.

pensable buscar a estos ciudadanos tranquilos y nobles, que “nada piden y dan todo”, en sus campos, y enseñarles a leer y a pensar. [...] Un sólo ideal debe hacerse ley: la República Obrera de todos los bolivianos. Que el que no trabaje sea excluido de la comunidad y execrado, como en tiempos de los Incas.¹⁸

El autor, en *La justicia del inca* (1926), reafirmó sus ideas centrales. No auspiciaba una vuelta al Incanato, lo que buscaba era conferirle una clave de autoctonía y legitimidad al proyecto comunista. En 1927 exaltó el potencial revolucionario y la asociación de dos sujetos, los jóvenes universitarios insuflados por las banderas de la Reforma (1918) y los indígenas, a pesar de la opresión y la ignorancia que padecían. De los primeros dirá en una conferencia dictada en la Universidad de La Paz:

Sólo el grupo de fanáticos y de amantes del pueblo puede liquidar esta ignorancia. A los universitarios les está encomendada la obra. El primer paso a dar es la reforma universitaria.

Sólo una juventud esencialmente revolucionaria y apasionada de las ideas nuevas puede levantar a las masas y sacarlas de su oscurantismo y de su esclavitud.¹⁹

Marof, a su arribo a México, inició su ciclo de seis conferencias en la Universidad Nacional²⁰ con un discurso indianista que iba a contracorriente de la hegemónica mestizofilia en los medios intelectuales, aunque sin caer en la utopía neoinca; dijo:

Y si venimos a hablar a México de nuestros asuntos y de nuestras cosas es porque sabemos que aquí existe una visión global del Continente, y que la revolución Mexicana es el preludio de revoluciones que tendrán que realizarse en todos los pueblos oprimidos de la raza indígena.

Si el indio hubiera borrado de su mente milenaria ese precepto Inca: “respetar a la autoridad”, hoy sería libre —ya habría sido— y tendríamos Quichuas de Bolivia que se diesen un abrazo con los aztecas de México.²¹

El socialista boliviano precisó quiénes eran los sujetos revolucionarios, articulando referentes clasistas y étnicos, ideológicos e histórico-culturales. El pensamiento indianista de Marof tras su encuentro con Mariátegui y sus ligas con la revista *Amauta* merece un análisis más puntual, se volvió más incluyente frente a los criollos y mestizos. Coincidió con los socialistas ecuatorianos y peruanos de que las milenarias tradiciones de cooperación comunitaria en los andes, siendo comunistas, le conferían a los indígenas, previa campaña de instrucción política en el socialismo revolucionario, un perfil envidiable:

¹⁸ *Ibid.*, pp. 152-153.

¹⁹ Tristán Marof, “Política y economía bolivianas”, en *Amauta*, año II, núm. 9, p. 29.

²⁰ Marof dio sus conferencias poco después del ciclo impartido por Haya de la Torre. S. Baciú, *op. cit.*, p. 45.

²¹ Tristán Marof, *Opresión y falsa democracia, algunos aspectos sociales contemporáneos de América, serie de conferencias dictadas*, p. 19.

El minero y el indio son los verdaderamente proletarios de Bolivia, y ambas clases desean ardientemente la revolución que logre su bienestar económico. [...] De la campaña verde y soleada de Cochabamba se extiende a los Departamentos de Chuquisaca, Potosí y parte de Oruro. Estos quichuas constituyen una de las razas del imperio de Tahuantinsuyo. Comunistas por esencia, forman grandes “ayllus” con una organización económica perfecta, que han arrancado la admiración de Montaigne, Humboldt y del mismo Voltaire.²²

¿Por qué diferenciar dentro del proletariado boliviano al minero y al indio? Da la impresión que Marof, en este caso, usa el término indio como sinónimo de campesino del ayllu. Esta visión sobre la excepcionalidad del indio proletario para el trabajo se mantiene en su libro *La tragedia del Altiplano* (1935), mezclada con los elementos propios del orientalismo comunista: “Consideramos que el indio civilizado es uno de los mejores obreros, el más paciente y laborioso, de cualidades inagotables de observación, muy próximo al chino y al japonés. De una tenacidad admirable, de una fortaleza y sobriedad ejemplares”.²³

Queremos destacar que, entre los años que nos ocupan, el prolongado exilio incentivó en Marof la configuración de dos peculiares campos de representación sobre la patria ausente: por un lado, la mitologización de la sociedad prehispánica, y por el otro, su indianofilia, gradualmente filtrada por su adhesión al socialismo marxista, pasando por el entorno procominternista, entre el bujarinismo y el estalinismo, rompiendo con este último al adherirse al trotskismo. La indianofilia de Marof sobrevivió incólume a sus propios virajes políticos. Igualmente, su postura frente a los criollos y mestizos siguió siendo dura, aunque matizó sus lecturas en la medida en que fue cargándola de referentes clasistas caros al marxismo.

El ensayista boliviano, a principios de los años treinta, refiriéndose a los pueblos originarios de México y Bolivia, que antes de la llegada de los españoles cumplieron una positiva misión civilizadora dentro de su concepción lineal de la historia cultural, escribió: “Los quichuas y los aztecas formaban imperios enormes, tenían leyes, conocían el arte, y su afán civilizador se extendía hasta las tribus atrasadas y bárbaras que vivían nómadas en los bosques de América”.²⁴ Precisó lo que creía que eran los atributos diferenciales de los aimaras y los quechuas. Los primeros fueron definidos como guerreros y comerciantes, interesados en las artes mecánicas y las armas de fuego, mientras que los segundos fueron caracterizados por sus dotes artísticas y diplomáticas. Concluía que unos y otros compartían una idealizada voluntad de lucha:

En las dos razas indígenas, no obstante, hay un sentimiento de clase bien definido que se exterioriza cuando estallan las insurrecciones del campo. Basta la más mínima chispa para encender la campaña y convertir a los pacíficos labradores en luchadores intransigentes. El sueño que alimentan ambas razas es la reivindicación de sus tierras, y cualquiera que les hable con autoridad en ese sentido y les haga ver posibilidades inmediatas de lucha, logra sublevarlos.²⁵

²² *Ibid.*, pp. 13-14.

²³ Tristán Marof, *La tragedia del Altiplano*, p. 59.

²⁴ *Ibid.*, p. 34.

²⁵ *Ibid.*, p. 36.

Pensando en su país, idealizó a la civilización quichua, a la que considera superior a la que trajeron los conquistadores españoles, y a la denominada boliviana por la oligarquía criolla y sus intelectuales. Esta última concentró las críticas de Marof, porque consistía en “*el fraude, el ocio, la prostitución, el burocratismo, además del alcohol y del consabido motín, fuera de esto no se notan las obras maestras*”.²⁶ Marof se deslindó de todo proyecto restauracionista del incanato, el cual había cobrado fuerza en un sector de la intelectualidad andina como en algunos liderazgos y organizaciones indígenas: “No queremos volver al pasado indio. Lo apreciamos en su magnífica y extraordinaria organización. Sabemos cuánto hizo por la moral y la justicia. Lo admiramos sin reservas por esas leyes agrarias que garantizaban la vida del último habitante de la colectividad, por su orden y reglamentos de trabajo”.²⁷

El Partido Socialista

La recepción de las ideas cominternistas en Bolivia en los años veintes del siglo pasado puede ser reconstruida parcialmente a través de sus redes intelectuales y políticas con sus pares franceses, argentinos y peruanos. El año de 1926, en Bolivia, la izquierda se había congregado en torno a *Bandera Roja*, una revista intelectual asociada a la Universidad Popular y a varios sindicatos obreros. Al decir de Guillermo Lora, en dicha publicación semanal apareció por vez primera en Bolivia la influencia cominternista,²⁸ aunque omite hablar de la fuerte influencia aprista en su seno. El primer número de la revista salió el 8 de junio de 1926, a cargo de Carlos Mendoza Mamani, Óscar A. Cerruto, Rafael A. Reyes, Julio M. Ordóñez y Felipe Roque Lozano.²⁹

A fines de año, las ligas políticas de los editores de la revista oscilaron entre el Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista, con sede en Buenos Aires, y la célula de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), en La Paz, integrada por los exiliados peruanos Magda Portal y Serafin del Mar, entre otros.

Seguramente el liderazgo de Haya de la Torre entre la radicalizada juventud universitaria latinoamericana influyó favorablemente en la recepción del lanzamiento de su proyecto político indoamericano y su frente único de trabajadores manuales e intelectuales. Haya fue uno de los primeros escritores andinos en visitar Rusia, asistir como observador al V Congreso de la Internacional Comunista (1924) y publicar sus impresiones. En 1925, Haya se carteaba con el suizo Stirner, responsable de los enlaces de la Internacional Comunista con sede en Moscú. Todavía a fines de 1926, la figura de Haya parecía estar más cerca de la Internacional Comunista que de un proyecto distinto. Las ideas de Haya se expresaron en Bolivia, no sólo a través de la célula aprista, sino también del poeta boliviano Carlos Gómez Cornejo. Este último, en octubre de 1926 y desde las páginas de *Bandera Roja*, abogó por la fundación de un “*Partido de trabajadores manuales e intelectuales, inspirados en propósitos concretos de justicia y mejoramiento sociales*”.³⁰

²⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁷ *Ibid.*, p. 60.

²⁸ Guillermo Lora, *Historia del movimiento obrero boliviano 1900-1923*, p. 258.

²⁹ *Ibid.*, pp. 259-260.

³⁰ *Ibid.*, p. 264.

Por su lado, Óscar Cerruto se carteaba con José Penelón, connotado dirigente comunista argentino a cargo del Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista. Cerutto, gracias a Penelón, inició sus colaboraciones en el vocero regional cominternista *La Correspondencia Sudamericana*. Penelón debía impulsar el desarrollo de una sección cominternista en Bolivia, basada en la alianza obrero-campesina. La diferencia con el proyecto aprista era clara: los intelectuales, la clase media, desempeñaban un rol subsidiario. En septiembre del mismo año, el Secretariado Sudamericano había trazado la línea política a seguir en Bolivia, pensando en los adherentes de *Bandera Roja*, que acababan de resentir su primer golpe de parte del gobierno:

[...] es necesario que los obreros, campesinos y estudiantes revolucionarios de Bolivia prosigan la obra comenzada. Tienen delante de sí tareas inmediatas que realizar: la formación de un partido comunista en Bolivia y la organización de las masas obreras y campesinas. Para esta tarea deben saber aprovechar hasta la reacción que contra ellas se desencadena. Hay que tratar de hacer comprender a las masas obreras y campesinas los verdaderos propósitos de esa reacción. Hay que procurar agitarlas, hacerlas levantar su protesta por el allanamiento de *Bandera Roja* e inducir las a que reclamen la libertad de los detenidos y el derecho de vida para el órgano proletario.³¹

En ese contexto, contaba el hecho de que Marof se hubiese aproximado al socialismo marxista vía sus vínculos con Henri Barbusse. Existen otras redes por explorar, como la iniciativa de Mariátegui de enviarle al boliviano los primeros números de la revista *Amauta* a una dirección que tenía de Europa, pero que no le llegaron, quizás porque había ya emprendido su retorno a Bolivia. Nuestro personaje volvió a su país para fundar un Partido Socialista, el cual fue declarado proscrito antes del año de fundado y sus integrantes perseguidos, encarcelados o deportados.

El arribo de Marof a Bolivia coincidió con este clima, favorable para el desarrollo del proyecto político procominternista, a la que se sumaron los redactores de *Bandera Roja*, y otros intelectuales, como Alberto Murillo, Natush Velasco, Rómulo Chumacero y Víctor E. Sanjinés. Hemos de llamar la atención que Marof, y sus afines, decidieron fundar no un partido comunista, sino socialista, aunque simpatizante de la Internacional Comunista. La opción del Partido Socialista en Bolivia se situaba en un camino convergente, marcado por el Partido Socialista del Ecuador y el Partido Socialista Revolucionario de Colombia, y que un año más tarde refrendaría Mariátegui con el Partido Socialista del Perú. Adjetivar al socialismo procominternista fue explicitado en los casos de Colombia y Venezuela. El primer manifiesto partidario reivindicaba como sus guías ideológicos a Lenin, Trotsky y Chitcherin. Lo más relevante de dicho documento fueron los términos de su definición política proindianista y maximalista. Leámoslo:

[...] la clase indígena despierta ya admirablemente y ya alza sus puños contra sus explotadores. Este movimiento es unánime en toda la República y se hará cada día más grande, pese a la reacción conservadora y a las fuerzas que se oponen. Hemos oído hablar a oradores indígenas que por primera vez nos tienden su mano y estrechan sus

³¹ "Sobre la situación en Bolivia", en *La Correspondencia Sudamericana* (Buenos Aires), núm. 11, septiembre de 1926.

ideales con nosotros. Vale, pues, decir que nuestro trabajo no ha sido en vano y que hemos tocado el corazón de la clase verdaderamente proletaria que son los indios. Luego, otra cosa que alienta, es el entusiasmo de los indígenas por alfabetizarse y fundar escuelas a su costa...

El Partido Socialista es antiparlamentario como lo son todos los partidos máximos, del socialismo mundial. Solamente por razones de táctica y por despertar el entusiasmo de las masas, ha ido a la elección...³²

El programa del Partido Socialista se condensó en una consigna inconfundible, que logró potenciar el éxito de su propaganda: “*Minas al Estado, tierras al pueblo*”, propuesta consignada por Marof en 1923 en su libro *El ingenuo continente americano*. La centralidad de los indígenas como sujeto revolucionario marcó un punto de aproximación con las tesis del peruano José Carlos Mariátegui. En Bolivia y en Perú los indígenas conformaban el principal contingente del emergente proletariado minero y eran los principales reproductores de las tradiciones colectivistas de las comunidades rurales, llamado en su tiempo comunismo incaico o tahuantinsuyano. Tales premisas le otorgaban sustancia a la afirmación política y pasional de los socialistas bolivianos de que los indígenas “*eran el verdadero corazón de la clase proletaria*”. En la misma dirección Marof fundamentó el proyecto político socialista de corte estatalista sobre las minas y yacimientos petroleros, controlada por la inepta y antinacional minoría mestiza:

Las minas producen al año más de 180 millones. Producirían cinco veces más, explotadas científicamente e instalando fundiciones. El Estado sería rico y potente. Dentro de las minas estaban comprendidos los yacimientos de petróleo. Nosotros asegurábamos que riquezas volantes como son las minas deben pertenecer al Estado y no a una casta ni a un individuo. Que cuando el Estado hacía concesiones arbitrarias estafaba a la colectividad, robaba al último de los habitantes. Por otra parte no se podía contemplar impasible la triste esclavitud de dos millones y medio de indígenas, trabajadores esforzados, bajo la férula de una minoría perezosa, inepta y que, en cien años de república no ha construido ni civilizado al indio.³³

Hemos de llamar la atención de que la fundación del Partido Socialista fuese en Sucre, la capital política boliviana, y no en la ciudad de La Paz, la de mayor dinamismo demográfico y político. El hecho de que Marof fuese sucreño no basta para aclarar la relevancia del lugar fundacional del socialismo boliviano. Es posible que los primeros colectivos rojos hayan optado por mantener una relativa autonomía, sin renunciar a sus lazos solidarios. Algo de ello se puede leer entrelíneas de las palabras de Abraham Valdez, cofundador de dicho partido, en comunicación a José Carlos Mariátegui en Perú. Valdez reseñó el itinerario político de Marof y las respuestas diferenciadas a su prédica hacia mayo de 1927 en las ciudades de La Paz, Sucre y Oruro:

³² Partido Socialista Máximo de Bolivia, “A los trabajadores de la ciudad y el campo”, en *La Correspondencia Sudamericana* (Buenos Aires), núm. 25, junio de 1927, p. 13.

³³ Tristán Marof, “Cómo fue el movimiento revolucionario de Bolivia”, en *Atuei*, núm. 4.

[La] presencia de [Marof] en Bolivia fue fecunda. En La Paz, sobre bases de núcleos de vanguardia, ha organizado grupos revolucionarios. En Sucre ha fundado el Partido Socialista. Oruro, Sucre y La Paz han escuchado conferencias sobre temas económicos y sociales. En esto, se operó en la república una fuerte resistencia obrera a una disposición gubernativa que amenazaba triplicar una gabela. No había concordancia entre este movimiento espontáneo del proletariado y las actividades de Marof. Pero, el gobierno pensó lo contrario y, sobre el imperturbable organizador, se dirigen los primeros atropellos.³⁴

Lo que no pudo tolerar el gobierno de Siles fue que nuestro socialista realizase actividad propagandística en Potosí, la legendaria zona minera, donde los candidatos obreros vinculados al Partido Socialista habían alcanzado una alta votación en las últimas elecciones. Quizás de esos años son los periódicos *El Socialista* y *El Mitayo*, que Marof señaló como impugnadores del régimen opresivo y explotador a que estaba sometido el proletariado minero.³⁵ Las conferencias que el líder socialista iba a dar fueron canceladas tras su detención e incomunicación. Su deportación estaba anunciada, pero se suspendió gracias a la solidaria movilización de los mineros, logrando incluso la obtención de su libertad.³⁶ La actividad política de los socialistas quedó bajo vigilancia; no tardaría en producirse otra oleada represiva contra ellos.

