



Aviso Legal

Revista

Título de la obra: *Cuadernos Americanos*

Director: Silva Herzog, Jesús

Forma sugerida de citar: *Cuadernos Americanos. Primera época (1942-1985)*. México. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

Datos de la revista:

Año XXV, Vol. CXLV, Núm. 2 (marzo-abril de 1966).

Los derechos patrimoniales de esta revista pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, esta revista en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CCBY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 1987 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

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

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

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. Puede 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.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

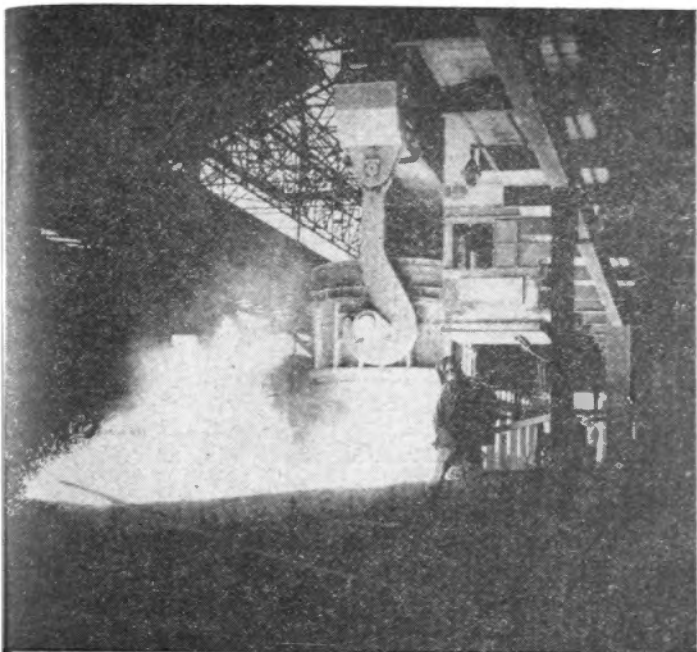
En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

CUADERNOS

AMERICANOS

MEXICO

2



acero

El empleo de ACERO MONTERREY que se fabrica con la maquinaria más moderna y el respaldo de 65 años de experiencia en la producción de acero en México, es una garantía para la fabricación, cada vez de mejores productos metálicos.

Productores de: Perfiles estructurales, planchas, lámina en caliente y en frío, varillas corrugadas, perfiles comerciales, alambre y alambre, rieles y accesorios.

COMPANÍA FUNDIDORA DE FIERRO Y ACERO DE MONTERREY, S A



NACIONAL FINANCIERA, S.A.

OFRECE AL PUBLICO INVERSIONISTA
UNA NUEVA EMISION DE

TITULOS FINANCIEROS, MONEDA NACIONAL SERIE "SS"

Con las siguientes características principales:

EMISION: 31 de julio de 1965.

MONTO:

\$1,000,000,000.00, en denominaciones de \$100, \$1,000, \$10,000 y \$100,000.

RENDIMIENTO:

2.25% trimestral o sea 9% anual pagadero por trimestres vencidos el día último de los meses de enero, abril, julio y octubre, a partir del 31 de octubre de 1965 y hasta el 31 de julio de 1970.

AMORTIZACION:

En efectivo, en un sólo pago, el 31 de julio de 1970 (plazo de cinco años).

GARANTIA:

Acciones y obligaciones de empresas industriales de primer orden, en la proporción de 100% del valor nominal de los Títulos.

PRECIO DE VENTA: A la par (100%).

LOS TITULOS FINANCIEROS SON VALORES DE ALTA BURSATILIDAD Y FACILMENTE NEGOCIABLES

ESTOS VALORES ESTAN RESPALDADOS CON LA GARANTIA INDICADA Y ADEMAS, CON LA TOTALIDAD DE LOS RECURSOS Y EXPERIENCIA DE NACIONAL FINANCIERA INSTITUCION NACIONAL DE CREDITO DEDICADA AL FOMENTO INDUSTRIAL - ACTIVOS TOTALES \$14 647 913.366 38

DE VENTA EN NACIONAL FINANCIERA, S. A.

V. Carranza No. 25, México 1, D. F.

y en la Bolsa de Valores de México
Uruguay No. 68, México 1, D. F.

o con su Agente de Bolsa

DICCIONARIO LITERARIO

González Porto-Bompiani

LA OBRA MAS AMBICIOSA Y ORIGINAL DEL SIGLO XX

Doce volúmenes de 14.5 x 24 cm., encuadernados en tela, estampada en oro. Impresos en fino papel, con caracteres perfectamente legibles. Once mil páginas de texto... 276 láminas a todo color... más de 10,000 ilustraciones.



Esta monumental obra constituye el más completo y rico repertorio bibliográfico realizado hasta ahora con orientación unitaria y criterio moderno de gusto y de crítica. Representa un insustituible instrumento de información, de estudio y de trabajo.

FRUTO
DEL ESFUERZO
DE SEISCIENTOS CO-
LABORADORES, SELEC-
CIONADOS ENTRE LOS
MAS EMINENTES ES-
PECIALISTAS, INVESTI-
GADORES Y CRITICOS
DEL MUNDO.

Editada por
MONTANER Y SIMON, S. A.
Barcelona

LA **UNESCO** ASUMIO BAJO SU PATROCINIO EL DICCIONARIO LITERARIO DE LAS OBRAS Y DE LOS PERSONAJES COMO "OBRA DE IMPORTANCIA Y DE INTERES MUNDIAL".

De venta en las principales librerías o en:

EDITORIAL GONZALEZ PORTO, S. A.

MEXICO, D. F.: Av. Independencia No. 10 Tels. 12-55-88 y 13-26-30

GUADALAJARA, JAL.: Madero 229-A Tel. 4-63-27

MONTERREY, N. L.: Matamoros Ote. 514 Tel. 2-41-66

PIDA CATALOGO ILUSTRADO A COLORES ¡COMPLETAMENTE GRATIS!

SUR

ha publicado en estos años

ARGENTINA 1930-1960 por dieciséis especialistas
 FRANCISCO AYALA: El As de Bastos
 FRANCISCO AYALA: El Escritor en la Sociedad de Masas
 JORGE LUIS BORGES y ADOLFO BIOY CASARES: El Libro
 del Cielo y del Infierno
 JORGE LUIS BORGES y ADOLFO BIOY CASARES (H. BUSTOS
 DOMEQ): Seis Problemas para don Isidro Parodi
 ARTURO BAREA: Unamuno
 JORGE CAPELLO: La Hermosa Vida
 ANA GANDARA: La Semilla Muerta
 ALBERTO GIRRI: Línea de la Vida
 ALBERTO GIRRI: Examen de Nuestra Causa
 ALBERTO GIRRI: La Penitencia y el Mérito
 ALBERTO GIRRI: Propiedades de la Magia
 JUAN GOYTISOLO: Para Vivir Aquí
 EDUARDO MALLEA: La Vida Blanca
 EDUARDO MALLEA: La Guerra Interior
 RICARDO E. MOLINARI: Un día, el tiempo, las nubes...
 H. A. MURENA: El Centro del Infierno
 H. A. MURENA: El Demonio de la Armonía
 H. A. MURENA: El Círculo de los Paraísos
 H. A. MURENA: Homo Atomicus
 H. A. MURENA: La Fatalidad de los Cuerpos
 H. A. MURENA: Las Leyes de la Noche
 SILVINA OCAMPO: La Furia
 VICTORIA OCAMPO: De Francesa a Beatrice
 VICTORIA OCAMPO: Juan Sebastián Bach (el hombre)
 VICTORIA OCAMPO: Habla el Algarrobo
 VICTORIA OCAMPO: La Belle y sus Enamorados
 VICTORIA OCAMPO: Tagore en las Barrancas de San Isidro
 VICTORIA OCAMPO: Testimonios (6a. serie)
 VICTORIA OCAMPO: 338171 T.E.
 VICTORIA OCAMPO: Virginia Woolf en su Diario
 JUAN CARLOS ONETTI: Los Adioses
 ALEJANDRA PIZARNIK: Arbol de Diana
 HORACIO QUIROGA: Anaconda - El Salvaje - Pasado Amor
 ALBERTO SALAS: Relación Parcial de Buenos Aires
 JORGE VOCOS LESCANO: Y Dios Dirá Después
 ALBERTO DE ZAVALA: El Octavo día

Viamonte 494, 8º piso

Buenos Aires

República Argentina

V

BANCO NACIONAL DE COMERCIO EXTERIOR

INSTITUCION DE DEPOSITO Y FIDUCIARIA
FUNDADA EL 2 DE JULIO DE 1937

•
CAPITAL Y RESERVAS: \$ 530.963.985.47

•
ATIENDE AL DESARROLLO DEL COMERCIO
DE IMPORTACION Y EXPORTACION.

ORGANIZA LA PRODUCCION DE ARTICULOS
EXPORTABLES Y DE LAS EMPRESAS, DEDICA-
DAS AL MANEJO DE DICHS PRODUCTOS

FINANCIA LAS IMPORTACIONES ESENCIALES
PARA LA ECONOMIA DEL PAIS. - ESTUDIA E
INFORMA SOBRE LOS PROBLEMAS DEL
COMERCIO INTERNACIONAL

•
VENUSTIANO CARRANZA No. 32

MEXICO 1, D. F.

(Publicación autorizada por la H. Comisión Nacional Bancaria en
Oficio No. 601-11-15572).

ÚLTIMAS NOVEDADES

	Pesos	Dts.
<i>El drama de la América Latina. El caso de México</i> , por Fernando Carmona. El autor analiza los aspectos negativos de las inversiones extranjeras y el gravísimo problema del deterioro resultante de las relaciones de intercambio entre nuestros países y los altamente desarrollados especialmente con los Estados Unidos de Norteamérica. El análisis sobre México impresiona por la acumulación de datos y la objetividad y el realismo descarnado y sin eufemismos que predomina en las páginas de esta obra fundamental	25.00	2.30
<i>El Problema Fundamental de la Agricultura Mexicana</i> , por el ingeniero Jorge L. Tamayo, autor de la Geografía General de México. Esta obra es algo así como un grito de alarma sobre el futuro del campo mexicano	20.00	2.00
<i>Diálogos con América</i> , por Mauricio de la Selva. El autor entrevistó a diez escritores destacados de diez naciones americanas	15.00	1.50
<i>Guatemala prólogo y epílogo de una revolución</i> , por Pedro Guillén. El autor fue testigo de los sucesos que relata desde la llegada al poder de Arévalo hasta la caída de Arbenz, la gloriosa victoria de Mr. Foster Dulles	8.00	0.80
<i>La economía haitiana y su vía de desarrollo</i> , por Gerard Pierre-Charles. Una certera visión económica de ese país, por un verdadero especialista. Los problemas de Haití interesan a todas las personas ilustradas de América y del mundo	25.00	2.50
<i>Inquietud sin tregua, ensayos y artículos escogidos 1937-1965</i> , por Jesús Silva Herzog. El autor recoge en este libro una parte de sus escritos durante más de un cuarto de siglo, dados a la estampa en distintas publicaciones periódicas. Empastado en tela con cubierta de papel couché	40.00	4.00

EN PRENSA

Instituto Mexicano del Seguro Social 1944-1963, por Lucila Leal de Araujo.

EN PREPARACION

La economía de México en la hora actual, por varios autores.
Los ejidos en el Estado de San Luis Potosí, por Eloísa Alemán Alemán.

De venta en las principales librerías

o

"CUADERNOS AMERICANOS"

Av. Coyoacán 1035

Apartado 965

México 12, D. F.

Tel.: 23-34-68

DIALOGOS

Revista de Letras y Arte

Ofrece en su sexto número:

Epígrafe

Poemas de: Octavio Paz, Carlos Barral.

Ensayos de: Manuel Durán, José Luis Cano y Luis Villoro.

Fragmentos del diario íntimo de Emilio Prados.

Un cuento de Severo Sarduy.

Lecturas, artes.

El eterno retorno: Séneca, Tácito.

Redacción:

ENRIQUE P. LÓPEZ — RAMÓN XIRAU — HOMERO ARIDJIS

Suscripción Anual:

México \$ 25.00

Otros Países Dls. 3.00

Precio del Ejemplar del Año Corriente:

México \$ 5.00

Otros Países Dls. 0.50

Correspondencia, Suscripciones y Canje:

AV. INSURGENTES SUR N° 504-302

MEXICO 12, D. F.

(Registro en trámite)

INSTITUTO MEXICANO DE
INVESTIGACIONES ECONOMICAS

	<i>Pesos</i>	<i>Dls.</i>
●		
<i>Colección de Folletos para la Historia de la Revolución Mexicana</i> , dirigida por JESÚS SILVA HERZOG. Se han publicado 4 volúmenes de más de 300 páginas cada uno sobre "La cuestión de la tierra". De 1910 a 1917. Los próximos volúmenes se referirán a la Cuestión Obrera y a la Cuestión Política	20.00	2.00
<i>Bibliografía de la Historia de México</i> . por ROBERTO RAMOS	100.00	10.00

De venta en las principales librerías

Distribuye:

"CUADERNOS AMERICANOS"

Av. Coyoacán 1035

México 12, D. F.

Apartado Postal 965

México 1, D. F.

Tel.: 23-34-68

OTRAS NOVEDADES DE
CUADERNOS AMERICANOS

Pesos Dls.

El pueblo y su tierra. Mito y realidad de la reforma agraria en México, por Moisés T. de la Peña. En los últimos años el autor visitó varios países de América, de Europa y de Asia, con el fin de conocer de modo directo todo lo concerniente a la explotación de la tierra en esos países. De regreso a México se dedicó a visitar numerosos ejidos, conversando con los campesinos sobre su pobreza su hambre endémica, sus innumerables carencias, y en general acerca de sus problemas más apremiantes.

Resultado de todo lo anterior, de una larga vida consagrada en buena parte a servir al labriego mexicano, es este libro apasionado y apasionante; libro polémico, sincero, valiente y honrado, es una aportación valiosa para el estudio de nuestro problema fundamental, independientemente de que se esté o no de acuerdo con el autor

60.00 5.50

El panamericanismo. De la Doctrina Monroe a la Doctrina Johnson, por Alonso Aguilar Monteverde. En este pequeño libro, sincero y valeroso, el autor relata paso a paso en forma sintética los acontecimientos derivados de las relaciones entre los Estados Unidos y los países de la América Latina, desde la Doctrina Monroe a la Doctrina Johnson, como reza el subtítulo. El lector sin gran esfuerzo, por la sencillez y objetividad del relato, se enterará de la política imperialista de la "gran democracia norteamericana" en todas las naciones al sur del Río Bravo

10.00 1.00

De venta en las principales librerías



Apartado Postal 965

Av. Coyoacán 1035

México 12, D. F.

Teléfono: 23-34-68

MANEJE
AUTO
NUEVO EN
EUROPA

**ES MAS BARATO QUE
RENTARLO PORQUE
USTED PAGA SOLO LA
DEPRECIACION Y GASTOS
- ESTRENE EL SUYO -
- VISITENOS -**

Le entregamos su **RENAULT** nuevo
donde lo desee.

AUTOS FRANCIA
SERAPIO RENDON 117
TEL. 35-56-74

ó consulte a su Agente de Viajes

INSTITUTO MEXICANO DE INVESTIGACIONES ECONOMICAS



GEOGRAFIA GENERAL DE MEXICO

por

JORGE L. TAMAYO

Cuatro volúmenes encuadrados en percalina, de más de 2,500 páginas en total, lujosamente editados, y un Atlas con cartas físicas, biológicas, demográficas, sociales, económicas y cartogramas.

De venta en las principales librerías.

Precio:

	Pesos	Dlls.
México	500.00	
Extranjero		50.00

Del mismo autor:

"El problema fundamental de la agricultura mexicana"	20.00	2.00
--	-------	------



Distribuye:

"CUADERNOS AMERICANOS"

AV. COYOACAN 1035 Apartado Postal 965
México 12, D. F. Tel. 23-34-68 México 1, D. F.

C E R V E Z A

bebida elaborada con materias
alimenticias



LA CERVEZA está elaborada con malta, arroz, lúpulo y levadura, elementos que contienen sustancias de alto valor alimenticio. Es una bebida de sabor agradable, sana y pura. Además la cerveza mexicana es reconocida como la mejor del mundo. Por todo esto, es bajo todos conceptos recomendable el consumo de esta bebida en forma adecuada, tal y como lo hacen los pueblos más sanos y fuertes del mundo; sola, como complemento de las comidas o para mitigar la sed.



ASOCIACION NACIONAL DE
FABRICANTES DE CERVEZA

MEXICO, D. F.

BIBLIOTECA JOSE PORRUA ESTRADA
DE HISTORIA MEXICANA
DIRIGIDA POR JORGE GURRIA LACROIX

PRIMERA SERIE
LA CONQUISTA

- V. *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitan México, hecha por un gentilhomme del señor Fernando Cortés* [El Conquistador Anónimo]. Traducción del italiano por el doctor Francisco de la Maza. México. 1961. 135 páginas. 3 grabados. Edición de 250 ejemplares numerados, impresa sobre papel Córscican, portada a dos tintas. Rústica \$ 150.00

Contenido del volumen: Noticias bibliográficas por Jorge Gurria Lacroix; estudio de don Federico Gómez de Orozco; texto de *El Conquistador Anónimo* en español, notas a pie de plana de H. Ternaux Compans, Joaquín García Icazbalceta. Marshall H. Saville, León Díaz Cárdenas y Francisco de la Maza. Como Apéndices se publican estudios de don Joaquín García Icazbalceta, Marshall H. Saville, doctor Edmundo O'Gorman, profesor León Díaz Cárdenas, don Alfredo Chavero, la reproducción facsimilar de la primera edición en italiano de la *Relación* e índices Onomástico y General.

- VI. *Décadas del Nuevo Mundo, por Pedro Mártir de Anglería, Primer Cronista de Indias*. Traducción del latín por Agustín Millares Carlo. México, 1964-1965. 794 páginas. 2 volúmenes. Rústica.

Tirada de 250 ejemplares numerados, impresa sobre papel RLCH de 106 gramos \$ 300.00
Tirada de 1,750 ejemplares, impresa sobre papel RLCH de 75 gramos \$ 150.00

Contenido del volumen: Pedro Mártir y el Proceso de América por Edmundo O'Gorman; Datos Biográficos de Pedro Mártir por Edmundo O'Gorman; Cronología de Composición de las Ocho Décadas por Edmundo O'Gorman; Bibliografía de Pedro Mártir de Anglería por Joseph H. Sinclair, puesta al día por Agustín Millares Carlo; texto de las *Décadas* en español; índices de Nombres y General.

ANTIGUA LIBRERIA ROBREDO

ESQ. ARGENTINA Y GUATEMALA
APARTADO POSTAL 8856
TELÉFONOS, 12-12-85 y 22-20-85
MEXICO 1, D. F.

CUADERNOS AMERICANOS

SERVIMOS SUSCRIPCIONES DIRECTAMENTE DENTRO Y FUERA DEL PAIS

A las personas que se interesen por completar su colección les ofrecemos ejemplares de números atrasados de la revista, según detalle que aparece a continuación, con sus respectivos precios:

Año	Ejemplares disponibles	Precios por ejemplar	
		Pesos	Dólares
1943	Número 6	30.00	3.00
1944	Números 1 al 6	30.00	3.00
1945	Números 1, 2, 3, 4 y 6	25.00	2.50
1946	Números 1 al 6, los seis núms.	25.00	2.50
1947	Números 1, 2, 3, 4, 5 y 6 ...	25.00	2.50
1948	Números 3, 4 y 6	25.00	2.50
1949	Número 2	25.00	2.50
1950	Número 2	20.00	2.00
1951	Números 2 y 5	20.00	2.00
1952	.. 1 y 3 al 6	20.00	2.00
1953	.. 3 al 5	20.00	2.00
1954	.. 1, 3, 5 y 6	20.00	2.00
1955	.. 1, 5 y 6	20.00	2.00
1956	Números 2, 3, 4, 5 y 6	17.00	1.50
1957	Los seis Números	17.00	1.50
1958	17.00	1.50
1959	17.00	1.50
1960	Números 1 2 y 6	17.00	1.50
1961	.. 4 y 5	17.00	1.50
1962	.. 2 al 6	23.00	2.30
1963	.. 2 al 6	23.00	2.30
1964	Los seis números	23.00	2.30
1965	Números 2 al 6	23.00	2.30

SUSCRIPCION ANUAL (6 volúmenes)

México	\$ 100.00
Otros países de América y España Dls.	9.00
Europa y otros Continentes	„ 11.00
Precio del ejemplar del año corriente:	
México	\$ 20.00
Otros países de América y España Dls.	1.00
Europa y otros Continentes	„ 2.15

Los pedidos pueden hacerse a:

Av. Coyoacán 1035 Apartado Postal 965
o por teléfono al 23-34-68

Véase en la solapa posterior los precios de nuestras publicaciones extraordinarias.

COMPRAMOS EJEMPLARES DE LOS AÑOS DE 1942 y 1943

PETROLEOS MEXICANOS

AL

SERVICIO DE MEXICO

AV. JUAREZ No. 92-94

MEXICO, D. F.

CUADERNOS AMERICANOS

NOVEDAD

ASPECTOS ECONOMICOS DEL INSTITUTO
MEXICANO DEL SEGURO SOCIAL

por

LUCILA LEAL DE ARAUJO

Un libro escrito por una distinguida economista que conoce a fondo el asunto de que trata.

La autora estudió la institución desde 1944 en que inició sus labores hasta 1963.

Un libro informativo y de actualidad, de interés no sólo para México sino para todos los países de América y muchos más de otros continentes.



PRECIOS:

	Pesos	Dólares
México	\$ 25.00	
Exterior		2.50

De venta en las mejores librerías.



Apartado Postal 965
México 1, D. F.

Av. Coyoacán 1035
México 12, D. F.

Tel.: 23-34-68

CUADERNOS
AMERICANOS

AÑO XXV

VOL. CXLV

2

MARZO-ABRIL

1966

MÉXICO, D. F., 1º DE MARZO DE 1966

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN
LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F.,
CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

JUNTA DE GOBIERNO

Rubén BONIFAZ NUÑO
Pedro BOSCH-GIMPERA
Alfonso CASO
León FELIPE
José GAOS
Pablo GONZÁLEZ CASANOVA
Manuel MARTÍNEZ BÁEZ
José MIRANDA
Arnaldo ORFILA REYNAL
Jesús REYES HEROLES
Javier RONDERO
Manuel SANDOVAL VALLARTA
Jesús SILVA HERZOG
Ramón XIRAU
Agustín YÁÑEZ

Director-Gerente
JESÚS SILVA HERZOG

Edición al cuidado de
PORFIRIO LOERA Y CHÁVEZ

Se prohíbe reproducir artículos de esta Revista
sin indicar su procedencia.

CUADERNOS AMERICANOS

No. 2

Marzo-Abril de 1966

Vol. CXLV

ÍNDICE

NUESTRO TIEMPO

	<i>Pág.</i>
EDMUNDO FLORES. La alianza para la reacción	7
SERGIO BAGÚ y EPIFANIO PALERMO. Condiciones de vida y salud de los trabajadores migrantes y sus fami- lias en América Latina	15
F. B. SCHICK. Vietnam y la imagen de los Estados Uni- dos de América	35
LUIS QUINTANILLA. China y el mundo	63

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

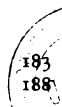
JUAN CUATRECASAS. Psicología y poesía	83
JACOBO COGAN. Racionalidad y valor en la ética de Kant	101
MIGUEL BUENO. En torno al método filosófico	112

PRESENCIA DEL PASADO

PEDRO BOSCH-GIMPERA. El poblamiento de América	131
PABLO LÓPEZ VALDÉS. La rueda en Mesoamérica	137
LUIS E. VALCÁRCEL. La arqueología en el Perú	145
JUAN COMAS. Razas, mestizaje y clases sociales en la obra de A. Molina Enríquez: 1909	153
JUAN LÓPEZ-MORILLAS. Una crisis de la conciencia es- pañola: Krausismo y religión	161

DIMENSIÓN IMAGINARIA

GIUSEPPE VALENTINI. Poemas	183
HUGO RODRÍGUEZ-ALCALÁ. Poemas	188



	<i>Pág.</i>
FRANCISCO DE LA MAZA. Sor Juana y Don Carlos. Explicación de dos sonetos hasta ahora confusos . . .	190
MORDECAI S. RUBIN. Ecos de Valéry en Gorostiza (Muerte sin fin)	205
J. RUBIA BARCIA. Unamuno, el hombre y sus máscaras	218
DEMETRIO AGUILERA-MALTA. Primer viaje de Pizarro a Sudamérica	238

LIBROS Y REVISTAS

MAURICIO DE LA SELVA. Libros, revistas y otras publicaciones	263
--	-----



ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

	Frente a la pág.
Mapa N° 1. Los pueblos del paleolítico inferior y sus consecuencias	132
Mapa N° 2. Los pueblos del paleolítico superior y sus consecuencias	133
Juguete con ruedas de tres Zapotes	140
Ejemplares procedentes del Municipio de Tlalixcoyan, Ver. "Juguetes con ruedas"	"
Acercamiento de la ofrenda de Tlalixcoyan	"
Ofrenda <i>in situ</i> de "juguetes con ruedas" procedentes de Tlalixcoyan, Ver.	141
Foto N° 1. Pintura rupestre	148
Foto N° 2. Pintura rupestre	"
Foto N° 3. La representación del cóndor en uno de los edificios circulares	"
Foto N° 4. Muros de edificios circulares con representaciones humanas en serie decorativa	149

Nuestro Tiempo

LA ALIANZA PARA LA REACCIÓN

Por *Edmundo FLORES*

LA Alianza para el Progreso, nacida hace poco más de cuatro años, ha sufrido una desconcertante transformación y ha derivado hacia una fase de "mano dura", en la que tienen papeles estelares personajes salidos del Pentágono, de la CIA y del cuerpo de infantes de marina. Se conjugan ahora la ayuda militar, la contra-insurgencia, la acción cívica y la intervención armada. El golpe de Estado en el Brasil y la ocupación de la República Dominicana, dos de los incidentes más notorios de esta política de "mano dura", distan mucho de ser únicos. ¿Qué razones hay detrás del retorno al uso de la fuerza militar y a la intervención directa por parte de los Estados Unidos? ¿Cuáles son las diferencias entre la política consistente en "invadir al vecino", del Presidente Johnson, y la "diplomacia del garrote" de Theodore Roosevelt? ¿Cómo reaccionará esta vez América Latina?

En 1960 Cuba demostró claramente que las presiones en favor de la reforma social y económica en América Latina son muy fuertes. La reacción defensiva de muchas de estas naciones atemorizadas vio una salida en la Alianza para el Progreso. Supuestamente, en diez años, y gracias a la magia ejercida por mil millones de dólares, la Alianza daría fluidez a las rígidas estructuras sociales, infundiría nueva vida a las economías y contribuiría a la estabilidad política de América Latina. El milagro del Plan Marshall se repetiría, y nuevamente la expansión comunista sería contenida. No habría más Cubas en el hemisferio occidental.

Según se pensó originalmente en Punta del Este, la Alianza lograría la rápida transformación económica y social de América Latina, sobre todo por medio de reformas parlamentarias, pacíficas y graduales. La clave consistía en crear y mantener incentivos favorables a la inversión privada tanto extranjera como nacional. Los sistemas monetarios y fiscales de América Latina serían mejorados de acuerdo con la ortodoxia bancaria tradicional. Se implantarían reformas eficientes y equitativas de tenencia de la tierra mediante el establecimiento de granjas familiares e instituirían sistemas efec-

tivos de relaciones laborales. Se fomentaría además, la construcción de habitaciones de baja renta así como la mayor difusión de la educación y la mejora de los servicios de salubridad pública. Como objetivo general se fijó el aumento anual de 2.5 por ciento del ingreso real *per capita*.

Para la mentalidad oficial norteamericana el ideal político social al que los miembros menores de la Alianza deberían aspirar a su debido tiempo era, por supuesto, el modelo ofrecido por los Estados Unidos. En rigor, se pensaba en ese estereotipo popularizado por los suplementos dominicales de los periódicos que según el norteamericano común y el Departamento de Estado parece constituir la quintaesencia de los Estados Unidos: elecciones libres, empresa libre, comercio libre, prensa libre, soberanía del consumidor, presupuesto equilibrado y la búsqueda de la felicidad. Hay que aclarar, sin embargo, que en ningún momento nadie sugirió la adopción franca de este ambicioso modelo. En vez de ello, para empezar se optó por un ejemplo más modesto.

El primer modelo propuesto fue Puerto Rico; pero aunque tanto el Presidente Kennedy como sus consejeros lo aceptaron con agrado, los latinoamericanos se mostraron inequívocamente molestos por las connotaciones colonialistas que Latinoamérica asocia con dicha isla. Los norteamericanos aceptaron finalmente el hecho (incomprensible para ellos) de que la perspectiva de tener más de un Puerto Rico en el hemisferio resultaba tan repelente a los latinoamericanos, cualesquiera que fuesen su ideología, clase y nivel de vida, como la de otra Cuba al Departamento de Estado. En consecuencia, Puerto Rico fue descartado y Colombia tomó su lugar... por poco tiempo. La anarquía y la violencia de los últimos quince años han hecho de Colombia un escaparate poco atractivo. Después del golpe militar, Brasil conquistó la preferencia, mas para entonces había cesado ya la búsqueda, y las esperanzas iniciales de la Alianza habían cedido el paso a una política más "realista". A la sazón, Teodoro Moscoso, el burócrata puertorriqueño que no sin cierto embarazo coordinó las etapas iniciales de la Alianza, había sido cesado de su cargo, y Thomas C. Mann se había echado a cuestras la responsabilidad de encaminar la Alianza hacia el mantenimiento del *statu quo*, aunque para ello se necesitara someter a un control militar cada vez más severo al resto del hemisferio.

A las oligarquías latinoamericanas les place el *statu quo*. Están satisfechas con su suerte y no quieren cambios ni desarrollo alguno. Temen la reforma, la revolución y a Castro. Aunque en momentos de contricción quizá envidien la estabilidad y el progreso de México, en el fondo desprecian a sus dirigentes por no ser aris-

tócratas, por nuevos ricos y por anticlericales. No es de sorprender, pues, que lo mismo los gobiernos conservadores de América Latina que los partidos políticos y los grupos que representaban intereses privados, inicialmente se manifestaran en desacuerdo con los objetivos y la retórica de la Alianza. Sin embargo, tan pronto como los latinoamericanos comprendieron que los piadosos pronunciamientos igualitarios y la tórrida demagogia de los norteamericanos en favor del progreso ocultaban el carácter esencialmente conservador de esa empresa llamada la Alianza, se apresuraron a prestarle apoyo. La frase *The Revolution of Rising Expectations*, había asustado a los latinos, porque este vago clisé es de difícil traducción al castellano. ¿Se podría traducir, acaso, como la revolución de las esperanzas en ascenso? Pero como quiera que se le traduzca guarda connotaciones de *revolución* en su sentido lato, no en la acepción mansa y casera que le dan las agencias de publicidad de Madison Avenue: por ejemplo, los detergentes han causado una *revolución* en el lavado de ropa; la botella grande de Pepsi-Cola ha originado una *revolución* en la ingestión de bebidas carbonatadas, etc. Sin embargo, en cuanto los latinoamericanos se percataron de que los norteamericanos tampoco tenían la menor intención de propiciar cambios de fondo, promulgaron alegremente la legislación para montar falsas reformas fiscales y agrarias y, en especial, para obtener empréstitos en dólares.

El Presidente Kennedy obtuvo fondos del Congreso para iniciar las operaciones y agrupó en torno de la Organización de Estados Americanos una morosa burocracia internacional. El Banco de Desarrollo Interamericano, fundado en 1959, con un capital de 850 millones de dólares, fue responsabilizado prácticamente de las finanzas de la Alianza. El Comité de los Nueve, infelizmente apodado *Los nueve sabios*, se convirtió en una especie de superproducción en pantalla grande de Cecil B. de Mille, en la que nueve talentos locales fueron presentados al público como poseedores del monopolio de la inteligencia de Latinoamérica. Cuando el aumento de las tensiones políticas y el recrudecimiento de la crisis económica hicieron evidente que la Alianza estaba al borde del colapso, fue improvisado el Comité Interamericano de la Alianza, CIAP, encabezado por el colombiano Carlos Sanz de Santa María, como medida de emergencia para mantenerla en pie mientras no llegaban al rescate los refuerzos militares.

La Alianza no fue creada para realizar reformas efectivas, estructurales e irreversibles. Su propósito fue precisamente lo contrario, o sea la introducción de mejoras tecnológicas y administrativas tendientes a evitar cambios fundamentales. En la medida en que

las "reformas" de la Alianza llenan este requisito, se han hecho grandes esfuerzos y no se ha reparado en gastos para efectuarlas. Así, el Presidente Belaúnde, de Perú, arquitecto de profesión, ha iniciado la construcción de su proyecto favorito: la carretera marginal del Amazonas (en vez de la reforma agraria); el gobierno de Colombia emprendió la construcción de presas (en vez de la reforma agraria); en varios países se acometieron proyectos de colonización de tierras (en vez de la reforma agraria), y en todas partes proliferó la construcción de casas habitación de renta baja.

El Banco Interamericano de Desarrollo y otras agencias dieron empréstitos y ayuda técnica convencional. La Comisión Económica para Latinoamérica, la Organización para la Alimentación y Agricultura de las Naciones Unidas, varias fundaciones filantrópicas y las universidades norteamericanas de mayor prestigio se dedicaron con ahínco a proporcionar asistencia técnica y a investigar. Por doquiera hormigaban extranjeros expertos en política fiscal, planeación urbana e industrial, agricultura, forrajes, semillas, control de la natalidad, cooperativas; en fin, en esas múltiples técnicas que en una forma u otra se utilizan en todos los países avanzados. No obstante, estas técnicas se negaban a echar raíces. Algún mecanismo oculto, aparentemente inherente a aquellos lugares donde imperan el hambre, el desempleo, el analfabetismo, el fanatismo religioso y la estratificación social rígida, rechazaba las innovaciones con la misma terquedad con que el cuerpo humano rechaza el trasplante de órganos ajenos.

Los técnicos extranjeros y los adolescentes del Cuerpo de Paz que no fueron corrompidos o absorbidos por la élite de los países en que trabajaban, o que no se desanimaron desde el principio por la futilidad de sus esfuerzos, fueron paulatinamente dándose cuenta de las enormes dificultades que debían afrontar y se percataron de la patética insuficiencia de sus endebles instrumentos y de sus teorías sobre el desarrollo económico, teorías que no pasan de ser cábalas etnocéntricas con barniz académico. De tal suerte, empezaron a comprender, por fin, lo que muchos nacionalistas latinoamericanos realmente interesados en el desarrollo habían dicho desde el principio: que la Alianza no es, al fin y al cabo, sino una movida pobre, tardía y trágicamente superficial.

Entre tanto, indiferente a las medidas marginales de la Alianza, la economía latinoamericana siguió deteriorándose. La inflación ascendió a niveles despiadados; la importación de alimentos aumentó; continuó la fuga de capitales; el éxodo de campesinos a las ciudades no se detuvo, y el presupuesto militar siguió engrosando. En Perú, Ecuador, Venezuela y Colombia los campesinos sin tie-

rras cada vez más frecuentemente invadieron haciendas y desafiaron al ejército. A veces se les mató; a veces se les dejó en paz. Los "asesores" militares de los Estados Unidos empezaron a instruir a los ejércitos locales en la técnica de cazar guerrilleros en helicóptero. En el Perú, Bolivia y Brasil, los mineros se lanzaron a la huelga y se enfrentaron con el ejército y la policía. Las plantaciones fueron escenario de conflictos laborales cada vez más tensos. En las calles de Buenos Aires, Santiago y Río la gente se veía cada vez más desaliñada. El número de prostitutas callejeras se multiplicó. Los estudiantes universitarios—única oposición que por lo general se libra de la cárcel y del exilio en los países gobernados por militares—se declararon en huelga, se amotinaron y también lucharon con la policía y el ejército.

Después de la fallida invasión de Bahía de Cochinos, las actividades militares de los Estados Unidos en América Latina se intensificaron considerablemente. El Departamento Norteamericano de la Defensa se declaró en favor de la "acción cívico-militar", concepto definido como "el empleo de fuerzas militares preponderantemente indígenas en proyectos útiles a la población local a todos niveles, en actividades como la educación, la capacitación, las obras públicas, la agricultura. . . ." La acción cívica es "un arma contra la subversión inspirada por el comunismo. . . una técnica de la guerra de guerrillas y de la contrainsurgencia".¹

En junio de 1963, el Secretario de la Defensa, Robert McNamara, hizo la siguiente declaración:

Aproximadamente hasta 1960, los programas de ayuda militar a Latinoamérica estuvieron orientados hacia la defensa del hemisferio. En cuanto se hizo evidente que no existían amenazas significativas de una agresión externa abierta contra Latinoamérica, el énfasis fue transferido hacia los efectivos internos de seguridad que podrían usarse contra la subversión inspirada por los comunistas, contra la agresión franca, y en proyectos de acción cívica destinados a promover la estabilidad y a fortalecer las economías nacionales.²

Cuando Thomas C. Mann fue nombrado jefe de la Alianza en 1964, inmediatamente le añadió a ésta una dimensión militar.

