Aviso legal

Título: *El problema de la identidad latinoamericana*

Autores: Zea, Leopoldo; Ruedas de la Serna, Jorge; Prieto Castillo, Daniel; Jitrik, Noé; Terán, Oscar; Partida, Armando

ISBN: 968-837-679-5

Forma sugerida de citar: Zea, L., Prieto, D., Terán, O. et al. (1985). *El problema de la identidad latinoamericana.* Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.
https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/

D.R. © 1985 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

© Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
https://cialc.unam.mx
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC-BY-NC-SA 4.0 Internacional).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es

Usted es libre de:
- Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:
- Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es
En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

13

NUESTRA AMERICA
centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

Leopoldo Zea
Daniel Prieto
Oscar Terán
Jorge Ruedas
Noé Jitrik
Armando Partida

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
IMPRENTA UNIVERSITARIA 1935-1985

Primera edición: 1985

DR © 1985. Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. 04510 México, D.F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968-837-679-5

PRESENTACIÓN

Desde las observaciones de Simón Bolívar en el siglo pasado, el tema de la identidad ha tenido gran vigencia entre nosotros y ha renacido incontables veces a la discusión. *La carta de Jamaica* resume en dos breves párrafos los parámetros principales de la discusión en el siglo XIX. Nosotros, decía Bolívar, ". . . no somos indios ni europeos, sino una raza intermedia entre los aborígenes y los usurpadores españoles. . ." y unas líneas más arriba había acuñado una sentencia definitoria: "formamos, por así decirlo, un pequeño género humano. . .". Un pequeño género humano, porque contiene en sí un poco de todos y en ese sentido esta raza intermedia es una síntesis de pueblos y culturas con potencialidades insospechadas. El mestizaje, que no ha dejado de ser visto como signo de degeneración o degradación, como signo de inferioridad y condena "natural" a la opresión, como destino trágico, era visto por Bolívar como anuncio y virtualidad de liberación.

Ya en nuestro atribulado siglo XX, las dos grandes guerras del 14/18 y del 39/45 plantean una crisis generalizada de los valores en que se decía asentada la cultura de los centros del capitalismo mundial. Temas como los de la decadencia de Occidente, popularizados sobre todo por pensadores como Spengler, el más mentado pero por cierto no el único, se difunden también por América Latina aunque, como de costumbre, cambiando en alguna medida su signo y su sentido.

Es posíble detectar un momento de auge de este tipo de enfoque de la temática de la identidad aproximadamente en los años cuarenta. Por esos años, teniendo como uno de sus antecedentes más claros al arielismo de principios de siglo, se desarrolla una aguda preocupación por lo nacional, que promueve estudios de historia de la cultura. El objeto de esta historia: la cultura, es visto como teniendo en su coronación a la filosofía, el momento de la máxima autoconciencia. La conciencia de la identidad cultural nacional se expresa entonces en la filosofía. Por eso se desarrollan y amplían los estudios

filosóficos entre nosotros, trabajándose especialmente las áreas de la filosofía de los valores (axiología), filosofía de la cultura, filosofía de la historia. Partiendo de la premisa de que los valores valen para el hombre, dentro de una cultura de la cual es el sujeto productor y con una determinada concepción del tiempo y del sentido de la historia regional y "mundial" que es propia de ese hombre, se hace necesario también desarrollar una filosofía del hombre, una antropología filosófica que de cuenta de las peculiaridades de este ser en su específico ahí. Se desarrollan así las filosofías de la cultura, de la historia y del hombre americano, latinoamericano, mexicano, etcétera. Si bien el existencialismo orienta estas elucubraciones, algunas obras derivan hacia enfoques ontológicos que buscan esclarecer el ser del mexicano o del latinoamericano. Obras como las de Octavio Paz: *El laberinto de la soledad* o de Carlos Fuentes: *La región más transparente* ilustran estos intentos, que tienen como base toda la variada producción y discusión teórica de la conocida como "filosofía de lo mexicano" promovida por el grupo *Hiperión*. Sin embargo, en la medida en que el enfoque se hace más ontológico se muestra como impracticable y deriva hacia posiciones irracionalistas en diferentes proporciones. Obras como *Radiografía de la pampa* del argentino Ezequiel Martínez Estrada o *El sentimiento de lo humano en América* del chileno Félix Schwartmann son muestra de esta derivación ontológica. *El pecado original de América* del argentino Murena es otra muestra de la conciencia del desarraigo de muchos intelectuales que se sienten en el mayor desamparo, porque Europa no renace y ellos son europeos exiliados entre nosotros, como dijera recientemente Jorge Luis Borges.

Otra línea de desarrollo teórico destaca el instrumental existencialista, pero desde una perspectiva historicista. El existencialismo va siendo superado paulatinamente y el historicismo va tomando caracteres cada vez más distintivos. En lugar de hacer hincapié en la pregunta por el ser y su especificidad —no hay que olvidar el uso que se hace también de la fenomenología en este contexto— se va pasando cada vez más a la pregunta por el proyecto. No interesa tanto lo que está ahí dado, sino lo que fuimos, para explicarse lo que somos y darle cauce a lo que queremos ser. La identidad no está dada, sino que es un proyecto. No está en el pasado, ni siquiera en el presente, sino en el futuro. Es una tarea.

Por supuesto esta temática se desarrolló siempre en conexión y/o colisión con las del nacionalismo, la cuestión nacional, el interven-

cionismo, la dupla monroísmo/panamericanismo, etcétera. En este sentido importa anotar que la identidad siempre ha connotado un matiz psicológico, aunque no necesariamente haya sido psicologista su consideración.

Este volumen de la Colección "Nuestra América" reúne seis trabajos que renuevan y enriquecen metodológicamente el estudio de este tema de la identidad. Aportan pistas y sugerencias para ulteriores desarrollos.

Leopoldo Zea, prolongando la tradición historicista crítica del pensamiento filosófico latinoamericano destaca la importancia de la pregunta misma por la identidad. Pregunta que en su misma formulación revela rasgos de la modalidad de existencia de quienes la formulan. Trabajando con las categorías culturales de asimilación, discriminación y yuxtaposición, Zea pone entre interrogantes a la misma cultura que engendra tal pregunta. La identidad es una tarea, un encuentro humano que exige la ampliación solidaria del concepto de humanidad.

Jorge Ruedas de la Serna, por su parte, aborda el tema desde un enfoque semiótico que le permite caracterizar al referente americano. América aparece representada míticamente en una riqueza que impide una aprehensión adecuada de su realidad, el autor recuerda tradiciones que hacen posibles las originalidades y las resistencias. En su enfoque, la recuperación del problema de la identidad (aspiramos a una plena originalidad y a la vez a una solución universal) como problema no metafísico, pasa por una reinterpretación de la historiografía americana.

Para Daniel Prieto Castillo, el problema de la identidad se juega en la contradicción entre la cultura dominante y sus posibles alternativas. Con los instrumentos que brinda la teoría de la comunicación aborda la débil referencialidad y la descontextualización a que es sometida nuestra realidad convertida en espectáculo. Es interesante su esfuerzo por detectar aquellas fisuras que permiten ejercer resistencia a los mensajes distorsionantes de los medios de difusión masiva, partiendo de la plena conciencia de que nadie puede ser incontaminado o exterior al sistema.

Noé Jitrik intenta elaborar el problema desde la literatura entendida, más que como institución, como proceso de producción de escrituras. En ese enfoque, las lenguas nacionales presentan una interesante peculiaridad. Al momento de la independencia formas neoclásicas son adaptadas para expresar realidades nuevas. Sus residuos

ideológicos plantean un problema interesante a elaborar. La propuesta de Jitrik es programática, diseña un plan de investigación. Cabe señalar, como un detalle que no desmerece el valor del conjunto, su aceptación acrítica de un presunto positivismo *avant la lettre*. Si cae este supuesto, habría que revisar otras hipótesis que le son conexas.

Oscar Terán se dedica a delimitar las especificidades del antimperialismo del período 1898 hasta la primera guerra mundial. Su esfuerzo historiográfico pone en obra sugerencias metodológicas de Foucault especialmente. Logra caracterizar registros discursivos, donde los autores considerados no son sujetos de sus palabras, sino que están "sujetos" como portadores o soportes (*Träger*) de los vaivenes de una discursividad que vive en ellos, aunque yo agregaría también *por ellos*. En fin, cabe anotar que el mérito de este esfuerzo crítico del historicismo es que le marca ciertos límites, sobre todo en la relativa incapacidad para detectar suturas. Sin embargo, la crítica a una presunta mirada historicista mismizante y uniformizante, me parece exagerada en nuestro contexto historiográfico latinoamericano.

Armando Partida incorpora un ámbito nuevo donde se puede sondear el tema de la identidad: el teatro latinoamericano y dentro de él, especialmente el costumbrismo. Tomando tres ejemplos de diferentes países: *Barranca abajo* de Florencio Sánchez (Argentina), *Tembladera* de José Antonio Ramos (Cuba) y *La venganza de la gleba* de Federico Gamboa (México), Partida ensaya una comparación de sus caracteres comunes. Encuentra rasgos del conflicto acerca de la identidad en las descripciones de los escenarios donde se desarrollan las distintas acciones y en los conflictos sociales y las jerarquías que reflejan.

Quizá vale la pena cerrar esta presentación y abrir el presente volumen citando unas frases del prematuramente desaparecido Ángel Rama, quien en una entrevista que le hicieron en Estados Unidos afirmara:

> La identidad no es meramente la copia del pasado; la identidad no es la continuación de las soluciones dadas antes de nosotros. La identidad es nuestra respuesta, nuestra invención original, nuestra creación ante la presión externa.

Horacio Cerutti Guldberg.

BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

Leopoldo Zea

1. *La pregunta sobre la identidad latinoamericana*

Apenas rebasado el primer medio siglo XIX, los latinoamericanos más destacados de su tiempo, se planteaban la, al parecer, extraña interrogante: ¿Es posible o existe una literatura latinoamericana? Son los Lastarria y Bilbao en Chile, los Altamirano y Prieto en México, los Sarmiento y Alberdi de la Argentina, los Montalvo en Ecuador y otros muchos los que, de diversas formas se plantean esta interrogante. Está aún viva la gesta de la independencia a lo largo de esta América; y vivas también las consecuencias de esta gesta. La mayoría de sus próceres han muerto en guerras intestinas, decepcionados y lanzados al exilio. Todos estos héroes han desconocido, como diría Hegel, la felicidad. El viejo orden colonial había sido destruido, pero de su destrucción no había surgido su natural contrapartida, el orden de la libertad, por el cual habían muerto millares y millares de hombres. Muchos de los caudillos de las batallas libertadoras se habían transformado en caciques para tomar, pura y simplemente, el lugar que en la colonia, ahora derrotada, guardaban sus testaferros. Sigue el viejo orden colonial, pero ahora al servicio de los caudillos transformados en caciques de las tierras libertadas. Y frente a ellos otros caudillos y grupos sociales marginados por quienes se consideraban legítimos herederos del orden colonial. Con ellos guerra civil y el más absoluto desamparo. Conciencia de orfandad, como la describiese Simón Bolívar, anticipando los resultados de su propia gesta. Frente a esta situación surge esa extraña pregunta sobre una literatura nacional o latinoamericana, por la que el verbo de los hombres de esta América pueda expresarse. Expresión de lo propio, y lo propio, a su vez, como expresión de una identidad aún desconocida.

Décadas más tarde, ya en el nacimiento del siglo XX, y con mayor insistencia al término de la segunda gran guerra, surge otra interrogante ¿Es posible o existe una filosofía latinoamericana? O más ampliamente ¿es posible o existe una cultura latinoamericana? Ya en 1840, Juan Bautista Alberdi se había también preguntado por la existencia de una filosofía que fuese propia de esta América. Preguntar surgido de esa conciencia de orfandad de que hablase Bolívar. La orfandad que significó el abandono del pasado colonial, por impuesto que éste fuese, sin tener, a cambio, con qué substituirlo. Esta misma preocupación, ha surgido de una orfandad semejante y que se hace expresa en este siglo XX, cien años más tarde. La orfandad del que, ahora, se ve obligado a desprenderse de las expresiones de otra cultura, la cultura aceptada, en substitución de la impuesta por el coloniaje ibero, la cultura creada por la nueva Europa, la Europa de la civilización y el progreso en la que pusieron toda su fe nuestros positivistas y civilizadores. Cultura, con todas sus expresiones, ahora puesta en crisis, a lo largo de las dos terribles guerras que envolvieron al mundo. La misma Europa, sintiéndose en colapso, hablaba de la América como el futuro de ella misma. Grave responsabilidad, que los americanos de esta región del continente recibían, sin estar plenamente seguros de su capacidad para cumplir aquello que para Hegel había sido simple profecía.

Las interrogaciones hechas en estas dos etapas de la historia de la América Latina, plantean algo de extremada gravedad para los hombres y pueblos que los hacen. Tanto la pregunta sobre la existencia o posibilidad de una literatura, como la que se hace sobre una filosofía o, más ampliamente, sobre una cultura latinoamericana, hacen referencia a la misma posibilidad de la existencia del hombre, de lo que se supone es natural a tal hombre, a todo hombre, si es que ha de ser considerado como tal. Es la pregunta por la existencia o posibilidad del *Logos*, del que ya hablaron los griegos, origen de la cultura de la cual los latinoamericanos parecían estar marginados. El *Logos* considerado en su doble acepción, como palabra y como razón. Lo cual equivale a preguntarse, nada menos, sobre la capacidad de los hombres de esta América para hablar y para razonar, esto es para expresarse como hombres. Doble expresión de la cultura, de cuya existencia da testimonio la existencia misma del hombre, de todo hombre.

Los hombres de esta América hablan y razonan, pero sienten este hablar y razonar como algo que les fuera extraño, impuesto. Algo

que no les fuera propio y, que por lo mismo, no los expresase legítimamente. Próspero, dice Shakespeare en su *Tempestad*, enseñó a Calibán a hablar, o al menos a tartamudear, para que se pudiese incorporar al mundo del mismo Próspero, pero de acuerdo con el orden por él establecido. Calibán, es sólo un pobre bruto que a veces, se rebela contra el orden cultural de su señor natural. Calibán, en efecto, se rebelará contra su colonizador, utilizando el lenguaje por él aprendido, como instrumento para maldecir a su dominador. Sin embargo, sabe que tiene que romper con dicho lenguaje, con el cual sólo puede maldecir, pero no crear. Dentro de este lenguaje, el razonamiento y cultura impuestos por la conquista, los nacidos en esta América, como nos diría también Bolívar, no tienen otro lugar que el de siervos. Lenguaje y razón propios de siervos y que, por lo mismo tienen que ser substituidos. Pero esto conduce a su vez a la conciencia de la orfandad, la orfandad de la servidumbre perdida que conduce al americano a preguntarse, nada más y nada menos, sobre su propia humanidad. Porque tal implica el preguntarse sobre la existencia o posibilidad de una literatura y sobre una filosofía y cultura propiamente americanas. Tal es la preocupación que se vuelve a plantear en nuestro siglo al entrar, en supuesto colapso, la cultura de la que se había servido el americano de esta parte del continente, para substituir la que le había sido impuesta por el coloniaje ibero. Substitución, como ya señalarían José Enrique Rodó y José Martí, al término del siglo XIX, que sólo había implicado un cambio de servidumbre. Era el colonialismo substituido ya, por el neocolonialismo del que hablamos en nuestros días. Por ello muchos latinoamericanos entendieron el supuesto colapso de la cultura occidental en la segunda guerra, como el colapso del neocolonialismo. Pero ello implicaba nueva orfandad y con ella un nuevo intento de autoidentificación. Será esto lo que se propondrá el hombre de esta América al interrogarse sobre la existencia o posibilidad de un lenguaje, un razonar y una cultura que pudiese llamar latinoamericanas.

Preguntarse sobre un lenguaje, una filosofía y una cultura latinoamericanas, era preguntarse sobre un modo de ser que no fuese, el que la dominación había forjado, el que la conquista había impuesto. Un modo de ser que no fuese ya cuestionado. Para ello el americano empezaba por cuestionar un modo de ser que no consideraba propio. Interrogaba sobre su capacidad para expresarse y razonar como todo hombre, capacidad que le había sido previamente cuestionada. Se dudaba de su capacidad para expresarse y razonar, lo

que implicaba cuestionar su propia humanidad. Regateo de humanidad que le había venido siendo hecha por sus descubridores, conquistadores y colonizadores. Cuestionamiento en el que se insistió, desde el momento mismo de la expansión europea sobre el mundo. Será este cuestionamiento el que origine el interrogante que sobre su propia identidad, se harán los hombres de esta América. Una identidad, una y otra vez regateada por quienes, en turno, van imponiendo su dominación. Una interrogante que, por supuesto, no encontraremos en las expresiones de la cultura europea y occidental, ya que no existe quien ponga en duda esa su humanidad. El creador de la cultura europea se ha preguntado, por supuesto, sobre su ser, pero sobre un ser que abarca todo lo existente y le da sentido sobre todo en que puede hablar y pensar. Nunca en relación con otros hombres y otras culturas. Ya que son estos hombres y estas culturas, cuando se encuentran con ellos, los que tienen que responder de sí mismos para justificarse ante el hombre y la cultura por excelencia, erigidos en modelos con los cuales han de ser juzgadas todas las expresiones del hombre y la cultura. Europa, el Occidente, ha acuñado una idea del hombre y una idea de la cultura frente a los cuales ha de justificarse toda expresión humana y cultural. Europa crea cultura, y por ello nunca se interroga sobre la posibilidad o existencia de la misma. Crea literatura y filosofía sin preguntarse si ellas son legítimas ya que no tienen ante quien legitimarse. En nuestra América este preguntar tiene sentido porque surge en relación con alguien que juzga y concede la regateada humanidad. Se plantea en relación con alguien de quien los hombres de esta América se saben dependientes. La legitimación viene, precisamente, de este alguien externo a nuestros hombres y pueblos. Legitimación para quienes se sienten a sí mismos ilegítimos, bastardos y en culpa por una falta que les ha sido impuesta. La toma de conciencia de este hecho es lo que ha venido originando la preocupación, extraordinariamente viva en las últimas décadas, por definir una identidad que no tenga que ser avalada por nada externo a ella. Una identidad que habrá de encontrarse en las expresiones de una historia impuesta, pero no por ello menos vivida por los hombres de esta América de acuerdo con una aún oculta identidad. Preguntarse sobre la existencia de una literatura, una filosofía y una cultura latinoamericanas, es ya algo más que preguntar sobre su posibilidad, pues en el interrogar mismo se están ya expresando rasgos propios de su existencia. Se trata de una literatura, una filosofía y una cultura, de un

hablar, un razonar y un dar sentido que expresan ya un modo de ser concreto de un hombre que no tiene por qué ser justificado, ni avalado, por nada externo a él. Un modo de ser del hombre como expresión concreta de una humanidad que no puede ni debe ser exclusiva de un hombre o un pueblo.

2. *La cultura como asimilación*

La interrogante que sobre su propia identidad se hace el hombre americano; la interrogante sobre su capacidad para expresarse y razonar, es una interrogante que, decíamos, no se encuentra en la cultura europea u occidental, piedra de toque de lo que se considera la expresión y el razonar por excelencia. Por ello, este preguntarse sobre la existencia o posibilidad de una literatura, un filosofar y una cultura latinoamericanas será visto, por quienes aceptan el modelo europeo como ilegítimo. Un preguntar ilegítimo, nos dicen que no se encuentra en la literatura y la filosofía europeas consideradas como universales. Porque es Europa, el Occidente, se considera, lo que da sentido a toda expresión y a todo razonar legítimo. Por ello, lo que se aparte de esta expresión y razón será ilegítimo. Así lo ha afirmado y afirma Europa, y ante ella otros hombres y pueblos tienen que justificar sus expresiones, si es que no han de quedar fuera de la universalidad. Sólo existe una cultura propiamente dicha, decía Tomás Mann en los difíciles días del colapso de la última gran guerra, y esta cultura es la europea. Sólo existe una literatura y una filosofía, las que se originan en la cultura europea.

Ahora bien, quienes en esta América se plantean interrogantes, supuestamente ilegítimas ¿pretenden cambiar o suplantar la extraordinaria cultura europea u occidental? Por supuesto que no, y en esto está el equívoco e, inclusive, la tragedia que se plantea a los hombres y pueblos de esta América. Hombres y pueblos que se sienten divididos, obligados a amputarse a sí mismos ante la disyuntiva que ya se planteaba Simón Bolívar ¿somos indios?, ¿somos españoles?, ¿somos americanos?, ¿somos europeos? Ya que los hombres de cultura de esta América que se hacen semejantes interrogaciones, nunca han pretendido ni pretenden anular, negar o borrar la cultura europea u occidental, sino, por el contrario, hacerla suya, ampliarla, realizarla, hacer plena su hasta ahora supuesta universalidad.

La cultura europea es lo que es, y lo que le permite presentarse

como universal, debido a que ha sabido asimilar como propio el pasado como historia y cultura propias, las cuales se hacen remontar a Grecia. Grecia, que supo, a su vez, asimilar, apropiarse, de las expresiones culturales de los hombres y pueblos con los que se encontró en ineludible relación. Grecia, la cual a su vez se prolonga en el práctico genio romano; un genio que permite a Roma, a su vez, apropiarse de las expresiones culturales de los pueblos sobre los cuales se extendió su dominio. Genio que hace que una doctrina nacida en el Medio Oriente, el cristianismo, se universalice a través de las expresiones culturales y de dominio de Roma. La cultura cristiana que lleva dentro de sí a Grecia y Roma y que a su vez dará sentido a las expresiones de los pueblos considerados bárbaros, el sentido del que va a originarse Europa. La Europa que al resumir todo ese gran pasado en el Renacimiento, hará del hombre el punto de partida de todo filosofar. Es la Europa que, pese a múltiples y diversas expresiones en cuanto a la lengua y cultura hará de las mismas una sola gran cultura y una historia. La cultura, transformada en civilización. La civilización europea que será como la contrapartida del espíritu que le dio origen. La civilización occidental ya enfrentada a otras civilizaciones allende sus fronteras geográficas. Y es aquí, en este expandirse Europa sobre América y el mundo, que los latinoamericanos pretenderán, no negar dicha cultura, sino prolongarla. Prolongarla haciéndola formar parte de las expresiones de esta región del planeta. Esto es, se quiere hacer en América lo que Europa ha venido haciendo en sus propias y diversas regiones. No se trata de negar pero tampoco de repetir las expresiones de la cultura europea u occidental, sino hacerla formar parte de esa ineludible realidad que es Amércia, como Grecia formó parte de Roma y ambas de la cultura cristiana y todas ellas de la cultura europea u occidental. Prolongar la cultura europea u occidental, pero creativamente en relación con la realidad en que ha de ser recreada. El griego y el latín amalgamaron las diversas expresiones de la cultura europea. La filosofía griega, el voluntarismo romano y la filosofía cristiana hicieron posible la filosofía europea considerada como universal. Todas ellas, a su vez, permitirán al hombre de esta América, a partir de su propia realidad, expresarse con un acento que ha de serle propio y original; y al mismo tiempo filosofar, buscando el sentido de la ineludible realidad de la cual se ha originado América; América como parte que es de lo humano que va concretándose. Nada más, pero también nada menos.

Ahora bien ¿es posible esta pretensión? ¿Es posible una expresión literaria, filosófica y cultural latinoamericanas que hagan de lo ya creado instrumento de la recreación de esta América? Por supuesto que sí. Que esto es posible lo demuestra la historia misma de la cultura europea u occidental. Una cultura que se ha ido enriqueciendo dialécticamente de las múltiples expresiones del hombre, y de las cuales ha venido siendo síntesis cada vez más amplia. La universalidad, pero no como un hecho ya dado, sino como posibilidad abierta a todos los hombres y pueblos, posibilidad de la que depende la más auténtica ampliación de la cultura que más que europea y occidental, más que americana, ha de ser, pura y simplemente humana. Expresión plena del hombre, con independencia de sus múltiples formas de concreción.

Frente a esto, surge una grave interrogante: ¿Por qué una cultura, como la europea, que se ha originado a lo largo de múltiples asunciones, de múltiples asimilaciones de la propia realidad y de las realidades con las cuales se ha ido encontrando, ve como negativos los esfuerzos que en este sentido han intentado e intentan realizar los hombres de esta América? ¿Por qué una cultura que se ha apropiado de las expresiones de las culturas de otros pueblos u hombres enriqueciéndolas e enriqueciéndose, se muestra contraria a que ella a su vez, sea asimilada por otros hombres y pueblos allende sus fronteras e intereses? Negativa que se hace ya patente en las *Lecciones de Filosofía de la Historia* de Hegel y se expresa a lo largo de sus consideraciones sobre el pasado, el presente y el futuro de los pueblos situados en la periferia de esa cultura y de sus intereses.

3. *La cultura como discriminación*

La cultura occidental, desde sus remotos orígenes, lleva en sí los elementos de la actitud discriminatoria que se hará expresa con toda su fuerza al expandirse los hombres y pueblos creadores de dicha cultura, sobre el resto del mundo a partir del descubrimiento de América en 1492. No es esta actitud algo privativo de la cultura occidental, ya que otras culturas han mantenido esta misma actitud en su encuentro con otras culturas, hombres y pueblos. Sin embargo es el extraordinario volumen que alcanza este encuentro el que abarcará a todos los hombres del planeta, tanto a los que ya habían alcanzado un extraordinario desarrollo como los asiáticos, como a los que lo

iniciaban, más alla de la ecúmene creada por Europa o el Occidente. La denominación Occidente pasa a ser sinónimo de esa discriminación, expresada geográficamente. Ya en Grecia, cuna de la extraordinaria cultura europea se hace expresa la discriminación que, en la Europa moderna, alcanzará a todo el plantea. Discriminación que permitirá justificar el predominio, la hegemonía, de la cuna de la cultura europea sobre el mundo por ella conocido. El logos, que hace del hombre un hombre, lo que lo distingue al hombre del resto de los entes que forman la naturaleza. El logos en su doble acepción, como palabra y como razón, va a presentarse como algo privativo del griego, algo de su propia exclusividad y por ello difícilmente asequible a otros entes sólo parecidos al hombre. Entes más cerca del animal que del hombre, en el cual el logos se hace expreso como palabra nítida, precisa y como razón. Razón y palabra ligadas estrechamente como expresión total del logos. La razón que somete al mundo exterior a su natural legalidad, y la palabra capaz de comunicar a otros hombres esta legalidad. Razonar bien implica hablar bien. El que piensa correctamente puede expresarse con la misma corrección; esta capacidad la poseía el griego a través de su lengua, el griego. El griego que permite delimitar, ver claro y, al mismo tiempo expresar con la misma claridad.

Allí están, precisamente, esos otros entes que se parecen al hombre por excelencia, pero que no lo son en cuanto muestra su incapacidad para el uso del logos. Tartamudean, como el borracho de que habla Heráclito; balbucean, no pueden expresarse con claridad, porque tampoco pueden razonar con esa misma claridad. Son los bárbaros; bárbaros, balbuceantes que no saben pensar ni hablar con claridad. Por ello balbucean, bar-ba-rizan, y por ello, igualmente no son plenamente hombres; porque ser hombres es poseer con plenitud el logos como capacidad de razonar y expresarse. El bárbaro que, por su incapacidad se convierte en instrumento y debe servir al hombre por excelencia. El logos otorga superioridad sobre quienes no lo poseen, lo que implica a su vez dominio, mando. "Los reyes deben ser filósofos o los filósofos reyes" diría Platón. El logos por encima de todo, como principio o príncipe del cosmos. Fuera del logos, lo bárbaro, la nada, lo que no puede tener, dentro del orden político y social creado por el logos, otro lugar que el de subordinación, de instrumento al servicio del hombre por excelencia como lo está el resto de la naturaleza.

El logos se transformará en justicia para los herederos de Grecia,

los prácticos romanos que hacen de la *Polis* en que domina el *Logos*, la *Civitas* en que domina la justicia. Justicia que también es razón y palabra, salvo que ya no es exclusiva de un determinado tipo de hombre, como el griego, sino de los diversos hombres que, con sus no menos diversas expresiones han de formar el imperio romano. Roma que ha asimilado el *logos* griego y hace de él instrumento de esta asimilación, ya no de discriminación de los hombres y culturas con los cuales habrá de encontrarse y con los cuales ha de convivir. El logos como justicia abierta a hombres y culturas; no ya para disolverse en ellas, sino para apropiárselas y acrecentar su propio poder. Es la Roma de los panteones en donde todos los dioses tienen lugar y, con ellos, todas las culturas y los hombres que las crean. Aquí el latín, el logos de Roma, lejos de rechazar las múltiples expresiones de los lenguajes considerados bárbaros les ofrece el instrumento para su propia aglutinación y la posibilidad de creación de los ricos lenguajes que Europa presentará un día al mundo. Hombres de razas y culturas distintas, de lenguas igualmente diversas, encuentran en el logos romano su aglutinación. El logos greco-romano sirviendo ya de raíz a la múltiple expresión de la cultura europea.

Dando plena unidad a múltiples expresiones del hombre surge el cristianismo que se sirve del logos romano para universalizarse, logos que habla, razona y ordena en latín. El cristianismo se universaliza así a través del lenguaje y poder romanos. El logos griego será sometido al justiciero orden de Roma, objeto ya de preocupación de los filósofos cristianos que tratarán ahora de incorporar a este logos justiciero, las expresiones culturales de los pueblos en donde ha surgido el cristianismo. Los filósofos griegos filosofan ahora en latín con los Santos Padres de la cristiandad en la que ningún hombre es ya discriminado. Ya no más esclavos, aunque permanezca la servidumbre, porque todos los hombres son iguales por ser criaturas de un solo gran creador; criaturas por las que ha muerto un Dios, Cristo, el cual ha muerto para así liberarlas de la discriminación del antiguo logos. En todo caso una nueva discriminación, que no es ya entre pueblos y culturas, sino entre clases. Las *polis* y las *civitas* dejan su lugar a los burgos en donde otro hombre, heredero de toda la ya larga historia, prepara su ascensión y presencia en el mundo. Es el burgués, armado de nuevo *logos* encaminado a poner a la naturaleza entera a su servicio. Pero un logos, o razón, ya al alcance de todos los hombres, por el sólo hecho de ser hombres. "Todos los hombres son iguales por la razón."

Aquí, en este momento de esta historia, Europa, fruto de la misma, descubre América. El descubrimiento de América será el punto de partida de una expansión que ha de ser planetaria. Punto de partida de la conquista y colonización del continente descubierto y del resto de los pueblos del orbe, tanto hacia el oriente, como hacia el occidente y el sur de Europa. Europa parece ahora preparada para ampliar su ecúmene, para universalizarse plenamente entre hombres y pueblos hasta ayer en la periferia de sus antiguas fronteras. El cristianismo que hermana a los hombres en Cristo, que sabe como hacer que los hombres se reconozcan entre sí como semejantes, parece permitir la ampliación de la ya extraordinaria ecúmene. La razón, que hace a los hombres semejantes entre sí, la razón que permite poner la naturaleza al servicio de los mismos hombres, parece posibilitar la incorporación de todos los hombres y culturas de los hasta ayer lejanos mundos. América, nuestra América, será objeto de una doble expansión: la ibero-cristiana en el siglo XVI y la occidental (Inglaterra, Francia, Holanda) nacionalista y práctica en el siglo XVII. Paradójicamente, los hombres que enarbolan la cruz de Cristo que hermana a los hombres entre sí, a la razón hace de los hombres iguales entre sí, van a crear una nueva y no menos brutal discriminación. Discriminación no conocida aún por la historia de la humanidad. Unos y otros, cristianos y nacionalistas, más que incorporar a los hombres y pueblos con los cuales se encuentran, crearán la filosofía que justifique nueva discriminación, nueva explotación y utilización en nombre de Cristo o de la razón supuestamente igualatorias.

4. *La cultura como yuxtaposición*

Europa, al expandirse más allá de los que fueran los límites geográficos creados por el imperio romano —tanto a través de la expansión ibera que se inicia en el siglo XVI, como en la expansión llamada occidental que se continúa en el siglo XVII— va a dejar de lado aquella su capacidad mestizadora que la había enriquecido y dado forma a lo largo de su historia. Tanto la expansión iberocristiana, como la moderna-occidental parten del supuesto de la indiscutida superioridad de la cultura de que son portadores y, con ella, la de la superioridad del hombre que la ha creado. Frente a esta cultura y este hombre, las culturas, hombres y pueblos con los que se encuentran

van a ser considerados extraños y por ende inferiores a todo lo que el cristianismo o la modernidad representan como expresión del desarrollo de la humanidad. Frente al cristianismo-occidental sólo habrá hombres y pueblos primitivos o anacrónicos, y por serlo, extraños a la auténtica cultura y a la humanidad del cristianismo occidental.

La expansión ibera, sin abandonar el sentido cristiano de la existencia, partiendo de lo que considera su misión primordial, la evangelización, incorpora a los indígenas de América, a su ecúmene. Todos estos hombres pueden ser cristianos a través del bautismo, y de esta forma ser parte del orden cristiano, pero siempre en un plano que no será de igualdad con sus descubridores, conquistadores y evangelizadores. Serán estos los que, a través de un largo tutelaje hagan posible, paso a paso, la incorporación del indígena al orden cristiano, pero sólo en la relación que la capacidad de los indígenas para este largo aprendizaje permita. Aprendizaje que nunca será suficiente para permitir la plena igualdad entre indígenas y colonizadores. El indígena siempre será un cristiano balbuciente, bárbaro, a la manera en que entendían la barbarie los griegos. Pero si en la antigüedad griegos y bárbaros eran distintos entre sí por naturaleza, en el siglo XVI, indígenas y colonizadores serán, también por naturaleza, distintos. Por ello la dominación ibera encontrará en la filosofía helénica la justificación de su predominio, sin negar por ello su cristianismo igualador. Todos los hombres pueden ser cristianos, pero no todos los hombres pueden tener un lugar semejante en el orden natural del que es expresión la conquista y la colonización.

Como ya Aristóteles lo exponía, existen por naturaleza, hombres destinados a mandar y hombres destinados a obedecer. Amos y esclavos, señores y siervos, encomenderos y encomendados. Todos los hombres son iguales ante Dios, pero distintos entre sí por su propia naturaleza. Homúnculos, hombrecillos, llama Juan Ginés de Sepúlveda a los indígenas en relación con sus conquistadores y colonizadores, que son los hombres por excelencia. Hombres a quienes Dios ha encomendado la tarea de hacer de los *homúnculos* hombres plenos en el sentido cristiano, pero sin que esta plenitud, afecte el orden natural de la sociedad de los que son parte por la conquista y la colonización. Estos hombrecillos, hagan lo que hagan, como dirá Próspero a Calibán, nunca podrán ser iguales a sus conquistadores. Y junto con estos hombrecillos, estará su cultura, que deberá quedar sumergida, o destruida cuando sea posible o, al menos, ocul-

ta, cubierta por la cultura que le ha de ser impuesta por sus dominadores cristianos. Así, la mestización racial y cultural que posibilitó Roma y justificó el cristianismo, e hizo a Europa, será imposible en América y en todo el mundo allende las fronteras de Europa. Lo diabólico no puede mezclarse con lo divino, lo inferior con lo superior. De esta manera la cultura traída por la dominación ibérica se yuxtapondrá a la cultura autóctona con la que se encuentra. Esta cultura, sin embargo aflorará, a pesar de todo, en las expresiones que surjan de este encuentro. Los mismos evangelizadores tendrán que servirse de las expresiones de la cultura y la concepción de la vida indígenas para poder imponer la cultura y el sentido de la vida cristianos. La desigualdad cultural y social entre conquistadores y conquistados se extenderá a las expresiones de todos los nacidos en estas tierras ya sean indígenas, criollos o mestizos.

La segunda expresión de la expansión europea sobre el mundo, la moderno-occidental, de la que serán agentes Inglaterra, Francia y Holanda hará aún más honda la marginalización de los hombres y pueblos con los cuales se encontrarán. Paradójicamente, se trata de los mismos hombres que han dado origen y enarbolan una nueva concepción del hombre y de lo humano. "Todos los hombres —decía Descartes— son iguales por la razón." En este postulado igualitario se apoyarán la revolución de los Estados Unidos en 1776 y la de Francia en 1789. Sobre esta igualdad se hará la declaración de los derechos del hombre, de todo hombre, que lo es por ser un ente racional por naturaleza. Las desigualdades raciales, culturales y sociales serán accidentales dentro del cartesianismo. Obviamente, los hombres y pueblos con los cuales se van a encontrar los europeos al expandirse sobre el mundo, son sus iguales, por poseer razón, que es lo propio de lo humano. Son distintos por sus hábitos, y por sus costumbres, esto es por lo accidental, pero no por ello menos hombres. Hasta aquí la argumentación era correcta por lo que se refiere a la idea universal que se tenía del hombre y lo humano de sus expresiones.

Pero hay algo en lo que pondrán su atención a estos mismos hombres al expandirse sobre el resto del globo, aquello que para la filosofía cartesiana era algo accidental: la diversidad de hábitos y costumbres. Algo que afectará al uso mismo de la razón, las diferencias raciales que parecen estar ligadas a esa diversidad de hábitos y costumbres. Igualmente el uso de la razón en relación con la situación social en que se encuentran estos hombres y pueblos. La razón es igual, pero es utilizada en forma diversa por los hombres de

acuerdo con su situación racial, social y cultural. Todos los hombres son iguales entre sí por la razón, pero no ya por la forma como se usa esa razón; el uso de la razón vuelve a separar a unos hombres de otros, a unos pueblos de otros. Pueblos, como los asiáticos u orientales viven ya anacrónicamente en relación con los europeos que han sabido utilizar mejor esa misma razón. Pueblos, como los americanos y africanos, que aún no saben del buen uso de la razón viven como los europeos vivieron en un pasado ya lejano; pueblos, por ello primitivos, inmaduros. La razón no les ha permitido a unos y otros alcanzar lo alcanzado por el hombre europeo u occidental. Cierto es, pues, que todos los hombres son iguales por la razón, pero también es cierto que no lo son ya por lo que se refiere al uso de esa misma razón. ¿Qué ha impedido que los pueblos al oriente no hayan alcanzado el grado de desarrollo europeo? ¿Qué ha impedido que americanos y africanos tampoco lo alcancen? ¿Mal uso de la razón? ¿Incapacidad para su uso pleno? ¿De dónde proviene entonces esa incapacidad?

Lo accidental, la raza, la cultura, y la situación social se ha transformado ahora en esencial. ¿No será que la razón, aun siendo esencial a todos los hombres, no ha podido alcanzar el mismo desarrollo que en el europeo por encontrarse inmersa en hombres de diversa constitución? ¿No será que la raza, el color de la piel, o la conformación del cráneo es lo que impide que los indígenas americanos, los asiáticos y los africanos hagan buen uso de la razón? ¿No será ésta la causa del anacronismo asiático, el subdesarrollo americano y el primitivismo africano? ¿No será, también la diversidad social y cultural en que éstos se han formado el motivo de su anacronismo y primitivismo? ¿No explica también esta diversidad el éxito del hombre creador de la cultura occidental? ¿No será, precisamente, que lo que parecía ser accidental es lo que hace a los hombres desiguales entre sí, pese a tener todos una razón que aparentemente los igualaría?