Las redes de los socialistas bolivianos trascendieron los marcos nacionales vía los intercambios epistolares y de publicaciones, pero también por los encuentros dentro y fuera del país con extranjeros de ideas antiimperialistas o socialistas. Dentro de ellas, mención especial merecen las ligas entre los socialistas bolivianos y los apristas peruanos en el exilio, las cuales no deben ser subestimadas. Marof conoció a Mario Nerval y presumiblemente a los demás exiliados peruanos: Magda Portal, Serafín del Mar y Rómulo Meneses, vinculados a José Carlos Mariátegui y a Víctor Raúl Haya de la Torre. El 28 de febrero de 1927, Mariátegui le escribió una postal a Marof que radicaba en La Paz. El 15 de marzo, el boliviano le respondió al peruano resumiendo en una oración su mutua aproximación: “*me he alegrado muchísimo de que coincidamos en todo*”. Y refiriéndose a su quehacer político agregó: “*En Bolivia, hemos tenido bastante éxito en nuestra propaganda a pesar de que estamos en el comienzo*”.³⁷ Clarifiquemos la opción política de Marof: “El Partido Socialista de Bolivia es eminentemente revolucionario. Nuestro primer objetivo fue apuntar los ataques contra ciertos líderes socialistas, evolucionistas y nebulosos que mantenían a las masas en un sopor cataléptico, esperando la evolución, que llegaría a Bolivia el año dos mil quinientos. Sin embargo, la desproporción entre la evolución económica y la evolución social no guarda ningún sentido”.³⁸

El Partido Socialista de Bolivia había hecho suya una demanda de Marof que tiene una clara connotación antiimperialista. Veamos lo que propuso: “Nuestro partido tiene un lema que condensa todo su programa por el instante. ‘Tierras al pueblo, minas al Estado’. La fuerza vital de la nación reside en las minas. En la cuestión minera, o sea la

³⁴ Abraham Valdez, “Marof, Tristán y su labor en Bolivia”, en *Amauta*, año III, núm. 13, p. 35.

³⁵ Tristán Marof, *La tragedia del Aliplano*, p. 100.

³⁶ A. Valdez, *op. cit.*, p. 35.

³⁷ Tristán Marof, carta a José Carlos Mariátegui en Lima, La Paz, 15 de marzo de 1927, reproducida en *Mariátegui total*, t. I, p. 1841.

³⁸ Tristán Marof, *Opresión y falsa democracia*, p. 43.

nacionalización, es preciso ser más explícito. Siendo el subsuelo del Estado, en virtud de una ley constitucional, conviene que el Estado explote en su beneficio todas las minas existentes”³⁹.

Este discurso, aunado al crecimiento del Partido Socialista, motivó la reacción gubernamental alentada por el grupo empresarial minero, liderado por Patiño. Marof fue detenido, pero aprovechando su traslado a otro penal, logró fugarse internándose a través de la selva y la cordillera de los Andes en territorio peruano. Por esas fechas, nuestro socialista ya era reconocido como una de las principales figuras de la emergente izquierda boliviana. Lo refrendan dos denuncias sobre su detención. La primera debida al principal vocero cominternista latinoamericano. Se trata de una nota solidaria con motivo de su persecución y destierro de Bolivia.⁴⁰ La segunda, desde las páginas de la revista *Atuei*, vocero del aprismo en Cuba, se le atribuyó una presunta filiación aprista que nunca existió. Los vínculos de los socialistas bolivianos con los apristas se dieron dentro del marco de las prácticas solidarias y amicales: Nuestros camaradas Óscar Cerruto, Tristán Marof y Abraham Valdez, miembros de la sección boliviana del APRA, siguen confinados en una prisión política de La Paz, por luchar contra el imperialismo yanqui, en la tierra del tirano Siles.⁴¹ De otro lado, César Elejalde, diplomático peruano en La Paz, en un informe reservado al canciller de su país, lo previene sobre la peligrosidad de Marof, con motivo de su presunta participación en un plan comunista:

En la madrugada de aquel día (14 de julio de 1927), las autoridades policiales sorprendieron una reunión de elementos conocidos por sus tendencias disociadoras y revolucionarias que encabezados por don Gustavo Navarro, que escribe con el pseudónimo de Tristán Marof, tomaban sus últimas disposiciones para asesinar aquella mañana al Sr. Presidente de la República a su salida de la Legación de Francia, donde se suponía iba a encontrarse el jefe de Estado. [...]

Como el 6 de junio nuestras autoridades de policía descubrieron en Lima la elaboración de un complot parecido con vinculaciones internacionales, podría quizás insinuarse a la Legación del Perú en París, que indague si el movimiento abortado en La Paz tendría relación el que en había de estallar en nuestra capital...⁴²

Es posible que este informe, aunado quizás a indicios o pruebas sobre la comunicación epistolar y el intercambio de publicaciones entre Mariátegui y Marof, haya puesto en alerta a las autoridades peruanas. El boliviano, al ingresar a Perú en calidad de asilado temporal, portaba clandestinamente una carta de Mario Nerval dirigida a Mariátegui. La urgencia de dicha comunicación orilló a Marof a mandarla por correo desde la ciudad de Arequipa. Mariátegui, en su respuesta a Nerval del 14 de marzo de 1928, le informó haberla recibido, y agregó: “*Tristán Marof estuvo de paso por Lima algunas horas. Las*

³⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁰ “Vida proletaria y comunista sudamericana”, en *La Correspondencia Sudamericana*, 15 de marzo de 1927, núms. 20-21, pp. 44-48.

⁴¹ “Soldados del APRA”, en *Atuei* (La Habana), núm. 2, diciembre de 1927.

⁴² César Elejalde al Señor Ministro en el Despacho de Relaciones Exteriores, La Paz, 4 de septiembre de 1927, AHMREEP, Legación del Perú en Bolivia, 5.7.Y, 1-40-1927-Reservado N° 8927.

pasamos juntos, charlando de amigos de aquí y de allá. Él y su mujer hicieron muy gran recuerdo de Ud".⁴³

Marof, siendo una figura incómoda en Perú, fue acosado por el gobierno para que sólo tuviese una breve permanencia en el territorio nacional. Sin embargo, en su corta estancia logró estrechar vínculos con los socialistas peruanos en Puno, Arequipa y Lima. El hostigamiento y represión del régimen de Leguía a los socialistas peruanos y extranjeros no dejaba otra opción al boliviano que la de seguir su viaje a un país más seguro por vía marítima. Su primera escala sería Panamá, su destino era incierto.

Señas del exilio en México

Reconstruiremos parcialmente la estancia mexicana de nuestro socialista boliviano entre 1928 y 1930, apoyándonos en su libro *México de frente y de perfil* (1934) y algunas otras fuentes. El arribo de Marof a México constituyó un hito en su accidentado periplo como perseguido político en su país por la dictadura de turno en 1927. Marof confiesa: "*No pude vivir en el Perú y tuve que emigrar a México, que por ese instante halagaba mis oídos con su revolución*".⁴⁴ Pero el camino a México tuvo sus pausas en Panamá y en Cuba. La escala en Panamá no ha dejado huellas visibles en sus textos, sí La Habana. El boliviano dice que se vinculó a los principales directores de diarios y revistas y que colaboró como articulista o corresponsal: Conrado Walter Massaquer de *Social* y *Carteles*, Quevedo de *Bohemia*, Fernández de Castro del suplemento cultural del diario *La Marina* entre los años 1927 y 1929.⁴⁵ También se relacionó con Enrique de la Osa y otros líderes del aprismo cubano que editaban la revista *Atuei*. Desde las páginas del vocero aprista, Marof aceptó dar su versión de los hechos que llevaron a la proscripción del Partido Socialista en su país, así como a la detención de sus líderes y militantes. Dijo Marof que el presidente Siles, temeroso del éxito propagandístico y organizativo del Partido Socialista, tramó junto con sus colaboradores una farsa para reprimirlos. Así, el 13 de julio, el gobierno denunció un "*complot comunista*" que consistía en asesinar al presidente e "*instaurar inmediatamente un régimen soviético*". Marof replicó en su acostumbrado tono lapidario:

En ese instante nosotros no pensábamos en matar liendres y si nos preocupábamos de Hernando Siles era para escupirlo. Nuestra ideología es más vasta y los presidentes no significan otra cosa que agentes incondicionales del capitalismo para hostilizar y explotar al pueblo... Nuestra revolución de ninguna manera podía ser caudillista, sino social. Y por experiencia sabíamos que no había llegado el instante oportuno. Pero se nos encarceló y sometió inmediatamente a régimen de rigor.⁴⁶

Nuestro personaje se embarcó desde el puerto de La Habana con destino a México el 23 de abril de 1928. Un día antes le escribió a Mariátegui dándole una apreciación de los

⁴³ José Carlos Mariátegui, carta a Mario Nerval en La Paz, Lima, 14 de marzo de 1928, reproducida en *Mariátegui total*, t. 1, p. 1892.

⁴⁴ Tristán Marof, *México de frente y de perfil*.

⁴⁵ Tristán Marof, "Vida en La Habana", reproducida por S. Baciu, *op. cit.*, pp. 64-65.

⁴⁶ Tristán Marof, "Cómo fue el movimiento revolucionario de Bolivia", en *Atuei*, núm. 4.

que consideraba lo mejor de sus amigos por formar parte de la “verdadera vanguardia” cubana: José Antonio Fernández de Castro (1897-1951), Rubén Martínez Villena (1899-1934) y el poeta José Zacarías Tallet (1893-1989),⁴⁷ esposo de Judith, hermana de Rubén.⁴⁸ Todos ellos formaban parte del Grupo Minorista y de la Liga Antiimperialista de Cuba. Hacia 1927, el Grupo Minorista se había radicalizado, según lo refrenda su pronunciamiento contra la represión a los intelectuales en Cuba, así como en otros países; particularmente fue solidario con Mariátegui y la revista *Amauta*. El Grupo Minorista se pronunció abiertamente contra la política injerencista de Estados Unidos en Nicaragua.⁴⁹

Marof, en la carta a Mariátegui que venimos comentando, le dio cuenta de la remisión de un artículo de Fernández de Castro para la revista *Amauta*. Igualmente le anunció que estaba por salir en el suplemento literario del *Diario de la Marina* un artículo dedicado a Mariátegui, de su autoría. En dicha carta hay por último un indicio sobre sus ligas previas con México, al escribirle al socialista peruano que tomara en cuenta que, con motivo de su viaje, la “*mejor dirección será por el momento, Revista de Revistas*”.⁵⁰

La salida del escritor boliviano de Cuba fue precipitada por los acontecimientos políticos. La represión contra los intelectuales y políticos de izquierda por parte del régimen de Machado no podía pasar inadvertida a sus ojos. El boliviano se volvió un personaje poco grato para el gobierno por sus ideas y sus vínculos izquierdistas. La denuncia de que fue objeto por parte del embajador chileno Bianchi por su campaña a favor de la salida al mar de Bolivia, perdida durante la guerra del Pacífico (1879), acentuó las razones para expulsarlo de Cuba. Marof, previendo esta inminente amenaza, con la ayuda del embajador mexicano Carlos Lerdo Trejo de Tejada obtuvo una invitación de la Universidad Nacional para ir como conferencista.⁵¹ Lerdo había sido embajador de México en Bolivia en 1924, cuando Marof ejercía funciones diplomáticas de su país en Francia, por lo que seguramente compartieron entre sí varios temas en común y una gran cuota de afinidad. Lerdo había sido promovido a principios de 1928 por los apristas cubanos a la condición de “*maestro de la nueva generación indoamericana*”, aunque, como lo hicieron constar, recibió la impugnación de la revista peruana *La Sierra*. Lerdo colaboró en *Atuei*, la revista del aprismo cubano, poco después de la partida de Marof a México.⁵² A los pocos días de su arribo a México, el escritor rebelde editó una proclama con el fin de ampliar y sostener el repudio al régimen represor de Siles. Su título dice de sus alcances: *Al proletariado de Bolivia: obreros, intelectuales, militares, universitarios y campesinos*.⁵³ Llama la atención que los indígenas fueran convertidos en campesinos, independientemente de que en el contenido de su proclama el perfil revolucionario del indígena siguiese presente.

⁴⁷ Tristán Marof, carta a José Carlos Mariátegui en Lima, La Habana, 22 de abril de 1928, reproducida en *Mariátegui total*, t. 1, pp. 1899-1900.

⁴⁸ Fernando Carr, “Tallet en el recuerdo”, <http://www.bohemia.cubaweb.cu/2003/oct/02semana/sumarios/cultura/articulo5.html>, consultada el 24 de abril de 2005.

⁴⁹ Cira Romero, “*Social*”, <http://www.cubaliteraria.com/monografia/social/segundaetapa.htm>, consultado el 24 de abril de 2005.

⁵⁰ Tristán Marof, carta a José Carlos Mariátegui en Lima, La Habana, 22 de abril de 1928, reproducida en *Mariátegui total*, t. 1, pp. 1899-1900.

⁵¹ S. Baciú, *op. cit.*, p. 45.

⁵² Carlos Trejo Lerdo de Tejada, “¿Puede existir una cultura indoamericana? El feudalismo civil”, en *Atuei* (La Habana), núm. 6, Agosto de 1928.

⁵³ (México, en el destierro: [s. n.], 1928, 11 pp.)

Marof, al parecer, no descuidó la atención epistolar de sus vínculos bolivianos, latinoamericanos y europeos. Las cartas que recibió de Barbusse se las mostró en algún momento de 1929 a Ezequiel Padilla.⁵⁴ De otro lado, la relación epistolar de Marof con Mariátegui da cuenta parcial de las importantes redes intelectuales y políticas en que estaban insertos y cultivaban. A tres meses de estar viviendo en la capital mexicana, el exiliado andino le ratificó su promesa de colaborar activamente y trabajar en la ampliación de la red de colaboradores de la revista *Amauta*: “Con el mayor gusto escribiré para su revista y le conseguiré colaboraciones de valía. Voy a hablarles a los señores Bohórquez, Molina Enríquez, Diego Rivera y otros. Estoy seguro que escribirán para *Amauta* y le prometo enviarle inmediatamente que tenga en mi poder los manuscritos”.⁵⁵

Las redes intelectuales y políticas en que se insertó Marof tenían que ver con la Universidad Nacional y la izquierda influenciada por el PCM, particularmente la magisterial. Con motivo del ciclo de conferencias que impartió en la Universidad Nacional que le permitió arribar a México, hubo un incidente diplomático entre México y Bolivia. La cancillería mexicana desestimó puntualmente las acusaciones del Consulado de Bolivia contra Marof en defensa de la libertad académica y la pluralidad de ideas, haciendo constar que fueron avaladas por la presidencia de la República y la propia Rectoría de la Universidad.⁵⁶

El escritor boliviano fungió como profesor de Historia de América en la Escuela Nacional Preparatoria durante su estancia en México. Al incorporarse a esta dependencia de la Universidad Nacional, se acababa de iniciar la lucha por la autonomía universitaria.⁵⁷ Más tarde fue invitado a dar clases en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad.⁵⁸ Las redes intelectuales de Marof fueron relativamente amplias, y se sostuvieron epistoladamente después de su expulsión de México, como por ejemplo con Mariano Azuela (1873-1952), Mariano Silva y Aceves (1886-1937) y Renato Molina Enríquez.⁵⁹ Marof tuvo una actividad política muy intensa a lo largo del año 1928 en diversos frentes de masas que venía impulsando el Partido Comunista de México. Participó como orador en los mítines antiimperialistas organizados por la Liga Antiimperialista de las Américas,⁶⁰ así como en los convocados por ¡Manos Fuera de Nicaragua! (Mafuenic), dentro y fuera de la capital. La visión de Marof en 1928 acerca de la lucha antiimperialista aparece bastante distante de las auspiciadas por la Unión Latino Americana (ULA), fundada por José Ingenieros y Alfredo Palacios en Buenos Aires, y la APRA, liderada por Haya de la Torre desde Europa:

⁵⁴ Tristán Marof, “Entrevista con el Lic. Ezequiel Padilla, secretario de Educación Pública de México”, en *Folha Académica* (Río de Janeiro), núm. 13, 4 de abril de 1929, p. 497.

⁵⁵ Tristán Marof, carta a José Carlos Mariátegui en Lima, México, 6 de agosto de 1928, reproducida en *Mariátegui total*, t. I, p. 1915.

⁵⁶ AHSRE, Expediente: 41-26-24, Año: 1928, Consulado General de la República de Bolivia.

⁵⁷ “Antecedentes históricos de la Escuela Nacional Preparatoria de la Universidad Nacional Autónoma de México”. <http://dgenp.unam.mx/antecedentes1.htm>, consultado el 24 de abril de 2005.

⁵⁸ S. Baciu, *op. cit.*, p. 45.

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ “El compañero Tristán Marof se refirió a la necesidad de intensificar la obra social antiimperialista apoyando lo dicho por otros oradores anteriores”, en “Mítin en México el 4 de julio”, *El Libertador* (México), vol. II, núm. 19, p. 8.