¹ Departamento de Defensa de los EE.UU., *Armed Forces Information and Education: for Commanders*, "Civic Action: the Military Role in Nation Building", Vol. III, N° 14 (January 15, 1964) Departamento de Defensa de los EE.UU.

² "Military Aid to Latin America in the U.S. Congress", MICHAEL FRANCIS; *Journal of Inter-American Studies*. Julio, 1964.

Para ello, su gobierno ha recurrido a toda clase de medidas y de trucos. El presupuesto de ayuda militar fue aumentado en forma considerable. Por medio de una propaganda se intentó mejorar la opinión que de los soldados latinoamericanos tiene el pueblo norteamericano. Se comenzó a otorgar becas y donativos a profesores universitarios para que exalten el papel de los ejércitos latinoamericanos en los procesos de cambio y reforma social. Se puso en efecto el Plan Camelot para estudiar las causas que producen las revoluciones y poder sofocarlas a tiempo. La noción absurda de que los militares son el único grupo merecedor de la confianza de los Estados Unidos, por estar familiarizados con la disciplina y la tecnología y por su sincero anticomunismo, ha sido pregonada por todos los medios de comunicación. No hace mucho que la revista *Time* llamó al general Barrientos, ese usurpador boliviano adiestrado en la Academia de la Fuerza Aérea Norteamericana, "el Steve Canyon de los Andes".

Muchos oficiales latinoamericanos están recibiendo adiestramiento militar en los Estados Unidos. Se acaricia la piadosa esperanza de que, mediante el contacto personal con los soldados de los Estados Unidos esos oficiales logren desarrollar actividades apolíticas y que, a medida que sean "más profesionales en sus puntos de vista, evitarán la política por convicción y por obligación".³ La proposición inversa, o sea que el mayor contacto personal con militares latinoamericanos puede politizar a los soldados de los Estados Unidos también debería ser considerada.

Así, las fallas congénitas de la Alianza, la anticipación de una violenta ola revolucionaria, y la reconocida incapacidad de las élites nativas para defender sus propios intereses, redundaron en intentos desesperados, por parte de los Estados Unidos, para aumentar la influencia política de los militares en sus respectivos países. Peor todavía, el propio Congreso Norteamericano proclamó, el 8 de octubre de 1965, su decisión unilateral y sin ambages de intervenir directamente en cualquier país de Latinoamérica a fin de contrarrestar la influencia comunista. Por supuesto que esta actitud significa la destrucción del sistema interamericano; pero los norteamericanos saben que en caso necesario la OEA puede ser intimidada y sobornada sin gran dificultad. También saben que, a su tiempo, el ejército será seguido por los hombres de empresa, y que los gastos externos para ayuda militar y contrainsurgencia volverán a casa gracias a la libre empresa. La libertad será protegida

³ "The Military" LYLE N. MC ALISTER en *Continuity and Change in Latin America*, editado por J. J. Johnson (Stanford University Press).

y, de paso, también los intereses de las corporaciones norteamericanas en el extranjero.

En esta forma, una simplista noción del cambio social, que más parece una demonología fundada en el temor obsesivo al comunismo, ha empujado a los Estados Unidos a actuar al margen del derecho y a violar todos los principios del sistema interamericano. Sin embargo, en este cuadro general de paranoia política, ciertas voces influyentes conservan la cordura: los senadores Morse, Fulbright y Gruening; Walter Lippmann, el profesor Hans Morgenthau. Además, gran parte de la comunidad académica y muchos estudiantes universitarios se han declarado en contra de esta política y de la adoptada en Vietnam, y han seguido los pasos de los universitarios latinoamericanos enfrentándose a la policía. El grueso del público norteamericano, no obstante, permanece mal informado e indiferente y desconoce las fuerzas en juego detrás de la política de "mano dura".

Las diferencias entre la "doctrina Johnson" y la "diplomacia del garrote" o la "diplomacia del dólar", son sólo de estilo y época. Después de Santo Domingo, en la mente de los latinoamericanos no es fácil distinguir entre Theodore Roosevelt, Woodrow Wilson y Johnson. A fin de cuentas, desde el punto de vista del país invadido, ya se trate de México, Nicaragua, Vietnam o Santo Domingo, la intervención es la intervención.

El golpe del Brasil marca el triunfo mayor de esta política de "mano dura". Otro usurpador, el general Castello Branco, fue instantáneamente reconocido por los Estados Unidos, alabado de manera extravagante por la prensa de este país y financiado pródigamente por la Alianza. Sabido es que los brasileños gozan de un fino sentido del humor. El embajador norteamericano en el Brasil, Lincoln Gordon, ha sido propuesto como candidato en las próximas elecciones con el siguiente lema:

¡Abajo los intermediarios!
Lincoln Gordon para Presidente

Si Castello Branco pudiera remediar los males del Brasil con ayuda financiera y técnica "incondicional" de los Estados Unidos, tal vez la "Alianza dura" de Thomas C. Mann tuviera éxito; pero las posibilidades de que esto suceda son prácticamente nulas. Los militares llevan 19 meses en el poder y la situación general del país es hoy más angustiosa que nunca. La creencia de que los militares dominan la magia del desarrollo económico y de la estabilidad ha sido desacreditada una vez más.

Lo más probable es que a medida que se intensifiquen las exigencias en favor de reformas verdaderas e irreversibles, la represión militar local y la intervención armada directa de los Estados Unidos (léase, la acción cívica y la contrainsurgencia) crezcan en brutalidad y en extensión territorial. Como, además del Brasil, los catorce países que participaron en la farsa en que se dio legalidad retroactiva a la invasión de la República Dominicana están bajo la tutela del eje Alianza-Pentágono-CIA, la posibilidad de que la ocupación militar norteamericana se extienda a casi todo el hemisferio no parece descabellada.

La creencia de que las inmensas presiones en favor de las reformas en América Latina son obra de los comunistas es infantil. La turbulencia de la política latinoamericana se debe al predominio de condiciones sociales rígidas y miserables y de instituciones opuestas al desarrollo económico y al cambio social. Mientras un puñado de latinoamericanos sean dueños de casi la totalidad de la tierra productiva, y unas cuantas corporaciones extranjeras controlen la riqueza mineral, las empresas de servicios públicos y las plantaciones, la América Latina seguirá siendo presa de la violencia y la inestabilidad. Los comunistas no son responsables de tales condiciones; simplemente las explotan en su provecho.

El señor Mann debió aprender durante los años que fue embajador en México la lección elemental que ofrecen a quien quiera verlas, el desarrollo y la estabilidad política de este país. Lo que América Latina necesita no es la intervención militar y el aniquilamiento de quienes aspiran a crear una organización social moderna y fluida. La historia latinoamericana se halla plagada de esta inútil violencia. Lo que se necesita son reformas profundas y populares como las efectuadas por la Revolución Mexicana. Reformas que la Alianza para el Progreso prometió y no ha podido cumplir.

CONDICIONES DE VIDA Y SALUD DE LOS TRABAJADORES MIGRANTES Y SUS FAMILIAS EN AMÉRICA LATINA

Por *Sergio BAGU* y *Epiñanio PALERMO*

EN la historia de los movimientos migratorios cuantitativamente más importantes en América Latina se pueden reconocer las siguientes etapas: 1) llegada de europeos y esclavos africanos entre los siglos XVI y XIX (etapa colonial); 2) llegada de migrantes europeos desde la segunda mitad del siglo XIX hasta 1930, con un período de menor reactivación después de la Segunda Guerra Mundial; 3) migraciones latinoamericanas; 4) migraciones internas de cada país. Las dos últimas se intensifican desde 1930 y especialmente después de 1945 hasta hoy.

En las dos primeras etapas hay aporte de mano de obra procedente de otros continentes. En las dos restantes hay redistribución de mano de obra dentro del continente americano.

Migraciones latinoamericanas

PRÁCTICAMENTE todas las fronteras nacionales en América son cruzadas por considerables cantidades de migrantes continentales, sobre todo en épocas de cosechas o de otros trabajos estacionales. Tres son los países que los reciben en mayor cantidad: 1) Estados Unidos, que desde 1946 a 1957 absorbe aproximadamente 800,000 migrantes permanentes procedentes de México, Canadá, las Antillas, América Central y otros países de América del Sur.¹ Los migrantes estacionales, procedentes de México en su casi totalidad, que ingresan a este país son muy numerosos. De 1942 a 1955, cerca de 1,500,000 mexicanos fueron a los Estados Unidos como braceros o agricultores temporales y estas cifras no incluyen a los "espaldas mojadas" y a otros inmigrantes ilegales. En los años

¹ ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *Séptima Conferencia de los Estados de América miembros de la OIT*, Buenos Aires, 1961, II Informe, p. 55.

1956 y 1958 los trabajadores de temporada fueron 460,000 y 450,000 respectivamente; 2) Argentina, que entre 1946 y 1959 había recibido más de 260,000 migrantes de países vecinos legalmente y un número desconocido, pero grande, ilegalmente; 3) Venezuela,* que entre 1950 y 1957 recibió unos 100,000 latinoamericanos, de los cuales cerca de la mitad procedían de Colombia y en 1958 más de 44,000 de distintas nacionalidades, de los cuales más de 28,000 estadounidenses.²

Es necesario hacer notar que, salvo pocos casos, los países latinoamericanos que producen emigrantes en gran número durante los últimos lustros tienen escasa población (Uruguay, Paraguay, Colombia, Bolivia). Hay países, como la Argentina, donde la emigración era casi desconocida hasta 1945, pero ahora se ha incorporado como modalidad permanente para universitarios, técnicos intermedios y obreros calificados, en especial hacia los Estados Unidos. Debe mencionarse, por último, el tipo de migración política, del cual el caso más representativo, por su número, corresponde al Paraguay. En este momento puede calcularse que en Argentina hay varias decenas de miles de exilados políticos paraguayos.

Migraciones internas

No hay datos estadísticos precisos sobre las migraciones internas en América Latina. Todos los países tienen zonas de emigración permanente. Una de las corrientes de este tipo más importantes y mejor conocidas es la procedente del nordeste de Brasil, zona de antiguos latifundios azucareros en decadencia, con intensa erosión, donde hay un extendido desempleo crónico. En épocas de sequía se produce un éxodo masivo, que se calculó de 300,000 personas en 1952 y otro tanto en 1958.³

Para medir la magnitud de las migraciones internas se utilizan con frecuencia datos de urbanización. En el cuadro N° 1 observamos la incidencia de las migraciones en el crecimiento urbano en varios países hasta el año 1950.

Entre 1950 y 1960 (cuadro N° 2) la población urbana en América Latina aumentó el 54.5% y la rural sólo el 17.2%. En ese mismo

* Venezuela es el único país latinoamericano donde la migración europea en los últimos años ha tenido alguna significación en el crecimiento de la población urbana.

² *Ibid.*

³ NACIONES UNIDAS, *Informe sobre la situación social en el mundo*, 1963, p. 87.

CUADRO N° 1

América Latina: Incidencia de las migraciones
en el crecimiento urbano de diez países
(porcentaje)

PAISES	Período Inter censal	Causas del crecimiento urbano	
		Aumento natural	Migración
Venezuela	1941-50	29	71
Colombia	1938-51	32	68
República Dominicana	1935-50	35	65
Nicaragua	1940-50	35	65
Paraguay	1937-50	45	55
El Salvador	1930-50	46	54
Brasil	1940-50	51	49
Chile	1940-52	53	47
México	1940-50	58	42
Cuba	1931-43	74	26

FUENTE: UNESCO, *La urbanización en América Latina*, 1961.

CUADRO N° 2

América Latina: Aumento de la población urbana y rural

	1950		1960		Aumento	
	Número (miles)	%	Número (miles)	%	Número (miles)	%
Urbana	61,425	39.3	94,898	46.1	33,474	54.5
Rural	94,721	60.7	111,042	53.9	16,321	17.2
Total	156,146	100.0	205,941	100.0	49,795	31.8

FUENTE: Elaborado con datos de Naciones Unidas.

período, en Venezuela el aumento fue del 90.3% para la población urbana y de apenas 6.5% para la rural. En las grandes ciudades la población aumenta con una tasa aún superior. Así, por ejemplo, la ciudad de Lima entre los años 1940 y 1957 aumentó su población de 533,645 a 1.360,729 (155%);⁴ la ciudad de México pasó, en quince años, de 1.5 a 4.5 millones de habitantes;⁵ la zona que rodea a la capital argentina (Gran Buenos Aires) en el período intercensal 1947-60 aumentó en un 118%, con algunos sectores en los que el porcentaje se elevó hasta 400.

Partiendo de estos datos se puede calcular que en América Latina existe permanentemente una población migrante superior al 30% de la población total.

Causas de las migraciones

No se podría comprender el sentido de las migraciones contemporáneas y el que tuvieron las del pasado, si no se las vincula con ciertos fenómenos económico-sociales, que no podemos tratar aquí en profundidad y de los que nos limitamos a mencionar los más importantes.

Es conveniente distinguir, en el cuadro general de la migración masiva, entre:

- a) *factores de origen* (estructuras económicas regionales que no absorben el crecimiento vegetativo local);
- b) *factores de destino* (procesos de expansión productiva que crea nueva demanda de mano de obra);
- c) *factores condicionantes* (sistemas modernos de transportes que facilitan el desplazamiento).

Nos ocuparemos a continuación, muy brevemente, de algunos de ellos.

Factores de origen

Los más constantes que se encuentran en todas las etapas históricas de las migraciones en América Latina son el régimen de propiedad de la tierra y el tipo de producción impuesto por la subordinación a un mercado internacional dirigido por las grandes potencias. *El régimen de propiedad de la tierra*

⁴ NACIONES UNIDAS, *Estudio económico de América Latina*, 1963.

⁵ R. QUINTERO, *Antropología de las ciudades latinoamericanas*, Caracas, 1964, p. 147.

El régimen de propiedad de la tierra

LA mayor parte de los esclavos africanos pasaron a trabajar en las plantaciones de los europeos. Cierta proporción de los inmigrantes europeos se radicaron en lugares destinados a la producción agrícola, pero otros fueron repelidos del campo por las características del régimen de propiedad de la tierra y se instalaron en las ciudades o volvieron a Europa. Casi todos los migrantes latinoamericanos contemporáneos son verdaderos fugitivos de un régimen de propiedad de la tierra que les impone condiciones infrahumanas de existencia.

A través del tiempo se ha acentuado la concentración de la propiedad rural (cuadro N° 3).

CUADRO N° 3

América Latina: Distribución de la propiedad rural
alrededor de 1950

TAMAÑO Hectáreas	UNIDADES %	SUPERFICIE %
0 a 20	72.6	3.7
20 a 100	18.0	8.4
100 a 1,000	7.9	23.0
más de 1,000	1.5	64.9
	98.5	35.1
	100.0	100.0

FUENTE: Cálculo de O. Delgado, cit. en *Informe provisional de la Conferencia sobre Educación y desarrollo económico y social en América Latina*, Naciones Unidas, Santiago de Chile, 1962, p. 99.

Este proceso se interrumpió transitoriamente en algunos países (México, Bolivia) y está hoy muy generalizado en todo el continente. La consecuencia es múltiple y, en todos los casos, estimula las migraciones, tanto de mano de obra no calificada de zonas empobrecidas, como de hijos de pequeños propietarios rurales que no pueden invertir sus ahorros ampliando sus tierras por la dificultad en adquirir parcelas pequeñas o por el elevado costo de las mismas.

Latifundio y migraciones se presentan unidos en todo el continente.

Las migraciones son permanentes en las zonas de latifundios, tanto en el improductivo como en el productivo, así como en las regiones sujetas a erosión grave, a menudo consecuencia de la explotación primitiva, característica de muchos latifundios. Los lugares donde se ha multiplicado el minifundio, a veces como resultado directo del acaparamiento de la tierra, expulsan también población.

El tipo de producción impuesto por la subordinación a un mercado internacional dirigido por las grandes potencias

Los esclavos negros africanos fueron traídos a la América Latina, así como al norte del continente americano, para hacer posible la colocación de productos agrícolas tropicales y semitropicales en Europa. Los migrantes europeos de los siglos XIX y XX vinieron al Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay y Cuba a emplearse en la producción de materias primas, en el comercio y en otras actividades que surgieron como consecuencia del aumento de las exportaciones latinoamericanas fundamentalmente para el mercado europeo. En algunos países (Argentina, Uruguay, Chile) se formó un mercado interno y cierta proporción de esa mano de obra migrante trabajó para el mismo.

Hasta la crisis de 1929 los precios de las materias primas latinoamericanas en el mercado internacional fueron más constantes y favorables para los vendedores. Después estuvieron sujetos a oscilaciones muy bruscas y frecuentes. Desde 1953, se acentúa la tendencia de descenso del precio de los productos primarios latinoamericanos en el mercado internacional, acompañada de un gran aumento del precio de los productos que importa América Latina.

El mercado externo impone, también, cambios en el tipo de producción, obligando a abandonar ciertos cultivos o bien a expandir otros. Se intensifica la migración cuando los precios internacionales estimulan un tipo de producción rural que requiere poca mano de obra (carne y sobre todo lana). Para que el Uruguay siga siendo fuerte exportador de lana, casi la mitad de su población vive en la ciudad de Montevideo y otra parte emigra del país. Uruguay es, en efecto, el único país del continente cuya población rural ha descendido en cifras absolutas entre 1950 y 1960.

Todos estos factores del éxodo rural han provocado una marcada diferencia entre los grupos de edad en el campo y la ciudad (cuadro N° 4).

El campo latinoamericano está lleno de niños y, por lo tanto, el adulto debe trabajar más, con lo cual el nivel de vida tiende a descender y la emigración a intensificarse.

CUADRO N° 4

América Latina: Distribución de la población por grupos de edad según regiones (porcentaje)

REGIONES	Menos de 15 años	15 a 39	40 a 59	60 y más
Rural	43.5	37.5	13.5	5.5
Ciudades medianas	35.5	44.5	14.5	5.5
Grandes ciudades	30.8	46.2	17.6	5.4

FUENTE: CEPAL y CELADE, "La situación demográfica en América Latina", *Boletín Económico de América Latina*, Santiago de Chile, 1961, VI, 2, p. 39.

Ha aumentado, asimismo, la inversión de capitales extranjeros, sobre todo estadounidenses, y la tasa de beneficio con que operan esos capitales constituye una fuente importante de descapitalización para las economías nacionales latinoamericanas. Otras fuentes de descapitalización son la depreciación de sus productos típicos en el mercado internacional; los fletes internacionales; los servicios de las deudas contraídas por los gobiernos en el exterior; la cuantiosa y permanente salida de divisas que los mayores propietarios nacionales colocan en empresas o depositan en bancos de Suiza, los Países Bajos, Francia, Inglaterra y Estados Unidos y que se calculan en muchos miles de millones de dólares.

Esta viciosa estructura económica ha conducido a ampliar la distancia que separa a los sectores sociales de mayores y menores ingresos, es decir, a los ricos de los pobres (cuadro N° 5), ingresos aún más desequilibrados que en países como Suecia y Estados Unidos, con la consecuencia de que la masa de los que viven en la pobreza tiende a aumentar rápidamente. Cuando el sistema de transportes facilita su desplazamiento, hay entre ellos millones de migrantes potenciales.

CUADRO Nº 5

América Latina y otras regiones: Distribución del ingreso personal
(porcentaje)

PAISES	Año	Sectores más ricos		Sectores más pobres	
		Personas o familias	Ingresos personales	Personas o familias	Ingresos personales
Chile	1954	12.5	48.1	54.9	15.7
Venezuela	1957	12.0	49.0	45.0	9.0
México	1957	4.9	36.6	65.0	25.0
Suecia	1948	10.0	30.3	60.0	29.1
Estados Unidos . .	1952	10.0	31.0	60.0	32.0

FUENTE: CEPAL, "Desarrollo económico y educación en América Latina", *Boletín económico para América Latina*, Santiago de Chile, octubre de 1962, VII, 2, 228.

Miseria campesina y éxodo rural

SIN la menor duda, la miseria de las grandes masas campesinas es el principal factor del éxodo de los trabajadores rurales.

La FAO estimó en fecha reciente⁶ que en Brasil el ingreso medio anual de los sectores no agrícolas alcanza a 440 dólares, mientras que en los sectores agrícolas sólo es de 110 dólares. Las diferencias de ingreso de este último sector varían de manera notable. Así, mientras en la región del nordeste alcanza un promedio de 84 dólares, los obreros azucareros de esa región recibían menos de 30 dólares y es precisamente de allí, como ya lo hemos visto, de donde surge la mayor migración interna brasileña.

Las condiciones de vida en el campo —dice la CEPAL— ofrecen un cuadro desolador. En efecto, la gran mayoría de los 111 millones de seres humanos que en 1960 habitaban las áreas rurales, vivían en condiciones sanitarias, alimenticias, educativas y de vivienda sin duda infrahumanas.⁷

El régimen alimenticio es insuficiente en calorías y el consumo de proteínas animales, reducido. Se basa en uno o dos productos feculentos básicos, maíz, arroz, patatas, mandioca o plátanos según

⁶ FAO, cit. en CEPAL, *El desarrollo social de América Latina en la posguerra*, 1963, p. 37.

⁷ CEPAL, *loc. cit.*, p. 31.

las regiones, frijoles y azúcar, con pequeñas cantidades de carne y pescado (a menudo secos).⁸

Han pasado más de quince años desde que Josué de Castro publicara su *Geografía del Hambre*, donde fueron marcadas con trazos dramáticos las zonas de hambre en las áreas rurales de América Latina. En 1963 la alimentación diaria era inferior a 2,500 calorías por persona en 14 países y a 2,000 calorías en tres países.⁹

Además, la producción de alimentos *per capita* es menor hoy que hace diez años.

La vivienda rural es en muchos casos primitiva, sin aire ni luz suficientes componiéndose a menudo de una sola habitación, en la que vive toda la familia y, a veces, hasta los animales.¹⁰

El 83.3% de las viviendas rurales de Venezuela y el 89.8% de las de Honduras tienen pisos de barro.¹¹

El abastecimiento de agua en el área rural de América Latina, en 1960, alcanzaba sólo al 10% de sus habitantes.¹²

El porcentaje de analfabetos rurales de 15 y más años era del 67 en Brasil y República Dominicana, 72 en Venezuela, 77 en El Salvador y 80 en Nicaragua.¹³

En América Latina es escasa la asistencia médica y hospitalaria y esta escasez es más grave en las zonas rurales. Tanto los médicos como los hospitales están concentrados en las grandes ciudades.

Guatemala en 1961 contaba con 719 médicos, de los cuales 80% residía en el Departamento Guatemala.¹⁴ En Port-au-Prince, Haití, hay un médico por cada 1,500 habitantes y en el resto del país uno por cada 75,000.¹⁵ En 1960, Argentina tenía un médico por cada 657 habitantes. En la Capital la proporción era de uno por 220, pero 324,531 habitantes de 45 departamentos (242,756 km.²) tenían un solo médico por departamento y 261,380 habitantes de 62

⁸ NACIONES UNIDAS, *Informe sobre la situación social en el mundo*, 1957, p. 193.

⁹ BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO, *Cuarto Informe Anual*, 1964, pp. 120 y 121.

¹⁰ ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *Séptima Conferencia de los Estados de América miembros de la OIT*, Buenos Aires, 1961, IV Informe, p. 133.

¹¹ OEA, *Algunos aspectos del desarrollo social en América Latina*, 1962, Cap. II.

¹² BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO, *loc. cit.*, p. 134.

¹³ OEA, *Algunos aspectos del desarrollo social en América Latina*, 1962, Cap. III.

¹⁴ BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO, *loc. cit.*, p. 342.

¹⁵ BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO, *loc. cit.*, p. 363.

departamentos (449,020 km.², el 16.2% del territorio) no tenían médicos registrados.¹⁶

Asimismo, de las 3,276 camas de los hospitales de Haití, aproximadamente la mitad se halla en la ciudad capital. Más del 75% de los hospitales y cerca de las 4/5 partes de las 233,000 camas de los hospitales existentes en Brasil, se hallaban concentrados en los estados del Este y del Sur. En el resto del país había sólo 1.7 camas por cada mil habitantes.¹⁷ Esto explica el gran porcentaje de fallecimientos sin certificación médica y de defunciones por causas mal definidas y desconocidas.

Las malas condiciones de vida y de trabajo y la escasa asistencia médica explican también la persistencia de las "enfermedades de masas": desnutrición, bocio, tuberculosis, sífilis, enfermedad de Chagas (tripanosomiasis americana), paludismo, tracoma, pian, lepra, anquilostomiasis, etc., y las altas tasas de mortalidad infantil por desnutrición, diarreas estivales y enfermedades infecciosas y parasitarias en las zonas rurales de América Latina, tasas que se mantienen elevadas, como lo veremos más adelante, entre los hijos de los migrantes que viven hacinados en las villas miseria de las ciudades.

*Factores de destino.
Industrialización y urbanización*

UN factor de atracción de migrantes ha sido la aparición, sobre todo al finalizar la Segunda Guerra Mundial, de procesos de industrialización—intensos o moderados—en gran parte de América Latina.

Esta industrialización ha coincidido, como hemos visto, con la masiva emigración rural y con la intensificación de la urbanización. Esta última, tanto en los países tradicionalmente urbanizados (Uruguay, Argentina) como en otros de más constante articulación rural (Guatemala, Ecuador, República Dominicana), como lo muestra el cuadro N° 6.

El proceso de urbanización ha llegado muy lejos en algunos países: Uruguay y la provincia argentina de Santa Fe, la más agrícola de la zona pampeana, ofrecen índices de distribución demográfica rural-urbana sólo comparables con los de Inglaterra y Gales en el Reino Unido, cuna de la revolución industrial: aproximadamente 20-80.

¹⁶ E. PALERMO, "Número de médicos y otros profesionales, su distribución en la República Argentina", *Anales Argentinos de Medicina*, Julio-Diciembre 1963, p. 178.

¹⁷ BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO, *loc. cit.*, p. 207.

CUADRO N° 6
América Latina: Población urbana
(porcentaje)

PAISES	1950	1960	PAISES	1950	1960
Uruguay	78.6	81.8	Perú	28.0	35.8
Argentina	64.2	67.6	Ecuador	27.5	33.0
Chile	60.7	65.4	Nicaragua	28.0	31.3
Venezuela	48.7	62.9	Guatemala	24.0	31.0
México	46.1	54.8	Bolivia	25.8	29.9
Cuba	49.3	54.6	El Salvador	27.6	29.3
Colombia	36.4	46.1	Paraguay	28.1	28.6
Panamá	35.4	42.4	R. Dominicana	21.5	27.5
Brasil	30.8	38.3	Honduras	17.3	17.2
Costa Rica	29.0	37.8	Haití	10.1	12.4
AMERICA LATINA ..	39.3	46.1			

FUENTE: Naciones Unidas, *Estudio económico de América Latina*, 1963, p. 187.

CUADRO N° 7
América Latina y otras regiones: Urbanización e industrialización

Grupos de países	Años	Índice de urbanización ¹	Índice de industrialización ²
1. Argentina	1947	48.3	17.3
Estados Unidos ..	1950	42.8	28.3
2. Chile		39.5 (1950)	13.6 (1952)
Austria	1951	39.8	21.5
3. México	1950	24.0	8.4
Finlandia	1950	24.0	18.4
4. Venezuela	1950	31.0	7.1
Francia	1946	31.4	18.9

¹ Población que vive en núcleos urbanos de 20,000 o más habitantes como porcentaje de población total.

² Asalariados de la industria manufacturera como porcentaje del total de la población económicamente activa.

FUENTE: Elaborado con datos de Naciones Unidas, *Informe sobre la situación social en el mundo*, Nueva York, 1957, p. 129.

En ninguno de los casos el proceso de industrialización justifica al proceso urbanizante. En primer lugar, hay centenares de ciudades medianas y pequeñas de América Latina que han crecido sin la menor expansión industrial; por otra parte, sólo una pequeña fracción de los migrantes rurales se incorpora a la industria o a las actividades dependientes de ella. Además, la industrialización en América Latina, debido a su dependencia de los países industriales de occidente, produjo intensos desequilibrios regionales y agudizó la miseria de muchas zonas (México, Colombia, Brasil, Chile), aumentando la migración interna.

Hay en América Latina regiones de industrialización relativamente intensa pero, tomados los datos respectivos en el orden nacional, se comprueba que en ningún país latinoamericano coinciden los ritmos de industrialización y de urbanización (cuadro N° 7).

*Condiciones de vida y salud de los trabajadores
migrantes y sus familias*

HAY migraciones que son consecuencia del desarrollo económico y cultural: obreros especializados, técnicos medios y superiores, agricultores enriquecidos, estudiantes, profesionales, etc. Pero no cabe duda que la casi totalidad de los migrantes en América Latina está formada por trabajadores de muy bajo nivel de vida, que se desplazan con la esperanza de encontrar una solución a sus graves problemas. Esos trabajadores son rurales en su mayoría, aunque también los hay de núcleos urbanos pequeños y medianos.

Dentro de los grupos de edad, el más migratorio es el que se encuentra entre los 18 y los 40 años, la edad más apta para el cambio de profesión, de lugar y de aspiraciones sociales. La experiencia enseña, por otra parte, que no son los más pobres ni aquellos culturalmente más indefensos los que más emigran. Los más pobres e ignorantes se quedan, envueltos en la miseria creciente. Los que se van son los que tienen energía física y capacidad mental como para rehacer sus destinos personales.

Los tipos de migración rural-rural y rural-urbana son los más frecuentes.

Migrantes rural-rurales

LA migración rural-rural se ha intensificado, las más de las veces como círculo vicioso de una pobreza generalizada; otras, estimulada por la expansión de ciertos rubros de la producción rural.

En la migración rural-rural predomina el tipo estacional de trabajador escasamente calificado, que a menudo se desplaza con toda su familia debido a que ésta constituye una unidad productiva. En algunos casos el trabajador y su familia van siguiendo un ciclo productivo (distintas cosechas o distintas etapas de una misma cosecha), dentro o fuera del país, como los bolivianos que van a la zafra azucarera argentina, o los agricultores que cada año van de Haití a Santo Domingo, de Guatemala y Honduras a El Salvador y de Nicaragua a Costa Rica.¹⁸ Algunos recorren cada año miles de kilómetros.

"Estos trabajadores agrícolas asalariados, sometidos a las fluctuaciones de la oferta y la demanda de empleo... están mal organizados o desorganizados en absoluto y obligados a realizar prolongadas jornadas de trabajo por un salario ínfimo las más de las veces, sin disfrutar por otra parte de ninguna seguridad en el empleo ni del beneficio de las medidas de protección social".¹⁹

Aunque el derecho de sindicalización está reconocido en las legislaciones de la mayoría de los países latinoamericanos, las condiciones que regulan el ejercicio de ese derecho en las faenas agrícolas impiden, o cuando menos dificultan, en muchos casos, la organización de sindicatos campesinos. Así, en Costa Rica, República Dominicana, El Salvador y Panamá, la definición legal de "trabajador" con derecho a asociarse no incluye a los sectores campesinos. En otros países, deben saber leer y escribir para poder afiliarse al sindicato.²⁰ En Brasil la sindicalización campesina se encuentra expresamente prohibida por constituir la agricultura una "actividad esencial", en la que la huelga constituye un motivo de terminación del contrato de trabajo.²¹

La edad mínima de admisión al trabajo en la agricultura, en todos los países de América varía entre 11 y 16 años. Sin embargo, muchas leyes autorizan el trabajo agrícola de los niños menores de esas edades por razones de pobreza de sus padres, es decir, siempre que los niños deban proveer a sus propias necesidades o a las de sus padres o hermanos.²²

Las condiciones de trabajo de las mujeres y de los niños son

¹⁸ ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *Séptima Conferencia de los Estados de América miembros de la OIT*, Buenos Aires, 1961, IV Informe, p. 56.

¹⁹ ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *loc. cit.*, p. 5.

²⁰ CEPAL, *El desarrollo social de América Latina en la posguerra*, 1963, p. 44.

²¹ R. J. ALEXANDER, *cit. en* ²⁰, p. 45.

²² ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *loc. cit.* p. 33

especialmente penosas durante las cosechas, con jornadas de trabajo muy prolongadas y salarios con frecuencia muy bajos. La alimentación es insuficiente; la vivienda, rudimentaria y la higiene, prácticamente inexistente.²³

Estos trabajadores, como se les paga —por ejemplo en la Argentina en la zafra azucarera— por tonelada recogida, no descansan lo suficiente porque tratan de obtener el máximo por día.²⁴

Además, el abuso de la masticación de la hoja de coca y de las bebidas alcohólicas a que recurren los indios del altiplano andino para apagar el hambre y la fatiga, contribuyen a empeorar su salud, ya de por sí precaria.²⁵ Miles de estos trabajadores del altiplano boliviano estaban comprendidos en el catastro realizado en 1956, en una provincia del norte argentino, donde se comprobó un 22% de tuberculosos evolutivos trabajando en los surcos de la caña de azúcar, en las fábricas y en la recolección y manufactura del tabaco.²⁶ Entre los bolivianos que bajan a Jujuy a trabajar en algunas minas, el porcentaje de mortalidad es extraordinariamente elevado. Fuertes masticadores de coca todos ellos, su estado de desnutrición crónica se agrava por las malas condiciones de trabajo que encuentran en las minas jujeñas.

La escasa o nula asistencia médica y la falta de un estricto control sanitario de estos migrantes, hace que muchos de ellos enfermen frecuentemente de tuberculosis o sífilis y, al regresar a su lugar de origen —los que no mueren en sus lugares de trabajo—, infecten al resto de la familia.

En algunas regiones dedicadas a la cría en gran escala del ganado bovino u ovino o donde hay plantaciones que requieren un gran número de trabajadores únicamente durante parte del año, las haciendas no proporcionan alojamiento a las familias de los trabajadores y sus mujeres e hijos se congregan en poblados provisionales (rancheríos o pueblos de ratas) que se hallan fuera de las haciendas y los hombres sólo los visitan y mantienen de manera muy irregular.²⁷

En todos los casos que hemos mencionado los grupos migrantes participan como mano de obra asalariada. Pero hay también migrantes permanentes que practican una economía familiar o grupal

²³ ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *loc. cit.* p. 33

²⁴ A. CARRIZO, *Reunión de Directorio de Lucha Antituberculosa*, 1957, Buenos Aires, p. 68.

²⁵ ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *loc. cit.*, p. 115.

²⁶ A. CARRIZO, *loc. cit.*, p. 68.

²⁷ NACIONES UNIDAS, *Informe sobre la situación social en el mundo*, 1957, p. 189.

de autoconsumo, con niveles de vida muy bajos: se los encuentra en las orillas del río Paraná (Argentina); en los cantegriles uruguayos; en el ciclo de la agricultura trashumante en Brasil, supervivencia arcaica y dilapidatoria de los recursos naturales.

Migrantes rural-urbanos

ENTRE los distintos tipos de migraciones, es la rural-urbana la que predomina debido a que los migrantes rurales, presionados por la miseria de su lugar de origen, se trasladan en gran cantidad a las ciudades, ante la perspectiva—cierta o imaginada—de que éstas les ofrecerán posibilidades superiores de trabajo de cualquier índole.

Esta migración rural-urbana está mucho más extendida de lo que se reconoce. En toda América Latina, además de la intensa migración que desemboca en los mayores centros urbanos, existe, menos espectacular, la que parte del campo y va a los pequeños centros urbanos vecinos.

La mujer interviene frecuentemente en la migración rural-urbana de corta distancia: el caso de la joven de familia campesina que se radica en una ciudad vecina a trabajar. El hombre joven hace desplazamientos de mayor distancia y suele ser la avanzada del traslado de todo un numeroso núcleo familiar. Hay, además, familias íntegras que se desplazan a larga distancia (miles de kilómetros) por etapas, empleando, a veces, varios años: familias paraguayas y bolivianas que llegan hasta el Gran Buenos Aires después de hacer escalas intermedias; familias del norte chileno que hacen lo mismo hasta llegar al Gran Santiago; trabajadores chilenos que cruzan los Andes, trabajan en los yacimientos petrolíferos o carboníferos de la Patagonia argentina, en la cosecha de la fruta del Valle del Río Negro, llegan hasta Bahía Blanca, siguen luego hasta Mar del Plata y, finalmente, fijan su residencia en el Gran Buenos Aires.