La naturaleza, de que habla el hombre moderno y occidental, no es ya la naturaleza de la que hablaban los griegos, e hicieron suya los iberos en el siglo XVI. No se trata ya de un orden o cosmos establecido el que cada ente tiene el lugar que le corresponde. La naturaleza, en sentido moderno es lo opuesto al hombre, es lo que tiene que ser dominado, vencido por el hombre para que éste alcance su libertad. Liberarse, dominando a la naturaleza es la consigna del hombre moderno. Es el espíritu lo propio del hombre, la razón que hace del hombre un hombre, el que ha de dominar a la naturaleza, a la ma-

teria en sus diversas expresiones. A la naturaleza que ha de estar al servicio del hombre, al servicio del espíritu; a éste con su capacidad de situarse por encima de la naturaleza poniéndola a su servicio. Dentro de la naturaleza que ha de ser dominada, está también esa parte del hombre que lo identificó con lo animal. El hombre ha de vencer a la naturaleza en sí mismo, a sus apetitos, a todo lo que le impida alcanzar el pleno desarrollo que conduce a la libertad plena del espíritu del hombre. El hombre, cuya razón esta inmersa en lo que tiene de naturaleza, tiene que dominarla para realizarse con plenitud. Cuando se habla del hombre natural, se habla del hombre que aún no vence su naturaleza. Por ello, los naturales son los hombres que aún forman parte de la naturaleza. Naturaleza que ha de ser utilizada, o anulada, según sirva o estorbe a los fines del hombre por excelencia. Las expresiones actuales de estos hombres, marginados por su naturaleza, se encuentran allende Europa. Hombres marginados; hombres que no han podido llegar a ser plenamente hombres; o bien aquellos que lo fueron pero que ya no lo son. Subhombres, que antes de igualarse con el hombre por excelencia tendrán que aprender a usar bien su razón y, con ello, poder someter la difícil naturaleza que le ha impedido y le impide ser plenamente hombre.

El coloniaje ibero, más fiel al espíritu cristiano de la igualdad entre los hombres, no impide el mestizaje racial, pero el coloniaje occidental será, por el contrario, abiertamente opuesto a todo mestizaje. Poniendo, como pone, el acento en lo que parecía accidental en el hombre, la naturaleza; naturaleza patente en el color de piel y la constitución somática, verá la mezcla de otras razas con la propia, como un acto de corrupción. Corrupción de la raza que ha alcanzado ya tan visible superioridad y desarrollo. El cristianismo al transformarse en puritanismo hace del hombre un ente privilegiado, predestinado a servir a Dios poniendo a su servicio a la naturaleza. La civilización es la máxima expresión del triunfo del hombre. Es este triunfo el que divide a los hombres en civilizados y bárbaros. Pero no ya lo *bárbaro* en el sentido que lo entendía el griego sino, de acuerdo con la diferenciación natural de las especies, de lo que habla la ciencia moderna: especies superiores y especies inferiores. Y estas últimas al servicio del progreso infinito de las primeras. Por ello los naturales con los que se encuentran en diversas regiones de la tierra deben ser utilizados como es utilizado el resto de la naturaleza, como son utilizados el suelo, la flora y la fauna. Dentro de esta concep-

ción, mezclas raciales como las originadas por la colonización ibera en América serán vistas como violación a las leyes de la naturaleza, de acuerdo con las cuales las especies superiores no deben ni pueden mezclarse con otras inferiores sin corromperse y quedar, por ello, fuera del ámbito de lo propiamente humano. De esta forma el mundo ibero, y la colonización que éste ha originado, serán igualmente marginados. Y también por ello, este mundo será visto como objeto de dominio por el mundo civilizado para el pleno logro de la civilización a la que se siente abocado el hombre y el mundo occidental. Civilización que ha de ser impuesta al indio, al negro, al criollo y a todo el que haya nacido en tan singular sociedad, como producto de una absurda mezcla. Todo debe ser dominado, incluyendo la cultura y el hombre que hizo posible semejante aberración. Al margen del occidente civilizado queda la América a que diera origen la colonización ibérica.

5. *La cultura como interrogante*

Dentro de este ámbito histórico adquieren sentido las interrogaciones sobre la existencia y posibilidad de una literatura, una filosofía y una cultura americanas. Interrogante que no se habían planteado los hombres que dieron origen a la cultura europea y occidental, y de las cuales, de alguna forma, se sienten herederos los hombres de esta parte de América. Y esto es así precisamente, porque lo que se les ha discutido ha sido su capacidad para hacer suya tal herencia; para prolongarla y enriquecerla, a partir de sus propias experiencias. ¿Cómo es posible que esta cultura tan extraordinariamente superior pueda ser prolongada y enriquecida por hombres de una cultura por naturaleza inferior? ya que la mezcla entre lo superior y lo inferior sólo puede originar formas aún más inferiores. El americáno es sólo un hijo natural, el bastardo de su descubridor, conquistador y colonizador, y su existencia un simple hecho etnológico ajeno a toda calificación cultural. Hijo natural, bastardo de una cultura que nunca podrá considerar como plenamente suya. Bastardía que caerá sobre todo nacido en esta parte de América. Bastardía que considero le viene de origen. Un origen que no se puede vencer ni ser rechazado. Bastardía que avergüenza porque impide al mestizo acceder al mundo del padre. De esta bastardía estarán marcadas las múltiples expresiones de este hombre: la expre-

sión verbal misma, el razonar; el sentido de toda la existencia y la acción. Hombre que se siente obligado a ser como el padre que le ha impuesto su cultura, pero a sabiendas de que no podrá serlo plenamente, que no podrá rebasarlo como éste ha rebasado a sus antecesores. La relación aquí no es psicoanalítica, sino histórica. Relación brutal impuesta por la historia. Parte de una negación de humanidad, condenada a tratar de ser como el modelo paterno, aunque esté condenado a su vez a no ser jamás como él. No poder ser plenamente parte del mundo del colonizador, salvo en la relación de servidumbre; pero tampoco del mundo objeto de la dominación porque es éste el que le impide ser como su dominador. Se va a plantear así el problema de una identidad que parece no existir. Dentro de este interrogante se planteó el de su capacidad para expresarse, razonar y dar sentido a una existencia que parece encontrarse en una especie de limbo óntico, cultural e histórico. Así, el mestizaje racial y cultural que hizo posible la extraordinaria cultura europea, será visto, por esta misma cultura, como negativo, como algo que lejos de estimular el desarrollo del hombre lo impide, corrompiéndolo. El mestizaje que diera origen a Europa será visto ahora como falta, como pecado de difícil si no de imposible redención.

El asiático y el africano, que también fueron campos de la expansión del hombre occidental, se preguntarán, igualmente por su identidad. Pero una identidad más fácilmente accesible de lo que es para el hombre de esta América. El asiático puede hacer de sus viejas culturas, que no tienen por qué ser vistas como anacrónicas, el punto de partida para una nueva expresión de las mismas; utilizando inclusive las expresiones culturales impuestas por la colonización occidental. Allí no se habla de mestizaje racial o cultural. La cultura asiática aún viva puede aflorar con nueva pujanza. El africano, casi ajeno al mestizaje racial, puede partir de su raza, la raza con la que se quiso justificar su servidumbre, haciendo de ella expresión de una nueva humanidad. De allí la teoría de la negritud de un Senghor y un Aimé Cesaire, así como la situación, que por ser negro ha tocado al hombre de África en la relación patrón-proletariado de la que parte el pensamiento de Fanon, haciendo del africano el actor en un mundo que ha de ser reconstruido.

El mestizaje, en el asiático y el africano no forma parte de la problemática de su identidad. En cambio para el latinoamericano, es el problema central. Es éste precisamente, su verdadero problema, el problema que ha de resolver; no puede, como el asiático y el

africano negar la cultura europea-occidental. El asiático puede hacerlo a nombre de su milenaria cultura y el africano en nombre de su raza. El latinoamericano, se ha sentido, se siente y se sentirá parte de la cultura y de la raza que se ha impuesto en esta América. Parte pero no plena, como quisiera; aunque también esté enraizado en la cultura, en la raza y la realidad americanas que también le son propias. Una realidad que le impide ser plenamente europeo-occidental; pero que igualmente le impide ser plenamente americano, tal y como el asiático puede ser asiático y el africano, africano. Se lo impide el juicio europeo-occidental sobre otras culturas que no son las propias, el juicio sobre otras razas que no son la suya y sobre la mestización del todo. "No somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles", dice Bolívar. "Tengamos presente —agrega— que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de la Europa; pues que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indio se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de la misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros. y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemajanza trae un reato de la mayor trascendencia." ¿Encontramos acaso en la historia de Europa una preocupación semejante? La respuesta está en que Europa y su cultura no tuvieron jamás, por encima de ellas. un juez que decidiese sobre su legitimidad o ilegitimidad. América, en cambio ha tenido y tiene, un severo juez, la propia Europa, el mundo occidental. Un mundo, una cultura que, en función de la expansión y defensa de sus intereses, enjuicia a otros hombres, pueblos y culturas.

Varios años después de Bolívar, otro americano, Domingo F. Sarmiento, volvía a preguntarse, "¿Qué somos? ¿Europeos? ¡Tantas caras cobrizas nos desmienten! ¿Indígenas? Sonrisas de desdén de nuestras blondas damas nos dan acaso la respuesta ¿Mestizos? Nadie quiere serlo y hay millares que ni americanos ni argentinos querrían ser llamados. ¿Nación? ¿Nación sin amalgama de materiales acumulados, sin ajuste ni cimiento?" De esta manera, lo que en Europa fue el origen de su poderosa identidad, en América va a ser, como diría el mismo Sarmiento, conflicto. Conflicto racial, y por ende

también cultural. Conflicto que la generación de civilizadores y positivistas latinoamericanos trató de resolver amputando lo que tenía de americano, amputando lo que, a juicio de Europa, le impedía ser como ella o bien ser como la prolongación de Europa en América, los Estados Unidos. De allí la negación de la identidad que el coloniaje ibero le había impuesto, tratando de hacer suya una identidad que le era extraña, y, en el intento por apropiarse esta extraña identidad, aceptar, aunque libremente, nuevas subordinaciones, nuevas servidumbres. Todo el pasado, todo lo que se poseía, lo indígena, lo español, lo africano y el mestizaje serán vistos como el origen de la incapacidad de la América Latina para ser una más de las naciones que hacían posible el progreso y la civilización. Civilizadores y positivistas se empeñaron así en anular todo ese pasado y de esta forma forjar un futuro que nada tuviese que ver con tal pasado. Obviamente, éste no podía ser el futuro propio de esta América, sino el futuro que Europa, el mundo llamado occidental, le señalaba en beneficio de ella misma.

6. *Encuentro con la identidad*

El problema de la identidad de esta América queda, obviamente, sin respuesta, sin solución. Entre una identidad impuesta y una identidad adoptada la América Latina seguirá sin una definición de lo que podría ser su propia identidad. Las preguntas sobre la existencia o posibilidad de una expresión como literatura, la de su capacidad para reflexionar y sobre el sentido de lo que sea esta América quedan sin respuesta. No falta quien dude de la existencia de una identidad de pueblos como los nuestros. Carecen de identidad, se afirma, su identidad está fuera de ellos, en la cultura en la que han sido y quieren seguir siendo formados. Pero esta cultura está fuera de su propia índole; ella es sólo el arquetipo que ha de ser realizado, arquetipo universal, válido para todos los hombres y pueblos. ¿Por qué entonces insisten estos pueblos en buscar una identidad que sólo el arquetipo puede otorgar? Respuesta que proviene, por supuesto, de la concepción eurocentrista, que el propio americano hizo y aún hace suya para no sentirse huérfano, extraño a una cultura de la que sólo se atreve a ser eco y sombra.

Sin embargo a lo largo de diversas expresiones culturales de esta nuestra América, centralmente al término del siglo XIX e inicio del

XX, se hace expreso el fracaso de los civilizadores y positivistas latinoamericanos, y se escuchan nuevas voces. Voces que se replantean el problema de la identidad latinoamericana, pero ya desde otros ángulos, en otros horizontes, los cuales se apartarán del servilismo impuesto por la postura eurocentrista. Es el punto de vista del proyecto asuntivo, asuntivo como expresión de un gran esfuerzo por asumir, asimilar, un pasado, una historia y sus expresiones culturales que no pueden ser eludidos por el hombre de esta América.

Quiérase o no, los hombres de nuestra América han hecho historia, tienen, igualmente, una forma de expresión que no encuentra paralelo en otras historias y expresiones del hombre. Por ello mismo sus reflexiones son distintas de otras reflexiones y su sentido tiene que ser igualmente distinto. Una historia, una expresión, una reflexión y un sentido peculiares, como peculiares son todas las expresiones del hombre y de los pueblos. Pero no tan peculiares que dejen de ser expresión de lo humano y, por ello, al alcance de la comprensión de otros hombres. La peculiaridad latinoamericana está, precisamente, en esa su ineludible necesidad por dar expresión y sentido a lo que dentro de sí pareciera controvertido, opuesto, encontrado. Tiene que hacer suya a Europa, su historia y su cultura, pero sin dejar por ello de ser americano. Hacer de la historia y la cultura europea parte de la historia y cultura americanas. Hacer, precisamente, lo que Europa ha venido haciendo de sí misma, de su historia y su cultura hasta trascender sus fronteras geográficas y culturales, prolongándose en otros pueblos y culturas, pero sin que este su prolongarse implique anular, ahogar, soterrar esos otros pueblos y culturas, ya que así anularía su propio desarrollo. Una Europa sin esta capacidad dialéctica, asuntiva, sería una Europa muerta, eco y sombra de sí misma. Precisamente, lo peculiar de esta nuestra América está en ese su permanente esfuerzo por dejar de ser eco y sombra de Europa. Negarse a ser eco y sombra de la cultura europea es, precisamente, negarse a aceptar la defunción o fin de esa cultura. Ni eco ni sombra, sino prolongada acción del hombre para expresarse, reflexionar y dar sentido a todo lo que esa expresión y reflexión ha hecho patente.

Una historia y cultura peculiares que tienen como problema el trascender —asimilando— el arquetipo que Europa y su cultura se empeñaron en imponer a otros hombres y pueblos. Dejar de ser eco y sombra para ser, como Europa, realidad viva, activa y por ello cambiante, en la medida en que va asimilando otras peculiaridades.

Para ello, los hombres de esta región americana, habrán de partir de su más auténtica realidad. Realidad formada por largos siglos de coloniaje impuesto o aceptado, pero coloniaje siempre. Partirá igualmente, de la experiencia de la historia de los esfuerzos hechos a lo largo de ese prolongado coloniaje, para ponerle fin. En "Nuestra América", Martí cantaba en prosa la larga epopeya de esa lucha descolonizadora. Colonización y descolonización, como expresión de las encontradas expresiones de la identidad latinoamericana sobre la cual se interrogaron libertadores y civilizadores, sobre la cual se han seguido interrogando los próceres y forjadores de la cultura americana.

Ni identidad impuesta, ni identidad adoptada, sino la propia identidad latinoamericana obligada a recibir y a adaptar para poder expresarse y actuar en un mundo una y otra vez impuesto o adoptado. Expresarse, pero no repitiendo la lección de lo impuesto o adoptado sino expresándose como realidad que, pese a los embates, no puede dejar de ser lo que ella es. No diciendo o repitiendo bien la lección impuesta o adoptada, sino maldiciéndola, esto es, expresándola a partir de una realidad peculiar que no es ya la realidad que originó las expresiones impuestas o adoptadas. No bendiciendo o bien diciendo, sino maldiciendo lo aceptado por la fuerza o libremente. Y en esa maldición, en este ser mal eco y sombra, de una realidad que no es la propia, hacer patente la identidad de una América siempre presente. Con una identidad peculiar, pero no tan peculiar que sea extraña a lo humano. A partir de su propia y nunca puesta en duda peculiaridad Europa se afianzó como entidad, para imponer la misma a otros pueblos. Así creó los calificativos que convertían en anacrónicos o primitivos a hombres y pueblos que no coincidían con esa su peculiaridad. Habrá, entonces, que partir de lo peculiar, pero no para imponerlo. Lo peculiar, la buscada identidad, es lo propio de todo hombre, de toda cultura. Es lo que hace del hombre un hombre. Y es, por ello, lo que debe ser preservado, respetado. Porque esto es el hombre, un ente concreto que no puede ser modelo de otro hombre, éste es su semejante, su igual, y como tal ha de ser tratado para alcanzar trato semejante. En este sentido, el largo preguntar sobre la identidad de esta América, sobre lo que es esencial a sus hombres, puede encontrar una respuesta que, acaso, parezca de perogrullo: el hombre de esta América es un hombre sin más; hombre como todos los hombres, con sus posibilidades e impedimentos. Posibilidades e impedimentos cuyo conocimiento podrán permitir, a estos hombres afianzar su propia humanidad, pero sin

que tal afianzamiento implique, en forma alguna, la negación de otras expresiones de lo humano, la negación del hombre en su multiplicidad y riqueza.

LA REPRESENTACIÓN AMERICANA COMO PROBLEMA DE IDENTIDAD

Jorge Ruedas de la Serna

La búsqueda de una expresión nacional

Encarar el tema del carácter nacional de las culturas americanas implica referirse necesariamente a una honda preocupación que ha estado implícita o explícitamente manifiesta en casi todos los pensadores y hombres de letras de nuestro continente. El caso de México es particularmente representativo. Definir las características de la cultura nacional ha sido el centro de las reflexiones del mexicano, sobre todo durante el presente siglo. Este empeño resultó en lo que se ha llamado "la filosofía de lo mexicano". No siempre, sin embargo, se ha aceptado como lícita esa preocupación: Pablo González Casanova lanzó una imagen para, a modo de crítica, definir esa fórmula tan procurada: el "mirlo blanco",[1] lo indefinible e inexistente. Sin embargo, como ha dicho Leopoldo Zea, ese "mirlo" existía, existe y, siempre recurrente, vuelve a ocupar la atención del pensador mexicano. En realidad, ese intento de definir a México y lo mexicano no es un empeño de nuestros días, sus raíces se hunden en el pasado y podríamos afirmar que sus primeras manifestaciones pueden identificarse desde los orígenes de la formación de la propia nacionalidad. Para desentrañar el sentido de esta preocupación cultural, como una búsqueda de identidad, es preciso recurrir a una serie de referencias que ilustran su proceso.

Generalmente se acepta que la colisión de razas, economías y opuestos estilos de vida que significó la conquista de la América indígena fue un momento histórico de excepción, que aún condi-

[1] Cfr. Leopoldo Zea, "Definición de la Cultura Nacional", en Leopoldo Zea, Arturo Warman, Gonzalo Aguirre Beltrán *et al.*, *Características de la cultura nacional.* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1969, p. 7.

ciona la problemática social de los países hispanoamericanos.[2] Circunstancia histórica que, consecuentemente, acarrea la noción de la singularidad de esos pueblos; características distintivas, que, por un lado, tan afanosamente han tratado de definir nuestros pensadores y que, por otro, suelen reconocerse como una fatalidad. Es decir, nos sentimos condenados a ser *distintos* del europeo, y con ello nos sabemos al margen de la cultura de Occidente. Aunque también puede ser ese sentimiento de diferenciación un bálsamo que dispensa nuestras carencias. Ser que permanentemente busca el refugio de la historia y acaba negándose a sí mismo, el hispanoamericano se siente como una posibilidad de ser, más que como una consecuencia de la tradición. Por naturaleza introspectivo, se enorgullece de un pasado indígena, cuyo peso no puede sobrellevar. Frecuentemente se siente disparado de su realidad, y prefiere vivir en Europa. Hay ejemplos elocuentes de ello, y muy cercanos en el tiempo: Julio Cortázar, uno de los escritores hispanoamericanos más preocupados por la disyuntiva criollismo/universalidad vive en Francia y ha declarado que volver a la Argentina le costaría su carrera literaria; Jorge Luis Borges se siente mejor pensando en inglés que en castellano, y el dibujante mexicano José Luis Cuevas no se cansa de manifestar públicamente su decisión de irse del país, debido a que no le es propicio el ambiente mexicano para continuar su obra. En México, país de pasiones encontradas, y en donde pesan como en ningún otro los signos dolorosos de su historia, se ha creado una imagen popular para designar ofensivamente a quien opta por otros valores que no sean los nacionales: "malinchista". La palabra hace referencia a la célebre mujer indígena a quien Moctezuma envió, junto con otros presentes regios, a Hernán Cortés como un mensaje de paz y respeto; y la cual ayuntándose con el conquistador, le sirvió de intérprete durante las luchas de conquista. Esa imagen representa para Octavio Paz el origen del mayor insulto que puede proferir un mexicano y cuyas connotaciones van, sacralizadas por el pueblo, de la traición a la violación. Todos esos mitos que gravitan en el alma del mexicano pueden significar o el abrigo desde el cual el artista explota una rica veta de inspiración colectiva, como sería el caso de la Escuela Mexicana de Pintura, o un permanente desafío a vencer, como sería el caso de José Luis Cuevas.

[2] Cfr. Mariano Picón-Salas, *De la Conquista a la Independencia, tres siglos de historia cultural hispanoamericana*. México. Fondo de Cultura Económica, 1969. (Colección Popular. 65). p. 41.

El estudio de los mitos de un pueblo, como su religión, forma parte de la historia de la cultura. El mito condiciona la visión del mundo que posee un pueblo determinado. El mito como una verdad particular, aceptada por un individuo o una comunidad concreta, es un condicionante diferenciador que remite necesariamente a la historia y cuya génesis es dable analizar. El mito, en cuanto tal, es una forma cultural actuante y viva. Detectar su conducta y analizar su significado es prestar una referencia de universalidad. De ahí que un enfoque moderno del problema no se base en el empeño de definir una "esencia" representativa de un particular modo de ser, sino en el intento de describir los mitos que nos dan una dimensión de singularidad y que nos impiden apreciar nuestros problemas y soluciones como soluciones y problemas comunes a todos los hombres. En otras palabras, que hacen sentirnos en el limbo de la historia universal. Paradójicamente, este sentirnos proscritos del cauce de la historia es lo que nos impide apreciar en su justo valor las contribuciones originales de nuestra tradición cultural. "Si Bello hubiera sido escocés o francés —escribe Leopoldo Zea citando a José Gaos—, su nombre figuraría en las historias de la filosofía universal como uno más en pie de igualdad con los de Dugald Stewart y Brown, Roger Collard y Jouffoy, si es que no con los de Reid y Cousin." Y añade Zea:

> Lo que se dice de Andrés Bello podría decirse también de todos los clásicos de nuestro pensamiento. Analizando con cuidado la obra de éstos se podrá encontrar, sin mucha dificultad, un gran porcentaje de originalidad, en la única forma que se puede ser original, en la forma como se enfocan determinados problemas. Forma que tiene su origen en la situación propia del autor que realiza el enfoque. Sin embargo, poco o nada es lo que nos interesa este pensamiento. Antes de que nos tomemos la molestia de conocerlo ya damos por supuesto que se trata de una "mala copia" de lo realizado por la filosofía europea (. . .) Con esta actitud no hacemos sino reflejar nuestra situación como pueblos dentro del concurso de naciones, nuestra situación de pueblos coloniales.[3]

Cuando se llevó a cabo la conquista de México, los pueblos que habitaban el altiplano habían evolucionando a avanzadas formas de organización social. Poseedores de una tradición secular, con una historia registrada y actuante en su culto y visión del mundo, con una cultura científica y literaria que alcanzaba ya una compleja división del conocimiento, un calendario acaso más perfecto que el Ju-

[3] Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1972. (Seminario de Historia de las Ideas en Latinoamérica). p. 9.

liano, una legislación adecuada a las normas de una sociedad civilizada; esos pueblos recibieron pero también resistieron la invasión de la cultura europea. Ello se corrobora en la permanencia de formas culturales autóctonas. Es posible distinguir su presencia tanto en el siglo XVI, como en la actualidad. Tal fenómeno se explica observando el proceso de conquista.

La cultura europea vino a llenar vacíos del conocimiento, principalmente en aquellos aspectos que determinaron la superioridad técnica del invasor. En segundo término, y como consecuencia de lo anterior, se produjo una sustitución de formas culturales; y, finalmente, se operó una superposición de símbolos que hizo posible esa simbiosis de elementos indo-europeos, en la cual se ha creído ver tradicionalmente lo distintivo del carácter mexicano.

A partir de estos hechos, Leopoldo Zea llama a América "conquista conquistadora". En términos generales, como hemos dicho, se operó una superposición cultural, a pesar de la violencia que redujo a escombros los teocalis y templos indígenas. No era posible transformar al hombre americano como si éste fuese una materia hueca y maleable. La conquista no fue tampoco un hecho impune para la mentalidad ilustrada de Europa. Una vez sucedido el "descubrimiento", como un hecho providencial, Europa tuvo que justificar el otro gran paso, la conquista, en función de enjuiciar y condenar la cultura indígena. Las tierras recién encontradas eran un mundo abandonado por espacio de varios siglos al "demonio". La providencia, por secretos designios, permitía que el "descubrimiento" acabase con todo un tiempo de espera; el ser americano no había entrado a la historia, su limbo de olvido terminaría gracias a la aparición de la Europa redentora. Ésta venía a cumplir su obra: someter a los americanos para cristianizarlos, bautizarlos para que pudiesen ingresar a la historia universal.

La tarea inicial de la conquista sería el enjuiciamiento del hombre americano, del hombre conquistado. Indagar la naturaleza de ese ser ignorado por Occidente y por lo tanto excluido de los designios de Dios. ¿Era realmente humano?, ¿era un bruto?, ¿cuál era su categoría con respecto a la escala humana? Con estas cuestiones se inician las grandes polémicas sobre la naturaleza del hombre americano. En la disputa, hubo quienes le negaron verdadera categoría humana, como Sepúlveda o Fernández de Oviedo; y hubo quienes, como Francisco de Vitoria o fray Bartolomé de las Casas, le concedieron razón de humanidad. La discusión, que se prolongaría por

siglos, reflejó dos mentalidades diferentes, es decir, la Europa escindida, virtualmente dividida y en crisis. Triunfaron quienes le concedieron calidad humana al indio, y éste quedó absuelto al sometérsele a las condiciones del mundo occidental; pero, por lo mismo, todo su pasado y su cultura fueron condenados. Dice Leopoldo Zea: "En el pasado sólo estaba el pecado, su pasado y su presente deberían quedar subordinados a los módulos de la cultura de sus conquistadores. El americano quedó, a partir de este momento, amputado en una de las dimensiones de lo humano."[4]

Pero este mundo que pesaba secreta y profundamente sobre el hombre americano actuaría ocultamente. Un nuevo mundo empieza a ser construido, como las nuevas ciudades. Sobre los antiguos templos y pirámides se levantan iglesias católicas, los teocalis se destruyen y, salvo algunos códices y crónicas que se salvaron, gracias a la obra civilizadora de unos cuantos hombres, sólo quedaron ruinas ensangrentadas. Una voz subterránea se cuela por entre las grietas y resquebrajaduras de la nueva cultura. Sus conquistadores mismos empiezan a sentir, a pesar de una cultura que les era propia y consideraban ecuménica, que pisan en falso. Algo los ata a la tierra nueva, ya no se sienten del todo europeos pero tampoco acceden a sentirse semejantes al indígena. "Hay en esta tierra algo que los seduce, un demonio interior que empieza a dominarlos", dice Leopoldo Zea. Desde un punto de vista objetivo el español siente que ha impuesto al indígena su lengua, su religión, y todas las formas de su cultura; en su interior, sin embargo, presiente que lo impuesto va siendo tranformado, va amoldándose a ese mundo oscuro que supuestamente había quedado cubierto de tierra. En el momento de tocar el Nuevo Mundo lo europeo va cambiando, es decir, va siendo conquistado, fatalmente va asemejándose a ese otro mundo inútilmente oculto. Lo americano pone su sello en todas las manifestaciones importadas de cultura. Formalmente lo americano seguirá siendo expresión de la cultura dominante, pero su contenido ya no es el mismo.

En las manifestaciones de la vida cotidiana, en su devoción y en sus festividades religiosas, en su estoicismo y en su apego a ciertas tradiciones, en su obsesión por la muerte, el mexicano se disitingue del europeo. Su misma religión se realiza de modo diferente. Sus ritos y la forma de participación frente a la divinidad parecen más

[4] *Ibid.*, p. 70.

bien propios de ese mundo enterrado. "El cristiano, dice Leopoldo Zea, difícilmente podrá reconocer como propia la interpretación que dan a esa religión los indígenas." En el siguiente párrafo Zea define con acierto ese mundo regido por signos que escapan a la comprensión del europeo de América:

> El mundo indígena que había sido arrasado y destruido empieza a surgir subterráneamente. Los ídolos e idolillos que, junto con los templos, habían sido enterrados, surgen sonrientes y burlones en los adornos de los nuevos templos cristianos. En los frisos, columnas y cornisas dejan ver sus diabólicas carillas. Penetran en los templos disfrazados con las figuras angelicales que adornan sus cúpulas y techos. Sus muecas se dejan sentir debajo del oro de los extraños retablos. Aparecen en los cristos y santos a los cuales se rinde una no menos extraña devoción. En las fiestas religiosas, el mundo "demoniaco" condenado por el europeo, vuelve a resurgir. La misma muerte cambia de signo: ya no es la muerte del cristiano en cuya preparación debe entregar toda su vida. Ahora la muerte toma caracteres, como lo toma especialmente en el mexicano, incomprensibles para el europeo. La muerte no es ya la vencedora, la vencida parece ser ella al convertirse en algo cotidiano, tan cotidiano como la juguetería con la cual los niños pueden divertirse sin temer a sus descarnadas muecas. Todo esto lo ve y siente el europeo que ha conquistado un mundo que siente empieza a conquistarle. . .[5]

Con todo ello, el conquistador y luego sus hijos, los españoles nacidos en América, sienten una atracción fatal sobre ese carácter que les impone una marca distintiva, pero al sentirse diferentes del europeo, en cuyos módulos culturales se habían formado, se sienten también fatalmente reducidos. Aquella cultura, que en cierta forma no le pertenece del todo y que sin embargo es su cultura materna, el europeo la siente ya ajena, pero a su vez le impide identificarse totalmente con ese nuevo mundo que empieza a subirle por los pies. Se siente marginado de lo universal por excelencia en que había creído. Sin embargo, no asume la totalidad que este hecho implica; la juzga inferior, una cultura que se esfuerza por ser la que dejó atrás, y que estará siempre dominando su mente como un modelo a seguir. De ahí su incapacidad congénita para comprender su circunstancia y valorar su propia obra, una obra que será siempre una copia, una mala copia de las obras europeas.

Los escritores que, según frase de Octavio Paz, forman la "inteligencia mexicana", coinciden en opinar que hasta hace muy poco se mantenía un ininterrumpido monólogo entre Europa y América; es

[5] *Ibid.*, pp. 71-72.

decir, para hablar del caso concreto de México, dice Paz, "nuestras ideas (. . .) nunca han sido nuestras del todo, sino herencia o conquista de las engendradas por Europa. Una filosofía de la historia de México no sería, pues, sino una reflexión sobre las actitudes que hemos asumido frente a los temas que nos ha propuesto la historia universal: contrarreforma, racionalismo, positivismo, socialismo. En suma, la meditación histórica nos llevará a responder esta pregunta: ¿cómo han vivido los mexicanos las ideas universales?"[6]

La mexicanidad, para Octavio Paz, se revela como un no ser nosotros mismos; carentes de una forma que nos exprese, nos encontramos perdidos y oscilantes frente a los diversos proyectos que nos presenta la historia universal. Esa ambigüedad se manifiesta como un movimiento pendular; a veces nos ocultamos detrás de una máscara y otras nos abrimos el pecho para escuchar nuestra voz más secreta. De ahí se deriva una exigencia condicionada por nuestra tradición y nuestra apremiante voluntad de ser. Queremos una plena originalidad nacional pero también una solución universal. Uno de los términos de esta opción, por sí mismo, no se satisface.

Este enfoque del problema, que se basa en el reconocimiento de las dos dimensiones vitales que aceptamos como propias, no es, por más que se exprese metafóricamente, una interpretación metafísica. Es objetivamente el resultado de una inadecuación cultural. Al no sentirnos dueños del instrumento que se nos ha puesto en la mano para entender nuestra propia realidad, para interpretar nuestra circunstancia histórica, sentimos con frecuencia que ella nos sobrepasa, que nos sorprende, que nos gana el caos y la irracionalidad. No sería otro el sentido profundo de lo que ha dado en llamarse "realismo mágico". Lo real escapa a una lógica cuya validez sólo puede ser entendida como referencia caduca, para aprehender negativamente lo que es. "Realismo mágico" es una fórmula que expresaría una nueva exigencia hermenéutica, un nuevo empeño teórico por entender nuetra historia. El proyecto de una filosofía americana aborda así el problema de nuestra cultura como un proceso de enajenación. Descubrir cómo ha operado este proceso de extrañamiento es ya hacer filosofía americana; pues tener conciencia de nuestras limitaciones es ya tener conciencia de nosotros mismos.

En ese proyecto de una filosofía americana, sobresale la obra, como reconoce Octavio Paz, de dos pensadores mexicanos especial-

[6] O. Paz, *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981. (Colección Popular, 107), p. 151.

mente: Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea.[7] El primero sienta las bases para una nueva interpretación historiográfica americana, cuyas consecuencias rebasan sus límites de tema americano, para acabar representando una contribución al estudio del progreso de la cultura de Occidente. Leopoldo Zea es el fundador de una filosofía americana, un pensamiento que reivindica la reflexión sobre los problemas que nos son propios, como tema de auténtica filosofía.

Identidad latinoamericana

Con frecuencia los estudiosos de América Latina suelen plantear el problema del nacionalismo como "una búsqueda de la identidad". En ese sentido la voluntad nacionalista se origina en el empeño de los escritores por fortalecer los vínculos emotivos con la tierra, con el pueblo, con las tradiciones, la historia y la epopeya. En otras palabras, en el empeño de fomentar el orgullo nacional. Guiados por este concepto subjetivo, nuestros ensayistas examinan la producción cultural latinoamericana y reconstruyen la historia del sentimiento nacionalista, desde el momento mismo de la conquista. En el caso de México, de manera particular, el estudio de este tema ha tenido enormes contribuciones, como es el caso —para citar una obra reciente—, de David Brading.[8]

Sin embargo, el concepto de nacionalismo cultural, quizás por amplio y difuso, continúa siendo particularmente polémico. En una visión retrospectiva, el nacionalismo de Carlos de Sigüenza y Góngora,[9] de Sor Juana Inés de la Cruz, de Francisco Javier Clavijero, de Carlos María de Bustamente, de Ignacio Ramírez, de Altamirano, así como el nacionalismo cultural de la Revolución Mexicana —Rivera, Orozco, Siqueiros— se admite casi incondicionalmente como un juicio de valor. Aunque, en tanto que nos acercamos a la época contemporánea —y el propio muralismo mexicano es ya una muestra de debate por críticos y artistas actuales— el problema se torna más complejo. Escritores como Octavio Paz, profundamente

[7] *Ibid.*, p. 152.

[8] David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México, Ed. Era, 1980. (Colección Problemas de México).

[9] Laura Benítez Grobet, "El nacionalismo en Carlos de Sigüenza y Góngora", en *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*. Tesis para optar el grado de Maestría. UNAM, 1980. pp. 140 *ss*.

nacionalista en algunos de sus ensayos, han sometido a una severa crítica el nacionalismo cultural, tal y como lo concebían nuestros románticos.[10] De ahí que el concepto de nacionalismo entrañe aspectos bastante contradictorios y que, además, no pueda siempre identificarse con esa "búsqueda de la identidad".

Intentemos primero aproximarnos al concepto de identidad. En primer término, debemos analizar este concepto no como un impulso emotivo, es decir, un don misterioso entre los afectos del ser humano, sino objetivamente, como una necesidad del individuo, condicionada históricamente. En sentido amplio, la identidad del individuo sería su propia identificación con su propio ser, identificado con su comunidad, con sus tradiciones, con su lengua, con sus costumbres, etcétera. El ser humano reconciliado omnilateralmente con la sociedad. En sentido estricto, el trabajador reconciliado con el producto de su trabajo. La búsqueda de identidad sería el impulso de respuesta del individuo, como ser social, a la atomización, al extrañamiento a que lo somete el orden social.

En otras palabras, la búsqueda de identidad es consecuente con la enajenación omnilateral del ser humano. Para el joven Marx, el comunismo, como última etapa de la historia de la humanidad, al anular la división del trabajo, y por tanto, las fuerzas represivas de la sociedad, haría posible la desalienación del ser humano. Gracias a ello, el hombre se reconciliaría consigo mismo, volvería a su estado natural, a su estado de libertad. El carácter profético del marxismo, y sobre todo, la idea de un retorno a la libertad, ha llevado a muchos de sus seguidores a interpretar que para Marx existió una etapa, anterior a la división del trabajo, en la que el ser humano vivía en estado de desenajenación. Un estudioso del tema, Fritz Pappenheim,[11] sostiene que esta interpretación carece de fundamento y que para el joven Marx, el hombre vivió siempre en estado de enajenación. El hombre primitivo se sometía al imperio de las fuerzas de la naturaleza y enajenaba a éstas su voluntad. En la Edad Media puede hablarse ya de una incipiente división del trabajo, entre el maestro y el aprendiz. Pero es a partir de la instauración del capitalismo, que la

[10] El nacionalismo literario, en su acepción tradicional, es considerado por Octavio Paz como "una aberración moral" y "estética falaz" que nos vuelve provincianos. *Puertas al campo*. México. 1966. p. 12. *Cfr* sobre este tema Allen Phillips. "Octavio Paz: crítico de la poesía mexicana moderna", en *Cinco estudios sobre literatura mexicana moderna* México. SEP. 1974. (SepSetentas. 133) pp. 145 *ss*

[11] Fritz Pappenheim. *La enajenación del hombre moderno* México. Ed. Era. 1976. (Serie Popular Era. 27).

crítica marxista obtiene elementos para analizar más sistemáticamente el problema de la enajenación. El trabajador vende su fuerza de trabajo y no puede reconocerse en los bienes que produce, porque éstos adquieren un valor ajeno a la voluntad de aquél, valor que se los arrebata y los hace inaccesibles para él, en virtud de la plusvalía que se encuentra determinada por las relaciones de producción.