[...] este fenómeno del imperialismo yanqui es mundial. No podemos luchar contra él, sino aliándonos a las circunstancias y fenómenos mundiales. Pensar en la fuerza única de nuestros países indomericanos es pecar de candidez y de bobería. Hablando en forma realista no existe esa fuerza en este instante; pero cristaliza dolorosamente en algunos espíritus. Nuestros pueblos son sombras de pueblos, divididos entre sí por feroces egoísmos y rivalidades provincianas.⁶¹

La pluma de Marof se afilaba cuando su antiimperialismo tenía que proyectarse sobre su lejana tierra y escribía sobre el dictador:

Hernando Siles o Hernando Viles, como le llamaba el pueblo, sigue dominando el país, imponiendo sus caprichos neuróticos, danzando la última danza sobre la economía política de Bolivia. Cada paso que da es para hipotecar la República a los yanquis —previo pago adelantado de comisiones jugosas—, cada día, su única forma de gobierno es lanzar manifiestos “vargas-villanos” en prosa tan detestable y cursi que arranca carcajadas sonoras en el extranjero. Siles y Viles es el prototipo de una comedia italiana. Un cuervo con aspiraciones de tenor; una lechuza con pretensiones de águila.⁶²

En Veracruz, con motivo del arribo del hermano de Sandino y del internacionalista venezolano Gustavo Machado, se realizó un mitin. Marof habló a favor de Sandino en la plaza pública denunciando al imperialismo norteamericano, al lado del cubano Julio Antonio Mella; del peruano Jacobo Hurwitz, secretario de Mafuenic, y de los mexicanos Diego Rivera, doña Belén de Sárraga y el ex senador Luis G. Monzón.⁶³ El encuentro antiimperialista de Veracruz trajo otras consecuencias. Los delegados procedentes de Nicaragua fueron portadores de una iniciativa de Sandino, presumiblemente sugerida por el venezolano Machado: la de convocar a la primera conferencia antiimperialista del Caribe. En esa dirección, la Liga Antiimperialista de México asumió la tarea de impulsarla a través de la constitución de un Comité Latinoamericano, al que se integró Tristán Marof. Lo que no queda claro es si lo hizo a nombre de una organización denominada Movimiento Revolucionario de Bolivia o fue su modo de referirse a la corriente que intentaba reagrupar a los miembros del extinto Partido Socialista bajo su conducción. Marof señala que tras la crisis y represión de 1927, algunos militantes desertaron y se acomodaron bajo la dictadura de Siles. La refundación del Partido Socialista se haría bajo nuevas condiciones y propuestas revolucionarias.

En dicho comité, Marof cumplió una función menor, según se desprende de su ausencia en la directiva del mismo: Presidencia de Honor: Augusto C. Sandino, jefe supremo del Ejército Libertador de Nicaragua; Froylán Turcios, director de *Ariel* y representante general en el Continente del General Sandino; licenciado Gustavo Machado, represen-

⁶¹ Tristán Marof, *Opresión y falsa democracia*, p. 41.

⁶² Tristán Marof, “De Bolivia. La situación de Bolivia bajo la férula del tiranuelo Hernando Siles”, en *El Libertador* (México), órgano de la Liga Antiimperialista de las Américas, vol. II, núm. 20, p. 6. Una versión más amplia de este artículo apareció con el título de “Siles el dictador boliviano”, en *El Trabajador Latinoamericano* (Montevideo), año 1, núm. 8, pp. 7-9.

⁶³ “Actividades de Mafuenic. Gran mitin en Veracruz”, en *El Libertador* (México), vol. II, núm. 19, pp. 5-6.

tante del general Sandino en México y ante el C. C. “Mafuenic”; Diego Rivera, director de *El Libertador* y secretario general de la Sección Mexicana de la LADLA; Salvador de la Plaza, secretario general del C. C. O. de la LADLA; Federico Bach, representante de la Liga contra el Imperialismo y por la Independencia Nacional y del Socorro Obrero Internacional; doctor Carlos León, presidente de la UCSAYA; Rafael Ramos Pedrueza, representante de la Internacional de la Enseñanza; Jacobo Hurwitz, secretario general de Mafuenic; Ignacio Millán, editor de *Norte* (Veracruz); Scott Nearing, secretario general de la Sección Norteamericana de la LADLA; Úrsulo Galván, presidente de la Liga Nacional Campesina; Hernán Laborde, diputado al Congreso Mexicano y secretario general del Partido Ferrocarrilero Unitario, y Renato Molina Enríquez, economista, miembro del Instituto.⁶⁴ Marof reivindicó la figura de Sandino, envolviéndola de un halo obrerista y bolivariano de la lucha antiimperialista. Afirmó que Sandino emulaba a Espartaco por luchar contra la esclavitud imperial de Nicaragua. Desde las páginas de la revista *Amauta*, que dirigía José Carlos Mariátegui, escribió:

Sandino no es un teórico ni un revolucionario lírico. Ni siquiera un “maestro” de ésos que abundan en nuestra América y lanzan manifiestos revolucionarios periódicos. Sandino es un hombre y de los que honran nuestra stirpe. No es un militar académico, ni arrastra el cotillón, ni siquiera es un “político”. Sandino es hijo del pueblo y el amor a su pueblo lo ha convertido en general. Su mirada es de águila y sus músculos de obrero. Es un general como Espartacus. Igual que él, su humilde origen lo ennoblece. De simple mecánico se ha transformado en táctico admirable y conductor de héroes. Espartacus, fue un antiguo gladiador que puso en fuga al Pretor Claudio y a las mejores regiones romanas. A Sandino, le tiemblan los yanquis aunque no lo confiesen.⁶⁵

Más tarde Marof conoció a Sandino en México y participó junto con él en un mitin en México; lo acompañó Gustavo Machado. La apreciación de Marof fue que Sandino no era el personaje que esperaban. Le disgustó, según su testimonio, el que el guerrillero se hubiese dedicado a la dulce vida en México. La presencia de Marof en las filas de la Liga Antiimperialista y en el Instituto de Investigaciones Económicas expandió sus redes intelectuales y políticas con varios latinoamericanos, particularmente se afianzó su amistad combativa con el cubano Mella. Así puede entenderse el hecho de que Julio Antonio Mella, el revolucionario cubano, lo escogiese como su padrino para un encuentro difícil con su antagonista en materia antiimperialista, Víctor Raúl Haya de la Torre, quien asistió acompañado de su amigo y correligionario Julio Cuadros Caldas, un exiliado colombiano, autor del más popular libro campesino de la época: *El Catecismo Agrario*, manual que orientaba los pasos a seguir para obtener la dotación de tierras ejidales. La apreciación política de Marof sobre Haya de la Torre nos revela que la ruptura no fue total, y que el encuentro Mella y Haya no fue el último. Lo prueba la siguiente reseña de un encuentro de Marof con Haya incluida en una carta dirigida a Mariátegui: “He charlado largamente con Haya antes de que parta a Guatemala. Algunos puntos de vista me agradan; tal vez estaríamos de acuerdo en todo si Haya a última hora no hubiera insistido en cierto

⁶⁴ “La Conferencia Antiimperialista del Caribe”, en *El Libertador* (México), vol. II, núm. 20, p. 2.

⁶⁵ Tristán Marof, “Espartacus y Sandino”, en *Amauta* (Lima), año III, núm. 14, p. 26.

reformismo. Esta actitud ha abierto cierta pugna entre comunistas y apristas. Desde luego una cosa lamentable en un periodo pre-revolucionario”.⁶⁶

En esa coyuntura, Marof sintió la obligación ideológica de deslindarse del aprismo desde las páginas de *El Libertador*.⁶⁷ El 14 de julio de 1929 le escribió a Mariátegui, informándole que el venezolano Humberto Tejera le había publicado una reseña de su libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.⁶⁸ Las redes izquierdistas del boliviano fueron pesando más que sus ligas intelectuales primigenias. Sus evocaciones lo refrendaron al decir:

Otro escritor revolucionario es List Arzubide, excelente amigo y honrado escritor, cuya obra han tratado de silenciarla los “reaccionarios eruditos”. [...] Hernán Laborde y el vate Cruz se han distinguido en estos últimos tiempos como poetas de la Revolución mexicana. Mientras el vate Cruz ha quedado escribiendo versos de sabor popular, Laborde se ha entregado a la política proletaria, luchando por los ideales comunistas. Hernán Laborde es un escritor nervioso y claro. Es el primero que rompe en México públicamente la ilusión “revolucionaria” de los generales traidores. [...] el sociólogo y excelente amigo Jesús S. Soto, hombre de trabajo y estudio...⁶⁹

Hemos de hacer notar que la exaltación que hizo Marof de Laborde implicó un alineamiento faccional, bajo las circunstancias en que buena parte de la intelectualidad y de la dirigencia campesina rompía ataduras con el estalinismo. Menos clara fue la alusión a Jesús S. Soto (1887-?), conocido poeta y periodista que había desempeñado el cargo de gobernador interino de Guanajuato en 1923. En 1929, Soto relevó a Jesús Silva Herzog en la dirección de la *Revista Mexicana de Economía*, órgano del Instituto Mexicano de Investigaciones Económicas, donde Marof trabajó como investigador al lado de figuras renombradas del exilio latinoamericano de aquellos años. La amistad y protección que recibió tanto de Silva Herzog como del propio Soto le permitieron dedicarse con mayor ahínco a escribir y estudiar en ese espacio excepcional del Instituto. Lo ratifica el testimonio de Marof: “Allí estaban esforzados trabajadores, como el delicado escritor venezolano Humberto Tejera, exilado desde su país hace diez años; el inteligente yucateco Palomo Valencia, y Manuel de la Quintana; allí estaba el claro talento de Julio Antonio Mella, asesinado meses después en México por esbirros cubanos al servicio de Machado, el tirano de las Antillas”.⁷⁰

El Instituto no tardó en ser clausurado por la administración de Portes Gil. Sin embargo, el intelectual boliviano siguió creyendo que subsistían algunas iniciativas esperanzadoras en materia de educación popular. El trabajo de Marof en la Universidad no fue afectado, no hubo freno a su intensa actividad militante, salvo los límites propios que trajo consigo el hecho de que en 1929 el Partido Comunista fue proscrito y mandado a la

⁶⁶ Tristán Marof, carta a José Carlos Mariátegui en Lima, México, 6 de agosto de 1928, reproducida en *Mariátegui total*, t. 1, p. 1915.

⁶⁷ Tristán Marof, “El APRA o Chang Kai Shek”, en *El Libertador*, núm. 20.

⁶⁸ Tristán Marof, carta a José Carlos Mariátegui en Lima, México, 14 de junio de 1929, reproducida en *Mariátegui total*, t. 1, p. 2017.

⁶⁹ Tristán Marof, *México de frente y de perfil*, pp. 121-122.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 122.

vida clandestina e ilegal en momentos en que había asumido la línea sectaria “de clase contra clase”, satanizando a la socialdemocracia y al populismo, así como a la pequeña burguesía y al campesinado, considerándolos vacilantes y potencialmente traidores. La sección mexicana de la Internacional Comunista se había escindido en tres fracciones: la estalinista de Hernán Laborde; la bujarinista de Úrsulo Galván, Fritz Bach y Esteban Pavletich, y la trotskista, liderada por el estadounidense Rosalío Negrete. Sin lugar a dudas, tales fracturas políticas complicaron las relaciones de Marof, lo que lo llevó a optar por alinearse del lado del estalinista Laborde, posición paradójica, considerando que poco más tarde se convertiría en una de las figuras promisorias del trotskismo sudamericano. En 1929 el partido Comunista de México propuso la candidatura de Marof para estudiar en la Escuela Leninista Internacional o en su defecto en la Universidad Comunista de los Trabajadores del Oriente. El boliviano además de colaborar en la Liga Antiimperialista, formó parte del Comité Nacional del Socorro Rojo.⁷¹ En el curso de 1929 siguió desempeñando su labor periodística en varios periódicos y revistas dentro y fuera del país. ¿Cuánto le debía Marof a su labor como periodista de temas políticos y culturales los espacios y vínculos que tuvo en México y otros países? En lo general, podemos afirmar que mucho. Además le permitía, aun en las condiciones políticas adversas del nuevo régimen, encontrar algunos puentes con algunos intelectuales en el poder. En esta dirección nos sorprende el tenor entusiasta de la entrevista que tuvo Marof con Ezequiel Padilla (1892-1971), nuevo titular de la Secretaría de Educación Pública bajo el gobierno de Portes Gil, a partir del 1 de diciembre de 1928.⁷² En la mirada del boliviano, la obra de Vasconcelos y las promesas de Padilla quedaron hermanadas, anunciando que trascendían el escenario mexicano, proyectándose en el continente. Padilla contaba con menos de la mitad del presupuesto que tuvo Vasconcelos, y así y todo, afirmó Marof, que persistirá en la labor de fortalecer las escuelas rurales y la educación campesina. La entrevista del escritor boliviano con el abogado Padilla revela, como lo escribió en su momento, otras afinidades por los intelectuales de su tiempo: Henri Barbusse, Manuel Ugarte, José Carlos Mariátegui, Rufino Blanco Fombona y José Vasconcelos. Habló Padilla de tener programada una limpia de profesores reaccionarios en la Universidad, en la perspectiva de darle mayor impulso al proyecto de extensión, es decir, a la Universidad Popular para México y América Latina. Casi al final de la entrevista, Marof tocó el tema del destierro y del asilo. Padilla afirmó haberlo experimentado en carne propia y por ello ser solidario con los que, siendo afines ideológicamente, lo padecen en la América Latina. Marof, por su parte, expresó que sentía seguro el espacio que lo había cobijado: México, amplio regazo maternal, cobija bajos sus alas inquietas a todos los que llegan honestamente a su suelo; a todos los que la reacción echa a sus costas. México por mucho tiempo aún, será el país misterioso, de aventura y de vida, de los hombres “desde abajo...”⁷³

Lo que no pudo predecir Marof es que ese México receptor de exilios ya no quería rojos, ni revolucionarios de otros países de América Latina, menos a los que intentaban o se involucraban del lado comunista o anarquista, en sus problemas internos. La mili-

⁷¹ L. JEIFETS, V. JEIFETS, y P. HUBER, *op. cit.*, p. 196.

⁷² “Padilla, Ezequiel”, *Enciclopedia de México*, t. XI, de José Rogelio Álvarez, México, SEP y E. de M., 1988, p. 6125.

⁷³ Tristán Marof, “Entrevista con el Lic. Ezequiel Padilla, secretario de Educación Pública de México”, en *Folha Académica* (Río de Janeiro), núm. 13, 4 de abril de 1929, p. 496.

tancia de Marof en la Liga Antiimperialista no fue bien vista por el gobierno de Portes Gil, máxime cuando el Partido Comunista fue proscrito y sus cuadros objeto de persecución. A la versión que dio el boliviano sobre su salida de México agregó otros elementos dignos de tomarse en cuenta:

Mezclado en la política mexicana (cosa ineludible), llegó el instante que me notificaron mi expulsión, porque no quise escribir un libro de elogio a la revolución y también porque mis artículos de corresponsal del diario *Crítica* de Buenos Aires disgustaron al gobierno. Una noche me tomaron preso y me quisieron fusilar. Fusilaron a varios en el patio de la policía sin proceso. Y al día siguiente como una gracia me obligaron a salir de México rumbo a Nueva York.⁷⁴

En realidad, la detención del boliviano se debió a que como miembro del Socorro Rojo fue a visitar e interceder por los comunistas presos, acusados de un sonado aunque fallido atentado contra el presidente Ortiz Rubio. Tales circunstancias no le dejaron otro camino a Marof que la salida del país con rumbo a Estados Unidos.⁷⁵ En abril de 1934, Marof resumió, en la presentación de su libro, la estación mexicana de su prolongado exilio: “No fui a México, [...] a prosternarme ante generales ni a resolver mi situación personal. Evité con dignidad cualquier compromiso. Y cuando la represión descarada se dejó sentir, a pesar de que ocupaba una situación magnífica en la Universidad, no vacilé en sacrificarla y ponerme frente al gobierno de Portes Gil, taimado enterrador de la revolución”.⁷⁶

Lo que omitió decir Marof es que en México, a pesar de su abierta militancia antiimperialista al lado de los comunistas, recibió apoyos gubernamentales indirectos de altos funcionarios relacionados de manera directa con él o con su primer protector mexicano, el embajador Trejo en La Habana. Lo refrenda la edición de veinte mil ejemplares de su libro *Opresión y falsa democracia* (1928), costeadada por la Secretaría de Educación Pública e impresa en los Talleres Gráficos de la Nación. Algo de ello tuvo que ver con su incorporación al Instituto de Investigaciones Económicas, dependiente de la Secretaría de Hacienda y Comercio.

Saber o soñar la Revolución

El exitoso proceso revolucionario en Rusia le confirió un sentido clasista y popular al término revolución, para oponerlo a los sentidos tradicionales de cuartelazo o alzamiento caudillista, tan populares en América Latina. A partir de entonces, el término revolución tuvo sentidos encontrados en la cultura política latinoamericana, marginando y muchas veces impugnando al concepto de reforma. Así los hechos, la palabra revolución, adjetivada como social, socialista o proletaria, definió al campo de la izquierda no reformista. Sin embargo, las diversas lecturas socialistas sobre la revolución generó un abanico polisémico en el seno de la izquierda latinoamericana, fuertemente enraizado

⁷⁴ S. Baciú, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁵ L. Jéfets, V. Jéfets, y P. Huber, *op. cit.*, p. 196.

⁷⁶ Tristán Marof, *México de frente y de perfil*, p. 8.

en su imaginario, en su lenguaje y en su comportamientos político. Por extensión, las lecturas sobre la Revolución mexicana abrieron los caminos de la nativización y legitimación de sus diversos sentidos, no siempre convergentes. En lo general, reforzó la idea de que no sólo era posible una revolución de base popular, sino que podría seguir un camino propio en el continente. En ese marco fue explicable la preocupación por encontrar raíces populares de larga data, que demostrasen el potencial revolucionario de las masas indígenas en México, Bolivia y otros países de América Latina.