Llegado a la ciudad, el migrante enfrenta su problema más grave: el de su alojamiento.

En América Latina la vivienda popular siempre ha sido muy deficiente, pero en estos últimos veinte años la situación se ha agravado.

En 1951 el déficit de viviendas urbanas, de "aquellas que no están a la altura de la dignidad humana", se calculaba en 4.282,000 unidades; en 1961, en 6.960,000; en 1964, en 7.500,000 viviendas. Sobre la base de un promedio de 5 personas por unidad familiar

resulta que el déficit habitacional cualitativo y cuantitativo afecta por lo menos a un 35% de las familias latinoamericanas.²⁸

El 33,6% de la población de la ciudad de México (993,000 habitantes), vivía en tugurios* en el año 1952;²⁹ en la ciudad de Buenos Aires en 1958, 184,270 familias (650,000 personas) habitaban inquilinatos,* con distintos grados de hacinamiento (hasta más de 10 personas por ambiente).³⁰

Este tipo de vivienda es escaso y caro, por lo que el migrante solo, sobre todo las mujeres jóvenes que trabajan en la industria ligera o en el servicio doméstico, alquila una cama de las varias que contienen las habitaciones de las pensiones que tanto han proliferado en las grandes urbes.

Al migrante con familia, así como a las familias más pobres de las ciudades, sólo le queda una solución: construir su propia vivienda con los materiales a su alcance en cualquier terreno baldío, en cerros, en cuevas o, como en Chambacú, en una isla formada en gran parte por las basuras que se arrojaban en una laguna cercana al puerto de Cartagena (Colombia) y donde vivían 8,700 personas.³¹ O hasta en un cementerio de una importante ciudad argentina.

Así nacieron y se multiplicaron las villas miseria* en las ciudades o en sus alrededores. La más joven y moderna de las capitales del mundo, Brasilia, también las tiene. En estas "villas" se alojan, en condiciones higiénicas deplorables, desde algunas decenas de personas hasta decenas de miles, comprendiendo a una proporción significativa de la población urbana (cuadro N° 8).

El crecimiento de estas villas ha sido continuado, como lo muestra el cuadro N° 9.

* Tugurio, inquilinato, conventillo: casa de gran número de habitaciones que dan a un patio; generalmente cada familia alquila una habitación. Se guisa, se lava, etc., en el patio, donde están situados los retretes, los grifos de agua y los baños.²⁸

* Villas miseria (Argentina), favelas (Brasil), callampas (Chile), barriadas (Perú), ranchos (Venezuela), cantegriles (Uruguay), barrios clandestinos (Colombia), jacaes y colonias proletarias (México): grupos de viviendas miserables, construidas por sus ocupantes en terrenos ajenos.

²⁸ BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO, *Cuarto Informe Anual*, 1964, pp. 128-129.

²⁹ NACIONES UNIDAS, *Informe sobre la situación social en el mundo*, 1957, p. 191.

³⁰ I. V. ELENA y E. PALERMO, "Las villas miseria y el desarrollo industrial en la República Argentina", *Cuadernos Americanos*, México, Año XXI, Julio-Agosto 1962, p. 73.

³¹ NACIONES UNIDAS, *Informe sobre la situación social en el mundo*, 1957, p. 190.

CUADRO Nº 8

América Latina: Porcentaje de la población de ciudades importantes que vive en villas miseria

PAIS	CIUDAD	Año	Tipo de vivienda	Población (%)
Brasil	Guanabara ..	1960	Favela	10.2
Perú	Lima	1961	Barriada	21.0
México	México	1952	Jacal, colonia proletaria ¹	24.9
Brasil	Río de Janeiro	1961	Favela	38.0
Venezuela	Caracas	1953	Ranchos ¹	38.5
Perú	Arequipa ...	1961	Barriada	40.0
Brasil	Recife	1961	Favela	50.0
Perú	Chimbote ...	1961	Barriada	70.0

¹ Naciones Unidas, *Informe sobre la situación social en el mundo*, 1957, p. 191. En años más recientes se calcula que no menos del 50% de la población de Caracas vive en los cerros, la mayoría en viviendas de tipo villa miseria. Además ocupan el mismo tipo de vivienda varias decenas de miles de personas en el valle, dentro de la misma ciudad.

FUENTE: Naciones Unidas, *Estudio económico de América Latina*, 1963, p. 169.

CUADRO Nº 9

América Latina: Incremento del número de viviendas miserables y de la población que las ocupa

PAIS	Año	Viviendas	Ocupantes	Población %
Chile	1952	130,000 (1)	645,000	10.9
	1960	196,000 (1)	1.044,000	14.2
Venezuela	1950	409,000 (2)	2.143,000	45.8
	1961	494,000 (2)	2.488,000	34.6
Honduras	1949	39,000 (3)		
	1961	56,000 (3)		
Brasil (Río de Janeiro)	1947	Favelas	400,000	17.0
	1960	Favelas	900,000	38.0
Brasil (E. de Guanabara)	1950	58 Favelas	159,000	7.1
	1960	147 Favelas	337,000	10.2

¹ Pieza de conventillo, rancho, ruca o choza, callampa.

² Rancho, locales.

³ Vivienda con paredes de caña y palos.

FUENTE: Naciones Unidas, *Estudio económico de América Latina*, 1963, p. 168.

Algunas surgieron con tal rapidez que a una de ellas se la llamó "aldea caída del cielo" (Porto Alegre, Brasil); a otra, "ciudad de Dios" situada a 16 km. de la capital del Perú, donde en 1954, unas 10,000 personas tomaron posesión, de la noche a la mañana, de tierras de propiedad del Estado. En pocos días, el número se amplió a 25,000 habitantes y en pocos meses a más de 50,000.

En estas viviendas convive un promedio elevado de habitantes; niños en gran cantidad deambulan semidesnudos por los angostos caminos de barro que separan las hileras de ranchos; hay escasez o falta de agua potable, malas condiciones de eliminación de excretas, contaminación del suelo por falta de desagües y estancamiento de las aguas servidas, ciénagas y basuras en toda la zona.³²

Será fácil comprender por qué de 220 niños de 0 a 12 años internados en un lapso de dos años en el Hospital de Niños de Caracas, afectados de amebiasis grave, el 98% presentaba poliparasitismo (tricocéfalos, áscaris, lamblías y tricomonas). La letalidad, que alcanzó al 5.8%, tuvo como causa principal la complicación colítica ulcerosa perforativa en la mitad de los casos. En estado nutricional deficiente estaba el 88%, y el 13% presentaba el síndrome de distrofia edematosa pluricarenal (kwashiorkor). El promedio de proteínas era de 5.72 g%; de albúmina, 2.67 g%; de globulina, 3.05 g%; cociente A/G, 0.87. El 92% provenía de viviendas insalubres; el 83% no disponía de suministro de agua potable. El 76% no contaba con eliminación adecuada de las aguas servidas, y el 73% vivía en lugares donde faltaba la recolección de basuras.³³

Santiago de Chile está rodeada de un anillo de "poblaciones callampas". En 1959 la tasa de mortalidad infantil en el sector de Las Condes era de 53 o/00; en tanto que en las circunscripciones de San Miguel, Cisterna y La Granja oscilaba entre 105 y 109 o/00 (sectores éstos correspondientes a las callampas).³⁴

Si nos hemos referido en detalle a la vivienda es porque ese es el aspecto más visible del problema del migrante en las ciudades. En las "villas miseria", la habitación es igual o peor a las peores del campo.

En cuanto a los otros elementos del nivel de vida, lo que el

³² E. PALERMO e I. V. ELENA, "Los problemas médicos sociales de las villas miseria", *Anales Argentinos de Medicina*, Año VI, Nº 2, Vol. VI, 1961.

³³ S. GÓMEZ MOLARET, *Amebiasis infantil*, Relato al VI Congreso Panamericano de Pediatría, Caracas, 1960; *Anales Nestlé*, Buenos Aires, 1960.

³⁴ BEHM ROSAS, *Mortalidad infantil y nivel de vida*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1962, p. 92.

cambio de situación le aporta a los migrantes rurales puede sintetizarse de la siguiente manera:

Aumentan sus posibilidades de trabajo, pero éstas se mantienen dentro de actividades de calificación y remuneración que corresponden a la menor categoría urbana: trabajos no especializados en las industrias manufactureras y de la construcción, servicio doméstico, trabajos temporales, vendedores ambulantes y hasta la venta de desechos urbanos (cirujeo). Pero debe advertirse que siempre se encuentra en los barrios de migrantes el mayor porcentaje de desocupados, normalmente muy elevado en toda América Latina.

El promedio de ingreso familiar de estos grupos es el más bajo de la zona urbana respectiva. La mayor parte de este ingreso se destina a la alimentación. En un trabajo realizado por nosotros en 1962, comprobamos que en la familia de un peón industrial (mujer y dos niños de nueve años) la alimentación mínima insumía siempre más del 50% del ingreso.³⁵

La posibilidad de educación de los niños aumenta en general, pero hay numerosos barrios de este tipo donde no existen escuelas y donde las hay, funcionan en las peores condiciones: hacinamiento en las aulas, deserción escolar, malas condiciones alimentarias del educando e inclusive menor calidad del personal docente, con algunas excepciones muy meritorias.

Mayores posibilidades de asistencia médica, pero aún así insuficiente. Los hospitales, que ya de por sí trabajan con presupuesto inadecuado, no pueden asimilar a esta nueva población que presenta un alto índice de morbilidad.

Tienen asimismo posibilidades de desarrollo cultural y esparcimiento, sobre todo en la gran ciudad, pero a su vez son las principales víctimas de los males característicos de las grandes urbes occidentales: delincuencia adulta y juvenil, prostitución, alcoholismo, toxicomanía, etcétera.

En síntesis, son muy pocos los migrantes rurales que logran en la ciudad un nivel de vida próspero y decoroso; algunos más, se mantienen dentro de las condiciones comunes a los grupos más pobres de la clase obrera local; y finalmente hay una mayoría cuyo nivel de vida es el más bajo de la zona, aunque pueda ser superior al que tenían en su lugar de origen.

Hemos dicho que en la masa migrante permanente debe calcularse en América Latina en más de un 30% del total de la población.

³⁵ E. PALERMO e I. V. ELENA, "Contribución al estudio de la nutrición en la República Argentina", *Anales Argentinos de Medicina*, Buenos Aires, Año VIII, Vol. VIII, N° 1, 1963.

Se trata de una masa paupérrima en casi todos los casos. Debe tenerse en cuenta que este fenómeno se registra en un continente cuya población es relativamente escasa y que posee gran riqueza de recursos naturales, la mayoría de ellos inexplorados; de un continente exportador de materias primas entre las que figuran los alimentos, pero que, paradójicamente, los importa por valor aproximado de 900 millones de dólares anualmente. En México se estima en 4 millones el número de niños desnutridos y en Argentina, único gran exportador en el mundo de caseína, hay niños que desconocen la leche.

Los términos de este contraste son los términos del drama latinoamericano y frente a todos estos datos surge con nitidez la conclusión de que la migración masiva que se registra en América Latina en los años actuales no es, en muy alta proporción, consecuencia exclusiva del crecimiento vegetativo, ni de un desequilibrio en la relación población-recursos naturales. Es consecuencia de un desequilibrio crónico, fundamentalmente económico, con tendencia al agravamiento, entre el crecimiento vegetativo y las estructuras económico-sociales.

Esta migración masiva es típica de un proceso de desintegración económica que se intensificará en los próximos años, a menos que se registren transformaciones políticas fundamentales que permitan introducir reformas económicas indispensables para que el cuadro general se modifique y la gran familia latinoamericana pueda levantar su nivel de producción y de consumo.

VIETNAM Y LA IMAGEN DE LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA

Por el Dr. F. B. SCHICK

Profesor de Ciencia Política
Universidad de Utah, E. U. de A.

Introducción

PUEDE ser oportuno comenzar este breve resumen de ciertos aspectos de la lucha por la libertad en Vietnam con algunas observaciones previas. Desde la fecha en que los Estados Unidos de América del Norte participaron activamente en medidas supuestamente destinadas a conservar y proteger la libertad y una forma de gobierno democrática en Vietnam del Sur, puede observarse en este país un acrecentamiento en el uso de la fuerza, indiscriminatorio con frecuencia. Ese acrecentamiento fue acompañado de una publicidad cada vez mayor acerca de la justificación y los objetivos de la guerra no declarada oficialmente en Vietnam y regiones vecinas. La mayor parte de la publicidad favorable al aumento de la acción militar en Vietnam, y en especial el tipo de información destinado al consumo de las masas en los Estados Unidos y otras partes del llamado Mundo Libre, procede directamente del gobierno norteamericano, o de fuentes estrechamente afiliadas a él, o de grupos de intereses económicos que apoyan las declaraciones oficiales de la política norteamericana, por variables y vacilantes que esas declaraciones puedan ser en ocasiones.

Si volvemos la vista a la lucha de Francia por la conservación de su imperio en Indochina, advertimos un marcado contraste entre el tipo actual de suprema diplomacia publicitaria de los Estados Unidos y la escasa información popular divulgada entre las masas del mismo "Mundo Libre", pero particularmente entre los ciudadanos políticamente inmaduros de los Estados Unidos, durante la larga y costosa lucha de Francia contra la joya más preciosa de la corona de sus posesiones coloniales después de la Segunda Guerra Mundial, a saber, la Indochina. ¿Será posible —puede preguntarse uno tímidamente— que el ideal de libertad bajo el gobierno francés

no estuviese tan gravemente amenazado como se supone que lo está hoy bajo la dominación norteamericana, y que, por consiguiente, se necesita un uso mucho más intenso de la publicidad —o habría que llamarla información de guerra fría— para convencer a las masas de la población no informada del Mundo Libre de la honradez moral y política de la causa que, actualmente, es defendida primordialmente por los Estados Unidos en nombre de la paz, la libertad y la democracia? Se admite que a esta inocente, aunque quizás cínica pregunta, se le pueden dar muchas respuestas diferentes, y que la primera crítica puede dirigirse contra la formulación y el contenido de la pregunta misma. Pero quizás es posible llegar a un acuerdo sobre una observación preliminar íntimamente relacionada con esta pregunta, sobre una respuesta que, a lo que parece, puede ser la clave de toda consideración posterior:

Es un hecho demostrado que las duras realidades de la era nuclear, con el predominio de dos superpotencias nucleares igualmente capaces de destruir muchas veces toda la vida que hay sobre la tierra, limitan la libertad de acción militar para la consecución de objetivos de política nacional. La era nuclear impone aun al sector menos cultivado y más belicoso de las autoridades militares de las superpotencias directamente interesadas en la situación en el Vietnam, cierta contención en los planes y la acción militares. Pero esas mismas autoridades advierten que los hechos de la vida en la era nuclear con frecuencia son opuestos, o hasta perjudiciales, para los conceptos de la estrategia militar tradicional y la ilimitada confianza en el uso no nuclear de la fuerza armada para realizar con éxito ambiciosos objetivos de política nacional en el extranjero. En consecuencia, habrá que emplear en una escala mucho mayor que antes métodos no militares en apoyo de la guerra limitada. La relativa escasez de información sobre la fiera y larga lucha de las masas indonesias contra la opresión colonial francesa puede explicarse, pues, por el hecho de que las posibilidades teóricas de la guerra tradicional para la consecución de objetivos de la política nacional no fueron seriamente cercenadas durante ese período del pasado. Porque debe recordarse que la paridad nuclear de las superpotencias no había sido alcanzada en la última etapa de la guerra indochina y que el peligro de pasar de la guerra tradicional a la guerra nuclear era pequeño. Por lo tanto, la planeación y la acción militares sólo estaban limitadas por la capacidad material de Francia para obtener una victoria decisiva y por la necesidad de evitar que la guerra tradicional se convirtiese en una guerra mundial. Así, pues, la propaganda de masas en apoyo de la guerra

francesa limitada a la Indochina, no era tan necesaria como lo es hoy para los Estados Unidos.

En el momento presente, el equilibrio del terror nuclear entre las superpotencias no deja duda de que un gran choque de intereses nacionales vitales ya no puede resolverse con el uso ilimitado de la fuerza militar. De ahí que haya necesidad de un apoyo más fuerte a las ambiciones de la política nacional apelando a la opinión pública. Es exactamente en este respecto como puede encontrarse explicación al alud de propaganda que emana directa o indirectamente del gobierno norteamericano. Este esfuerzo de propaganda en masa sobre los objetivos de la política norteamericana en el Asia Sur-Oriental, y especialmente en el Vietnam, no sólo llega a todas las regiones del mundo occidental, sino que se impone con mayor intensidad a los residentes en los Estados Unidos. Si se está dispuesto a excluir la posibilidad de que la guerra en Vietnam pase de los límites que impone la era nuclear, está justificada, de todos modos, la pregunta de si este esfuerzo de propaganda norteamericana en masa para apoyar el uso de fuerza limitada en el Vietnam puede conseguir el objetivo político que, sin que se le impusieran esas restricciones militares ante los plenos efectos de la era nuclear, no pudo conseguir Francia.

En los Estados Unidos, y también en algunos medios extranjeros por lo general mejor informados, está muy generalizada la impresión de que en su mayor parte los intelectuales norteamericanos apoyan la política oficial de su gobierno y que el número relativamente pequeño de disidentes, tales como ciertos sectores de estudiantes universitarios, y algunos profesores y sus adictos, que critican esa política, no representan más que a una desdeñable minoría de "comunistas norteamericanos", o, de acuerdo con las etiquetas habituales, de izquierdistas y liberales desorientados carentes de patriotismo, carentes de información íntima, que sólo está a disposición de los altos funcionarios del gobierno, carentes de respeto y de afecto por los miles de norteamericanos que están luchando por la libertad en las selvas de Vietnam, y —sobre todo— carentes de la comprensión del "modo de vida" de los Estados Unidos y de los rasgos fundamentales de la democracia norteamericana.

Es correcto, indudablemente, afirmar que la enorme máquina de la propaganda norteamericana pudo ahogar con frecuencia las voces de la oposición responsable. Los medios de comunicación de masas —la prensa, la radio, las estaciones de televisión, y las revistas populares y semipopulares— suelen estar, aunque no siempre, a disposición del gobierno norteamericano. En consecuencia, hay que señalar, en defensa de grandes sectores de los norteamericanos

políticamente más maduros, que están profundamente interesados en muchos aspectos de la política exterior norteamericana. Esto es cierto especialmente respecto de la justificación oficial de la aventura vietnamesa en nombre de la paz y la libertad, el aumento en el uso de la fuerza en el Vietnam, y los trágicos sufrimientos humanos de la población indígena causados por bombardeos indiscriminatorios sobre civiles inocentes. Así, pues, en las páginas que siguen se intentará presentar un análisis que —aunque es de la exclusiva responsabilidad del autor de este ensayo— representa en general el pensamiento de muchos intelectuales y sus simpatizantes de los Estados Unidos.

*La misión suprema de los Estados Unidos:
La lucha contra el comunismo*

Es necesario mencionar en este momento la psicología política de masas que predomina en los Estados Unidos, antes de pasar al análisis de las justificaciones políticas, jurídicas y morales presentadas por el gobierno norteamericano de las acciones militares en el Vietnam que condujeron a la actual intervención de los Estados Unidos con más de 200,000 soldados en aquella región.

Desde el tiempo de la revolución bolchevique se enseñó a los norteamericanos, salvo muy pocas excepciones, a temer y odiar el "comunismo". El comunismo significaba, y sigue significando para la mayor parte de los norteamericanos, la confiscación de la propiedad privada y la negación de las libertades individuales, tales como la libertad de expresión y de asociación política. En el transcurso de los años, este tipo de educación política intensiva creó una conformidad intelectual que proporciona una respuesta ya hecha al comunismo, respuesta que no es sorprendente en un país cuyos jefes políticos y económicos encuentran conveniente apoyar los lemas tradicionales de una sociedad predominantemente de clase media baja y que se resiste a admitir la necesidad de cambios sociales. Mientras esta campaña nacional de odio y miedo contra el "comunismo" dirigió su militancia primordialmente contra sus propios ciudadanos, sólo amenazaba la existencia de las instituciones de la sociedad de clase media baja de los Estados Unidos que esa misma campaña de odio y miedo pretendía proteger contra la infiltración y la subversión comunistas. Pero esta etapa de propaganda anti-comunista experimentó un cambio importante cuando el gobierno norteamericano recurrió al uso de la fuerza fuera de los Estados Unidos y trató de persuadir a las masas norteamericanas de que su

misión es combatir el comunismo en escala mundial. Para este fin, el gobierno norteamericano y sus partidarios económicamente poderosos olvidaron someter a la gran masa de la población a normas más equilibradas de información política. La propaganda militante dio por resultado, finalmente, la imposición de la conformidad política a amplios sectores de la población norteamericana y la aceptación sin distinguos de lemas políticos belicosos. Esta transformación del clima político de los Estados Unidos constituye un cambio muy pronunciado que pone en peligro la paz y la seguridad internacionales. A consecuencia de ese cambio, cuyo origen puede rastreadse hasta el comienzo de las políticas militantes de guerra fría auspiciadas por la Doctrina Truman, fue acallado el examen crítico relativo a las relaciones exteriores norteamericanas. Además, se mira con recelo el estudio teórico de los conceptos sociales, políticos y económicos del socialismo y el comunismo. Asimismo, los estudios que tratan de explicar la aparición y la aplicación de esos conceptos en países extranjeros, pero especialmente en naciones subdesarrolladas, son tachados con frecuencia de antipatrióticos y partidarios del archienemigo de los Estados Unidos: el comunismo. En la actualidad, los estudios bien documentados para información de las masas dejaron de existir virtualmente desde que el presidente Johnson los caracterizó como enemigos del interés nacional de los Estados Unidos. Estos factores, tomados en conjunto, producen en las masas la impresión de que no se necesitan más pruebas para afirmar que el "socialismo" y el "comunismo" son malos, que es especialmente la versión china del "comunismo" la que al presente constituye la amenaza más grave para el "Mundo Libre", y que la meta suprema de la intervención norteamericana en el Vietnam es dar un ejemplo, de una vez por todas, de que los Estados Unidos están decididos a luchar por "la paz, la libertad y la democracia" en todos los países que todavía no están bajo la influencia del comunismo. Con ayuda de una propaganda masiva, se supone que esas afirmaciones están comprobadas fuera de toda duda. Los "malos designios" del comunismo fueron elevados al pedestal de una verdad absoluta. En consecuencia, dudar o discutir "la verdad" no sólo sería irracional, sino que indicaría también inclinaciones socialistas comunistas y falta de lealtad para los Estados Unidos. Como la educación política se hace en los Estados Unidos a base de esa "verdad", a las masas mal informadas y políticamente inmaduras les parece muy propio formular la pregunta que parece la única congruente con esa "verdad": ¿Cuál es la mejor forma de contener el comunismo y su hermano menor el socialismo y de vencerlos definitivamente en todo el mundo? Más de dos decenios de adoc-

trinamiento nacional de las masas de los Estados Unidos contra los supuestos males del comunismo crearon una psicología política que inculcó al ciudadano ordinario de los Estados Unidos, bien intencionado y amante de la paz, un espíritu misionero beligerante. El lema de propaganda "Mejor muerto que rojo" expresa bien la manifestación extrema de ese espíritu misionero.¹

Es típico de individuos que son víctimas de una psicología de multitudes no rechazar categóricamente acciones que, en circunstancias normales, se considerarían crímenes contra la Humanidad. Los informes casi diarios del mando militar norteamericano en Saigón sobre operaciones de "busca y mata" y el lanzamiento de toneladas de bombas incendiarias sobre zonas "sospechosas" del Viet Cong, que matan y hieren a miles de civiles inocentes, pueden citarse aquí a título de ejemplos. No se ha oído ningún clamor popular contra esas monstruosidades.²

Es de suponer que este estado mental misionero, paranoico, constituye una amenaza alarmante a la herencia democrática de los Estados Unidos y sus libres instituciones políticas. Es de suponer, asimismo, que el apoyo de masas, artificialmente fabricado, a las acciones de los Estados Unidos en el Vietnam, en la República Dominicana, en Venezuela, en Cuba y en otras muchas partes del mundo, constituye un deplorable acaecimiento antidemocrático que, en gran parte, tiene sus raíces en la actual psicología de multitudes de los Estados Unidos, como se mostró arriba. La responsabilidad

¹ Una reciente encuesta de la opinión pública hecha por el Dr. George Gallup, del Instituto de la Opinión Pública, da los siguientes resultados para los Estados Unidos sobre la pregunta objeto de la encuesta: "¿En qué medida, si es que lo estuvieron en alguna, se hallaron complicados los comunistas en las manifestaciones sobre Vietnam: mucho, algo, poco o nada?" Las respuestas dadas fueron las siguientes: mucho, 58%, algo, 27%; poco, 10%; nada, 10%; no sé, 10%. La encuesta indica que el 86% de los escrutados científicamente y, que en consecuencia, representan bastante bien la opinión política de la nación, dicen que las manifestaciones contra la política de los Estados Unidos en Vietnam son, en mayor o menor medida, obra de los comunistas.

² La excusa de que las masas de los Estados Unidos no conocen esas atrocidades no puede sostenerse, en vista de que revistas populares de mucha circulación, además de periódicos diarios como el *New York Times*, han publicado con frecuencia fotografías acerca de los horrores de la guerra en Vietnam. Véanse, por ejemplo: "The Ugly Face of the Vietnam War", en *WarPeace Report*, Nueva York, agosto de 1965; "The Blunt Reality of War in Vietnam", en *Life*, 26 de noviembre de 1965; y el *New York Times*, 19 de noviembre de 1965, primera página, con el encabezado: "U.S. Casualties Screwn Over Vietnamese Valley After Fierce Battle" (Bajas de los Estados Unidos esparcidas por un valle vietnamés después de fiero combate).

moral y política de esa psicología de multitudes cae primordialmente sobre los políticos norteamericanos y sobre ciertos poderosos grupos de intereses que los respaldan.

Este estudio de la obsesión norteamericana con el comunismo explicará también, aunque no disculpará, los pasos que, desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial, llevaron a la gran intervención militar de los Estados Unidos en el Vietnam.

Hay que añadir otra nota explicativa a este panorama de conducta política, ya que su importancia escapa con frecuencia al observador de la escena nacional norteamericana. Solía ser convicción firme del ciudadano corriente de los Estados Unidos que su país, como símbolo brillante de la democracia y como líder político del "Mundo Libre", se había granjeado justamente el mayor prestigio en el extranjero. Esta imagen política de una nación "en el lado de los ángeles, aunque muy por debajo", grabada, como sigue siéndolo, en las crédulas mentes de los norteamericanos, rara vez ha sido compartida por la opinión pública bien informada del extranjero, donde solía hacerse una distinción entre los dos aspectos de la imagen norteamericana. El primero encuentra su expresión en el vocabulario norteamericano de los más elevados ideales político-humanitarios respaldados por donativos, hechos con gran publicidad de dinero y mercancías a los pobres del mundo. El otro presenta la expansión no provocada de la influencia norteamericana en países extranjeros y la imposición del colonialismo económico a sus masas maltratadas por la pobreza, con la ayuda de juntas locales y, en caso necesario, con el concurso de la fuerza militar.

El orgullo del norteamericano ingenuo por sus superiores instituciones democráticas y su casi ilimitada capacidad para tratar a las naciones menos afortunadas con la benevolencia moral y económica de un hermano rico, fue un poco quebrantado por la publicidad sobre manifestaciones en masas de millones de negros en el Sur; porque es indudable que la mayor parte de los norteamericanos blancos, no familiarizados hasta entonces con la pobreza abyecta y la degradación humana de sus conciudadanos de color, eran teóricamente contrarios a las discriminaciones y las persecuciones flagrantemente de los negros. El desastre militar de la aventura de Bahía de Cochinos, apoyada por los norteamericanos, y la continuación en el poder del gobierno de Castro en Cuba, anubló con otra mancha la imagen de honradez moral y política que los norteamericanos habían pintado de sí mismos.³ Esta leve incertidumbre que oscurece

³ Para un breve análisis jurídico del fracaso en Cuba véase "Cuba y el Imperio de la ley", por SCHICK, en *Cuadernos Americanos*, julio-agosto de 1963, pp. 113-127.

la psicología política de las masas no puede atribuirse a la disminución del complejo odio-miedo, que afligió a la mayor parte de los Estados Unidos. Todo lo contrario. Fue la derrota militar sufrida en manos de las "guerrillas comunistas" cubanas la que hirió el orgullo del norteamericano corriente por su supremacía política y militar. La reacción psicológica a esa derrota fue un espíritu más, y no menos, militante en la nación, y un desprecio más, y no menos, pronunciado de la opinión pública adversa del extranjero. En consecuencia, los norteamericanos adoctrinados en la filosofía de que era su misión moral y política restablecer en Cuba la democracia que, según pensaban, había prevalecido allí durante decenios bajo el gobierno del señor Batista y sus predecesores, fueron sorprendidos —si no escandalizados— por el hecho de que la política desarrollada por los Estados Unidos para el restablecimiento de "la democracia y la libertad en Cuba" no tuviera el apoyo activo del Mundo Libre, ni aun de los aliados de los Estados Unidos en que más se confiaba: Inglaterra y la República Federal Alemana; y no pareció que la mayor parte de los gobiernos latinoamericanos estuvieran dispuestos a apoyar la cruzada norteamericana por "la democracia y la libertad" con algo más que piadosas resoluciones. Vistos esos acontecimientos, que afectaron adversamente la imagen de los Estados Unidos en el extranjero, resulta difícil comprender por qué Washington no quiso cambiar la política de la espada por la política más conciliadora de la mesa de conferencias, a menos que se admita una explicación que se refiere a presiones interiores norteamericanas. No hay duda en que también jugó cierto papel la seguridad de las inversiones económicas en regiones de la América Latina como Venezuela, la Argentina, Brasil y Chile. Puede verse una explicación más en la Teoría del Dominó, según la cual la caída en la órbita comunista de otro Estado latinoamericano estratégicamente importante liberaría una reacción en cadena que conduciría a la caída de todo el continente latinoamericano. Es indudable que estas consideraciones, u otras análogas, ejercieron alguna influencia sobre los directores de la política norteamericana. Además, el asesinato del presidente Kennedy jugó cierto papel, pues su sucesor se interesó más por los asuntos interiores, y por lo tanto dependió más, en la dirección de los asuntos exteriores, de los ayudantes que lograron granjearse su confianza. Parece, no obstante, que la senda de los Estados Unidos hacia la gran intervención militar en Vietnam, aunque influida por las consideraciones dichas u otras parecidas, se explica mejor por referencia a la psicología política que predomina entre las masas. Desistir de la acción militar de los Estados Unidos contra el comunismo, después de decenios de adoc-

trinamiento de las masas, podría haber liberado tensiones sociales y económicas revolucionarias en los Estados Unidos, a las que no osaría arriesgarse ningún político familiarizado con la escena nacional. A pesar de ciertos movimientos universitarios⁴ y de la creciente oposición de intelectuales norteamericanos muy respetados,⁵ Washington llegó a ser prisionero de su propia propaganda. En consecuencia, sus funcionarios tienen que fortalecer la creencia de las masas norteamericanas en que el gobierno de Vietnam del Sur y la mayor parte del pueblo estaban luchando por la conservación de su libertad. Evidentemente, ningún sacrificio norteamericano podía ser demasiado grande para apoyar al Vietnam del Sur contra las guerrillas comunistas y la agresión del Vietnam del Norte... Es de suponer que un estudio futuro de la conducta política norteamericana en relación con la guerra en el Vietnam encontrará pruebas suficientes para demostrar con el mayor detalle cómo el adoctrinamiento político de las masas de los Estados Unidos creó un círculo psicológicamente vicioso del cual ni los fabricantes de la campaña de odio y miedo al comunismo ni sus víctimas —el pueblo norteamericano— pudieron escapar sin poner en peligro la existente estructura social de los Estados Unidos.

La imagen colectiva de sí mismos, que los funcionarios y los agentes de publicidad comercial habían creado en la mente del norteamericano corriente, necesitó ser más reforzada cuando se hizo imposible subestimar los horrores de la guerra contra las "guerrillas comunistas" en Vietnam del Sur y la gran mortandad de civiles causada por los bombardeos sobre Vietnam del Sur y del Norte. En consecuencia, la intervención directa de tropas norteamericanas en el Vietnam tenía que ser justificada oficialmente. Ejemplo excelente de esa justificación es la declaración del doctor McGeorge Bundy, quien, como ayudante especial del presidente Johnson para los asuntos de seguridad nacional, asumió una gran responsabilidad en la formulación de la política de los Estados Unidos. Según el doctor McGeorge Bundy, durante un cuarto de siglo existieron "tres hebras" o cabos de política norteamericana: "La aceptación de la responsabilidad del poder, la dedicación permanente, apasionada,

⁴ Una información interesante sobre esas actividades en la Universidad de California, en Berkeley, apareció en *The Minority of One* (Passaic, New Jersey, E. U. de A. del N., septiembre de 1965), con el título "The New Left and The Cold War" (La izquierda nueva y la guerra fría).

⁵ Véase, por ejemplo, "What is our Role in East Asia", por D. F. FLEMING, en *Western Political Quarterly*, marzo de 1965, pp. 73-86; véase también *Vietnam: A Diplomatic Tragedy*, por VICTOR BATOR (Nueva York, Oceana Publications, 1965); y "Vietnam", de NORMAN COUSINS, director, en *Saturday Review*, 13 de noviembre de 1965.

al ideal de la paz, y la disposición a juzgarnos y ser juzgados por el efecto de nuestra conducta sobre los demás". Aplicando esta definición a "zonas difíciles y peligrosas como Vietnam y la República Dominicana", el consejero del presidente Johnson en política exterior expuso que los Estados Unidos esperan "sobre todo ser juzgados no sólo en conexión con el uso responsable de nuestra fuerza y la relación de esa fuerza con el objetivo general de la paz, sino también respecto de la relación que existe entre lo que hacemos y los verdaderos intereses de aquellos con quienes entramos en contacto". Evidentemente, esta definición de los objetivos de la política norteamericana suscita la pregunta de si es moral y políticamente justo matar a miles de vietnameses si, al final, puede imponerse la paz a la población superviviente de aquella infortunada tierra, y como entre los combatientes norteamericanos aumentan sin cesar las bajas, los más despiertos políticamente de ellos ya no están tan seguros de que la burocracia de Washington tenga derecho moral ni político ni jurídico a decidir cuáles son "los verdaderos intereses" del pueblo de Vietnam o de cualquier otra parte del mundo. Esta creciente inquietud y los intentos de darle expresión pública eficaz proporcionan otra explicación de la gran campaña de propaganda del gobierno norteamericano contra los intentos de una publicidad adversa. Pero puede decirse que ahora hay señales de una oposición popular cada vez mayor, pero aún ineficaz, contra la guerra en el Vietnam y su justificación oficial.⁶ Este despertar destruiría el halo al través del cual han contemplado los norteamericanos su propia imagen política y, en consecuencia, sería el punto de partida para mejorar la imagen de los Estados Unidos en el extranjero.

*El camino hacia la intervención
norteamericana en Vietnam*

Es útil hacer una breve referencia a algunos de los grandes acontecimientos que produjeron la situación presente en Vietnam para

⁶ "The Stabilization of the U.S. War Objective in Southeast Asia", por M. S. ARNONI, en *The Minority of One*, junio de 1965, p. 5, dice lo siguiente: "Más difícil aún es el papel de la oposición interior, si en realidad puede llamarse oposición la disensión que existe sobre Vietnam... Aunque la protesta pública tiene que continuar y aumentar... el disidente norteamericano trabaja contra desigualdades insuperables. Esto se debe en gran parte al mecanismo de propaganda de saturación de que dispone el gobierno. Se aprietan cada vez más sus tornillos, como lo revela la sucia campaña concertada contra la disensión emprendida por periodistas de la compañía de títeres del Departamento de Estado, y por el envío en masa de lavadores oficiales de cerebros a los campos de los colegios universitarios".

apreciar plenamente sus implicaciones jurídico-políticas y morales.⁷ Porque la propaganda norteamericana hace esencial determinar si es verdad que la mayoría de los vietnameses comparten el concepto de libertad que enuncia Washington y que apoyan los gobiernos peleles de Vietnam del Sur con la poderosa ayuda de las cada vez más numerosas fuerzas armadas de los Estados Unidos.