Marx no desarrolló más este tema específico, y en su obra monumental, volvió a referirse al asunto, con mayor rigor, dentro de su crítica a la economía capitalista, pero sin abrirlo a repercusiones sociales más amplias. Pappenheim sostiene que el esquema marxista es susceptible de ser trasladado a todas y cada una de las relaciones del individuo con la sociedad, relaciones que, desde luego, encontrarían su última explicación en la división del trabajo. De acuerdo con este esquema, la voluntad creadora del individuo se vería en antagonismo, y, al fin, anulada, por una fuerza superior, fuerza que radica en el tipo de relaciones sociales establecidas. De este modo, Pappenheim habla de enajenación social, política, cultural, religiosa, civil, etcétera.

La búsqueda de identidad sería la respuesta dialéctica del individuo al proceso de permanente extrañamiento a que lo somete la sociedad desde que nace, con una educación represora y posteriormente, con todas y cada una de las relaciones que es obligado a asumir en su vida social.

La búsqueda de identidad es un impulso consecuente del hombre que vive dentro de una comunidad específica. Está dado en la relación que ese individuo guarda con su comunidad, o más claramente en la relación que ésta guarda con aquél. El hombre aislado es impensable, carecería de cualquier referencia de identidad. El hombre social o comunitario entabla necesariamente una relación demandante respecto a lo que su comunidad le proporciona. En esa exigencia de satisfacciones del individuo operan las referencias históricas que ha atesorado la memoria social de la comunidad. Esta memoria social se encuentra plasmada en el lenguaje, que no es otra cosa que el acto en que se origina la existencia social del individuo. En el lenguaje están plasmados los hábitos, costumbres, normas, de una comunidad, así como también las formas de relación del individuo con el núcleo dirigente de esa comunidad. Por ello, en el caso de diversas comunidades englobadas dentro de un mismo sistema lingüístico, este último sólo puede concebirse en términos de una

abstracción. Cuando a una comunidad vencida se le impone el lenguaje de una sociedad prepotente, pierde su identidad hasta que no realice la operación de transportar al nuevo código lingüístico las referencias históricas del anterior, o bien, de sustituir o combinar las referencias antiguas con las del pueblo dominante.[12]

Cuando se habla de identidad cultural, se tiende a hacer una abstracción del problema. Es evidente que la fisonomía de una comunidad puede percibirse por la persistencia de ciertos rasgos culturales, que determinan su carácter específico. Cuando en el siglo XIX fueron configurándose cada vez más nítidamente los llamados Estados nacionales, se aceptó como requisito necesario el fomento de una cultura nacional, que viniese a consolidar el sentimiento del pueblo en torno al proyecto de fortalecimiento del Estado. De tal forma que la fisonomía de una comunidad nacional se diese a través de ese proyecto político y cultural. Sin embargo, pronto se vio que el proyecto oficial no era operante de la misma forma para todos los miembros de esas comunidades nacionales, en virtud de sus contradicciones internas, ni tampoco permitía una equilibrada interacción con otras comunidades nacionales. A partir de entonces el proyecto nacionalista no sólo dejó de ser un instrumento de búsqueda de identidad, sino que se convirtió en un expediente del Estado oligárquico para despojar aún más a la comunidad de su verdadera fisonomía. El recurso, por ejemplo, de promover la guerra con Estados fronterizos, ha obedecido tanto a la necesidad de aglutinar el sentimiento nacionalista del pueblo, como a la de dar salida al expansionismo de los intereses de cúpula, que son raíz de la formulación política del Estado nación.

En nuestros días, el ufanismo romántico se ha traducido en el concepto de seguridad nacional para las superpotencias hegemónicas. Con esta justificación, una comunidad nacional puede observar sin complejos de culpa que su nación extermine a otra comunidad, a efecto de despojarla de su voluntad, territorio, riquezas naturales, cultura y existencia. De la misma forma, muchos gobiernos oligár-

[12] Sobre el concepto de identidad cultural, escribe Miguel León-Portilla: "Desde luego no es fácil precisar diacríticamente cuáles son las características o elementos que dan apoyo a la aparición y persistencia de una identidad cultural determinada. Por una parte, es innegable que la identidad puede subsistir a pesar de los procesos de cambio, con asimilación de elementos ajenos e inclusive con abandono de otros que antes le eran propios. Por otra, hay que admitir a la vez que, en determinados casos, las alteraciones o pérdidas pueden traer como consecuencia la desintegración de una identidad." *Culturas en peligro*. Alianza Editorial Mexicana, 1976. p. 16.

quicos de países subdesarrollados manipulan el sentimiento nacionalista, y en particular la supuesta abundancia de riquezas naturales, para convencer al pueblo de que si bien la miseria y la injusticia siguen reinando, pronto aflorará el progreso, la modernización y el equilibrio social. Es cierto que tiene muchos efectos colaterales el uso oficial de la fórmula nacionalista. Uno de ellos es el chauvinismo o la xenofobia, como barrera de lucha ideológica, aunque, por otro lado, se fortalezcan los vínculos internacionalistas del capitalismo nacional.

Como representación de la más profunda fisonomía del ser humano, la literatura ha sido siempre fiel reflejo de la pérdida o la búsqueda de identidad. En este trabajo nos proponemos examinar algunos aspectos de la relación que se da entre la búsqueda de identidad y la literatura latinoamericana. Con el objeto de establecer un esquema general que, si bien con las transformaciones históricas pertinentes, pensamos opera en cualquier caso de colonialismo económico y cultural, nos referiremos a lo que llamaremos la primera representación histórica y literaria de nuestro continente, la crónica americana.

La invención de América

El cuestionamiento que hizo Edmundo O'Gorman de la idea tradicional de "descubrimiento de América",[13] tuvo el mérito inapreciable de haber abierto enormes posibilidades a la interpretación historiográfica, al sentar nuevas premisas que superaron el encastillamiento de la vieja noción. Como él mismo ha dicho, no se trata de "sustituir una venerable concepción por otra intrusa que, al no aportar nuevos hechos, en nada contribuye al mejor conocimiento del suceso", sino de "la adopción de una perspectiva general más adecuada."[14]

El postulado axiomático "Colón descubrió América", supone dotar a América de un ser plenamente constituido y predeterminado, lo que para O'Gorman, a la luz del pensamiento heideggeriano que orienta su análisis, es inauténtico. No es propósito de este ensayo dis-

[13] Edmundo O'Gorman, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*. México, UNAM, 1951.
[14] Edmundo O'Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*. México. Fondo de Cultura Económica, 1958. pp. 13-14.

cutir el fundamento filosófico de la tesis del ilustre historiador, pues, con independencia de dichos presupuestos, desarrollados con rigurosa coherencia por su autor, el estudio en cuestión muestra de modo harto evidente que las premisas sustancialistas en que tradicionalmente se ha apoyado la historia de nuestro continente, lejos de arrojar nuevas luces, impiden una más amplia comprensión del proceso americano. Aquí es donde radica quizás la mayor aportación de Edmundo O'Gorman. Dejarnos "en franquía —como él mismo dice— para reinterpretar el acontecer histórico" de América, representa una toma de conciencia sobre el quehacer histórico, fundado en dos exigencias: 1o. Es lícito servirnos del instrumental metodológico que más se avenga a nuestro objeto, y 2o. La pregunta que constituye el núcleo del problema de la investigación, determina la selección de los hechos y constituye la referencia de un mínimo fáctico al que debe atenerse el investigador. Esa pregunta, o hipótesis de la investigación —diríamos hoy—, es formulada por un hombre concreto, dentro de una circunstancia particular, en el caso que nos ocupa, un estudioso de la historia de América, que es, en cierta forma también —podría decirse—, un historiador de sí mismo y de su circunstancia. De tal forma que, y sin que ello debiera representar una norma obligada, las hipótesis que suelen formular los historiadores españoles de la historia de América, por ejemplo, han sido muy distintas de aquellas que más interesa comprobar a un historiador americano, pongamos por caso.

Alejo Carpentier, en un libro póstumo, nos ha dejado una preciosa experiencia personal de este problema:

> . . . en los colegios de mi infancia, en la Habana, estudiábamos de acuerdo con los libros que estaban vigentes y se usaban en la España de fines del siglo XIX: la *Gramática* de la Real Academia, los textos de literatura y preceptiva, los libros de historia, libros de historia en los cuales evidentemente no se daba ninguna importancia a las independencias de América porque los autores eran españoles y más bien soslayaban el problema pasando evasivamente sobre figuras como Bolívar, San Martín , O'Higgins, etc., que apenas se mencionaban. . .[15]

La historiografía del "descubrimiento" ofrece la misma problemática que el novelista cubano refería a su patria. Lo que O'Gorman llama el bizantinismo de la historia de América, obedece no só-

[15] Alejo Carpentier, *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*. México, Siglo Veintiuno ed, S.A. 1981.

lo, pensamos nosotros, a la visión de la historia como una yuxtaposición *ad infinitum* de aconteceres irrelevantes, visión que se produce cuando se carece de una hipótesis ordenadora y crítica, o cuando el nudo problematizante del proceso histórico se encierra en una aporía, sino también a los condicionamientos nacionalistas —o imperialistas— de las dos potencias marítimas que se disputaron la hegemonía de las tierras americanas y de las rutas ultramarinas, España y Portugal. La inacabable discusión que haría de Colón y Vespucio dos irreductibles contrincantes, en vez de descubrir en ambos a los protagonistas de una empresa común, dada en virtud "de la potencia creadora de la vida histórica" —como dice O'Gorman—, aunque ninguno de los dos navegantes hubiera percibido la comunidad de propósitos, es suficiente para observar este fenómeno.

Al abandonar por inadecuada toda concepción *a priori* acerca del ser de América, O'Gorman plantea como el problema central de su investigación precisamente "la dilucidación histórica de ese ser". La hipótesis del trabajo se formula, entonces, bajo la siguiente pregunta: "¿Cuando y cómo aparece América en la conciencia histórica?" Su respuesta supone —añade— la reconstrucción del "proceso ontológico americano". El resultado será mostrar "cómo de una determinada imagen del mundo, estrecha y particularista, arcaica, surge un ente histórico que, al irse constituyendo en su ser, opera como disolvente de la vieja estructura y cómo, al mismo tiempo, es el catalítico que provoca una nueva concepción del mundo más amplia y generosa".[16] Para explicar este proceso, O'Gorman se aplica rigurosamente a reducir al esqueleto de su significatividad ontológica los tres factores que determinaron el desarrollo del proceso: el proyecto colombino, la reacción oficial y la reacción teórica. La coherencia del análisis se debió a la exigencia metodológica de observar los hechos dentro de la visión general de la realidad que en ese momento tenía vigencia.

Para el objeto de nuestro ensayo, nos interesa hacer hincapié en dos aspectos fundamentales del estudio de O'Gorman:

1o. La reconstrucción del proceso ontológico americano supone la previa reconstrucción del marco general de significatividad que le sirve de sustento. "El significado ontológico del viaje de 1492 consis-

[16] O'Gorman, *La invención. . . op. cit.*, p. 15.

te en que, por vez primera, se atribuyó al hallazgo de Colón el sentido genérico de tratarse de un ente geográfico ('unas tierras') y el sentido específico de que ese ente pertenecía al Asia, dotándolo así con el ser asiático, mediante una suposición *a priori* e incondicional", dice O'Gorman. Resulta claro que la visión que entonces se tenía del remoto oriente jugará un papel capital en la dilucidación del ser americano. El proceso mediante el cual se pasa de uno (ser asiático) a otro ser (americano) es lo que O'Gorman llama el proceso de "la invención de América". Siendo el tema de este trabajo el problema de la representación de América como problema de identidad, anotaremos aquí nuestra primera hipótesis en el sentido de que, para el proceso de "invención geográfica" que tan brillantemente analiza O'Gorman, es relevante el paso de uno a otro ser, como identificación de esa "nueva parte del mundo", pero no lo es como representación de identidad, en función de las contradicciones que encarnan los diferentes intereses involucrados en el proceso. Si el desarrollo de la historia se debiera, en su última instancia, a la postura que O'Gorman denomina certeramente como "reacción teórica", el proceso habría culminado en esa primera parte del libro, "la invención geográfica de América", exactamente cuando se publica el *Waldseemüller* de 1507, la partida del nacimiento geográfico del continente americano. Más que una culminación fue el inicio del proceso histórico de América. El ser asiático o el ser americano representaba el problema capital para los teóricos que seguían con minucioso interés los avances de las exploraciones naúticas, pero no lo era para el interés pragmático del imperio, la potencia que entrará plenamente en juego para confrontarse no ya con el proyecto colombino, no ya con la geografía, sino con el mundo hemisférico, promisorio para sus designios imperialistas, que, allende el mar, se ofrecía como un botín, con indiferencia de su ser histórico. Y esto nos conduce al segundo aspecto que debemos sustantivar.

2o. A fin de analizar el desarrollo del proceso histórico, es menester, primero, identificar y caracterizar las diferentes posiciones involucradas. El método de O'Gorman consistió en desentrañar el sentido ontológico del proyecto de Colón y en averiguar la naturaleza de su postura personal, para confrontarlo con la reacción de las otras dos fuerzas significativas para su empresa: la corona, de quien dependería el financiamiento del proyecto y la recompensa si se tenía éxito, y los científicos, que serían, en última instancia quienes

le darían la razón o no. La postura del Almirante se caracteriza como una *creencia* en el más amplio sentido de la palabra, invulnerable a los datos de la realidad. La reacción oficial es pragmática: el interés, con indiferencia a la tesis colombina, de obtener el mayor provecho. Respecto a la creencia del navegante, se acepta como hipótesis, porque es deseable. Y la reacción científica está signada por la duda, es crítica, se acepta como posibilidad, porque la visión del mundo vigente no la desautoriza por completo, aunque se rechazan, en principio, como improbables, los asertos de Colón, mientras no se pruebe lo contrario. De este modo, se prefigura la caracterología de los tres elementos en juego: La fe, la ambición y la duda. El idealismo, el poder y la razón. Cada una de estas posiciones debe aprehenderse, para interpretarlas correctamente, dentro de su contexto histórico, dentro de la visión del mundo que prevalecía en aquella época.

El idealismo, la fe y el valor del Almirante van acompañados de la audacia y la ambición, como atributos inseparables de los primeros, así como de un cierto pragmatismo que se revela en la conciencia clara de los recursos con que cuenta para conseguir su objetivo, recursos que por otro lado están condicionados por los diversos imperativos del proceso: los recursos con que cuenta el Almirante son la oportunidad (con relación a la corona) y la ignorancia sobre las nuevas tierras (con relación a la postura científica), que es lo que hace probable, aunque inverosímil, el proyecto. El Almirante tiene el imperativo de creer, porque de este modo podrá aportar muestras de riqueza y pruebas de su acierto, para convencer tanto a la corona como a los científicos y así obtener su último objetivo: gloria y riqueza. La ciencia, en el otro extremo, no es espectadora imparcial, pues no se trata de la ciencia empírica que sobrevendrá después, sino de la ciencia todavía, y en gran medida, medieval, que tiene como finalidad última el sobrevivir, mantener su vigencia, y que, en el extremo opuesto al Almirante, tiene como imperativo dudar. Sus recursos son el poseer mayores conocimientos que Colón y la corona, la capacidad de promover la duda y el temor de la corona y el derecho de sancionar el proyecto ante el soberano. Éste tiene el imperativo de esperar el desenlace para asegurar su derecho sobre las nuevas tierras, en primera instancia, para ampliar su riqueza, y en última instancia, ampliar su dominio. Sus recursos son la potestad de recompensar y castigar, así como de sancionar la legitimidad o no de uno y otros. Sus atributos, el poder, la riqueza, el arbitrio, la legitimación, el pragmatismo, el temor. El último destinatario tanto del

discurso de Colón como del de los teóricos es la corona, en tanto que de ésta, el papado (como laudo arbitral), otros imperios y los súbditos. La perfectibilidad de la acción de cada una de las partes nos permitirá ver con claridad cuál de ellas mantendrá su vigencia una vez concluida la primera fase del proceso (invención geográfica): Cólón, arribar al Asia por la ruta oceánica de occidente; la corona, dominar; la ciencia, identificar las nuevas tierras. Resulta evidente que, una vez definido el problema geográfico, el proyecto colombino habrá perdido toda significación como participante en la segunda fase (la invención histórica). La patrística medieval habrá sucumbido para dar lugar a la ciencia empírica, que pasará a tener como primer imperativo observar, en tanto que al imperio cabrá la parte activa de la nueva confrontación.

Una vez que la corona ha conseguido su primer objetivo: asegurar su derecho sobre las nuevas tierras, deberá aplicar sus recursos a obtener también los siguientes: acrecentar su riqueza para ampliar sus dominios sobre el nuevo continente y las nuevas rutas oceánicas. El referente de la corona (América) quedará dotado del contenido que el proyecto imperial alienta desde su primer planteamiento: fuente de riqueza y de poder e indiferencia con respecto a su ser geográfico e histórico. Ahora, lo determinante es que América continúa representando esa fuente de riqueza y engrandecimiento del Imperio, en tanto que lo accidental, para los fines de la corona, es que se trate de Asia o de América.

Es así como una *creencia*, cuyos orígenes podrían explorarse varios siglos antes del descubrimiento de América ha actuado sobre la vida política y contribuido al desarrollo de los procesos estructurales ulteriores que configurarán la relación colonial entre el viejo y el nuevo mundo. La *creencia,* como tal, desaparece, como su personificación en el Almirante, una vez que ha cumplido su función histórica. A partir de ese momento, la postura prágmatica de la corona habrá de tomar el mando de los acontecimientos y, para hacerlo, ante la pérdida de vigencia de los instrumentos medievales, habrá de actualizarse, creando nuevos mecanismos que le permitan justificar su acción y afirmar su poder para sobreponerse a la realidad.

Una vez que la creencia de Colón quedó desacreditada, en el proceso descrito por O'Gorman, como el cambio de ser de un ente geográfico, podría suponerse que todas aquellas cualidades que le fueron atribuidas —conforme a la visión que se tenía entonces del remoto oriente— habrían desaparecido. Pero no fue así: la historia

de América abunda en testimonios que prueban que, independientemente de que se le reconociese como nuevo continente, los mitos siguieron actuando durante toda la época colonial y, quizá, después. Pareciera que la visión paradisiaca que se tenía en la Edad Media del remoto oriente, lejos de extinguirse, cobró en América nueva vitalidad.

Creemos que en la base misma de la leyenda sobre la riqueza de América se encuentra la visión paradisiaca que acompañó las exploraciones, que este mito cultural condicionó aspectos relevantes del proceso histórico-americano y que, si bien ha ido cobrando en diferentes épocas distinta funcionalidad política y cultural, de su análisis pueden desprenderse importantes observaciones respecto a su desarrollo y a la forma como fue convirtiéndose en un estatuto útil a la empresa de colonización.

Visión del paraíso

Quizás por esa potencia creadora de la vida histórica, como la llama Edmundo O'Gorman, fue que en 1958, el mismo año en que éste publicaba *La invención de América*, otra investigación, en muchos sentidos paralela, aparecía en Brasil, *Visão do paraíso* de Sergio Buarque de Holanda.[17] Es curioso que ambos autores hubiesen estado trabajando durante los mismos años, usando fuentes semejantes, llegando a conclusiones tan parecidas, y se hubiesen ignorado mutuamente. Resulta que, para el enfoque de este ensayo, el libro de Buarque de Holanda viene a ser una continuación del trabajo de O'Gorman, al centrarse en lo que éste llama "la invención histórica de América", que es precisamente el punto en que el historiador mexicano, sin proponérselo, cede el paso a su colega brasileño.

Sin comulgar con la posición de algunos idealistas que sostienen la tesis de que a través de los mitos es posible explicar toda la historia, Buarque de Holanda no pretendió hacer de su obra "una historia total", sino tan sólo, como él mismo lo dice, "la biografía de una de esas ideas migratorias, tal como se desarrolló a partir de los orígenes religiosos o míticos (. . .) hasta llegar a implantarse en el espacio latinoamericano, especialmente en el Brasil". Esa idea, objeto capital

[17] *Sergio Buarque de Holanda, Visão do paraíso. Os motivos edênicos no descobrimiento e colonizaçao do Brasil.* Sao Paulo, Compañía Editora da Universidade de Sao Paulo, 1969. (Brasiliana, vol. 333).

de su investigación, es la fantasía paradisiaca, la obsesión del geógrafo medieval por localizar el paraíso terrenal que, como un huerto sellado, tendría su asiento, no en el supramundo, no como una vaga noción metafísica según la acepción contemporánea, sino como el edén que, alojado en las misteriosas tierras de oriente, estaría en espera de ser develado por algún intrépido navegante. Fantasía humana, cuyos orígenes se pierden en la antigüedad clásica y que vigoriza la tradición cristiana, para convertirse después en un tópico recurrente de la cultura occidental, tópico —añade el autor— en el sentido que adquirió ese concepto a partir de las modernas y fecundas investigaciones filológicas de E. R. Curtius.[18] Derivado de la antigua retórica, este concepto, "conservándose como principio heurístico, pronto trascendió el cuño sistemático y puramente normativo que otrora lo distinguía, para fertilizar, a su vez, los estudios propiamente históricos".[19]

Ni el abrumador aparato crítico y documental manejado por el autor, ni el tema mismo, peligrosamente sugestivo, lo extravían del análisis riguroso y objetivo de un problema de historia de la cultura que implícitamente admite también la descripción de un fenómeno social:

> Não pretende esta ser una história "total": ainda que fazendo cair o acento sobre as idéias ou mitos, não fica excluída, entretanto, uma consideração, ao menos implícita, de seu complemento ou suporte "material", daquilo em suma que, na linguagem marxista, se poderia chamar a infra-estrutura. Mas até mesmo entre os teóricos marxistas vem sendo de há muito denunciado o tratamento primário e simplificador das relações entre base e superestrutura, que consiste em apresentá-las sob a forma de uma influencia unilateral, eliminadas, assim, quaisquer possibilidades de ação recíproca. Ao lado da interação da base material e da estrutura ideológica, e como decorrência dela, não falta quem aponte para a circunstância de que, sendo as idéias fruto dos modos de produção ocorridos em determinada sociedade, bem podem deslocar-se para outras áreas onde não preexistam condições perfeitamente idênticas, e então lhes sucederá antecipar em nelas, e estimularem, os processos materiais de mudança social.[20] Ora, assim como essas idéias se movem no espaço, há de acontecer que também viajem no tempo, e porventura mais depressa do que os suportes, passando a reagir sobre condições diferentes que venham a encontrar ao longo do caminho[21].

[18] Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965. 2 vols.
[19] *Ibid.*, p. XX.
[20] Adam Schaff, "The Marxism Theory of Social Development", *Le Developpement Social*, Paris-Haia, 1965, p. 78. Cit. por S. Buarque de Holanda, *op cit*, p. XX.
[21] Sergio Buarque de Holanda, *Visão do paraíso*, *op cit*, pp. XIX-XX.

El análisis de los motivos edénicos en la colonización anglosajona del norte del continente ha sido objeto de numerosas investigaciones, de las que se ocupa sumariamente Buarque de Holanda, en el estudio introductorio de la segunda edición de su obra,[22] y de las cuales se desprende una importante variante con relación a la imagen que se formaron españoles y portugueses. "Obedeciendo generalmente a un paradigma común ofrecido por los motivos edénicos, ese cuadro admitía, sin embargo, dos variantes considerables que, según todas las apariencias, se proyectarían en el desarrollo ulterior de los pueblos de este hemisferio." Mientras los primeros colonos de la América inglesa llegaban huyendo de opresiones religiosas y civiles y venían movidos por el afán de construir, venciendo el rigor de selvas y desiertos, sus congéneres latinos creían arribar a un paraíso "hecho de riqueza mundanal y beatitud celeste", que se les ofrecía como un don gratuito, sin que reclamase trabajo mayor.

Refiriéndose a este tema, el profesor George H. Williams, catedrático de historia eclesiástica de la Universidad de Harvard, aduce el hecho de que para los sectarios calvinistas y para los católicos españoles y portugueses, los sentimientos que los movieron a dejar el viejo continente fueron tan diversos que sus efectos marcan hasta hoy los patrones de vida de las dos grandes porciones en que se divide este continente. Para el estudioso norteamericano estas opuestas posturas se harían representar por dos símbolos, el edén gratuito para los latinoamericanos y "el desierto y selva" (*wilderness*) para los norteamericanos, fórmulas singularmente aptas para desbrozar aspectos fundamentales de las civilizaciones latina y anglosajona del nuevo mundo. A otro devoto de este tema, también citado por Buarque de Holanda, el profesor Charles L. Sanford, el mito edénico le parece "la más poderosa y amplia fuerza organizadora en la cultura americana".[23] Las derivaciones del mito edénico, para los norteamericanos, según el profesor Sanford, perdurarían hasta la civilización contemporánea, ya que se trataría de un mito dinámico, actuante como factor y efecto de la historia, secularizado con el descubrimiento del nuevo mundo, impulso de regeneración moral des-

[22] Charles L. Sanford, *The Quest for Paradise. Europe and American Moral Imagination*. Urbana, III., 1961; Henry Nash Smith, *Virgin Land The American West as Symbol and Myth*. Cambridge, Mass., 1950; R.W.B. Lewis, *The American Adam. Innocence, Tragedy and tradition in the Nineteenth Century*. Chicago-Londres, 1955; Leslie A. Fiedler, *An End to Innocence*. Boston, 1955; Geoge H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*. Nueva York, 1962, etc.

[23] *Ibid.*, pp. XIV-XV.

de que la nueva tierra se identificó con el Edén restaurado. La asociación entre progreso material y progreso moral, tal vez se derive de ese impulso ancestral que, dice el autor, fue lo que permitió a los norteamericanos adaptarse sin mayores problemas a toda la complejidad de la civilización industrial. Sin embargo, añade, una vez que se realizaron las implicaciones revolucionarias del mito edénico, al perder primero su contenido puramente religioso y después sus connotaciones exclusivamente rurales, para dar paso a la transformación industrial, el sueño del paraíso se volvió un símbolo narcisista de cuño conservador. Los norteamericanos pasan a soñar nostálgicamente con un paraíso, del que empiezan a sentir que fueron nuevamente despojados.

El referente cronístico

Tanto Edmundo O'Gorman como Sergio Buarque de Holanda coinciden en hacer resaltar la visión medieval del paraíso terrenal, no como un sitio sacralizado por la abstracción religiosa, el lugar del "más allá", sino como una realidad presente en algún paraje recóndito, "aunque por ventura accesible". Afanosamente buscado por viajeros y navegantes, dibujado por cartógrafos, el paraíso pareció materializarse a los ojos de los primeros europeos que arribaron a las nuevas tierras. La identificación de éstas con el remoto oriente, desde la formulación del proyecto colombino y, después de que se las considerase como una nueva parte del mundo, la trasposición que permitió asimilarles las características que originalmente se atribuían sólo al legendario oriente, no fueron hechos aislados y meramente eventuales. Por el contrario, revisten la mayor importancia como síntomas de un proceso mental más profundo. Una vez que, como decíamos antes, la creencia de Colón perdió significatividad, y se averiguó la identidad geográfica del nuevo continente; fue la actitud pragmática de la corona la que determinó los nuevos acontecimientos. Según la posición de ésta, era indiferente el ser de las tierras halladas, su importancia se derivaría de los beneficios reportados. La corona no puso en duda jamás el derecho que le cabía sobre los descubrimientos. Este derecho fue sacralizado por el "representante de la voluntad divina", de la cual también era depositario el monarca. Luego, la corona determinó el providencialismo del bien hallado, del paraíso que por derecho divino le

correspondía, lo que no ocurrió, en efecto, con los emigrantes anglosajones, quienes injuriados y perseguidos, debían hallar por sus propias fuerzas el paraíso ahí donde la naturaleza lo ocultaba. En cambio, los españoles y portugueses venían a testimoniar a su monarca la riqueza y la abundancia que develaba ante sus maravillados ojos la providencia divina.

Durante lo que podríamos llamar el primer momento de la crónica americana, es decir, desde la crónica de los descubrimientos hasta la crónica propiamente de conquista, el destinatario de todos los testimonios será el monarca, la corte, la corona, que tiene entre sus recursos y atributos, como veíamos, la potestad de premiar, recompensar, agradecer con favores y riqueza, los sacrificios y afanes de los soldados, invertidos con lealtad en el engrandecimiento del reino. De tal forma que el discurso cronístico, de esta primera etapa, está condicionado siempre por el interés, el de la corona y el del cronista. Silvio Zavala se representa la conquista como una empresa: el socio capitalista, que aporta los medios para hacer posible el proyecto; el socio industrial, que aporta sus armas y su oficio de soldado, y el producto de esta sociedad, que es el lucro. De ahí, dice, surge el interés de ambos socios por encomiar, hiperbolizar, la riqueza y abundancia de estas tierras, con la finalidad de que nuevos socios se sumen a la empresa. Entre mayor fuera ésta, mayores los frutos que habrían de recogerse.

Es lógico suponer que si el monarca es el destinatario de la crónica, y el discurso está condicionado por el interés de la corona y la ambición del cronista que es también actor de los acontecimientos, el referente, que es el nuevo mundo, habrá de perder su identidad para ser arreglado conforme a los intereses que presiden el discurso. El referente aparecerá magnificado, sacralizado, embellecido, si así conviene a esos intereses, como sucede con la naturaleza, o disminuido, empobrecido, satanizado, como sucede frecuentemente con el hombre americano. De ahí que hombre y naturaleza americanos pierdan, desde el primer contacto del europeo con estas tierras, su referencia de identidad.

La leyenda de la riqueza de América

La fábula de la riqueza americana, presente ya en las crónicas de los primeros navegantes españoles y portugueses, ha incidido siempre en la repre-

sentación mental de nuestro continente y ha operado como ideología política hasta la actualidad. Pareciera, en principio, que se trata de un elemento determinante en las relaciones que se establecen entre los centros metropolitanos y la periferia colonizada política, cultural y económicamente. En el caso de los países latinoamericanos, probablemente esta leyenda encuentre sus orígenes históricos, según veíamos anteriormente, en el carácter providencialista que, para España y Portugal, tuvieron los descubrimientos. No deja de ser interesante, por lo que se refiere a Brasil, el estudio del profesor Serafim Leite, *O tratado do Paraíso na América e o ufanismo brasileiro*,[24] en donde el autor procura relacionar la visión paradisiaca a la exaltación romántica de la tierra brasileña. Pero es quizás en México en donde la idea de la "cornucopia" se ha expresado de modo más insistente. Quizás por ello también nuestros críticos e historiadores se han preocupado de manera especial por desentrañar su sentido histórico. José Luis Martínez, uno de los estudiosos mexicanos que más se ha interesado por nuestro nacionalismo literario, no dejó de advertir "esa curiosa inclinación que desde los días de la Conquista hasta los actuales han manifestado los mexicanos, por crear y mantener la leyenda de México como el país de todas las riquezas, bellezas y privilegios..."[25] Él mismo nos remite a un ensayo del economista e historiador Daniel Cosío Villegas sobre "la riqueza legendaria de México",[26] en donde después de concluir que la realidad no corresponde objetivamente a la fabulosa riqueza atribuida desde siempre a nuestro territorio, se hace la siguiente pregunta:

> Si, como parece, México no es un país rico, ¿por qué siempre se le ha tenido por tal? Extranjeros al igual que mexicanos lo han considerado rico. Más aún: mi experiencia pedagógica es la de que el extranjero se asombra al oír lo contrario, y que el mexicano ofrece una resistencia particular a admitirlo, y, a veces, su rebeldía llega a un punto irracional. Es más, no vacilaría en creer que el mexicano calificaría, aun cuando tal vez calladamente, de antipatriota la actitud de quien creyera en la limitación de nuestros recursos y quizás aun la del inocente que sólo se mostrara escéptico de ellos.[27]

Para Cosío Villegas, tanto el extranjero como el mexicano han tenido que ver en la formación de ese mito. Desde Cortés en sus *Cartas* a Carlos V

[24] Serafim Leit, "*O tratado do paraíso na América e o ufanismo brasileiro*", *Novas páginas de história do Brasil*. Lisboa, 1963, pp. 379-382. Cit. por Buarque de Holanda, *op. cit.*, p. XXIII.

[25] José Luis Martínez, "La emancipación literaria de Hispanoamérica", en *Unidad y diversidad de la literatura latinoamericana*. México, Ed. Joaquín Mortiz, S.A., 1972. p. 116.

[26] Daniel Cosío Villegas, "La riqueza legendaria de México", en *Extremos de América*. México, Tezontle, 1949. pp. 82-111.

[27] *Ibid.*, p. 94.

hasta la maestra tejana que vendrá este verano, en las suyas a sus padres, dice el autor, todos los extranjeros han proclamado la riqueza del suelo mexicano, "todos han descrito, ensalzado y valorado en mucho nuestra riqueza". Muestra, además, cómo una larga tradición de viajeros y aventureros robustecieron la leyenda, pasando desde luego por Alejandro de Humboldt, quien en su *Ensayo político-sobre el Reino de la Nueva España*, consideraba que los productos de Nueva España bastarían por sí solos para satisfacer las demandas del comercio europeo, además de que concedía a esta colonia, como exportadora de materias primas, la posibilidad de lograr su desarrollo económico gracias a los beneficios del comercio internacional. Independientemente de ese error de perspectiva debido tanto a su conocimiento parcial de la suficiencia económica de México como a su visión no exenta del prejuicio metropolitano, Humboldt contribuyó como ningún otro a robustecer la idea tradicional de una potencialidad oculta, a la que todavía hoy el mexicano se aferra.

La insistencia del extranjero en proclamar la prodigalidad de la riqueza mexicana, añade Cosío Villegas, no se debe solamente a sus ojos de extranjero, sino a una razón más material: la deformación debida a la codicia, el célebre "motivo de lucro". Para demostrarlo, el autor se remonta al examen de testimonios originales de los descubridores y conquistadores del Nuevo Mundo. Y en efecto, la crónica abunda en ejemplos que revelan el optimismo codicioso del conquistador. De acuerdo a la tesis de Silvio Zavala, ya citada, Cosío Villegas conceptúa las primeras empresas de descubrimiento y conquista como la celebración de un contrato entre varios individuos que integran una sociedad, forma jurídica del derecho privado, aportando bienes y esperando obtener ganancias conforme a la participación de cada uno. Mientras que Diego Velázquez desempeñaba el papel de socio capitalista de importancia en las tres expediciones de México, Bernal Díaz del Castillo, así como sus navegantes y soldados, eran socios industriales: aportaban sus armas y su oficio de soldados. De este hecho se derivaron dos actitudes de una misma conducta ante la empresa: la esperanza de obtener las ganancias correspondientes y la necesidad de ponderar la viabilidad de la misma, a fin de que otros, contagiados por el entusiasmo de sus actores, se sumaran a ella, aumentando así las posibilidades de éxito.

Sin embargo, no siempre las expectativas optimistas de los participantes en la empresa se vieron cumplidas en la realidad. Al deslumbramiento inicial con frecuencia sucedió la incredulidad y la decepción. Aquella abundancia de los primeros días, aquella facilidad con que se llenaban de oro las alforjas, empieza a escasear. Ya

no se encuentran los metales, las joyas, las plumas preciosas, la riqueza toda que maravilló a la soldadesca. El mismo desencanto experimentarán los inversionistas de épocas posteriores:

> . . . Todo aquel que, deseoso de obtener para su dinero un rédito más alto, ha venido a invertirlo a estos países, en minas, ferrocarriles, plantas eléctricas, empréstitos públicos. Siempre se ha recogido el interés en los primeros años; pero no más tarde, invariablemente: ¿por qué no —como se había esperado— toda la vida?[28]

Si la respuesta a esta pregunta hubiese conducido a un análisis de la verdadera situación de estos países, el mito habría dejado de serlo para convertirse en una hipótesis que desenmascararía o corroboraría la realidad permitiendo la adopción de una óptica más justa respecto a los imperativos políticos, económicos y sociales. Sin embargo, jamás se cuestionó la idea de la riqueza natural, con independencia de las causas a que obedeciera la frustración.

Siguiendo el razonamiento de Edmundo O'Gorman, expuesto páginas atrás, podemos concluir que toda *creencia*, por el hecho de cobrar vida en una esfera distinta a la realidad, es invulnerable a la experiencia. De este modo, el alud de desgracias y desengaños que sufrió el conquistador, o las pérdidas del inversionista posterior, no los hicieron dudar de la magnanimidad de la naturaleza, sino buscar la explicación a su infortunio en otras causas. ¿Cuáles fueron esas causas? Podríamos decir nosotros, complementando las apreciaciones de Cosío Villegas, que la respuesta se dio de acuerdo con la situación histórica en que el mito operó, pero jugando siempre su papel mediatizador y de manipulación ideológica.

A un primer nivel, el mito ha operado en diversas épocas como justificación de conquista o intervención. Tanto para Francisco de Vitoria, en el siglo XVI, como para los malos consejeros de Napoleón III, en el XIX,[29] resultaba lícito brindar al natural proteccionismo y luces y a cambio de ello, beneficiarse de la riqueza de la tierra, a través del comercio y de los réditos del trabajo y los bienes invertidos. Los términos de la cuestión se plantearían así: El natural es deposi-

[28] *Ibid.*, pp. 104-105.

[29] *Ibid.*, sobre la importancia que tuvo, para decidir a Napoleón III a intervenir en México, la imagen de la riqueza fabulosa atribuida especialmente al territorio norte del país, Martín Quirarte, "La leyenda de la riqueza mexicana", en *Historiografía sobre el Imperio de Maximiliano*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1970. (Serie: de Historia Moderna y Contemporánea, 9.)

tario de una riqueza que providencialmente le otorgó una razón superior. Sin embargo, vive miserablemente, luego, es lícito enseñarlo a aprovecharse de esos bienes para su felicidad. Ahora bien, ante la resistencia del natural a humanizarse y ante las expectativas no correspondidas, la formulación pasó a ser la siguiente: Si el natural ha sido beneficiado por la Providencia con tamaña riqueza, y se empecina en vivir miserablemente, el natural es un ser incapaz e inferior. Por lo tanto, es lícito servirse de esa riqueza que, al fin, la Providencia también depositó en nuestras manos. En un discurso regido por el interés del lucro, poner en crisis la autenticidad del primer término de este razonamiento, la riqueza natural, habría significado consecuentemente preguntarse también sobre la autenticidad de la conclusión: el natural es un ser incapaz; lo que sin duda, hubiera conducido a invalidar la justificación de la conquista o intervención. Pensamos, de acuerdo con esto, que el mito de la riqueza americana constituyó una creencia necesaria al discurso cronístico, que incidió de manera determinante en la representación histórica de América.