La revolución nacional y latinoamericana debería tener sus propios y legitimados sujetos revolucionarios, proletarios, campesinos comunitarios o indígenas. De otro lado, resultaron explícitas las preocupaciones revolucionarias emergidas de una lectura comparada. Marof iluminó lo que creía que fueron los dos costados de los experimentos ruso y mexicano. Tenía una preocupación y una pasión bolivariana por el destino de nuestro continente, pero sobre todo por el de su tierra natal. Nuestro asilado boliviano, a pocos días de su arribo a México y en el curso de su primera conferencia dictada en la UNAM, fue abriendo un nuevo prisma para la cuestión boliviana: “Y si venimos a hablar a México de nuestros asuntos y de nuestras cosas, es porque sabemos que aquí existe una visión global del Continente, y que la revolución Mexicana es el preludio de revoluciones que tendrán que realizarse en todos los pueblos oprimidos de la raza indígena”.⁷⁷

La revolución estaba a la alza como proyecto y como ideal en el imaginario social de la primera posguerra mundial en el mundo. Sería equívoco restringir la gravitación de las ideas y las imágenes revolucionarias a su importación europea por parte de los círculos anarquistas y comunistas, cuando su proceso de recepción tuvo cierta base popular que las recreó y resignificó. Marof hablaba en plural, aunque afirmó la función paradigmática de la Revolución rusa en la tarea de anudar el papel del Estado con las intereses de las masas desposeídas. La Rusia soviética es la realidad, la vía mexicana una posibilidad marcada por los azares de la lucha revolucionaria: “En estos últimos tiempos, la idea de nacionalizar las minas, los ferrocarriles, los petróleos, se está haciendo una necesidad imperativa, como un medio de garantizar la vida proletaria y establecer una balanza de justicia. En México, se lucha ardentemente. En Rusia, la gran República socialista, es una realidad”.⁷⁸

Marof, si bien caracterizó en términos clasistas a la Revolución mexicana como pequeñoburguesa con fuerte base popular, fue más allá al precisar su contenido étnico dominante. Algunos se preguntarán incluso hoy: ¿se puede filiar étnicamente un proceso político o un Estado? Rodolfo Stavenhagen ha llamado la atención sobre el monopolio que han ejercido los mestizos en México, proponiendo la categoría de Estado etnocrático, “*es decir, el Estado controlado por un grupo étnico dominante*”.⁷⁹ Así como Stavenhagen ha develado no hace mucho el real trasfondo del Estado nación en México, Marof apuntó en 1934 a evidenciar el tenor pequeñoburgués mestizo de la Revolución. No fue difícil colegir que si el Estado mexicano tenía coloración étnica, la Revolución que le dio origen debía igualmente poseerlo. El intelectual boliviano no pudo dejar de ser muy sensible a los alineamientos étnicos y a las particulares expresiones de la politicidad mexicana. Las

⁷⁷ Tristán Marof, *Opresión y falsa democracia*, p. 19.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁹ Rodolfo Stavenhagen, *Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional*, RICS, vol. XLIII, núm.1, 1991. <http://www.unesco.org/issj/rics/157/stavenhagenspa.html>, obtenida el 16 de noviembre de 2004.

mestizofilias andinas seguían siendo subalternas frente al blanqueado discurso criollo, carecían, pues, del peso ideológico, político y cultural que habían logrado alcanzar en México. Marof subrayó el contenido mestizo del poder revolucionario y posrevolucionario, oponiéndolo al criollismo oligárquico representado por Porfirio Díaz.

Para nuestro conferencista, los espejos de dos de las más odiadas dictaduras iluminaron, o mejor dicho sobredimensionaron en términos propagandísticos, la figura del presidente Siles que lo había llevado a la cárcel y al destierro: “*El presidente Siles no tiene otra comparación cabal sino con Díaz y Chamorro en Nicaragua*”.⁸⁰ Marof afiló su puntería contra la recurrente figura del “estado de sitio” que, tras su cuestionada legalidad, venía sirviendo para justificar todo tipo de prácticas etnocidas y antipopulares en Bolivia y los demás países de América Latina. Por lo anterior, los indígenas ocuparon el centro de su atención. Fijémonos en el orden en que presentó a las víctimas de la escalada represiva del régimen dictatorial de Siles en un artículo de 1928, redactado con lenguaje panfletario:

El sitio es un mal crónico en Bolivia y en todas las repúblicas sudamericanas. En Bolivia es vergonzosamente ridículo y criminal. Bajo la impunidad del “sitio”, el gobernante puede disponer del tesoro y de la vida de los ciudadanos a su antojo. Es un cómodo pretexto para cobrar venganzas, desterrar estudiantes y obreros, y masacrar desgraciados indígenas. Sobre todo, esto último es una especialización de este tiranillo arribado y enfermo. Creído de que descende de viejo tronco hispánico, el odio que profesa al humilde trabajador indio es tremendo. Y el último indio es más digno y superior que este desgraciado, cuyas taras manifiestas están a la luz del sol, en sus manos rateras, en sus ojillos crueles, en la curva de su conciencia sinuosa, en sus carnes flojas y sádicas. Es por eso que nadie debió extrañarse cuando el tiranillo, en un instante morboso de epilepsia, ordenó friamente el asesinato de niños de escuela el 4 de mayo de 1927. Es por eso que nadie debió sorprenderse cuando los valientes gendarmes en julio del mismo año masacraron más de setecientos indígenas indefensos. ¡Siles, el Presidente Hernando Viles, es efectivamente un gobernante legalista!⁸¹

Marof refrendó su aserto sobre la hegemonía étnica al analizar el sensible punto del movimiento campesino suriano desde su indiscutible líder Emiliano Zapata, en el que, además de reconocer su condición de humilde caballero y trabajador de hacienda, afirmó que era “la expresión genuina de la clase campesina mestiza que se rebela consciente de su condición de explotada... Sus líderes estaban impresionados más bien de un sentimentalismo generoso mezclado de religiosidad y piedad por los humildes. Traducían, por así decirlo, el mismo liberalismo con manto jesucristiano”.⁸²

Marof en su libro sobre México sostuvo provocadoramente que no hubo intelectuales que le dieran fisonomía a la Revolución, aunque sí los que participaron en ella al amparo de los caudillos militares. Marof valoró en las canciones populares hechura de la Revolución, al “*fecundo compositor de corridos*”. Escribió que los corridos son “*composiciones vernáculas... de profunda alma popular*”, “*realistas, crueles y sentimentales*”. Es más, dijo: “*confieso, sin ningún temor; que tengo mayor satisfacción oyendo cantar la*

⁸⁰ Tristán Marof, *Opresión y falsa democracia*, pp. 17-18.

⁸¹ Tristán Marof, “De Bolivia. La situación de Bolivia bajo la férula del tiranuelo Hernando Siles”, en *El Libertador* (México), órgano de la Liga Antiimperialista de las Américas, vol. II, núm. 20, p. 6.

⁸² Tristán Marof, *México de frente y del perfil*, p. 16.

Adelita o la Valentina, que escuchando recitar, por ejemplo, a la Singerman, el Beso del viejecito Urbina".⁸³

En la mirada del boliviano, los tiempos del callismo se volvieron aceleradamente deleznable a partir de la represión de 1929. Algo menos malos fueron los años del obregonismo, donde podía encontrarse al pintor Fernando Leal nutriendo sus cuadros con escenas del movimiento zapatista en Morelos. Leal, dijo Marof, impresionó con uno de sus cuadros a José Vasconcelos, quien más allá de sus prejuicios antizapatistas, lo invitó a pintar frescos en la Escuela Nacional Preparatoria.⁸⁴

Para acentuar los términos de su ruptura con el callismo, el boliviano presentó un nuevo y envilecido escenario sobre la tierra de Zapata. Así simplificó el callismo por sus relaciones claudicantes frente a Estados Unidos, promovidas por la pequeña burguesía mestiza en el poder. El intelectual boliviano exageró cuando escribió que: "Morrow, al igual que los grandes magnates yanquis, compró grandes haciendas en el estado de Morelos, hasta el extremo que se hizo popular la frase para designar a este estado. No se pronunciaba Morelos sino 'Morrowelos'".⁸⁵

Sin lugar a dudas Morrow fue una figura política de primer orden en tanto representante de Estados Unidos. La residencia del embajador en la ciudad de Cuernavaca acrecentaba su imagen de poder en el ámbito regional. Sin embargo, resulta una exageración de Marof convertirlo en el principal terrateniente morelense. Morrow había borrado en términos relativos las fronteras nacionales al ritmo de las debilidades de la política exterior de Plutarco Elías Calles, pero no representaba el poder omnímodo neoterrateniente dentro del estado de Morelos. Morrow, eso sí, cambió algunas prácticas políticas y culturales de la ciudad de Cuernavaca, que comprometieron a diversos educadores, intelectuales y artistas de la época. El caso más controvertido fue que Morrow financió los murales de Diego Rivera en el Palacio de Cortés, en el corazón de la ciudad de Cuernavaca. La lectura del boliviano apuntaba a subrayar que el tiempo de la contrarrevolución se había afirmado, subvirtiendo la tierra de y obra de Zapata en escenario caciquil y de dominio imperialista norteamericano.

Los pintores y sus revoluciones

Un cierto diálogo y convergencia entre las vanguardias políticas y artísticas renovó la cultura política de las izquierdas populistas y socialistas durante la segunda mitad de los años veinte. La aparición de un Sindicato de Pintores que agrupaba a los más destacados muralistas comenzó a animar la recreación de las prácticas gráficas de la izquierda mexicana. Ellos potenciaron el lanzamiento ilustrado del periódico *El Machete* y de la revista *El Libertador*, además de darle vista a las portadas de folletos, libros y carteles. Es ese contexto en que se ubicó Marof, cuando todavía era inevitable la asociación entre arte y política. La sensibilidad e interés que tenía el boliviano por la pintura marcó su entorno principal en México:

⁸³ *Ibid.*, p. 112.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 104.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 30.

Como a mí me gustó la pintura desde muy joven, el ambiente pictórico mexicano fue mi reino, hice vida común con todos los pintores, participando en sus luchas, Alfaro Siqueiros, Diego Rivera, Fermín Revuelta el gran paisajista, Montenegro, el Dr. Atl y la mayoría me llevaron a sus talleres y me dispensaron estimación. Fernando Leal fue uno de los que simpatizó conmigo y me fue útil. Nadie sabía como él la historia de la pintura mexicana... Me hizo un retrato que más tarde fue llevado a Nueva York y exhibido en una de sus exposiciones de pintura. Figura también en el libro *Arte Moderno de México...*⁸⁶

Marof en su libro *México de frente y de perfil* pasó revista a sus filias y fobias frente a los intelectuales y artistas mexicanos. Privilegió a los maestros y misioneros culturales, continuó con los pintores, para cerrar con su arbitraria tipología de escritores. Entre 1929 y 1930, el boliviano fue influenciado por la línea cominternista de “clase contra clase”, que, entre otros excesos, descalificaba con frecuencia a la pequeña burguesía intelectual. Hablar del artista comprometido no era una novedad para quien había vivido en los medios intelectuales parisinos. Marof debía hablar del pasadismo pictórico de esa corriente artística, que la Revolución mexicana venía dejando atrás rápidamente. Así recusó la práctica pictórica del porfiriato, dada su subalternidad frente a las corrientes hegemónicas europeas, principalmente francesas. En contraste con lo anterior, nuestro exiliado celebró el advenimiento de un nuevo arte, por revolucionario y portador de una fascinante clave de autoctonía cultural y popular. Son relevantes las señas que registró Marof de ese clima de agitación y rebeldía que trajo consigo la caída del porfiriato: “Al iniciarse la revolución de Madero un grupo de estudiantes comenzaron a rebelarse contra sus maestros. Hasta le dieron de huevazos al director de la Academia (Rivas Mercado). En ese grupo rebelde se podía notar a Ibarra, Romano Guillermín, Urbina, Cabral, etcétera, que más tarde tendrían cierto nombre”.⁸⁷

En realidad, las miradas y simpatías de Marof se orientaron hacia los artistas plásticos insertos en el movimiento muralista que asumieron su compromiso social e izquierdista. Sostenía que México vivía una *revolución pictórica*, liberándose de los viejos cánones europeos, observación compartida por muchos críticos de arte de los años veintes de cara al emergente muralismo. Lo relevante de la lectura, quizás siguiendo las ideas de su amigo Leal, fue haberse percatado que los muralistas revolucionarios capitalizaron un clima de efervescencia en el universo artístico y literario. El dramático proceso revolucionario había impactado tanto en los pintores, que la política atravesaba sus discursos y no pocas veces sus prácticas: “El doctor Atl pronunciaba discursos anarquistas; Ibarra atacaba cuanto encontraba a su paso, hablaba de renovación; José Clemente Orozco se documentaba observando las escenas revolucionarias para pintar más tarde cosas crueles, desesperantes y trágicas”.⁸⁸

Hay en él un esfuerzo reflexivo por entender esa relación difícil de iluminar entre arte y revolución. El escritor boliviano ubicó al muralismo como un segundo momento dentro de lo que él denominó *revolución pictórica* entre sus nuevos y radicalizados referentes políticos y estéticos. Veamos sus lecturas de Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros. Del primero escribió: “Cuando llegó Diego Rivera de Europa no debió sorprenderse de

⁸⁶ Citado por S. Baciú, *op. cit.*, pp. 106-107.

⁸⁷ Tristán Marof, *México de frente y de perfil*, p. 102.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 102-103.

encontrar un movimiento pictórico interesante en su país...”, aunque le criticó haberse convertido en imagen publicitaria hacia el exterior.⁸⁹ El boliviano hizo un esfuerzo meritorio para reconstituir el horizonte del cambio que estaba viviendo la pintura mexicana antes del arribo de Diego. Refiriéndose a la obra de Siqueiros, dijo: “Es preciso hacer justicia aquí a Alfaro Siqueiros, el primero que empieza a pintar indígenas y a señalar una nueva técnica... Al lado de él figuran en este periodo de iniciación jóvenes pintores de talento como Alva, Mateo Bolaños, algo así, este último como uno de esos luchadores sinceros y artistas que produce la tierra americana, el cual muere por la causa de los campesinos”.⁹⁰

Marof dijo haber sido “*muy amigo*” de Siqueiros. Llama la atención las dos evocaciones del boliviano, asociando al muralista con Hernán Laborde, su amigo y secretario del PCM. La primera, porque quizás fue quien los presentó y dio origen a cierta amistad y camaradería política entre ellos. La segunda, porque aunque Marof no recuerda la expulsión de Siqueiros del Partido Comunista por su relación con la poetisa uruguaya Blanca Luz Brum, acusada de ser su enlace internacional con la oposición comunista (trotskista), da indicios de una cierta tensión entre éste y Laborde: “Cuando lo conocí estaba ligado con los comunistas y Laborde lo atraía pero no lo estimaba por su carácter violento y su manera de discutir con violencia, ‘chingándose’ en los amigos y en los que suponía sus enemigos que eran todos”.⁹¹

Lejos estaba el boliviano de avizorar las propias mudanzas políticas de los muralistas y la suya propia. En la última coyuntura que Marof vivió en México primaba un clima antiintelectualista en las filas de la izquierda estalinista, del cual pareció contagiarse, denunciando a Diego en estas “últimas fechas” como “*oportunist*”. La salida de Diego del Partido Comunista colocó a nuestro personaje del lado de Laborde y los censores estalinistas. La ruptura de Marof con Diego fue dura, aflorando los resentimientos en sus recuerdos y decires. Así, afirma que él le redactaba los artículos de Diego remitidos al suplemento cultural del *Diario de la Marina*.⁹² Si esto fuera cierto, surge una pregunta: ¿los pagos de dichas colaboraciones quedaban en manos de Marof por gesto solidario de Diego o no? El boliviano sólo le reconoce a Diego calidad pictórica y compromiso revolucionario hasta 1928: “En 1929 su arte declina y se debilita. En sus primeros frescos, Diego Rivera, evidentemente se entregó a la revolución y exaltó el dolor del campesino mexicano. Hubo piedad y rebelión en sus trabajos. En los últimos, el estilo anecdótico y literario absorbe por completo al artista... Sus frescos son monótonos, confusos y sin una clara tendencia”.⁹³

Los procesos de evocación del autor dejaron sensibles lagunas de sus redes con los pintores en México en su libro de 1934. Muchos años después Marof habló por primera vez de su amistad con Fermín Revueltas y el pintor guatemalteco Carlos Mérida.⁹⁴

⁸⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁹¹ S. Baciu, *op. cit.*, p. 73.

⁹² *Ibid.*, p. 47.

⁹³ Tristán Marof, *México de frente y de perfil*, p. 101.

⁹⁴ “Carlos Mérida es hombre maduro y conoce su oficio como ninguno. Fue creador e innovador, muy diferente a todos los pintores que conocí. Era muy amigo mío y lo visitaba con frecuencia y charlábamos de todo. Me dispensaban su amistad su señora y él. Aunque era un poco ausente del oído, le gustaba la broma y la ironía.