La lucha de las poblaciones y los grupos religiosos locales del Vietnam contra la dominación extranjera se remonta al año 1859, cuando comenzó Francia la colonización de Indochina. Al contrario de lo que dice el mito, difundido con tanta frecuencia por los beneficiarios de la era de la colonización, la imposición de los conceptos culturales y técnicos occidentales a las masas indígenas de la Indochina no elevó el nivel de vida de dichas masas.⁸ En cambio, el gobierno colonial francés proporcionaba satisfacción personal y política únicamente al reducido número de individuos indochinos a quienes Francia necesitaba para apoyar y realizar su política colonial. La idea de que la actual conflagración en Vietnam es resultado primordialmente de la subversión y la agresión comunistas carece por completo de perspectiva histórica. Autores familiarizados con la historia de Indochina han señalado que el gobierno colonial francés no realizó ninguna mejora apreciable del nivel de vida de las masas que habitan Laos, Cambodia y Vietnam, regiones que abarcaba la Indochina. Antes al contrario, se admite generalmente que la Indochina tenía una vida de comunidad bastante próspera, con un sistema equitativo de distribución de la tierra, antes de que los regímenes coloniales franceses, juntamente con el delgado estrato de sus partidarios locales, redujesen a las masas a una pobreza abyecta. En 1940 la mayor parte de la población rural de Indochina estaba formada por agricultores arrendatarios muy pobres y por trabajadores agrícolas sin tierras.⁹ Por lo tanto, el origen de la crisis actual en el Vietnam no hay que buscarlo en la agresión comunista, como dice la propaganda norteamericana, sino en la aversión tradi-

⁷ Entre las exposiciones eruditas de carácter histórico véase *The Struggle for Indo-China*, por ELLEN J. HAMMER, Stanford University Press, Stanford, California, 1954; y *The Emancipation of French Indo-China*, por DONALD LANCASTER, Nueva York, Oxford University Press, 1961.

⁸ HAMMER, *op. cit.*, p. 63, dice que antes de establecerse en la Indochina el colonialismo francés "la educación estaba muy difundida por el país... la propiedad de la tierra estaba muy dividida... La sociedad vietnamesa no permitía extremos de pobreza y de riqueza..."

⁹ LANCASTER, *op. cit.*, p. 65, escribe que bajo el dominio francés las "cargas económicas eran soportadas principalmente por la población rural, y las exigencias fiscales, unidas al elevado índice de natalidad, condujeron a la depauperación progresiva del campo..."

cional de las masas indochinas a la dominación extranjera y a las explosivas tensiones socioeconómicas que fueron resultado del dominio colonial francés. Pues debe advertirse que fue durante el período de dominación cuando adquirieron el predominio sobre el pueblo local dos clases sociales nuevas: las instituciones militares y económicas francesas, los terratenientes absentistas, y ciertas familias indochinas con base en la metrópoli que, por razones políticas y económicas, colaboraban con sus amos franceses.¹⁰ Este ancho abismo entre la minoría rica y el número cada vez mayor de las masas desposeídas ya creaba graves tensiones sociales durante la era del dominio francés anteriormente a su caída en 1940, caída causada por la ocupación japonesa de Indochina. Pero el cambio de dominación extranjera no produjo ningún cambio efectivo en la estructura social impuesta por Francia a la Indochina. Fue esta desesperada situación de sus compatriotas, unida al odio a los invasores japoneses al empezar la Segunda Guerra Mundial, lo que impulsó a Ho Chi Minh a organizar la *Liga Revolucionaria para la Independencia de Vietnam*. Merece señalarse que Ho Chi Minh y su movimiento pro independencia nacional fueron apoyados al principio por el Kuomintang de Chiang Kai-shek. Además, Ho Chi Minh fue financiado y guiado durante la Segunda Guerra Mundial por el gobierno de los Estados Unidos principalmente por conducto de la Oficina de Servicios Estratégicos. Parece que esta cooperación fortaleció la creencia de los jefes nacionalistas indochinos, especialmente de Ho Chi Minh, en que Occidente, bajo la jefatura de los Estados Unidos, apoyaría el movimiento vietnamés para la independencia respecto de todo dominio colonial después de la victoria definitiva en la Segunda Guerra Mundial. Los acontecimientos subsiguientes justificaron ese supuesto. En agosto de 1945, después del fracaso de la invasión japonesa, Bao Dai, emperador peleele, abdicó, y el 2 de septiembre del mismo año Ho Chi Minh fue jefe de una nación independiente: el Vietnam. En enero del año siguiente las elecciones demostraron que la inmensa mayoría de los vietnameses estaban sólidamente unidos detrás del movimiento de independencia bajo la jefatura de Ho Chi Minh. Como dijo un antiguo funcionario político de la legación británica en Saigón, "... los resultados de las elecciones que dieron a Viet Minh una clara mayoría en la Asamblea, probablemente fueron bastante expresivos del estado de la opinión pública en aquel tiempo".¹¹

¹⁰ "Vietnam: A War Against Self-determination", por WAYNE H. NIELSEN, en *The Minority of One*, septiembre de 1965, p. 23.

¹¹ ROBERT SCHEER, que cita a Donald Lancaster como ex funcionario político de la legación británica en Saigón, en *How the United States Got*

La fuerza del movimiento de independencia no era predominantemente de carácter político, a pesar del hecho bien comprobado de que prácticamente todos los sectores de la población vietnamesa odiaban toda dominación por una potencia extranjera. El apoyo a Ho Chi Minh más bien tenía su base en la esperanza de las masas de que el Viet Minh restableciese la libertad y la dignidad humanas para las dolientes masas por medio de la reforma agraria y otras modificaciones radicales de la existente estructura económico-social. Fue la negativa de justicia social para las masas el factor impulsor más fuerte del movimiento de independencia, y en el momento presente sigue inspirando a los individuos del Viet Cong en su lucha contra los militaristas norteamericanos y sus bufones de Saigón. Evidentemente, las referencias norteamericanas a la clase de libertad que hay que establecer a imagen de las instituciones políticas de los Estados Unidos, carecen por completo de sentido para los vietnameses o para las masas de cualquiera otra región subdesarrollada que luchan desesperadamente por la mera supervivencia. Esas referencias son grotescas políticamente, en vista de la supresión de toda libertad por los gobiernos peleles de Vietnam del Sur, apoyados por los norteamericanos.

En el pasado, y no obstante la oposición vietnamesa a la dominación extranjera, el gobierno norteamericano apoyó consecuentemente los intereses franceses en el Asia Suroriental. Los Estados Unidos estaban conformes con los llamados *Acuerdos del Eliseo* de 1949, que restablecían al ex emperador Bao Dai como jefe de Estado y restauraban el dominio francés sobre la Indochina.¹² Después del reconocimiento por los Estados Unidos del gobierno pelele de Bao Dai el 7 de febrero de 1950, el secretario de Estado de los Estados Unidos repitió, como "verdad" demostrada, el credo político norteamericano cuando declaró en un artículo publicado en el número de mayo del *Boletín del Departamento de Estado*:

El gobierno de los Estados Unidos, convencido de que no existe independencia nacional ni evolución democrática en ningún territorio dominado por el imperialismo soviético, considera que la situación es tal, que justifica el que conceda ayuda económica y equipo militar a los Estados Asociados de Indochina y Francia a fin de asistirlos en el restablecimiento de la estabilidad y permitirles proseguir su pacífico y democrático desarrollo.

Involved in Vietnam, Centro para el Estudio de Instituciones Democráticas, Santa Bárbara, California, E. U. A., p. 6.

¹² SCHEER, *op. cit.*, p. 9.

La ayuda militar y económica proporcionada por el gobierno norteamericano hasta la caída del dominio francés en Diem Bien Phu ascendió a 2,600 millones de dólares. Según el informe del Senado de los Estados Unidos, Subcomisión de Organización del Departamento de Estado y Asuntos Públicos, publicado en 1954, las fuerzas francesas superaban a las del Viet Minh en la proporción de 5 a 3 y "como consecuencia en gran parte de la ayuda norteamericana... las fuerzas no comunistas poseían gran superioridad —estimada como de 10 a 1— en armamentos, y la corriente de la ayuda norteamericana fue constante y cada vez mayor".

El presidente Eisenhower expuso en sus memorias el colapso militar de la segunda etapa del dominio colonial francés en Indochina y dice que las poblaciones indígenas eran violentamente opuestas a dicho dominio:

El enemigo tenía mucha simpatía popular, y muchos civiles lo ayudaban proporcionándole refugio e información. Los franceses aún tenían fuerzas suficientes para ganar si hubiesen inducido a los soldados regulares vietnameses a luchar vigorosamente contra él y contra el populacho que lo ayudaba. Pero la guerra de guerrillas no puede operar en dos sentidos; normalmente, sólo uno de los lados puede gozar de ayuda ciudadana digna de confianza... Nunca hablé ni me escribí con una persona conocedora de los asuntos indochinos que no estuviera de acuerdo en que si se hubieran hecho las elecciones en tiempo de la lucha, posiblemente el 80% del populacho habría votado por el comunista Ho Chi Minh para jefe suyo y no por el jefe de Estado Bao Dai.¹³

Vista esta confesión del presidente norteamericano, quien, con toda evidencia, tenía pleno acceso a la información estrictamente confidencial, es difícil justificar política, militar y jurídicamente la política oficial de los Estados Unidos después de firmados los Acuerdos de Ginebra el 21 de julio de 1954, política inspirada por una "nueva alternativa nacionalista anticomunista". Según la sección administrativa "provisional" del Vietnam, la "nueva alternativa nacionalista anticomunista" fue puesta en práctica con el nombramiento de Ngo Dinh Diem como primer ministro del gobierno de Bao Dai en Vietnam del Sur. El establecimiento del régimen de Diem en Vietnam del Sur señala el comienzo de la intervención *de facto* de los Estados Unidos en Vietnam. Con el consentimiento de un número cada vez mayor de consejeros norte-

¹³ *The White House Years: Mandate for Change, 1953-1956*, por DWIGHT D. EISENHOWER, Doubleday, Nueva York, 1963.

americanos, el premier Diem proclamó para el pueblo de Vietnam un rumbo nuevo de nacionalismo y "reeducación para la libertad y la democracia". La elección de Diem como jefe contra una expansión ulterior del comunismo por el Asia Sur-Oriental tuvo el apoyo del jefe espiritual de los católicos de los Estados Unidos, cardenal Spellman, cuyo discurso ante la Legión Norteamericana el 31 de agosto de 1954, fue citado por el *New York Times* como una crítica de los Acuerdos de Ginebra, ya que "enterraron las esperanzas de libertad en Asia Sur-Oriental". El cardenal también lamentó "los millones de indochinos recién traicionados que ahora tienen que aprender los espantosos hechos de la esclavitud de sus amos comunistas".

Los planes de Diem para la reeducación de los vietnameses confiaban mucho en la ayuda de la minoría católica que, incluidos aproximadamente 500,000 refugiados de Vietnam del Norte, constituía alrededor del diez por ciento de la población, mientras que el 80% del pueblo era budista.

Cuando se hizo manifiesto que la "alternativa nacionalista" al programa político-económico del Frente de Liberación Nacional de Ho Chi Minh no tenía apoyo popular, Diem recurrió a un régimen de terror. Con la aprobación tácita de Washington, Diem desencadenó una serie de operaciones "de limpieza" contra los que disintían de su régimen y contra las regiones que estaban bajo el control político del Viet Minh. En vez de permitir las elecciones generales, como disponían los Acuerdos de Ginebra, los secuaces de Diem detuvieron, torturaron y mataron a miles de aldeanos, supuestamente sospechosos de simpatías comunistas, porque pedían reformas agrarias y la celebración de las elecciones prometidas. Además de los actos de terror de Diem, se construyeron por miles aldeas llamadas estratégicas, que en realidad eran campos de concentración, pero fueron destruidas en gran número por sus mismos habitantes, que se rebelaron contra la dictadura militar de Diem. En diciembre de 1960 esas rebeliones locales habían alcanzado dimensiones indomables, y en 1961 a los cuadros comunistas del Frente de Liberación Nacional se unieron socialistas, demócratas y budistas. Cuando los budistas urbanos, con sus monjes y sus monjas, se unieron a la oposición en masa del campo, Diem y sus protectores norteamericanos sólo pudieron confiar en las altas jerarquías del ejército y en la burocracia católica.¹⁴ A pesar de esta insostenible situación política, se hizo creer al público norteamericano que el

¹⁴ *The Two Vietnams*, por BERNARD B. FALL, Praeger, Nueva York, 1963, pp. 270 ss.

régimen de Diem luchaba por la democracia y la libertad en Vietnam. Sólo cuando el presidente Kennedy y el Departamento de Estado suspendieron la ayuda a Diem recibieron las masas norteamericanas alguna escasa información acerca del rápido empeoramiento de la situación política en las regiones sometidas aún al régimen terrorista de Diem. No hay, por otra parte, pruebas concluyentes de que la Agencia Central de Inteligencia de los Estados Unidos dirigiese el asesinato de Diem, según informes que se habían recibido de que Nhu, hermano de Diem, se había puesto en contacto con representantes del Frente de Liberación Nacional con la esperanza de poner fin a la guerra civil en Vietnam estableciendo un gobierno de coalición.¹⁵

La elección por los norteamericanos de un civil, el doctor Phan Huy Quat, para jefe del gobierno vietnamés del Sur, despertó alguna esperanza de que este muy respetado intelectual, juntamente con otros enemigos no comunistas del régimen de Diem, llevaría por fin al Vietnam a una solución pacífica aceptable para todos los partidos interesados. Parece que el gobierno de este premier budista pudo ofrecer a Washington la última oportunidad de un reajuste político pacífico y la evitación de una intervención militar en gran escala en el Vietnam. Es difícil averiguar si el gobierno norteamericano hizo que cayese el gobierno de Quat a causa de presiones católicas o a causa de la oposición de Quat a los planes del Pentágono y de sus partidarios en las jerarquías superiores del instituto militar survietnamita a emplear fuerzas armadas superiores contra el Viet Cong tanto en el Sur como en el Norte. Pero es cierto que la abdicación de Quat señala la etapa final del drama político de Vietnam, drama que, en este momento, llevó más de 200,000 soldados norteamericanos al combate directo con el Viet Cong y las masas de la población del Vietnam que apoyan al Viet Cong en su lucha por librarse del dominio norteamericano y por reformas agrarias. No obstante la enorme superioridad de los Estados Unidos en número y en armas, ofrece graves dudas el éxito del último parto mental estratégico de Washington, a saber, aplastar un levantamiento popular por medio de la fuerza militar; y como la intervención militar y las listas de bajas de los Estados Unidos crecen

¹⁵ NORMAN COUSINS, en "Vietnam", *op. cit.*, dice en la página 38: "El gobierno sur-vietnamés... fue derribado violentamente y su presidente asesinado en un golpe en que tomaron parte los Estados Unidos, según Frederick G. Nolting, Jr., ex embajador de los Estados Unidos. Si los Estados Unidos estuvieron complicados, aunque sea indirectamente, en aquel golpe, entonces hay que formular preguntas con implicaciones de gran alcance... ¿Cómo justificamos la intervención en el derrocamiento de un gobierno que decimos estar obligados a proteger?"

casi diariamente, resulta más difícil volver a la mesa de conferencia, pues ya se expresó el temor de que las negociaciones para el arreglo pacífico de la contienda afectasen adversamente la moral de los soldados norteamericanos que luchan en Vietnam y la fe de la población de los Estados Unidos en la victoria definitiva de "la libertad y la democracia" en Asia Sur-Oriental. Puede observarse en los Estados Unidos, como resultado de la prolongada e indecisa lucha en Vietnam, una pronunciada intensificación de las presiones militares para que se permita el bombardeo y destrucción de Hanoi, de Haiphong y de los centros industriales de Vietnam del Norte, así como el establecimiento de un bloqueo de guerra eficaz sobre toda la línea costera del Vietnam. ¿Podrá y querrá el presidente Johnson resistir a esas demandas con el mismo éxito con que lo hizo su predecesor el ex presidente Truman cuando tuvo que elegir entre el general MacArthur y la posible conversión de la guerra de Corea en un conflicto mundial?¹⁶

Vietnam y el imperio de la ley

EN lo que sigue únicamente se estudiarán algunos grandes principios y reglas particulares de derecho internacional en conexión con el conflicto armado en Vietnam. No se examinarán en este estudio algunos problemas importantes de derecho municipal norteamericano. Aquí nos referimos especialmente a la cuestión relativa a si el presidente Johnson desconoció disposiciones fundamentales de la Constitución de los Estados Unidos cuando dedicó grandes contingentes de fuerzas norteamericanas a la intervención militar directa en el Vietnam, y cuando, el 28 de julio de 1965, declaró que "esto es realmente la guerra" y dijo que además de los 125,000 soldados disponibles "casi inmediatamente", "se necesitarían después más fuerzas y se enviarán cuando se pidan".¹⁷ Pero es evidente para todo jurista con un conocimiento elemental del derecho constitucional norteamericano que, aparte de las obligaciones teóricas de los Estados Unidos según el Capítulo VII de la Carta de las

¹⁶ Un ejemplo notable de presiones en favor de la continuación y de la posible ampliación de la guerra lo suministra RICHARD M. NIXON, ex vicepresidente de los Estados Unidos, en un artículo de fondo de *The Reader's Digest*, número de diciembre de 1965, titulado "Why Not Negotiate in Vietnam?"

¹⁷ Estados Unidos, *Presidential Documents*, vol. 1, Núm. 1, 2 de agosto de 1965, pp. 15-19.

Naciones Unidas, únicamente el Congreso de los Estados Unidos puede autorizar la gestión de la guerra.¹⁸

Antes de examinar ciertos problemas específicos concernientes a la legalidad de la política norteamericana hacia el Vietnam, es necesario resolver una cuestión fundamental planteada recientemente por un grupo de prominentes abogados norteamericanos: ¿La negativa del gobierno de Diem, tan vigorosamente apoyado por Washington, a celebrar "elecciones nacionales" en Vietnam y la continuación de la partición *de facto* del Vietnam, modificaron la "situación histórica" de aquel país como una sola nación? Algunas autoridades jurídicas resolvieron la cuestión negativamente.¹⁹ Sostienen que la redacción específica de los Acuerdos de Ginebra de 1954 se refiere sólo a una división administrativa provisional del Vietnam en dos zonas de reagrupación. Es indudable que la principal finalidad de las zonas, divididas por el paralelo 17, era permitir la separación ordenada de las fuerzas militares del Ejército del Pueblo de Vietnam y de la Unión Francesa. Además, esa línea provisional de demarcación iba a permitir, con la ayuda de administraciones civiles independientes en Vietnam del Norte y del Sur, la vuelta a circunstancias normales y pacíficas conducentes a la celebración de elecciones nacionales en todo el territorio de Vietnam.

Además, los firmantes del *Acuerdo de Ginebra sobre la cesación de las hostilidades en Vietnam* y de la *Declaración final de la Conferencia de Ginebra sobre Indochina*, pensaron en un Vietnam unido a partir de julio de 1956, fecha para la cual se había estipulado la celebración de "elecciones generales libres por voto secreto" específicamente en los artículos 6 y 7 de *Declaración final*.²⁰ En

¹⁸ Para un excelente estudio de esta cuestión constitucional véase "Memorandum of Law of Lawyers. Committee on American Policy Toward Vietnam", en *Congressional Record*, 23 de septiembre de 1965, Actuaciones y Debates del Congreso 89º, Primera etapa de Sesiones, pp. 1-8, y pp. 6 ss. (En adelante citado como *Memorandum*).

¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁰ Los textos oficiales de los acuerdos y las declaratorias de Ginebra pueden verse en "Geneva Conference Documents, N° IC/42/Rev. 2", publicados en *American Foreign Policy*, vol. I, *Basic Documents 1950-55*. Estos documentos pueden conseguirse también del gobierno inglés con el título de "Geneva Accords... Further Documents Relating to the Discussion on Indo-China at the Geneva Conference", 16 de junio-21 de julio de 1954, Londres, H. M. Stationary Office, Cmd 9239, 1954. Una colección completa de documentos, con una revisión de los acontecimientos decisivos que condujeron a una intervención cada vez mayor de los norteamericanos en Vietnam, la publicó ALLAN B. COLE con el título de *Conflict in Indo-China and International Repercussions*, Ithaca, Nueva York, 1956.

vista de su importancia citamos aquí íntegramente los dos artículos mencionados:

Artículo 6. La conferencia reconoce que el propósito esencial del acuerdo relativo a Viet-Nam es resolver la cuestión militar para poner fin a las hostilidades y que la línea de demarcación militar es provisional y que de ningún modo debe interpretarse como un límite político o territorial. La Conferencia expresa su convicción de que la ejecución de las disposiciones formuladas en la presente declaración y en el acuerdo sobre la cesación de las hostilidades crea la base necesaria para lograr en un futuro próximo un arreglo político en Viet-Nam.

Artículo 7. La Conferencia declara que, por lo que concierne a Viet-Nam, la solución de los problemas políticos, efectuada sobre la base de respeto a los principios de independencia, unidad e integridad territorial, permitirá al pueblo vietnamés gozar de las libertades fundamentales, garantizadas por instituciones democráticas establecidas como resultado de elecciones generales libres por voto secreto. Para garantizar que se han hecho progresos suficientes en el reestablecimiento de la paz, y que prevalecen todas las condiciones necesarias para la libre expresión de la voluntad nacional, se celebrarán elecciones generales en julio de 1956, bajo la vigilancia de una comisión internacional formada por representantes de los Estados Miembros de la Comisión Inspectoría Internacional, a la que se refiere el acuerdo sobre la cesación de hostilidades. Se celebrarán consultas sobre este asunto entre las autoridades competentes representantes de las dos zonas desde el 20 de julio de 1955 en adelante.

Más pruebas del aserto de que la actual división del Vietnam no cambió su situación internacional como un solo Estado, se ofrecen con referencia al artículo 14, sección a, del acuerdo de armisticio antes mencionado. La mencionada sección dice lo siguiente:

a) Hasta que se celebren las elecciones generales que realizarán la unificación de Vietnam, la dirección de la administración civil en cada zona de reagrupamiento estará en manos del partido cuyas fuerzas se reagruparán allí en virtud del presente Acuerdo.

Finalmente, se ha señalado que el gobierno norteamericano tomó una parte prominente en la redacción de todos los Acuerdos de Ginebra; que durante todo el período de las negociaciones Washington no objetó nada a las estipulaciones propuestas; y que sólo en el último momento, el 18 de julio, el representante de los Estados Unidos, subsecretario Walter Bedell Smith, informó a los otros

miembros de la Conferencia de la negativa de Washington a firmar la Declaración final. Pero el gobierno norteamericano formuló una declaración independiente el 21 de julio de 1954, en la última sesión plenaria de la Conferencia de Ginebra.

En esa declaración los Estados Unidos tomaron nota de los Acuerdos de Ginebra y declararon que "se abstendrían de amenazar con la fuerza o de usarla para perturbarlos, de acuerdo con el artículo 2 (4) de la Carta de las Naciones Unidas que trata de la obligación de los miembros de abstenerse en sus relaciones internacionales de amenazar con la fuerza o de usarla".

Con referencia a las elecciones libres en Vietnam, la declaración de los Estados Unidos decía: "En el caso de naciones ahora divididas contra su voluntad, seguiremos tratando de conseguir la unidad mediante elecciones vigiladas por las Naciones Unidas para garantizar que se realizan honradamente".

Así, pues, los Estados Unidos reconocían que el Vietnam era una sola nación . . .

Posteriormente los Estados Unidos prometieron "que no intervendrán en ningún arreglo que dificulte la reunificación del Vietnam", y concluían esperando que "el acuerdo permitirá a Cambodia, Laos y Vietnam desempeñar su papel, con plena independencia y soberanía, en la comunidad pacífica de naciones, y permitirá a los pueblos de la zona determinar su futuro".

Está perfectamente claro que no se celebraron nunca elecciones en cumplimiento de los Acuerdos de Ginebra, aunque tanto la Comisión de Vigilancia Internacional (formada por India, Polonia y Canadá) como las Naciones Unidas anunciaron estar dispuestas a vigilar las elecciones. El Vietnam del Sur anunció que no se consideraba obligado a tomar parte en las elecciones porque la participación de Vietnam del Norte haría que no fuesen libres tales elecciones, posición manifiestamente apoyada por el Departamento de Estado. En 1955, después de los Acuerdos de Ginebra, Diem, entonces primer ministro de Estado, los rechazó y se negó a celebrar elecciones.

Como se dijo arriba, el ex presidente Dwight D. Eisenhower, en sus memorias, indica más razones de la negativa de Diem a celebrar elecciones.

El senador Ernest Gruening delineó las consecuencias del repudio de los Acuerdos de Ginebra en un discurso pronunciado en el Senado de los Estados Unidos el 9 de abril de 1965:

La guerra civil empezó—permitidme que lo repita, porque esto es fundamental para la cuestión— cuando el régimen de Diem—inci-

tado por nosotros—se negó a cumplir la disposición contenida en los Acuerdos de Ginebra de 1954 para celebrar elecciones para la reunificación de Vietnam. Esa era una de las condiciones fundamentales de los Acuerdos de Ginebra. Empezó la guerra civil y continuó con furia intensificada desde entonces . . . Porque durante 800 años, antes de su conquista por Francia, el Vietnam fue un país unido. Después de vencer a los franceses en 1954, los vietnameses acudieron a la mesa de conferencias de Ginebra, de acuerdo con un arreglo sólo a condición que se celebrasen elecciones de reunificación. Pero en ninguna parte del discurso que el Presidente Johnson pronunció el 7 de abril de 1965 en la Universidad de Johns Hopkins se expresa la esperanza de la reunificación definitiva de Vietnam. Condicionó la paz definitiva "a un Vietnam del Sur independiente".²¹

La prueba que acaba de citarse basta para no dejar duda de que los gobiernos peles de Vietnam del Sur violaron las estipulaciones antes mencionadas de los Acuerdos de Ginebra, y que los Estados Unidos olvidaron las promesas que en su declaración unilateral hicieron en Ginebra, que crearon una obligación internacional con todos los signatarios de los Acuerdos de Ginebra. Además, las violaciones del derecho internacional por Washington y Saigón estaban abiertamente destinadas a impedir que el pueblo de Vietnam expresara libremente su voluntad política. Cuando, finalmente, el pueblo oprimido se rebeló contra esa negativa a darle la libertad, los satélites de Washington en Saigón recurrieron a los métodos policíacos más brutales; y cuando esa política de represión fracasó, los Estados Unidos entraron francamente en la guerra civil de Vietnam del Sur en escala cada vez mayor. Por último, cuando se hizo evidente que el Viet Cong de Vietnam del Sur estaba decidido a llevar su guerra de liberación hasta lo último, el gobierno norteamericano amplió sus operaciones militares por medio de incursiones aéreas en masa sobre la República Popular de Vietnam. Analizaremos brevemente la validez de las justificaciones jurídicas de Washington, a saber, el derecho de defensa propia contra un supuesto ataque armado, actos de agresión y subversión cometidos por Vietnam del Norte, y la negativa de su gobierno comunista a poner fin a las guerrillas del Viet Cong en el Vietnam del Sur.

Parece que los asertos antes mencionados de destacados juristas norteamericanos según los cuales la violación de los Acuerdos de Ginebra no modificó la situación de Vietnam como un solo y único Estado, se basan primordialmente en las pruebas de hecho que hemos citado arriba. Pero es difícil admitir sus dictámenes, que des-

²¹ *Memorandum, op. cit.*, p. 6.

cansan, a lo que parece, sobre la máxima *ex injuria jus non oritur*, y, en consecuencia, rechazan las consecuencias jurídicas de la presente situación *de facto*. Por plausible que sea esperar que los gobiernos se ajustarán a ese principio en algún momento futuro, es necesario admitir que, en la actualidad, existen dos gobiernos antagónicos en Vietnam, uno de los cuales por lo menos, es decir, el gobierno de Vietnam del Norte, ha demostrado considerable estabilidad, y ejerce un control efectivo sobre su territorio y su población. En consecuencia, puede llegarse a la conclusión de que el desconocimiento de las estipulaciones militares y políticas incluidas en el Acuerdo de Armisticio de Ginebra sobre el Vietnam, de los artículos 6 y 7 de la Declaración Final de la Conferencia de Ginebra sobre Indochina, fechada el 21 de julio de 1954, y de ciertas cláusulas contenidas en la declaración unilateral hecha el mismo día por el gobierno de los Estados Unidos, dio por resultado el establecimiento de Vietnam del Norte y de Vietnam del Sur como Estados soberanos. El reconocimiento de esos Estados y sus gobiernos por un número considerable de otros gobiernos apoya nuestro análisis. Puede señalarse una situación análoga existente en relación con la personalidad internacional de Corea del Norte y Corea del Sur o con la República Federal Alemana y la República Democrática Alemana, todos los cuales son Estados independientes *de facto*. Si este estudio es correcto, sería erróneo considerar el conflicto con la República Popular de Vietnam como una guerra civil, pues no puede existir guerra civil entre dos Estados soberanos. Por lo tanto, es jurídicamente insostenible que los Estados Unidos hayan violado un principio fundamental de derecho internacional interviniendo en la guerra civil entre Vietnam del Sur y del Norte declarando que ese es un asunto esencialmente interior que existe entre el Sur y el Norte de un Vietnam único. Pero es cierto que los bombardeos deliberados y repetidos de amplias zonas de la República Popular de Vietnam del Norte por fuerzas de los Estados Unidos y del Vietnam del Sur constituyen actos de guerra contra un Estado extranjero. En los párrafos siguientes se examinará también la legalidad de tales actos.

La situación jurídica respecto de la intervención de fuerzas norteamericanas en Vietnam del Sur es fundamentalmente diferente de la que hay en el Norte. Aquí, los Estados Unidos han sostenido que actuaban a petición reiterada de los sucesivos gobiernos de Vietnam del Sur cuando enviaron consejeros norteamericanos y, posteriormente, tropas norteamericanas a Vietnam del Sur con el fin de ayudar a su gobierno legítimo en un levantamiento civil de "guerrillas comunistas" de Vietnam del Sur, cuya fuerza había sido aumentada por "voluntarios" comunistas del Norte y que después fue-

ron apoyadas por contingentes del ejército regular de Vietnam del Norte. Ha sido práctica de los Estados, especialmente frecuente desde la Segunda Guerra Mundial, dar ayuda militar, en casos de levantamientos interiores, a gobiernos extranjeros amigos y a petición de éstos. Puede decirse que esta práctica ampliamente usada, aunque es deplorable en relación con una comunidad internacional bien ordenada, no constituye *per se* una violación del derecho internacional.

Las dimensiones del conflicto en el territorio de Vietnam del Sur, el haber perdido Saigón el dominio efectivo sobre la mayor parte del Vietnam del Sur, y el ejercicio por el Viet Cong y por el Frente de Liberación Nacional del control militar y político organizado sobre extensas zonas de Vietnam del Sur son prueba clara de que en Vietnam del Sur no existe una situación de insurgencia, sino, en la actualidad, una guerra civil. Los triunfos militares y políticos del Viet Cong dieron por resultado el establecimiento de un gobierno revolucionario rival en Vietnam del Sur. Ese gobierno fue reconocido como potencia beligerante por algunos Estados, entre ellos la Unión Soviética.

La presencia de tropas norteamericanas en Vietnam del Sur a petición de sus gobiernos, aunque es un disfraz que sirve a los designios políticos norteamericanos, es, *de lege lata*, permitida mientras las fuerzas sean usadas de acuerdo con el derecho municipal del Estado receptor para la represión de un levantamiento civil dentro de sus límites territoriales, y con las normas de derecho internacional relativas a la guerra civil. Pero tanto el gobierno de Vietnam del Sur como el de los Estados Unidos cometen violaciones muy graves del derecho internacional cuando ordenan o permiten que sus fuerzas armadas usen bases en Vietnam del Sur para actos de guerra, como son las incursiones aéreas, sobre territorio de Vietnam del Norte, a menos que pueda alegarse que dichas incursiones son o bien actos de defensa propia, como lo estipula la Carta de las Naciones Unidas, o sanciones internacionalmente autorizadas a violaciones de proporciones análogas del derecho internacional cometidas por Vietnam del Norte. Como veremos, no hay base jurídica para ninguna de ambas justificaciones. El reconocimiento por algunos Estados amigos del Viet Cong y su gobierno, la Comisión Central del Frente de Liberación Nacional de Vietnam del Sur, como potencia beligerante, impone al gobierno de Saigón y a las fuerzas militares de los Estados Unidos que operan dentro de las fronteras de Vietnam del Sur el deber ineludible de respetar un mínimo de las disposiciones humanitarias que son aplicables, por los Convenios de Ginebra de 1949, a la guerra civil dentro de las fronteras de Vietnam del Sur. Los artículos 12-16 de dichos Convenios estipulan lo necesario

para el trato humano de todas las personas que no toman parte activa en las hostilidades. Las estipulaciones abarcan a las fuerzas armadas contendientes en una guerra civil que están incapacitadas por enfermedad, heridas, detención o cualquiera otra causa. Esos artículos prohíben en particular, respecto de dichas personas, "el asesinato, la mutilación, trato cruel, tortura y, en general, la violencia contra la vida y la persona; la captura de rehenes, los ultrajes a la dignidad personal, y las ejecuciones sin juicio previo pronunciado por un tribunal regularmente constituido que ofrezca todas las garantías judiciales reconocidas por los países civilizados".²² Como estas estipulaciones son codificaciones de reglas previamente existentes del derecho internacional consuetudinario, obligan a todas las partes de la guerra civil de Vietnam del Sur, es decir, al gobierno legítimo de Saigón, al gobierno de los Estados Unidos y a las fuerzas armadas del Viet Cong que operan bajo la dirección de la Comisión Central del Frente de Liberación Nacional de Vietnam del Sur. Las operaciones de "buscar y matar" de las tropas norteamericanas y vietnemesas del Sur, o la destrucción de aldeas y la tortura o ejecución de sus habitantes inocentes por considerarlos "sospechosos" de actividades guerrilleras, constituyen, por lo tanto, crímenes de guerra en el sentido técnico de la expresión, de cuya comisión pueden considerarse individualmente responsables sus perpetradores y todos aquellos bajo cuyas órdenes actúan.

En conexión con los acuerdos firmados en Ginebra en julio de 1959, la Declaración del gobierno norteamericano subraya que resuelve "dedicar sus esfuerzos al fortalecimiento de la paz de acuerdo con los principios y propósitos de las Naciones Unidas". Parece que esta es una posición jurídicamente correcta, no obstante el hecho de que ni el Vietnam ni los dos Estados que después se formaron en su territorio, eran miembros de las Naciones Unidas. Pues el artículo 2, sección 4, de la Carta de las Naciones Unidas contiene la disposición obligatoria de que "todos los individuos [de las Naciones Unidas] se abstendrán en sus relaciones internacionales de amenazar con la fuerza o emplearla contra la integridad territorial o la independencia política de *cualquier estado*, o de cualquiera otra manera incongruente con *los propósitos de las Naciones Unidas*" (el subrayado es nuestro). Es indudable que los Estados Unidos han usado la fuerza contra la integridad territorial de la República Popular de Vietnam y sostuvieron el régimen de Diem y sus sucesores impidiendo la creación de la independencia política de Vietnam. También es notorio que el artículo 1, sección 2, de la Carta fue des-

²² *International Law*, por OPPENHEIM-LAUTERPACHT, 7ª ed., vol. II, pp. 209-10 (secciones 59-59 a).

conocido por Washington, pues sería difícil sostener que las acciones del gobierno norteamericano contra el Vietnam del Norte se ajustan al propósito de las Naciones Unidas de "crear relaciones amistosas entre las naciones basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y a la auto-determinación de los pueblos..." Los Estados Unidos justificaron también su uso de la fuerza en Vietnam del Sur y posteriormente en Vietnam del Norte, con referencia a sus derechos y obligaciones de acuerdo con los capítulos VII y VIII de la Carta de las Naciones Unidas. En particular, Washington invocó el derecho intrínseco de defensa propia colectiva con referencia al artículo 51 de la Carta, así como sus obligaciones según la Organización del Tratado de Asia Sur-Oriental (OTASO), de acuerdo con los artículos 52 y 53 de la Carta.

Pueden dejarse a un lado las consignas políticas, tan frecuentemente usadas en los Estados Unidos en relación con el conflicto armado en Vietnam, tales como "agresión ideológica comunista", "amenaza a la vida democrática en Vietnam del Sur", o "la obligación de los Estados Unidos de defender 'la libertad en Asia Sur-Oriental'", pues esas expresiones y otras análogas no pueden admitirse por ninguna regla de derecho internacional positivo y, por lo tanto, no pueden servir de justificaciones jurídicamente válidas del uso de la fuerza militar *en masa* por los Estados Unidos.

En cambio, Washington pisaría terreno firme si sus acciones militares pudieran basarse en los antes mencionados artículos 51 y 52 de la Carta. Suponemos aquí que no es ese el caso.

El artículo 51 dice lo siguiente:

Nada en la presente Carta menoscabará el derecho intrínseco de defensa propia individual o colectiva si tiene lugar un ataque armado contra un miembro de las Naciones Unidas, hasta que el Consejo de Seguridad haya tomado las medidas necesarias para el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales. Las medidas que tomen los miembros en el ejercicio de este derecho serán comunicadas inmediatamente al Consejo de Seguridad y no afectarán de ningún modo a la autoridad y la responsabilidad del Consejo de Seguridad según la presente Carta para emprender en cualquier momento la acción que reputé necesaria para mantener o restablecer la paz y la seguridad internacionales.