"Todo en América es grande, sólo el hombre es pequeño" ha sido la fórmula mejor acuñada para describir la trágica realidad del hombre americano. Fórmula en la que desgraciadamente no sólo han creído los extranjeros sino también los propios americanos durante largos periodos de su historia. Para nosotros, ponderar nuestra riqueza ha sido una forma de disfrazar nuestras carencias. Para nuestros gobiernos liberales, exaltar nuestro patrimonio natural ha sido una forma de convencernos de que son innecesarios los grandes sacrificios de la acción política, pues el progreso y la felicidad habrán de arribar de manera providencial. No es preciso tranformar las relaciones que prevalecen, pues, con un poco de paciencia, todos seremos ricos. De este modo, nos hemos hecho eco de la inauténtica representación que de nosotros han forjado, desde los inicios de nuestra nacionalidad, quienes verdaderamente medraron, y continúan haciéndolo, con nuestro modesto patrimonio natural. Invertir los términos de la fórmula mencionada, significaría, primero, concedernos como lo hace Cosío Villegas, que nuestra riqueza natural es más bien modesta, pero creer en la grandeza del hombre para administrarla racional y equitativamente, en la grandeza del hombre para transformar su realidad y, segundo, rechazar toda pretensión de proteccionismo extranjero.

Conciencia de identidad

Existe una clara vinculación entre la pérdida de identidad de un pueblo y la acción hegemónica que le impone una relación unilateral. La sociedad prepotente requiere justificar su acción y para ello forja una representación distorsionada del pueblo sometido, representación que, como hemos visto en el caso de América Latina, puede tener su aval en el interior de la propia comunidad agredida. No es ésta una norma, como muestra Miguel León Portilla, al examinar las diversas e insospechadas respuestas que pueden surgir de culturas amenazadas.[30] Ni tampoco pretendemos simplificar la compleja dialéctica de la cultura latinoamericana, a la luz del comportamiento de un mito, por más que éste haya reincidido como elemento de manipulación ideológica hasta la época actual; pues, al lado de ese discurso cronístico hiperbólico, providencialista, magnificador, cuya génesis podría seguirse, siempre próximo a lo oficioso, desde Cortés hasta los políticos de nuestros días, se ha venido forjando también, como respuesta antitética a las proposiciones de aquél, otro discurso crítico, reivindicador de la dignidad del hombre americano, y del cual es vigorosa expresión nuestra literatura, o podríamos decir, crónica actual, cuyo referente no es ya el cuerno de la abundancia, sino las fatigadas tierras del campesino, ya no los sueños de opio del edén regalado, sino la conciencia de las arduas luchas contra la naturaleza física y la naturaleza hecha orden social. Quizás el mito del paraíso, como lo fue para esos colonos expulsos del norte, regrese entre nosotros, actualizado e investido de su potencia revolucionaria, no ya como un edén deificado, sino como una sociedad humanizada.

Será entonces cuando se opere la verdadera invención histórica de América, es decir, cuando este ente geográfico, dilucidado, en cuanto a la geografía, en el proceso descrito por O'Gorman, sea capaz de abandonar "el ser asiático", como fuente de riqueza y botín, con que, con indiferencia de su verdadero ser, lo dotó la metrópoli, a pesar de su reconocimiento como una nueva parte del mundo.

[30] Miguel León-Portilla, *Cultura en peligro*. México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, 227 pp. (Biblioteca Iberoamericana, 2).

CULTURA DOMINANTE Y ALTERNATIVAS

Daniel Prieto Castillo

Los camiones con aire acondicionado se deslizan suavemente a través de una sierra colmada de verde. El guía, en un inglés titubeante, cuenta tradiciones, leyendas y bellezas. Es casi el mediodía. Los camiones llegan a un pueblecito: calles angostas, sinuosas; paredes de colores violentos, música en la plaza repleta de gente, campanas al vuelo desde la iglesia.

Los turistas bajan entre exclamaciones de admiración. De cada uno cuelga una cámara. El recorrido culmina en un mercado indígena donde se ofrecen desde alimentos hasta artesanías. El escenario: un humilde anfiteatro, el colorido de las mantas, la multitud de frutas, las mujeres de vivos rebozos que contrastan con la piel oscura. Las cámaras enfilan hacia los rostros, se plantan a escasos centímetros de una mirada, de un gesto, de una sonrisa. Algunos niños piden monedas a cambio de entregar sus facciones. De improviso, exactamente desde el suelo, dos vendedores exactamente iguales a los demás (piel oscura, brillo fuerte en los ojos, cuerpo duro y menudo) se ponen de pie y extraen de entre sus ropas cámaras fotográficas. Y con ellas se plantan exactamente a la misma distancia, o incluso más cerca, de rostros, miradas, gestos, sonrisas. Sólo que éstos son blancos, son los de los turistas. Primero es el asombro, después una especie de miedo, enseguida la indignación. Las dos cámaras continúan incansables, buscando por todos los rincones del mercado a los visitantes que interponen manos frente a sus rostros, que tratan de esconderse, que se repliegan hacia los camiones. Y detrás de las infatigables cámaras las carcajadas, las exclamaciones de admiración: "Fantástico, increíble, exótico, típico". Resuenan los claxons que anuncian la partida. Un anciano que se escondió demasiado o que perdió el rumbo llega ametrallado por los *clics*. La indignación de los visitantes no tiene límites. Parten increpando al guía que jura inocencia.

Me tocó presenciar todo esto en una comunidad indígena de la sierra de Puebla. Y me tocó hablar con los implacables fotógrafos: "Las trajimos de Estados Unidos la última vez que fuimos a trabajar. Ni pensábamos hacer esto entonces. Pero un día uno de esos se me metió a la casa y hasta al niño enfermo lo hizo voltearse para sacarle una foto. Yo no estaba. Cuando volví ya andaba lejos. Diez pesos le había dejado a mi mujer. Aquí con el compadre pensamos que los próximos las pagarían, que le íbamos a bajar las llantas al camión o íbamos a buscar al más atrevido para darle de trancazos. Lo estuvimos pensando porque la cosa podía ser gruesa. Entonces dijimos: ¿y si los fotografiamos a ellos? Así empezamos y no vamos a parar. Lo que nos gustaría poder meternos en alguna casa de esas tan bonitas que tienen y fotografiarles hasta la mujer encuerada".

Quise quedarme con alguno de los rollos. Para estudiar esos rostros asombrados. Imposible. Las cámaras estaban vacías. "Sale muy cara la película. Además, ¿para qué los íbamos a querer a ellos?".

Varias cuestiones se involucran en los hechos que acabo de presentar:

1. la reducción de la realidad a espectáculo;
2. las sensaciones del espectador;
3. la posibilidad de subversión, de ruptura desde la realidad misma;
4. el intento de ruptura por un acontecimiento concreto y no por un mero juego espectacular;
5. el empleo de los mismos recursos de un lado y de otro.

La cultura como espectáculo

Dejamos de lado para nuestro análisis las definiciones más amplias de cultura, aquellas que terminan por hacerla sinónimo de todo lo que el hombre hace. Dejamos de lado también el apasionante capítulo de la cultura material, aun cuando en algunos momentos haremos referencia a él. Nos interesa la cultura ofrecida a través de los mensajes de difusión colectiva y, como derivación necesaria de ella, toda forma de actividad que tienda a convertir la realidad en espectáculo. Conceptualización inicial ésta ya que luego deberemos insistir en que no todo mensaje se rige necesariamente por las leyes del espectáculo.

Cultura, pues, para ser vista, percibida. Dos vertientes de análisis se nos abren: de un lado el producto mismo, el mensaje en nuestro caso; de otro la gente, el público preparado, orientado, expectante hacia ese tipo de oferta.

Organizar un producto como espectáculo supone una selección de elementos formales (verbales y visuales para los mensajes) que se integrarán no tanto en relación con lo que deberán decir sino en torno de cómo lo harán. El espectáculo, lo espectacular en último análisis, se caracterizará por una débil referencialidad y una máxima capacidad de impacto. No es importante el dolor de este ser, el hambre de aquél; es importante el patetismo con que aparecerán, el enfoque que dará la cámara a tal o cual gesto, lo que el locutor dirá acompañando esta *versión* del sufrimiento ajeno.

La débil referencialidad implica una visión momentánea de la realidad. Todo puede ser visto, presentado, exhibido, pero además de escenificado, además de sujeto a las leyes de lo espectacular, ese todo transcurrirá rápidamente ante nosotros, se fragmentará, aparecerá como una suerte de golpe que no es tanto, que pronto pasa. Mientras la versión transcurre apenas y luego se esfuma, pasa a formar parte del inmenso archivo de mensajes de nuestra sociedad, el objeto de esa versión (que casi siempre es un ser, un sujeto) continúa inserto *realmente* en el sufrimiento y el hambre. Lo que para mí es mensaje (dibujos, fotografías, revistas, igualamiento entre esta versión y alguna historieta), para él es su ser, su problema, su situación.

La débil referencialidad permite una permanente descontextualización. Extraídos de su medio, de su entorno, estos rostros, estas manos, son sólo encarnaciones (la palabra no sirve, habría que hablar de des-encarnaciones, de versiones descarnadas) del sufrimiento o la angustia. Carezco, como espectador, de elementos para reconstruir el contexto, lo que origina, fundamenta ese acontecimiento.

Todo da lo mismo durante una tarde de televisión. Hay una nivelación, un igualamiento de los referentes, la noticia es tan espectáculo como un partido de futbol o una película de vaqueros.

Lefebvre habla en este sentido de una caída de los referentes. Es tal el volumen de los mensajes y tal el empobrecimiento referencial que las versiones tienden a alzarse como realidades en sí mismas, resultan más creíbles, más confiables que los propios hechos.

A lo que se suma la distorsión. No sólo es fragmentación, dato puntual, descontextualización, también es la directa mentira, el hacer aparecer cosas donde nunca estuvieron, el montaje estrictamen-

te mal intencionado, el falseamiento a escala planetaria. Si alguien posee recursos, medios suficientes, cierta capacidad de formalización, puede hacerle decir a la realidad lo que le dé la gana. Pero su versión *no es* la realidad, quede ello claro.

Y además hay referentes privilegiados, hay regiones de objetos, hay situaciones que deben aparecer más continuamente. Referente privilegiado es la mercancía. Por estrictas razones de mercado el producto que tarda en venderse posterga las ganancias del dueño del capital. El espectáculo en torno de la mercancía, la publicidad, no admite límites. Más aún, produce enormes ganancias a quienes lo montan (la publicidad, dice Ludovico Silva, es una mercancía que promociona mercancías). Se trata de ambientar al producto, de integrarlo a situaciones cercanas al paraíso, de imponerlo como necesario para darse un respiro en el quehacer cotidiano. Y como todo vale, el espacio se agiganta: no son sólo los escenarios de la ciudad, también está la naturaleza, lo exótico, los indígenas, los artesanos. La vida de otros se torna espectáculo, basta insertar entre ellos un paquete de cigarrillos o una botella de refresco. ¿Qué aprendemos de la mercancía? Casi nada. Su funcionamiento continúa siendo un misterio, sus cualidades reales quedan ocultas bajo un torrente de calificativos, de redundancias, de sonrisas, de goces... débil referencialidad, sin duda, la necesaria como para señalarnos el producto; el resto, impacto, deslumbramiento, fascinación.

Referente privilegiado es también la *buena* sociedad, la integrada por quienes han "llegado a ser", por quienes representan todo lo que alguien debiera aspirar. Multitud incesante de mensajes en torno de ellos. Los sectores dominantes se sostienen no sólo por lo que graciosamente reciben de los demás, también lo hacen exhibiéndose, presentándose como paradigmas, como modelos a imitar. Referencialidad limitada. Difícilmente se los mostrará en sus contradicciones reales. Saldrán siempre en la pose exacta *para ser vistos,* se insistirá sobre su elegancia, sus lugares de reunión, sus joyas. Disfrutarán de riquezas obtenidas por una magia que el espectáculo no explica.

Referentes privilegiados son los sectores populares, pero sometidos a un estricto proceso de reducción, de parcialización. Porque o se los exhibe como algo incontaminado, puro, o como depositarios, protagonistas de las peores lacras sociales.

Psicologización de los conflictos en el primer caso. Anécdota sobre anécdota. Presencia de lo mágico que todo podrá solucionarlo. Este-

reotipos de la cenicienta que consigue casarse con el hijo del patrón.

Exacerbación de las consecuencias de la miseria en el segundo. Páginas sobre páginas, imágenes sobre imágenes en torno de la violencia, del alcoholismo, del robo, del crimen. Insistencia hasta el absurdo en detalles asqueantes; detalles seleccionados, privilegiados, programados, reducidos a espectáculo para que provoquen el asco. Amenaza constante para el miserable: no te salgas, no te opongas, éste es el destino de quienes lo intentaron. Puesta en escena de las desviaciones, como si ellas constituyeran la esencia de quienes apenas si alcanzan a sobrevivir.

Difícilmente se mezclan tales referentes. Y cuando lo hacen es porque uno se ha impuesto sobre el otro; porque la mercancía reduce la miseria a pintoresquismo, aparte del paisaje, a primitivismo que todo buen turista debe gozar. Selección referencial que, insistimos, implica una selección formal, la cual comienza desde la toma que de la realidad se hace, desde el ángulo en que la cámara apunta, se detiene. Pero no termina allí. Porque tal selección significa un programa, un plan previo al que deberá atenerse aquello que integrará el mensaje. Plan en el que se incluyen no sólo tomas sino también trabajo de laboratorio, textos, música. Y como todo se vuelca hacia el impacto, ya se conocen los recursos más directos, más sencillos para conmover la percepción ajena; no hay que excederse, ninguna violencia visual deberá contravenir abiertamente los hábitos cotidianos de recepción y lectura de mensajes. Lo fundamental está en una suerte de línea que une la innovación formal con las maneras vigentes de percibir. De allí que lo más fácil sea, a fin de no incomodar al perceptor (regla de oro para los publicistas y demás), caer en estereotipos referenciales y formales; innovar sólo superficialmente, dentro de estrictos márgenes a fin de atraer y conservar la atención.

Nos derivamos así a la segunda vertiente a que aludimos más arriba. Porque el espectáculo requiere de espectadores, no es cosa de que transcurra, se exhiba para nadie. De alguna manera el espectáculo crea a su público. Cuestión de permanencia, de cantidad de estímulos, de exclusividad, de constituirse en la única oferta dentro de las posibilidades verbales y visuales que cada hombre tiene. Pero, veremos luego, un público fiel y casi sumiso no es producto sólo del juego de los mensajes. Atengámonos por ahora a la fuerza de estos últimos. Hay una suerte de docilidad del espectáculo. Está allí para mí, de alguna forma me obedece, se pone a mi servicio para llenar

horas, días, años. Se me abre como una oferta mágica que puedo multiplicar según mis recursos. Compañía infatigable, preciosa, que atraviesa todos los sectores sociales. Con el sistema de televisión por cable y de video cassettes cada quien puede disponer de una oferta casi infinita.

De la magia de la pantalla y de lo impreso se pasa a la magia de la realidad como espectáculo:

Estamos en Ticuítaco, población campesina ubicada a pocos kilómetros de La Piedad, estado de Michoacán. Somos unos treinta universitarios, entre profesores y alumnos. Hemos venido a convivir con la gente del lugar, a conocerlos simplemente, a aprender de ellos. Al menos ésos son nuestros propósitos. Es el atardecer. Atrás de un caminito de piedras, que baja con fuerza, el sol se oculta espejeando su luz fría sobre la ancha cara del agua que almacena una presa. Desde lo alto del sendero suenan pasos. Es una anciana que viene cargando un enorme hato de cañas, tan enorme que la oculta a nuestra vista, apenas si se ven sus pies titubeantes por el peso y por lo disparejo del suelo. Ya se acerca. La reacción inmediata de casi todos es sacar cámaras fotográficas y esperar que la mujer pase frente a la cara del estanque, frente al pedazo de sol que aún queda, a fin de aprovechar el contraluz. Nadie se mueve para ayudarla. Todavía algunos la enfocan de atrás, cuestión de atraparle la espalda. Su esfuerzo, su penuria, se han convertido en un simple motivo estético, en una parte del decorado. Queda registrada para deslumbrar vecinos o alumnos en alguna clase.

Cuando se arranca a un ser de su contexto, cuando se lo inmoviliza en una virtuosa toma, cuando se lo aprecia fuera de su historia personal y grupal, simplemente se lo está convirtiendo en un objeto, en algo para ser visto.

Implacable proceso de objetualización. Todo podrá ser visto a condición de no preguntarle demasiado, de gozarlo unos instantes, de escandalizarse incluso, pero siempre apenas. El hombre requerido por el espectáculo sobrenada la superficie de los seres y las cosas, apenas si ve, agota su mirada en unos pocos detalles, en aquellos capaces de extasiarlo, de conmoverlo un poco. Es inmensa la falta de información de un turista sobre el lugar que va a visitar. Para él su realidad cotidiana lo acompaña, pasa a sitios que en nada contradicen los suyos. Y cuando lo hacen se trata sólo de cuestiones formales, de pintoresquismo, de seres folklóricos, exóticos, elementos a veces algo inquietos de un hermoso escenario.

Importa que todo se comporte según estaba previsto, que la cerveza esté bien fría y no acaezcan días de lluvia, que los naturales sonrían y estén dispuestos a bajar el precio de sus productos, que la carretera no se complique y que los aviones lleguen a horario.

Podríamos citar multitud de textos publicitarios para ilustrar esto. Cuenta en todo caso el goce individual del viajero, la información caricaturesca, superficial, la relación estereotipada, reducida a algún intercambio de palabras para asegurarse el objeto del goce. Por eso, desde este punto de vista, en ningún momento se produce un intercambio cultural, más aún, ni siquiera un choque cultural. El ver algo, el apropiarse de elementos para de inmediato descontextualizarlos, no constituye de ninguna manera una ampliación de los propios patrones culturales. Estamos más bien ante un fenómeno de imposición, de igualamiento de todo paisaje y todo pueblo a ciertas constantes que deberán producir al turista, lo mismo en cualquier sitio. Pobreza referencial nuevamente. Continuación del fenómeno de percepción que ofrecen los medios de difusión colectiva: nivelamiento, débil lectura, débil legibilidad del entorno.

Realidad, versus mensajes

No pocos autores hablan de una suerte de omnipotencia de los medios. Vale la pena citar a Jean Baudrillard:

> . . . las masas se resisten escandalosamente a ese imperativo de la comunicación racional. Se les da sentido y ellas quieren espectáculo. Ningún esfuerzo ha podido inclinarlas hacia la gravedad de los contenidos, ni siquiera hacia la gravedad del código. Se les dan mensajes y ellas no quieren más que el signo, idolatran el juego de los signos y de los estereotipos, idolatran todos los contenidos, siempre que se resuelvan en una secuencia espectacular (tomado de su artículo "La implosión del sentido en los media y la implosión de lo social en las masas").

De un lado la permanente oferta del espectáculo, del otro los individuos estrictamente orientados a ellos. Ninguna salida es posible, ninguna fisura parece tener ese infernal círculo tejido por quién sabe qué diabólicos seres.

El problema de Baudrillard, y de otros, es que buscan la solución en el propio terreno de los mensajes. Los ha deslumbrado tanto la acción de los medios que consideran todo desde ellos. Pero lo cierto

es que ellos son sólo parte de un proceso más amplio. La resistencia a los mensajes o a las actitudes de reducción al espectáculo, se origina en contradicciones sociales y no en una meditación o en una crítica del espectáculo, como si la forma de enfrentarlo fuera una simple cuestión de toma de conciencia.

Retomemos la experiencia de nuestros amigos de la sierra de Puebla. El enfrentamiento a quienes pretendían reducirlo todo a espectáculo fue la respuesta a la violación de la propia vivienda, al uso de un niño enfermo como si fuera un objeto. No se originó en una crítica a los medios de comunicación ni a la sociedad del espectáculo; tampoco en la discusión sobre el concepto de ideología ni mucho menos en la lectura de Althusser. Fue una experiencia real, concreta, la que provocó la reacción.

El éxito de los medios o de las actitudes espectaculares, depende de una suerte de transacción con la realidad. La ruptura se produce cuando no hay transacción posible. Ejemplo: Somoza monopolizaba los medios de difusión colectiva, sus mensajes bombardeaban (también sus bombas bombardeaban) permanentemente a la población. Sin embargo *nadie le creía,* nadie aceptaba sus versiones, simple y sencillamente porque éstas aparecían en abierta contradicción con la realidad, con lo que cotidianamente padecía la población. El límite de los mensajes era la realidad misma, como el límite de la actitud de los turistas fue la violación de una vivienda, el manoseo de un niño enfermo.

No hay, pues, medios omnipotentes. Hay situaciones de cierto equilibrio que posibilitan el éxito de los mensajes. Pero las rupturas se producen a pesar de ellos e incluso contra ellos. Esta relativización del poder cultural, de la capacidad de adhesión de los sectores dominantes, de las distintas formas de hegemonía, permite comprender por qué sectores de la población aparentemente alienados, trabados por los medios de difusión, protagonizan un veloz proceso de transformación y comienzan a generar alternativas culturales.

Enfaticemos el *aparentemente alienados,* y hagámoslo para rechazar un concepto por demás peligroso: el de exterioridad. Nadie está totalmente alienado, es verdad, pero nadie resulta totalmente exterior a la alienación vigente. No pocos intelectuales se dedican, con mucha buena fe, a buscar una zona no contaminada por el sistema, algo exterior que pueda transformar las cosas desde afuera. Otros, no tan bien intencionados, pregonan la cultura de la pobreza como un reino de lo incontaminado que debía ser preservado a cual-

quier precio. En la miseria también hay méritos, es necesario dejar a la gente como está porque de esa manera se ganará o el reino de los cielos (*Veckemans*) o redimirá al sistema. La búsqueda se desplaza hacia los sectores obreros, hacia el subproletariado, hacia los indígenas.

Insistimos: nadie es exterior al sistema. La alternativa se construye desde dentro de él, nunca desde fuera, desde algún dominio inmaculado. Quienes enfrentan el espectáculo no lo hacen porque estén tocados por la mano de Dios ni porque sean seres angélicos, simplemente responden a una situación desde su experiencia, desde su diaria confrontación con la realidad, desde sus relaciones cotidianas. Y a medida que éstas se amplían, se organizan, las opciones culturales, las alternativas, se van multiplicando.

Por eso hay que rechazar también las polarizaciones arte burgués y arte proletario o cultura dominante y cultura de la pobreza. Porque la alternativa se construye, nos guste o no, también con lo dominante. En todo caso se produce un proceso de apropiación de elementos formales, un proceso de resemantización y lo que antes estaba puesto en función del ocultamiento, de la distorsión, de la débil referencialidad, pasa a evocar, a relacionarse con experiencias y situaciones de los sectores mayoritarios de la población.

No hay que hacerse ilusiones, a la luz de lo que venimos indicando, sobre el poder contestatario de ciertas manifestaciones, de ciertas expresiones populares. Las artesanías, por ejemplo, no contradicen nada, son parte del mercado, a menudo como mercancías devaluadas. Lo mismo ocurre con muchas de las canciones populares, organizadas casi siempre sobre la base de estereotipos, de lugares comunes. Siqueiros decía hacia 1932, que si el obrero estaba alienado no tenía por qué no producir un arte alienado.

El problema no es, insistimos, espectáculo contra espectáculo, mensaje contra mensaje. La cuestión se define en términos de relaciones sociales, de contradicciones entre el mensaje dominante y las experiencias que adquieren un carácter orgánico, cuando se insertan en proceso de cambio, es posible hablar, o prever, una alternativa a la oferta cultural vigente.

Algunas alternativas

Durante mucho tiempo se ha denunciado el poder de penetración

de la tecnología en nuestros países. Se ha criticado la difusión de los aparatos de transistores porque ellos posibilitan la llegada del discurso dominante a todos los rincones de un país. Desde la perspectiva del amo esa penetración asegurará un dominio absoluto de las conciencias. Hay que abaratar los costos de radios y televisores para integrar a la sociedad toda en una perfecta red sometida a los designios de la clase en el poder. Se producirá de esa forma, se ha producido opinan muchos, una homogeneización de las conciencias, una misma manera de evaluar y de percibir la realidad. Los mecanismos de consenso harán que todo intento de ruptura con el orden vigente quede postergado, mediatizado.

Sin embargo, resulta necesario matizar un tanto tales afirmaciones. Primero, porque la mayoría de la humanidad, las dos terceras partes según la UNESCO (informe Mac Bride) por su distribución geográfica, por su situación económica, está prácticamente al margen de la influencia de los medios, y tiene como formas fundamentales de comunicación las relaciones interpersonales.

Segundo, porque los mensajes no llenan todo el tiempo de la gente. Uno hace otras cosas además de mirar televisión o de escuchar el radio; uno trabaja, por ejemplo, se enfrenta a situaciones conflictivas, tiene que resolverlas. Los mensajes ocupan una parte en los procesos de socialización, pero no son el todo, no dominan y dirigen toda conducta posible.

Tercero, porque la propia tecnología genera formas alternativas de empleo:

> Usamos las grabadoras para registrar lo que ocurre en las asambleas. Cuando uno habla de corrido quedan muchas cosas sin revisar. Después dedicamos reuniones a escuchar y discutir. Muchos aprenden así que han estado asumiendo un papel autoritario, que han tratado de manipular a los demás. También grabamos nuestras canciones, nuestras protestas, y las hacemos circular. En cualquier lugar hay un aparato y la gente se reúne a escuchar. Así nos vamos enterando, ellos de lo nuestro, nosotros de lo de ellos.

Recogimos este testimonio en Honduras. Tuvimos incluso oportunidad de escuchar grabaciones. La difusión de esos aparatos es tal que algunos educadores los incluyen ya en sistemas de bajo costo. Quienes los poseen no sólo los utilizan para recibir canciones y mensajes grabados por los sectores dominantes. También les dan un uso en función de sus intereses, de sus problemas. Lo alternativo se abre

paso mediante el empleo de objetos producidos por la industria con el fin de acrecentar ganancias y de extender la dominación.

En esto cabe el ejemplo de los dos fotógrafos; habían traído sus cámaras desde Estados Unidos a donde fueron a trabajar como braceros. Recuerdo que un colega criticaba los aparatos electrónicos insertos en comunidades indígenas. Para él eran una prolongación de la dominación. Esto es verdad a medias, o no lo es, como lo prueba el asedio a los turistas que mencionamos al comienzo.

Cuarto, porque el discurso difundido a través de los medios no es perfecto. Tiene fisuras, contradicciones; ofrece siempre más de lo que se requiere para lograr la dominación. Si por un lado el bombardeo de mensajes no asegura la clausura total de la conciencia debido a que ésta se va conformando también en la relación cotidiana con la realidad, con el trabajo, con los demás; por otro lado dicho bombardeo ofrece elementos que se constituyen en información, en puntos de comparación capaces de despertar deseos, expectativas, inconformidades. Si por una parte se somete ideológicamente, por otra se difunde un mundo que por ajeno, por atractivo, da lugar a la evaluación de la propia situación. Y no se diga que a la vez los mensajes generan una actitud pasiva de la que difícilmente podrá salirse. Posiblemente era más fácil mantener a la gente en esa actitud cuando formaba parte de poblaciones dispersas y sólo le quedaba oír la voz del sacerdote y de los notables del pueblo. Pero en la actualidad, con las tremendas migraciones, con los mensajes que llegan paulatinamente a lugares apartados de las ciudades, la gente también se informa, también compara, también infiere, también critica.

La insistencia en el éxito irrefrenable de los medios de difusión deriva de los estudios que sobre las sociedades opulentas han realizado, entre otros, Adorno, Marcuse y Habermas. Pero allí el éxito proviene no tanto de los mensajes sino de la organización social que hace coherente la oferta con las posibilidades de compra de la mayor parte de la población. En nuestros países latinoamericanos las proporciones son exactamente inversas, el acceso a las ofertas de mercancías y de formas culturales es muy reducido para el grueso de los habitantes.

Por lo demás, el tiempo es corto todavía, habrá que aguardar la manera en que los pueblos irán dando respuesta a sus problemas fundamentales, respuestas que de ninguna manera frenarán los medios de difusión colectiva.

¿Más allá del espectáculo?

Si la sociedad está atravesada por el espectáculo ¿de qué manera se conforman las expresiones alternativas? ¿Habrá que pensarlas al margen de toda puesta en escena, como surgidas de una sociedad otra, distinta? ¿O bien será necesario reconocer en ellas también la presencia de las bambalinas, del juego de los actores, de las luces?...

Depende de los mensajes y de las situaciones que analicemos. Cuando seres educados y formados dentro de los procesos dominantes intentan acercarse a las grandes mayorías, difícilmente pueden dejar de lado su biografía. Nadie salta por encima de su historia y eso es muy claro en el caso de escritores y artistas dedicados a presentar las aspiraciones y luchas de la población. El abandono de lo espectacular supone un trabajo muy difícil, más aún cuando no se es consciente de ello, cuando se considera necesario llevar a la luz las cosas a la manera en que lo hacen los medios de difusión colectiva. Por la necesidad de conmover a la gente, de transmitir sus actividades, hay movimientos que en América Latina han nacido signados por los medios de difusión. Muchos de sus actos se han orientado directamente a la presencia en la pantalla o en el radio. Como si lo que no se hace público de esa manera no existiera, apuestan todo a un artículo en un periódico, a ser noticia a través de algún sistema de alcance general. La magia de lo impreso, de ver el propio nombre en letras de molde, ha cedido paso a la magia de la imagen, de verse a uno mismo en movimiento, hablando para todo el mundo.

Pero hay otros caminos. Sin abandonar el toque espectacular hay quienes buscan alternativas a través de circuitos de distribución menos ambiciosos, como son los sindicatos, las cooperativas, las universidades. El tratamiento del mensaje, la selección de los elementos formales, continúa preso en el juego del espectáculo, pero hay el intento de llegar a públicos distintos mediante caminos apartados de la tentación de los medios de difusión. El problema es que se reiteren los esquemas dominantes: débil referencialidad, todo en función del impacto, intento de llegar a los demás con esquemas que, aunque digan alguna novedad, no se diferencian demasiado de lo que cotidianamente ofrecen la publicidad y la propaganda política.

Queremos decir que por el hecho de plegarse a un movimiento popular no surge mágicamente una cultura alternativa. Nadie duda que es importante el proceso, la manera de trabajar y las relaciones

distintas que se están buscando. Pero si ello no se manifiesta en productos diferentes a los dominantes, si con otro objetivo son reiterados lugares comunes, estereotipos, no hemos avanzado mucho. Insistimos, lo espectacular puede teñir, y de hecho lo hace, todo tipo de producto cultural con lo que una ruptura puede resultar muy difícil.

Una primera posibilidad es la de la resemantización, el empleo de recursos vigentes para incorporar ríos a nuevos recursos y a una intencionalidad distinta. La asimilación del rock en Cuba, por ejemplo, el enriquecimiento del cartel en Polonia, la recuperación de la música popular en muchos países latinoamericanos, son una muestra de lo que en este sentido se está haciendo.

Pero decíamos que la cuestión dependía de los mensajes y procesos que analizáramos. Porque no es igual el producto cultural conformado por un artista o por un diseñador, que el que generan los propios pobladores. La preocupación inicial y esencial de éstos es el tema, la referencialidad. En una situación de ruptura con el orden vigente importa mucho más qué decir que cómo expresarlo. Las preocupaciones formales pasan a segundo término no sólo por un desconocimiento, una falta de práctica, sino también por la urgencia de lo que debe ser dicho. Acuciados por la supervivencia cotidiana y la oferta de mensajes de los medios de difusión colectiva, los sectores populares no tienen, inicialmente, mucho que aportar en el plano formal. Es más fácil atenerse a esquemas de música por demás conocidos, es más sencillo reiterar algunos lugares comunes, incluso para expresarse verbalmente en un intento de protestar, de poner en crisis el orden establecido.

En esto no caben mayores idealizaciones, especialmente si vemos las cosas desde un punto de vista cuantitativo. Es decir, cuando se produce espontáneamente algún mensaje que por su calidad tiende a aparecer como algo diferente al juego del espectáculo, estamos ante algo excepcional. Lo común es someter la forma al contenido, a la urgencia del comunicado, insistimos: no sólo por la urgencia sino también por una falta de capacidad expresiva.

¿Cómo evaluar tales expresiones? ¿Con qué criterios medirlas, criticarlas? Imposible hacerlo desde los mensajes-espectáculo. Imposible también desde algunas corrientes artísticas o desde un formalismo derivado de la práctica del diseño. Es necesario evaluar desde el proceso mismo en que surgen, desde las condiciones que las generan.

Esto nos puede llevar a una afirmación: lo importante frente al espectáculo es la sociedad misma, el proceso de producción y no lo producido, no el objeto. Lo importante es que la gente comience a expresarse de cualquier forma, empiece a comunicar algo. Todo esto es absolutamente válido, siempre que se subraye claramente el verbo *empiece* Porque un espacio cultural alternativo no se abre de la noche a la mañana, no está escondido en quién sabe qué recóndita esencia de la gente, no está depositado en manifestaciones como las artesanías o algunas formas folklóricas. Un espacio cultural alternativo es producto de un proceso lento de aprendizaje y de trabajo y se va generando a medida que se abren alternativas en otras vertientes sociales. Aprendizaje lleno de marchas y contramarchas, lleno de aciertos y errores. La conciencia y las prácticas nunca avanzan en bloque y linealmente. Y mucho menos cuando se trata de algo en lo que la población está realmente postergada, reprimida. Cuando hay que sobrevivir todo lo concerniente a la expresión queda en segundo o en último término. O en todo caso dicha expresión se orienta a formas de ganar dinero (recuérdese aquella caricatura de Palomo en la que centenares de personas se dedican a la música por necesidad).

Por otra parte, los procesos de cambio social no se acompañan necesariamente con una ruptura con las reglas de juego del espectáculo. Si bien aparecen condiciones para que la gente pueda comenzar a expresarse de manera distinta, ello no es ni una cuestión inexorable, ni tampoco ocurre así en todos los casos. El que se produzcan cambios económico-políticos fundamentales no incluye automáticamente variaciones en lo cultural. Y esto aun cuando se inicie un proceso de transformación en lo educativo, aun cuando haya algunos intentos de generalizar una forma distinta de relacionarse con lo que tradicionalmente ofrecen los medios de difusión colectiva. Porque resulta muy difícil cambiar formas de percibir caracterizadas por el hábito de recibir impactos fáciles, de contentarse con unos pocos esquemas, estereotipos temáticos y formales. Y resulta todavía más difícil acertar con una manera distinta de producir mensajes desde los medios de difusión colectiva. Muchas veces todo ello depende de quienes han tomado el control ya que pueden estar integrados, lo sepan o no, al modo de trabajo del espectáculo, y confundir lo alternativo con expresiones populistas o paternalistas.

El generalizar una actitud alternativa en la expresión individual y grupal y en la lectura, en la interpretación, supone, insistimos, un proceso de aprendizaje que a menudo se queda sólo en buenas intenciones.

El espontaneísmo en cuestiones culturales tiene un valor relativo. O más bien, tiene sus límites en tanto permite desarrollar mensajes y lecturas que alcanzan un momento en que se reiteran, tienden a volcarse a esquemas temáticos y formales. Esto vale tanto para un individuo como para un grupo social, aun cuando se produzcan hallazgos formales importantes, como en el caso de las artesanías.

Sin embargo, es precisamente en las manifestaciones espontáneas donde existen las condiciones como para generar un proceso de mayor profundidad. Se trata de combinar el aporte de quienes han pasado por una experiencia más orgánica con lo que generan los sectores mayoritarios de la población.

Propuesta que deberá evaluarse con sumo cuidado, sobre todo a la luz de las experiencias existentes en nuestros países. Porque una permanente tentación es la de considerar a artistas e intelectuales con una suerte de dioses cuya misión es guiar a la población por el camino verdadero. Las fronteras estarían claramente marcadas: de un lado quienes nada saben, quienes sólo producen y reproducen el sistema, quienes están totalmente alienados, al punto de no reconocer otra cosa que sus problemas inmediatos; de otro quienes tuvieron la suerte de desarrollar su conciencia, quienes pueden adoptar una actitud redencionista y bajar a las multitudes para llevarles la luz.

Todos conocemos ejemplos de ese tipo y todos conocemos también los fracasos que se han producido y se producen en nuestros países.

Lo mismo ocurre cuando se cae en el extremo contrario: vayamos a las comunidades con la mente en blanco, nosotros nada sabemos y todo deberemos aprenderlo, allí está la región no contaminada por el sistema.

El camino más adecuado parece ser el de que cada quien aporte lo que puede a un proceso de expresión y de interpretación alternativas. Pero siempre dentro de lo posible en cada comunidad. Y la manera adecuada parece ser a través de organizaciones generadas por la propia comunidad o que operen en ella. Porque, al menos por ahora, no ha habido muchos éxitos en el intento de llevar el trabajo casa por casa. Conocemos no pocos fracasos de no pocas universidades que se lanzaron en esa dirección.

El trabajo con organizaciones no asegura nada de antemano, pero al menos ofrece condiciones de participación y de discusión que

pueden profundizarse. Lo cual sólo se logra mediante un trabajo continuo, una real inserción, una actividad que no quede reducida a visitas semanales o quincenales. Habrá que evitar, habrá que rechazar siempre lo que un genial colega bautizó como el "tour de la pobreza".

El rescate del propio contexto, el retomar las situaciones inmediatas a fin de incorporarlas a un análisis en profundidad y a una expresión correspondiente a la propia comunidad, con los aportes que señalamos anteriormente, forma parte de un proceso de transformación más amplio. Proceso lento, sin duda, pero real en nuestros países latinoamericanos.

EL DIFÍCIL PROCESO DE CONSOLIDACIÓN DE LA PALABRA LITERARIA EN AMÉRICA LATINA

Noé Jitrik

Pareciera que todas las indecisiones que todavía existen cuando se habla de América Latina ceden el paso en el terreno literario: tenemos una buena lista de nombres que, por lo menos, han enriquecido la literatura española, Sarmiento, Hernández, Darío, Martí, etcétera, y algunos otros que son significantes en la literatura mundial o al menos europea: se habla de Borges, de Lezama Lima, según muchos ensayistas europeos la narrativa latinoamericana, por lo menos, es la más vigorosa de los últimos años y si ese juicio no implica necesariamente que se haya constituido en modelo a seguir, constituye una suerte de reconocimiento, de aprobación, lo cual no deja de tener consecuencias que se revierten sobre América Latina misma. ¿Devuelve confianza? ¿En qué plano? En el de la atención que un público todavía atenido a los juicios formados en los centros culturales del mundo puede prestar a sus propias manifestaciones; en el de una posibilidad de continuidad de un trabajo sobre la palabra y, por consecuencia, sobre la cultura; en el de las esperanzas de vernos maduramente a través de la madurez de nuestra capacidad de expresión. Y si todo esto funciona, funciona sobre un fondo económico, político y social algo desteñido, con sabor a frustración, como si la idea bolivariana de la unidad continental demorara excesivamente en tomar una forma satisfactoria; claro que hay parcelas que se excluyen de generalización tan grande pero su parcial felicidad o realización no contagia al resto, al contrario, es fuente de conflictos que no consideramos negativos; el hecho es que "lo" latinoamericano en literatura se sitúa aparentemente en un plano superior, casi al borde del reconocimiento, plagado de grandes nombres, capaz de celebrar las ceremonias que las grandes literaturas del mundo saben llevar a cabo cuando tienen con qué hacerlo. Ese sentimiento está respaldado, incluso, por la designación misma, "literatura", cuyo alcance de

"institución" ya no es un secreto para nadie; institución más que práctica, sistema de productos más que mecanismos de producción.