El difícil camino del retorno: Túpac Amaru

La idea del retorno a Bolivia estaba presente en la agenda de nuestro exiliado desde 1929, es decir, antes de que el régimen de Portes Gil lo obligase a salir de México. Abraham Valdez, su paisano y compañero de partido, el 6 de mayo de 1929 le escribió a Mariátegui de que Marof y él se pensaban reunir en Argentina. Al relanzamiento de una exitosa labor propagandística entre las filas de la Federación Obrera del Trabajo que se movilizó el 1 de mayo bajo consignas antiguerreristas se sumó la del 4 de mayo, convocada por la Federación de Estudiantes y de la Asociación de Estudiantes Secundarios, para recordar a sus mártires de las jornadas de 1927. Valdez dio cuenta de los alcances políticos del proyectado viaje a Argentina: “Posiblemente viajo a la Argentina a fines de este mes. Con Marof que también viajará a Buenos Aires, proyectamos constituir un foco de acción y propaganda en esa Rep.- Marof, en una de sus últimas correspondencias participa su viaje al sur”.⁹⁵

Marof desde México venía impulsando la refundación del Partido Socialista Maximalista de Bolivia, cuyo primer manifiesto fue publicado en 1929 por la revista del Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista. Hay que advertir que la postura de Victorio Codovilla fue de abierta crítica a los socialistas bolivianos por su presunto temor a la identidad comunista según prescribía la Internacional, por sus desviaciones pequeñoburguesas frente a la revolución y la guerra.⁹⁶ La salida de Marof de México lo llevó a Nueva York en enero de 1930, donde las redes mexicanas lo vincularon con Clemente Orozco,⁹⁷ y presumiblemente con los comunistas norteamericanos. El proyectado viaje a Argentina fue diferido unos meses por razones no explícitas, quizás ausencia de recursos y visado. En dicha ciudad portuaria se abocó a escribir dos libros: *México de frente y de perfil*, a manera de ajuste de cuentas político e intelectual; el otro, intitolado *Walt Street y hambre*, de claro contenido antiimperialista. Y continuó su actividad política; así, en la tarde del domingo 16 de febrero de 1930 dio una conferencia intitolada “La lucha anti-imperialista en la América Latina” en el Centro Obrero de Habla Española. El volante de invitación del Centro Obrero decía: “*Todos los hispanos deben escuchar la palabra autorizada del Prof. Marof, sobre el Imperialismo en nuestros países*”.⁹⁸

También fui amigo del pintor Fermín Revueltas que cuando nos invitó a Puebla a dar conferencias a mí y dos amigos, nos recibió en la estación con una banda de música...”, citado por Stefan Baciu, *op. cit.*, p. 68.

⁹⁵ Abraham Valdez, carta a José Carlos Mariátegui en Lima, La Paz, 6 de mayo de 1929, reproducida en *Mariátegui total*, t. I, pp. 1990-1991.

⁹⁶ “Temiendo que las masas trabajadoras del país se asustaran por el nombre ‘comunista’, nuestros compañeros entraron en una combinación con grupos heterogéneos del país y formaron el ‘partido laborista’. Ahora bien, en la dirección de ese partido estaban nuestros compañeros; pero cuando el estallido de la guerra se hacía inminente, nuestros compañeros más activos fueron perseguidos y tuvieron que ocultarse para realizar un trabajo ilegal, los pequeños burgueses se adueñaron de la dirección de ese partido, lanzaron proclamas en favor de la guerra, invitando a las organizaciones obreras a apoyar al gobierno en la acción guerrera; en una palabra: hacía propaganda chauvinista”. Codovilla en *El movimiento revolucionario latinoamericano* (versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, junio de 1929), p. 29.

⁹⁷ “A Orozco lo conocí en Nueva York y me llevó a su casa. Vivía con Alma Reed, una americana que fue amante de un gobernador de Yucatán, creo que se apellidaba Carrillo”, citado por S. Baciu, *op. cit.*, p. 69.

⁹⁸ Volante de invitación a la conferencia, Imprenta del Centro Obrero, reproducido por S. Baciu, *op. cit.*, p. 197.

El 15 de abril Marof se animó a escribirle a Mariátegui dándole seña de su difícil situación familiar y de su quehacer intelectual y político:

Mi mujer ha tenido que viajar sola de México para el Perú con un niño de seis meses. Yo como no puedo entrar en Bolivia me he quedado aquí, esperando viajar cuando pueda a B. Aires.

Estoy escribiendo un libro sobre México. Ya lo verá usted.

Lucho a brazo partido con los acontecimientos, los hombres, las cosas para salir adelante.⁹⁹

Marof no podía saber que a su amigo Mariátegui le quedaban un par de semanas de vida, dada sus condiciones de salud. Es posible que ya no pudiera leer su carta ni el artículo que le mandó para la revista *Amauta*. No sabemos del paso por Lima de su mujer y su pequeño Gustavo. Una línea a seguir son las redes de Marof en Nueva York. No sabemos quiénes dirigieron el Centro Obrero de Habla Hispana, pero el hecho de que esta entidad diese cabida al tema antiimperialista, dice, sino de su filiación política, sí de una pluralidad próxima a la izquierda radical. Tras la huelga general contra Machado en Cuba en marzo de 1930, se refugiaron en Nueva York dos exponentes del escindido movimiento antiimperialista: Rubén Martínez Villena, comunista que iba de paso a Moscú,¹⁰⁰ y Enrique de la Osa, aprista, ambos conocidos suyos durante su estancia en La Habana. ¿Quizás alguno de ellos se reencontró con Marof? Sabemos que el boliviano se integró a las actividades de la Liga Antiimperialista de Estados Unidos.¹⁰¹

El propósito político de dejar Estados Unidos y arribar a Argentina, país fronterizo con Bolivia, tuvo que ver con las labores que había emprendido desde México para el reagrupamiento de los militantes socialistas y el desarrollo de un proyecto insurreccional en Bolivia. ¿Acaso lo animaban los proyectos expedicionarios que había visto criarse en México entre los exiliados cubanos, venezolanos y peruanos? Pierre Broué ha sostenido que Marof colaboró en el primero, por sus estrechos vínculos con Mella.¹⁰² En Nueva York adquirió un centenar de fúsiles para tal propósito y los embarcó clandestinamente por vía marítima a Argentina, seguramente con la complicidad de la marinería roja, la venalidad del capitán del barco, o ambas. Lo que parece cierto, según el propio testimonio de Marof, es que los cien fusiles llegaron a lugar seguro en Buenos Aires, siendo almacenados en el sótano del consultorio del doctor Horacio Trejo. La caída del presidente Siles frustró el proyecto revolucionario de tomar el centro ferroviario de Uyuni, y las acciones aventureras de su paisano Roberto Hinojosa.¹⁰³ Más adelante el curso de la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay generó respuestas intelectuales y políticas disidentes de ambos países. En el caso de los bolivianos, la figura de Marof se afirmó como uno de los críticos más implacables de la guerra, y en particular del gobierno de Salamanca, en

⁹⁹ Tristán Marof, Carta a José Carlos Mariátegui en Lima, Nueva York, 15 de abril de 1930, reproducida en *Mariátegui total*, t. 1, p. 2087.

¹⁰⁰ Grisel Chirino Martínez, “Rubén Martínez Villena: pupila insomne y luz plena de mediodía”, www.cadenahabana.islagrande.cu/informaciones/, consultado el 22 de abril de 2005.

¹⁰¹ L. Jeifets, V. Jeifets y P. Huber, *op. cit.*, p. 196.

¹⁰² *Idem*.

¹⁰³ S. Baciú, *op. cit.*, pp. 69-70.

su país. Son pocos los que escaparon a la marejada nacionalista y guerrerista. Marof fue uno de ellos. Asumió un referente humanista que fue más allá del pacifismo de Barbusse frente a la Primera Guerra Mundial. Así reconoció que por esas fechas: “Muy pocos se atreven a reflexionar sobre el sacrificio inútil de la vida y el derroche innecesario de valor. Está en pugna, en la mente de los cavernícolas, un detalle importante, cultivado celosamente desde la escuela y respetado por la tradición: ‘saber si el boliviano o el paraguayo es más valeroso’. Y como los que pelean son gentes sencillas y amor propio de estas gentes ingenuas”.¹⁰⁴

A fines de noviembre de 1930, la Liga Antiimperialista de la Argentina denunció que Tristán Marof había sido obligado a salir del país. El régimen autoritario del presidente Uriburu obligó al boliviano a refugiarse en Uruguay.¹⁰⁵ Veamos la reseña autobiográfica de Marof referentes a los años 1930-1932 en la Argentina:

En 1930 fui arrestado 21 días en el Cuartel de Seguridad de Palermo y luego obligado a abandonar la Argentina. De regreso a Buenos Aires, no me dieron tranquilidad ni reposo. Me condenaron a la miseria. Me cerraron todas las puertas. No pude trabajar en ningún diario. De Jujuy, en 1932, tuve que salir presionado por las autoridades que obedecían a gestiones de agentes bolivianos y empleados de la Standard. Se me agredió una noche, y como si esto no bastara, se me siguió proceso por desacato a la autoridad, encarcelándome. Luego se me conminó a abandonar la ciudad, amenazándome con entregarme al gobierno boliviano si no lo hacía. En Tucumán tuve que esconderme cuatro o cinco meses que duró el estado de sitio. Por fin, se me notificó con un decreto de internación en una provincia argentina. Hoy vivo trabajosamente. Calumniado por unos, combatido por otros, sigo en el mismo brete.¹⁰⁶

Nuestro personaje, en el curso de 1932, desde su exilio argentino, tejió vínculos políticos con sus afines; dentro y fuera del país seguía bregando a favor del socialismo revolucionario. Por esas fechas, el Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista consideró a Marof como un peligroso aventurero, ajeno al movimiento obrero, al cual había que combatir al igual que otros dirigentes trotskistas.¹⁰⁷ Marof se abocó a sacar adelante su heterodoxo proyecto político. Así fue tomando forma orgánica la campaña antiguerrera a través del novísimo Grupo Revolucionario “Túpac Amaru”. Reivindicar a Túpac Amaru como figura emblemática de una corriente de la izquierda boliviana iba a contracorriente de las ideas e imágenes dominantes de su tiempo. Túpac Amaru comenzaba a ser recordado, incluso en la Argentina, entre la literatura y la historia, bajo el clima revisionista que acompañó al primer centenario de la independencia.¹⁰⁸ Recordamos entre los antecedentes de los años veintes la postura de Mariátegui de diferenciar a

¹⁰⁴ Tristán Marof, *La tragedia del Altiplano*, p. 205.

¹⁰⁵ Liga Antiimperialista, *Trabajadores, intelectuales y estudiantes de todo el país* (volante), rollo de microfilm, núm. 43, Archivo CEDINCI, Buenos Aires.

¹⁰⁶ Cf. Tristán Marof, “Prólogo” a *La tragedia del Altiplano*.

¹⁰⁷ Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista, *La lucha por el leninismo en América Latina*, marzo de 1932.

¹⁰⁸ Véase Philip Ainsworth Means, *Ciertos aspectos de la rebelión de Túpac Amaru II, 1780-1781*, y Luis Ambrosio Morante, *Túpac Amaru: drama en cinco actos, año de 1821*.

Túpac Amaru del movimiento criollo de la Independencia a partir de 1924,¹⁰⁹ y dos años más tarde la publicación simultánea de un ensayo histórico sobre la insurrección del héroe indígena,¹¹⁰ así como la edición de un periódico eventual, *Túpac Amaru*, vocero de una radicalizada corriente anarcoindianista que lo difundía clandestinamente en Perú, Bolivia y Argentina. La idea de reivindicar a Túpac Amaru como marcador de identidad del grupo boliviano en el exilio a principios de los años treinta fue de Marof. El primer manifiesto del Grupo “Túpac Amaru” enlazó su proyecto revolucionario con el héroe cultural que le otorgaba legitimidad simbólica nacional. Así, en clave salvacionista y mesiánica, afirmó propender a

[...] fomentar la revolución proletaria y antiimperialista, la única que puede dar libertad a los oprimidos, tierra a los indios... Por eso toma el nombre de aquel gran indio, tan fuerte y audaz que puso en jaque, por 159 días, a la ciudad de La Paz, sublevando más de 200 mil indios con el objeto de reconquistar sus tierras. Fue el primero que comprendió los derechos de su clase bajo la dominación española. Hoy día es preciso la insurrección, no sólo contra el amo nacional latifundista, sino contra el capital financiero imperialista que le respalda...¹¹¹

Reflexiones finales

En lo general la obra de Marof dista de haber sido agotada en este trabajo exploratorio sobre sus redes, prácticas y representaciones políticas por diversos países, dentro y fuera de América Latina. La obra de Marof tiene muchas más aristas de las que presentamos, abriéndonos otras posibilidades de análisis sobre su visión sobre la cultura popular, los intelectuales y los políticos en el México de esos años. Las grandes preocupaciones del boliviano acerca de la guerra, el estado y la revolución han sido apenas atisbadas y marcadas. Las redes intelectuales y políticas que tejió y sostuvo Marof dentro y fuera de México sólo han sido reconstruidas parcialmente. En estos casos, los acervos nacionales siempre se quedan cortos, tanto como los privados e inéditos epistolarios de sus correligionarios y amigos. En su revisión se han podido apreciar ciertos virajes y rupturas ideológicas que no siempre afectaron sus redes amicales.

Nos hubiese gustado precisar si sus lecturas y simpatías por Trotsky lo aproximaron a la corriente de oposición comunista que se crió en México en el seno del Partido Comunista. El distanciamiento con Diego Rivera y su cercanía con el estalinista Laborde nos indican que no fue así. Lo refrenda el hecho de que en 1929, Laborde, en nombre del PCM, apoyase la candidatura de Marof para estudiar en la escuela de cuadros de la URSS. Debemos tomar en cuenta que los procesos de definición ideológica no siempre han marchado paralelos a los posicionamientos políticos coyunturales. La estancia de Marof en Nueva York quizás ilumine su fase de transición ideológica, pero esa línea de investigación queda fuera de nuestros reales alcances, salvo los pocos indicios que hemos rescatado.

¹⁰⁹ José Carlos Mariátegui, “Lo nacional y lo exótico”, en *Mundial* (Lima), 9 de diciembre de 1924, reproducido en *Mariátegui total*, t. I, pp. 289-290.

¹¹⁰ Emilio del Solar, *Insurrección de Túpac Amaru: sus antecedentes y efectos*, 1926.

¹¹¹ Tristán Marof, *La tragedia del Altiplano*, p. 220.

Sin lugar a dudas, la experiencia del exilio en México entre 1928 y 1930 le ensanchó la mirada al escritor y político boliviano acerca de la revolución, del frondoso capital letrado y de la cultura popular mexicana. El tenor faccioso de la lectura de Marof lo llevó a suscribir la tesis del temidor de la Revolución mexicana con Emilio Portes Gil. No percibió los alcances de la reconfiguración del poder en tiempos de crisis con el advenimiento del PNR y su invierno autoritario. Lo que sí le quedó claro es que se iniciaba otra etapa, no la más grata según sus ideales políticos. Bajo ese contexto, el rebelde boliviano rompió fuegos con una parte de sus amigos y colegas mexicanos, de los cuales sólo hemos mencionado a Diego Rivera. Fue consciente de que sus palabras lastimarían a algunos de sus amigos intelectuales. Asumió la responsabilidad de sus palabras. La mayoría de los bien nombrados sobrevivieron en su memoria por compartir el viraje antiintelectualista de la Comintern en 1929.

La obra del escritor boliviano sigue diseminada en muchos países, entre ellos Brasil, Chile y Uruguay. Las fuentes mexicanas han dicho parcialmente lo suyo y seguramente en perspectiva podrán decir más. México fue muy importante en el proceso de definición ideológica y política de Marof. Además, sirvió de fuente para sus múltiples reflexiones políticas y culturales. Marof, durante su estancia en Córdoba, Argentina, colaboró en los periódicos *América Libre* y *Flecha*. Siendo los tiempos del frente popular antifascista, Marof se animó a acercarse de nueva cuenta al Partido Comunista de la Argentina para gestionar su viaje a Moscú. Fue Orestes Ghioldi (Morales) quien vetó su candidatura, quizás seguía pesando la caracterización que hizo en 1932 el Secretariado Sudamericano sobre su peligrosidad para el estalinismo. No se equivocaban los cominternistas argentinos, Marof al frente del Grupo Túpac Amaru se encontraba una vez más impulsando el proceso de reunificación con otros grupos socialistas, que daría origen al Partido Revolucionario Obrero (trotskista). Marof insistía viajar a la Unión Soviética acaso para ver de cerca la problemática política de la URSS, quizás abrigaba el deseo de tomar contactos con la oposición de izquierda.

En lo que respecta a lo que fue México para Marof, podemos afirmar que ocupó el papel de un prisma, desde el cual reflexionó acerca de lo que debía ser o no ser América Latina. Consideramos que la parte más relevante de su experiencia y lectura mexicana giró en torno a la Revolución, desde su contradictorio proceso discutió el papel de los intelectuales, así como la subalternidad y marginalidad de los indígenas frente a los mestizos en el poder.

Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, Marof apareció en varias notas remitidas por la legación mexicana en Bolivia a la cancillería. Reseñemos tres de ellas. La primera revela una preocupación por la vida de Marof, encarcelado, deportado y amenazado de muerte. En la segunda, en marzo de 1938, se da cuenta de que no hay objeción de parte del gobierno de Lázaro Cárdenas para que viaje a México a desempeñar una labor diplomática en nombre de su país, la cual no realizó. En la tercera, se hace constar el tenor de la carta que le dirigió al gobierno de Lázaro Cárdenas, abogando a favor del asilo de León Trotsky en México.¹¹²

¹¹² AHSRE, Expediente: III-239-12, años 1935-1938. LEGAMEX BOLIVIA.