Destacados juristas internacionales, como el profesor Philip C. Jessup, juez del Tribunal de Justicia Internacional, han sido citados por autoridades norteamericanas en apoyo de que las restricciones que impone el artículo 51 al uso de medidas de defensa propia indi-

vidual o colectiva deben interpretarse literalmente. Como se demostró en un artículo anterior, publicado en el número de *Cuadernos Americanos* correspondiente a julio agosto de 1963, la interpretación restrictiva literal en lo que afecta a la frase "ataque armado" no está justificada, ya que es invalidada por el principio de derecho internacional general según el cual todo Estado tiene derecho legal a la existencia. Pero esto significa que un gobierno tiene que demostrar que hay un "peligro claro y presente" para su existencia, "tan inminente que puede realizarse antes de que haya oportunidad para su estudio completo" (Whitney contra California); o, para citar la famosa opinión del secretario de Estado de los Estados Unidos Daniel Webster manifestada en la causa de *The Caroline*, el derecho de defensa propia existe en situaciones que son "inminentes, arrolladoras y no dejan lugar a la elección de medios ni tiempo para deliberar".

Evidentemente, ni aun la interpretación más lata del artículo 51 pueden usar los Estados Unidos con validez legal en vista de que la intervención de Washington en el conflicto de Vietnam se extiende sobre un período de muchos años. En consecuencia, el gobierno norteamericano no tenía el derecho unilateral a invocar el artículo 51 sin previa y completa discusión en las Naciones Unidas y sin la resolución del Consejo de Seguridad. Tal resolución puede basarse en el artículo 39 de la Carta, de que existe una "amenaza para la paz, una ruptura de la paz, o un acto de agresión". El gobierno norteamericano se negó firmemente a pedir una resolución del Consejo de Seguridad acogiéndose al artículo 39. Como esa resolución no existe, las repetidas afirmaciones unilaterales de los Estados Unidos al efecto de que sus fuerzas armadas están en Vietnam del Sur para poner fin a actos de agresión comunista desde Vietnam del Norte, carecen de toda base jurídica. Son, como se dijo más arriba, consignas políticas.

Aparte del artículo 51, la otra única excepción que permite la amenaza o el uso de la fuerza puede hallarse en el capítulo VIII, y especialmente en los artículos 52-53, de la Carta. Esas estipulaciones permiten al Consejo de Seguridad emplear organizaciones regionales para arreglar asuntos "relativos a la conservación de la paz y la seguridad internacionales . . .", incluida la "acción coactiva" ejercida bajo la autoridad del Consejo de Seguridad. Aun cuando se admita la ficción jurídica de que la Organización del Tratado de Asia Sur-Oriental (OTASO) constituye una "región" en el sentido geográfico normal de esta palabra, es evidente que, cualquier compromiso político que exista allí para los Estados Unidos como miembro principal de la OTASO, todo uso de la fuerza por un miembro de la

n misma necesaria la decisión previa del Consejo de Seguridad. Además, la OTASO habría estado obligada por el artículo 54 de la Carta a informar plenamente al Consejo de Seguridad "en todos los momentos . . . de actividades emprendidas o en estudio por virtud de arreglos regionales . . . para la conservación de la paz y la seguridad internacionales". Evidentemente, justificar las acciones norteamericanas en apoyo de Vietnam del Sur y contra Vietnam del Norte por referencia a los compromisos de los Estados Unidos de acuerdo con la Organización del Tratado de Asia Sur-Oriental, es un absurdo jurídico.

Quizás la cuestión jurídica más grave en relación con la presente conflagración en Vietnam la plantean los ataques armados de la aviación de los Estados Unidos sobre casi todas las zonas de la República Popular de Vietnam. Jurídicamente, es indiferente que esas violaciones de la paz se hagan como revancha o represalias contra infiltraciones de "guerrillas" inorgánicas o de contingentes orgánicos del Viet Cong procedentes del Norte y sobre los cuales afirma carecer de control efectivo la República Popular. Pues, como ya se dijo, el recurso a la fuerza armada contra un Estado extranjero, careciendo de criterios para determinar la amenaza inminente a la existencia del Estado que recurre a dicha fuerza armada, sólo y únicamente está legalmente permitido con la decisión previa del Consejo de Seguridad. En consecuencia, las incursiones aéreas de las fuerzas de los Estados Unidos sobre la República Popular son indefendibles, legalmente; constituyen violaciones graves del derecho internacional, y crearon la existencia de un estado de guerra entre los Estados Unidos y la República Popular de Vietnam. Pero ese estado de guerra no justifica al gobierno de la República Popular de ignorar la integridad territorial enviando sus fuerzas armadas regulares al Vietnam del Sur a menos que se sostenga que el permiso dado por Saigón a Washington para usar el territorio que domina para acciones de guerra contra Hanoi, y las incursiones aéreas contra zonas de Vietnam del Norte por la fuerza aérea de Saigón, hicieron de Vietnam del Sur un cobeligerante en la guerra contra la República Popular. Tal parece ser el caso, ya que sería difícil sostener verosímilmente: a) que aeroplanos de Vietnam del Norte atacaron a Vietnam del Sur; y b) que fuerzas armadas regulares de Vietnam del Norte invadieron Vietnam del Sur con anterioridad a la llegada allí de tropas de los Estados Unidos.

"Nunca hubo una [guerra] justa, una [guerra] honorable, por parte del instigador de la guerra. Puedo contemplar la perspectiva de un millón de años y esta regla no fallará nunca ni siquiera en media docena de casos. Como siempre, el ruidoso grupito pedirá la

guerra a gritos. El púlpito se opondrá al principio con cautela y precaución; la grande, la enorme masa obtusa de la nación se restregará los ojos dormidos y tratará de comprender por qué ha de haber guerra y dirá, seria e indignadamente: "Es injusta y deshonrosa, y no hay ninguna necesidad de ella". Entonces el grupito gritará más fuerte. Algunos hombres justos del otro lado argumentarán y razonarán contra la guerra con la palabra y con la pluma, y al principio tendrán oyentes y serán aplaudidos, pero eso no durará mucho; los otros les gritarán, y en poco tiempo los auditorios anti-guerreros disminuirán y perderán popularidad. Antes de mucho veréis esta cosa curiosa: los oradores echados a pedradas de la tribuna y la palabra libre estrangulada por hordas de individuos furiosos que en el secreto de su corazón todavía están de acuerdo con los oradores apedreados—como antes—pero no se atreven a decirlo. Y entonces la nación entera—púlpito y todo—lanzará el grito de guerra y vociferará hasta enronquecer, y atropellará a todo hombre honrado que se atreva a abrir la boca, y al poco tiempo esas bocas dejarán de abrirse. Después el estadista inventará mentiras baratas, cargando la culpa a la nación atacada, y todo el mundo se alegrará con falsedades que matan la conciencia, y las estudiará con diligencia, y se negará a examinar todas las refutaciones de ellas, y así se vencerá cada vez más de que la guerra es justa y dará gracias a Dios porque goza de un sueño mejor después de ese proceso de engaño de sí mismo".

Mark Twain: *The Mysterious Stranger*

CHINA Y EL MUNDO*

Por Luis QUINTANILLA

LEYENDA, música, poesía, filosofía, arte y genio político: todo lo tuvo y lo sigue teniendo China. Hubo, es cierto, civilizaciones cuyo registro escrito resulta más antiguo que el de China: Sumeria, Egipto, Asiria, Caldea, Babilonia, Persia o la misma India. Sin embargo, tratándose de China, la tradición de su leyenda prehistórica no puede descartarse fácilmente. Debe uno interpretar sus mitos orales. Entonces la antigüedad de la civilización china viene a ser mucho mayor que la de cualquier otro país. Además, salvo los recientes casos de resurgimiento político de México, Egipto y la India, las demás civilizaciones antiguas desaparecieron o han dejado de influir en el mundo moderno. China ha existido *siempre*. Extraordinaria en el pasado, sigue siéndolo hoy. Sería difícil precisar el rasgo más original de cultura tan compleja. Si hubiésemos de hacerlo, acaso diríamos que la idea del "Li", que quiere decir refinamiento, decoro y cortesía, podría ser destacada como su característica más original. China encarna la quintaesencia de la cultura humana. En función de la historia podemos afirmar que si el siglo xx fue de Rusia y de los Estados Unidos (como hace cien años habíalo pronosticado De Tocqueville), el próximo será el Siglo de China y de la India si ésta logra sacudirse del pasado que la mantiene presa.

En su libro sobre *La civilización del Extremo Oriente*, el historiador norteamericano Will Durant escribe: "Nadie sabe de dónde procedieron los chinos, ni cuál era su raza, ni cuán antigua es su civilización". De acuerdo con mitos locales, transmitidos por tradición oral y consignados cinco siglos a.C. en la obra de Confucio: *El mundo nació en China*. Tres legendarios soberanos la habrían regido primero: El Señor del Cielo, el Señor de la Tierra, y el Señor del Hombre. El Señor del Cielo reinó durante 18,000 años. El Señor de la Tierra otros 18,000. Ambos "con cuerpo de serpiente y pies de animal". El Señor del Hombre, "con nueve cabezas", reinó durante

* Conferencia leída en el Salón de Actos del Comité de Amistad Pro México-China, el día 25 de noviembre de 1965.

45,000 años en la región de China llamada Hing Ma. Mucho antes de esos tres primeros "Soberanos", Pan-Kú —el primer Hombre— formó el universo alrededor de 4.229,000 años a.C., después de haber dedicado 18,000 años a construir el mundo. La leyenda es significativa porque define un aspecto muy singular del pensamiento chino. Para los chinos, ningún dios ha creado al mundo o al universo. Para ellos, el creador de todo fue el Hombre. Es que, en claro contraste con las metafísicas y religiones orientales, la cultura china nunca necesitó de dioses ni de religiones en el sentido exacto de la palabra. Le bastó el Hombre. Desde un principio resalta, pues, la extraordinaria importancia del Hombre en la cultura china. En este último aspecto se asemeja a la Grecia clásica.

Fu Hsi, primero de los emperadores históricos, llegó a reinar en el año 2,852 a.C. A más de implantar el matrimonio, enseñó la música, la escritura, la pintura, la pesca, la domesticación de animales y la alimentación de gusanos para secretar la seda. Al morir, designó sucesor a Shen Nung, quien introdujo la agricultura, inventó el arado de madera, estableció mercados, promovió el comercio y desarrolló la medicina fundada en las plantas. Luego viene la etapa de los llamados "Cinco Soberanos", que va de 2,697 a 2,255 a.C. La dinastía Hia —o Hsia— que fue la primera, empieza en 2,205 a.C. y se prolonga hasta 1,766 a.C. Luego dieciséis sucesivas dinastías, incluyendo a la dinastía Tsling, que introduce el predominio de los manchúes hasta 1911, año en que China proclama la República.

El Emperador Huang-Ti dio a China el imán y la rueda; nombró historiadores oficiales; levantó las primeras construcciones de ladrillo; inició un observatorio para examinar las estrellas; corrigió el calendario y redistribuyó la tierra. Dicen que vivió ciento dieciséis años. El famoso *Libro de la Historia* lo muestra así: "Era amable y benévolo como el cielo, sabio y discernidor como los dioses. Desde lejos, resplandecía como nube iluminada, y desde cerca tenía resplandor de sol".

Superada la época de leyenda y tradición oral, la historia escrita de China empieza en el siglo VIII a.C. Los Estados feudales dieron a la sociedad primitiva cierto orden político que prevaleció durante unos mil años. En un tiempo existieron más de 1,700 de esos Principados; hasta que Chin (o Tsin) los conquistó y estableció un imperio unificado. Dio a "China" el nombre por el cual se la conoce en el mundo. En 535 y 512 a.C. los Ducados de Cheng y de Chin habían promulgado Códigos de Derecho. Al crecer la riqueza, el lujo y el derroche corrompieron la aristocracia. En poco más de dos siglos, los regicidas dispusieron de 36 reyes. Vino la anarquía. A los señores feudales pertenecía la tierra así como la persona del campe-

sino que la trabajaba. El Estado chino, pues, era una vaga asociación de barones feudales que reconocía superficialmente al soberano.

Eso sí, desde aquel tiempo hasta el presente, China ha producido sabios y filósofos que ejercieron, algunos de ellos, duradera influencia en la organización social de China. Durant afirma: "Como la India es por excelencia el país de la metafísica y de la religión, China es el hogar de la filosofía humanística". Laotsé, el viejo Maestro y más grande de los filósofos anteriores a Confucio, habría vivido alrededor del siglo VII a.C. Sería, pues, el más antiguo de los filósofos del mundo. Escribió un libro en dos partes sobre el TAO y el TE. Dicen que "luego se fue y nadie sabe dónde murió". Se le atribuye una vida de 87 años. Su verdadero nombre era Lí, que quiere decir también "ciruela". Laotsé significa "el Viejo Maestro". Su obra es base de la filosofía taoísta. Tao significa "camino". En opinión de los taoístas, el pensamiento es cosa superficial; bueno sólo para las discusiones y más perjudicial que beneficioso para la vida. TAO, el camino, y TE, "camino de la virtud", rechazan al intelecto y todos sus productos. Predican una modesta vida de retiro y una silenciosa contemplación de la naturaleza. Para Laotsé el conocimiento no es una virtud, como lo era para la escuela socrática. Al revés, nos lo aclara Durant: "Aumentan los bellacos al difundirse la cultura". El taoísmo llega hasta decir que *nada es tan distante de un sabio como un intelectual*, y que el peor gobierno que puede concebirse sería el de los filósofos porque atascan ellos todo proceso natural. Sería difícil hallar una tesis algo más opuesta a la filosofía de Platón y más parecida a la de Bergson. "El intelectual —sigue diciendo Durant al definir el taoísmo— es un peligro para el Estado porque piensa en términos de regulaciones y leyes; desea construir una sociedad geoméricamente y no advierte que tal regulación destruye la libertad viviente". Dentro de ese criterio cuanto más se desarrolla la legislación, más grande es el número de ladrones y salteadores. Todo porque el irracionalismo taoísta descansa en un optimista concepto del Hombre que, como lo sostendrá Rousseau dos mil años más tarde, es bueno por naturaleza. También, al igual que para Rousseau, el taoísmo predica que el pueblo se transforma por sí solo. Es el estado "de naturaleza" que pregonará Rousseau en el siglo XVIII. "El sabio evitará, pues, la complejidad urbana y ocultará en el regazo de la naturaleza, lejos de las ciudades, libros, funcionarios venales y vanos reformadores", precisa Will Durant. Taoísmo es básicamente la estoica obediencia a la naturaleza y el olvido de todo artificio intelectual. "Todas las cosas, en la naturaleza, obran silenciosamente". Además, para Laotsé, la pasividad alcanza más victorias que la acción. Esta filosofía trae a la memoria la estrategia de Gan-

dhi. Por ejemplo, según Laotsé: "Si tú no peleas, nadie en la tierra será capaz de pelear contigo. . . Recompensa el daño con la bondad. . . Para los que son buenos soy bueno; y para los que no son buenos, también soy bueno; sólo así todos llegarán a ser buenos. . . La cosa más débil del mundo choca con la más fuerte y acaba por vencerla. . . No hay cosa en el mundo más blanda y débil que el agua. Sin embargo, para atacar cosas que son firmes y fuertes, no hay nada que tenga precedencia sobre el agua". ¡Qué pensamiento tan típicamente chino es el del viejo Maestro de ese maravilloso país que hasta el siglo XX fue siempre modelo de comunidad pacífica, impregnada de refinamiento y sabiduría!

El segundo de los grandes filósofos de China fue Confucio. Su verdadero nombre es K'ung Ch'iu (551-478 a.C.). Sus alumnos lo llamaban K'ung, el Maestro. La leyenda cuenta cómo las apariciones anunciaron a su madre su ilegítimo nacimiento, y cómo los espíritus femeninos "perfumaron el aire mientras daba a luz en una cueva". Cuando nació K'ung —quien más tarde sería conocido en el mundo occidental como Confucio— su padre tenía 70 años y murió cuando el niño tenía tres. Como lo haría Sócrates cien años después, Confucio enseñaba oralmente. Su interés filosófico fue el comportamiento y la moral. Anticipándose a Sócrates y mucho a Goethe, Confucio enseñó que la educación de sí mismo es base del desarrollo social. El sabio era, pues, una mezcla de filósofo y de santo. El fundamento del carácter es la sinceridad. "Obra antes de hablar, y después habla de acuerdo con tus actos. . . Lo que el hombre superior busca, está en él; lo que el hombre inferior busca, está en otros que no son él. . . El hombre superior sigue el camino del 'justo medio' ". Ese mismo "justo medio" es piedra angular de la primera filosofía griega que recogerá la filosofía moderna de Francia. Luego, cosa asombrosa porque se adelanta a Emmanuel Kant, esta enseñanza de Confucio: "El hombre superior debe *comportarse de tal modo que su conducta pueda aplicarse en todas las generaciones como si fuese ley universal*". Y cinco siglos antes de Cristo, Confucio afirmaba: "La virtud consiste en *no hacer a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti*". Pero el Viejo Maestro no sólo fue filósofo, aunque ajeno a toda metafísica, sino que su énfasis en la conducta social ejerció durante dos mil años una influencia política que en cierta forma paralizó al progreso de la sociedad china. Para Confucio, la sociedad descansa primeramente en la obediencia de los hijos a los padres, de la mujer al marido. Sin embargo, cuando se le preguntó acerca del gobierno, Confucio responde: "Los requisitos del gobierno son tres: que haya suficiencia de alimentos, suficiencia de pertrechos militares y confianza del pueblo en sus soberanos". Y cuan-

do se le vuelve a preguntar: "Si hubiese que conservar sólo uno de esos tres requisitos, ¿cuál sería éste?", Confucio responde: "Puede uno prescindir de los pertrechos militares, y hasta del alimento; pero si el pueblo no tiene fe en sus gobernantes, ningún Estado puede sostenerse. Para inspirar esa confianza, el gobierno debe ser un modelo de conducta".

Sus críticos acerbos fueron los miembros de la escuela llamada "legalista". Confucio, para ellos, estaba equivocado. El hacer depender al gobierno del buen ejemplo de los gobernantes y de la inherente bondad de los gobernados, era exponerse a considerables riesgos. No son los hombres sino las leyes quienes deben regir. Acaso, decían, "fuese más prudente que el Estado socializara al capital, monopolizara el comercio e impidiera la manipulación de precios y la conservación de la riqueza". Sin embargo, prevaleció el cauteloso criterio de Confucio. "La historia de China —afirma Durant— podría escribirse en función de esta inercia". Los escritos de Confucio fueron durante siglos libros de texto en las escuelas oficiales. Y el estoico conservatismo de Confucio prevaleció en los círculos reinantes. A falta de religión, podríamos decir que el confucionismo fue, para los chinos, el opio espiritual del pueblo.

No queremos abandonar todavía los exponentes de la antigua filosofía China sin mencionar a Mo Ti (470-391 a.C.). Su pensamiento fue revolucionario. Condenó por poco práctico el pensamiento de Confucio, y prefirió reemplazarlo con exhortaciones a los hombres para que se amasen los unos a los otros. Durante dos siglos sus opiniones constituyeron la religión política de una secta pacifista. Predicó, por ejemplo, que el hombre de bien ha de promover lo que es provechoso para el mundo. Y dijo: "Hoy por hoy, ¿cuáles son las cosas que han de tenerse por las más dañinas del mundo? Son, por ejemplo, los ataques de los estados grandes contra los pequeños; las acometidas de las familias grandes contra las pequeñas; el saquear a los fuertes a los débiles; el oprimir las mayorías a las minorías... El principio del amor mutuo universal es el que da origen a todo lo más benéfico para el mundo". La doctrina de Mo Ti tropezó, como era de esperarse, con la hostilidad de todos los grupos privilegiados. La "Plebe de Blusa Azul" imbuida de las tradicionales filosofías no tuvo oportunidad o capacidad de aprovecharla. Ello explica por qué se conservó de Mo Ti menos conocimiento que de cualquier otra de las antiguas filosofías chinas. Dos discípulos de Mo Ti, Sung Ping y K'ung Sung Lung hicieron desde aquellos siglos activas campañas en favor del desarme.

Totalmente distinto fue Yang Chu, el "Egoísta". Podemos considerarlo como precursor de Thomas Hobbes. Para Yang Chu, la pa-

radoja de la vida estriba en que está llena de sufrimiento y su fin principal es el placer. Descarta, pues, el candoroso optimismo de Confucio y de Mo Ti acerca de la virtud inherente, el amor universal o la buena reputación. Para Yang Chu, "la moralidad es un engaño que los astutos practican para explotar a los simples". Esto, desde luego, trae a la mente a Montesquieu. El amor universal es una ilusión de niños que desconocen la enemistad universal, que es ella sí la Ley de la vida; como lo dirá también el mismo Hobbes en el siglo XVII.

El discípulo más famoso de Confucio fue Men Siu (372-289 a.C.). Su nombre era Mang-Tse, esto es Mang, el maestro o filósofo. Will Durant comenta: "Como Voltaire, Men Siu prefería la monarquía a la democracia, porque en la democracia es necesario educar a todos si el gobierno ha de tener éxito, mientras que en la monarquía se necesita sólo que el filósofo eduque a un hombre, el Rey, y lo conduzca a la sabiduría". Exactamente el punto de vista de Platón en *La República*. Lo que interesa a Men Siu es entonces el establecimiento de una buena monarquía que, cuando menos, disponga de una buena aristocracia. El problema social, nos dice, no surge de la naturaleza de los hombres sino de la perversidad de los gobiernos. De ahí que los filósofos deban convertirse en reyes o los gobernantes de este mundo deban convertirse en filósofos. No podía esto coincidir más estrechamente con *La República* de Platón. Sólo que Men Siu agrega que el buen gobernante no guerrearía contra otros países sino contra el enemigo común: *la pobreza*, porque es de la pobreza y de la ignorancia de donde nacen el delito y el desorden. Por tanto, y ahora con sentido claramente socialista, Men Siu afirma que *el gobierno es responsable del bienestar de su pueblo y consecuentemente el gobierno debe regular los procesos económicos*. Men Siu llegó hasta reconocer y aplaudir el derecho a la revolución, si el gobierno no cumplía con su deber de asegurar el bienestar económico de sus gobernados. Concepto éste que hallamos casi literalmente en el texto de la Declaración de Independencia norteamericana. *La guerra era siempre crimen*. Los héroes militares no eran para Men Siu sino grandes criminales puesto que, en la opinión de este discípulo de Confucio, *nunca hubo una buena guerra*.

El hombre que unificó a China fue de origen muy modesto. Shih Huang-ti fue hijo ilegítimo de la Reina de uno de los Estados occidentales. Shih forzó a su padre al suicidio, persiguió a su madre y ascendió al trono a los doce años de edad. A los veinticinco comenzó a conquistar los pequeños Estados vecinos, pues China había vuelto a ser dividida. Habiendo forjado nuevamente al país construyó la "Gran Muralla" de mil quinientas millas de longitud. La obra re-

quirió diez años. "Fue la ruina de una generación —dicen los chinos—, y la salvación de muchas". Por lo menos consiguió reducir los ataques de los bárbaros y de los hunos que, expulsados de China, se volcaron entonces hacia el Oeste e invadieron Europa. Durant comenta: "Cayó Roma porque China había construido su muralla". El mismo Shih creó un poderoso gobierno central. Quebró el poder de los barones feudales a quienes reemplazó con una nobleza burocrática que tantas dificultades habría de crear durante siglos al país. Por otra parte, preparó la prosperidad de China concediendo la propiedad de la tierra a los campesinos. Los hombres de letras, tan importantes para entender la historia política de China, fueron sus peores enemigos. Les irritaba su autoridad dictatorial. Libros de los historiadores fueron arrojados a las llamas, para borrar el pasado. Se tituló el "Primer Emperador". A su muerte siguió el desorden. El pueblo se rebeló contra su hijo; lo mató y puso fin a esa dinastía. Príncipes rivales crearon entonces provincias hostiles. El desorden volvió.

Un aventurero llamado Kao-Tsu se apoderó del trono. Fundó la dinastía Han que duró cuatrocientos años. Restableció la libertad de palabra y buscó el prestigiado apoyo de los intelectuales. El más grande de los Emperadores de la Dinastía Han fue Wu Ti quien reinó más de medio siglo (140-87 a.C.). Extendió el dominio de China hasta Corea, Manchuria, Indochina y Pakistán. Por primera vez adquirió China su vasta dimensión territorial. Wu Ti experimentó con el *socialismo*; estableciendo la propiedad nacional de los recursos naturales para impedir que los particulares "reservaran para su uso exclusivo las riquezas de las montañas y el mar con el fin de amasar una fortuna y someter bajo su yugo a las clases humildes". La producción de sal, hierro, y la manufactura y venta de bebidas fermentadas fueron monopolizadas por el Estado. Luchó contra el poder de los intermediarios y de los especuladores, los que compran a crédito y hacen préstamos, los que compran para amontonar en las ciudades y los que acumulan toda suerte de artículos. Procuró regular el comercio para impedir súbitas variaciones de precio. El Estado almacenaba el excedente de productos y los vendía cuando los precios subían. En cambio, los compraba cuando los precios bajaban. Todos los ciudadanos tenían que declarar sus ingresos y pagar el primer impuesto anual del 5%; un verdadero impuesto sobre la renta. Emitió monedas de plata y estaño para facilitar la compra y el consumo de mercaderías. Y recordándonos el que sería siglos después el *New Deal* de Franklin D. Roosevelt, emprendió grandes obras públicas para dar empleo a millones de obreros que la industria privada no podía mantener. Construyó puentes e innumerables canales para unir ríos y regar campos. El nuevo sistema tuvo éxito

notable. La capital, Lo-Yang, aumentó en población y riqueza. Abundaba al mismo tiempo la poesía y la cerámica. Una desgracia natural acabó con ese experimento social: las inundaciones, que alternaron con sequías y elevaron los precios más arriba de toda regularización. El pueblo desconcertado se unió a la oposición de los hombres de negocios. Ochenta y cuatro años después de la muerte de Wu Ti, otro reformador ocupó el trono de China, primero como Regente y luego como Emperador: Wang Mang.

Por razones de tiempo no hablaremos de la gloria de los Tang, o de la "Edad de los Poetas"; tampoco de la "Edad de los Artistas" ni de ese renacimiento artístico que floreció durante la dinastía Ming. Sólo destacaremos que al ocupar el más alto cargo que el Emperador Tai Tsu podía darle, Wang An-shih, el primer ministro radical, reafirmó el principio de que el gobierno debe considerarse responsable del bienestar de todos sus ciudadanos: "El Estado —decía— debe tener en sus manos toda la administración del comercio, industria y agricultura, con la mira de socorrer a las clases trabajadoras e impedir que sean aplastadas por los ricos". Wang abolió el trabajo forzado. Llevó al cabo grandes obras de ingeniería para prevenir inundaciones. Como lo menciona Durant, rescató a los campesinos de las garras de los prestamistas que los esclavizaban. El gobierno prestó a interés muy bajo los fondos necesarios para la siembra. A los desempleados, este notable ministro socialista les concedió semilla gratuita y otros auxilios. En cada distrito se abrieron juntas para regular el salario de los trabajadores y los precios de las cosas necesarias a la vida. *El comercio fue nacionalizado*. Los productos agrícolas de cada localidad fueron adquiridos por el gobierno. Una parte era almacenada para futuras necesidades locales; el resto transportado para su venta a almacenes de depósito estatales construidos en el reino. Por primera vez se estableció un riguroso sistema de presupuesto. Así, el Estado ahorró considerables sumas que, como lo sigue relatando Will Durant, antes habían caído en esos "secretos y espaciosos bolsillos que se abren al paso de toda moneda gubernamental". La educación adquirió sentido práctico: conocimiento de los *hechos* más bien que de *teorías*. Tan necesario experimento fracasó porque el pobre se unió a los ricos quejándose con ellos de que los impuestos eran demasiado altos. . . Y además, Wang había irritado al ejército cuando lo redujo por considerarlo él una "sangría inútil para el pueblo". En cambio, había decretado que toda familia con más de un varón quedaba obligada a suministrar un soldado en tiempo de guerra. Invasiones de fuera y agitación doméstica liquidaron a Wang An shih. Es que también, a pesar de sus esfuerzos, la corrupción había cundido en la

inmensa burocracia estatal. Para atacar su revolucionario experimento, los críticos "liberales" de su gobierno sostuvieron que la mejor política oficial debía ser el *laissez faire*. Como todos los reaccionarios, aborrecían la intervención del gobierno. Tras la deplorable derrota de Wang, China volvió a la etapa inofensiva y estéril de la filosofía antigua como fuente única de orientación política. Renació la filosofía, en detrimento de la economía.

Es curioso observar que en China como en la India, la fanática devoción a confusas actividades del espíritu logró contener durante siglos los anhelos populares que requerían atención práctica y acción revolucionaria, en lugar de bellos pensamientos. Eso sí, a base de aristocrática explotación se produjo una renovación artística que utilizó el bronce, la laca y el jade para crear obras de incomparable belleza. También, numerosas pagodas y palacios embellecieron las ciudades. Pero la mayoría de la población hubo de vivir en la miseria: chozas de barro y paja, pisos de tierra y habitaciones pequeñas que compartían los animales, hombres, mujeres y niños. Como si el precio del arte tuviese que ser la pobreza, surgieron en esa época grandes maestros de la cultura china y mientras el confucianismo absorbía al poder político, el budismo mezclado con el taoísmo se convirtió en inspiración artística dominante. "Hay tantos pintores como estrellas de la mañana", decía Tu Fu. En la pintura china quedaba excluida la perspectiva. Era realista. La línea se consideraba más noble que el color. Como decía Hsieh Ho, "La forma es ritmo". Seguridad de trazo, economía de líneas, sobriedad de colores; las grandes obras de la pintura china están a la altura de las mejores de Occidente en todas sus épocas.

China, tradicionalmente, vivió siempre aislada. Fue un mundo cerrado; una sociedad autónoma, pacífica y autosuficiente. El viaje de Marco Polo representa su primer contacto oficial con Occidente. Una aristocrática cultura se volvió programa de gobierno. ¡Así, el Emperador Chien Lung escribió 34,000 poemas! Uno de ellos, sobre el "té" llegó a conocimiento de Voltaire quien envió sus cumplidos al "encantador Rey de China". Chien Lung gobernó a China por dos generaciones (1736-1796). Abdicó a los 85 años. Durante los últimos años de su reinado, Inglaterra que contra la voluntad del Emperador había importado a China opio producido por los ingleses en la India, negoció un tratado comercial en el cual los comisionados ingleses exponían las ventajas de comerciar con Inglaterra. China lo rechazó. Vivió como en cuento de hadas hasta que la revolución industrial y los imperialismos europeos se propusieron conquistarla. Los portugueses llegaron a Cantón en 1517 y se impusieron en Macao. Allí construyeron grandes fábricas de *opio*. Una sola fábrica

daba al gobierno provincial portugués una renta anual de 1.560,000 dólares. Luego vinieron los españoles. Conquistaron las Filipinas (1571). Se instalaron en la isla china de Formosa. Después, los holandeses. Más tarde, en 1637, los ingleses. A principios del siglo XVIII empezó la escandalosa importación europea del opio procedente de India. Para proteger a su pueblo, el gobierno chino prohibió terminantemente su uso. Desdichadamente, el hábito se había difundido tanto que el consumo anual de la droga en China llegaba a 4,000 cajas durante el año 1795. El gobierno reiteró su prohibición en 1800, recordando a los importadores y a la población los graves daños que producía el empleo de ese narcótico. A pesar de esto, floreció el comercio del opio impuesto militarmente a China por las potencias extranjeras. En 1838, el Gobierno de Pekín ordenó la más estricta aplicación del Edicto contra su importación. Pidió a los importadores extranjeros establecidos en Cantón que entregasen las cantidades almacenadas. Estos se negaron. El gobierno chino les obligó a entregar *veinte mil cajas de opio cuyo contenido destruyó completamente*. Los británicos se retiraron a Hong Kong. Comenzó entonces la primera e increíble *Guerra del Opio*. ¡Una guerra para imponer un vicio a toda la población de un país! Bombardearon a las ciudades de China que las naves inglesas podían alcanzar desde la costa. Obligaron a que el gobierno chino aceptara una paz que no sólo aseguraba a Inglaterra su lucrativo comercio de esa droga sino que costó a China la isla de Hong Kong entregada a los británicos. *¡Y todavía se impuso a China el pago de una "indemnización" que cubriese el costo de la guerra y el valor del opio que el gobierno chino había destruido!* Además, desde entonces obtuvieron Inglaterra, Estados Unidos y Francia el colonial privilegio de *extraterritorialidad* para sus comerciantes y compatriotas residentes en China. Con esa derrota, el Gobierno de Pekín perdió dignidad internacional. Fue el principio de la desintegración del régimen.

La segunda vergonzosa "*Guerra del Opio*" estalló en 1856 y duró hasta 1860. Gran Bretaña, apoyada por Francia y Estados Unidos exigió de nuevo la *legalización* del tráfico del opio. Al rehusar otra vez los chinos, Francia e Inglaterra ocuparon Cantón. ¡Una vez más China hubo de aceptar como "legal" la importación del opio! Parece increíble que la explotación de un vicio como las drogas haya sido impuesta mediante *dos* guerras por esas llamadas "Grandes" Potencias. El opio y las guerras para imponer su uso en China sirvieron, además, para exhibir la fragilidad de la nación China. A partir de entonces, las naciones europeas procedieron a poseionarse de pedazos de territorios chinos. Rusia ocupó el territorio situado al norte del Abour y al este del Río Ussiri (1870). Los

franceses, para vengarse de la muerte de *un* solo misionero se apoderaron de toda Indochina (1865). El Japón, después de la guerra de 1894, se apoderó de Formosa. Y en 1910 él se quedó con Corea.

El asesinato de *dos* misioneros permitió a Alemania el apoderarse de la península de Shang Tung (1898). El territorio chino empezó a ser dividido en "*esferas de influencias*" europeas. Para colmo de ignominia, el Japón se unió a Norteamérica en una demanda de esa política que llamaron "Puerta Abierta". ¡Como si China fuese botín de invasores! Estados Unidos se instalaron en Las Filipinas (1898). Se produjo entonces en China una comprensible reacción contra todas las ideas occidentales. Se formó una organización llamada "Puños de Recta Armonía", conocida históricamente como organización de los *Boxers*. Los *Boxers* querían acabar con la Emperatriz y su dinastía. La Emperatriz viuda persuadió hábilmente a los jefes del movimiento a que dirigieran su furia contra los extranjeros invasores y no contra ella. Los *Boxers* siguieron el consejo. Exigieron la expulsión de todos los extranjeros y empezaron a matar cristianos en varias partes del país (1900). Las tropas extranjeras marcharon nuevamente sobre Pekín. Esta vez para "proteger a sus compatriotas" que se hallaban escondidos en el barrio de las Legaciones. La Emperatriz y su Corte huyeron. Las tropas de Inglaterra, Francia, Rusia, Alemania, el Japón y Estados Unidos saquearon la Ciudad Imperial, matando en venganza a muchos chinos. El capitán inglés Brinkley escribe: "Todo hombre blanco siente un escalofrío de horror al saber que cuarenta misioneras y veinticinco niños fueron asesinados por los *Boxers* . . . Mas se olvidan de que sólo en Pung-chow, ciudad en que los chinos no ofrecieron resistencia y donde no hubo lucha, *quinientas setenta y tres mujeres* de la clase alta se suicidaron, para no sobrevivir a las indignidades que habían sufrido". Este suicidio de *quinientas setenta y tres mujeres de la clase alta*, ultrajadas por brutales militares extranjeros, revela el profundo sentimiento de dignidad china que llega al sacrificio y es, como tantas otras cosas desconocidas por el mundo occidental, un rasgo típico de esa heroica nación.

China, recluida por siglos en su mundo tradicionalmente pacífico, abrió entonces con asombro y horror los ojos ante la brutalidad de Occidente. Nuestro mundo occidental, es directamente culpable de haber transformado a esa China pacífica, refinada y soñadora en una nación a la que el salvajismo de las potencias imperialistas obligó a unificarse, armarse y llegar a representar una amenaza militar de primera magnitud. Si China, lo que no creemos, ahora que es fuerte y ha descubierto la crueldad del imperialismo, desatará mañana una guerra nuclear que acabará con sus enemigos

e inclusive con los propios chinos, la responsabilidad de semejante desesperación recaería *toda* sobre las potencias que en vez de respetar las extraordinarias virtudes de ese admirable país, le enseñaron que la fuerza de las armas y del dinero no se detiene ante nada. Y que en este mundo la única manera de sobrevivir es tornarse militarmente temible y despiadado.