Ahora bien, si decidiéramos —cosa que las historias de la literatura sólo hacen parcialmente— admitir como objeto de reflexión no la institución ni el sistema sino la práctica y la producción, reconoceríamos ante todo un campo problemático diferente, en el cual las "obras" logradas dejarían de ser verificaciones autosatisfactorias para convertirse en "momentos" o "instancias" de una historia diferente, la de la textualidad o la escritura, que ahora se está empezando a escribir en una perspectiva que, justamente, tendería a establecer vinculaciones con otros sectores de la realidad, de los que la literatura aparecía, en la primera declaración, separada y más arriba.

De alguna manera conocemos esa historia y sabemos —tenemos la experiencia— de las dificultades para constituirla, no sólo como un discurso inteligible, sino como construcción de los objetos sobre los cuales dicha historia se podría constituir. Respecto de la primera vertiente, las dificultades se relacionan con las dificultades latinoamericanas de construir teorías que permitan examinar sus producciones; respecto de la segunda, la escritura latinoamericana ha tomado forma en medio de indecisiones muy grandes pero no ha dejado de hacerlo, amenazada constantemente desde una realidad global a la que, a su vez, pretendía dar forma y no sólo representar, con mayor o menor conciencia de sí y de los alcances de su pretensión. El proceso ha sido arduo y no ha concluido de ninguna manera; tampoco éste es el momento más feliz por el que pasa: lo interesante sería no tanto exteriorizar una complacencia como preguntarse por el proceso mismo y por los elementos que forman parte de él, constituyentes, que aparecen en los inicios y siguen perdurando, cuya acción si no es en la actualidad totalmente enigmática al menos ofrece el atractivo de suscitar pasiones y reflexiones.

Desearía ofrecer, a mi vez, un objeto sistemático y construido, lo que habitualmente se denomina un "ensayo", para dar cuenta de dicho proceso: no me es posible porque, en la medida en que sólo parcial y fragmentariamente se lo puede abordar, constituye una realidad parcial y fragmentaria que voy a cosiderar, limitadamente, en forma parcial y fragmentaria. Faltarán, por lo tanto, algunas síntesis que tal vez se vayan haciendo en un nuevo plano del proceso, en el de una teoría capaz de reunir, unificar y dar sentido a ese caudal de objetos que parecen ya estar reunidos, unificados y dotados de sentido.

En consecuencia, expondré algunos puntos o temas relacionados con el doble propósito que, me parece, estoy persiguiendo.

1. Ninguna reflexión sobre "escritura" o, mejor dicho, tendiente a preguntarse por una "historia de la escritura", podría prescindir de la cuestión más general de la lengua nacional; para integrar en el primer tema esta cuestión podríamos iniciarnos señalando que la realidad lingüística hispano o latinoamericana mostraba, desde temprano, diferencias respecto a la lengua metropolitana; dichas diferencias, que podían dar lugar a burlas basadas en la superioridad metropolitana, eran en cierto modo involuntarias, determinadas por el proceso histórico: la independencia y la necesidad de justificarla encuentra en dichas peculiaridades un punto de partida en la medida en que se ofrece allí un embrión de lengua nacional que, como se sabe y se intuye, es condición para que se produzca una conciencia de lo nacional; desde luego, inicialmente hay vacilaciones, no se sabe bien ni de qué se trata ni cómo teorizar sobre la cuestión y ese instante supone, en el escenario de la literatura, un conflicto entre un lenguaje neoclásico, heredado, de alcances cultos y otra cosa, más primaria, salvaje, popular en un sentido amplio, y surgida de una fuente diversa: la gauchesca, por ejemplo, sale de decisiones cultas, en el teatro se admite una mezcla en la que intevienen jergas, etcétera. El lenguaje neoclásico supone una supervivencia, un residuo ideológico tan fuerte como para que los intentos de un vago localismo naufraguen; el neoclasicismo, triunfante, instaura, en el plano psicológico, una imagen de legitimidad que se define como puente o vehículo para la conciencia del poder político, no para la conciencia lingüística ni literaria; los diversos localismos, a su vez, se presentan como islotes, como lo ocasional o lo puntual, como si renunciaran a la universalidad, por lo cual el poder, no obstante utilizarlos, como en el caso de la gauchesca, los desdeña y, en un movimiento ambiguo, los condena al aislamiento de lo que no se rige por modelos que es lo que, en el plano global, el poder incipiente está buscando para entender, para entenderse y para ordenar y ordenarse. El resto ideológico metido en el neoclasicismo implica, de hecho, una reducción del proyecto independentista y se presta admirablemente para advertir que, de entrada, en América Latina, se da un conflicto de alcances ciertamente esquizoides: la literatura neoclásica "dice" una voluntad independiente pero "se produce" de acuerdo con sistemas que incluyen el sometimiento, lo que genera ciertamente una inte-

racción que tiene como resultado la parálisis, la repetición, la clausura de la imaginación; correlativamente, los lenguajes localistas, al no disponer de modelos que ordenen su desarrollo o lo corrijan, se ven como condenados a una investigación perenne para realizar la cual no disponen de medios; tal vez eso explique sus dificultades más notorias: la primera, constituir una tradición firme, una continuidad que dé idea de un desarrollo; la segunda, una dependencia muy grande respecto de las exigencias externas a las que podríamos denominar sociales; claro que en estas peculiaridades está también el mérito puesto que la carencia de la tradición implica un espacio abierto para la escritura: la gauchesca, por ejemplo, no gravita en el sainete pero tampoco lo prohibe; correlativamente, la revolución mexicana estimula el corrido y el cese de la revolución el bolero.

Este campo de problemas no es algo que sólo podamos ver desde los medios intelectuales que nos brinda el presente; lo vieron algunos con una agudeza tal como para que sus reflexiones sigan orientando los términos del problema; me refiero a la Generación del 37, en la Argentina, que se propuso entender la relación que podía existir entre la realidad de la independencia, de decisión de la nacionalidad, el instrumento lingüístico, el proyecto literario, la formación de al menos una clase social que pudiera no sólo entender todas estas relaciones sino llevarlas a cabo. La dificultad estribaba en que sólo se disponía del español y de la espontaneidad, lo cual implicaba remitir *ad-infinitum* toda la red; tal vez por eso se piensa, sin que ese pensamiento arraigue, en otra lengua, el francés y, en la medida en que se desecha esa solución, se resuelve el problema por el lado de la admisión de modelos; es por eso, quizás, que la extraordinaria intuición de los hombres del 37 se ve reducida por el carácter romántico de sus decisiones aunque también es posible que dicha intuición haya tenido en el romanticismo europeo sus fuentes. Lo que queda es el problema de la "nación", el cuestionamiento acerca de la "propia expresión" mediante la literatura, una inquietud acerca de la definición del "pueblo", una problematización acerca de la relación "intelectuales" (que aparecen como formados) y orden político (que aparece en formación).

La generación del 37 abrió un campo fertilísimo para el desarrollo del pensamiento sobre lo propio y creó las condiciones para que la escritura empezara a ser sentida, si no pensada, como un proceso vinculado, por lo menos, con el proceso general de consolida-

ción de nuestros países; esta relación explica, por lo menos, dos características de toda nuestra literatura del siglo XIX: la primera, la extrema energía, inauguradora, que ostentan sus textos principales; la segunda, su carácter nítidamente político, predominantemente político. Y me refiero tanto a los trabajos de Sarmiento como a los de Ignacio Altamirano o los de Bello y Martí, en ningún momento construyendo su discurso fuera de ciertas exigencias sociales que le daban a la palabra literaria su oportunidad de señalar un rumbo.

2. En la medida en que el conflicto de la escritura tiene siempre y necesariamente un escenario individual, cada obra, cada texto, podría dar lugar a un análisis según el cual se vieran los elementos que han confluido para hacerlo posible; desde este análisis se podría advertir no sólo en qué medida estos textos mantienen una relación con el proceso en su conjunto sino también cuáles y por qué hacen de momento de corte epistemológico, como diría Foucault, o sea cuáles y por qué marcan instancias de no retorno al pasado y de fertilidad para el futuro; un texto como el *Facundo,* por ejemplo, llenaría las dos condiciones mientras que *Martín Fierro* sólo respondería a la primera; lo mismo podría decirse de Rubén Darío y, sobre todo, de Macedonio Fernández para el primer caso mientras que en el segundo podría ponerse la obra de Arguedas y, en general, los grandes momentos del indigenismo o del realismo tales como la novela de la revolución mexicana: repito, en esta segunda vertiente, estos textos proponen un cierre que nunca es simple pero, acaso, no propongan una reapertura, se recuesten en la vertiente del pasado y la necesidad de entenderlo en todos los niveles pero dejen de lado la otra vertiente, la que hace de la escritura una posibilidad de canalizar energías imaginarias para, desde ellas, concebir respuestas relativas a las necesidades de grandes definiciones.

Sea como fuere, si la indecisión es un rasgo del proceso es una indecisión al mismo tiempo irrenunciable —porque surge del origen mismo de nuestras culturas— y positiva, porque engendra todas las tentativas de salir de ella y ostentar una identidad plena; es más, su positividad está garantizada por el hecho de que sobre ella se levanta una proliferación de la escritura, de las escrituras habría más bien que decir, que ofrecen el espectáculo de una diversidad sumamente atrayente; pero es en su complejidad que habría que pensar.

3. Una intuición como la de Sarmiento, que se anticipa en *Facundo* a varias tesis positivistas que empezaban apenas a formularse en Europa, introduce un elemento perturbador en la tendencia a considerar que el desarrollo de la cultura hispanoamericana está atenido, sometido, a modelos externos: no es que falte una intertextualidad activísima pero la intuición, como relación con las propias maneras de ver los problemas, matiza su gravitación mediante un elemento de originalidad que no deberíamos despreciar; y no lo deberíamos despreciar porque es común al gesto de la literatura popular y localista —en la que también podríamos descubrir restos muy fuertes de modelos extraños, heredados o adquiridos— y al de la literatura que no siendo todavía la literatura culta intenta fundarla; el deseo de constituir una literatura original, vinculada a la idea de la originalidad del gesto político de independencia, o, más bien, el deseo de fundar una escritura, orienta por igual todas las búsquedas escriturarias del siglo XIX, lo cual explica que sus manifestaciones estén tan apegadas al proceso total, sea político, sea social y económico; sea como fuere, —y la escritura tiende a hacer la revelación— se trata de develar el enigma de una identidad estableciendo las pautas de una cultura a la que podríamos denominar, en todas sus vertientes, criolla.

Pero de alguna manera las intuiciones a la *Sarmiento* cesan y los sistemas a la europea empiezan a predominar, acaso porque nuestros países, a pesar de su desorden, ni son sentidos ni se sienten como separados de un concepto de universalidad encarnado no sólo por la cultura europea sino por la compleja red de intereses europeos que conciben, para el momento, una figura aún más totalizadora: la división internacional del trabajo. En lo que nos concierne, los modelos empiezan a imponerse más allá de lo que denominábamos "intertextualidad", los grupos hispanoamericanos responsables los requieren y los aplican; el naturalismo, por ejemplo, que parece satisfacer las necesidades de autoanálisis de los grupos en el poder económico, político y literario es visto simultáneamente como un instrumento prestigioso, que se debe poseer, y como, en su posesión, el signo, el símbolo de lo moderno, de lo logrado. Tanto los textos de Altamirano como los de Cambeceres y aun de Darío ostentan esa pluralidad de registros. Quizás por eso adquiere tanto arraigo, hasta el punto de convertirse en una suerte de estigma de la escritura latinoamericana, de sinónimo de lo "natural"; en la medida en que surgen otros modos de enfrentar el trabajo escriturario son siempre e inevitablemente medidos desde la perspectiva naturalista que se disfraza

constantemente, aunque a veces las adaptaciones de que es objeto tengan un aspecto que el naturalismo parece no haber previsto: la escuela realista de este siglo, el costumbrismo y el indigenismo, entre otras manifestaciones, la escritura existencialista más reciente, serían algunos de los avatares de la incorporación naturalista.

Ahora bien, la europeización económica y mental de las oligarquías ordenadoras del último cuarto de siglo implicó otro fenómeno importante: la inmigración en casi todo el continente, más masiva en el Cono Sur, muchísimo más atenuada en México y América Central; de las consecuencias de este fenómeno se ha hablado intensamente: en el Cono Sur son de tipo social, político y cultural, inciden, incluso, en el proceso de formación de las clases sociales, dan la forma de la modernidad global de esos países; en el norte y en el Caribe no tienen tanta trascendencia: se inscriben, cuando se dan, en los procesos de mestizaje propios de cada región; lo curioso es que, a pesar de esas notorias diferencias, en todo el mundo hispanoamericano se producen fenómenos culturales del mismo signo que, puesto que no comparten dicho fundamento, deben tener causas diferentes; por ejemplo el modernismo, en mi opinión es un instante muy americano de modelación de la escritura pero también es innegable su fondo europeo, que si bien tiene un lugar de residencia privilegiado en el sur —por las ideas culturales de la oligarquía y por la inmigración— prende igualmente en el Caribe, en el norte de Sudamérica y en México. Podríamos decir, casi como una hipótesis, que dicha generalización responde a necesidades que si bien parecen oscuras en el plano político y social podrían gozar de cierta claridad en el cultural, como voluntad generalizada de regir la palabra literaria por criterios de exigencia ligados a la moderna conciencia de sí que ya poseen los productores de cultura; el modernismo instaura, además, una nueva realidad, la de los productores de escritura que buscan y exigen un lugar en la sociedad cuya modernidad ponen en crisis desde el momento en que los conductores de la sociedad viven muy parcialmente ese concepto. El modernismo se tiende hacia el futuro mediante una reinterpretación del presente, los dirigentes de la sociedad, en cambio, siguen atados al pasado y comprometen el presente en la medida en que no imaginan un cambio en el sistema productivo y consagran, con esa falta de imaginación, todos los lazos de sumisión que constituyen la norma del mundo capitalista moderno.

4. Si en algunos lugares del mundo hispanoamericano la inmigración supone una inflexión de la identidad nacional, en otros lugares los conflictos políticos, que ponen de relieve los sociales, como en México, trastornan los criterios que ordenaban la sociedad y abren las compuertas a movimientos humanos que ratifican, por lo menos, la capacidad de producir en plurales códigos: en lo político, por una u otra vía, hacen su aparición los populismos que reivindicando o no las tradiciones anarquizantes previas al establecimiento del "orden" oligárquico, instauran una nueva vía para el desarrollo de la imaginación política: se siente que eso que se intentaba definir desde antiguo, el "pueblo", ya existe, se piensa que reúne diversos estratos sociales, se siente que ya posee su concepto, política y culturalmente hablando, se piensa que se lo puede organizar para darle un sentido a la entidad nacional, se supone que configura una suerte de categoría mediante la cual son formulables respuestas orgánicas frente a dilemas de todo orden; quizás todo eso se deba a un crecimiento ya irrefrenable de la entidad urbana, pasaje del que la literatura se hace cargo ya sea exaltando la "vida" de la ciudad, ya las capacidades de la gente moderna, ya mostrando sus miserias, ya saludando con nostálgico gesto la declinación de la pasión campesina, *Don Segundo Sombra, La vorágine* y aun *Todas las sangres, Pedro Páramo*. Sea como fuere —el rubro literatura urbana merece capítulo aparte porque, entre otras cosas, autoriza los vanguardismos, impensables en la vieja estructura campesino-patriarcal— conceptualmente, los populismos tienen un fundamento originario proletarizante, socialista o anarquista, pero con el correr de los conflictos incorporan elementos románticos que dan cuenta, simultáneamente, de la fuerza y la apertura, léase de la confusión; claro que contemporáneamente los populismos se atenúan en virtud de los cambios tecnológicos y de la necesidad de compatibilizar lenguajes, necesidad que tiene su origen en el respeto mismo al concepto plural de pueblo, lo cual hace que se encuentren, en algunos casos, con expresiones de origen no populista, digamos social-demócratas, social-cristianas y aun comunistas pero ello no disminuye su arraigo. Y si todo esto introducía a la idea de una pluralidad de códigos, y, por lo tanto, a una cierta fecundidad en lo que cada uno podía oponer a los otros, esta modificación social aparece no como la productora de las variantes escriturarias modernas pero sí como su garantía; dicho de otro modo, sin populismo no habría existido el vanguardismo que parece, en lo exterior, por un simplismo que ha-

ce del "contenido" literario la piedra de toque de toda lectura, antagónico, retirado de lo que el populismo pretende. En mi opinión, la escritura de vanguardia, cuyo fragmentarismo ha podido ser visto como la expresión misma de una crisis de orientación estética, analogiza una fragmentación social que si por un lado disminuye poder a las clases que unificaban la vida de estos países, por el otro confiere una fisonomía conflictiva a las respectivas sociedades. Parece paradójico pero es lógico: la idea, muy socorrida, de la sumisión a modelos, de puro colonialismo mental, no explica de ninguna manera, y al contrario confunde, la realidad de un efecto que los vanguardismos producen y que se irradia sobre toda la imaginación cultural; en primer lugar, niegan el carácter "natural" del naturalismo en una oposición indirecta, ideológica; en segundo lugar, hacen profundizar los resultados de la experiencia modernista en el sentido de que la escritura es una práctica real y concreta, legítimamente situada junto a otras prácticas y, por otra parte, que tal escritura es un objeto igualmente concreto de una lectura posible que invade todas las capas de la producción cultural: ejemplo de esta fecundidad es la presencia de los vanguardismos en las manifestaciones populares, tanto de la poesía como del diseño y de la arquitectura.

5. El conflicto entre escrituras genera, por cierto, modas, victorias de unas u otras; lo evidente es que pone de relieve que los términos puestos en oposición revelan la existencia de un nivel superior en el proceso de constitución de una escritura; hay momentos de conciliación e, incluso, momentos de síntesis: uno de ellos puede muy bien ser el que conocemos con el nombre de "nueva narrativa latinoamericana"; pensándolo bien se trata de las dos cosas, a veces síntesis logradas, como sería el caso de la obra de Lezama Lima, a veces conciliación disfrazada de síntesis, como sería el caso de Vargas Llosa, Fuentes, Sábato y algunos otros: el vanguardismo de lo "formal" tapa la perduración de un formalismo naturalista que hace a la lógica de las acciones y, por consecuencia, a la afirmación de cierto tipo de imaginación de la escritura. Lo real es que este conflicto entre escrituras tiene una diversidad tal de manifestaciones y una tal riqueza de "generación" que sería muy arduo proponer un esquema que, por cierto, tendría que ser acumulativo. Sin dejar de admitir esa acumulación, que llamaremos más propiamente "variedad", lo que se me ocurre como más importante es intentar inscribirla en el concepto de "escritura" concebido como el campo de

una búsqueda incesante que ya no se vincula con el viejo concepto, formulado por Henríquez Ureña en su tiempo, de "búsqueda de la propia expresión", sino con una tensión de otra naturaleza, con un enigma de otros términos; en efecto, si en los primeros 80 años la ansiedad por la identidad impulsaba las tentativas, hoy acaso el motor sea el temor a la pérdida de la identidad o, si se quiere, a la parálisis productiva de tal identidad que, como todas las identidades, fue vano tratar de definir; en otras palabras, la escritura que se produce en el continente, capaz de ser incluida sin reticencias en algo así como una "escritura mundial" —aunque sigue subsistiendo el problema del derecho a considerar lo que integra o lo que está fuera de tal "escritura mundial", sinónimo por lo general de la imposición de los países centrales, a veces por mérito propio, a veces como apéndice del aparato capitalista— puede interrogarse angustiosamente, y de hecho y en los hechos lo hace, acerca de su continuidad o de su sentido en un contexto en el cual los graves problemas de producción cultural no buscarían su solución a través de la escritura sino a través de un desarrollo económico que la escritura más entrañable, más resistente, más honda, no podría, porque debería hacerlo, acompañar. En el momento en que dispone de los medios para hacerse presente es asediada por el fantasma de su eficacia propia, cuestión que aparentemente estaría fuera del orden del día en vista de la crisis general que sacude a los países del continente. En el instante de su madurez, como habiendo superado los lastres de un proceso de formación arduo, la escritura se encuentra en una especie de espera temerosa: por un lado es amenazada en su posibilidad de proseguir, por el otro es amenazada por el requerimiento social que le exige igual detención, que no prosiga, que se quede tal cual es. Dicho de otro modo, si finalmente hemos aceptado que Rulfo (y por Rulfo entendemos sus escritos) *es* algo a lo que hemos llegado, hacemos todo lo posible para que se quede ahí, encuadernado en las antologías y en los textos escolares, nos asustaría que reiniciara la fractura con que empezó, que volviera a trazar el modesto pero hondo gesto del apartamiento anarquista en el que su escritura se justifica y en el que toda escritura tiene la evidencia de sus objetivos y sus fuerzas.

6. Me gustaría poder explicar por qué sucede esto; no lo puedo hacer: necesitaría disponer de un aparato de análisis sociológico de la producción cultural que tomara en cuenta no sólo los síntomas de esa detención —exigida por la mayor culturalización del

continente— sino las diferentes actitudes al respecto; debería poder examinar las expectativas de la cultura en general respecto de la escritura y el papel que le atribuye para poder determinarse, a mi vez, acerca de las confusiones que la atribulan y la hacen caer en regresiones; debería finalmente, extraer de todos los instantes de este proceso los rasgos comunes, lo que debería poder constituir una historia que es, aún no formulada, tan dramática como la otra, llena de momentos de ruptura y de conciencia, llena de instantes de confusión y, hasta cierto punto, de derrota. A siglo y medio de los grandes enunciados bolivarianos, el incierto paso de nuestras realizaciones como países se contrasta con el irregular pero impetuoso proceso de la palabra literaria; ésta se nos ocurre consolidada pero acaso confusa, sin indicar con claridad sus relaciones con el todo social; éste corroído por dictaduras y regímenes políticos de ocasión que buscan su garantía de dominio en la muerte y en la explotación, en la desigualdad; la escritura avanzada puede legítimamente estar indecisa; Borges puede muy bien hacer sarcasmos sobre la posibilidad del Premio Nobel y decir que son los "otros" los que lo quieren, ya no él. Situación episódica, quizás, pero rica: podríamos pensarla; acaso nos permitiera comprender simultáneamente lo que es la culminación de un proceso y los dilemas a que se ve puesta a prueba cuando ya posee los medios de esa culminación. Riqueza de una historia, entonces, positividad de un proceso, entonces, pero vasta incertidumbre sobre el sentido que va a tener de ahora en adelante e, igualmente, en esa zona blanca, nuevo desafío para el cual la escritura no cuenta con otras armas que las que la hacen actividad productiva, esto es el recomienzo historizado, el imposible olvido de lo que se sabe, el hallazgo de lo que recupera en la lengua de un pueblo el sentido de su vivir.

EL PRIMER ANTIMPERIALISMO LATINOAMERICANO

Oscar Terán

1. A partir de la guerra hispano-norteamericana, una serie de discursos antimperialistas comienza a cubrir la superficie política y cultural del subcontinente latinoamericano. Sobre ese período, que abarca desde 1898 hasta la primera guerra mundial, una historiografía hegelianizante de las ideologías se hallaría sin duda tentada a leer en dichas proposiciones simplemente la "expresión" de un sentido anterior, que no haría más que desplegar en otro tiempo el viejo discurso de lo mismo referente a la "unidad latinoamericana". Podrá apelarse entonces, entre tantos otros, a aquellos textos de Bernardo de Monteagudo que convocaban a "una federación general entre los Estados Hispanoamericanos", o a la Memoria de 1821 de fray Servando Teresa de Mier, o al proyecto alberdiano de 1844 sobre una "liga americana", por no referirse a los harto conocidos intentos bolivarianos o a los tratados confederales que hacia 1862 Vicuña Mackenna repasaba con reconocimiento, pero sin ocultar un fracaso que atribuía a su carácter permanentemente defensivo. Carácter defensivo que se devela sin duda en el incremento de estas apelaciones ante las agresiones o amenazas que se cernían sobre la autonomía política de las naciones latinoamericanas: la Santa Alianza y su apoyo a una eventual cruzada española restauradora; la expropiación estadounidense de los territorios del norte mexicano; las incursiones filibusteras de Walker en 1856; la invasión de México por los franceses, o la ocupación de Santo Domingo, hechos estos últimos que dispararán la escritura romántica de Francisco Bilbao de *La América en peligro*, donde señalaba que "Walker es la invasión, Walker es la conquista", para concluir que "Walker son los Estados Unidos". Precisamente, este mismo intelectual chileno —al que Alejandro Korn definiría como "aquel errabundo para quien el catolicismo es el enemigo nato de la libertad"— es el que, en fecha tan temprana como 1856, alertaba contra ese "norte sajón" presto

siempre a lanzar "una cruzada filibustera que promete a sus aventureros las regiones del sur y la muerte de la iniciativa suramericana", y el que, en *El evangelio americano,* veía que los Estados Unidos "han caído en la tentación de los titanes, creyéndose ser los árbitros de la tierra". Protestas alarmadas que se producían casi cuarenta años después de que Bolívar confesara a Santander la conveniencia de excluir del congreso de Panamá a los "anglosajones" del extremo norte del continente "porque son omnipotentes y, por lo mismo, terribles". Temprana, muy tempranamente entonces, se inauguraba en nuestra cultura esa dialéctica según la cual "Latinoamérica" se constituía en parte, como idea y como mito —pero, como se sabe, lo simbólico posee su eficacia real—, en contraposición ideológica con los Estados Unidos de América.

Ahora bien: si América Latina es una unidad "integrada" alrededor de esencias prehispánicas, coloniales o postindependentistas —según se pretendía—, unidad a la que sólo un proceso *exterior* de "balcanización" habría venido a disociar pero sin poder disolver definitivamente aquel terco espíritu bolivariano, ¿no sería también el antimperialismo finisecular y de la primera década de este siglo una "manifestación" más de ese *élan* que habríase refugiado en ciertos intersticios de la conciencia latinoamericana?

América Latina, un país: una misma unidad sustancial que realiza en el acto potencialidades hasta entonces replegadas en el mutismo cálido al que la habría condenado desde siempre la presencia de lo Otro, encarnado en las figuras de los colonialismos o los imperialismos de turno. Pero si por un momento —se nos dice— desembarazáramos a nuestro subcontinente de estas injerencias externas brillaría entonces como un sol de mediodía esta esencia resplandeciente de nuestro latinoamericanismo. Así —se concluye—, desde Bolívar hasta Martí, de Francisco Bilbao a Hostos, desde Cecilio del Valle hasta Ugarte y tantos otros, un hilo rojo antimperialista recorría el denso entramado de la discursividad latinoamericana.

2. Y sin embargo, la multiplicidad de desfasajes nacionales parece obligarnos a relativizar, también en la teoría, estas aparentes certezas tan tenazmente elaboradas. Si queremos desembarazarnos de Dios —decía Nietzsche— es preciso liberarse de la gramática. Si queremos independizarnos de todos los monoteísmos de la historiografía latinoamericana, ¿a qué dioses debemos renunciar? Porque crece entre nosotros la sospecha contra una historiografía so-

ciologizante o metafísica que ha concluido por diluir en matrices idénticas a una pluralidad de entidades diversas que en rigor solieron desarrollarse —más que según el "esférico" modelo hegeliano— cuasi "geológicamente" como una superposición de series descentradas. Y si éste es el momento de reflexionar la diferencia, es menester también retornar a aquellos momentos en donde se constituyó privilegiadamente una de las ideologías más formidables de que se tenga memoria en la cultura de América Latina. El período 1898-1914 es, qué duda cabe, uno de los nudos de las épocas en la promoción del símbolo de aquella unidad latinoamericana.

Por ello, en principio será preciso interrogar a ese conjunto de discursos antimperialistas del período señalado *no* para inscribirlos *a priori* en la senda luminosa de una continuidad inexorable, sino para que no digan qué objeto *constituían* cuando pronunciaban el nombre "antimperialismo". Este artículo —como ya se advertirá— se instala de ese modo en un nivel que quisiéramos calificar de "preprimario", y ello por diversas razones. Primera, porque se trata de dar cuenta de una investigación en curso, cuyos balbuceos y oscuridades soy el primero en lamentar pero también en reconocer. Segunda, porque —ante las numerosas capas de interpretaciones que se han ido depositando sobre este objeto llamado "antimperialismo latinoamericano"— la tarea realmente preliminar, ha consistido en *leer* algunos de aquellos textos. La tercera y última razón de aquella designación de niveles, por fin, reside en el señalamiento de la problemática a la que este primer relevamiento de escritos antimperialistas —indudablemente incompleto— debería conducirnos. Esta problemática se ubicaría dentro de la pregunta que hace ya algunos años formulaba Foucault a propósito de otros temas: "¿cómo se formaron dominios de saber a partir de prácticas sociales?". Pregunta esta última que deberá conducirnos en otro momento a la detección de aquellos "sujetos sociales" que resultaron principalmente portadores de ese "deseo antimperialista", sujetos sin duda inextricablemente fusionados con las primeras capas medias de una intelectualidad latinoamericana propiamente tal en términos de su "profesionalización", así como de la "voluntad de verdad" que podía movilizarlas.

A la espera de que la laboriosidad, la paciencia y la ironía vayan aportando elementos para una empresa cuyas dificultades suelen apesadumbrarnos, en las páginas siguientes —a las que hemos aligerado de su aparato de notas y referencias bibliográficas— pretende-

mos brindar los primeros perfiles de un campo de fuerzas en fuga, mediante el cual diversos intelectuales de América Latina dibujaban en sus textos los efectos de superficie de la emergencia imperialista.

El "imperialismo": he ahí un vocablo alusivo y elusivo hacia fines del siglo pasado, pero no solamente para el saber de la intelectualidad latinoamericana. Piénsese simplemente en dos mojones cronológicos: en *1882* la Standard Oil Company, de New Jersey, se convierte en el primer *trust* norteamericano; sólo en *1910* aparece el libro de Hilferding *El capital financiero,* y bien pudo entonces calificarlo Otto Bauer —dentro del campo del marxismo— como "la obra que esperábamos *desde hace largo tiempo*" Pero, más aún, la *transmisión* de estos mensajes teóricos incluso hacia las capas intelectuales latinoamericanas más conectadas con las producciones de la izquierda europea, debería aguardar todavía hasta el "esbozo popular" de Lenin de 1916, especialmente luego del prestigio con que el triunfo de la revolución de octubre recubriría los escritos del dirigente bolchevique. Baste al respecto con evocar las posiciones de Juan B. Justo —fundador del Partido Socialista en la Argentina, primer traductor al español de *El capital,* e indudable conocedor de las corrientes teóricas del marxismo, segundo internacionalista— con relación a las inversiones extranjeras, o a su polémica con Manuel Ugarte sobre "la cuestión panameña", y a las dubitativas posiciones de la II Internacional en el congreso de Stuttgart de 1907 sobre la "cuestión colonial", para verificar la carencia de aportes provenientes de la izquierda con que podían contar los intelectuales latinoamericanos para reflexionar sobre esa realidad fascinante y temida que encarnarían los Estados Unidos de América.

De hecho, ese espacio de saber iba a ser ocupado por corrientes que genéricamente se adscribían dentro de coordenadas positivistas o espiritualistas. Desde esas perspectivas, en esos años que cancelan la primera guerra mundial, esos sectores de la intelectualidad latinoamericana *constituirán* el objeto de sus ataques antimperialistas identificándolo básicamente con aquella nación que lo expresaba, más que con una categoría explicativa de la recomposición que operaba el capitalismo mundial desde las últimas décadas del siglo XIX. Naturalmente, esta identificación tendencial no podía sino producir efectos notorios en el "saber" sobre el imperialismo que de tal modo se conformaba, pero además implicaba una mutación con respecto a la imagen de los Estados Unidos, sustentada especialmente

por los liberales del subcontinente. No hacía mucho tiempo, en efecto, que Sarmiento en su *Conflictos y armonía de las razas en América* había convocado a los sudamericanos a que "seamos la América como el mar en el Océano; seamos Estados Unidos"; o que Andrés Bello había señalado a dicho país como "nuestro modelo bajo tantos respetos", actitud igualmente imitativa que alguna vez seguiría Justo Sierra ante aquel "maravilloso animal colectivo".

Pero he aquí que cuando este paradigma cede paso —con Martí a la cabeza— a una visión crítica, curiosamente dicho desplazamiento implicará la utilización de la nación norteamericana como un auténtico *contramodelo,* con lo cual no se lograba sino exorcizar *la misma* imagen que hasta entonces se había tratado de emular. Así, en una relación espectacular de mútua fascinación, los EEUU y América Latina irán constituyendo una serie de saberes sobre sí mismos y sobre el otro, sin los cuales resulta incomprensible la emergencia del antimperialismo latinoamericano.

3. Por lo demás, aquella misma realidad que el sorprendente desarrollo del capitalismo norteamericano ponía de relieve, resultará francamente específica y prontamente desencantadora para quienes intentaran adecuarla a los "cinco rasgos fundamentales" señalados por Lenin como definitorios del fenómeno imperialista. En efecto, durante los últimos treinta años del siglo XIX, los EEUU habían experimentado un enorme crecimiento económico que los conduciría a ocupar el primer puesto como productor industrial, desplazando gradualmente a Inglaterra en este terreno. Por ejemplo, entre 1860 y 1900, los EEUU septuplicaron su producción industrial, mientras Inglaterra apenas la duplicaba. De ese modo, el país americano cubría hacia 1900 el 30% de la producción manufacturera mundial, frente al 19% de Inglaterra, y el 16% de la ascendente Alemania. Esta producción se volcaba en parte hacia el exterior, donde sus principales mercados —cuya importancia relativa veremos enseguida— se localizaban en Europa, mientras el resto del continente americano sólo absorbía un 15% en el período 1896-1900. Empero, el dato distintivo y relevante del desarrollo capitalista norteamericano reside en el bajo porcentaje de sus exportaciones con respecto al producto nacional bruto, proporción que en los años 1904-1913 era del 11%, comparada con el 43.5% de Inglaterra en la misma época. Lo novedoso del sistema norteamericano residía,

por ende, en su mayor capacidad de crecimiento cimentada en la expansión del mercado *interno*.

Por tanto, si el desarrollo capitalista norteamericano no dependía inmediata ni prioritariamente de la exportación de capitales con el doble objetivo de conquistar mercados para sus manufacturas y fuentes de materias primas y mano de obra baratas, es preciso buscar otros motivos "sobredeterminantes" del temor, más imaginario que real, de un *crack* de superproducción inminente generado por la grave crisis de 1893. En este rubro, habría que incluir consideraciones fundamentalmente geopolíticas, al igual que el "cierre de la frontera", fenómeno este último no sólo entendido como un hecho de connotaciones económicas, sino como signo emblemático de toda la cultura del *pioneer* y de la mítica posibilidad del desarrollo individualista e igualitarista de la sociedad norteamericana, todo ello dentro de un bloque ideológico sistematizado por el protestantismo como mediador de las relaciones con los "católicos del sur".

Sobre toda aquella plataforma económica, cultural y estratégica, deben haber hallado apoyo las pretensiones hegemónicas del secretario de Estado James Blaine, cuyas propuestas desembocaron en la convocatoria de la primera conferencia panamericana, reunida por fin en Washington en octubre de 1889. Buena parte de sus magros resultados se explican por la emergencia de una oposición a aquel proyecto, encabezada en muchos aspectos por la Argentina. Como es sabido, la relación triangular entre Latinoamérica-EEUU e Inglaterra se torna imprescindible para comprender esta oposición del equipo conservador argentino entonces gobernante, dado que su proyecto nacional estaba firmemente anclado en una estrecha alianza con los británicos. Son ilustrativas en este sentido las instrucciones que portaban los delegados argentinos a dicha conferencia, transcritas en los *Escritos y discuros* de Roque Sáenz Peña: "No sería posible aceptar —se decía— ninguna proposición tendiente a la ampliación en América del sistema proteccionista de los Estados Unidos o que importara restricciones a nuestro comercio con Europa."

Pero debe recordarse igualmente, que con ocasión de la misma reunión interamericana, uno de los órganos periodísticos portavoces de la política exterior argentina —*La Nación*, de Buenos Aires— designó nada menos que a José Martí como enviado para relatar las viscisitudes de la conferencia mencionada. Lo que significa que, dentro de un complejo juego de intereses de índole diversa, existía la posibilidad de establecer cierto tipo de alianzas, políticas o teóricas,

entre posiciones cuyos intereses divergían en más de un aspecto. Este factor determinó consiguientemente y desde sus inicios, la dificultad para enfocar al "antimperialismo" de la época como un fenómeno unívoco.

En el caso del patriota cubano, la emergencia de su discurso antimperialista está fuertemente determinada por la peculiaridad de la situación de su país, signada por el hecho de constituir uno de los últimos territorios coloniales españoles y por ser uno de los primeros en experimentar los efectos del nuevo pacto colonial impulsado por los EEUU. Por ello, la experiencia de la conferencia de Washington impresionó vivamente a Martí, que así traducía el proyecto panamericanista norteamericano: "Jamás hubo en América —escribía entonces—, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles y determinados a extender sus dominios a América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo".

En rigor, este antinorteamericanismo —que en el texto citado deja empero en una posición acrítica la relación planteada con el capitalismo europeo— ya se había perfilado en el pensamiento martiano en una serie de escritos realizados en México entre 1875 y 1877, así como en el proyecto de la *Revista Guatemalteca*, en la advertencia contra la penetración económica norteamericana en Honduras, en la respuesta a *The Manufacturer*, en el conocido *Nuestra América* y en la no menos célebre carta postrera a Manuel Machado. Pero —ubicados en una coyuntura nacional sumamente iluminadora— los valores de la prédica martiana deberán buscarse más en su enfoque de las peculiaridades del mundo latinoamericano, en su espíritu democrático y en el consiguiente rescate de las capas sociales subalternas, que en la pesquisa del señalamiento de las razones objetivas del peligro imperialista.

4. Indudablemente, dichas razones objetivas iban a resultar un desafío mucho más acuciante luego de la guerra de 1898. Pero inclusive tres años antes, es decir, en el mismo año de la muerte de Martí, se había asistido a la justificación ideológica del expansionismo norteamericano mediante la revitalización de la doctrina Monroe y con motivo del conflicto entre Gran Bretaña y Venezuela

a propósito de la cuestión limítrofe con la Guayana Británica. La pugna que se extendió hasta 1896, desembocó en un enfrentamiento de notables efectos entre la potencia europea y los Estados Unidos, dando pábulo a la afirmación oficial del gobierno norteamericano de que "los Estados Unidos son prácticamente soberanos en este continente". La derrota final en el arbitraje a que fue conducida Inglaterra, produjo una profunda conmoción en toda América Latina. No obstante, resultaría excesivo ver en este episodio el efecto directo de la presión de ciertos grupos económicos, ya que —como recuerda Alberto Aquarone en *Le origine dell'imperialismo americano*— fueron por ejemplo los sectores vinculados con el grupo Morgan los que, junto con los círculos más conservadores, trataron de moderar la actitud gubernamental, lo que a su vez provocó la respuesta airada de Theodor Roosevelt, quien en su artículo "The Monroe Doctrine", a la par que legitimaba la actitud norteamericana en el conflicto señalado, fustigaba la conducta del mundo de los negocios y la "proverbial" cobardía de los ricos: "Cuando se trata de una cuestión de honor nacional o de un derecho nacional —concluía— ningún interés financiero debería ser tenido en cuenta ni por un solo momento."