Fuentes

Archivo General de la Nación, México.
 Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores, México.
 Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú.
 Biblioteca Nacional de México.
 CEDINCI, Buenos Aires.

Bibliografía

- “Actividades de Mafuenic. Gran mitin en Veracruz”, en *El Libertador*, vol. II, núm. 19. México, agosto, 1928, pp. 5-6.
- “Antecedentes históricos de la Escuela Nacional Preparatoria de la Universidad Nacional Autónoma México”, <http://dgenp.unam.mx/antecedentes1.htm>, consultada el 24 de abril de 2005.
- BACIU, Stefan, *Tristán Marof de cuerpo entero*. La Paz, Ediciones Isla, 1987.
- CARR, Fernando, “Tallet en el recuerdo”, <http://www.bohemia.cubaweb.cu/2003/oct/02semana/sumarios/cultura/articulo5.html>, consultada el 24 de abril de 2005.
- CHIRINO MARTÍNEZ, Grisel, “Rubén Martínez Villena: pupila insomne y luz plena de mediodía”, www.cadenahabana.islagrande.cu/informaciones/, consultado el 22 de abril de 2005.
- COSSÍO DEL POMAR, Felipe, *Víctor Raúl. Edición homenaje al centenario del nacimiento de Haya de la Torre. 1895-1995*. Lima, Pachacutec.
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*, t. I: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Buenos Aires, Biblos / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000.
- Enciclopedia de México*, t. XI. México, SEP / E. de M., 1988.
- “Fedor Elieff Castelnuoff”, en *Martín Fierro*, 2a. época, núm. 16. Buenos Aires, mayo, 1925.
- FERNÁNDEZ y G. Vicente y Gustavo A. Navarro, *Crónicas de la revolución del 12 de julio*. La Paz, González y Medina, 1920.
- FRANCOVICH, Guillermo, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*. 2a. ed. La Paz, Los Amigos del Libro, 1985.
- GUADARRAMA, Pablo, dir., *Despojado de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Universidad INCCA de Colombia / Universidad Central de Las Villas, 1999. (Capítulo I, pp. 1-72).
- GUZMÁN, Augusto, *El ensayo en Bolivia*. La Paz, Los Amigos del Libro.
- JEIFETS, Lazar, Víctor Jeifets y Peter Huber, *La Internacional Comunista y América Latina, 1919-1943. Diccionario biográfico*. Moscú / Ginebra, Instituto de Latinoamérica de la Academia de Ciencias de Rusia / Institut pour l’histoire du communisme, 2004.
- LORA, Guillermo, *Historia del movimiento obrero boliviano 3: 1923-1933*. La Paz, Los Amigos del Libro, 1970.

- MARIÁTEGUI, José Carlos, “La aventura de Tristán Marof”, en *Varietades*. Lima, 3 de marzo de 1928, reproducido en *Mariátegui total*, t. I. Lima, Empresa Editora Amauta.
- MAROF, Tristán, “Cómo fue el movimiento revolucionario de Bolivia”, en *Atuei*, núm. 4. La Habana, febrero, 1928.
- MAROF, Tristán, “De Bolivia. La situación de Bolivia bajo la férula del tiranuelo Hernando Siles”, en *El Libertador*, órgano de la Liga Antiimperialista de las Américas, vol. II, núm. 20. México, noviembre, 1928.
- MAROF, Tristán, “El APRA o Chang Kai Shek”, en *El Libertador*, núm. 20. México, noviembre, 1928.
- MAROF, Tristán, *El ingenuo continente americano*. Barcelona, Maucci, 1923. (Carta de Henri Barbusse y epílogo de Amadeo Legua.)
- MAROF, Tristán, “Entrevista con el Lic. Ezequiel Padilla, secretario de Educación Pública de México”, en *Folha Academica*, núm. 13. Río Janeiro, 4 de abril de 1929, p. 496.
- MAROF, Tristán, “Espartacus y Sandino”, en *Amauta*, año III, núm. 14. Lima, abril, 1928, p. 26.
- MAROF, Tristán, *La tragedia del Altiplano*. Buenos Aires, Claridad, 1935.
- MAROF, Tristán, *México de frente y de perfil*. Buenos Aires, Claridad, 1934.
- MAROF, Tristán, *Opresión y falsa democracia, algunos aspectos sociales contemporáneos de América, serie de conferencias dictadas*. México, Talleres Gráficos de la Nación, 1928.
- MAROF, Tristán, “Siles el dictador boliviano”, en *El Trabajador Latinoamericano*, año 1, núm. 8. Montevideo, 31 de diciembre de 1928, pp. 7-9.
- MEANS, Philip Ainsworth, *Ciertos aspectos de la rebelión de Túpac Amaru II, 1780-1781*. Lima, Sanmarti, 1920.
- “Mitin en México el 4 de julio”, en *El Libertador*, vol. II, núm. 19. México, agosto, 1928, p. 8.
- MORANTE, Luis Ambrosio, *Túpac Amaru: drama en cinco actos, año de 1821*. Buenos Aires, Imprenta y Casa Editorial “Coni”, 1924.
- NAVARRO, Gustavo A. (véase Tristán Marof), *Los cívicos; novela política de lucha y de dolor*. La Paz, Arnó Hermanos, 1919.
- PORTAL, Magda y Serafín del Mar, *El derecho de matar*. La Paz, Imprenta Continental, 1926.
- ROMERO, Cira, “Social”, <http://www.cubaliteraria.com/monografia/social/segundaetapa.htm>, consultada el 24 de abril de 2005.
- SCHELCHKOV, Andrei, “La Internacional Comunista y Tristán Marof: sobre el problema de relaciones entre la intelectualidad latinoamericana y los comunistas”, en *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 1988*. Sucre, Túpac Katari, pp. 3-18.
- SOLAR, Emilio del, *Insurrección de Túpac Amaru: sus antecedentes y efectos*. Lima, La Opinión Nacional, 1926.
- “Soldados del APRA”, en *Atuei*, núm. 2. La Habana, diciembre, 1927.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, “Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional”, en *RICS*, vol. XLIII, núm. 1, 1991. <http://www.unesco.org/issj/rics/rics157/stavenhagenspa.html>, obtenida el 16 de noviembre de 2004.
- SUÁREZ S., Fernando, “Tristán Marof”, www.correodelsur.com/punoyletra_20020307/w_p_1, consultado el 25 de noviembre de 2004.

TREJO LERDO DE TEJADA, Carlos, “¿Puede existir una cultura indoamericana? El feudalismo civil”, en *Atuei*, núm. 6. La Habana, agosto, 1928.

VALDEZ, Abraham, “Marof, Tristán y su labor en Bolivia”, en *Amauta*, año III, núm. 13. Lima, marzo, 1928, p. 35.

“Vida proletaria y comunista sudamericana”, en *La Correspondencia Sudamericana*, núms. 20-21, 15 de marzo de 1927, pp. 44-48.

La neocolonización transnacional de la agricultura en América del Sur

Carlos M. TUR DONATTI

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Los medios de comunicación informan que los países del Mercosur (Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay, más Bolivia) superaron en 2007 a Estados Unidos en la producción sojera: 105 a 87 millones de toneladas; que los intereses rurales derrotaron a Cristina Fernández en su intento de aumentar el impuesto a las exportaciones de la mencionada oleaginosa; en Brasil, por su lado, se denuncia que el agronegocio está cercando al presidente Lula y que le ha impuesto la renuncia de la ministra de Medio Ambiente, Marina Silva. En los países menores, el avance del paquete de la soya transgénica parece incontenible: en Paraguay ocupa 64% de la superficie sembrada,¹ y para ilustrar un efecto negativo de esta acelerada expansión, hacemos notar que entre 2000 y 2005, 47% de los productores familiares uruguayos abandonaron su actividad.²

Estas transformaciones en los equilibrios políticos, la propiedad de la tierra, la deforestación masiva que afecta el clima de amplias regiones de la cuenca del Plata, en América del Sur la segunda en extensión después de la cuenca amazónica, son expresiones de un potente proceso de neocolonización transnacional conducido por un puñado de empresas gigantescas (Monsanto, Bayer, Cargill y Bunge, para mencionar algunas de las más representativas).

El paquete tecnológico que imponen dichas corporaciones utiliza avances recientes en biotecnología (semillas transgénicas no sólo de soya, también de maíz, trigo, arroz); potentes herbicidas como el glifosato y una nueva línea de maquinaria agrícola que permite la siembra directa.

El motor que impulsaba la opción por este paquete tecnológico eran los precios en acelerada alza en el mercado mundial, hasta el estallido de la crisis financiero-económica en 2008; la soya se utiliza indistintamente como forraje en la avicultura y la ganadería o para la alimentación humana directa, en particular en los mercados asiáticos.

Este acelerado proceso de neocolonización transnacional que tiende al monocultivo y la exportación masiva es un episodio más de la nueva división internacional del trabajo agrícola que se ha ido acelerando en los últimos treinta años de reorganización neoliberal del sistema capitalista mundial. Cabe preguntarse cómo afectará la crisis global a este proceso, que a fines del año pasado no frenaba todavía la expansión sojera en Argentina:

¹ Eduardo Gudynas, "El debate sobre la soja en el Cono Sur". Montevideo, Centro Latino Americano de Ecología Social, agosto, 2006, p. 1.

² Raúl Zibechi, "La soja en Uruguay: la creación de un nuevo bloque de poder". Montevideo, Programa de las Américas. Un Nuevo Mundo de Acción Ciudadana, Análisis y Alternativas, 10 de junio de 2008, p. 2.

para la campaña 2008-2009 se dedicarían entre 7% y 10% más de tierras, para sumar una superficie total de 18,2 millones de hectáreas.³

Las múltiples denuncias periodísticas sobre los efectos negativos de la expansión sojera en los países del cuenca del Plata —reconcentración de la propiedad de la tierra, deforestaciones masivas con la consiguiente extinción de la diversidad biológica, contaminación de los cursos de agua y efectos nocivos sobre la salud de la población rural a consecuencia de las fumigaciones— ponen en evidencia el choque de tres lógicas ecológicas y productivas, que engendran un inédito y agudo conflicto social.

La lógica de los grandes empresarios —individuales, sociedades anónimas o *pools* de siembra— que ponen en producción explotaciones de decenas de miles de hectáreas: en Uruguay de 40 o 50 mil hectáreas⁴ y de más de 90 mil hectáreas en el noreste paraguayo,⁵ quizás sean casos extremos; aunque el millón 200 mil hectáreas de selva amazónica desmontadas en 2004-2005 en Brasil⁶ sugiere que el desplazamiento de la ganadería extensiva por la soya en la apertura de nuevos espacios está ferréamente determinada por una mayor rentabilidad de la oleaginosa. En el caso argentino se triplican estas ganancias⁷ y en el vecino Uruguay llegaban a ser seis y siete veces mayores.⁸

Un factor que explica estas utilidades excepcionales es la bajísima ocupación de mano de obra: en el caso uruguayo para trabajar mil hectáreas en ganadería de leche se requieren veintidós trabajadores, en agricultura cerealera diez y de dos a cinco en soya; en Paraguay con un solo trabajador se atienden 300 hectáreas y en Brasil 500 hectáreas de soya.⁹

La organización estrictamente gerencial y la economía de escala son características de esta creciente fusión entre una tecnología de punta y las ramas industriales que la apoyan, que mediante la siembra directa convierten a la tradicional labranza en una especie de explotación minera del suelo. La aplicación de este paquete tecnológico transnacional en Argentina hasta 2008 lograba ganancias semestrales del 30% del capital invertido.¹⁰

Este nivel de utilidades, sostenido por precios al alza y una dinámica demanda internacional, hasta el pasado año, explican que empresas argentinas se hayan desbordado a territorio uruguayo y en menor medida paraguayo, mientras sus competidoras brasileñas tienen prioridad en la expansión sojera en tierras bolivianas y paraguayas.¹¹

“El grano de oro”, como le han llamado algunos apologistas a esta oleaginosa de origen chino, que penetró en los países del cuenca del Plata en su variedad transgénica hace poco más de una década, ha desplazado de manera contundente a otras oleaginosas —el girasol, por ejemplo—, a los cereales otrora más sembrados y a la ganadería de carne y

³ “Más hectáreas para la soja”, en *Página 12*. Buenos Aires, 21 de octubre de 2008, p. 12.

⁴ R. Zibechi, cit., p. 2.

⁵ Javiera Rulli, “Soja en San Pedro, Paraguay. Guardias emboscaron a campesinos por cazar en un latifundio”. Asunción, Base de Investigaciones Sociales, 28 de agosto de 2007, p. 1.

⁶ “Con la soja al cuello”, Ecoportal.net, El directorio ecológico y natural. 24 de septiembre de 2006, p. 1.

⁷ Horacio Verbitsky, “Radiografía de la pampa. El mito de los *pools* de siembra”, en *Página 12*. Buenos Aires, 15 de junio de 2008.

⁸ R. Zibechi, cit., p. 2.

⁹ Rosalía Ciciolli, “El campesino está acorralado entre la soja y las vacas: Tomás Palau”. Asunción, www.rel-uita.org, 8 de septiembre de 2008.

¹⁰ H. Verbitsky, cit., p. 1.

¹¹ Carolina Barros, “Reforma agraria en Paraguay pone alerta a Brasil. Otro dolor de cabeza para Lugo”, en *Ámbito Financiero*. Buenos Aires, 24 de octubre de 2008, p. 19.

leche. Y este monocultivo arrasador ha desplazado a 300 mil pequeños productores —un tercio del total— en la región pampeana argentina,¹² y en la uruguay, el desalojo ha resultado más drástico aún: ha afectado al 47% de los agricultores que poseían 216 hectáreas en promedio.

La producción agrícola y ganadera diversificada en la región pampeana argentina y uruguay —y en un contexto más pobre y tradicional en el noreste paraguayo para abastecer a Asunción— responde a la lógica de satisfacer al mercado interno con alimentos y materias primas, a la población e industrias de las distintas ciudades y regiones de los respectivos estados nacionales.

La proliferación de pequeños y medianos productores —recuérdese el promedio uruguayo de doscientas dieciséis hectáreas para los pequeños—, además de ofrecer una producción variada: trigo, maíz, girasol, cacahuates, avicultura y ganadería porcina y vacuna de leche que permite muchos derivados, ha requerido una variedad de bienes y servicios para sostener las actividades productivas y la vida familiar y social. Estos bienes y servicios eran proporcionados por una red de pueblos y pequeñas ciudades, que en muchas ocasiones servían de residencia a los productores y sus familiares. En estos núcleos urbanos a lo largo de décadas se fueron instalando plantas procesadoras de lácteos y embutidos, y en algunos casos talleres y fábricas de autopartes y de máquinas e implementos agrícolas.

Esta estructura de la producción y la sociedad pampeanas, que también encontramos en el sur brasileño y en mucho menor grado de complejidad en regiones de Paraguay y Bolivia, en el caso de los países mayores surgió a partir de los años treinta en los que la industrialización volcada a abastecer la demanda interna, marcaría la pauta del crecimiento económico y social durante medio siglo. Esta organización de la producción rural atendía, además, como en las décadas anteriores a 1930, a las exportaciones de estos países sudamericanos a Europa y Estados Unidos.

Es este tipo de producción y sociedad rurales el que está siendo transformado radicalmente por la implantación del paquete tecnológico de la soya transgénica. No pudiendo afrontar los elevados costos que ese paquete exige, una creciente masa de pequeños productores está siendo expulsada de la actividad y termina rentando o vendiendo sus tierras. La soya transgénica está resultando así una enemiga mortal de la pequeña propiedad y la producción diversificada.¹³

En todas las regiones de la cuenca del Plata —con la excepción de Uruguay— y aún en la frontera meridional de la cuenca amazónica avanza un sistemático proceso de deforestación abriendo fronteras al paquete sojero. Al arrasarse montes y selvas con maquinaria pesada y cercar parcelas y poblados campesinos e indígenas con extensos campos sojeros, se cierran los caminos de acceso a dichas comunidades, y se quitan a estos seculares habitantes la posibilidad de sostener su dieta con productos del monte y derivados de la caza y la pesca.¹⁴

El cercamiento estricto de amplios espacios para el monocultivo, custodiados por guardias armados y el empleo masivo de agrotóxicos, quitan posibilidades tradicionales

¹² “Con la soja al cuello”, cit., p. 1.

¹³ Facundo y Roberto Boccardi, “Soja en Argentina: cosecha amarga”, Ecoportal.net. El directorio ecológico y natural, 14 de junio de 2008.

¹⁴ J. Rulli, cit., p. 4.

de subsistencia a campesinos e indígenas por la contaminación de las aguas y el envenenamiento directo de sus personas por las fumigaciones aéreas. En Paraguay, quizás el caso más dramático, se registran decenas de muertes y malformaciones infantiles y de asesinatos de campesinos por los sicarios de los recientes latifundios sojeros.¹⁵

Resulta dramáticamente evidente que la lógica del “grano de oro” transnacional está expulsando al campesinado y a los pueblos originarios en toda la cuenca del Plata, y que avanza además sobre la cuenca amazónica. La lógica del monocultivo para exportación se impone a los gobiernos progresistas de América del Sur, que se muestran desorientados y no atinan a definir una política agropecuaria propia. Es más, está resurgiendo la vieja idea de que la venta masiva de materias primas al mercado mundial puede resultar la estrategia adecuada para el desarrollo de los países sudamericanos.