¿Qué quieren actualmente las potencias capitalistas? ¿Que China retroceda a la etapa de su inocente aislamiento y vuelva a entregar a los demás su territorio? Eso nunca sucederá porque China ya dio el salto al socialismo. Su régimen ha forjado la nacionalidad, soberanía, integridad de su territorio e independencia política. China preferiría el suicidio nacional a tolerar semejante capitulación. Con esta nueva China no dará ningún resultado el invocar la fuerza y mucho menos agitar el fantasma comunista. Nadie mejor que los ochocientos millones de chinos que ganaron su gran Revolución y botaron al mar a Chiang Kai-shek conocen las ventajas que el socialismo triunfante ha obtenido para ellos. Ahora solamente los imbéciles y los ignorantes podrían subestimar o ignorar la existencia y la fuerza de China. ¿Cómo aconteció el milagro que ha revivido a ese enorme país y ha hecho de él una de las mayores potencias mundiales?

La derrota infligida a China por Japón en 1894 provocó una fuerte agitación popular. Primero se formó un grupo dirigido por Kan Yu Wei. Quería sólo dotar a China de una Constitución que, de hecho, no dañaba al régimen capitalista y feudal. A pesar de ello, ese tímido progreso desató la ira de la reacción. Encabezados por la Emperatriz Tse Sí, los conservadores sofocaron ese movimiento en 1898. Surgió entonces otra corriente popular dirigida esta vez, por Sun Yat Sen. En 1905, Sun Yat Sen formó una "Liga Revolucionaria" que aspiraba a establecer la primera República de China. Sus miras eran todavía de tipo democrático-burgués, pero tenía que derrocar la Dinastía Ching para crear esa República. Bajo la dirección de Sun Yat Sen estalló la revolución en 1911 que fue preámbulo de la transformación socialista. La Dinastía fue derrocada y Sun Yat Sen luchó contra el régimen monárquico y feudal que tenía paralizada a China. Se procedió a elaborar una Constitución provisional aunque todavía no socialista. La Revolución de Sun Yat Sen llevó ideas democráticas a la conciencia popular. Como no tenía un programa claramente antiimperialista y antifeudal, los partidarios de Sun Yat Sen no acabaron con la reacción. Al contrario, fueron derrotados por pandillas de aventureros que encabezaba Yuan Shih-kai. Empezó entonces un período de dominación de los caudillos militares del Norte. Inmediatamente, los imperialismos extranjeros apro-

vecharon el caos para seguir saqueando a China. Les bastaba para eso apoyar, según las conveniencias, a tal o cual de esos caudillos militares. El último aparente "Presidente" de esa República de papel promulgó en 1923 otra "Constitución" destinada ésta a perpetuar el caudillismo militar. El pueblo la rechazó. Entonces, el Kuomintán dirigido por Sun Yat Sen se alió al Partido Comunista de China para luchar juntos contra esa impopular "Constitución". El gobierno de T'rao Kun cayó un año después. El 4 de mayo de 1911 se había iniciado, pues, el primer movimiento radical contra el imperialismo extranjero y el feudalismo doméstico. Los líderes revolucionarios comprendieron que el problema chino sólo podría encontrar solución en el socialismo.

En 1921, se fundó en China el Partido Marxistaleninista de la clase obrera. Como lo dice con toda claridad Liu Shao-chi en su "Informe Sobre el Proyecto de Constitución de la República Popular China", Sun Yat Sen formuló tres postulados políticos fundamentales: alianza con la Unión Soviética, alianza con el partido comunista y decidido apoyo a las demandas de los obreros y de los campesinos. Sun Yat Sen reorganizó el Kuomintán y formó con el Partido Comunista Chino un frente que habría de cambiar la ruta política de ese gigantesco país. Empezaron a estrecharse relaciones de natural simpatía con la U.R.S.S., hasta entonces el único Estado socialista del mundo. En 1923 Lenin envió a Borodin como asesor político de Sun Yat Sen. Y este último envió a Moscú una importante misión militar cuyo jefe desempeñaría más tarde un papel nefasto para la revolución de China: Chiang Kai-shek. Nacido en 1888, era hijo de un pequeño comerciante. Habiendo muerto su padre, la educación maternal que recibió le hizo conocer la austeridad de la disciplina budista. En 1906 ingresa a la Academia Imperial de Paoing y el Gobierno lo manda a Japón para perfeccionar sus estudios militares. En 1911 Chiang Kai-shek regresa a Shanghai. Se adhiere al Kuomintán y se vuelve uno de los discípulos más destacados de Sun Yat Sen. Cuando regresa de Moscú en 1924, lo acompaña Vasili Blucher con el cual organiza el ejército del Kuomintán. Un año después de la muerte de Sun Yat Sen ocurrida en 1926, Chiang Kai-shek es nombrado "Generalísimo". En 1927 se casa con Mei Ling Soong quien lo convierte al protestantismo. A partir de ese matrimonio, Chiang Kai-shek se identifica igualmente con los intereses del gran capitalismo chino. En efecto, por éste su segundo matrimonio, el generalísimo se vuelve cuñado de T. V. Soong y H. H. Kong, dos de los más poderosos comerciantes y banqueros del país. Chiang se lanza contra los comunistas del Kuomintán. Suprime en forma despiadada la rebelión izquierdista de Cantón en

1927. Instala su gobierno en Pekín, mas varios jefes comunistas que habían logrado escapar de sus garras empezaron a organizar guerrillas. Dos de ellos fueron, precisamente, el general Chu Teh y el maestro Mao Tse-tung. En su interesante libro *La Conquista de China por Mao Tse-tung*, escrito en 1952 por el general francés L. M. Chassin, quien fue subjefe del Estado Mayor del Ministerio francés de la Defensa Nacional, recalca este imparcial autor que Chu Teh, de familia inmensamente rica, vivía en suntuosos palacios, rodeado de concubinas y dedicado a llevar una vida de placer. Mas cuando en 1922, Chu Teh por motivos que consideró él patrióticos y humanitarios se convierte al comunismo y se incorpora al Kuomintán, cambia toda su vida. En 1923 funda en Alemania y París células comunistas chinas y estudia en Moscú la doctrina marxista. Sus primeras tropas estaban integradas por obreros, campesinos, estudiantes y militares que habían desertado a Chiang. En 1928 las fuerzas de Mao Tse-tung y Chu Teh se unen y así nace el que con los años había de constituir el formidable e invencible Ejército Rojo de China. Para conocer las dificultades que hubieron de confrontar al principio los primeros ejércitos comunistas, mencionaremos que cuando abandonaron el Kiangsí y se vieron obligados a emprender una retirada de más de 10,000 kilómetros (que terminó en octubre de 1935), sólo 40,000 de los 300,000 miembros de ese ejército popular llegaron a Shensi . . .

La guerra contra los invasores japoneses hizo que los contrarrevolucionarios de Chiang Kai-shek y los revolucionarios de Chu y de Mao acordasen una tregua provisional para combatir juntos la invasión japonesa. Esa guerra dio a los comunistas la oportunidad de extender notablemente su influencia. Apenas empezó a desaparecer el peligro japonés, ocurrió la inevitable ruptura entre los comunistas dirigidos por Mao Tse-tung y el grupo de jefes militares reaccionarios capitaneados por el "generalísimo". Se requeriría, no una conferencia sino un ciclo de conferencias para relatar, aun en forma sumaria, la lucha sangrienta entre la Revolución de Mao y la Contrarrevolución de Chiang. ¿Cómo pudo Chiang Kai-shek, que disponía de todo un ejército profesional y de ayuda militar y económica sin límite por parte de Estados Unidos, perder esa guerra contra un improvisado ejército proletario, al principio prácticamente sin armamento y sin apoyo militar o económico de ningún país extranjero? La respuesta es la que siempre ha dado la historia: Ninguna fuerza militar consigue a la larga el imponerse a la voluntad de un pueblo. Veamos, en el caso concreto de China, la explicación que dan observadores imparciales y autorizados que no sólo nunca fueron ni son

comunistas sino que simpatizaban más bien con la democracia capitalista que Chiang Kai-shek en vano trató de establecer.

Del libro del general francés Chassin, reproduciremos los siguientes comentarios: "En resumen, el Partido Comunista logró, en el plan social, convencer al pueblo que ese Partido representaba para él un progreso indiscutible . . . La actitud de las tropas comunistas impresionaba fuertemente a la población: disciplina perfecta, ningún robo, ni tampoco arbitrarias detenciones; una ayuda constante de los militares a la sufrida población. Todo eso aumentó el prestigio de los Rojos que tenían en todas las ciudades . . ." Y el general Chassin en el capítulo final del libro citado escribe: "Al principio las probabilidades de éxito para Mao eran de las más débiles. Sus enemigos contaban con un número mucho mayor de soldados y armamentos. Mao controlaba sólo un pequeño rincón del territorio chino. No tenía dinero ni recursos. Tampoco tenía aliados . . . Frente a Mao . . . ese hombre (el Generalísimo) respaldado por la propaganda y miembro del grupo de los Cuatro Grandes, previsto por el Presidente Roosevelt para gobernar al mundo, ese hombre que era amo de más de 350.000,000 de hombres. Comandante de ejércitos profesionales, así como de un enorme y moderno material bélico, respaldado totalmente además por la gran República norteamericana que era el más poderoso Estado del mundo en 1945. ¿Quién hubiese podido dudar de su triunfo? Sin embargo, cuatro años más tarde el héroe chino en el extranjero se refugia vencido en la pequeña isla de Formosa y su adversario se adueña de Pekín. . ." La profunda lección del drama, sigue explicando el general Chassin, es la siguiente: "Hasta en este siglo de materialismo y mecanización, el espíritu acaba siempre por dominar y la moral es quien gana las batallas . . . La razón del éxito de Mao es que consiguió ganarse la fe del campesino chino . . . Supo hacer de sus soldados los obreros de una China poderosa, honrada, en donde prevalecería la justicia, la verdad y la paz . . . El campesino armado se volvió rápidamente un fanático, un apóstol de la nueva religión. Siempre se mostró dispuesto a sacrificar su vida para asegurar a los suyos un futuro mejor. En esto debemos ver la razón esencial de la victoria de Mao Tse-tung". También en las mismas Conclusiones, el general Chassin menciona que "Mao Tse-tung siempre se opuso con mucha habilidad al izquierdismo en materia de reforma agraria que deseaba distribuir hasta las tierras del campesino medio . . . Para Mao era sólo necesario despojar de sus tierras a los grandes latifundistas. Eso lo logró con todo éxito. Sin renunciar por ello a la colectivización que es meta final del marxismoleninismo, Mao declaró que esa etapa de la Revolución sólo podría alcanzarse cuando China fuese industrializada . . . Mucho antes

de que terminara la guerra contra los japoneses, el Kuomintán estaba completamente podrido . . . El Kuomintán se fosilizó y pronto se volvió instrumento totalitario de opresión popular . . ." Como subraya ese autorizado militar francés: "El soldado de Chiang Kai-Shek no sabía por qué peleaba. El ejército Rojo de China realizó en 1949 una hazaña única en la historia militar del mundo: la de conquistar un inmenso país, a paso de carrera, avanzando contra el enemigo a una velocidad de diez kilómetros diarios . . . Hoy podemos afirmar que el Ejército Rojo de China constituye una impresionante fuerza terrestre de combate . . . Debemos prever que, antes de muchos años, China se había realmente transformado en una potencia muy grande".

Ningún juicio más objetivo en favor del comunismo chino que el de alguien capacitado como nadie para conocer a China y cuya actuación oficial al servicio de Estados Unidos fue la de ayudar a Chiang Kai-shek. Es decir, el criterio de un jefe militar, general en el grado más alto de su país, como lo fue Joseph Warren Stilwell. Para aquilatar el excepcional valor de la opinión de Stilwell, agregaremos que muy pocos civiles norteamericanos y ningún militar de Estados Unidos tenía mayor preparación que Stilwell para opinar sobre los asuntos de China. En comisión militar oficial vivió en el Oriente durante cuarenta años. Estudió el idioma chino en la Universidad de California durante un año y tres años más en la Universidad de Pekín. Volvió a China como jefe del Estado Mayor de las fuerzas americanas en 1927. De 1932 a 1939 fue Agregado Militar de la embajada americana en Pekín. Después de Pearl Harbor se le comisionó para apersonarse con Chiang Kai-shek. En marzo de 1942, el gobierno de Washington lo designó jefe de su Estado mayor en China; y diez días después, comandante de todas las Fuerzas Norteamericanas en China, Birmania y la India. Los "Papeles de Stilwell" (*The Stilwell Papers*) publicados al concluir la guerra, no pueden ser más fehacientes. De ese libro tomaremos sólo la frase siguiente: "Yo juzgo", escribió Stilwell, "al Kuomintán (de Chiang Kai-shek) y al Kunchangtán (el Partido Comunista de Mao) de acuerdo con lo que yo vi personalmente. En el Kuomintán: corrupción, negligencia, caos, impuestos, diferencia entre las palabras y los hechos, acaparamiento, mercado negro, intercambio comercial con el enemigo. En el Kunchangtán (Partido Comunista): reducción de impuestos, de rentas, de las tasas de interés, elevación de la producción y del nivel de vida, participación del pueblo en el gobierno. Ellos sí practican lo que predicán".

El propio Secretario de Estado, Acheson, escribió: "Ahora, después de la guerra (contra Japón), los nacionalistas estaban debilitados, desmoralizados y eran impopulares. Habían perdido

rápido el apoyo popular y el prestigio en las regiones recuperadas a los japoneses, a consecuencia de la conducta de sus funcionarios civiles y militares. En cambio, los comunistas eran más fuertes que nunca". Y en un "Cuaderno Blanco" (*White Paper*) de agosto 1949 sobre las "Relaciones de Estados Unidos con China, 1944-1949", publicado por el Departamento de Estado, al comentar la derrota de Chiang Kai-shek, el secretario Acheson declaraba: "El hecho desafortunado, pero ineludible es que el ominoso resultado de la Guerra Civil en China quedó fuera de control del gobierno de Estados Unidos. Nada de lo que este país (Estados Unidos) hizo o pudo haber hecho dentro de los límites razonables de su capacidad, pudo haber cambiado el resultado... Fue el producto de fuerzas internas de China que Estados Unidos quiso influenciar, pero no pudo".

Ahora bien, el socialismo, de cualquier modo que se le vea, ¿constituye un delito internacional que debe ser castigado por los demás países? ¡Evidentemente que *no!* Representa simplemente un proceso histórico provocado por cambios en la técnica de producción: tan natural como en su época fue el advenimiento de la democracia capitalista, el régimen parlamentario, la monarquía absoluta o el sistema feudal. Ahora bien, *si el sistema de producción socialista se adapta más al concepto democrático de un país que el sistema de producción capitalista;* o si lo contrario es cierto, éste es asunto que el tiempo y sólo el tiempo se encargará de contestar. Mas nunca podrán hacerlo los ejércitos.

El campo de batalla de las ideas políticas es la *Lógica* aplicada a la satisfacción de los intereses populares. La Humanidad camina hacia adelante. A eso llamamos progreso. Y el progreso, por ser lógico, es *irreversible*.

Hemos buscado presentar en esta conferencia un cuadro de la evolución de China, tanto en la esfera del pensamiento como en el campo de la acción. Contra las ideas y los hechos históricos no valen "murallas" chinas ni "muros de Berlín"... La dialéctica de la acción y del pensamiento es incontenible. Hemos querido, a riesgo de parecer superficiales, precisar y subrayar la extraordinaria personalidad de China; desde su nacimiento hasta la fecha. El problema del distanciamiento ideológico y de la tirantez política entre los gobiernos de Pekín y de Moscú, es asunto que no compete a nosotros tratar. Tampoco es de nuestra incumbencia el abordar el explosivo distanciamiento entre los gobiernos de Pekín y de Washington. Son situaciones bilaterales que atañen directamente a esos grandes países. Podemos, eso sí, formular nuestro fervoroso voto para que las relaciones entre Moscú, Estados Unidos y China vuel-

van a normalizarse como antes. La Paz mundial no puede subsistir si las tres potencias más grandes del mundo mantienen su peligroso desacuerdo. Y la paz mundial, en nuestra Era Atómica, no es ya problema de simple Equilibrio del Poder. Una Tercera Guerra Mundial, necesariamente nuclear, significaría la desaparición de aquellas grandes potencias y al mismo tiempo la destrucción de la Humanidad entera, el ocaso de la civilización que, al través de los siglos, el hombre ha venido milagrosamente forjando.

Es tanta la importancia de China en el mundo, que su ausencia de las Naciones Unidas pone en evidencia al propio organismo mundial. China ha dejado de ser un mundo aparte. Mientras ella, que representa casi la tercera parte de la población mundial, no ocupe su asiento en la ONU, China seguirá progresando y fortaleciéndose imperturbablemente; pero en cambio esta ONU actualmente mutilada e inoperante no podrá jactarse de ser *Naciones Unidas ni Organismo Mundial*.

Este centro que promueve el entendimiento y la amistad entre México y China nos pidió que hablásemos sobre lo que esta gran nación significa para el mundo. Si en alguna forma hemos conseguido resumirlo, nos sentiremos satisfechos. No hay conducta más limpia para un simple ciudadano que la de hablar en favor de la comprensión humana, la solidaridad de los pueblos y el buen entendimiento entre sus gobiernos.

Jamás hemos podido entender cómo, por motivos de conveniencia personal, podría uno permanecer callado sobre un tema que involucra el conocimiento del presente, la visión del futuro y requiere por lo tanto la colaboración de todos los hombres de buena voluntad. La fuerza de la verdad es que sin verdad no hay fuerza. Y si en este caso hablar con verdad es ser socialista, entonces ¡somos socialistas!

Aventura del Pensamiento

PSICOLOGÍA Y POESÍA

Por Juan CUATRECASAS

Introducción

EL análisis psicológico de la imagen poética escapa a toda sistematización técnica. Pero ello no impide que podamos abordar el conocimiento del acto poético a través de la psicología. Hay una fenomenología de la expresión poética, que viene a ser un aspecto del *problema ontológico* del lenguaje. La palabra surge de una *figura* (de una imagen) y "se constituye en función de un fenómeno" (G. Siewerth) y se hace *creador* de formas nuevas. El lenguaje *naciente* del poeta exhibe una efervescente subjetividad que se plasma en nuevas imágenes.

Se considera a la ciencia y a la poesía como dos polos opuestos de la vida psíquica; o como dos ejes inversos (Bachelard). Pero esto es una apreciación superficial fruto de las concepciones positivistas de la ciencia anteriores a la era relativista y existencial. La objetivación de la ciencia tiende a dominar la imaginación para producir la técnica y reducir a la medición cuantitativa los fenómenos de la realidad exterior. Y la subjetivación poética produce en el alma humana proyecciones de la fantasía que tienden a adaptar el mundo al ideal forjado por el Hombre. Pero en las profundidades del inconsciente se barajan con sus raíces biológicas la imaginación poética y la hipótesis científica. Y tanto esta última como la poesía son creaciones de la mente. El arte no es una emulación de la vida, sino que es la *vida misma* expresada en diversas formas estéticas. Por ello ha podido decir un poeta que el artista no crea lo que vive sino que vive lo que crea.

Sigmund Freud en 1908, en el ensayo sobre "La creación poética y la fantasía" formulaba en forma concreta esta pregunta: "Los poetas, esos personajes enigmáticos, ¿dónde logran los asuntos que dan origen a sus creaciones? ¿Por qué nos conmueven al extremo de despertar emociones que no habríamos siquiera sospechado?"

La doctrina freudiana pudo tan sólo esbozar una vaga respuesta a tales interrogaciones, pero señaló el camino. En los juegos del niño creyó encontrar las *primeras trazas* de la actividad poética. La fantasía sería un juego para el hombre, y la neurosis la fuente de

las más grandes fantasías. El poeta sería un soñador en pleno día, y sus motivaciones son extraídas del acervo folklórico, de la colección de leyendas y mitos que constituyen reliquias deformadas de las primitivas fantasías de los pueblos, "verdaderos sueños seculares de la joven humanidad".

La obra más moderna de Jung permitió profundizar en este sentido. Para Jung, la psicología personal del creador no explica la obra artística. Hay que buscar en la obra, así como en el autor, los elementos creadores irracionales, que residan en la inmensidad difusa del inconsciente. La noción jungiana del *inconsciente colectivo* y de los *arquetipos* que lo pueblan, explica la actividad poética creadora como función transpersonal, que emerge de las profundidades del alma.

Jung ha calificado de *fantástica y despótica* a la tendencia artística creadora que descubre el psicoanálisis en el inconsciente del artista. Las biografías de los grandes artistas revelan una pasión creadora que acapara la trayectoria de toda su vida, ya sea exteriorizándose en obras estéticas ya sea en fases de latencia que modifican la apariencia de normalidad del psiquismo. Las neurosis pueden ser coexistentes con una dificultad insospechada en el parto de una obra de arte, como pueden ser determinantes de ciertas modalidades simbólicas de la misma, lo cual es muy distinto de considerar a la obra poética como consecuencia de la neurosis.

Es interesante transcribir las palabras de Jung: "La obra *no creada* en el alma del artista es una fuerza natural que se realiza bien con una potencia tiránica, bien con la sutileza de una corriente natural sin repercusión personal (en bien o en mal) sobre el hombre portador de la fuerza creadora. Esta fuerza vive y crece en él como un árbol en la tierra de la cual se nutre". He ahí que la psicología jungiana coincide con la hipótesis weismeniana del arte. El artista representa el modelador o actualizador de una fuerza estética, de naturaleza *instintiva*, que procede de muy lejos. El propio Jung añade que considera el proceso de formación creadora "como un ser vivo implantado en el alma". Es un *complejo autónomo*, según la nomenclatura del psicoanálisis.

Se pregunta también Jung cuales son los componentes de este *complejo creador autónomo*. Ellos deben buscarse en el análisis de la obra poética. En el análisis el psicólogo debe descubrir el *símbolo* entre la apariencia de una imagen perfecta. Detrás de las palabras, el poeta hace sentir el hálito del *verbo primitivo* (Gerhart Hauptmann).

No sólo me refiero a la rima versificada al hablar poesía. La creación artística en general es tributaria del mismo mecanismo psi-

cogenético. Y en particular, la novela y el teatro cuyos elementos son arquetipos muchas veces desconocidos por su autor. Como los personajes de Pirandello, que escapan al control del autor porque poseen una vida propia.

De este tema se ha ocupado José Ma. Monner Sans en un reciente ensayo publicado en *La Prensa* donde recuerda que Unamuno en el prólogo de su *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905-1913) escribía: "Sancho se le imponía a Cervantes, a pesar suyo. Y es que creo que los personajes de ficción tienen dentro de la mente del autor que los finje una vida propia, con cierta autonomía y obedecen a una íntima lógica de la que no es del todo consciente ni dicho autor mismo". A lo que añade Monner Sans que "de esta suerte nos aproxima al problema estético de la gestación de una obra y también al problema de la genuina existencia del personaje, pugnando éste por independizarse de su creador. Y a la verdad que la segunda parte del Quijote confirma la observación de Unamuno". En efecto, la genuina existencia del personaje puede ser anterior al autor, según la moderna psicología; pues se trata de un arquetipo heredado de remotos tiempos, que se manifiesta por *símbolos surgentes* del inconsciente colectivo que el autor descubre y transforma en realidades subjetivas.

Por ello, José Ma. Monner Sans en otro interesante ensayo (Coincidencias temáticas de Unamuno y Pirandello) (1965) se pregunta: "¿qué son esas mutables *máscaras*, formas negadoras de la genuina personalidad, cambiante ésta asimismo en su fluencia vital constante?" Y destaca también las coincidencias reveladoras de los *fenómenos de sinfronismo* a lo largo de la historia de la cultura que revelan la impregnación del autor por la constelación psicológica de una época. Unamuno hablaba de la unidad sobrepersonal de los espíritus; y Monner Sans de la "*realidad real* centrada en la pura subjetividad".

Como ejemplo tomado al azar, transcribo unas estrofas del mexicano Francisco A. de Icaza, en su cancionero:

Lo mejor de mi espíritu *de mis labios no brota*
 hay algo en mis palabras de la corriente ignota
que viene de muy lejos, y deja gota a gota
 filtrarse entre las piedras un hilo de cristal.

El poeta se da cuenta de que lo verdadero de sus poemas no brota de los labios, no es sólo forma fonética ni rima gramatical; es algo que viene de muy lejos, que se filtra como un haz transparente... El simbolismo arcaico se expresa todavía en los últimos versos de la misma composición:

Si te place el arrullo con que el agua borbota
piensa en el hondo abismo y en la cima remota
de donde nace y fluye el límpido manantal.

(Una fuente; del *Cancionero*)

También Manuel Gutiérrez Nájera expresa, en una composición titulada *Nada es mío*, esta convicción intuitiva de que la inspiración poética es algo suprapersonal y extra individual, aunque surge de la intimidad del alma:

Yo no escribo mis versos, no los creo
Viven dentro de mí, vienen de fuera. . .
.....
Los versos que más amo, los que expresan
mis ansias y mis íntimos cariños,
esos versos que lloran y que besan,
¿Sabes tú lo que son? Risas de niños.
Aquel soneto a Dios, es del boyero;
de Sirio deslumbrante, esa cuarteta;
y ese canto a la rubia que yo quiero
fue escrito por la cauda del cometa.

El poeta verdadero se reconoce instrumento de sus producciones, un plagiador de otros entes misteriosos, un intérprete de ciertos estados emocionales profundos e infinitos, ligados inextricablemente a la armonía vital de la naturaleza.

Amado Nervo, en su poema *Mediurnidad* confiesa que no podría enorgullecerse de sus rimas más bellas porque se las dicta al oído "¡no sé quién!" y que por ello nunca le pertenecen:

Yo no soy más que el acento
del arpa que hiera al viento, veloz,
no soy más que el eco débil,
ya jubiloso, ya flébil, de una voz. . .

Hipótesis sobre la prehistoria de la poesía

LA poesía tiene también su *prehistoria*. Se dice que el *canto* es la poesía del Hombre primitivo. No se trata de creer que en las tribus ágrafas se escriban versos ni *composiciones* poemáticas cantadas, pero sí que el Hombre más salvaje sienta necesidad de exteriorizar sus

sentimientos en forma musical, ordenando ciertas *palabras* cargadas de emoción en un ritmo original. Así como el niño *juega* con las palabras en los comienzos de su lenguaje, y canta también; el Hombre prehistórico busca la melodía rítmica del vocablo proyectado en el tiempo vivo, lo cual es una manifestación profunda de las raíces del lenguaje, la *melodía cinética* (Monakow), que precede a la elaboración gramatical de las frases.

El canto primitivo se acompaña casi siempre de la danza; y por ello el verso, la música y la danza formarán un *sincretismo* inextinguible a través de la evolución de la cultura poética como expresión del alma popular.

El simbolismo arcaico que todavía reside en las profundidades de esta alma popular, está regido por leyes musicales. El movimiento rítmico que impulsa el espíritu lúdico del ser humano es como el nexo dinámico entre las imágenes que pueblan el mundo anárquico de la mente primitiva. Así surge el folk-lore de todos los tiempos.

En esta creación mítica, el *espíritu de la música*—como dice Marius Schneider—“inunda el vibrante aliento del lenguaje o del canto” por los canales profundos del inconsciente. Así se admite que los animales fabulosos conocidos a través de las más antiguas culturas históricas fueron simplemente esquemas o imágenes sagradas de una más vieja actividad ritualística preñada de simbolismo musical, o de armonía vital primaria. El *cauce acústico* del símbolo es inseparable de la dinámica de la vida.

El fenómeno musical en el sentido logogenético que estamos comentando es reconocido por los mismos poetas, cuando se preocupan de profundizar en el mecanismo de su propia creación. Gabriel Celaya, en su *Exploración de la Poesía* señala que la *Lírica* consiste en un imperialismo del ritmo sobre la palabra, y del *canto* sobre la sonoridad del lenguaje. Coincide la introspección con la historia antropológica. “Rítmica es toda poesía—dice Celaya—pero es muy distinto utilizar el esquema métrico como un aderezo en el que se colocan las voces como piedras preciosas para que resalten, que oír un ritmo sin palabras, como los líricos oyen, y dejar que estas palabras vayan arrastradas por aquél”. Antes de saber cuáles palabras van a utilizar, el verdadero poeta siente una latencia musical que precede a la expresión lírica.

Becquer distinguía dos tipos de poesía que los separaba tajantemente: una “*natural*, breve, seca, que brota del alma como una chispa eléctrica” que es la poesía popular, la de todo el mundo; y otra “*magnífica y sonora, hija de la meditación y el arte*”, la de los poetas.

Los comentaristas y estudiosos de la literatura han podido hallar contradicciones en la calificación de pura e impura a cada uno de estos dos tipos de poesía. La poesía natural de Becquer es una melodía que nace y después se desvanece; mientras que la otra es imaginativa, creadora, trabajada con arte. Estas dos formas son llamadas por Celaya *lirica* (o canto) y *poiesis* (o fabricación) y precisamente tales denominaciones aclaran la significación psicológica de las mismas. La poesía *elaborada* por la *poiesis* no es diferente de la otra en sus raíces; no es la *síntesis* de la poesía como decía Becquer; es la poesía *revestida* de un neosimbolismo imaginativo e intelectual. No pueden considerarse como formas opuestas, sino sucesivas. La elaboración fonética, gramatical y semántica sin el núcleo puro del canto que brota del alma no sería nada. En cambio, el *núcleo* de la lírica intuitiva, de donde brota el sentimiento, es el baluarte, a veces hermético y misterioso, de la auténtica poesía.

El Hombre primitivo ha frecuentemente captado su afinidad expresiva con el lenguaje musical de los pájaros. En las sociedades totémicas, los nombres de aves tuvieron una considerable preferencia, así como son muchos los pájaros a quienes se les designa con nombres propios de hombre. Es más: hay una especial similitud primitiva de intencionalidad simbólica entre la vida del hombre y la del pájaro: éste ama esencialmente la libertad, el ansia de volar; construye su nido y *canta* para comunicarse con los suyos y para exteriorizar el instinto de vida, la estética de un sensualismo biológico. Quizás allí halláramos las más remotas raíces de nuestra poesía, las raíces psicobiológicas que a través de la filogenia zoológica van preparando el acervo cultural del hombre. Y también hoy mismo encuentran su inspiración en el canto de los pájaros hasta los más cultos poetas.

Como afirma Raymond Ruyer, nos es imposible concebir una *cultura al estado puro*, es decir, independiente de la realidad biológica y psicológica. Todo fenómeno social, dice Mauss, es arbitrario y superpuesto a lo biológico, pero no pueden desligarse ambos procesos. Lo psíquico es esencialmente *memoria*. Memoria que viene a ser la fuente dinámica del espíritu, la guía que introduce el espíritu en el mundo de las formas, en la *Gestalt*. El psiquismo humano, psiquismo consciente (con sus estratos superpuestos) representa una encrucijada donde interfieren las fuerzas que emergen de las insondables profundidades del Mnemos biológico, de la continuidad ancestral, y las metamorfoseadas formas de la cultura que integran el *mundo de los valores*.

Por ello no es difícil comprender, aún a través del desarrollo floreciente y multiforme de las culturas históricas, que la estética

tiene sus raíces hincadas en lo más arcaico de la biogénesis. No hace falta que aquí recuerde las consabidas teorías epigenéticas del arte.

La creación estética es una prolongación de la creación orgánica. El poeta, el músico —el artista en general—, no es realmente el padre de su obra sino el hermano, como diría Weissman. La identificación armónica del poeta con su obra, la creación involuntaria y a veces inconsciente de la misma, demuestra que las fuentes estéticas manan de muy lejos, y que sus aguas remontan, como misteriosa savia, las ramas que la evolución exhibe en el árbol de la vida. El instinto del canto aparece a través de las especies de las aves al propio tiempo que sus instintos formativos, y que los coloreados plumajes que las adornan. El canto del pájaro es un instintivo fenómeno estético que pertenece a la especie, pero que tiene variaciones individuales esbozadas en los ruiseñores y en los mirlos. La creación estética de la vida, dispersada en tantas manifestaciones de la evolución vegetal y animal, como en las alas de las mariposas o en el colorido extravagante de las flores, hallaría su definitiva expresión, precursora del Verbo Humano, en el canto del pájaro.

Parece como si el impulso estético en el desarrollo de las especies estuviera ligado al sexo y al vuelo, que es como decir al amor y a la libertad. Los peces evolucionados salieron del agua, como decía Zimmerman, porque en ella el amor no podía encontrar las formas expresivas del calor y la emoción proporcionadas por la vida terrestre. La zoología parece confirmar la afirmación dantesca de que el amor movía el sol y todas las estrellas. Pero la evolución zoológica nos enseña que cuando los reptiles enseñoreados de la tierra, o quizás aburridos por su pragmatismo de los esqueletos gigantes, hace 140 millones de años, quisieron buscar el retorno hacia el mar o la conquista del aire, tuvieron que dar origen a las dos modernas ramas de los vertebrados, las aves y los mamíferos. Estos, dedicados a la hiperadaptación y al dominio de la tierra; y las aves, dedicadas a la libertad y al amor. Es decir, a la actividad lúdica, al juego, mientras los mamíferos cargaban con la responsabilidad práctica de la reproducción y el progreso.

El final de la Era Mesozoica (o Secundaria) asistió al gran cataclismo geológico que arrasó a la mayor parte de especies animales que poblaban el mundo terráqueo. Los grandes reptiles sucumbieron víctimas de su desarrollo muscular sin inteligencia, de su gigantismo corporal sin cerebro. Solamente resistieron las aves y los mamíferos. Y desde entonces, el mundo fue para ellos. El desarrollo cerebral sufre nuevo impulso, y el *psiquismo* se eleva progresivamente hacia lo que será el nuevo mundo de la *subjetividad*.

Los mamíferos, durante 70 millones de años, han realizado progresos maravillosos, dando origen a los Primates, cuya culminación fue el *Hombre*, ser imperfecto y generalizado, pero el más firme aventurero y dominador de la corteza terrestre. Las aves, en cambio, alcanzaron bien pronto sus características propias: conquistaron el aire, gozaron de perpetua libertad y de las formas ornamentales del amor, al precio de renunciar al cálculo matemático, a la racionalización, a la imaginación.

No es de extrañar que el Hombre (o quizás sus precursores más cercanos) después del enorme esfuerzo evolutivo que le llevó al esplendor de su psiquismo consciente, añorase en lo más íntimo de su ser, el recuerdo vocacional de sus remotos orígenes. No puede renunciar ni al deseo de volar ni al impulso de cantar. Por ello desde los albores de las culturas primitivas, el hombre ha comenzado a ser poeta; y la poesía del hombre arcaico, es el canto. Hay una innata tendencia a exteriorizar los sentimientos por medio de sonidos o de ruidos ritmados. También se acompaña de la danza el canto primitivo, enlazando dos formas lúdicas de expresión del alma popular: la expresión fonética y la combinación espacio-temporal que es la melodía.

Teoría de la creación poética

BECQUER había dedicado unas páginas de su prosa a teorizar sobre la poesía basándose en su propia experiencia, que era una introspección. Por ello podía afirmar que la poesía era *sentimiento*, era una conmoción que llama *inspiración*, que debía enfrentarse con el "principio de orden de la razón" para crear el verso, la rima. En una reciente edición de las *Rimas* de Espasa-Calpe, la introducción de José Pedro Díaz aborda este tema de la teoría becqueriana haciendo notar que "la identificación necesaria de la poesía con el sentimiento, a través de la mujer, responde a la necesidad de precisar la índole natural, espontánea, no conceptual, de ese modo de inserción del ser en la totalidad". Pero Becquer aparece preocupado por la lucha o la dificultad del equilibrio entre la pasión y el orden, la laboriosidad del *tránsito* de la oleada viva de la experiencia interior hacia la poesía como creación realizada. Es que a Becquer le preocupaba la *forma*, la acabada sonoridad del canto poético, la significación semántica del verso al propio tiempo que se *sentía* poeta innato, intuitivo, cuyas *ansias* le decían... "que yo llevo algo, divino aquí dentro".

Quizás al considerar el tema de la mujer es cuando trasluce

más fielmente (diríase casi objetivamente) su experiencia psicológica de la inspiración poética. Así la *poesía eres tú*—dice a una mujer—, "porque la poesía es el sentimiento y el sentimiento es la mujer". Pero donde desnuda su subconsciente es en estos versos de una rima (LXXV).

Yo no sé si ese mundo de visiones
vive fuera o va dentro de nosotros:
Pero sé que conozco a muchas gentes
a quienes no conozco.