Para entonces, este lenguaje agresivo y expansionista resultaba congruente con un clima internacional profundamente impregnado de prácticas y discursos imperialistas producidos básicamente por las potencias europeas, a las que en la última década del siglo se había sumado el Japón. Inmersas precisamente en uno de esos estratos culturales proimperialistas, sin el cual resulta incomprensible una parte considerable de la compleja y crítica cultura del *fin de siècle*, hay ciertas ideologías "misionales" —en los EEUU al igual que en otros sitios— que reclutaban un consenso estimable y rápidamente se entremezclaban con temas extraídos del "darwinismo social". ¿Y acaso no había escrito el propio Darwin en *The Descent of Man* que "hay una gran parte de verdad en la convicción de que el maravilloso progreso de los Estados Unidos, así como también el carácter de su pueblo, sea el resultado de la selección natural"? Sea como fuere, lo cierto es que ese auténtico *bricollage* ideológico propondría la plataforma teórica para una sociedad pronta a revitalizar la mitología del "destino manifiesto", oficialmente sancionada por la guerra hispano-norteamericana, luego de cuya "increíblemente fácil victoria" se apropiaban de Filipinas, Guam, Puerto Rico, las islas Hawaii y obtenían un virtual protectorado sobre Cuba. Seguiría luego la co-

nocida serie de atropellos —segregación de Panamá, intervenciones en República Dominicana, Cuba, Nicaragua, México...— que alarmarían hondamente a algunos círculos de América Latina. Máxime cuando el mismo Roosevelt del *big stick*, ya como presidente, propondría e impondría en 1904 a la doctrina Monroe el "corolario" que llevará su nombre, basado en la premisa de la incapacidad de los latinoamericanos para manejar sus propios asuntos y postulando la conversión de su país en "una potencia de policía internacional".

Esta expansión fue generalmente interpretada por los latinoamericanos como una empresa puramente vandálica, y sus justificaciones como meras excusas hipócritas, con lo cual —como dice Halperin Donghi— aquéllos "demostraban entender muy mal las tendencias dominantes en la nueva potencia hegemónica". Las respuestas, empero, no se hicieron esperar, y uno de sus adelantados sería nada menos que el jefe del modernismo. En Rubén Darío, efectivamente, desde su artículo "El triunfo de Calibán" y luego, en 1905, la "Salutación del optimista", ya aparecen dos núcleos temáticos que animarán una buena parte de la prédica antimperialista del período: la denuncia del "materialismo" yanqui —que ya sorprendemos en Martí— y la esperanza proyectada en certeza de que "la latina estirpe será la gran alba futura".

Estas mismas connotaciones serán llevadas a su mayor desarrollo en el célebre *Ariel* de Rodó, aparecido en 1900 y de vasta influencia sobre toda la intelectualidad latinoamericana. En ese texto clásico, el escritor uruguayo plantea la antinomia Latinoamérica/Estados Unidos como expresiva de la contraposición "espíritu-materia", antinomia extraída naturalmente del archivo ideológico del espiritualismo novecentista. Siguiendo la simbología shakespereana de *La Tempestad*, Latinoamérica-Ariel representaría "la parte noble y alada del espíritu", opuesto a un Calibán-EEUU como "símbolo de sensualidad y de torpeza".

Dentro de un mundo cuya mercantilización rechaza, Rodó apela al registro aristocratizante del modernismo tras la búsqueda de algunos espacios eventualmente protegidos de la conversión en valores de cambio. Uno de esos núcleos que con su existencia "contestarían" al sistema cree hallarlo en las juventudes latinoamericanas, inaugurando así ese discurso alusivo a los jóvenes en la cultura y la política latinoamericanas que se transformará en voluntad colectiva años más tarde, al articularse con las movilizaciones de la Reforma Universitaria. Estas juventudes son ante sus ojos los sujetos naturalmente portadores

"ideal", con cuya mención se intenta quebrar el privilegio de los "hechos" promovido por el positivismo dominante en la estructura del saber del período. Juvenilismo e idealismo conducen a la síntesis expresada en una noción de "vida" de matriz bergsoniana, entendida como fondo creativo, imprevisto y por ende libre. Dos modelos históricos resultan rescatados sobre la base de esos parámetros axiológicos: la Grecia clásica y el cristianismo primitivo. En este repliegue simultáneo hacia las fuentes históricas y hacia la interioridad encantada del "alma bella", Rodó redescubriría la tradición hispanocristiana, en un movimiento de brusca ruptura con las proposiciones laicizantes del liberalismo y el positivismo latinoamericanos.

A partir de allí, y ausente como en las novelas proustianas el mundo del trabajo, el *Ariel* puede moverse en su elemento: el "inviolable seguro" del "reino interior". En esa cámara cerrada cada uno puede ejercitar su ocio, opuesto según la tradición grecolatina al *neg-ocio*, es decir, a la dimensión de la vida económica. Producida pues la escisión economía/cultura, esta última puede rescatar para sí el espacio de la pura subjetividad, "donde tienen su ambiente propio todas las cosas delicadas y nobles que, a la intemperie de la realidad, quema el aliento de la pasión impura y el interés utilitario proscribe".

Trasladado este mecanismo al terreno social, deberá deducirse naturalmente la desdicha de aquellas sociedades que antepongan los valores mercantiles a los espirituales, pero además el dualismo economía/cultura se tornará productor de consecuencias teóricas a otro nivel. Puesto que si ambas esferas pueden efectivamente escindirse, eso significa que no todo el modelo norteamericano deberá ser condenado sin más al rechazo. Por el contrario, se tratará de integrar aquel "materialismo" sin alma, en una justa medida, en el espiritualizado universo latinoamericano, con lo cual, "la obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel". Lo que definitivamente debe eludirse es la incorporación de esos signos de la vida económica como núcleos de un proyecto cultural, ya que ello implicaría una severa recaída en una *nordomanía* que se denuncia como idéntica a la deslatinización y como avanzada de "una suerte de conquista moral".

Moralismo, espiritualismo, elitismo, subjetivismo, son en fin una serie de categorías que el mecanismo rodiano produce para generar uno de los discursos de más larga duración dentro de la tradición del primer antimperialismo latinoamericanista. Y esto último se pone

de manifiesto en la circunstancia de que también en más de un aspecto resultará tributario de este modelo el peruano Francisco García Calderón, quien en dos obras que cierran prácticamente nuestro período (*Las democracias latinas de América*, 1912, y *La creación de un continente*, 1913) procede a la fusión de varios elementos arielistas: idealismo, latinismo, elitismo, solidaridad continental.

En el libro VI de la primera de las obras mencionadas, y luego de haber diferenciado las "dos Américas", se señala la protección que el monroísmo puede implicar frente a la penetración europea, especialmente alemana, a pesar de lo cual "la tutela yanqui nos parece más peligrosa que la alemana". Esta ambigüedad no desaparecerá en los desarrollos posteriores del texto, ya que EEUU aparece efectivamente con pretensiones hegemónicas sobre el resto de América, pero también "ahorró a las naciones sudamericanas numerosos y graves conflictos", e incluso habría —a juicio del escritor peruano— desarrollado una acción civilizadora en la propia Cuba luego de 1898.

Esta ambigüedad parece nutrirse en una convicción más profunda: después de todo, nada será capaz de detener el avance norteamericano, del cual su variante imperialista resulta un fenómeno "inevitable", y con ello su ideal resulta "fatalmente opuesto a la independencia latinoamericana". Esto no impide que deban señalarse las lacras de lo que se prevé como un desarrollo tan gigantesco como vaciado de espiritualidad, ya que toda la evolución del país del norte anuncia "el triunfo de la mediocridad", "la tiranía de la opinión", la ausencia de una "aristocracia dirigente" y, en suma, "la vuelta al tipo primitivo del piel roja". En cambio, es en Europa —especialmente en Inglaterra y Francia— donde debe buscarse, nuevamente, el paradigma para los latinoamericanos.

En todo caso, frente a la amenaza norteamericana la respuesta debe pasar por la constitución de varias confederaciones, idea que reaparece en *La creación de un continente*, donde se acude además a la tesis del equilibrio entre ambas potencias: "Contra agresiones del Norte, el oro y la gente de Europa; contra el Viejo Mundo agresivo, la intangible doctrina de Monroe."

Anteriormente a este arco discursivo descrito entre el *Ariel* y las publicaciones de Francisco García Calderón, y dejando de lado por ahora las de César Zumeta, desde el Brasil —esa zona tantas veces excéntrica al resto de la cultura latinoamericana— Eduardo Prado

había formulado referencias sobre los Estados Unidos desde una perspectiva de derecha que definía otro abordaje diferenciado del fenómeno norteamericano. Su libro *A Illusão Americana* había aparecido en 1893, o sea, dos años antes de que el secretario de Estado norteamericano Richard Olney declarara que su país era "prácticamente soberano en todo el continente", y que "su voz sería ley sobre los asuntos a los que restringiría su intervención". Y al igual que lo harán otros textos de la primera década del siglo XIX —como *Alma América* de José Santos Chocano; *La gloria de don Ramiro* de Enrique Larreta o *El diario de Gabriel Quiroga* de Manuel Galvéz—, el brasileño Prado redescubrirá en dicho libro a una España que se presentaba como un venero de tradiciones positivas prontas a ser opuestas a las de los EEUU. Pero —en una línea que por su problemática, si no por sus respuestas, se instala más cerca de lo que serán *La restauración nacionalista* de Ricardo Rojas o los artículos de Franz Tamayo de 1910— ese interés surge inmediatamente dictado como contestación a las tendencias pronorteamericanas que percibe en el interior de la República, incluyendo una crítica que en rigor apunta contra dicha forma institucional y en defensa del régimen monárquico.

De ahí el interés por describir a los Estados Unidos como "más egoístas y prepotentes en sus prácticas que las monarquías europeas", dominados por la "plutocracia" o "millonocracia" y la "diplomacia filibustera", términos todos ellos que producen la adjudicación del carácter *"parasitario"* al capitalismo yanqui, connotación de larga fortuna en la reflexión sobre los EEUU en el discurso de la intelectualidad latinoamericana, que incluso llegará a superponerse con una definición análoga sobre el entero fenómeno capitalista proveniente de un campo tan diverso como el generado por la implantación del anarquismo en América Latina. Ese carácter parasitario del régimen norteamericano lo definiría centralmente como un capitalismo "anormal", frente a lo que sería su expresión adecuada y, naturalmente, europea: "los plutócratas americanos" —escribe Prado— no se satisfacen ya con el mercado nacional que el proteccionismo les entregó.[. . .] En igualdad de condiciones, no pueden competir en los mercados del mundo con los productos manufacturados en Europa". Mas obsérvese que, íntimamente vinculada con esta seudoexplicación, surge el señalamiento de la agudización de la "cuestión social" en los Estados Unidos, amenaza de des-

quiciamiento que encuentra otra vez su responsable en el régimen republicano allí imperante.

Por el contrario, y como reiteración de la diferencia que caracterizaría las relaciones con Europa contrastadas con la actitud de rapiña de los EEUU, sólo se habrían derivado beneficios para el Brasil de su relación con Inglaterra, a la que incluso "debe la América Latina la fuerza moral que le permitió realizar su independencia". Esta especie de método de contraste entre ambos modelos será, por lo demás, bastante recurrente en la época, y con él parecería que los latinoamericanos impugnaban el carácter territorialista de la expansión norteamericana en relación con el subcontinente, determinado por la señalada defensa de intereses no sólo económicos sino también políticos, estratégicos, administrativos y "culturales", frente al cual el imperialismo más "clásico" de los ingleses en Latinoamérica parecía ofrecer una asociación dependiente menos onerosa.

Mas si en estos aspectos el texto de Prado puede ofrecer puntos de contacto con algunos de sus contemporáneos ante el mismo fenómeno imperialista, difiere profundamente de ellos en lo relativo a la contrapropuesta de la "unidad latinoamericana", imposible a su juicio dado que entre los países iberoamericanos "hay más odios, más enemistades [. . .] que entre las naciones de Europa".

Por el contrario, esta consigna será retomada hacia principios de este siglo por Vargas Vila que, en un tono apocalíptico al que tan bien se presta su romanticismo tardío de gusto dudoso, en su panfleto *Ante los bárbaros* planteará precisamente la urgencia de la "unión" entre los países latinoamericanos, que deberá acompañarse por el estrechamiento de vínculos con España, así como una "aproximación a la Italia y a la Francia, las dos hijas mayores de la raza". Además, y amén de la ausencia del señalamiento de las vías que operativamente pudieran conducir a dicha unificación por sobre aquellas estructuras nacionales que Prado había juzgado insoslayables, el texto de Vargas Vila incluye nuevamente la connotación moralista de un capitalismo degenerado y atípico al describir el régimen norteamericano: "No hablemos del Imperialismo Yanqui —dice—; el Imperialismo no existe en América; no existe sino el *Filibusterismo*." Ante este producto teratológico, vuelve a afirmarse el civilizatorio paradigma británico: "el imperialismo inglés civiliza: testigos, la India enorme y próspera; el Egipto, Australia, Canadá, ricos y casi libres; el filibusterismo americano brutaliza: testigos, los

filipinos cazados como fieras, los hawaianos desaparecidos, los panameños despojados..."

Esta caracterización –que en el gesto mismo de su denuncia se cegaba empero la posibilidad de una comprensión más adecuada del emergente imperialismo norteamericano– tendería así a definir como enemigo no sólo fundamental, sino también casi exclusivo, a "el peligro yanqui". Justamente, con semejante título Manuel Ugarte había publicado en Buenos Aires su primer escrito antimperialista. En ese texto, aparecido un año después del *Ariel*, el entonces socialista argentino alerta contra el expansionismo norteamericano, pero a diferencia de Rodó su discurso se inscribe en un terreno francamente político. Y sin embargo, otra vez allí la oposición hacia los EEUU tiene su contrapartida en la visión acrítica sobre la presencia del imperialismo europeo, dato sin duda más significativo dado que Ugarte escribe desde un país en donde, como es sabido, el peso fundamental de la penetración económica estaba nítidamente hegemonizado por el capital británico. No se trata, ciertamente, de atribuir al modo de quienes poseen una visión conspirativista de la historia vaya a saberse qué intenciones "probritánicas" a este escrito de Ugarte, sino de señalar, tomándolo como intervención significativa, de qué modo las características territorialistas asumidas por el imperialismo norteamericano en Latinoamérica vedaba la posibilidad de un análisis más preciso del mismo, y de qué manera dicha ausencia –que en definitiva debería vincularse con la carencia de las fuerzas sociales capaces de ser portadoras de semejante proyecto producía el efecto de un análogo desconocimiento del papel desempeñado por Inglaterra en la economía nacional correspondiente. Se trataba, pues, mucho más que de una "ceguera teórica", y habrá que esperar nada casualmente hasta la crisis del 30 que desquició en los hechos ese modelo de desarrollo dependiente para que aquellas carencias objetivas pudieran ser efectivamente tematizadas en la teoría.

No obstante aquella limitación, existe ya en Ugarte una comprensión más compleja del fenómeno imperialista, que no se reduce según la matriz arielista a un dato cultural "materialista o utilitarista", sino que prevé un curso en donde el imperialismo norteamericano extenderá gradualmente su dominación "primero con la fuerza comercial, después con la política y por último con las armas". Frente a este avance que nuevamente adquiere el aire del destino, resurge la contrapropuesta defensiva de la solidaridad que

apunte a la unificación latinoamericana. Acción concertada que no debe ser asumida solamente ante el peligro de una agresión armada, sino como dique de contención a la penetración económica y cultural. Por cierto, esa herramienta requiere igualmente una estrecha relación con las naciones europeas, e incluso Ugarte –siempre en el escrito considerado– se opone a quienes denuncian la dependencia económica y cultural de las naciones sudamericanas con respecto a Europa. "Así se nos ofusca con un peligro falso –escribe– mientras nos escamotean el verdadero." Por sus propios intereses materiales, y soñando con una hegemonía que el publicista argentino considera imposible, Francia, Inglaterra, Alemania e Italia se opondrán a la penetración norteamericana, favoreciendo así la lucha con unos Estados Unidos que Ugarte define como el enemigo principal: "La verdadera amenaza no ha estado nunca en Europa, sino en la América del Norte", escribe en ese mismo año 1901 en "La defensa latina".

En un breve escrito de 1910 algunas de estas nociones se reiteran y otras se precisan, mientras se describe la contradicción entre un norte monolíticamente unido y la dispersión de "ochenta millones de hispanoamericanos de cultura y actividad desigual, divididos en veinte repúblicas que en muchos casos se ignoran o se combaten". Pero tal vez lo más significativo de este escrito es que allí Ugarte adelanta la noción de "naciones proletarias", en un evidente intento por eludir el modelo de denuncia exclusivamente moral o cultural, una vez rechazada la fundamentación racista que por entonces seguía concitando –sobre los epígonos del positivismo biologista– adeptos entre los propios intelectuales latinoamericanos. Y sin embargo, al señalar las causas básicas de la desigualdad entre el imperio norteño y el subdesarrollo latinoamericano, el discurso de Ugarte tornará a refugiarse en factores institucionales o culturales, al ubicar aquellas causas en las divisiones entre las naciones de América Latina y en las orientaciones filosóficas y políticas aquí imperantes. Quizás esa recaída en propuestas politicistas centradas en el voluntarismo cuando no en la utopía no sea más que el efecto de superficie de una unidad latinoamericana que se prevé tan necesaria como imposible. Y justamente el libro de Ugarte aparecido en 1910 con el título de *El porvenir de la América Latina* ejemplifica el exagerado grado de unificación proyectado sobre toda Latinoamérica, en donde, "con ligeros matices, el medio social, las costumbres, las inclinaciones, los sentimientos y los gustos son idénticos".

Este contraproyecto defensivo aparecía así posibilitado teórica-

mente por una unidad esencial, aun cuando dentro de esta homogeneidad algunas naciones –Argentina, Brasil, Chile, México– deberían desempeñar el papel hegemónico, debido a "su prestigio, su alta cultura y sus progresos". La célebre "Patria Grande"exigía además como prerrequisito la atenuación de todos los conflictos intra e internacionales ante la necesidad de unir fuerzas contra el enemigo principal, desembocando así en una propuesta trinitaria: "orden en el interior de los Estados, paz entre las repúblicas hermanas y relaciones económicas con Europa".

Hasta el límite cronológico de la primera guerra mundial que nos hemos impuesto, los textos de Ugarte siguen describiendo –matizando a veces y desarrollando otras– estas ideas centrales, tal como lo revela su conferencia de julio de 1912 sobre "Los pueblos del Sur ante el imperialismo norteamericano" y especialmente la de un año más tarde donde vuelve a diferenciar abruptamente la gravitación de los "dos capitalismos" sobre Latinoamérica: "Los europeos traen una colaboración cordial que reconforta, los norteamericanos una dominación despectiva que corrompe." No obstante –como ha sido señalado– también es cierto que Ugarte ha intervenido anterior y pragmáticamente advirtiendo sobre la conveniencia de que América Latina "afirme su prescindencia entre Europa, que acaso nos tenga que defender de los Estados Unidos, y los Estados Unidos que, en un caso improbable, también pudieran defendernos de Europa[. . .] ni con aquéllos ni con éstos".

Sea como fuere, y habida cuenta de que el criterio aquí adoptado no pretende erigir a los autores considerados en "sujetos" soberanos de sus pronunciamientos, sino en "soportes" (*Träger*) de una serie de discursos, resultaría ilícito recortar aquí uno u otro de los aspectos señalados en función de la imagen que se pretendiera imponer a los fines alternativos del endiosamiento o la satanización. A lo sumo, las ambivalencias referidas en más de un autor aquí considerado revelan las dificultades para conciliar la defensa frente al expansionismo norteamericano, por un lado, y la debilidad de las naciones latinoamericanas, por el otro, sin recaer en la búsqueda de un apoyo europeo cuyas consecuencias difícilmente parecían revelarse objetivamente.

Menos alarmados, los socialistas argentinos, a través de su periódico *La Vanguardia*, descreían de lo que consideraban exageraciones de su entonces correligionario Ugarte en su versión sobre los Estados Unidos, los que –decían– podían desempeñar a la postre

un papel benéfico en América Central, mientras que la expansión "no pasará de las republiquetas en donde se vive en perpetua revuelta". Más cercano a estas "republiquetas" que el diario socialista tan rápidamente arrojaba a la trastienda de la historia, Enrique José Varona producirá otro tipo de consideraciones sobre el fenómeno que nos ocupa en una conferencia de 1905 precisamente titulada "El imperialismo a la luz de la sociología". En ese discurso impregnado de organicismo, el cubano definirá al imperialismo como "la forma de dominación política sobre otros grupos diversos y de distinto origen, próximos o distantes del núcleo principal", circunstancia a su vez condicionada por tres variables: crecimiento económico, aumento de población y "una gran cultura superior mental", requisitos que Inglaterra habría llevado hasta entonces a su más alto nivel de cumplimiento. Ese país europeo inclusive habríase beneficiado del intercambio desigual, una vez que, llegado a cierto grado de su desarrollo económico, debió "buscar desaguadero a su inmensa producción, buscar dónde emplear un capital ocioso, procurar que los múltiples productos de esa industria metalúrgica [. . .] no se estancaran sin salida", para lo cual "estos pueblos tropicales, ricos en materias primas y productos agrícolas, con población en buena parte atrasada, presentaban mercado abierto y fácil de explotar, tierras donde extender los rieles; empleo, en fin, para su capital ocioso; campo, en una palabra, para esa expansión económica". Lo notable es que esta descripción se formulaba desde matrices positivistas, y si bien resultaba mucho más adecuada que otras denuncias provenientes del espiritualismo, éste parecía sin embargo mayormente apto para la organización de una ideología que permitiera la puesta en práctica del "principio de escisión". Por el contrario, Varona culmina en esa ocasión con una respuesta no impugnadora sino imitativa, que pasaría por construir "una civilización más o menos aproximada", para lo cual, el ejemplo parecería brindarlo "el incipiente imperialismo norteamericano"

Diez años después, Varona ensombrecerá su visión ante el hecho de la guerra mundial, y manifestará su escepticismo respecto de aquellos productos —saber, industria humana— que en otro momento le habían parecido bienes apetecibles del nuevo orden industrial. También hacia esa misma época, José Ingenieros expresaba un desencanto semejante, aunque más persistente en su búsqueda de alternativas históricas y sociales, como se evidencia, en los orígenes de este movimiento teórico del pensador argentino, en su

escrito *El suicidio de los bárbaros*. Pero también dicho texto implicaba una violenta ruptura con las posiciones que él mismo había sustentado en su etapa más adherida al "bioeconomicismo". Entonces, hacia principios del siglo, había pensado en un proceso igualmente inexorable que conduciría desde "el coloniaje hasta el imperialismo". El positivismo, a fin de cuentas, parecía sumamente inclinado a aceptar el *factum* como *fatum*: puesto que el hecho imperialista era ineludible, era menester asumirlo como un destino. Tanto en la primera edición de su *Sociología argentina* cuanto en algunos de los artículos incluidos en las *Crónicas de viaje* de 1906, esta asunción incluso legaliza el derecho de los "pueblos fuertes" al tutelaje sobre los débiles, "extendiendo hacia ellos los beneficios de su civilización más evolucionada". Si esto es así, se tratará de auscultar la posibilidad —que Ingenieros prevé como realizable— de que su propio país se constituya en una futura potencia imperialista en la parte sur del continente. Por todo ello resultará más significativo el paralelismo de años más tarde con la ruptura paralela de Varona, puesto que ambas ilustran la fractura en toda una capa de intelectuales latinoamericanos que, con motivo de la primera guerra mundial, comienzan a abandonar —y sobre todo luego del fin de la ilusión wilsoniana— la hipótesis de un capitalismo promotor de la civilización, al mismo tiempo que ven llegada la oportunidad de pasar a posiciones antimperialistas más "orgánicas".

Después de todo, y por arqueológica que deba ser nuestra mirada hacia el discurso positivista finisecular, esa tendencia a transformar el dato en destino tenía como contrapartida, en sus exponentes progresistas, la capacidad para no subestimar alucinadamente los obstáculos de una realidad que no se disolvía simplemente ante las apelaciones culturalistas. Uno de estos representantes, el argentino Agustín Álvarez, ya en 1894 había designado como *South America* a esta parte del continente en donde "la borrachera de la razón pura" se le ocurría una de las causas centrales de su vorágine política. En un texto posterior —*La transformación de las razas en América*—, Álvarez extrae una serie de consecuencias francamente ominosas de una época latinoamericana que se ve simbolizada en un México que, con sus trece millones de habitantes pero con sus vicios enormes, "no produce —escribe— lo que la improvisada Australia en un territorio más pobre". No obstante, adoptando como modelos los casos australiano y japonés, así como confiando en la maleabilidad del "factor raza" mediante la introducción de la educación masiva

—con el consiguiente rechazo de la "solución bovina"—, Agustín Álvarez podía extraer conclusiones más optimistas que las de Francisco Bulnes en *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, libro aparecido en 1899. Allí, apelando a una concepción positivista decididamente primaria pero además profunda y expresamente adherido a una posición antidemocrática ("la enfermedad del siglo tiene su etiología en el sufragio popular"), el intelectual ligado al porfirismo distribuye a la humanidad en las tres razas alimentariamente definidas del trigo, el maíz y el arroz, de las cuales la primera es "la única verdaderamente progresista". Y si avizora cierta peligrosidad para América Latina en la presencia de los Estados Unidos, dicho peligro no debe a su entender sobrestimarse, dado que el país del norte mantiene con el sur un exiguo porcentaje de su comercio global. Por ello, ante el libro en tantos aspectos pionero de César Zumeta *El continente enfermo* —al que prontamente seguiría por la misma senda su compatriota Rufino Blanco Fombona—, donde el autor venezolano proponía la creación de "una confederación o alianza defensiva de todas las repúblicas latinas de América para mantener toda su independencia", Bulnes califica a este bolivarismo redivivo como una "locura hermosa, casi sinfónica", puesto que, en definitiva, naciones como "Cuba, Haití, Santo Domingo, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Centroamérica no tiene más porvenir que la barbarie alentada por la miseria y la guerra civil..."

Una vez definido el retraso en términos de coordenadas raciales, naturalmente los datos exteriores debían relativizar su capacidad explicativa. El "mal" latinoamericano no se hallará entonces fuera sino en el interior mismo de las configuraciones nacionales. "Nuestros adversarios —puede entonces concluir— ya los he hecho conocer, se llaman: nuestra tradición, nuestra historia, nuestra herencia morbosa, nuestro alcoholismo, nuestra educación contraria al desarrollo del carácter."

Pero dentro de esta misma tradición de un "positivismo de derecha", será Alcides Arguedas quien en *Pueblo enfermo* —ese libro de 1909 que Luis Alberto Sánchez calificó alguna vez de "espantoso"— trace sin duda uno de los cuadros más desesperanzadores sobre el futuro de las sociedades latinoamericanas. Inscrito en la tradición del biologismo racista de procedencia europea pero también influido explícitamente por *Nuestra América* del argentino Carlos Octavio Bunge, el escrito referido traduce la imagen de una Bolivia hundida en una decadencia irrefrenable, puesto que son los

datos raciales mismos del fondo indígena —al que se suma esa "clase de gentes híbridas" que componen el mestizaje— los que impiden cualquier posibilidad de resolución de esas tareas nacionales pendientes. Siendo el medio y la raza los factores dominantes, la conclusión de este admirador de Simón Patiño no sólo es ominosa ("todo es inmenso en Bolivia; todo, menos el hombre") sino también inexorable, hasta el punto de tornar inimaginable la adopción del modelo norteamericano ("mundos enteros de diferencia separan [. . .] a nuestros agricultores indios de los agricultores yanquis").

Existía además otro registro por donde circulaba una tercera vía de la discursividad latinoamericana y que se vinculaba, por cierto, más indirectamente con la temática antimperialista. Esta línea se hallaba por cierto, más preocupada por la detección de ciertas peculiaridades nacionales, preocupación expresa por ejemplo en *La creación de la pedagogía nacional* de Franz Tamayo, escrito a lo largo de 1910, es decir, apenas un año después del texto de Ricardo Rojas sobre *La restauración nacionalista*. Cómo garantizar —se preguntaba este último— "en medio de este cosmopolitismo de hombres y capitales", algo así como un "carácter nacional". A su vez, la serie de cincuenta y cinco artículos periodísticos que componen el libro de Tamayo se interrogan igualmente —sobre bases diferentes debidas al fondo indígena presente en su Bolivia— por el "alma de la raza". Y si Rojas hallaba en la nacionalización de la educación pública uno de los resortes privilegiados para hacer frente a la desnacionalización que temía, el boliviano reaccionará contra la "aplicación de una pedagogía importada meramente de Europa". Pero a partir de allí el tema se amplía, dando pie a la denuncia de la penetración extranjera en el país del altiplano. Como alternativa, por fin, Tamayo propone la adopción del ejemplo japonés, tendiente a asimilar —dice— "todo lo objetivo, todo lo exterior de la vida europea: las fórmulas y los procedimientos científicos, los medios externos y palpables para adquirir la riqueza, crear la industria o fomentar el comercio", pero preservando lo esencial del alma nacional. Precisamente, el "nietzschismo" de Tamayo le resultará idóneo para rescatar valores presuntamente vitales que ubicará en el indio como "verdadero depositario de la energía nacional". El discurso nacional y antimperialista comenzaba así a recorrer los senderos que acabarían conduciéndolo a su encuentro con el indigenismo, cuya expansión a escala continental debería aún aguardar una década.

5. El perfil rápidamente dibujado permite imaginar de qué modo, por imitación o contestación, la idea de "Latinoamérica" se iba conformando también —y de modo ciertamente fundamental— en relación con ese "hermano enemigo" que toda una capa de intelectuales iba a convertir en objeto privilegiado de sus análisis y preocupaciones. Hace ya algún tiempo, Manfred Kossok señalaba la obnubilación que produjo sobre la conciencia latinoamericana la presencia en el norte de una "nación continental", pero lo notable es que —en el período reseñado—, por sobre las determinaciones nacionales, las inflexiones de la discursividad latinoamericana conducían a la obtención de la imagen positiva o invertida de sus propios destinos a partir de una imitación abstracta o de una negación imaginaria del imperialismo norteamericano.

Algo se quiebra entonces efectivamante, para no volver a recomponerse nunca más: la adopción de un modelo de imitación acrítica calcado sobre las sombras del desarrollo norteamericano. Pero los discursos que van constituyendo esta ruptura distan de describir las líneas rectas que sólo serán imaginadas *post festum* por una historiografía simplificadora. Por el contrario, se hallan atravesados por numerosos sesgos, contradicciones y cisuras que ningún intento historicista conseguirá suturar. Y es que, lejos de ello, las condiciones nacionales, los diversos intereses políticos, los diferentes referentes de clase y los hilos culturales dominantes van diseñando un espacio antimperialista tensionado por numerosos puntos de fuga.

Pero además el primer antimperialismo latinoamericanista adolecerá de un núcleo cuestionador que lo habitará de allí en más. Porque al menos el internacionalismo proyectado por Marx tenía, siquiera teóricamente, un sujeto —el proletariado como clase universal— sobre el cual depositar la materialidad de un proceso ideal. Pero ¿qué sujetos sociales podían ser portadores del internacionalismo latinoamericanista, a menos que se entienda por tal a esa sumatoria de actitudes defensivas ante lo que se ve correctamente como un imperio expansivo sin llegar empero a detectar las causas reales de su despliegue? No obstante, este deseo antimperialista sin sujeto social estratégico fue encarnado por esos sectores de las capas medias intelectuales que desde entonces reclamaban una recomposición del espacio político y cultural en diversos países latinoamericanos. Nada casualmente, el proceso de Reforma Universitaria los iba a encontrar, luego además de la quiebra europeísta que implicó

ideológicamente la primera guerra mundial, en la primera fila de un proceso que tanto por su temporalidad cuanto por su contenido desborda los límites de este "primer antimperialismo latinoamericano".

EL COSTUMBRISMO EN EL TEATRO COMO MANIFESTACION DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

Armando Partida

I

La existencia de un teatro prehispánico y su manifestación durante la colonia, corresponde a un fenómeno cultural muy preciso, al igual que el teatro español de la época; pero esto de ninguna manera significa que, por el hecho de haberse escrito o representado en suelo latinoamericano fuera, forzosamente, la manifestación de la idiosincrasia latinoamericana.

El drama indígena escrito en lengua quechua: *Ollantay*, el texto guatemalteco *Rabinal-Achí*, como también el mestizaje cultural del teatro catequizante, difícilmente reúnen los elementos que los pudieran determinar como latinoamericanos; puesto que lo que en particular este último utilizó de la cultura local fue, finalmente, la manifestación formal, predominando lo hispánico en su contenido; imponiendo así su ideología y, por lo tanto, una visión ajena del mundo.

Era natural, por tanto, encontrar la contaminación de la realidad en ese teatro que se representaba durante los festejos religiosos populares; realidad que poco a poco se fue imponiendo y vino a conformar la identidad latinoamericana. Esta identidad latinoamericana, Agustín del Saz[1] la encuentra en la presencia de una actitud opuesta a la peninsular, como manifestación de "una protesta o débil queja", que rastrea en las piezas religiosas como la del *día de Corpus*.

Al respecto, describe esa festividad en Los Santos, una villa del

[1] Agustín del Saz, *Teatro social hispanoamericano*, Barcelona, Labor, 1967, (Nueva Colección Labor, 57).

Istmo de Panamá, donde la tradición oral ha conservado su carácter hispano aclimatizado: "El tema del auto como en otros muchos, es un juicio del alma y cómo el ángel la disputa a los diablos que forman una torre que corona con su orgullo al diablo mayor. ¿No simbolizaría éste a los ojos del pueblo, al poderoso, al que lo dominaba, al que, de una manera u otra, lo oprimía? Lo más significativo es que el diablo mayor es derribado por el arcángel. A éste lo representa un niño, un indiecito que simboliza la debilidad de toda la indiada, de todos los dominados, de todos los pobres. . . La tradición misional no quedó interrumpida, pero sí fundida en sus símbolos. Por ejemplo, en vez de la espada angélica, el arcángel blande la terrible 'peinilla' o machete indígena istmeño. ¿No será el instrumento campesino un símbolo de la protesta y hasta de la violencia? Y, en el juicio del alma, las preguntas acusan problemas sociales de aquella época y de todas."[2]

Ese mismo cuestionamiento lo encuentra Del Saz en una representación del Juicio Final, en el México de 1533, y en otras más de varios países latinoamericanos, donde se "llegaba al extremo de incluir burlas contra los gobernantes españoles".[3] Lo mismo ocurre "en una representación religiosa de carácter oficial que se hizo en la catedral de Asunción el día de Corpus de 1543 o 1544, siguiendo un texto escrito por el clérigo español Juan Gabriel Lazcano que ejercía su sagrado ministerio en Asunción, con el tema de la noche de Epifanía; parece que se incluyó una burla contra el adelantado Alvar Núñez Cabeza de Vaca, a quien los pastores de la farsa, en presencia de las autoridades, presentaron como 'lobo rapaz'."[4] Tal tipo de ejemplos constituyen una larga lista, pero no es hasta el *Entremés entre dos rufianes*, de González de Eslava, en donde podemos encontrar un rico panorama de la época, "lleno de alusiones al mundo social mexicano que le rodeaba, de variadas incidencias (cuchilladas, celos, palizas, etc.) y a veces, de atrevidas críticas de personalidades (a causa de una de ellas sufrió prisión y vejamen)".[5]

Un poco más tarde, en México, la obra de Sor Juana Inés de la Cruz puso de manifiesto el interior de la corte virreinal con todas sus contradicciones y costumbres sociales.

[2] *Ibid.*, pp. 14-15.
[3] *Ibid.*, p. 15.
[4] *Loc. cit.*
[5] *Ibid.*, p. 16.

II

La visión de un pueblo conformado con características hispanoamericanas se manifesta ya en el siglo XVIII en obras como *El baile del tapicero* de Lucena, escrita en 1765, o en *El amor de la estanciera*, otro sainete argentino de fines del mismo siglo, en donde se describen tipos y costumbres populares y se proponen una actitud y un punto de vista latinoamericanos en cuanto a la tierra y sus paisanos. Las piezas cultas, como las de Cristóbal de Aguilar sugerían una moral y un comportamiento locales procedentes de moldes europeos, que constituían en sí las líneas dramáticas principales; además de una consideración de raza, en donde las clases bajas, es decir el pueblo, debieron ser, según Saz, objeto "de respeto a la *personalidad* del hombre y a la justicia social".

En la segunda obra, al decidirse la estanciera por su pretendiente nativo, despreciando al extranjero portugués, sin importarle el que éste fuera más rico y de alta alcurnia, advertimos una forma inicial de nacionalismo.

Este comportamiento de los personajes entrañaba la manifestación de un sentimiento patriótico, ya muy notorio en *Siripo* de Lavarden —autor argentino, también del siglo XVIII—, pues "en los fragmentos conservados, las avanzadas ideológicas de la época hacen su presencia con firmeza. Siripo se resiste a los sacramentos que le propone el padre de Lucía por respeto a sus propios dioses ('¿Tan celosa será que me prohíba —hasta de la deidad el amor santo?') y a su libertad (el precio por la mano de Lucía 'es demasiado —para quien libre vio su primer día— y ha empezado a gustar del dulce mando', etc.). Siripo defenderá su dignidad ('¿No soy también uno de los humanos?') frente a la intransigencia de los que se indignan porque ella se resuelve 'a rendir su beldad a un vil salvaje horrible y asqueroso'. Y cómo sonarían en aquellos auditorios las palabras de Lucía que parecen igualar en su problema y en su respeto al padre, esposo y amante, como haría posteriormente el romanticismo liberal. *Siripo* de Lavarden no es sólo la primera pieza importante americana sino una verdadera adelantada de los modernismos ideológicos."[6]

Es así como por fin en el siglo XIX el teatro rioplatense va asumiendo, junto con el sentimiento nacionalista de la región, la repre-

[6] *Ibid*. p. 24.

sentación del carácter de sus habitantes, el relato superficial de la problemática local, el señalamiento de las diferencias, los contrastes sociales y raciales, elementos todos que llevan directamente al *costumbrismo*. A pesar de la herencia del hispano Moratín y de la influencia del romanticismo, la realidad criolla se impone mediante la dramaturgia, como en el caso de la dictadura de Rosas en la Argentina, también contagió al teatro chileno y uruguayo, en donde los emigrados, simpatizantes o enemigos de la Santa Federación de Rosas, manifestaron su posición política desde el escenario.