Los gobiernos, por su parte, responden a las presiones de la coyuntura construyendo carreteras de penetración en el interior del territorio y de arribo a los puertos atlánticos, en el caso brasileño; y en el argentino, acondicionando el acceso a los puertos de las empresas procesadoras y exportadoras, en torno a la ciudad de Rosario, sobre el río Paraná. Trabajan además en un gigantesco proyecto, la Hidrovía Paraná-Paraguay, que mediante un sistema de barcazas transportará soja brasileña, paraguaya, boliviana y del noreste argentino hasta el Río de la Plata, donde será transbordada en cargueros de gran volumen hacia los puertos asiáticos y europeos.¹⁶

Las resistencias de las etnias originarias y el campesinado afectadas, que han creado organizaciones defensivas y presionan a los gobiernos, se han manifestado exigiendo poner límites a la expansión sojera, mediante el respeto a sus tierras, el reparto de otras nuevas y la protección a la agricultura familiar.¹⁷

Respondiendo a estas movilizaciones los grandes empresarios bolivianos, brasileños y paraguayos están organizando milicias armadas y entrenadas para defender sus extensas propiedades. En el caso paraguayo han menudeado las denuncias de “terrorismo” sobre las organizaciones campesinas y la policía antimotines ha sido entrenada por los marines estadounidenses del Comando Sur. El Estado paraguayo, hasta el reciente acceso al poder de Fernando Lugo, ha sido gobernado por los grandes comerciantes y los generales asociados en el contrabando masivo, y los terratenientes ganaderos y sojeros, y ha promovido bajo cuerda una auténtica paramilitarización contra campesinos e indígenas.¹⁸ Hay indicios de que este *modelo colombiano* está siendo adoptado por terratenientes ganaderos y sojeros del secesionista departamento boliviano de Santa Cruz.

Las presiones del agronegocio sobre el presidente brasileño y las concesiones de su gobierno, y la reciente derrota de Cristina Fernández a manos de los grandes intereses rurales, indican que en América del Sur asistimos a una novísima forma de enfrentamientos sociales y nacionales, cuyo desenlace está lejos de vislumbrarse, menos aún en el contexto en una crisis mundial que se extiende y profundiza a diario.

¹⁵ R. Ciciolli, cit., p. 1.

¹⁶ “Con la soja al cuello”, cit., 8 de septiembre de 2008.

¹⁷ Darío Aranda, “La pésima suerte de nacer campesino”, en *Página 12*. Buenos Aires, 20 de octubre de 2008, p. 15.

¹⁸ R. Ciciolli, cit., y R. Zibechi, “La guerra de la soja en Paraguay. El napalm de Monsanto”, Ecoportal.net. Directorio ecológico y natural, 8 de mayo de 2005.

RESEÑAS

Michel AGIER, *Gérer les indésirables. Des camps de refugies au gouvernement humanitaire*.¹ París, Flammarion, 2008. 349 pp.

Las ciencias sociales se preocupan cada vez más en identificar y estudiar las nuevas categorías sociales que emergen a partir de la mundialización, entre ellas la categoría de los *rechazados*,² aquellos que han sido colocados *al borde del mundo*, fuera de toda participación. Michel Agier, antropólogo, investigador en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, director del Centro de Estudios Africanos de esa institución y miembro del consejo administrativo de Médicos sin Fronteras, viene estudiando la realidad de estos excluidos desde hace un largo tiempo. Ya en su publicación anterior, *Al borde del mundo*,³ el autor se había adentrado en la realidad de los refugiados, las causas que los llevan a abandonar sus países y las dinámicas sociales de los campos. En esta última publicación aborda la transformación socioespacial de los campos de refugiados al mismo tiempo que pone en evidencia la contradicción del sistema humanitario, a la que llamará *gobierno humanitario*.

Su trabajo de campo no busca obtener la visión o realidad del refugiado sino del sistema humanitario en su totalidad; así, su observación se posa sobre todos los que intervienen: refugiados, personal de las asociaciones humanitarias, responsables de la ONU⁴ y representantes de gobiernos locales. Este conjunto de actores que participan bajo un orden y según formas de poder específicas de los campos o de los lugares de intervención humanitaria es lo que el autor denominará como *gobierno humanitario*.

Cerca de cincuenta millones de personas están definidas por la HCR como *víctimas de desplazamientos forzados*, que incluye los refugiados *confirmados*, los desplazados internos, los en curso de repatriación, pero que no abarca los exiliados no declarados como refugiados, los clandestinos, los emigrantes económicos, es decir, aquellos que no son reconocidos por las autoridades humanitarias como lo suficientemente vulnerables para ser incluidos en las categorías de protección. Este proceso de selección y de definición, conocido como *screening*, definirá el grado de exclusión del individuo. Así, el exiliado afgano que no obtuvo el reconocimiento de refugiado tendrá acceso a ciertas estructuras

¹ *Manejar los indeseables. De campos de refugiados a gobierno humanitario*.

² El autor utiliza esta expresión (*rejetés*) en lugar de marginado o excluido.

³ Michel Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés*, París, Flammarion, 2002.

⁴ Vienen a ser los representantes de la Alta Comisión de las Naciones Unidas para los Refugiados (HCR).

humanitarias, como la ración alimenticia, pero no a otras más ansiadas, como la reubicación (*resettlement*).

Si bien los posibles rangos de refugiados son muchos, el autor distingue cuatro grupos principales: los refugiados autoorganizados (*cross border points*), los centros de separación (centros de retención, zonas de espera), los espacios de confinamiento (campos de refugiados) y las reservas no protegidas o campos de desplazados internos. Esta última figura, la del desplazado interno, última en escala del reconocimiento de protección, ha aumentado de manera exorbitante durante las últimas décadas, situándose hoy cerca de los treinta millones. Durante sus primeras incursiones en el campo de estudio en Colombia, el autor se sorprendió sobre cómo la ausencia total de reconocimiento podía provocar directamente el riesgo de muerte para los autodesplazados colombianos. La creación de *zonas humanitarias* autogestionadas por asociaciones había inicialmente obtenido elogios por parte de las autoridades humanitarias, sin embargo, posteriormente fueron —y en más de una ocasión— blanco fácil de asesinatos y ataques masivos por parte de grupos armados.⁵

Los campos de refugiados parecieran ser entonces la *mejor opción*, sin embargo, ellos representan el modelo de confinamiento y de *no lugar* por excelencia. Una fuerza exterior omnipresente —las ONG y la ONU— ejerce un poder constante sobre la vida y la muerte a partir de la selección y asignación de la asistencia. Aun así y con el pasar del tiempo, estos lugares se irán transformando gracias al *desorden* de las relaciones sociales, desarrollando formas de poder y violencia propias que en muchos casos no harán más que acentuar la exclusión. Muchos campos perduran decenios, la gente establece relaciones con las poblaciones locales, tiene sus hijos, se casan, entierra sus muertos, siempre en la espera de una salida, del retorno. El autor se cuestiona constantemente sobre las posibles transformaciones de estos lugares, que van decayendo en un proceso de urbanización que finalmente se traduce en muchos casos en la creación de ciudades marginadas.

La asignación a un campo es la solución por excelencia del gobierno humanitario frente al *problema* del refugiado; esta opción será privilegiada por las autoridades frente a otras posibles, como la repatriación, la integración en el lugar del desplazamiento o la reinstalación en otro país. El campo se crea bajo el paradigma de la urgencia, una urgencia sin fin, organizada para las *víctimas* pasivas que el sistema ha previamente aceptado como lo suficientemente vulnerables, y peligrosas.

El autor realiza una dura crítica sobre el sistema humanitario, cuyo discurso considera parte de los grandes discursos de la mundialización. Una mundialización que deja *al exterior* todos aquellos que no son útiles a sus propósitos y que al mismo tiempo promueve y genera una maquinaria humanitaria para manejar y mantener al margen estas poblaciones. Sin embargo en el libro se aclara en más de una ocasión que su intención, lejos de querer denigrar el trabajo altruista del trabajador humanitario, es repensar y retomar el significado de éste. Encuentra en los mismos actores una autocrítica rica y necesaria en este proceso pero que es tímida frente a los esquemas de poder y economías mundiales. El libro presenta un interesante panorama, lleno de espacios

⁵ El autor cita particularmente los eventos de las Comunidades de Paz de San José de Apartado y de San Francisco de Asís.

donde se debe continuar indagando. Queda saber si la construcción de ciudades y espacios de asilo pueden ser reinventados de forma tal que la solidaridad no se transforme en una trampa.

Natalia DEBANDI

José Juan TABLADA, *Noticias biográficas de los ministros de Relaciones de la nación mexicana*. Ed., pról. y notas de Jorge RUEDAS DE LA SERNA. México, UNAM, DGAPA, FFL, 2008.

La biografía comparte con la ciencia histórica la pasión por el dato objetivo, el conocimiento exacto de los hechos y la comprensión de las circunstancias y las mentalidades. Pero es, además, un género literario que a menudo se acerca a la ficción en su capacidad para, con los recursos propios de la narrativa, penetrar en el mundo interior de sus personajes, describir sus motivaciones y magnificar sus acciones.

La relevancia del género biográfico como acercamiento a la realidad histórica resulta evidente, puesto que su vocación es la de comprender a los protagonistas de la historia en relación con sus circunstancias, mostrando cómo detrás de las revoluciones del mundo existieron hombres y mujeres que se movieron por sus anhelos y motivaciones personales, a veces nobles otras veces ruines, pero siempre comprensibles para nosotros.

José Juan Tablada, el autor de *Noticias biográficas de los ministros de Relaciones de la nación mexicana*, nació en la ciudad de México en 1871 y murió en Estados Unidos en 1945. Se inició como periodista en 1890 en *El Universal*, después en la *Revista Azul* y fue cofundador de la *Revista Moderna* en 1898.

En 1900 viaja a Japón y el encuentro con una cultura milenaria despertó su afición orientalista. En 1908 ejerce el periodismo político y escribe las sátiras “Tiros al blanco”, en *El Imparcial*, en 1911 el libelo *Madero Chantecler*, que, aunado al panegírico *La epopeya nacional. Porfirio Díaz* y a la descarada alabanza a Victoriano Huerta en *Historia de la campaña de la División del Norte*, le generaron animadversiones que provocaron al triunfo de los constitucionalistas su exilio en Nueva York.

En 1918, Venustiano Carranza lo nombra secretario de la Legación en Quito, pero en lugar de llegar a ese destino se queda en Bogotá y después en Caracas, desde donde libra una batalla para permanecer en la última ciudad, hasta que en 1920 el nombramiento se declara insubsistente por no haber tomado posesión del cargo.

En 1921 regresa a Nueva York y en 1923 es nombrado cónsul de Cuarta, es en esta urbe donde por más de veinte años tiene la labor consular más destacada al abrir espacios para la cultura nacional en los medios de comunicación estadounidenses escribiendo numerosos artículos sobre temas mexicanos, pidiendo apoyo para los artistas jóvenes y estableciendo la Librería de los Latinos.

El 2 de agosto de 1945 muere José Juan Tablada en Nueva York. Un día antes había sido nombrado tercer secretario adscrito al Consulado en esa ciudad; su nombramiento no pudo comunicarse.

José Juan Tablada escribió las treinta y tres biografías de que consta este libro por encargo del presidente de la República, en 1909, y fue el secretario Ignacio Mariscal

quien le comunicó el nombramiento “para que escriba las biografías de los Señores Ministros de Relaciones que han desempeñado ese cargo desde el año de 1821 hasta la fecha, asignándole por dicha labor la cantidad de cien pesos mensuales”.

Fueron publicadas entre mayo de 1911 y abril de 1913 en el *Boletín Oficial de la Secretaría de Relaciones Exteriores*, en los tomos XXXII a XXXV, que inician con José Manuel de Herrera y terminan con la biografía de Julio Zárate.

Las *Noticias biográficas de los ministros de Relaciones de la nación mexicana*, de José Juan Tablada, tienen como propósito elaborar un retrato elogioso de cada personaje, con un fin edificante y moralizador, para que las hazañas ahí narradas sean tomadas en cuenta como ejemplo para que impulsen a realizar obras de igual magnitud.

Están dirigidas a resaltar las virtudes cívicas y el patriotismo de un puñado de hombres relacionados con la actividad internacional de México en diferentes etapas de la historia. La obra, además, nos revela a un Tablada extrañamente liberal, panegirista de los cancilleres que contribuyeron a la construcción de la política internacional de México y empeñado en hacerlos sobresalir en su circunstancia histórica. Llama la atención comprobar que, como es una tradición en la Cancillería que se mantiene hasta la actualidad, connotados escritores fueron responsables de esta importante cartera.

Es cierto que las *Noticias* no tienen una extensa investigación pero el esmero del autor como biógrafo no puede discutirse, y tampoco puede dejarse de lado su validez histórica, ya que trazan un retrato de los personajes y ayudan a entender mejor su desempeño en la administración pública.

Desde el punto de vista del historiador, la debilidad de las biografías de Tablada estriba en que el interés de éstas es ante todo ético y moral y que su veracidad pueda ser impugnada al prescindir de la documentación que sustenta el relato.

Sin embargo, la acuciosa investigación de Jorge Ruedas de la Serna pone a nuestro alcance en este libro las treinta tres biografías, que no habían sido recogidas en una publicación, con un cuidadoso prólogo que estudia el género biográfico y permite entender mejor la naturaleza y el propósito de los relatos de Tablada. El trabajo de Jorge Ruedas revela las fuentes que empleó el autor, principalmente las notas biográficas escritas por Francisco Sosa, y convierte las *Noticias biográficas* en un documento que contribuye a reivindicar la presencia de los cancilleres en la historia de México, recobra a figuras de inmensa importancia en el siglo XIX y nos descubre a un talentoso investigador de personajes. Éstos son, a mi parecer, algunos de los méritos del trabajo de Ruedas de la Serna.

Mercedes DE VEGA

Sergio UGALDE, *La poética del cimarrón. Aimé Césaire y la literatura del Caribe francés*. México, Conaculta, 2007. 134 pp.

Lo que nació en 1999 con el título de “Aimé Césaire o La estética del cimarrón”, nueve años después ve la publicación como *La poética del cimarrón*. Este trabajo, que inicialmente sirvió para la titulación de Sergio, se convirtió, para fortuna de todos, en un conjunto de ensayos que, sin renunciar al rigor de la academia, sabe incorporar la voz y la

emoción personales. En efecto, son los ojos y la sensibilidad de Sergio los que nos guían por el abigarrado paisaje de las Antillas y el no menos barroco de su literatura.

Desde las primeras líneas, en el apartado que lleva por título “Tejer imágenes” y que sirve de introducción, se nos dice que el impacto producido por los versos del *Cuaderno de un retorno al país natal* “era una mezcla extraña entre el caos y la hermosura”, imagen reforzada con una evocación de Rimbaud: “Senté a la belleza en mis rodillas y me pareció amarga”, en la que también se conjugan dos experiencias radicales: la del arrobamiento frente a la belleza con la del dolor y la amargura producidas por el caos del mundo.

En todo caso, el recorrido que iniciamos por el espacio poético de Aimé Césaire es el del progresivo descubrimiento íntimo de un lector atrapado en su ser más profundo por las redes de una palabra que supo captar la “belleza amarga”. El verbo del poeta busca descifrar y expresar un universo que se le presenta como un caos y, así nos precisa Sergio, cuya belleza nada tiene que ver con la concepción clásica asociada al equilibrio de las formas. El esfuerzo intelectual y racional resultó si no insuficiente, irrelevante, ya que el estrato del ser convocado por la palabra de Césaire es, en cierto modo, ajeno a la lógica y a la razón.

No vamos repetir el itinerario recorrido por Sergio a través de las tentativas de respuesta que los grandes pensadores formularon a tan ingentes interrogantes del ser humano acerca del origen y los mecanismos del placer estético. Está claro que las categorías y conceptos inherentes a la lógica resultan inaplicables en esta materia. Pero sí es necesario subrayar que, en su búsqueda, dos lecturas clave vinieron a despejar parte de las dudas de Sergio: por un lado, la de las demás obras del mismo Césaire (una manera de reforzar la experiencia inicial) y, por el otro, la de *La expresión americana* de José Lezama Lima.

Tejiendo hilos de aquí y de allá, que si Césaire inaugura o no la literatura caribeña en francés, que si lo que escribe sólo se entiende en su relación dialéctica con el entorno y el momento histórico, Sergio encontró en la idea de “era imaginaria”, propuesta por el cubano, la formulación que más se acercaba a lo que los textos de Césaire le sugerían, es decir, que lo que de ellos se desprendía eran “una imagen y una imaginación del mundo”.

Decíamos pues que la primera parte del libro resulta clave para la articulación de toda la secuencia; en ella Sergio nos introduce en el proceso que lo llevó a adoptar las referencias teóricas aplicadas a su análisis y, como dijimos, en especial las de Lezama Lima. La lectura de *La expresión americana* resulta una especie de revelación en el sentido de que la idea de “eras imaginarias” como manifestación del poder aglutinador de la imaginación en torno de ciertas imágenes estructurantes, en un momento dado y en una civilización determinada, calaba perfectamente en el fenómeno que él pretendía aprehender, analizar y reformular.