Y en la rima XXI se pregunta qué es la poesía para responder sintética y simbólicamente lo que constituye un contenido energético del inconsciente:

¿Qué es la poesía? dices mientras clavas
en mi pupila tu pupila azul;
¡que es poesía! ¿Y tú me lo preguntas?
Poesía... eres tú

Es decir, la objetivación de la subjetividad latente en las profundidades del alma. La mujer que le clava la mirada, mientras el poeta también mira al través de una ventana que es la pupila. Es el mundo de la realidad que no sabe si vive fuera o dentro de nosotros. Mejor dicho, sí lo sabe. Vive muy adentro, para reflejarse en otras imágenes exteriores, que lo actualizan.

Recientemente, Camilo José Cela (*La Nación*, 31 de octubre, 1965) en un artículo literario, se pregunta también qué es la *poesía* y reconoce que su existencia es en cierto modo independiente de una definición. Con mucha razón afirma que el problema planteado no es de "preceptiva literaria", no es formal. Afirma también que "la poesía es un gozoso y doloroso *pati* del alma que el poeta lleva a cuestras, con furia o con resignación, incluso contra la hirsuta marea de la voluntad". La relación entre la poesía, el poeta y el poema se halla bien planteada por el literato Cela, pero en el orden de causa a efecto no sabe dónde romper el círculo vicioso. Intuye, sin embargo, que los médicos, es decir los biólogos pueden demostrar las relaciones genéticas de la vida y el alma, o sea del cerebro y el psiquismo. No es excesivo afirmar que la psicobiología actual ha avanzado mucho en este camino, y que por ello pueden aventurarse hipótesis basadas en hechos conocidos.

Tampoco podemos aceptar que la imagen poética (o una serie de imágenes en cadena que integran una poesía) sea una moviliz-

ción de recuerdos subyacentes que estaban dormidos. Es algo mucho más complicado, ya que no se trata de evocar el pasado remoto o arcaico sino de escuchar las voces profundas de la subconsciencia. La base de estas voces, el *sujeto cantante* que inspira al poeta, son los arquetipos convertidos en símbolos actualizados. Ello quiere decir que *son focos de energía psíquica*, que son entes mentales que viven agitadamente en la profundidad del psiquismo. El poeta tiene el privilegio de captar su mensaje, de saber que aloja tales fuerzas, de saber encauzarlas y darles fecundidad verbal creadora.

Gaston Bachelard lo ha expresado finamente: "La imagen poética no está sometida a una *pulsión*. No es un eco del pasado. Es más bien lo contrario: por la eclosión de una imagen, el pasado remoto resuena con ecos y no se vislumbra a qué profundidad estos ecos pueden repercutir y extinguirse. En su novedad, en su actividad, la imagen poética tiene un ser propio, un *dinamismo propio*". En una palabra, tiene una propia y directa *ontología*.

En su libro *La poética del espacio*, Bachelard ha estudiado bien lo que significa esta inmensidad íntima que llevamos todos y que nos reúne en un mundo abismático y misterioso que parece común a todos pero que al mismo tiempo es muy propio de cada uno. Es el bosque poblado de nuestras profundidades íntimas, cuyos árboles de grueso tronco y grandes ramajes, ocultan sus misterios a nuestros ojos pero no los revelan por la acción. Somos, como dice J. Supervielle, habitantes delicados de nuestro bosque ancestral.

La metáfora y el símbolo en la poesía

LA antigua psicología consideraba la imagen poética como una *metáfora*. El concepto bastante estático de la imagen correspondía a las nociones de una movilización simple de imágenes, de recuerdos, llegando a los juegos de la fantasía (Bergson). Pero esto es bien poca cosa para la fecundidad creadora. La imaginación es considerada hoy como un proceso mental activo e incoercible, que desborda tanto la memoria como la realidad. Bachelard insiste en el valor de la poesía que linda con lo real y lo irreal, ofreciéndonos una especie de *ritmo-análisis* que "dinamiza el lenguaje por la doble actividad de la significación y de la poesía".

La imagen poética no es una metáfora ni una alegoría, sino un *símbolo*. La psicología del proceso simbólico está vinculada al estudio del arquetipo, del pensamiento mítico, de las estructuras forjadas por la vida instintiva en los albores del desarrollo psíquico de la humanidad. Y el arquetipo es un *sistema potencial* de virtualidades,

una estructura *organizadora* de imágenes, un núcleo dinámico del inconsciente colectivo que se metamorfosea en entes fantásticos que tienen vida propia. Y esta vida propia de los fantasmas, que en definitiva son las realidades de la mente humana, se estructura en las dos dimensiones del tiempo y del espacio. El arquetipo proyectado en el espacio puede compararse al hogar, al refugio familiar, al *nido* con que ha soñado todo el mundo.

Bachelard dice que el *nido* mundificado por los sueños del hombre no se termina nunca. Y Boris Pasternak hablaba del *enorme nido* que es el mundo humano construido por el *instinto*, como el de la golondrina. La misma imagen poética del ardiente y rojo hogar que soñaba Antonio Machado en una glosa:

Anoche cuando dormía
soñé, bendita ilusión
que una colmena tenía
dentro de mi corazón...

Esta colmena fabricada por doradas abejas (blanca cera y dulce miel) iba mezclada con el sol que alumbraba y hacía llorar; era (bendita ilusión) el propio Dios metido en el corazón. ¡Ambivalencia e infinitud; polimorfismo fluyente de una ignota fontana que viene por la misteriosa acequia escondida! He ahí las características analíticas del símbolo: complejidad, infinitud, imperfección, variabilidad formal, fuerza vital instintiva. Tal sería la diferencia entre el hogar del poeta y un hogar de albañil.

En general adquiere el verso mayor fuerza cuando se desvanece la precisión de lo concreto para dejar paso a los vagos horizontes o a rendijas de borrosas confluencias donde lo real y lo imaginario se confunde. Recuerdo, como ejemplo, una estrofa del poeta mexicano Francisco de Icaza:

También el alma tiene lejanías;
hay en la gradación de lo pasado
una *línea* en que penas y alegrías
tocan en el confín de lo soñado;
también el alma tiene lejanías.

La otra dimensión del arquetipo es la temporal. Los arquetipos son *intemporales*, es decir, independientes de la cronología histórica, no envejecen; pero ello no quiere decir que estén *clavados* en un pasado congelado. Al contrario, su intemporalidad procede de la subjetividad creadora de su dimensión temporal, que los hace sucesiva-

mente rejuvenecidos por las metamorfosis de estilo onírico. Las catedrales de Victor Hugo serían a la vez nido, huevo, casa, hogar, patria, universo (Bachelard).

La psicología genética revaloriza la función de los sueños en relación con las fases arcaicas de la mentalidad humana y con la fantasía infantil. La ontogenia reproduce en gran parte la filogenia del inconsciente; pero la reactualiza en forma dinámica en la que el porvenir es tan real como el pasado. El poeta extrae del contenido de los sueños la motivación para sus obras. Pero el ensueño por sí mismo no es tampoco obra poética. Porque es una liberación anárquica del inconsciente, con incoherencia de asociaciones y una cierta disolución estructural de la conciencia. Cuando el poeta recupera la personalidad, la estructura psíquica consciente, entonces deja fluir armoniosa y rítmicamente el simbolismo de las imágenes vividas y a veces no comprendidas.

Por ello hablamos de la imaginación creadora del poeta, que viene a compararse a la capacidad de soñar despierto, o a la posibilidad de sentir y de concebir formas de imágenes que para los demás se pierden cuando estamos en estado de vigilia. Así pudo exclamar el mexicano Manuel Gutiérrez Nájera:

La noche es formidable: hay en su seno
formas extrañas, voces misteriosas:
es la muerte aparente de los seres,
es la vida profunda de las cosas.

Lo que define psicológicamente la poesía, al margen de la consonancia de los versos, es la riqueza de cada pensamiento simbólico. Unas palabras sonoras coleccionadas para expresar cualquier idea, hecho o cosa no disfrutarán de la magia de la *poesía auténtica* si no están aglutinadas alrededor de un eje simbólico, enraizado en algún arquetipo más o menos oculto. El simbolismo poético exhibe un impulso inaccesible, una constante transfiguración, una *epifanía* (G. Durand) o continua re-creación, que da a las figuras concretas, un sentido abstracto o bien una sensación de *ausencia* de percepción inaccesible, de misterio.

El dualismo del proceso simbólico se traduce, en el lenguaje filosófico de Gilbert Durand, en dos polos direccionales, estrechamente vinculados por el eje central del símbolo, que representa el foco de pulsión energética (instinto). Estos dos polos son el significado y el significante.

El *significante* viene a ser la mitad visible del arquetipo, la dirección ascendente hacia las zonas conscientes, que disfruta de tres

dimensiones: cósmica, onírica y poética (Paul Ricoeur). Por ello el significativo poético no es convencional ni arbitrario, sino intuitivo. Es suficiente e inadecuado; quizás parabólico, lo cual puede distinguir al verdadero valor poético de la falsa versificación o de la literatura sin contenido.

El *significado* sería la mitad profunda e invisible del símbolo, hundida por sus raíces en las zonas arcaicas del psiquismo, con su flexibilidad y su redundancia, que busca indefinidamente la precisión que nunca debe alcanzar porque su misterio, su tautología, reside precisamente en una *inadecuación* perpetuamente móvil que acumula aproximaciones.

Gilbert Durand compara esta raíz del simbolismo poético a una espiral o a un solenoide que giran alrededor de un eje y se repiten sin alcanzar al centro y sin cerrarse nunca a pesar de un constante esfuerzo de perfeccionamiento. He ahí la potencia psicológica del fenómeno de la *redundancia*, que traducido al plano semántico da tanta belleza a ciertas construcciones poéticas; como traducido al plano de la liturgia da tanta eficacia mística al rito.

Dentro de esta viviente complejidad, con sus raíces, su núcleo y su ramaje proteiforme, el *símbolo poético* constituye la profunda realidad oculta de la cultura humana. La intuición del poeta se pregunta:

Mas, ¿quién puede escuchar las misteriosas
voces que eleva en místico murmullo
el más oculto seno de las cosas?

(M. José Othón, *Poema de vida*)

La intuición genética en la poesía de Maragall

LA poesía de Joan Maragall es intuitiva, expresiva del más profundo instinto vital que revela la alegría, el amor, la armonía del universo a través de las sensaciones estéticas. Una de sus poesías más celebradas por el misterio que envuelve en claras metáforas, puede ser el ejemplo más puro de creación simbólica o de explicación introspectiva de la génesis poética que estamos esbozando en estas páginas. Me refiero a "La oda infinita".

Tinc una oda començada
que no puc acabar mai:
dia i nit me l'ha dictada

tot quant canta en la Ventada
tot quant brilla per l'espai

(Tengo una oda comenzada
que no puede terminar jamás:
día y noche me la dictan
todos los cánticos del viento
todo cuanto brilla en el espacio)

La modestia personal del poeta pretende aquí disociar la inspiración de la realización formal. Pretende confesar que su persona individual no acierta a responder con adecuada presteza y exuberancia a la anonadante fuerza del dictado que recibe del Cosmos. Es decir, la ejecución consciente de la Oda no corresponde a la tensión inconsciente que provoca el instinto, la fuerza que lo esclaviza desde su infancia, entre los sueños del amor más puro.

En la 3ª y 4ª estrofas, expresa claramente tal insuficiencia consciente en relación con la incoercible fuerza del inconsciente colectivo:

De seguida ab veu més forta
ni 'han sigut dictats nous cants;
pró cada any que el temps s'emporta
veig una altra esparsa morta
i perduts els consonants.

(Enseguida y con voz más fuerte
me han sido dictados nuevos cantos
pero cada año que el tiempo se lleva
veo otra estrofa muerta
y perdidos los consonantes)

Yo no sé com comencava
ni sé com acabarà
perque tinc la pensa esclava
d'una força que s'esbrava
dictánmela sens parar

(Yo no sé como comenzaba
ni sé como acabará
porque tengo la mente esclava
de una fuerza que se gasta
dictándome sin parar)

Tiene el poeta la sensación del pensamiento esclavizado por una fuerza que le dicta el poema. Se lo dicta sin parar y al propio tiempo

evaporándose. Es decir, que es una fuerza viva, una energía que no se puede detener, que exige ser aprovechada porque se expande (s'esbrava), se gasta y se pierde. Es la mismísima imagen del núcleo energético del símbolo.

En la 5ª estrofa se define la vida entera del poeta, la del hombre que casi sin saberlo traslada al lenguaje común las grandes emociones cristalizadas por el dictado de aquella fuerza vital que lo domina:

I aixis sempre a la Ventura,
Sens saber si lliga ó no,
va enllacant la má insegura
crits de goig, planys d'amargura
himnes d'alta adoració.

(Y así siempre a la ventura
sin saber si rima ó no,
van ensartando la mano insegura
gritos de placer, lamentos de amargura
himnos de alta adoración)

Es decir, el poeta con mano insegura, actúa siempre a la ventura, casi sin saberlo, para exhalar cantos de gozo, de dolor o de mística. Lección de modestia y de psicología autoanalítica, que atribuye al inconsciente y a sus fuerzas bien orientadas, el acierto de la expresión poética.

Y en las tres últimas estrofas, invoca la ayuda de otro ser que conozca esta misma *oda infinita* que a él se la va escapando y que se le escapará hasta la muerte. Por ello aspira a que alguien se la diga entera, completa. Intuye que pertenece al dominio del inconsciente colectivo. También intuye que las imágenes representativas que pueblan la mente colectiva no son perfectas, ni estáticas: se escapan y se desplazan como el pez en el agua cuando lo queremos aprisionar con la mano. El poeta piensa que la dinámica potencial de los símbolos que palpa con sus propias manos juegan con él como el mismo pez convertido en interrogante de la *ignata maravilla* que nos une sutilmente a la vida universal.

En la última estrofa de la Oda infinita, Maragall expresa esta interrogación que tortura su fantasía y que es al propio tiempo la aventura de su creación poética:

I sabré si en lo que penses
—oh poeta extasiat!

hi ha un ressó de las cadences
de l'aucell d'ales immenses
que nia en l'eternitat.

(Así sabré si en lo que piensas
—oh poeta extasiado!
hay un eco de las cadencias
del ave de alas inmensas
que anida en la eternidad.)

El poeta se siente movido por una fuerza cósmica que vive en la inmensidad eterna. Sus mensajes son, sin embargo, actualizados y concretos; como melodías teñidas de recuerdos y preñadas de pulsiones intuitivas hacia el porvenir del hombre y de la humanidad. Diríase entonces que el poeta es al mismo tiempo historiador y profeta, y por ello inspirador de apóstoles y de mártires.

Historia y poesía

ESTA dualidad o convergencia del historiador y del poeta había ya sido señalada por Aristóteles: "El poeta y el historiador —decía— no se diferencian sólo por escribir en verso o en prosa. La única diferencia estriba en que uno relata lo que ocurrió y el otro lo que puede ocurrir". El poeta es en realidad un intérprete de los sueños colectivos de los pueblos, los cuales serían exortizados por el proceso que Rimbaud denomina la *alquimia del verbo* y Novalis *idealismo mágico*, surcando las regiones más profundas del psiquismo en busca del "estado original de la participación mística", en el decir de Jung.

Por ello también el poeta posee, paradójicamente, la verdad profunda de la historia humana cuando se derrumba el artefacto exterior de una civilización o se asiste a una crisis del *logos*. El poeta conoce las vivencias colectivas de una cultura, de un pueblo, de una tribu: y canta sus gestas heroicas o bien señala el certero camino de un porvenir más feliz. De ahí que la poesía resulte profética y que sus cánticos puedan ser, en momentos de crisis, las auténticas voces del espíritu colectivo de los pueblos, cual oráculos de la vida social y política; la expresión de una angustia popular, de un sendero de salvación o de una esperanza indestructible.

Para ejemplificar estos conceptos me bastará recordar, para terminar, que en la reciente literatura catalana, en estos días, es donde también hallamos explícitas manifestaciones profundas de una realidad histórico-política, de un espíritu popular puro en medio de

la larga noche de odio y de exterminio. Cuando el filósofo ha enmudecido, cuando el sociólogo se ha mercantilizado, y el seudopolítico amaestrado, en la misma tierra de Juan Maragall que es mi tierra, el cancionero popular es quien osa todavía decir las verdades, es el poeta quien se pregunta cuándo acabará la *larga noche*. Así se titula, "Quan acabarà", una poesía de Francesc Vallverdu (1962) que termina así:

Ah, como envidia vuestra postura viril, como llega a temeros,
aquel que conduce la muerte por los caminos que le gustan,
aquel que lo tiene todo menos vuestro silencio,
aquel que quiso volveros tontos sin restos de voluntad
aquel, sí, que os envidia,
porque, después de todo, vosotros sois mucho más fuertes
y a su alrededor no oye más que letanías de odio. . .

Ah, com enveja el vostre
capteniment viril, con us arriba a temur
ell que mena la mort pels camíns que li plauen,
ell que ha possessix tot menys el vostre silenci,
ell que havia volgut tornarvos eixores, sense cap fil de voluntat
ell —sí, ell— us envija,
perque despres de tot sou moit más forts vosaltres,
i prop seu ja no sent que lletanías d'odi.

F. Vallverdú
Barcelona 17 maig 1962

Y la poesía catalana libre del exilio tiene, entre muchas voces, la muy autorizada de José Carner, que en medio de la superficialidad desoladora de la impotencia política que anonada a los espíritus, sabe buscar las profundidades de la intimidad psicológica para revelar una tea encendida en la noche:

No hi fa rés que solitaris
fém la via en els afracus.
Nostre temple es en els nuvols,
S'enmiralla als gorgs suaus
—fins i toi ans de bastirlo—
un seguici de palaus.

(No importa que carainemos solitarios
por los despeñaderos.
Nuestro templo está en las nubes.

Y vemos reflejarse en el agua de los remansos,
aún antes de construirse,
una cadena de palacios.)

De acuerdo a la concepción psicoanalítica de Gaston Bachelard, el palacio, la casa, se transforma en poema porque en nuestros sueños nos liberamos de las "geometrías utilitarias". Y ello no es simplemente una representación imaginaria; es también una "dialéctica imaginaria" preñada de aparentes contradicciones propias de la ambivalencia del símbolo, pero tan sólido como el íntimo amor a la tierra madre, raíz sagrada del símbolo espacial del *habitat* telúrico proyectado hacia la inmensa mansión cósmica que cada hombre y cada pueblo sueña y posee en su realidad existencial.

RACIONALIDAD Y VALOR EN LA ÉTICA DE KANT

Por *Jacobo KOGAN*

LA crítica de Max Scheler a Kant se basa sobre varias afirmaciones inexactas con una de las cuales comienza la primera sección de su *Formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*; según ella "Kant equipara erróneamente los bienes con los valores". Ahora bien, la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* parte de la aseveración de que "Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*". La buena voluntad es designada por ello como *valor absoluto*, y más tarde Kant declara también que la existencia del hombre como ser racional posee en sí mismo un valor absoluto",¹ que la acción moral posee "un valor tan alto que no puede haber en ninguna parte un más alto interés"² y que "el hombre cree sentir su valor personal cuando obra moralmente de tal modo que un estado agradable o desagradable nada significa".³

Pero ni la buena voluntad, ni la existencia del hombre como fin en sí mismo, ni la moralidad, que son calificados de valores propiamente por Kant, en ningún momento son identificados ni derivados por él de los bienes: solamente los valores empíricos se abstraen de los bienes, pero jamás los valores éticos, estéticos o religiosos. Kant distingue netamente entre los valores que surgen de intereses—que son los empíricos— y los valores morales que "interesan porque valen",⁴ esto es, porque es su valor el que primeramente despierta un interés en nosotros y no es que sea el interés el que defina el valor. Tenemos ciertamente un vivo interés por la ley moral,⁵ pero su plena vigencia sólo es "un magnífico ideal"⁶ y no un bien que

¹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, p. 428.

² *Ibid.*, p. 450.

³ *Ibid.*, *ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 461.

⁵ *Ibid.*, p. 463.

⁶ *Ibid.*, p. 462.

nos atrae para disfrutarlo: su valor no es abstraído de ninguna inclinación y por tanto de ningún bien, como pretende Scheler.

La moralidad no es ningún bien deseable, piensa Kant, porque implica más bien un sacrificio, una privación y una pena. Por eso, en "la apreciación del valor absoluto de la buena voluntad no entra en consideración ningún provecho" y esta apreciación resulta "un hecho tan extraño" que nos haría dudar de su existencia si no fuera porque "la razón vulgar misma está con ella";⁷ esto es, que revela una certidumbre universal de los seres humanos. Constituye "una paradoja que solamente la *dignidad del hombre* como naturaleza racional, sin considerar otro fin o provecho a conseguir por ella, esto es, sólo el respeto por una mera idea, debe servir sin embargo de imprescindible precepto de la voluntad, y precisamente... en esto consiste su sublimidad (del hombre) y hace a todo sujeto racional digno de ser miembro del reino de los fines".⁸

Dignidad, sublimidad, valor absoluto del hombre, fin en sí mismo del sujeto racional, son los supremos valores éticos, que se manifiestan en la actitud patentemente axiológica del *respeto*, y estos valores, no obstante no ser abstraídos de ningún bien, poseen para nosotros un vivo interés: en suma, que los valores éticos constituyen un contenido no empírico y nos inspiran un interés que no ofrece ningún provecho. Por extraño que esto parezca, ésta es sin embargo la realidad nouménica, hasta donde alcanza nuestro saber práctico, de la existencia humana.

La insistencia unilateral en el racionalismo y el formalismo de la ética kantiana, pasando por alto su contenido axiológico, es lo que conduce a interpretaciones claramente inadecuadas de su verdadero sentido. Kant estima, ciertamente, que la racionalidad es excusable para el obrar moral, pues de lo contrario el acto sería inconsciente y no fundamentado en la representación de la ley o del deber: la conciencia comienza con el intelecto, con la luz que brindan los conceptos (sin los conceptos las intuiciones son ciegas y los sentimientos sin ideas son meramente subjetivos); pero si después de haber mostrado en la *Crítica de la razón pura* que la libertad no puede ni afirmarse ni negarse teóricamente con respecto al mundo en sí mismo, Kant continúa buscando en el terreno práctico y allí demuestra la realidad positiva de la libertad, no es porque el hombre es un ser puramente racional, sino porque no obstante el fracaso del entendimiento en fundamentar la libertad, queda algo absolutamente indiscutible que es el deber y los valores absolutos de la ética que

⁷ *Ibid.*, p. 395.

⁸ *Ibid.*, p. 439.

requieren una crítica de la razón, esto es, una justificación de su validez objetiva indiscutible: sin este *factum* de valoración emergente de la exigencia ética como deber el problema de la libertad quedaría para siempre en una duda insuperable. En cambio, "quien tenga a la moralidad por algo, y no por una idea quimérica desprovista de verdad" tiene que admitir la autonomía de la voluntad que la moralidad supone.⁹

El deber y "el valor de las acciones" lo conoce "el entendimiento vulgar ni más ni menos que un filósofo y hasta con más seguridad que este último, porque el filósofo no puede disponer de otro principio que el mismo hombre vulgar";¹⁰ es decir, que la racionalidad propia del deber no es la del conocimiento de las fórmulas, sino está en la conciencia de la obligación, que el filósofo enuncia en las fórmulas de la ley.

El formalismo de la ley se debe simplemente a que ella es universal y por ende no puede referirse a ningún dato concreto, a ningún contenido determinado, a ninguna situación de hecho empírico, y que por lo mismo no alude a ningún contenido material del acto, sino *al modo o a la intención con que se obra*. Pero la universalidad de la fórmula emerge de la circunstancia de que el valor absoluto de la buena voluntad es justamente esto: absoluto, y no relativo a nada determinable, expresándose sólo en la ley y apareciendo en la forma del deber a los seres humanos, porque éstos no son espontáneamente buenos; si nos imaginamos una voluntad santa, que ejerce siempre la buena voluntad espontáneamente, sin estar perturbada por impulsos sensibles contrapuestos, ella no necesita expresarse ni se traduce en la forma de la ley, la cual sólo es un imperativo para una voluntad que también puede ser mala; ni requiere ningún concepto de formalidad, puesto que ningún contenido material se opone a su absoluta libertad.

Los valores absolutos de la buena voluntad y la existencia de la naturaleza racional como fin en sí mismo, el valor interior de la persona y de la ley moral misma,¹¹ son enteramente *a priori*, pero no son productos *a priori* de la razón, sino estimaciones. El respeto es un sentimiento espiritual (*geistiges Gefühl*),¹² no un razonamiento; la "dignidad de nuestra naturaleza" no se aprecia con la inteligencia, puesto que la inteligencia no hace más que pensar lo que aprecia el sentimiento. No se trata, por cierto, de un sentimiento que valore *inmediatamente* la moralidad determinado por una inclinación o un

⁹ *Ibid.*, p. 445.

¹⁰ *Ibid.*, p. 404.

¹¹ *Ibid.*, pp. 294, 450, 455.

¹² *Crítica del juicio* parágrafo N° 54 nota.

impulso; el valor de la buena voluntad no se nos impone, sino que se presenta a la conciencia lleno de dignidad e inspira respeto; no se ofrece al hombre como un bien deseable, sino como una instancia venerable. Y la fórmula de la ley no es más que la enunciación intelectual de un valor *a priori* independiente y superior a todos los bienes, los cuales son siempre y únicamente empíricos.

Lo que Kant de ninguna manera hubiera admitido es que se convirtieran los valores de la moralidad en objetos, como hace Scheler. El formalismo kantiano consiste en impedir que se haga de los valores *a priori* entes ideales que se intuyen como dados frente a la conciencia, y esto es un mérito indiscutible, como hoy es ya convicción general. Scheler y luego Nicolai Hartmann han convertido los valores en objetos ideales que uno encuentra como las estrellas en el cielo o descubre como los números matemáticos. Según Kant, por el contrario, un valor absoluto se aprecia, pero no se intuye como un ente, no es jamás *objeto* de la conciencia, sino una tendencia a la realización, un interés superior que no puede expresarse más en la forma de la ley: no se refiere a una entidad preexistente sino corresponde a una aspiración ideal, y por eso es que la razón sólo puede expresar por medio de la forma de la ley la dirección y el camino, pero no designar mediante un concepto determinado la meta.

La ley moral es para Kant un *esquema*, como lo desarrolla en el capítulo de la *Crítica de la razón práctica* titulado: "De la típica del juicio puro práctico". El esquema constituye un recurso de la imaginación para ilustrar en la intuición el sentido de un concepto, o sea, para permitir que un pensamiento en sí mismo abstracto pueda ser aprehendido en lo concreto. No podemos saltar de la categoría de *substancia*, verbigracia, directamente a una imagen singular sensible como este árbol o esta mesa, sino a través de un esquema de la imaginación, que nos ofrece en una intuición *a priori* en el tiempo algo que permanece mientras sus cualidades varían. Ahora bien, no es posible hallar una ilustración sensible, ni espacial ni temporal, de la moralidad o del deber; por ello, tomamos del conocimiento sensible *la forma* de la ley natural, pero únicamente la forma, prescindiendo de todo contenido empírico: de este modo la ley nos sirve de ilustración (de tipo) formal del imperativo categórico: usamos "la naturaleza del mundo sensible como tipo de una naturaleza inteligible",¹³ el modelo del orden natural como medio de representarnos el orden moral. Este formalismo del esquema "nos guarda también del *misticismo* de la razón práctica, el cual... pone a la aplica-

¹³ *Kritik der praktischen Vernunft*, Originalausgabe vom Jahre 1787, p. 123.

ción de los conceptos morales intuiciones reales, y, sin embargo, no sensibles".¹⁴

Es esto último lo que más o menos efectúan Scheler y Hartmann cuando sostienen que el valor lo intuimos como un objeto (ideal). En cambio Kant se niega a admitir ninguna intuición suprasensible, conservando por ello sólo la forma de la ley como esquema ilustrativo, y de este modo "la moralidad en las acciones (en las cuales, sin embargo, y no sólo en acciones, consiste el elevado valor que la humanidad puede y debe adquirir por la moralidad)"¹⁵ tampoco es sustituida por algo distinto al deber, la exigencia de buena voluntad, que es el alfa y el omega de la ética.

El deber se expresa en el esquema (tipo) de la ley, pero la ley es a la vez la fórmula del valor absoluto de la buena voluntad. Este tiene una *forma* y una *materia*:¹⁶ la forma consiste en la universalidad y traduce el imperativo ético; la materia expresa un fin, puesto que no hay voluntad sin algún fin que ella se proponga; sólo que aquí el fin, materia de la voluntad, no señala ningún hecho a realizar, sino se enuncia con carácter negativo indicando el fin *contra el cual no debe* obrarse, esto es, no tomar jamás al prójimo sólo como un medio sino siempre a la vez como fin en sí mismo. La buena voluntad, en consecuencia, si bien no se propone nada positivamente que pueda designarse mediante un concepto de fin a realizar, consiste sin embargo en un propósito: el de respetar la existencia del ser humano como fin en sí mismo, y es esto lo que constituye el contenido o la materia de la voluntad buena, realizando no positivamente un fin sino un valor incondicionado ético.

Así, pues, la ley, por el mero esquema de su forma y su carácter imperativo, nos permite representarnos la idea del deber, pero el concepto del deber está a su vez prefigurado por los valores absolutos de la buena voluntad y del hombre como aquel que tiene en sí mismo el fin de su existencia, negando lo cual "no habría posibilidad de hallar en parte alguna nada con valor absoluto".¹⁷

Es porque la ley expresa el valor absoluto de la buena voluntad por lo que "nada tiene otro valor que la ley le determina",¹⁸ y el que Hartmann concluya de aquí que Kant deriva el valor de la ley en vez de extraer la ley del valor¹⁹ se debe sencillamente a que se apoya en la mitad del párrafo; pues si seguimos leyendo la frase inme-

¹⁴ *Ibid.*, p. 125.

¹⁵ *Ibid.*, p. 126.

¹⁶ *Grundlegung*, p. 436.

¹⁷ *Ibid.*, p. 428.

¹⁸ *Ibid.*, p. 436.

¹⁹ *Ethik*, Cap. XI.

diata encontraremos lo siguiente: "Pero la legislación misma, que determina todo valor, debe por eso justamente tener una dignidad, es decir, valor incondicionado, incomparable, para el cual sólo la palabra *respeto* da la expresión conveniente de la estimación que un ser racional debe atribuirle. La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional".²⁰

Respeto, dignidad, autonomía como fundamento: la ley misma debe tener un valor incondicionado, esto es, un valor que la dignifique; aunque no fuese más que por el valor que debe tener ella para a su vez constituirse en piedra de toque de toda otra estimación, siempre es una apreciación de la ley misma lo que le confiere dignidad para ser punto de referencia de otros valores. Pero hemos visto que la ley misma sólo es un esquema vacío tomado del orden de la naturaleza, como medio de representarnos la idea del deber y de la buena voluntad que define su materia o contenido, y es en virtud de que mediante el ejercicio de la buena voluntad el ser racional logra autonomía por lo que adquiere la ley dignidad y se torna en objeto de respeto.

Se ha sostenido con cierto fundamento que es la libertad lo que constituye el verdadero contenido de la ética kantiana,²¹ con lo cual, si bien se va más allá del formalismo, no se explica, a nuestro parecer, la función de la buena voluntad, pues la libertad puede ser empleada también para el mal, como Kant ha expresamente advertido: en el libro sobre la religión señala en el hombre una propensión al bien y otra al mal, siendo el hombre libre de elegir entre uno y otro, o sea, en la terminología de Kant, admitir la una o la otra propensión en sus máximas. Podemos seguir la ley moral y también eludir su cumplimiento, y en ambos casos hacemos uso de nuestra libertad, pues de otro modo no nos podrían ser imputados los actos inmorales. La libertad coincide con la libertad cuando está al servicio de la buena voluntad, no en los casos opuestos; es decir, que es la moralidad la que califica el valor de la libertad, y no a la inversa. "El mal puede estar en la perversión de la máxima, y por ende en la libertad misma".²²

El contenido de la ley moral no es ciertamente empírico, nada referido a la sensibilidad, ni tampoco al entendimiento, sino a la razón; sólo la razón rige en la esfera de lo práctico; y el entendimiento tampoco tiene atingencia con la facultad superior de desear,

²⁰ *Grundlegung*, p. 436.

²¹ CARLOS ASTRADA: "La ética formal y los valores", La Plata, 1938.

²² *Kant's Werke*, CASSIRER, VI, 198. "La religión en los límites de la mera razón".

pues sus operaciones sólo tienden a apoyar la búsqueda de la felicidad, y no las exigencias de la ética. Hay, sin embargo, una facultad de desear superior y es la de la razón pura,²³ y existen también *intereses de la razón*. Corresponde así distinguir entre voluntad superior e inferior en el terreno de la razón y definir los intereses superiores de la razón, que no por proceder de la razón dejan de ser intereses. Pues si en filosofía práctica hay todavía algunas vacilaciones por parte de Kant con respecto al carácter interesado de la razón práctica, éstas quedan totalmente eliminadas en la *Crítica del juicio*, donde lo único desinteresado sólo es atribuido a la postura estética, en tanto que el bien resulta ser un objeto de interés y aun de conocimiento incondicionado-práctico.²⁴

Pero ¿qué puede significar un interés puramente formal de la razón? Kant no dejó de formular la pregunta y de explicar que se trata de valores objetivos *a priori*. "¡Deber! —exclama en la *Crítica de la razón práctica*—, nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión. . . . ¿dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones, esa raíz, de la cual es condición necesaria que proceda *aquel valor* que sólo los hombres pueden darse a sí mismos?" Y responde: "No puede ser nada menos que lo que eleva al hombre por encima de sí mismo (como una parte del mundo de los sentidos), lo que le enlaza con un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar. . . . No es ninguna otra cosa más que la *personalidad*. . . . Esta idea de la personalidad que despierta el respeto y que nos pone delante de los ojos la *sublimidad de nuestra naturaleza*. . . ."²⁵

La personalidad no es la mera traducción de la racionalidad del hombre. En el libro sobre la religión Kant distingue tres disposiciones originarias en la naturaleza humana: 1.—La disposición del hombre, en tanto ser viviente, a la animalidad. 2.—Su disposición a la humanidad, en tanto ser viviente y también razonable. 3.—A la personalidad, en tanto que ser razonable y también responsable. Y en una nota al pie aclara que esta última disposición no puede considerarse incluida en la anterior, por cuanto del hecho de que un ser posea la razón de ningún modo se sigue necesariamente que se halle dotado de la *facultad moral*; puede, por el contrario "no tener siquiera idea la posibilidad de tal cosa como la ley moral", pues "si la

²³ *Kritik der Praktischen Vernunft*, p. 45.

²⁴ *Crítica del Juicio*, Cap. IX.

²⁵ *Kritik der Praktischen Vernunft*, pp. 155, 156, 157. (Lo subrayado es nuestro).

ley moral no estuviera ya dada en nosotros no podríamos producir nada parecido por ninguna sutilidad de la razón ni imponerlo al libre arbitrio por ninguna garrulería".²⁶

Lo que mueve a la razón práctica a obrar, el *motor* para la observación de la ley moral, es un interés superior,²⁷ una peculiar *estimación*.²⁸ El hombre se halla dotado de una capacidad particular que es la de tomar interés en la ley moral, de sentir respeto por ella y de apreciarla por encima de todos los goces sensibles.

Con especial claridad lo enuncia Kant en la "Introducción a la doctrina de las virtudes", de su *Metaphysik der Sitten*, una de sus obras últimas que no parece frecuentada por quienes siguen combatiendo aún el formalismo kantiano. El párrafo XII de esta Introducción lleva el sugestivo título siguiente: "Conceptos preliminares estéticos de la receptividad del ánimo para conceptos del deber en general", y su contenido reza: "Hay cualidades morales que, si no se las posee, no puede haber tampoco ningún deber de adquirirlas. Ellas son: el sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto de sí mismo (aprecio de sí mismo), para tener los cuales no existe ninguna obligación, por cuanto se hallan a la base de las condiciones objetivas de la receptividad para el concepto del deber, y no de las condiciones objetivas de la moralidad. Son en su conjunto disposiciones estéticas del ánimo de ser afectado por los conceptos del deber; y tener estas disposiciones no puede ser considerado como un deber, sino que todo ser humano las posee y gracias a ellas puede él tener obligaciones".²⁹

El sentimiento moral, va explicando a continuación Kant, es la capacidad de experimentar placer o displacer por la mera conciencia de la adecuación o contraposición de nuestro acto a la ley del deber. Pero no puede haber deber alguno de tener sentimientos morales o de adquirir tales sentimientos; pues toda conciencia de la obligación presupone tal sentimiento, sin lo cual no podría haber conciencia de la forzosidad que reside en el concepto del deber; sin embargo, todo ser humano, en tanto que ente moral, lo posee. . . "Sin sentimiento moral no hay ser humano".³⁰

Asimismo, no es la conciencia moral algo que se pueda adqui-

²⁶ "Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft horansklügeln oder der Willkür anschwätzen"; "Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", Sección primera. I. Nota.