Ejemplos de ese período son *Una víctima de Rosas* (1845), del escritor humorístico Francisco Acha, del Uruguay, junto con *El gigante Amapolas y sus formidables enemigos o sea Fastos dramáticos de una guerra memorable*, escrita en Valparaíso en 1842, por Juan Bautista Alberdi, dramaturgo de la Asociación de Mayo. En ambas obras el título manifiesta de inmediato una actitud crítica, junto con la exaltación de los sentimientos de la personalidad hispanoamericana que fue conformando al criollo.

Pero no será sino hasta que surja *Juan Moreira,* cuando los héroes de las clases bajas, los marginados, finalmente tomen conciencia de los atropellos sufridos, al verse retratados en ese personaje, cuando podamos considerar abiertamente la nueva actitud del criollo depauperizado, pues "Su carácter emocionaba al público sencillo y le hacía sentir aquello en carne viva y muy cerca de él. Era el alma argentina en su nacionalidad teatral primera: la vida de lucha y de guerra, el jinete alzado y perseguido, valeroso y temerario, y también noble en sus reacciones, víctima de la injusticia pero justiciero, tierno con su mujer y su hijo y resignado en la desventura que le abruma, que busca a la muerte como remedio, le gusta el baile y el canto, la guerra y la fiesta. . ."[7] *Juan Moreira* es el equivalente escénico del *Martín Fierro* de José Hernández, que generaría a su vez toda una serie de piezas en donde el gaucho se convierte en el héroe popular, dispuesto a deshacer entuertos e impartir justicia.

Si, por una parte, todas las situaciones, tipos y características locales le dieron un tono costumbrista, en donde el colorido típico se impuso en el espectáculo, por otra, este héroe no fue otra cosa sino el producto de la tradición romántica, pero ya inserta en otro contexto histórico y social.

[7] *Ibid*. pp. 30-31.

III

Los elementos costumbristas empezaron a multiplicarse y predominar, y pusieron de manifiesto la idiosincrasia nacionalista, en otras obras gauchescas como *Calandria*, de Martiniano Leguizamón. Ya para fines del XIX, tanto la influencia neoclásica como el romanticismo, que caracterizó las luchas libertarias por la independencia, dieron paso a un teatro con cualidades de tribuna popular, que dejó muy atrás a *La Sociedad del Buen Gusto del Teatro* (1817), y a los dramaturgos de la *Asociación de Mayo* (1837).

El interés por la problemática nacional obligó, no obstante la fuerte influencia de la cultura europea, a establecer finalmente un teatro nacional. Los estilos más adecuados para expresar esa identidad propia fueron el naturalismo y el realismo, a través de un *costumbrismo* que retrataba la vida nacional y la realidad inmediata. Al respecto, Carlos Solórzano señala: "Ante el fenómeno del creciente desarrollo económico la cultura latinoamericana comienza a perfilarse con rasgos singulares. En cada uno de los países del mestizaje, la absorción de la población indígena o la influencia de las inmigraciones europeas, motivaron en los comienzos de este siglo la formación de una sensibilidad particular y de formas de expresión también diferenciadas. En términos generales por estas fechas cuando aparece el teatro de costumbres como un deseo de identificación, por parte de los escritores, con las características propias de sus ambientes".[8] Sin embargo, no obstante la justa observación de Solórzano, lo determinante de ello fue la consecuencia del proceso histórico, político y social, que a su vez hizo surgir y plantear una realidad nacional con sus propias características y manifestaciones sociales, tan evidentes y vitales, que tuvieron que irrumpir sobre el escenario de toda Latinoamérica.

El *costumbrismo* permitió a los dramaturgos un enjuiciamiento crítico de su realidad, aunque aún ingenuo, en el que las costumbres y las circunstancias diarias se manifestaban sobre el escenario encarnadas en los tipos más cercanos y en situaciones fácilmente reconocibles, gracias a los propios signos utilizados por los dramaturgos nacionales. "Los tipos populares, el color local, las expresiones verbales de cada país, se recogían en comedias y sainetes, en los cuales el

[8] Carlos Solórzano, *El teatro latinoamericano en el siglo XX*, México, Editorial Promaca, 1964. p. 1.

autor se permitía la licencia de reír benévolamente de los defectos de la sociedad en que vivía. Muchos de estos tipos populares, prolongados en toda la creación literaria, eran visualizados en sus aspectos negativos con un criterio más estricto, pero por lo general la postura del autor era todavía derivada del romanticismo, pues dejando el análisis crítico de sus personajes en segundo término, exponía en primer plano un exaltado sentimiento de simpatía hacia estos personajes populares o de la clase media, que comenzaban por entonces a clamar por su reivindicación ante las poderosas clases burguesas o de terratenientes."[9]

El *costumbrismo* sólo fue el inicio para Solórzano del teatro latinoamericano: "La fuerza y vitalidad que esa modalidad del teatro tuvo en dichos países fue, en efecto, excepcional, pues por lo general el costumbrismo no fue más que un primer paso en la elaboración de un verdadero teatro latinoamericano; ya que basándose en él y superándolo después, los autores del continente han podido abordar una problemática más amplia y más compleja."[10]

De ninguna manera esto signfica que el *costumbrismo* sea estéticamente primario, y por lo tanto, un teatro de segunda categoría; nada más lejano de ello, pues las condiciones que prevalecían en los países latinoamericanos obligaron a recurrir a él, lo cual no implica el desconocimiento de la literatura dramática europea: Chejov, Ibsen, Strindberg, o la poesía y literatura francesas: parnasianismo, decadentismo, simbolismo, etcétera, antecedentes del modernismo hispanoamericano, simultáneo a nuestro drama costumbrista.

Si bien hasta ese momento los modelos del teatro hispánico habían predominado en Latinoamérica a través del teatro ético de Moratín, del drama romántico y del drama hispánico de costumbres (Manuel Bretón de los Herreros), la dramaturgia local a fines del XIX aún no se planteaba con plenitud los problemas y características de los latinoamericanos en el teatro de cada uno de los países.

El *costumbrismo* fue el estilo que permitió plantear una visión propia del mundo, junto con el surgimiento de un teatro con raíz popular, mediante la identificación inmediata de nuestra problemática y tipología propia: "Al atreverse el teatro a plantear y desenvolver conflictos reales e inmediatos, nuestros dramaturgos estuvieron en posibilidad de exponer los problemas más urgentes de sus respectivos países y de expresar en una forma verbal que incluía el len-

[9] *Ibid*, p. 2.
[10] *Ibid*, p. 3.

guaje familiar y el habla popular. Nació, así, el teatro hispanoamericano de costumbres y con él subió al escenario un mundo colorido, en el que se movían personajes que hablaban un castellano conformado según las peculiaridades lingüísticas de cada país, ya fuera para mostrar algunos arcaísmos conservados a lo largo del tiempo, o para hacer patente la amplia medida en la que las lenguas indígenas habían influido en la lengua conquistadora."[11]

La forma de representación del *costumbrismo* igualmente propició que el latinoamericano reconociera su nacionalidad, sus diferentes tipos y ambientes, así como la transformación vertiginosa que éstos sufrían.

Podemos encontrar este fenómeno en el desarrollo del teatro rioplantense, que se adaptó al costumbrismo para expresar las inquietudes nacionales: "La crítica teatral de la Argentina y del Uruguay ha querido ver en el teatro de costumbres la mejor época de su actividad y de su creación, lo cual constituye un caso excepcional en el continente".[12]

Es muy difícil establecer juicios valorativos en relación a tal criterio; el hecho es que en cada país surgió una expresión propia de acuerdo con su coyuntura: de allí la conformación de una identidad latinoamericana, que, aunque diferente en sus particularidades culturales, sociales y económicas, tipológicamente corresponde a un mismo movimiento de identificación nacional que, al ser examinado deja al descubierto los mismos rasgos y características.

IV

Hemos escogido tres obras *costumbristas* de tres diferentes países, en las cuales podremos encontrar la forma particular, y a la vez común, de la manifestación de su identidad latinoamericana.

El dramaturgo uruguayo Florencio Sánchez es el portavoz de los grupos populares pertenecientes a los estratos sociales más bajos, dentro de una escala social que había comenzado a establecerse a fines del siglo XIX en la zona conocida como Río de la Plata: "Con el patetismo propio de la raza, pero con gran sentido de la síntesis teatral y de los esquemas escénicos, penetra en los temas más candentes de su época: la lucha por la vida y por la felicidad; el derecho a ellas por encima de todos los prejuicios."[13] La moral, la ética, el naciona-

[11] *Ibid.*, p. 7.
[12] *Ibid.*, p. 3.
[13] Agustín del Saz, *op. cit.* p. 38.

lismo, y la identificación personal son los temas que Sánchez plantea en sus dramas urbanos y rurales.

Barranca abajo (1905), una de sus obras sobre el campo, es aparentemente, un drama campesino en el cual se debate el conflicto surgido ante una nueva moral que arrasa la de la figura central de la tragedia —el viejo Zoilo—, sin embargo, nos encontramos ante un fenómeno más complejo, como ya lo señalaba Luis Ordaz en *El teatro en el Río de la Plata,* *al referirse a esta obra: "Monumental misa de réquiem dedicada al gaucho como tipo humano superado por el medio social." La vida idílica del campo, la convivencia pacífica y la amistad desinteresada —si alguna vez las hubo—, después de las luchas libertarias y una vez lograda la estabilidad civil en el proceso de reacomodo social, entran en conflicto con las nuevas *relaciones* de producción, debido al proceso de capitalización, apoyado por la clase en el poder que llevó al acaparamiento de la propiedad agrícola, aniquilando al pequeño propietario y volviendo improductiva esa forma de explotación de la tierra.

La posesión de ésta es uno de los problemas fundamentales para el campesino y en cada país tomó diversas manifestaciones, así vemos cómo la Agentina, un país agrícola-ganadero de fines del siglo XIX, encuentra su propia identidad en el campo; independientemente del proceso que iniciaran los inmigrantes europeos, entre ellos los anarcosindicalistas, que propiciarían un cambio en la identidad social de las zonas urbanas.

"El teatro de Argentina, Uruguay y Chile recogió esa problemática de manera testimonial, tratando de presentar los hechos de manera objetiva, estudiando los caracteres diferentes que concurrían en el trance histórico de la inmigración y puntualizando las consecuencias que formaban el desenlace, también histórico, de aquella fusión."[14]

En *Barranca abajo* encontramos las manifestaciones de una cultura propia, que el *costumbrismo* permitió plantear, mediante las descripciones del sitio en donde tiene lugar la tragedia, como por ejemplo en el primer acto:

> Representa la escena un patio de estancia; a la derecha y parte del foro, frente de una casa antigua, pero de buen aspecto; galería sostenida por medio de co-

* Luis Ordaz, *El teatro en el Río de la Plata,* 2da. ed., Buenos Aires, Leviatan, 1957, pp. 81-101.

[14] Carlos Solórzano, prólogo a *El teatro actual latinoamericano* (Antología), México, Ediciones de Andrea, 1972, p. 6.

lumnas. Gran portal que cubre todo el patio; a la izquierda un zaguán. Una mesa, cuatro sillas de paja, un brasero con cuatro planchas, un sillón de hamaca, una vela, una tabla de planchar, una caja de fósforos, un banquito, varios papeles de estraza para hacer parches, una azucarera y un mate.*

con esta descripción de la *estancia*, nos situamos en el lugar de la acción y también penetramos en la cultura evidente de la región, pues cada objeto, además de corresponder a la descripción de la vida cotidiana de cualquier zona rural latinoamericana, nos da las características particulares, por su disposición y combinación de elementos; además de un vocabulario específico como: estancia, mate y sillón hamaca.

La descomposición familiar, tema central de esta obra, es el resultado de una situación de reacomodo social, en el que la autoridad y la acumulación de capital conducen al contubernio de la autoridad y del terrateniente explotador, convertido en latifundista, como lo dice la Martiniana, émula de la Celestina:

(. . .) No es por conversar, pero dicen por ahí que está medio ido de la cabeza. También, hijita, a cualquiera le doy esa lotería. ¡Miren que quedarse de la mañana a la noche con una mano atrás y otra adelante como quien dice, perder el campo en que ha trabajado toda la vida y la hacienda y todo! Por que dejuramente entre jueces y procuradores, le han comido vaquitas y majadas.

Los valores han cambiado; el más listo, es decir el más deshonesto, al ganar de su lado la autoridad y efectuar acciones ilícitas, es quien merece el respeto, como la misma Martiniana lo expresa:

¡Y gracias que dió con un hombre tan güeno como don Luis! Otro ya les hubiera intimidao el desalojo, como dice. ¡Qué persona tan cumplida y de güenos sentimientos!

La virtudes tradicionales resultan defectos en estas nuevas relaciones sociales; como nuevamente lo manifiesta Martiniana:

Che, decime, ¿tenés noticias de Aniceto: dicen que está poblando en el Sarandí pa casarte con vos. ¿Se jugará esa carrera? ¡Hum!. . . Lo dudo dijo un pardo y se quedó serio. . . ¡Ah! ¡Eso sí! Como honrao y trabajador no tiene reparo; pero qué querés, se me hace que no harían güena yunta. ¿Es cierto que don Zoilo se empeña tanto en casarlos, che?

* Todas las citas que se hacen de *Barranca abajo* son de la edición *Teatro Florencio Sánchez*, Cuba, Casa de las Américas, 1963 (Colec. Literatura Latinoamericana).

No obstante pertenecer a la misma clase social, el viejo Zoilo es despojado por Luis, otro criollo, con ayuda de la autoridad:

> Luis. Y me he propuesto que se den un abrazo. Dos buenos criollos como ustedes, no pueden vivir así, enojados. De parte de Gutiérrez ni qué hablar.

En ese proceso de despojo, el pertenecer a un mismo grupo ya no tiene importancia; pues lo que cuenta son los intereses económicos:

> Zoilo. Un día. . . déjeme hablar. Un día se les antojó a ustedes que el campo no era mío, sino de ustedes, me metieron ese pleito de revindicación, yo me defendí, las cosas se enredaron como herencia de brasilero y cuando quise acordar manecí sin campo, ni vacas, ni ovejas, ni techo para amparar a los míos.
> Luis. Pero usted bien sabía que la razón estaba de nuestra parte,
> Zoilo. Taría cuando los jueces lo dijeron, pero yo dispués no supe hacer saber otras razones que yo tenía.

Al perder su escasa hacienda pierde automáticamente el respeto de los demás:

> Sargento. Güen día, viejo. Aquí andamos. Este. . . Vengo a citarlo.(. . .)
> Zoilo. Ta güeno. Pues. . . Decile a Butiérrez que si por casualidad tiene algo que decirme, mande o venga. ¿Me has oído?

Al negarse Zoilo acompañar al sargento se pone de manifiesto su nueva condición social:

> Sargento. (Parternal) No ha de ser por nada. Cuestión de un rato. Venga no más. Si se resiste va a ser pior.
> Martiniana. Claro que sí, mejor es dir a las güenas. ¿Qué saca con resistirse a la autoridá?
> Zoilo. ¡Callá esa lengua, vos! Vamos a ver un poco. ¿No está equivocado? ¿Vos sabés quién soy yo? ¡Don Zoilo Carbajal! ¡El vecino Zoilo Carbajal!
> Sargento. Sí señor. Pero eso era antes, y perdone. Aura es el viejo Zoilo, como dicen todos.
> Zoilo. ¡El viejo Zoilo!
> Sargento. Sí amigo, cuando uno se güelve pobre, hasta el apelativo le borran.

En ese reacomodo los valores se invierten. La nueva clase, la naciente burguesía arrasa con todo lo que le estorba para su establecimiento:

Zoilo. ¡El viejo Zoilo! Con razón ese militar de Butiérrez se permite nada menos que mandarme buscar preso. En cambio él tiene aura hasta apellido. . . Cuando yo lo conocí no era más que Anastasio, el hijo de la parda Benita. . . ¡Trompetas! (A voces.) ¡Trompetas, canejo!

Este nuevo orden requiere del apoyo de la autoridad, ésta a su vez, requiere del apoyo del poseedor del capital, como una práctica común del proceso político-social latinoamericano; repitiéndose el cacicazgo y el abuso:

Sargento. Derecho. . . Vengo en comisión. (Volviéndose a Aniceto.) ¡Ah!. . . Y con usted tampoco anda muy bien el comisario. Dice que por qué no jue a la reunión de los otros días, ¡qué si ya se le ha olvidao que hay elecciones, y superior gobierno y partidos?

Este mismo tema del desarrollo de las estructuras y métodos políticos los retoma posteriormente Samuel Eichelbaum en *Un guapo del 900*, en donde, recurriendo de nuevo al *costumbrismo,* describe las campañas políticas de la época en cuestión; aunque describiendo entre líneas una posible aplicación actual de los mismos métodos.

Podríamos hablar del colorido local, planteado por *Barranca abajo*, de las características lingüísticas de los personajes que ponen de manifiesto lo peculiar del costumbrismo, en este caso, en relación con una situación particular de la pampa argentina; pero lo más importante es la manifestación del proceso de transformación iniciado a partir de las vicisitudes de esta familia y principalmente del jefe de la misma, quien es aniquilado por la nueva estructura político-económica. Ante tal situación, la única manera de autoafirmarse ante sí y los demás es acabando con la propia vida, como única protesta válida de inconformidad ante el nuevo orden prevaleciente.

La consolidación de todo un grupo social anteriormente desplazado por los criollos pudientes, a partir del siglo XIX, se convirtió en la clase media predominante. A este grupo, que se perfiló como el mayoritario, pertenece un nuevo tipo que se inicia como pequeño propietario, representado en la figura de Aniceto, a quien Martiniana considera un futuro prospecto para marido de Prudencia, y el cual, en el tercer acto trata de evitar que huyan las mujeres abandonando a Zoilo. La actitud de Rudencinda hacia él es muy significativa en relación al lugar que poco a poco cobraría en la escala social:

Aniceto. Cállese. ¿Usted es la pior! La que le tiene regüeltos los sesos a esas dos

desgraciadas. Ya tiene edá bastante pa aprender un poco de juicio. . .
Rudecinda. ¡Jesús María! ¡Y después quedrán que una no se queje: si hasta este mulato gaucho se permite manosiarla! ¿Qué te has creído, trompeta?

En Aniceto se manifiesta la responsabilidad y el juicio con una actitud ante la vida más positiva que la de la clase en decadencia:

Aniceto. La verdá. Usted es una pobre diabla y no ha visto nada. Por eso el empeño de irse. Pa hacer las cosas más a su gusto. . . ¡Estar con su Gutiérrez y la otra con su estanciero!. . . Y como si juerse todavía poca la infamia, pa tener un hombre onrao y güeno de pantalla de tanta inmundicia. (Pausa. Dolores llora.) Y ahora, si quieren ustedes, pueden dirse, pero van a tener que dir pasando bajo el mango de este rebeque.
Rudecinda. (Reaccionando enérgica,) ¡Eh! ¿quién sos vos? ¡Gaucho!
Aniceto. ¿Yo?. . . (Alza el talero.)

Florencio Sánchez nos presenta el proceso doloroso y violento de la identificación latinoamericana ante el establecimiento de un nuevo orden social que traía consigo el surgimiento de un carácter y una identidad nacionales, y que posteriormente cobraría su forma definitiva.

V

En el teatro cubano encontramos otro proceso de identificación, debido, por un lado, al resultado de la colonización, y por otro, a la integración en la vida cubana de los esclavos africanos y, por lo tanto, a un mestizaje muy particular.

Del teatro cubano precolombino no se tienen antecedentes; tampoco hay gran información sobre el teatro religioso de la colonia. Hasta el siglo XVIII es cuando se tienen noticias del teatro en la isla, "pues no hubo locales de teatro en Cuba durante los primeros doscientos años de la Colonia; las piezas se representaban en las iglesias o en las casas particulares. No existía ningun referencia del dramaturgo nativo antes del capitán Pita".[15] Santiago de Pita y su famosa obra, *El príncipe jardinero y fingido Cloridano*, son los primeros indicios que tenemos de la dramaturgia cubana. Junto a la decadencia del teatro barroco se conjugaron los últimos resabios del neoclasicismo: "Remos señala el 'típico final de las comedias clásicas', y

[15] Willis Knapp Jones, *Breve historia del teatro latinoamericano*, México, Ediciones de Andrea, 1956, pp. 35-36.

Arron concreta 'huellas y reminiscencias de Lope, Calderón y Moreto así como también de Cervantes y Sor Juana', y califica a la obra de Pita, como de 'comedia tersa y bien llevada, de un delicioso tono de cuento de hadas', Pamperón, el gracioso, le recuerda al Castaño de *Los empeños de una casa* de Sor Juana."[16]

En esta misma época encontramos ya los indicios de una incipiente identidad a través de la comedia, género que caracterizó por muchos años al teatro popular cubano. Seguramente los "entremeses y sainetes" establecieron el puente entre el género culto, perteneciente a los criollos, y el popular, manifestación de la masa democrática; "como puede recordarse la representación que se efectuó en La Habana, en 1970, del sainete titulado *La mujer impertinente, el marido paciente y el cortejo subteniente,* de Buenaventura Pascual Ferrer (1772-1851). . ."[17]

La influencia romántica no pasó de lado repitiendo los moldes del romanticismo hispánico; incluso *Don Pedro de Castilla,* escrita en Cuba por Francisco Xavier Foxa y Lecanda de Santo Domingo, es la primera manifestación del teatro romántico en Latinoamérica.

José Agustín Millán fue quien "cambió el procedimiento y en la mayoría de sus comedias, casi todas en un acto, *empleó tipos y ambientes cubanos.** Su primera obra fue *El médico lo manda,* representada en 1841".[18]

El nombre de Gertrudis Gómez de Avellaneda (1814-1873) tendría que incluirse dentro de los precursores del teatro hispanoamericano; sin embargo sus obras románticas están más apegadas al teatro hispánico, tanto en sus formas como en su actitud. Su "nombre llena durante años las carteleras del teatro español, con los éxitos rotundos de su época".[19] No obstante lo anterior, consideramos que se requiere de un estudio profundo de su obra, encaminado a detectar si existen elementos de la idiosincrasia local que pudieran definir su obra como esencialmente latinoamericana, y no sólo por

[16] Agustín del Saz, *Teatro Hispanoamericano,* Barcelona, Editorial Vergara, 1963, T. I, p. 97.
[17] *Ibid.*, p. 97.
[18] Willis Knapp Jones, *op. cit.*, p. 37.
* El subrayado es nuestro.
[19] José Cid Pérez, *Ensayo a Teatro Cubano contemporáneo,* Madrid, 2a. ed., Editorial Aguilar, 1962. p. 17.

el hecho de haber sido escrita en esta región geográfica. Posiblemente no sea muy difícil encontrarlos, puesto que el teatro hispanoamericano, como en el caso del cubano, provenía de una tradición culta neoclásica, posterior al barroco; por lo que el romanticismo fue el nexo histórico con la realidad de nuestros países, ya que el espíritu romántico "Se distinguió por la intención política que, a impulsos de las luchas por la independencia, era el acicate más importante del escritor criollo. El teatro, la más popular tribuna, hacíase eco de las ansias de libertad, predominando la lección histórica y la convención didáctica de la justicia social".[20]

José Martí (1853-1895) fue el portador de esos anhelos libertarios. En 1869 publicó "en el semanario *'La Patria Libre'* su poema dramático *Abdala* en cuyo protagonista concreta anhelos de independencia. La revolución cubana se agudizaba entonces: fue asaltado el Teatro de Villanueva; y Martí, a causa de esta su primera comedia, fue confinado a España".[21] De aquí que podamos concluir que la lucha política por la independencia cubana fue uno de los elementos iniciales de la esencia latinoamericana en el teatro.

VI

"Al comenzar el siglo XX se advierte por primera vez que las manifestaciones de teatro en América Latina constituyeron la expresión de algo propio, de una psicología inscrita dentro de ciertos límites y de una problemática exclusiva de América Latina."[22]

En Cuba, junto con el género bufo y el teatro vernáculo, surgió un teatro al cual podemos considerar como latinoamericano. Dolores Martí de Cid, en su presentación a la antología del *Teatro cubano contemporáneo*, establece tres momentos de la evolución del teatro de la isla. El primero corresponde al surgimiento de una identidad latinoamericana y uno de los dramaturgos que plantea esa problemática es José Antonio Ramos, quien al escribir *Tembladera*, una obra que por su forma y contenido se inscribe dentro del *costumbrismo* urbano, va más allá del regionalismo; debido al interés nacionalista que surge cuando, ya muy cerca de fines del XIX, Cuba logra su independencia de España, para luego caer en la esfera de influencia económica y política de Norteamérica, que habiendo llegado tarde

[20] Agustín del Saz, *op. cit.*, pp. 139-140.
[21] *Ibid.*, p. 171.
[22] *Ibid.*, p. 173.

a la repartición del mundo, comienza a competir internacionalmente con los países europeos, y al no poder hacerlo ya en África o Asia, enfila su interés sobre Latinoamérica.

Tembladera,* estrenada en 1918, es el resultado de una obra anterior: *La Hidra* (1908), nos presenta el drama de una familia cubana de principios de siglo, en el momento en que Gustavo, hijo consentido, se convierte en asesino, provocando así una crisis familiar que pone de manifiesto una problemática social más amplia y profunda. El conflicto planteado genera otros que vienen a ser los más importantes: la venta de la finca, patrimonio familiar, para repartir entre los hijos la parte de herencia que les corresponde. La finca pasará a manos de extranjeros, en este caso a norteamericanos que habían iniciado el neocolonialismo con la exportación de capital. Unicamente la acción del administrador de la finca —Joaquín—, con su posición nacionalista consciente, puede evitarlo.

Además de las líneas dramáticas externas, encontramos una dialéctica de la identidad latinoamericana que irrumpe violentamente, al tratar de evitar que parte del territorio nacional caiga bajo el dominio del capital extranjero.

La ambientación del primer acto marca con mucha precisión las particularidades de una arquitectura y un ámbito nacional en donde se desarrolla la acción. Esta ambientación está llena de indicios y signos seleccionados, que además de marcar el lugar están también denotando los rasgos sociales de la familia y su tradición:

"La antesala de la casa de don Fernando Gonsálvez de la Rosa, en el barrio aristocrático del Cerro. Muros blancos, piso de mármol blanco. A la derecha en primer término, un arco de medio punto, con verja de hierro, pintado de blanco, y postigo hasta la altura del arco, practicable; da acceso al zaguán y es la entrada de la casa. Del mismo lado, hacia el fondo, puerta para la sala principal. Al fondo, una puerta con mampara de cristales. A la izquierda, dos arcos medio-puntos, que dan al patio, del cual se ve un pequeño trecho, con macetas de flores y plantas. Muebles de mimbre, diseminados caprichosamente. Al fondo, escritorio americano de cubierta articulada. Cuadros, columnas, jarrones, etcétera. Por los arcos de la izquierda entra un torrente de luz, resplandor de sol tropical que cae a raudales, sobre el clásico patio cubano, lleno de verde. Es de mañana, una mañana de Cuba, jubilosa y espléndida."

* José Antonio Ramos, *Tembladera. Los clásicos del teatro hispanoamericano*, compilación de Gerardo Luzuriaga y Richard Reeve, México, FCE, 1975, pp. 478-538.

Con esta sola descripción Ramos pone de manifiesto su nacionalismo apasionado, junto con un gran optimismo patriótico, alegría y carácter isleños; como manifestación de una estética, cultural y particularidad nacional, que de inmediato salta desde el primer diálogo:

> María (Con un gran plumero de pita sacude los muebles, canturreando, en voz baja) . . . Y me dicen que a ti te lo dé.
> ¡Si me pides el pescado, te lo doy!
> ¡Para pantalón y saco,
> llevo percheros baratos!

La manifestación de la cultura popular es signo del comportamiento de los personajes; recurso muy importante en Ramos para definir no sólo el carácter de éstos, sino también su posición hacia lo nacional, y los demás personajes.

Así vemos como la misma sirvienta María, seguramente negra, cuando llega el cartero subraya la palabra "señorita", con lo cual nos da un indicio de la trama, además del tipo de relaciones, familiares y sociales, y del color local:

> El cartero (Por detrás de la reja). ¡Cartero! ¡Señorita Isolina Gonsálvez de la Rosa!
> María. ¡Señorita! ¡Sí, "señó"! ¡Como yo! (Cogiendo la carta). ¿Una "na ma"?

Su familiaridad, como manifestación de una forma de comportamiento nacional, dentro de un grupo social, igualmente lo encontramos en el inicio de la obra en el diálogo que María establece con Gustavo, el hijo que provoca la crisis en la familia, cuando llega por la mañana:

> María.- Buenos días, primero, ordinario, que no hemos dormido juntos.
> Gustavo.- Anoche no, tienes razón. Pero déjate de relambientos, porque esta mañana vengo con "los nueve puntos". ¿Lo oyes bien?
> María.- ¿Y a mí, qué? ¿Me vas a meter "mieo"?

Así, a través de los recursos idiomáticos poco a poco se van mostrando los diferentes hábitos, desde los criollos, hasta los puramente cubanos:

> Gustavo.-Lo que me figuro es que no puedo perder tiempo, Isolina. Préstame

cien centenes; píselos al viejo o a mamá, o a cualquiera. No se trata de una "picada" para ir a correr una rumba: que es algo más serio, y, al fin y al cabo soy tu hermano. . .

En esta forma se va evidenciando la conducta, el tipo de relaciones familiares y sociales; pero lo más importante, el tipo de posición nacionalista que cada uno mantiene y el grado de identidad latinoamericana que éstos tienen al ponerse en claro la relación que los personajes manifiestan respecto a la tierra cubana:

Joaquín.- Muy bien, Isolina, muy bien, a pesar de los pesimismos de ustedes. La candela no fue nada y la caña quemó muy bien. . . Vengo resuelto a llevarme a don Fernando, a llevármelos a todos ustedes para convencerlos de que vender aquello es un crimen. . . Vengo resuelto a muchas cosas importantes; ya verá usted.

Ese sentido de nacionalismo y autonomía nacional que repentinamente brota, es la defensa posterior de la soberanía nacional, al enfrentarse a otro tipo de intereses:

Gustavo (Feroz).- ¡No! ¡Espérate: no avises a nadie! (A Joaquín) Acabo de comprometerme en una cosa muy seria, Joaquín, y necesito de su antigua amistad y de sus servicios. Le hablo claro porque tengo prisa y no tengo tiempo que perder. Necesito dinero, Joaquín; cuarenta o ciencuenta centenes. . . Ya usted sabe que tengo decidido a papá a vender el ingenio; es un simple adelanto que le pagaría enseguida. Tengo que salir inmediatamente de La Habana. . . Por eso. . . se trata del momento, de la necesidad de ahora. . . Tengo que salir inmediatamente de La Habana. . . Por eso. . .

El desarraigo y desinterés por la finca paterna, que no trabajan y que no cuidan es la demostración de la actitud de los hijos dentro del núcleo familiar, que no tienen el suelo seguro; actitud que ha cobrado carácter social, como cuando Isolina se refiere al comportamiento de Gustavo y Teófilo, que insiste en irse a los Estados Unidos, ya que en Cuba no encuentra su lugar:

Isolina.- Le juro, Joaquín, que de mi hermano Gustavo, como de ese otro desgraciado que cada día me da más graves disgustos, nada puede ya sorprenderme. . .
Joaquín.- Son irresponsables, Isolina; la culpa no está en ellos.
Isolina.- Está en los padres, en nosotros. . . (Joaquín hace signos afirmativos).

Ramos se ha ingeniado para que ellos mismos sean quienes reco-

nozcan ser la causa de la penetración cultural y de la idealización de los Estados Unidos de Norteamérica:

> Joaquín. ¡No! Yo tampoco me creo exento de faltas en la educación de mi hija Isabel. A veces, en medio de mis preocupaciones, siento como un picotazo en la conciencia, por no atender, como debo hacerlo, a su educación, a su verdadera educación. Es verdad que se instruye en el mejor colegio de La Habana. . ., el más caro, por lo menos. . .
> Isolina. Sí, ya sé lo que usted piensa; pero ¿qué vamos a hacer? Yo envié a Teófilo a los Estados Unidos, lo hice educar en un famoso colegio, de donde han salido grandes caracteres. . . ¿Qué recogió allí Teófilo?

La independencia cubana, al igual que el patriotismo definen completamente, a Joaquín, como portador de la identidad nacional cubana:

> Isolina. ¡Usted mismo, Joaquín! Piensa usted de esa manera hoy que bien podría ser tarde, si en vez de tener a su hija Isabel en plena manigua, durante la guerra de Independencia, y en vez de tenerla entre peligros y vicisitudes que templan para la vida, la hubiera tenido entre estos otros peligros del lujo y la riqueza. . .
> Joaquín. Tenía veinte años, y a esa edad todas nuestras ambiciones tienen un nombre. . ., un nombre de mujer. Para usted no tengo que explicarme más claro. El amor al campo señala en mi vida la edad de la reflexión, de las grandes ambiciones, del verdadero patriotismo. . .

La desigualdad social hizo que Joaquín participara activamente en la Guerra de Independencia para liberarse del yugo español, pero esa desigualdad ha continuado, una vez el país liberado, al haber seguido la tierra en manos de los antiguos dueños, pero en ese momento de crisis nacional surge la esencia del carácter latinoamericano, por parte de los cubanos, en torno al sentimiento de nacionalismo que hace posible el rechazo a la penetración imperialista norteamericana que desataban los Estados Unidos sobre Latinoamérica:

> Isolina. De veintiún años se fue usted a la manigua. . . ¡Un chiquillo!
> Joaquín. Y entonces no sabía nada de eso. Una mujer, demasiado alta para mí, y una gran fiebre de libertad. . . El himno, la bandera. . .

De allí que las convicciones políticas de Joaquín estén completamente fundamentadas en su identificación nacional; por lo que ese sentimiento le hace aferrarse a la idea de no vender la finca, pues de esta manera perdería todo por lo que se luchó:

Joaquín. Un momento, Isolina. . . Quisiera intentar algún esfuerzo para impedir la venta del ingenio. Anoche he pensado muchas veces que. . . (Vacila), que he sido demasiado rígido; tiene usted razón, que he debido ser franco, más sincero. . ., que he debido asociarla a usted moralmente en este empeño mío por evitar que *Tembladera*, la tierra de su padre y el mío, aunque su padre haya sido el amo y el mío nada más que el brazo, ese pedazo de tierra cubana, vaya a parar a manos extranjeras.

Para subrayar la dimensión del conflicto que provoca el desarraigo y como manifestación de una esencia latinoamericana a través del nacionalismo, Ramos fustiga a sus personajes con sus propias palabras; como en el momento que se busca el periódico del día substraído por Gustavo para que la familia no se enterara de la noticia del asesinato que cometió:

Mario. ¿Quieres el "Nuevo Mundo", de Madrid?. . . Ahí lo tienes. . . (Le entrega varios periódicos y revistas.)
Teófilo. (Por uno). Y éste, ¿qué periódico es?
Mario. "Heraldo de Madrid".
Teófilo. Creo que te interesan más los periódicos de allá que los de aquí. . .

Una forma de expresión del desarraigo es la posición del hispanismo, dejando de lado la idiosincrasia cubana, Ramos lleva hasta lo grotesco esa "hispanidad" en la siguiente réplica:

Mario. ¡Ca! La dejé vistiéndose. Para ella, aquí en La Habana, empezamos a vivir demasiado temprano. ¡Como que en Madrid comemos a las dos de la tarde! Lo que vosotros llamáis "almorzar". . .

Otra forma de desarraigo es la admiración desmedida que se tiene por lo norteamericano, como en el caso de Teófilo. Sin embargo, no obstante que éste sólo es un adolescente deseoso de abandonar Cuba, por no encontrar en ella todo lo que ofrece la civilización norteamericana, aunque para ello se tenga que vender la finca, en el momento de la verdad predomina su naturaleza cubana sobre la penetración cultural. La identidad latinoamericana que lo ha conformado, hace que se dé perfecta cuenta de lo que realmente ocurre, aunque no es capaz de racionalizar sus sentimientos patrióticos, al no poder aún identificar su propia naturaleza tan alejada ya de lo hispánico, y tan lejana aún de la modernidad norteamericana:

Teófilo. Te educaste en Madrid; tu mujer es madrileña; tus amigos los tienes

allá; ya te he visto aquí retratado, disfrazado de "bruja", con el capuchón ese de las Calatrabas. . . Tienes aquí un apoderado que cobra las rentas. . . y ¡"abur chiquito"!
Mario. Lo dices porque crees que. . .
Teófilo. ¡No tienes de cubano más que el nombre!. . . ¡Y eso, no sé como!
Mario. ¿Ahora, el patriotismo? ¡Pero, oye!
Teófilo. Y el que se queda aquí es el que se joroba. ¡Que no se venda el ingenio! ¡Lo veremos!

Es significativo que el conflicto surgido dentro de una situación dramática completamente familiar llegue a cobrar su punto más álgido, a través de estos dos desarraigados, cuando se hacen conscientes de sus propias posiciones:

Mario. Pues si a esto venías a parar, has estado hablando de más, porque yo no he dicho que no se venda ni que se venda. ¡No he dicho nada!
Teófilo. No lo habrás dicho ahora, pero bastantes veces te he oído decirle al viejo que si el "yankee" nos está absorbiendo, y que si dentro de poco no quedará nada cubano en Cuba. . . A ti ¿qué te importa?
Mario. Como que eres anexionista, te figuras que todos debemos pensar como tú. . .
Teófilo. Mira, Mario, ¡hazme el favor! Ni yo soy un anexionista ni tú eres cubano. . . ni nadie es nada. Aquí, con todas nuestras boberías y nuestras pretensiones, cada uno tira para su lado. . . Y al que se "le rompa el tirante" lo parta un rayo. . . No estés creyendo otra cosa. . .

Dentro del proceso de identificación nacional creada por las nuevas estructuras sociales, producto del paso de un país colonial a un país libre amenazado por el anexionismo norteamericano, hace que pronto se manifiesten las contradicciones de los grupos raciales y sociales que anteriormente ocupaban un puesto en forma absoluta, del cual, hasta ese momento, nadie había sido consciente. Los cambios económicos provocaron toda una serie de conflictos sociales en el momento que se conformó la esencia nacional con rasgos muy particulares, que a su vez determinaron la identidad latinoamericana, que en su arranque provocó esa crisis ética, sobre todo en los jóvenes como Teófilo, para los cuales lo anterior ya no tenía ningún sentido; por lo que no tenían de donde agarrarse, ya que lo nuevo apenas comenzaba a cobrar sentido:

Teófilo. Estoy hasa aquí de oír hablar de decencia, de aristocracia, de distinción y de moral en esta casa. . .