De este modo, los siguientes capítulos: “Las islas del cronista”, “El indígena ausente: araucos y caribes”, “El Plantador beké y su jardín privado”, “Los Negros esclavos” y “La persistencia creadora: el cimarrón” constituyen el bloque central a lo largo del cual Sergio revisa la gestación de un imaginario antillano en el que la historia dejó un sello doloroso y definitivo. El séptimo apartado, “Ocho postales para el viejo cimarrón”, aparece como una secuencia de instantáneas hilvanadas por el hilo conductor de lo que sería “una poética de la libertad”.

De todas esas imágenes analizadas por Sergio para desentrañar los hilos con los que se teje la poética de Aimé Césaire es fundamentalmente la del cimarrón la que mejor

expresa ese universo estético, la que mejor vehicula lo que el propio Sergio describe como “una literatura en huida”. Para desembocar en este punto, hubo que recorrer con ojo agudo los peldaños literarios anteriores, desde los remotos momentos en que la mirada y la pluma de cronistas y viajeros se dieron a la tarea de dejar testimonio de sus vivencias en las exóticas tierras caribeñas, hasta el doloroso despertar de una conciencia injustamente amordazada.

Al igual que en otras latitudes de ese Nuevo Mundo, hacia el que convergieron las miradas y apetencias de los imperios europeos, los recién llegados al archipiélago entendieron la importancia de consignar por escrito sus experiencias, ya fuera por la necesidad de rendir cuentas a la metrópoli, ya por un impulso personal ante lo insólito del nuevo entorno. (Hernán Cortés, Bernal Díaz, Jacques Cartier...) En todo caso, por lo general estos textos reflejan ideas preconcebidas emanadas de un imaginario que hincaba sus raíces en el renacimiento europeo. En un primer tiempo, los testimonios de misioneros, enviados oficiales de la Corona francesa o aventureros daban cuenta de la perplejidad o del arrobó, del asombro o del azoro que esa nueva realidad les producía; así lo confirman, entre otros, los textos del Padre Labat, de su cofrade Du Tertre o del pirata Oexmelin. Siempre desde la visión del vencedor, a lo largo del periodo colonial y aun después de la abolición de la esclavitud, no fueron raros los viajeros o los colonos establecidos en las islas que recurrieron a la escritura para plasmar sentimientos y vivencias sobre las que se forjó una imagen idealizada de ese universo. Bien conocidos son los clichés que nos lo presentan como un paraíso en el que naturaleza y habitantes forman un todo idílico, cual cartel del Club Méditerranée. En realidad, muchos de los escritos del propio Césaire, de René Ménéil, de Depestre y de tantos otros de los que fundaron la revista *Tropiques*, pugnaron por destruir esas imágenes perversas que impedían una percepción desde la propia mirada del antillano.

Éste fue el paisaje literario en cuya tinta se mojaron las primeras plumas de los escritores locales. Imágenes y estereotipos acuñados por el Otro fueron reproducidas por los pioneros de la literatura antillana. Haití, cuyo auge económico dio lugar al surgimiento de una clase mulata que pronto tuvo acceso a la educación, no tardó en alcanzar la independencia en 1804 y con ello se convirtió en la cuna de los primeros escritores preocupados por expresar la realidad auténtica de esos pueblos nacidos de la esclavitud. Sin embargo, tuvieron que pasar algunos años antes de poder desprenderse de esas imágenes impuestas por la visión del otro y de alcanzar la genuina expresión de su identidad.

Otras manifestaciones literarias, sustentadas en una ideología cuestionadora de las relaciones inherentes al régimen colonialista, surgen simultáneamente en el espacio caribeño y en los enclaves negros de Estados Unidos. De fines del siglo XIX al primer tercio del XX, tanto en las Antillas hispanohablantes como en las de habla inglesa y en Nueva York, los vientos soplan en una dirección muy clara: la toma de conciencia de una identidad ajena a la imagen construida por el europeo y, por ende, la recuperación de las raíces africanas y la rehabilitación de la raza negra. Éste es realmente el contexto en el que se produce la emergencia de figuras como la de Aimé Césaire y de Léon Gontran Damas, en su primera etapa de militancia en el movimiento de la Negritud y, para la Martinica, la Guadalupe y la Guyana, se trata del verdadero advenimiento a una literatura desprendida de los espejismos idílicos engendrados por la visión europea.

Hasta donde sé, además de los trabajos universitarios, poco o nada se ha escrito en español acerca del surgimiento de la literatura antillana de habla francesa. En el mundo

de habla hispana desde Cuba y Puerto Rico se ha estudiado con abundancia y rigor lo surgido en nuestro idioma y, entre tantos ensayos, sobresale el firmado por Antonio Benítez Rojo.¹ El crítico de origen cubano, pero avecinado en Estados Unidos, se acerca prolijamente a la estética caribeña analizando de manera privilegiada las manifestaciones literarias, pictóricas y musicales del Caribe hispano, y donde, salvo alguna insoslayable alusión a Césaire y a otros haitianos clave, la versión en lengua francesa del quehacer literario en ese espacio parece no ameritar ninguna atención especial.

Es aquí donde Sergio juega un papel por demás importante y destacable: poner al alcance del lector hispanohablante la travesía indispensable para entender la especificidad de ese cimarrón francófono que, pese a las muchas afinidades con sus hermanos isleños marcados por los hierros occidentales, tuvo que seguir su propia ruta hacia a la liberación de la palabra. La verdad es que mi asombro ante el casi absoluto desconocimiento de un personaje como Aimé Césaire en nuestro país resulta un tanto ridículo, ya que, en Francia misma, el lector común y corriente rara vez podría hacer algún comentario acerca de la obra de ese francés de ultramar que recientemente hizo correr un poco más de tinta debido a su desaparición de la faz del planeta. Pero conocerlo lo que se dice conocerlo, justamente un acontecimiento como su deceso puso de manifiesto que, con excepción del lector ligado al mundo de la docencia y de la investigación, la obra de Césaire no tiene la difusión que realmente merece, ni mediante la traducción de sus escritos ni a través de estudios y análisis que despierten el interés para acercarse a ella y leerla, que es el mejor homenaje que se le puede hacer.

Aplaudo el que Sergio ponga su granito de arena en esta tarea. El siguiente paso sería buscar la manera de hacer circular en español la obra de este gran caribeño porque, entonces, descubriríamos la vigencia de muchos de sus gritos de protesta ante una sociedad que cosifica al ser humano.

Puntos de anclaje:

El desmoronamiento de una imagen construida desde afuera. El exotismo de Victor Segalen, quien se interroga acerca de “la embriaguez del sujeto al concebir a su objeto; al descubrirse diferente del sujeto; al sentir lo Diverso”.²

La estancia en Francia coloca a Césaire en la posición del que mira al lugareño como exótico y a partir de lo propio, sólo que en la distancia no puede menos que tomar conciencia de que eso “propio” no es como él creía que era o como le habían hecho creer que era. En la distancia, la imagen que emerge de su memoria es la desgarradora que el *Cuaderno...* nos pinta con estilo de los “Caprichos” de Goya.

La figura del rebelde, de la obra de teatro *Y los perros callaban*, la del haitiano Toussaint Louverture, el Calibán de *Una tempestad* o Lumumba en *Una temporada en el Congo* repiten la imagen del cimarrón que no sólo arriesga todo por la libertad sino que profiere el grito de denuncia para que los demás lo escuchen y reaccionen. Grito y palabra que cimbran, que perturban, que estremecen por su verdad y su belleza estrujante.

Laura LÓPEZ MORALES

¹ *La isla que se repite*, Barcelona, Casiopea, 1998 (1a. ed., Ediciones del Norte Hanover, [Estados Unidos], 1989).

² *Essai sur l'exotisme*, Paris, Fata Morgana, 1978 (Poche Biblio Essais LP, 8), p. 43.

Andrés KOZEL, *La Argentina como desilusión. Contribución a la historia de la idea del fracaso argentino (1890-1955)*. México, Nostromo Ediciones / UNAM, PPELA, 2008. 423 pp.

Este libro del profesor Andrés Kozel tiene por objetivo contribuir a la historia de la idea del fracaso argentino. Tópico caro al imaginario social, cultural y político de esa nación, la problemática ha tenido un último y desgarrador impulso con la crisis acaecida en 2001 en ese país. Más que explicar un fenómeno, la finalidad del autor es captar una experiencia cultural, una atmósfera caracterizada por la progresiva *desilusión* que para algunos intelectuales argentinos significó el ver cómo se malograba aquel *destino de grandeza* formulado por Sarmiento, Alberdi o Mitre en el siglo XIX. Basado en un análisis de las obras de Lucas Ayarragaray, Leopoldo Lugones, Benjamín Villafañe, Ezequiel Martínez Estrada y Julio Irazusta, el libro nos adentra en uno de los más importantes y traumáticos debates que han cruzado a la intelectualidad argentina a lo largo de la última centuria. Considerando el hecho de que, más allá de los matices, se trata de autores conservadores, una de las principales lecciones que el libro nos deja tiene que ver con la conveniencia de desplegar aproximaciones desprejuiciadas a sus obras, las cuales —aunque incómodas por diversos motivos— han tenido el mérito de penetrar y cuestionar profundamente los imaginarios, los discursos, las dinámicas, los intersticios y las fallas estructurales que caracterizan a las sociedades modernas latinoamericanas.

Desde la historia cultural, política e intelectual de un país específico, *La Argentina como desilusión* invita a repensar los múltiples interrogantes característicos de los estudios latinoamericanos, invitando además a la formulación de nuevas perspectivas sobre la historia, la cultura, el desarrollo, la modernidad e incluso la moral en la región. Sin duda, la capacidad de diagnosticar y criticar *los males* de lo que hoy conocemos como modernidad constituye una de las aportaciones más relevantes que los autores analizados en este libro pueden entregarnos en la actualidad; más aún en el presente contexto, signado por la crisis económica internacional, la degradación medioambiental, las tensiones sociales y los cambios políticos regionales. En este sentido, el lector seguramente se sorprenderá al apreciar a un Julio Irazusta, a un Ezequiel Martínez Estrada, a un Benjamín Villafañe e, incluso, a un Leopoldo Lugones cuestionando *benjaminianamente* la alocada locomotora de la historia que constituye la *civilización liberal*, ante lo cual plantean, de un modo u otro, la necesidad de aplicar un *freno* de emergencia que redireccione la historia, tal como pensaba —evidentemente que desde otra perspectiva— el filósofo alemán. Si bien las miradas analizadas en la obra enraizan, en términos generales, en una visión elitista de la historia y de la política, cabe recordar que la tematización del fracaso o de los males de la modernidad fueron inicialmente tópicos conservadores: la capacidad de observar —como diría Primo Levi— los *agujeros negros* que esconden las ilusiones del mundo moderno vino dada por la temprana distancia que pudieron tomar esta clase de autores ante las posturas iluministas y profesantes de una fe ciega en la historia, vista como proceso ascendente, lineal, optimista y universal.

Que hoy sea un lugar relativamente común la crítica a la modernidad entre los académicos de la región, no debe conducirnos a olvidar que la emergencia de semejante postura tuvo que esperar hasta la crisis del desarrollismo, el fracaso revolucionario, las guerras civiles, los golpes de Estado y sus secuelas de violaciones a los derechos huma-

nos, para que se abandonara definitivamente aquella visión lineal, progresiva e ineluctable del cambio social y del proceso histórico. En este sentido, interesante es reparar de qué manera el temprano llamado realizado por quienes integraron esta *literatura de anticipación* —si se me permite englobar a todos los autores nombrados bajo este rótulo— a desechar como única vía de desarrollo y modernización la matriz *liberal-civilizatoria*, contrasta con la tardía observación formulada por Raúl Prebisch en su último libro *Capitalismo periférico* (1981), según la cual no veía soluciones a los males regionales dentro del “sistema [capitalista] prevaleciente”.

La problemática en su conjunto cobra aún mayor relevancia hoy si tomamos en cuenta las consecuencias sociales y políticas del hasta hace poco hegemónico *pensamiento único*, cuya crisis está dando lugar a la reapertura de antiguos debates y al cuestionamiento de certezas establecidas. “Desgraciado progreso”, para Irazusta; “falsa civilización”, para Martínez Estrada; “racionalismo ordenancista” para Lugones; “puñal clavado en el corazón mismo de la patria”, para Villafañe, la crítica a la modernidad capitalista que formulan estos autores va unida a una suerte de denuncia que realizan de los atavismos que persisten y caracterizan —las más de las veces— a las elites políticas, económicas e intelectuales latinoamericanas, en particular de su obsesión por sumarse acríticamente al *tren de la historia* del momento (globalización neoliberal a fines del siglo XX; internacionalización librecambista en las postrimerías del XIX), y/o la creencia en un *proceso normativo* en tanto vía única para alcanzar las pautas de vida y de desarrollo propios de un país moderno. En relación con Lucas Ayarragaray, interesa destacar la posibilidad de tender puentes analíticos entre su obra y la de los conservadores románticos europeos, para quienes el capitalismo —mercantilizador y homogeneizador— desembocaba peligrosamente en una sociedad materialista, utilitaria y carente de espíritu y solidaridad. Postura intelectual no muy alejada de las formulaciones que autores como Norbert Lechner, Eduardo Galeano o Franz Hinkelammert han desarrollado recientemente —claro que desde otros enfoques— ante la modernización neoliberal, y que explicita —si bien entiendo— la denuncia al carácter contradictorio del proceso civilizatorio: la *barbarie* ya no estaría tanto en el pasado o en el “interior” de un espacio como en el carácter *falso* de la “barbarie sofisticada”, en parte venida del exterior (Martínez Estrada).

La Argentina como desilusión nos recuerda que, lejos del conservadurismo neoliberal de nuestros días —para el que sumarse a la globalización económica constituye la clave para la prosperidad material y de la democracia—, el “viejo conservadurismo” latinoamericano contuvo un componente anticapitalista, antimonopólico e, incluso en ocasiones, antiimperialista, que fue capaz, en su momento, de dar lugar a consideraciones pioneras y extremadamente agudas en relación con el carácter subdesarrollado y dependiente de nuestros países. Villafañe, Lugones, Martínez Estrada e Irazusta encarnan con propiedad la paradójica postura de aquel viejo conservadurismo, preocupado no sólo por el orden, sino también, y a veces sobre todo, por el desarrollo industrial, por la defensa de los intereses populares y de las comarcas desfavorecidas e, incluso, por la denuncia del imperialismo como factor de subdesarrollo. Si bien Villafañe vio en la democracia ampliada —“chusmocracia”— la causa directa de los males de su país, no es menos cierto que su crítica puso de relieve la ausencia de una postura nacionalista y de un programa de desarrollo en la elite argentina —centrada en favorecer los intereses porteños—, apreciación ésta que anticipa los análisis que formularan Fernando Henrique

Cardoso, Francisco Weffort o Juan Carlos Portantiero acerca del carácter heterónimo y dependiente de las elites latinoamericanas. Análogas formulaciones encontramos en un Lugones o en un Irazusta.

Por lo mismo, uno de los aspectos medulares trabajados en el libro tiene que ver con señalar el permanente desencuentro entre los intelectuales y la nación —una problemática que puede hacerse extensiva a todas las sociedades latinoamericanas. Desencuentro que constata la enorme distancia conceptual, sensitiva y temporal sobre la realidad social que tienen estos sectores, y que suele conducir “[a esos] creadores de ficciones” a impulsar toda clase de transformaciones sin reparar en los costos de la modernización. Por un lado, esta penetrante crítica a la naturalización de los costos sociales embiste contra aquella postura fáustica, característica de un segmento importante de las elites de entonces; por el otro, atestigua una sana postura intelectual de ir a contracorriente de los lugares y del sentido común de la época —de aquella y de ésta, lo cual se traduce, en el caso estudiado, en el deseo de desmontar el mito de la “excepcionalidad” argentina, para insertar a este país en un marco compartido de atraso, dependencia y subordinación. Postura intelectual —pero también moral— que deja entrever no sólo la defensa de una autonomía en el plano de las ideas, sino también la necesidad de alcanzar *otra* modernidad basada en la solidaridad y en la unión regional.

Sustentado en un sólido aparato crítico y escrito con penetrante y estilizada pluma, *La Argentina como desilusión* es un libro que convoca al lector a repensar las grandes problemáticas de América Latina, sobre todo en la medida que nos es útil para reflexionar, desde un ángulo singular, sobre la actual coyuntura de cambios económicos, ideológicos, políticos y sociales, enmarcada en los balances por los bicentenarios. En este sentido, la principal contribución de la obra radica, antes que en las certidumbres que ofrece, en las interrogantes que abre, así como en su invitación a ampliar nuestra mirada sobre el pasado y el futuro de la región. Ampliación de la mirada que puede conducir —como rescata Andrés Kozel en su estudio sobre Julio Irazusta— a detectar y comprender las *encrucijadas claves* que entroncan con los *por qué* de la periférica y subdesarrollada modernidad latinoamericana.

Omar NÚÑEZ RODRÍGUEZ

Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos, vol. 3, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el 10 de diciembre de 2011 en los talleres de Grupo Edición, S. A. de C. V. Xochicalco 619, Col. Letrán Valle, 03650, México, D. F. Se tiraron 200 ejemplares en papel cultural de 75 gramos. Se utilizaron en la composición, elaborada por Sigma Servicios Editoriales, S. C., tipos Times New Roman, 24/30, 14/16, 10/12 y 9/12 puntos. El diseño de la cubierta fue realizado por Víctor Juárez Balvanera. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Raúl Gutiérrez Moreno.