Sin embargo, acostumbrado a los beneficios de esas relaciones, y

al no tener ninguna mística ni base bajo sus pies, los efectos exteriores de esos cambios sociales igualmente lo agreden:

> Teófilo. Sí, eso es, la "tonada" del otro, la guarachita de Joaquín: que si se gasta, que si se despilfarra. . . ¿Y el ingenio? "Pa" bonito, para que el señor administrador se dé el gusto de administrarlo y de meterse en el bolsillo la mitad de cada zafra. . .
> Mario. Bien hijo, bien. . . ¡Da gusto oírte!
> Teófilo. Todo el mundo está comprando su máquina, su automóvil. . . ¡El progreso, viejo, que se abre paso! Y nosotros con el cochecito y los penquitos ésos. . ., dos "stradivarius" legítimos. . . ¡Oye! Como si Juan el cochero se encuentra un día con una ballestilla en el lugar del chucho se hace célebre, nada más te digo. . . ¡Tocan solos!
> Mario. ¡Eso: ahora automóvil también!. . .
> Teófilo. Bueno ¿y por qué no? Vamos a ver. El último "buche pranganoso" tiene ya su automóvil y vive en su "chalet", de a todo meter, en el Vedado. . . ¿Y nosotros? ni te ocupes; en este caserón asqueroso por los siglos de los siglos. . .

Lo más importante de todo este alegato es que en él salen a relucir varios aspectos raciales y sociales puestos en crisis; que no eran otra cosa que la necesidad de una identificación nacionalista; anteriormente manifestada como chauvinismo ante los "gallegos":

> Mario. ¿Cállate! ¡No quiero decirte cínico! Luciano es un trabajador y honrado, que aunque haya nacido en España le hace más bien a Cuba que tú. Luciano quiso con toda su alma a mi pobrecita hermana Leonor, que en paz descanse y vive hoy dedicado por entero a su hijo y su trabajo. Para hablar de él debes enjuagarte la boca. . .

ese sentimiento patriótico o nacionalista no se da únicamente por la sangre o por el lugar donde se nace, de allí que lo que importa, según Ramos, sea ese sentimiento de identidad, como manifestación de una esencia, no puramente cubana, sino latinoamericana; pues ésta está conformada, tanto por la cultura europea, como por la local, resultando un carácter y un sentimiento que va más allá de lo meramente nacional.

Después de toda la serie de conflictos familiares, que hacen que este texto dramático llegue muchas veces casi al melodrama: la falta de continuidad en las tradiciones, el desarraigo, la falta de respeto y de amor a la tierra, de la influencia del imperialismo y el peligro del intervencionismo, le dan un cariz diferente que don Fernando llega a definir en una metáfora de la Cuba de ese momento:

Don Fernando. La verdadera situación la veo mejor que ustedes, porque de algo me sirve mi experiencia y mis años. . . (con profunda tristeza.) Aquí adentro, un caos de influencias encontradas, y ninguna más fuerte para imponerse a las demás: una indiferencia verdaderamente salvaje por el porvenir, y ninguna acción sobre los acontecimientos.
Joaquín. No lo niego, pero no puedo ser pesimista.
Don Fernando. Y fuera ¡el "yankee" con muchos millones de dólares, y como un solo hombre; con un propósito firme ante el porvenir, al que dedica la mitad del presente; y empeño en hacer suya la tierra. . . Esa es la verdadera situación. Y solución que no resuelve esto, no resuelve nada. . .

Fue necesario el surgimiento de este drama en la vida familiar, para que después de toda la pasividad de una vida de hacendado despreocupado, únicamente interesado en los dividendos de su finca, finalmente se llegara a dar cuenta del valor de la tierra y de la necesidad de arraigo que debe tener el hombre en relación con ella:

Don Fernando. . . . Se acabaron de una vez y para siempre las vacilaciones y las consultas inútiles; soy el padre, el jefe, el que manda, y mientras viva no habrá otra voluntad que la mía, la mía, en esta casa y la tuya, en el ingenio. Sábelo de una vez Joaquín, que *Tembladera* no saldrá de nuestras manos así se junten cielo y tierra contra nosotros. Ya ha quedado deshecho el fantasma del "Yankee", y. . .

Y al tomar conciencia de ello, de la pasividad se pasa a una actitud de defensa de la tierra y del orgullo nacional:

Teófilo. Pero yo me voy. . . ¿Y *Tembladera* no se vende?
Isolina. Ya no se llama *Tembladera*, Teófilo, ni se irá de nuestras manos. Allá iremos pronto a quitarle ese nombre y a darle uno nuevo: *Tierra firme*, por ejemplo o *Esperanza*.

Sin embargo, esto es sólo el inicio del reconocimiento de su propia idiosincrasia nacional, y, por lo tanto, del surgimiento de la identidad latinoamericana, que requeriría de un proceso de establecimiento, que la falta de conciencia nacional anterior había dificultado. Por eso no es nada raro que Ramos ponga metafóricamente en los labios de Joaquín el siguiente parlamento en donde resume el proceso que sufriría la Isla, la ínsula, Isolina, para la conformación definitiva de su propio ser, como cubanos y latinoamericanos:

Joaquín. Todavía, Isolina, todavía. Dejémosle su nombre, que aún lo merece por algún tiempo. Apartaremos de nuestro lado el pesimismo desesperado que

desangra, pero no nos entreguemos tampoco al optimismo ciego, que resta fuerzas al trabajo. Atengámonos a la realidad y hagamos frente a los mayores sacrificios y con el corazón siempre dispuesto a perdonar y amar. . . Lo demás sólo dependerá de nuestra constancia, de nuestra voluntad.

VII

Después de que los países latinoamericanos sufrieran las transformaciones que la república y el federalismo trajeran consigo en su proceso independentista y libertario, además del peso de una breve monarquía importada en México y la dictadura que se ejerció en otros, en la dramaturgia finisecular y de principios de siglo comenzaron a manifestarse ciertas situaciones locales a través del *costumbrismo*, para, posteriormente, profundizar en la problemática social de cada país, ya como naciones independientes y con una estructura política, social y económica particular.

Así, en el caso de México, nos encontramos que "con la caída del imperio de Maximiliano y la vuelta al poder del Presidente Juárez, los aristócratas hacendados tuvieron que rivalizar socialmente con los prósperos comerciantes burgueses y con el profesional".[23] Sin embargo la dictadura porfirista, en cuanto se inicia el siglo XX, llegó a ser social y políticamente insostenible. Las bases económicas que habían propiciado tal orden detenían el desarrollo.

Si bien la política había sido la de modernizar al país, no se planteó la necesidad de crear una infraestructura que por sí misma generara el progreso deseado por el dictador. Es así como el país conservó su carácter eminentemente agrícola, predominando en el campo estructuras casi feudales de servidumbre y vasallaje. Más tarde, de la rivalidad social se pasó a la lucha política, pues la división de clases impedía el más mínimo cambio entre amos y siervos, por lo que la pujante burguesía tuvo que buscarlo, pasando así a la lucha armada. Por otra parte, la gran masa campesina igualmente comenzó a agitarse, sin saber aún cual sería su objetivo a seguir, con excepción de la reivindicación de la tierra.

Hasta este momento en el teatro habían predominado el "romanticismo exacerbado" y "la superficial comedia de intriga que popularizaron las importaciones de Gorostiza".[24] Al mismo tiempo que se

[23] John B. Nomland, *Teatro mexicano contemporáneo (1900-1950)*. México, Ediciones de Bellas Artes, 1967, p. 202.
[24] *Ibid.*, p. 198.

trasplantaban los modelos hispánicos y franceses a la escena, se trataba de encontrar la forma de plantear y hacer surgir temas, conflictos y personajes de la realidad nacional, por medio de dos "caminos que guiaron al teatro del siglo XIX hacia el XX. El más largo se remonta a las obras de Fernando Calderón e Ignacio Rodríguez Galván y gira por entre las últimas manifestaciones románticas de José Peón Contreras".[25]

En tal situación la dramaturgia nacional también se vio determinada por esa crisis, pero las inquietudes sociales y los conflictos de la realidad circundante irremediablemente la condujeron al costumbrismo.

Así fue como la temática de la desigualdad social y el planteamiento de un alegato en su contra se manifestarán en forma natural, como en el caso de Federico Gamboa, con su obra *La venganza de la Gleba*,* también un drama rural, en el que se plantea el mestizaje y la discriminación ejercida por el terrateniente-amo para con los sometidos-campesinos; producto de esas relaciones de producción casi serviles; además del reacomodo social y las nuevas condiciones nacionalistas, que posteriormente definirían la idiosincrasia del mexicano; sobre todo, después de la Revolución. Aquí, en el planteamiento de Gamboa, ya tenemos latente lo que más tarde sería de tanta importancia para el mexicano y otras nacionalidades latinoamericanas: sus entrañas sociales y culturales requerían de una nueva forma de ser, diferente a la indígena y a la hispánica, que racialmente configuraron la esencia nacional, junto con la identidad latinoamericana, en casi todo el continente; mientras que por el lado socio-económico condujo a una revolución que trastocó el orden establecido, que Gamboa describiera en 1904 en esta obra, un año después de su novela *Santa*.

En el epígrafe del drama escribió: "Para los ricos de mi tierra", seguido de una cita en francés de Marcel Prévost (*Roman et Theatre*):

[25] *Ibid.*, p. 190.

* Todas las citas que se hacen de *La venganza de la Gleba*, son de la edición *Teatro mexicano del siglo XX*, selección, prólogo y notas de Francisco Monterde, México, FCE, 1956. (Colec. Letras Mexicanas, 25).

> Habitué a la page docile et muete, qui supporte tout et ne protest jamais, le romancier —si l'on peut ainsi s'exprimer— s'ecout volontiers écrire. Le dramaturge profesionnel, lui, n'écrit pas une réplique sans songer à la reaction instantanée qu'elle produira sur l'auditoire. Ecrire une piece est un effort altruiste. Ecrire un roman est un asses egoiste plaisir.

Como vemos, su posición en esta obra es completamente consciente, como una declaración de principios, y de hecho, Federico Gamboa formula esa propuesta como un compromiso. La intención consciente del autor, como manifestación del naturalismo con influencia de Zolá, a quien seguía, lo llevan a una actitud crítica, de tipo moral, pero su propio entorno lo hace rebasar las limitaciones de ese estilo.

En la amplia descripción de los trajes encontramos tanto los indicios, como las diferencias de las castas sociales predominantes en el país. Esa descripción del vestuario, de tipo costumbrista, de inmediato se vuelve significativa por su relación con un grupo social en particular:

> La familia de Pedregueras, el traje europeo que usa la gente acomodada de México.
> El administrador, saco chaleco y pantalón de montar; sombrero jarano siempre, de fieltro y muy sobrio de galones.
> El vaquero, *pantalonera* de cuero, vieja y sucia por el trabajo; zapatos amarillos de vaqueta; blusa y camisa sin almidonar; sombrero de palma usado, muy charro, no de petate.
> Damián, *pantalonera* sin botonadura, de aletón y cachiruleada; sombrero jarano, de fieltro gris, sin galones y con barboquejo de borla; camisa, corbata flotante; chaleco (desabotonado) y chaqueta de casimir burdo.
> Loreto, rebozo, con pañuelo de seda al cuello que sujetará en el pecho y le caerá en triángulo por las espaldas; enaguas; calzada; peinada de trenzas y con arracadas de plata en las orejas.

La decoración de la parte de la hacienda porfirista del acto primero, también pone de manifiesto sus costumbres y hábitos. Un fragmento de la detallada ambientación es suficiente para ubicarnos en el ámbito de los sucesos que posteriormente se desatarán:

> Segundo término derecha —simulando distancia de la troje –, la tienda (evidentemente de raya, A.P.), de tres puertas, que revelará, aunque escasamente, sus interiores: fragmento del mostrador, de la "piquera", de los artículos que penden del techo emporcado por las moscas: zapatos recios, espuelas ordinarias, lazos, velas de sebo, etc., etc. Afuera, dos poyos de ladrillo, uno en ca-

da uno de los espacios que median entre las puertas, resguardados por techo inclinado, de madera, de cuyos sostenes cuelgan poleas giratorias donde atar las caballerías sin riesgo de que éstas se "enreden" o meneen al volverse y revolcarse. Entre el techo y la citarilla, salen, de gárgolas bárbaras, cuatro canales de hojadelata tomada de orin, por las que la azotea escupe las aguas llevodizas etcétera.

El texto dramático desde el principio, aún dentro del lirismo y romantización que a todo lo largo de la obra ha trazado el autor, evidencia una problemática socio-económica:

Atardece. Es hora vesperal y el crepúsculo baña el paisaje de tristísima media tinta.
Pausa. . .
. . . escúchase de muy lejos, cual mugir de oceáno, un canto múltiple – pianísimo acompañamiento de armoniun entre bastidores – que aumentará en intensidad conforme avancen en su procesión trágica, rumbo a la capilla, los siervos de la gleba, que, saliendo del hueco que separa la troje de la tienda, cruzarán el escenario diagonal y despaciosamente, esfumados por el crepúsculo, que lo empalidece todo, y entonando *El Alabado*, después de una jornada de trabajo espantoso, de sol a sol. . .

También, de inmediato, nos enteramos, a través del color local, de la servidumbre y el sometimiento que allí se vive:

Marcos. (*Enjuagándose la boca con el dorso de la mano que limpia luego en el pantalón, sale de la tienda, meditabundo; álzase de hombros frente a los peones que desaparecieron dentro de la capilla, y, hosco, se apoya contra el ángulo de la troje, después de recoger la colilla ardiente y encender en ella un cigarrillo.*) ¡Malhaya el alma!. . .
Loreto. (*Buscándolo.*) Te ví, desde lejos, y te hice seña; como ya está oscuro tú no me vistes. ¿Tienes el vale?. . .
Marcos. (*Sacando un canuto de dentro de la blusa.*) Toma el vale. . .
Loreto. (*Que ha extraído el papel enrollado y busca el reflejo de la lámpara del despacho.*) ¿Otra vuelta catalán, Marcos?. . .
Marcos. (*Sombrío.*) ¡Otra vuelta catalán!
Loreto. (*Suplicante.*) ¡Marcos! ¡Marcos!. . . ¿y mañana, cuando lleguen los amos, te ven tomado?
Marcos. ¿Los amos?. . . Me echarán, pa allá, pal monte, o me encerrarán aquí, en la troje, ¿qué li hace eso?. . .

En forma inconsciente el resentimiento social ante el abuso del amo explota dentro de Marcos:

Loreto. ¿Pero por qué has bebido ahora, a ver?. . .

Marcos. Pus porque vienen los amos y por lo de siempre, que me agarra la sé, en la gargante, y aquí, (*abriéndose la blusa y mostrando algo de su pecho velloso*) onde late este toro de corazón que embiste y se topa como si fuera a largárseme. . . porque cuando se mete el sol y yo me quedo sin ganado, después de encerrarlo en los corrales, lo mesmo que los becerritos que olfatean a la madre y se le pega a la ubre, ansina se me pegan en esta maldita cabeza, por dentro, estos pensamientos que desde hace tantos años me arrempujan de tiempo en tiempo hasta el mostrador de la tienda, onde con el catalán de don Frutos como que me asosiegan y me dejan en paz. . .

El vasallaje aceptado por peones y vaqueros como una forma natural de la sociedad, establecido por un orden casi divino de la dictadura porfirista, es igualmente aceptado por don Francisco, el administrador:

D. Francisco. (*Continuando su plática con Joaquín*) Sí, el genio es violento pero en el fondo buenísimo; aguantándole el arranque, después se mansa solo. Y en el fondo, los quiere a todos, hasta a los peones. . . la señora si que es miel, caritativa y cariñosa y recta, hasta el señor le va a la mano en sus violencias, ¡figúrese usted!. . . Sólo con el niño Javier doblan las manos los dos, pero me dicen que ahora la reina de la casa es la niña Blanca. . .

Por otra parte Gamboa, al mostrar su lado humanista, va más allá hasta una crítica profunda del estado de cosas de la época; como cuando Joaquín, el estudiante fracasado, pero presuntuoso, con mentalidad clasista conservadora –como la de aquellos ante los que se somete por ser sus superiores–, siendo blanco y de otra clase social, pero no rico y poderoso, descarga su desprecio y prejuicios sobre quienes considera inferiores por ser pobres e indígenas:

Joaquín. ¡Caramba! señor don Pancho, y que paciencia tiene usted con estos brutos. . .

D. Francisco. (*Reaccionando, dentro de su naturaleza al fin campesina, contra el duro calificativo del hombre de la ciudad*) No, no Joaquinito, no son tan brutos, el hombre tiene sus motivos. . . digo yo (*al notar la extrañeza de Joaquín*) que tendrá sus motivos, sino que son así, reconcentrados, tragándose sus gustos y sus penas, sobre todo si de los amos se trata. . . quiero decir (*atascándose en su propio discurso*) si temen que los amos no tomen a bien lo que hacen o lo que piensan, si señor, hasta lo que piensan! que el respeto que hace nacer la tierra por el amo de ella y de uno, comprende hasta el pensamiento. . .

Joaquín. (*Con superioridad de estudiante malo*) ¡Hombre, don Francisco hasta el pensamiento!. . .

D. Francisco. Hasta el pensamiento, Joaquinito!. . . Usted no sabe de esto, es

usté un muchacho que ha ido a los colegios y que ha vivido en la capital, nunca ha visto el campo, por eso se asombra. Pero yo, nacido aquí, aquí mismito, en esta hacienda, aunque por fortuna en más alta escala que los vaqueros y los peones, yo que también fui a la escuela, a aprender, para luego venirme al terruño y en él vivir, y morirme, con el favor de Dios! se de lo que usté sabe y de lo que ignora. . .

La simpatía de don Francisco hacia los peones lo convierten en resonador de las ideas de Gamboa, pues a pesar de su conservadurismo, es evidente que tiene una posición que difiere de la porfirista, en relación con el orden social; pero su actitud no pasa de ser una mera simpatía, manifestación de una posición ambigua de tipo moral:

. . . Pues como le iba diciendo, Joaquinito, es una cosa muy rara la que pasa en el campo con el amo de la tierra y los que lo sirven. . . Muy rara. . . (*mirando una bocanada de humo con melancolía*). Los amos, hablando en general, ¿eh? que los amos de esta hacienda son de los mejorcito, ya se lo he dicho. . . los amos no quieren a la gente todo lo que debieran quererla ¡creáme usté! ni se duelen de ella, porque no la creen hecha de la misma masa ¿Me comprende usté?. . .

Esta ambigüedad del autor, lo acerca a las ideas socialistas que comenzaban a penetrar en el continente, ante las cuales siente temor, pues la inquietud social que imperaba ya evidenciaba que las relaciones amo-siervo eran antinaturales e insostenibles:

. . .Claro, que en muchas ocasiones no les falta razón, ¡Lo justo, justo! Estos (*con ademán amplio y vago, que abarca la hacienda y sus confines*) nacen, se multiplican y mueren como los animales, pero ¿quién tiene la culpa, ellos que no saben nada de nada o los amos que dizque saben todo de todo?. . . verdad que digo bien?. . .
Joaquín. ¡Don Pancho, que se vuelve usted socialista!. . .
D. Francisco. ¿Socialista?. . . ¿y qué es eso de socialista, me quiere usté dar razón?. . .

Joaquín. (*Atrojado.*) Pues, socialista. . . ¡ahora verá usted! socialistas son los que pretenden echar abajo. . . este. . . este. . . ¡ah, eso es! (*triunfante con el hallazgo de la frase*) los que pretenden echar abajo el orden de cosas. . .
D. Francisco. ¿Qué orden y qué cosas?. . .
Joaquín. ¿Cómo que orden de cosas? pues el orden bajo el cual vivimos ¡ahí está!. . . acabar con los ricos y con la religión y con los gobiernos, acabar con lo establecido!. . .

De ahí que el epígrafe de: "A los ricos de mi tierra", es obvio que

trataba de prevenirlos, para que éstos fueran más humanos en sus relaciones con sus sometidos; de lo contrario aquéllos tendrían que hacerse justicia, pues la manifestación de los prejuicios, la discriminación social, junto con la racial; además del problema de la tenencia de la tierra, le sugirieron a Gamboa que ésta pertenecía a quien la trabajaba:

> Don Francisco. ¡Ay, Joaquinito, cuando yo le digo a usté que le falta un tornillo! Esos no se llaman socialistas, hombre de Dios! así me jure usté que lo estudió en la escuela, ésos se llaman bandidos, en toda tierra de cristianos; y los que trabajamos la tierra, los que con el arado le destrozamos sus entrañas para que todos comamos, nosotros los de los campos y ustedes, los que (*levantándose erguido y fuerte*) sobre su seno dormimos, los que la comprendemos y acariciamos, los que vivimos pegados a ella hasta que ella, siempre ella, más amante que la madre más amante, ni un día, ni un minuto se olvida de enflorarnos, de echarnos paseo encima para que mejor nos cobijemos, nosotros no somos bandidos, somos guerrilleros, pronunciados, revolucionarios, precisamente para defenderla de los de afuera o de los de adentro ¡es igual! del que pretenda mancillarla o arrebatárnosla!. . . ¡Esto qué tiene que ver con los ricos, y la religión, y los gobiernos?. . . ¡Con los gobiernos malos, si acaso!. .

La ambigüedad y confusión de Gamboa lo hace utilizar a Joaquín como su resonador, por medio del diálogo que se establece entre éste y don Francisco para ampliar el alegato a favor del peón, poniendo alerta a las autoridades de la época:

> Joaquín. (*Temeroso de disgustarlo.*) ¡No me expliqué, señor Francisco, no me expliqué! Yo decía, de broma por supuesto, que con las ideas que me iba usted soltando tan a favor de los peones, parecía usted socialista, de los que quieren que los de abajo suban a donde ahora se hallan los de arriba. . .

La confusión de Federico Gamboa es tal que no se da cuenta del hecho de que quienes eran portadores de tales ideas eran los que estaban enterados de ellas. Es obvio que ni don Francisco, ni mucho menos los peones, serían quienes efectuarían los cambios sociales. Los representantes del mismo grupo al que pertenecía Joaquín, como se vio una vez ocurrida la Revolución, vinieron a ocupar el lugar de los hacendados y de los llamados aristócratas; durante el porfirismo:

> D. Francisco. Pues ése es otro disparate, Joaquín, ¿cómo había yo de querer eso si yo no estoy ni con unos ni con otros, y para lo que me queda de vida lo mismo pega que éstos suban o aquéllos bajen?. . . Lo que yo decía era que los amos

deberían de preocuparse más de lo que generalmente se preocupan de las gentes que les dan su trabajo.

De nuevo arremete Gamboa sobre lo terrible de esas relaciones serviles, resultando difícil de diferenciar si en este alegato trata de subrayar lo inhumano de éstas, o si realmente es tan conservador que considera que tal régimen es el adecuado; y por lo tanto tiene todo el derecho de ser así:

Joaquín. Permítame usted, don Pancho, pero, por ejemplo aquí, pues yo no sé de haciendas, ¿qué más quieren?. Trabajan, y se les paga su trabajo; una vez al año, vienen misiones a bautizar y confirmar chiquillos, a confesar empecados, a casar novios; cada domingo y cada día de fiesta, viene un cura a decirles su misa, a predicarles lo que ellos pueden entender; se les da casa, es decir, lugar donde duermen y viven bajo de techo; para los muchachos acaban de abrir una escuela. . ¿qué más pueden pedir?.

Pero con una sola expresión de don Francisco queda muy claro el sentido de las palabras de Joaquín y el objetivo de todo este largo alegato del autor:

D. Francisco. (*Con desprecio.*) ¡Nada! Por eso se atragantan, como Marcos.

También la rebelión interna del peón es de carácter moral, pues no va más allá de eso ante el abuso del amo y la forma en que se administra la justicia como producto de este régimen servil, en la relación amo-siervo, que posteriormente retomaría la literatura de la Revolución, como lo hiciera Mariano Azuela en *Los de abajo*:

Marcos. . . Pero el niño Javier era el hijo del amo y tú eras hija de un peón, yo de otro peón!. . . ¿cómo había de defenderte ni de alvertirte, si los amos, con ser dueños de la tierra, son los dueños de nosotros, de nuestros padres y de nuestros hijos?. . . Yo lo hubiera hecho, no creas; de calcularte perdida, hasta mordía yo a mis vacas, me golpiaba yo la frente contra los árboles, hasta que me saliera sangre, porque se me hacía injusticia que el niño Javier ¡tan arriba! te perdiera a ti que a naiden ofendías con ser linda y buena, con ser la esperanza y el lucero de uno igual a ti, de uno de nosotros, los de abajo, los que trabajando por ellos nos abajamos más, hasta besar los surcos del arado.

Esa desigualdad social también es económica, como manifestación de unas relaciones que a Gamboa le parecen injustas, y expresa su descontento ante ese hecho, utilizando para ello a Marcos:

Marcos. . . . Pa todos hay justicia Loreto, pero pa nosotros no, te digo que no hay justicia!. Ya lo ves, pa el que hurta, cárcel; pa el que se emborracha, multa; pa el que peliando hiere, más cárcel; al que mata, lo ajusilan, y pa el niño Javier (*bajando muchísimo la voz, con homicida entonación de odio reconcentrado*), y sin peliar te hirió y a mí a traición me dio muerte ¡que no es vida lo que yo cargo! ¿pa el niño Javier, qué ha habido?. . . ni cárcel, ni multas, ni soldados!. . . Plata, harta plata; dicha, la hacienda entera, con nosotros y todo que seguiremos siempre junto al surco, cuidando de sus yuntas, dándoles nuestro sudor y nuestras vidas, dándonos todos de padre a hijos, a los padres de él y a los hijos de sus hijos, siempre, siempre, siempre, porque nacimos abajo y ellos arriba, porque naiden, juera de Dios, se opone a que así suceda, ni naiden nos da la mano, ni naiden le dolemos, ni naiden nos llora cuando nos morimos, ni hay justicia en esta tierra pa los que somos sus desgraciados.

Al llegar este momento Gamboa, del simple planteamiento amo-esclavo, se adentra más en este problema, pues en las relaciones entre don Andrés el hacendado y don Francisco, el administrador de la hacienda, también existe la desigualdad social imperante a todos los niveles dentro de esta estructura social:

D. Andrés. (*Colérico*.) ¡Hola! ¡hola! ¿tendré que recordar a usted que yo soy el amo?

Eso mismo lo subraya por medio de Joaquín, el defensor de lo establecido, a pesar del celo con que guarda las distancias sociales con la clase superior, propias del arribista; problemática de la identidad nacional, de la cual se haría portador Joaquín, como la nueva burguesía, representada por la clase media, dentro del proceso de la evolución del carácter nacional y de la identidad latinoamericana, como en *La maldición*, del mismo Azuela, cuyos indicios los tenemos en *La venganza de la gleba*:

Joaquín. Ojalá y se marchen cuanto antes, don Francisco!
D. Francisco. (*Zumbón*.) Qué ¿le estorban a usted?.
Joaquín. (*Picado*.) Cómo han de estorbarme, don Francisco?. . . Yo lo digo por Blanquita, que está corriendo aquí un gran riesgo!. .
D. Francisco. Esos serán riesgos pa usté y para los que la vean, ¡que enamora el mirarle tan guapa!. . ¡Cuidado, Joaquinito, con picar tan alto prendándose de una estrella!. . . Ja, ja, ja, si saldremos con que usté se ha enamoricado!
Joaquín. (*Con reconcentrado despecho*.) Aunque yo no soy un peón, señor don Francisco, sé guardar las distancias!. . Si otra fuera mi situación, no digo que no. tan decente soy como el mejor!.

Aunque el planteamiento que se hace en esta obra sólo fuera de

índole moral, su sentido social es muy importante por ser un alegato a favor de un reacomodo socio-económico, como manifestación de la necesidad del establecimiento de una burguesía nacional. Es así como a través de los conflictos raciales que se presentan, la preocupación principal es la de dilucidar la identidad nacional; pero como manifestación de una estabilidad y equilibrio socioeconómicos; inquietud que, posteriormente, seguirían inspirando a otros dramaturgos, incluso pertenecientes casi a la segunda mitad del siglo XX, como en Celestino Gorostiza: *El color de nuestra piel*, o en Novo: *La culta dama*; y en casi todos los dramas de los años cuarenta en donde estalla el conflicto de una clase media que quiere llegar a ser, es decir, ocupar el peldaño social inmediato, ocupado por otros que antes ocupaban el de abajo, pero una vez logrado el superior no quieren, ni permiten que otros lo ocupen olvidándose de su propio origen; pues de otra forma se rompería el equilibrio social establecido, estabilidad que en la época de *La venganza*. estaba dominada por la falta de escrúpulos, las apariencias sociales y por el temor de manchar el "abolengo". Esto es lo que hace a don Andrés rechazar cualquier reconocimiento consaguíneo, que se convierte en discriminación racial al no aceptar a Damián como nieto, como una manifestación del mestizaje; pero de nuevo encontramos que de una clara declaración sobre la injusticia social, el problema de clase adquiere carácter moral, cuando doña Guadalupe trata de tranquilizar su propia conciencia:

> Da. Guadalupe. Exageras, precisamente en escudarte con tu origen del que tan ufano te muestras, y con justicia, pero que no por ser tan alto y limpio lo es más que el mío. Andrés; en escudarte con él para tratar de manera diversa, como todos los de nuestra clase ¡no lo niego pero tampoco lo apruebo ni jamás lo he aprobado, a ti te consta , en tratar de manera diversa a los que declaras tus iguales y a los que declaras tus inferiores. En eso exageras!

Sin embargo, para don Andrés esa situación no tiene el mismo significado al estar regida su conducta por los prejuicios sociales, que no son otra cosa que un conflicto de clase agudizado por la crisis que sufría el régimen porfirista, conflicto que al definirse como un problema político, económico y social tuvo que estallar en una revolución:

> D. Andrés. Gran papel habrías hecho tú cuando la Revolución Francesa. Lupe, que de que se toca esta tecla, desafinas, hija, desafinas, créemelo!. . (*iró-*

nico). Y anque ello te enoje, yo protesto, y me opongo y no consiento ni consentiré que me consideres igual al mismo Marcos, por ejemplo, o al menor de los peones. . . ¡no, no y no! Ni física ni moralmente somos iguales ¡qué ocurrencia!. . . ni tú en el fondo, crees en lo que me predicas tan seria. . . Y tú, tú con esa carita cristiano-socialista, habrías sido la primera en oponerte a que Javier hubiera casado con Loreto (*muy irónico*) para reparar su deshonra, y a que Loreto ocupase el puesto de Beatriz! ¿Ya te figuraste recibiendo visitas en tu casa y teniendo que presentar y que asistir a tu nuera campesina?. . . Ja, ja, ja! No, hija, todo eso está muy bueno para leído en novelas, y hasta para oído en sermones, pero en la práctica, y a pesar de tus misticismos, no pasa, no pasa y no pasa. . . Además. . .

También Joaquín es el fiel defensor de lo establecido, y a pesar del celo con que guarda las distancias sociales, inconscientemente acepta la tesis de Gamboa, de que la naturaleza iguala todo, en forma mecánica como fiel seguidor del naturalismo de Zolá:

Joaquín. (*Irritado.*) Aunque me llame usted bárbaro, don Francisco, no es una barbaridad lo que he dicho, ni mucho menos. . . ¿por qué Damián, que es tan alzado, no se habría de enamorar de Blanquita, si hace más de seis meses que no se separan, que juntos salen a caballo, que juntos van y vienen, y cogen nidos, y cortan flores, y comen frutas, y se hablan, y se miran, y se ríen?. . . ¿por qué Damián no?. . . ¿no es hombre como todos?

Naturaleza que el mismo don Andrés acepta sin darse cuenta de ello:

D. Andrés. . . .¡Ven, Lupe, ven a verla!. . . ¡mírala que linda!. . . ¡mírala!. . . ¿la ves?. . . ¡erguida, elegante, bella!. . . hasta Damián se ve guapo. . . ¡se sienta tan bien a caballo el condenado!. . . ¡Míralos, mira qué pareja, míralos a los dos, en un cuadro!. . . ¡míralos empapados de sol, y congestionados de juventud y de salud y de fuerza, rumbo a los campos y a la vida!. . .

Pero que de inmediato capta doña Guadalupe:

Da. Guadalupe. ¡A nuestros iguales, Andrés, mal que te pese! ¿Por qué, sino, ahora te ríes de esa igualdad que has sido el primero en reconocer en este instante?. . .

Así vemos cómo, finalmente, todo se ve corroborado por el orgulloso, soberbio y altanero hacendado; que ante la sola idea de que Joaquín haya puesto siquiera los ojos sobre Blanca lo llena de ira, cuando ésta comienza a confesarle que se ha enamorado:

D. Andrés. Y yo que creí que en estas soledades nada podría inquietar tu juventud!. . . ¿te habrás fijado en Joaquín? ¿se habrá atrevido él?. . . ¡es el único aquí que puede haber osado audacia tamaña! ¡y me las paga, por supuesto que me las paga!. . . ¡habrá altanero!. . .

Finalmente la misma naturaleza es la encargada de castigar esa soberbia, cuando don Andrés se ve agredido al confesarle Blanca que a quien ama es pobre y humilde:

Blanca. (*Que continúa sin penetrarse de la gravedad de la situación.*) Pues es muy pobre, muy pobre, abuelito. . .
D. Andrés. Siendo dueño de tu cariño no puede ser pobre. . . no, no puede!
Blanca. Pues lo es abuelito, lo es a pesar de mi cariño!. . . es, además muy humilde.

Así es como la tierra que pertenece a todos es la encargada de castigarlo, al resultar Damián, su nieto, el enamorado de su hermana Blanca:

D. Andrés. . . . ¡Damián!. . . ¡Damián!. . . ama a Damián!. . . ¡la tierra se ha vengado!. . . ¡es el castigo, el castigo!. . . ¡Blanca ama a su hermano!.

En este drama la psicología de los personajes está determinada por sus actos, actos surgidos dentro del proceso del establecimiento de una identidad racial y social; por lo que éstos son generadas por la trama lineal, mas no por la evolución de su carácter, plano de principio a fin, al ser utilizados por el autor como elementos de una situación establecida a la que condena y trata de desenmascarar sin poder lograrlo, al darle a la problemática social una solución de tipo moral, en esta alegoría final en donde la naturaleza es la encargada de hacer justicia.

La estructura de *La venganza de la gleba* la constituyen tres actos: el primero sirve de planteamiento, el segundo es el desarrollo, y en el tercero viene el desenlace. El esquema sigue todos los lineamientos establecidos para la trama dramática; la cual va motivando las acciones de los personajes, y determina sus actos, que no surgen de una motivación psicológica.

En realidad el conflicto es un problema de conciencia, de especulaciones sabidas por el lector o el espectador, y desconocidas por los personajes.

Las connotaciones sociales hacen que la obra esté ligada directa-

mente con el realismo, sobrepasando su procedencia romántica. Es por ello que consideramos que el *costumbrismo* fue el estilo dramático que mejor logró expresar el complejo proceso del surgimiento de la identidad latinoamericana, tanto en la realidad, como en sus manifestaciones a través del teatro.

En México el problema del establecimiento de una esencia nacional y de una identidad latinoamericana fue mucho más complejo que en el resto de Latinoamérica, tanto en lo que se refiere a lo social y económico, como a lo político. Prueba de ello fue el estallido de su Revolución. Esa misma complejidad hace, como lo mencionamos anteriormente, que la problemática social relacionada con su identidad sufra una transformación constante, mucho más definida que en otros países de Latinoamérica.

VIII

En esta forma, después de haber visto tres obras de tres países latinoamericanos diferentes en un mismo momento, su realidad histórica se manifestó en la actitud que adoptaron sus habitantes en relación con la problemática de la tierra:

Argentina: el proceso de desaparición de la pequeña propiedad, el prototipo y carácter del nuevo propietario; el surgimiento de una nueva clase social, al igual que una forma nacional particular de ser.

Cuba: La defensa de la tierra ante el capital extranjero y el anexionismo después de una independencia tardía, que provocaron el surgimiento de un sentimiento nacionalista que comenzó a conformarse junto con una clase social con identidad nacional.

México: La desigualdad social, debido a la estructura económica casi medieval, ante la necesidad de renovación social, económica y política, producto de formas y relaciones de producción existentes, pero ya no productivas, hicieron surgir la idea de que la tierra era de quien la trabajaba, junto con la de igualdad de los individuos, aunque su situación social fuera distinta.

Sin embargo, lo más importante en estas tres obras es el establecimiento de un sentir y un carácter regional particular que conformó un modelo común en tantas naciones latinoamericanas; en ello radica la importancia descriptiva del *costumbrismo*, en el momento que surgió la manifestación de una identidad latinoamericana.

A medida que fue desarrollándose la sociedad, el teatro planteó la necesidad de efectuar un análisis profundo de la realidad circundante, pues no sólo era necesario el reconocimiento de su propio momento, sino que había que transformarla, de allí el cambio estilístico de la dramaturgia latinoamericana, que posteriormente desplazara al *costumbrismo*.

Los inicios del teatro y de la dramaturgia que en esencia podemos considerar como latinoamericanos, han quedado ya muy atrás; sin embargo, en algunos países y en determinados momentos, incluso en México, se ha seguido recurriendo al *costumbrismo*, como manifestación de las contradicciones sociales. Esto se debe a que, al evadir los dramaturgos contemporáneos el análisis dialéctico y crítico de nuestra realidad, surge una forma de afasia crítica, ante la misma burguesía y ante el sistema, quienes generan al propio teatro que consumen.

Es entonces cuando ese teatro costumbrista, además de anticuado, se convierte en un teatro muerto, por no responder legítimamente a las aspiraciones contemporáneas, como en el caso de México, por lo que ni siquiera en la actualidad llega a tener validez coyuntural; como se puede evidenciar en la dramaturgia reciente de muchos países de Latinoamérica.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 7

BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA por *Leopoldo Zea* 11

LA REPRESENTACIÓN AMERICANA COMO PROBLEMA DE IDENTIDAD por *Jorge Ruedas de la Serna* 33

CULTURA DOMINANTE Y ALTERNATIVAS por *Daniel Prieto Castillo* 61

EL DIFÍCIL PROCESO DE CONSOLIDACIÓN DE LA PALABRA LITERARIA EN AMÉRICA LATINA por *Noé Jitrik* 77

EL PRIMER ANTIMPERIALISMO LATINOAMERICANO por *Oscar Terán* 89

EL COSTUMBRISMO EN EL TEATRO COMO MANIFESTACIÓN DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA por *Armando Partida* 111

El problema de la identidad latinoamericana, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en Imprenta Cromocolor, el 3 de diciembre de 1985, a los 75 AÑOS DE LA APERTURA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MÉXICO Y A LOS 50 DEL ESTABLECIMIENTO DE LA IMPRENTA UNIVERSITARIA. Su composición se hizo en tipo Baskerville de 10:12, 9:10 y 8:9 puntos. La edición consta de 1,300 ejemplares.