²⁷ *Kritik der Praktischen Vernunft*, p. 141.

²⁸ *Ibid.*, p. 142.

²⁹ *Metaphysik der Sitten* Verlag Meiner, Leipzig, 1945, p. 241.

³⁰ *Ibid.*, p. 242.

rir, ni existe deber alguno de tratar de obtenerla; sino que todo hombre la posee de un modo originario.³¹ En cuanto al amor al prójimo, se trata no de una inclinación, sino del *amor benevolentiae*, pues la primera no se podría ordenar a nadie. De igual modo es el deber de respeto a sí mismo algo subjetivo, y decir que uno tiene el deber de respetarse a sí mismo, sería como afirmar que se tiene el deber de tener deberes,³² lo que es absurdo.

Es notable que al hablar de la ética kantiana se insista tanto en el deber y se pase por alto su carácter tan fundamentalísimo de ser ella una ética de la autonomía de la voluntad. ¿Cómo se concilia un formalismo del deber con el rechazo decisivo de toda heteronomía, de toda imposición de una ley a la propia libertad? Es un punto que Kant desarrolla ampliamente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y su conclusión no deja lugar a equívocos: en tanto seres sensibles, nosotros pertenecemos al mundo de los fenómenos, pero somos también algo en sí, seres nouménicos, ciudadanos de un mundo del que sólo conocemos la libertad que emerge del deber; ahora bien, el imperativo categórico lo dirige nuestro ser nouménico a nuestra naturaleza sensible, la autonomía de la voluntad procede de nuestra realidad en sí, y puesto que ésta es nuestro ser genuino, el deber y el verdadero querer son lo mismo: el deber no es sino "nuestro propio querer necesario".³³

La ética de Kant responde, pues, a la misma exigencia socrática del "conócete a ti mismo" para poder obrar conforme al más auténtico querer (que es por lo demás la única ética susceptible de ser enseñada con eficacia, lo cual no ocurre de ningún modo con la que prescribe dogmáticamente obligaciones heterónomas). Pero querer algo es estimarlo como valioso y tender a su realización: la autonomía de la voluntad equivale así a seguir el más alto valor a que aspiramos. Si le atribuimos a este valor independencia de nuestros anhelos, lo convertimos *ipso facto* en factor heterónomo. Pero heterónomos son sólo los deberes éticos con respecto a la sensibilidad, y no a las aspiraciones del querer libre.

En síntesis: Kant no ha pretendido jamás descubrir a nadie que existe la eticidad y menos prescribir normas para su ejercicio: lo primero lo da por tan cierto como que existe el mundo exterior, como que existen las ciencias de la naturaleza y es la base que requiere la continuación de su filosofía después de la *Crítica de la razón pura*, "un hecho de la razón", un *factum* no sensible; y en cuanto a las fórmulas de la ley moral, no son sino la explicitación del con-

³¹ *Ibid.*, p. 242.

³² *Ibid.*, p. 244.

³³ *Grundlegung*, p. 455.

cepto del deber que el hecho de la razón revela. El deber, a su vez, no es nada impuesto al hombre, sino que expresa el querer genuino de su naturaleza nouménica, el valor superior a que aspira la persona libre.

Como ser nouménico, el hombre está lejos de ser pura inteligencia, sino que es algo en su fondo incognoscible, siendo la voluntad sólo uno de los aspectos de su realidad en sí que llega a nuestro conocimiento práctico. El hecho de la razón no es un razonamiento y la disposición del hombre a la racionalidad no es aún su disposición a la personalidad, en tanto que ser libre y responsable.

La racionalidad del hombre se sitúa, por tanto, entre su naturaleza empírica, sensible, y su naturaleza ética, suprasensible, nouménica,³⁴ que se define por su capacidad de sentir respeto por la ley moral y de obrar con libertad. Esta capacidad de respeto y de estimar la moralidad por encima de todo goce sensible no descubre a la intuición ningún objeto, sino que sólo implica una disposición peculiar del ánimo (*Gemüt*) y una aspiración a un modo de existencia que no promete la felicidad, sino la dignidad de ser feliz; que no es ningún bien perseguido, porque sólo supone privación y sacrificio, pero sin lo cual el hombre no llega a realizarse plenamente como tal: "Se puede, pues, en mi opinión, conceder a Epicuro que todo placer, aunque sea ocasionado por conceptos que despiertan ideas estéticas, es animal, es decir, es sensación corporal, sin por eso dañar en lo más mínimo al sentimiento *espiritual* del respeto hacia las ideas morales, que no es ningún deleite, sino una apreciación de sí mismo (de la humanidad en nosotros) que nos eleva por encima de la necesidad del deleite, ni dañar tampoco siquiera al sentimiento menos noble del *gusto*".³⁵

Si bien hay en esto un fondo de irracionalidad desde que constituye un hecho extraño que el hombre persiga un estado que se contrapone a su bienestar en aras de un ideal de existencia, ello no es más misterioso que el hecho de la vida misma y la peculiaridad del ser humano, que aspira a una convivencia de respeto y aprecio con sus semejantes. En cambio, es irracionalista la doctrina de Scheler, donde los valores aparecen como objetos caídos del cielo que el hombre descubre. En Kant los valores se hallan tan presentes como en Scheler, rigiendo la conducta, sólo que no son objetos ideales dados, sino conceptos con que comprende la razón el ideal del querer humano, la aspiración radical de las personas libres.

Cabe agregar que la axiología de Kant corresponde asimismo

³⁴ *Kritik der Praktischen Vernunft*, p. 177.

³⁵ *Crítica del juicio*, parágrafo 54, nota.

mucho mejor a las corrientes de ideas de nuestra época. Aunque surgida en un momento del desenvolvimiento de la humanidad y de la cultura que se halla en el pasado, indica sin embargo las condiciones irreversibles de convivencia que el hombre ya no podrá abdicar jamás, y es la igualdad de todos los hombres y la universalidad de la obligación del respeto mutuo. Y es fácil incluso hacer coincidir a la ética kantiana con la concepción marxista y aún extender ésta en el sentido de que la explotación del hombre por el hombre no es únicamente un mal social fáctico, sino que constituye una inmoralidad, según lo pone de relieve la segunda fórmula de la ley que exige que nunca se tome al prójimo sólo como medio de aprovechamiento.

El racionalismo kantiano corresponde también a las exigencias filosóficas del presente de poner coto a las aberraciones del irracionalismo, que postula valores inadmisibles a la clara luz de la conciencia. Una valoración que la razón es incapaz de fundamentar no puede eludir la sospecha de que puede ser una mistificación o un engaño; y una exigencia moral que no es susceptible de formulación universal puede tender al sojuzgamiento solapado de una parte de la humanidad o de un pueblo. El formalismo kantiano atiende a la pureza de la intención, donde radica la fuente real de nuestro aprecio de las personas, y su racionalismo es una exigencia constante de control por la conciencia para impedir la mal intencionada inversión de los valores genuinos.

EN TORNO AL MÉTODO FILOSÓFICO

Por *Miguel BUENO*

UN examen que penetre en la estructura de la filosofía descubrirá fácilmente en ella dos conceptos fundamentales: la materia y la forma, o sea el contenido y el método, el problema que plantea y el camino que sigue para resolverlo. Una y otra varían en cada sistema, pero tanto la forma como la materia son elementos permanentes del filosofar. Ahora bien, la esencia de los sistemas filosóficos depende de cuáles sean sus problemas y sus métodos, con el carácter distintivo que les otorga una singularidad en cuanto doctrina y les hace diferir de los demás, a pesar de las analogías que en cualquier otro aspecto pueda ligarse a los sistemas similares. En todo caso, es ineludible la continuidad histórica que se requiere para filosofar; en otras palabras, los sistemas no se inventan como una ocurrencia de los filósofos, sino obedecen a una profunda motivación que deriva de las circunstancias históricas que operan en su tiempo. Así tenemos planteada la doble dimensionalidad de la filosofía, histórica y sistemática, evolutiva y estructural, que caracteriza inexcipionalmente a todos los sistemas.

Nos proponemos ahora decir algunas palabras sobre el segundo aspecto, el sistemático, que se devela a la consideración estructural de la filosofía, misma que escindimos en los dos grandes aspectos que se han señalado: el problema y el método. Abordaremos de un modo especial el tema del método, indicando la modalidad que culmina en sus principales direcciones, y trataremos de poner en claro los principales conceptos que se requieren para comprender su esencia.

Partiendo de la referida distinción entre materia y forma, el problema filosófico queda en calidad de materia de elaboración y debe ser resuelto al través del método que señala el camino para la resolución. Ahora bien, ¿cómo se ha de resolver un problema filosófico? La contestación puede ser la siguiente: por medio de un desarrollo mental, o en otros términos, por conducto del espíritu. Meditando en este significado se concluirá que todo pensamiento tiene, por el simple hecho de serlo, una evidente realidad espiritual.

El concepto del espíritu es fundamental para comprender la esencia del método filosófico.

La cuestión planteada nos lleva a un tema singular: ¿Qué es el espíritu? Nadie ha podido responderlo con exactitud, pero en principio puede afirmarse que el espíritu es la conciencia, la unidad orgánica de las funciones que actúan en la vida. Ya en la antigüedad preocupó a Platón este motivo y consideraba al alma formada a base de tres facultades: el pensamiento, el sentimiento y la voluntad; estas son las clásicas "facultades" de que nos habla la psicología tradicional las cuales se han conservado en gran parte hasta la psicología moderna, que las reconoce como una triada clásica, si bien ya no en el sentido esquemático de la doctrina platónica, sino estableciendo una serie de correlaciones que las convierte de facultades espirituales en funciones psicológicas.

Ahora bien, si el espíritu tiene dichas facultades o funciones, y el filosofar se constituye en la conciencia, la cuestión de cuáles sean las formas del método puede resolverse partiendo de cuáles sean las formas del espíritu. Esto equivale a decir que hay una forma metódica por cada función espiritual, de suerte que el método dependerá respectivamente del ejercicio que se haga del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad. Examinaremos brevemente la implicación de esas tres funciones para explicar de qué manera se han desenvuelto como métodos para filosofar.

Sabemos, desde luego, que existen el pensar, el sentir y el querer, puesto que pensamos, sentimos y queremos; al mismo tiempo que se ejercen dichas facultades actúa el sentido de introversión que nos permite reconocerlas por medio de una simple proyección en la vivencia. Esta es la introspección filosófica, y su valor es tan grande que en ella se localiza el denominador común de los tres métodos señalados; no bastaría simplemente con ejercitar las facultades clásicas de conciencia, tal como se llevan al cabo en la vida cotidiana, sino es necesario percatarse de ello, darse cuenta de la actividad espiritual, y las consecuencias que tiene en la filosofía consisten nada menos que en la reflexión de segundo grado, la cual nos hace reflexionar sobre la actividad espiritual misma, que constituye la reflexión directa o de primer grado. La diferencia entre el *homo sapiens* y el *homo philosophicus* es que el primero se limita simplemente a ejercer sus facultades, mientras el segundo se da cuenta de lo que lo hace, cómo y para qué lo hace. Así tenemos que la primera solución al problema filosófico estriba en darse cuenta de que se es, se piensa y se vive, mediante el ejercicio de las funciones espirituales. El desarrollo de la filosofía procura que este percatarse de la realidad conduzca a realizaciones del más alto nivel.

Partiendo de que el método filosófico se relaciona estrechamente con las facultades de pensar, sentir y querer. Para elucidar más ampliamente el tema, conviene plantear las cuestiones siguientes: ¿Qué es el pensamiento? ¿Qué es el sentimiento? ¿Qué es la voluntad?

La primera de estas facultades, o sea el pensar, equivale a formar conceptos que permitan explicar un objeto, resolver un problema por medio de su explicación racional. La finalidad del pensamiento es llegar a la solución de la incógnita, obteniendo una ley general que explique un mismo tipo de fenómenos, para aplicarla ulteriormente a cada caso que corresponda a la misma especie de problemas. Desde otro punto de vista, el pensamiento consiste en la concatenación de conceptos, juicios y razonamientos que se conocen en lógica como elementos predicativos, y que en ella se deslindan convenientemente. Una ley epistémica es tanto como un concepto general que se universaliza al ser delimitado el objeto respectivo; la ley estatuye al pensamiento con un valor definido y necesario, esto es, vale siempre y para cualquier objeto del mismo género. Tal es el axioma primario de la lógica, y por consiguiente, del pensamiento.

La segunda de las facultades, o sea el sentir, consiste en poner en juego las fibras sensitivas y representativas del espíritu por medio de los dos grandes excitantes que son el sentido externo y el interno; en el primer caso fórmase la sensibilidad exterior o sensorialidad, y en el segundo interno, dando origen a la sensibilidad interior. En ambos casos se trata de sensaciones y representaciones; en el primero se reciben del mundo externo por conducto de los órganos sensoriales y en el segundo son producidos en la interioridad de la conciencia. Una característica de lo sensible en su temporalidad, que la convierte en el acto vivencial por antonomasia. Por virtud de la comunicación que establece la sensibilidad con el mundo externo—y en cierto modo también con el propio Yo— se le ha calificado acertadamente como la "ventana del espíritu".

La tercera de las facultades clásicas, o sea el querer, resulta en cierto modo como combinación del sentimiento y el pensamiento, pues desear algo es pensar en ello y sentir el deseo de poseerlo. Es precisamente el deseo lo que promueve a la tercera facultad espiritual y por medio de ella anhelamos conquistar un objeto, realizar un propósito o un ideal, promoviendo el sentido activo de la existencia. A través de la voluntad se realizan proyectos y propósitos, se traducen los deseos en actos; la vida que es impulsada por la voluntad corresponde al carácter que se ha designado como activo.

¿Qué relación guardan estas facultades con el método filosófico? Al caracterizar lo que significan pensamiento, sentimiento y voluntad, estamos en el umbral de los diversos métodos que se han esgrimido en las doctrinas filosóficas cuyo análisis revela inmediatamente la acción de una o más facultades, en la mayoría de los casos con marcada predominancia de alguna, y en otros, que son minoría, tendiendo a establecer un equilibrio mutuo.

El método filosófico se produce en tres direcciones básicas, según la función espiritual que lo determine. Si es la razón, origina al método discursivo o racionalista; si es el sentimiento, al método intuitivo o intuicionista; y si es la voluntad, al método volitivo o voluntarista. También se emplean otras denominaciones para calificarlos; por ejemplo, el método discursivo suele llamarse "intelectualista" o "logicista", mientras que el método del sentimiento se conoce también como "emocional" o "romántico", y el de la voluntad, "activista", "práctico" o "utilitario". El rubro preferente de cada método es: *discursivo*, *intuitivo* y *volitivo*, respectivamente, con el cual se les conoce en casi todas las posturas relevantes de la filosofía.

Como resultado de la interacción que efectúan estas facultades, se obtienen otros métodos que manifiestan una síntesis de los anteriores; los llamaremos *métodos mixtos* y algunos de ellos son sumamente importantes, inspirando buen número de sistemas en la historia. El punto de partida para su comprensión está dado por los tres métodos fundamentales que derivan de las respectivas funciones y cualesquiera otros deben comprenderse a partir de los primeros. Efectivamente, la prístina virtud de la razón, el sentimiento y la voluntad, se manifiesta en pureza como un elemento propulsor de la respectiva acción espiritual y sólo por medio de su combinación llégase a los que llamamos "métodos mixtos", que examinaremos posteriormente. Por lo pronto señalemos la existencia de los métodos puros o elementales que, según hemos dicho, se clasifican en tres grandes especies: el método discursivo o racionalista; el método emotivo o intuicionista y el método volitivo o activista.

La acción que ejerce la facultad racional como vehículo de la filosofía se traduce en el método que se conoce con los nombres de *racional*, *intelectual* o *discursivo*. Penetremos en la significación de dicho método explicando principalmente el porqué de la tercera denominación.

Por regla general se dice que alguien pronuncia un discurso cuando habla largamente sobre un tema. El "discurso" constituye también una pieza oratoria cuya finalidad consiste en conmover al público que la escucha. Pero este aspecto representa la parte

intuitiva de la peroración; el calor y la vehemencia del orador son la base del poder que tiene el lenguaje y que es estudiado convenientemente por la retórica.

Además de ser elocuente y emotivo, un discurso debe tener fuerza lógica y congruencia interior; los griegos, en cuyo idioma se encuentra la significación y origen del discurso —*logos*— lo consideraban como un necesario pronunciamiento de opiniones para descubrir la verdad. El filósofo discurría pensando y no solamente hablando, pues el diálogo era un pretexto para incitar al pensamiento. Aun en la actualidad se dice que alguien está "discurriendo" cuando piensa, ya que pensar es buscar la verdad por medio de la razón. El discurso implica una serie de pensamientos que se eslabonan "racionalmente"; la explicación detallada de su enlace tiene cabida en la apofántica o teoría analítica de la lógica.

Pensar en un objeto es ante todo definirlo, establecer su esencia, y a partir de ella pueden postularse otros pensamientos que tendrán en todo caso la referencia al anterior. Ahora bien, toda definición se expresa en un juicio; la formulación del juicio implica necesariamente otros juicios que se conectan con el primero y su enlace es el razonamiento. De ahí que el método discursivo se defina como el procedimiento racional que organiza al pensamiento. El enlace lógico tiene por finalidad enunciar y demostrar la verdad; la demostración consiste en exponer el porqué de una afirmación determinada, esto es, la razón de ella, diciendo en qué argumentos se apoya.

La filosofía emplea el método racional o discursivo al procurar el enlace de sus afirmaciones y por medio de él obtener la demostración respectiva. Merece la pena ahondar un poco en el sentido general del discurso, pues equivale en general a pensamiento y dentro de él recae el método discursivo del filosofar.

Ante todo, el punto de partida para desarrollar el pensamiento se encuentra en el concepto, que es tanto como unidad de significación, referida ésta al objeto correspondiente; para pensar es necesario ante todo saber en qué va a pensarse, y este es el objeto respectivo, cuya unidad está dada por el concepto. A partir de él se constituyen los elementos que integran la predicación discursiva, a saber: el juicio y el razonamiento. Así como el concepto equivale a unidad de significación, el juicio equivale a definición. Para definir el objeto se requiere de un juicio, y recíprocamente, todo juicio tiene un sentido definitorio. Ahora bien, la formulación de un juicio implica necesariamente otros juicios que se conectan con él, efectuando el enlace interjudicativo que se conoce como razonamiento y constituye la tercera y más completa forma de predicación.

Entre esas tres formas existe una relación directa en la cual se involucran tan estrechamente que cualquiera de ellas resulta imposible sin las demás. Por ejemplo, la expresión de un concepto se obtiene únicamente en el seno del juicio y éste se constituye como enlace de conceptos; por su parte, el razonamiento es enlace de juicios y por consiguiente, de conceptos; promueve el sentido abierto de la predicación a través de una ininterrumpida cadena de judicaciones. La significación del concepto se amplía indefinidamente en el juicio, cuya fórmula dinámica abre indefinidamente el sentido de la predicación, incorporando siempre nuevas notas a las ya obtenidas. La diferencia entre esos tres elementos de la predicación será únicamente de carácter dimensional, mas no funcional, pues al formular un concepto se tiene el germen del razonamiento, y en forma todavía más directa, del juicio, cuya unidad se realiza a través de su mancomunada función.

El método discursivo se establece como el procedimiento racional que organiza al pensamiento. El enlace lógico predicativo tiene por finalidad enunciar y demostrar una verdad; la demostración consiste en exponer el por qué de una afirmación determinada, esto es, dar razón de ella diciendo en qué se apoya. La filosofía no se limita a enunciar determinados principios, sino procura demostrarlos y obtener sus deducciones, vinculándolos en un largo encadenamiento de ideas que otorgan el carácter demostratorio y científico a la filosofía. En esta concatenación radica la necesidad del método discursivo, que se traduce en un continuo proseguir de los principios a las condiciones, y recíprocamente, de las conclusiones a los principios donde tienen fundamento. Lo contrario de la discusión filosófica se ha pretendido encontrar en la intuición, que se esgrime también como un método para filosofar, aunque de dubitable validez; en todo caso, podremos sostener sin temor a equívocos que el único camino para obtener el carácter científico en la filosofía consiste en emplear un riguroso método discursivo, ya que de otra suerte la filosofía queda desamparada de fundamentación y circunscrita al alcance de lo intuitivo, con el rango de subjetividad que le es inherente.

El método discursivo ha tenido principalmente dos grandes aplicaciones en la filosofía; la primera consiste en el procedimiento racional por excelencia, o sea la deducción característica de la filosofía tradicional, que predominó durante largo tiempo en la escolástica y cuyo prototipo metodológico se inspiró en la anodeixis aristotélica. La esencia de esta doctrina es su reducción a la racionalidad, no sólo en el aspecto metodológico de la resolución del problema, sino también en su planteamiento. En efecto, para que un problema pueda

ingresar en esta filosofía, debe ser previamente asimilado a una enunciación racional, de parecida manera a como las premisas de un silogismo contienen el punto de partida para su resolución; si el problema está bien planteado, la solución estará dada en los postulados, de los cuales se deducirá, de análoga manera a como la conclusión se obtiene de las premisas. Así, la inquietud preponderante en la filosofía tradicional ha sido el conocimiento de las causas del universo, y como base de ella, el conocimiento del cual debería forzosamente existir una causa.

El tema consiste, en este caso, en el planteamiento de la realidad como objeto por conocer y se expondría en una premisa del orden siguiente: *las cosas existen*. En forma absolutamente racional presentemos la segunda premisa: *todo lo que existe tiene una causa*; la conclusión inmediata será la siguiente: *todas las cosas deben tener una causa*. Este es un razonamiento modélico del discurso deductivo y sobre él se ha fundado nada menos que toda la metafísica racional, la teodicea y la teología, que son las tres disciplinas básicas del sistema tradicional.

Para reafirmar esta secuela de razonamientos puros recordemos a Descartes, quien es probablemente el filósofo racionalista por excelencia, el que ha mantenido con mayor énfasis la disciplina y los postulados del método deductivo, desde el solipsístico entimema "*Pienso, luego existo*", hasta el amplio sistema de la geometría analítica, que constituye el máximo desarrollo de la idea metafísica espacial. Por lo demás, quien desee aquilatar hasta dónde ha llegado la racionalidad, le bastará con repasar las voluminosísimas obras que se han formulado a su amparo. Desde luego, la abundancia en producción literaria no garantiza por sí sola la validez del procedimiento, pero constata un innegable empleo discursivo, que es lo que nos interesa destacar en este caso. El alcance de dicho método se expone en los textos de lógica al hablar del silogismo; no es este el sitio más adecuado para abundar en tales argumentaciones, cosa que convendrá mejor a un tratado de lógica.

Otra manifestación más moderna y profunda del método discursivo es la *dialéctica*, que se ha infundido —y casi popularizado— con el llamado "materialismo dialéctico", que la representa en alguna de sus posturas históricas. La metódica dialéctica consiste, en términos generales, en la acción simultánea de ideas o conceptos distintos, que evoca el conocido esquema tesis-antítesis-síntesis, en el cual se le ha hecho consistir. No se trata, sin embargo, de circunscribirse a dicho esquema en la acepción que pretende el materialismo; el método no es necesariamente materialista en el sentido de evolución congénita de la materia, ni tampoco dialéctico en el solo

concepto de oposición que lo ha presentado. La realidad dialéctica estriba, como hemos dicho, en la interacción de conceptos distintos, y se traduce en su posibilidad de síntesis. La oposición de los conceptos radica simplemente en su diferencia, mas no en el pretendido choque preconizado por los partidarios de la materialidad.

La dialéctica se presenta inclusive en la copulación judicativa, puesto que para obtener un juicio es necesaria una síntesis de conceptos que, por el simple hecho de serlo en número plural, deben ser conceptos distintos. Por ejemplo, al enunciar un juicio tan sencillo como "*El aire es transparente*", estamos realizando una síntesis dialéctica que se origina en la diferencia de los conceptos *aire* y *transparencia*; el juicio debe quedar sujeto a una serie de aclaraciones ulteriores que especificarán dicha distinción, cuya modalidad tiene en cuenta que se trata de conceptos distintos, puesto que la atmósfera no equivale a lo transparente. La posibilidad de vincularlos en un juicio supone una serie de condiciones cuya elucidación es motivo del método dialéctico, de suerte que en él no se entiende únicamente un procedimiento subyacente en la realidad, sino también la forma de conocerlo objetivamente. Lo esencial de la dialéctica se muestra al contraponerla a la estática, que sería en este caso la enunciación tautológica de dos conceptos iguales, como por ejemplo, "*La atmósfera es la atmósfera*", juicio en el cual no se tienen dos conceptos distintos, sino uno y el mismo concepto, repetido en el sujeto y el predicado; es obvio que semejante enunciación carece de sentido explicativo y no constituye un juicio, sino una simple forma gramatical.

Así tenemos caracterizada a la dialéctica como un método dinámico, como un procedimiento discursivo que, a diferencia del formal, admite la hermenéutica que deriva de la síntesis interactiva de sus componentes. La ulterior verificación de este concepto efectuará en un mayor extremo el distingo correspondiente, planteando a la postre una dialéctica entre la realidad y el pensar. La indoctrinación que resulte de dicho método dependerá de la postura que se sustente, en la cual encaja, en última instancia, el concepto de la realidad. Podrá tratarse de la realidad física, como en el materialismo dialéctico, o de la realidad espiritual, como sucede en el idealismo, o bien de la realidad cultural que acepta la filosofía crítica, posturas todas de raigambre dialéctica que difieren considerablemente en sus doctrinas, pero tienen como denominador la común aceptación del método dialéctico.

Hablando en rigor, ninguna filosofía se sustrae actualmente a dicho método, pero son tan hondas sus diferencias que la genealogía dialéctica no es suficiente para conciliar a sus sistemas y ni

siquiera para presentarlos con adecuada uniformidad. Hoy día, hablar de método dialéctico equivale simplemente a *método* para pensar, esto es, *método discursivo*; ya no es concebible pensar estáticamente, conforme a la *apodeixis* aristotélica, y ni siquiera en ella ha existido con todo rigor un formalismo radical.

En la dirección metódica racional se encuentra como la más importante manifestación el método dialéctico, que ha sido de enorme aplicabilidad en la filosofía moderna. La dialéctica es la teoría integral de un proceso racionalmente desarrollado en la evolución de sus diferentes etapas. El advenimiento del método dialéctico abrió el horizonte de la filosofía en forma insospechada, otorgándole fueros para develar los temas complejos y dinámicos que, por su variedad de formulaciones, no se habían explicado en el método formal. La dialéctica muestra el verdadero poder de la razón, su utilidad y fecundidad como instrumento primario del filosofar.

El método discursivo apunta a una tarea que nunca llega a concluirse; va de un pensamiento a otro en una marcha sin fin. Empero, otra facultad humana permite relacionar a los objetos de manera distinta a como lo hace el pensar; en tanto que éste propende a demostrar la verdad del conocimiento, la intuición (tal es la facultad a que nos referimos) muestra la imagen o representación que determina en nosotros el objeto. De modo general podemos decir que la intuición es la facultad de representar a los objetos. La lógica demuestra que la evolución del discurso requiere de un mecanismo racional donde intervienen elementos predicativos para llegar a la generalización mediante leyes y axiomas racionales. Todo ello ha parecido artificioso a quienes optan por rechazar el método discursivo para substituirlo por el vehículo directo, de naturaleza sensible que representa la intuición.

En la vida diaria se llega al "concepto" de un objeto si se le puede explicar y definir. Hay una "intuición" de él cuando el dato objetivo que proviene de las impresiones incide directamente en el espíritu sin necesidad de una aparente razón que lo justifique. La intuición también se define como el contacto directo con el objeto. Hay varias formas de intuir, o lo que equivale, de sentir y representar a los objetos. Distinguimos cinco clases de intuiciones.

La primera es la *intuición sensible*, dada en la percepción por medio de los sentidos: vista, oído, tacto, etc. Es el tipo de intuición que se produce a cada momento en la vida cotidiana. La segunda es la *intuición intelectual*, que ofrece la percepción inmediata de una idea, acompañada por la convicción de que es auténtica, sin necesidad de comprobarla racionalmente. Tal es más o menos el acto que se origina cuando alguien "intuye" un principio que nadie había

descubierto antes. La tercera es la *intuición emocional*, que se da en la reacción inmediata provocada por el objeto, ya sea que esté presente o evocado en el recuerdo. Reporta un sentimiento de agrado o desagrado, de simpatía o repulsión, sentimiento positivo o negativo en el cual se cifra el valor característico de lo intuitivo. La cuarta es la *intuición volitiva* que, a diferencia de la emocional (meramente pasiva o contemplativa), confiere el deseo de conquistar al objeto; constituye un poderoso resorte de la actividad, un móvil para fomentar el ímpetu de poder y la voluntad de vivir, cuyo más directo resultado es el instinto de conservación. Por último, la *intuición mística* parece quedar reservada a los seres que tienen ferviente devoción a Dios y cuyo deseo de llegar a Él produce, en algunos casos, un arrobamiento *sui generis* que el místico invoca con inusitada pasión y por el cual afirma, inclusive, tener un contacto con el Ser Supremo. La pretendida intuición mística, tan fuera de las facultades comunes del hombre, ha originado un buen número de obras que se incluyen en la historia filosófica.

En términos generales, la intuición ha sido de importancia capital en la elaboración de las doctrinas filosóficas; con sus cinco matices se halla ampliamente difundida en la historia. Tiene un papel muy significativo, pues un gran número de doctrinas se apoyan en el valor concedido a la intuición, y como ésta puede reñirse con la intervención racional, la encontramos aceptando o rechazando al método discursivo, pero siempre ocupándose de él para destacar la esencia de lo intuitivo frente a lo conceptual. La intuición figura como método de la filosofía y a partir de ella se han construido muchos sistemas.

El caso en que la voluntad es determinante metódico del filósofo corresponde a doctrinas de carácter práctico y activista donde la realización de una obra, la ejecución de un acto o simplemente el deseo de entender a la vida como actuación fáctica, constituyen un móvil en el concepto de la existencia. Doctrinas de este género se conocen como "voluntarismo", "activismo", "eticismo", "filosofía práctica", etc., y tienen el rasgo general de preferir a la voluntad sobre cualquiera otra función del espíritu. Vale para ellas principalmente la idea de ejecutar un propósito determinado; el voluntarismo concibe a la vida como fruto de la acción, aplicando este concepto, tanto a la conciencia moral como al reino de la naturaleza. La corriente metafísica del voluntarismo predica la existencia de una voluntad determinante que impulsa a todos los fenómenos, tanto en la acción causal mecánica como en la manifestación teleológica de lo consciente. El voluntarismo entiende y valora a la existencia

por el grado de acción que hay en ella, cifrando en la libertad su más caro anhelo.

Ahora bien, que exista una variedad metódica en las direcciones de la filosofía puede explicarse por la tendencia del hombre a poner en juego sus facultades, aprovechando por igual a la razón, al sentimiento y a la voluntad; se encuentra en cada una la potencia que ha de ser dirigida sobre un problema específico. Tal parece como si faros de distinta luz iluminaran por modo diverso el panorama del espíritu como si cada uno fuera a revelar un aspecto del mundo que los otros han ignorado. Y cuando la diversidad doctrinaria surge de la rica multiplicidad de normas metódicas, se manifiesta el sentido universal de la existencia, donde está cifrado el motivo clásico y permanente del filosofar, enriquecido cada vez que su problemática se refracta en el prisma del método.

La existencia de varios métodos plantea la cuestión de si cada uno de ellos tiene validez y si la validez será igual para todos; pero el examen de dicha cuestión, a pesar de lo mucho que significa, va más allá del propósito que albergan estas líneas. Por el momento nos limitamos a enunciar el principio de la función metódica, queriendo dar la interpretación en el sentido que tiene de acuerdo con su propia función evolutiva. No tratamos de fundar la valoración de cada método, aunque el tema deba ser planteado por todo aquel que intente fijar el coeficiente antropológico que hemos señalado, reconociendo el influjo de la naturaleza psicológica del sujeto filosofante; de ahí que, por consecuencia, un individuo de carácter racionalista empleará de preferencia el método racionalista, un sentimental verá en el método intuitivo el mejor camino para filosofar y, de análoga manera, el temperamento activo se decidirá por el método de la voluntad.

Un mayor comentario se halla fuera de las coordenadas en que intentamos desenvolver nuestro artículo. Objetivamente hablando, el método representa algo así como un espejo donde se refleja el mundo del filósofo y en el cual su amplia temática encuentra el motivo inconfundible que da cariz peculiar a su doctrina. La temática fundamental es prácticamente la misma en todos los sistemas, pero la forma de establecerla varía según el criterio elegido para su tratamiento. Y este criterio representa el momento libérrimo del filosofar, aquel donde el pensador elige la perspectiva que le servirá para reconocer el dominio espiritual, de acuerdo con su inalienable personalidad.

Hay otra variante del método que determina los temas y disciplinas de la filosofía: consiste en la dualidad de "forma" y "función", que corresponde a los principales motivos filosóficos. Un

sistema puede, en su caso, originar una disciplina "formal" o "funcional", según el método que emplea. Veamos lo que esto significa.

¿Qué es una función? En lenguaje cotidiano se dice que alguien desempeña una función cuando ejecuta un propósito. El cumplimiento de un empleo es una función que requiere cierta preparación para acometerlo. De un modo general puede sostenerse que todo en la vida tiene una función, es decir, que toda actividad está sujeta a determinado fin y aprovecha sus virtudes para destinarlas al cumplimiento de un propósito. En la naturaleza un efecto es funcional a la causa y se liga íntimamente a ella; no puede variar la causa sin que varíe el efecto. La función puede considerarse como una relación determinante de varios elementos.

Por la dualidad metódica, una teoría es funcional cuando investiga la relación de los factores en el problema, de acuerdo con el planteamiento inicial del mismo. El método funcional tiende a vincular entre sí los datos y la incógnita, verificando el descubrimiento de un principio sintético. Por ejemplo, en un grupo de fenómenos que acontecen simultáneamente hay una influencia mutua en su desarrollo; al variar uno varían los demás. La investigación determina una ley que los explica funcionalmente por la relación que existe entre ellos. Cuando se logra el conocimiento de esta relación, se despeja el problema y se llega a la función nómica que vincula a sus términos. Lo propio sucede con la ciencia natural, la matemática, la historia y todo el saber humano. La adquisición de un conocimiento estriba en fundar la relación que unifica a los datos originales del problema que, sin reunir, constituyen por ello mismo un problema. En la filosofía hay estudios funcionales, como puede ser la determinación de la estructura interna de la materia, la influencia mutua que ejercen entre sí los hechos culturales, la evolución de las doctrinas en el curso de la historia, la constitución de los nuevos sistemas, etc. Una teoría funcional involucra el método sintético, que lo es precisamente porque da un nuevo aporte a la investigación.

Si en lugar de preocuparse por obtener nuevos conocimientos se opta por recolectar los ya adquiridos, para archivarlos en clasificaciones y cuadros sinópticos, ordenamientos y esquemas de toda especie, se realizará un tipo de trabajo que atiende a la forma del conocimiento y se considera, por ello mismo, formal; el método formal es analítico y constituye la inversa y complemento del método sintético o funcional. El lado formal de la filosofía no contiene investigaciones propiamente dichas, sino el conjunto de operaciones auxiliares que disponen el material de la investigación; por él se producen los esquemas, clasificaciones, ordenamientos, etc., con los derivados formalistas y deductivos que prestan servicio al modo de

un armario donde hay cajones para acomodar adecuadamente los trabajos ya hechos, de manera que puedan localizarse en un momento dado y reproducir cualquier investigación dada sin tener que repetirla.

El método formal es una recapitulación de trabajos. Ordena su contenido mediante esquemas y resúmenes que constituyen el recurso analítico del pensar; ni unos ni otros aportan datos nuevos, pero sirven para disponer formalmente el conocimiento. En ello radica la utilidad de la filosofía formal; no brinda elementos originales, pero ordena, clasifica y archiva los que previamente había dado la reflexión funcional. Las teorías filosóficas contienen los elementos vivos del problema; se les podrá ver con mayor claridad separándolos unos de otros, como sucede precisamente en las operaciones formales.

Ambos métodos se reclaman y se complementan. El funcional tiene a buscar la relación de objetos diversos; el formal pretende agruparlos en lo que tienen de común. Este quiere llegar deductivamente a una última conclusión que derive de las demás y pueda admitirse partiendo de ellas, así como a un primer principio respecto del cual todo el conocimiento no sea más que una conclusión. El papel que tienen es, en pocas palabras, el siguiente: el método funcional dice cómo es el objeto, y el formal dispone las clases de objetos que abarca. La lógica funcional explica, por ejemplo, qué es el juicio, y la lógica formal lo clasifica; la ética investiga funcionalmente el sentido dinámico de la virtud y presenta formalmente los diversos tipos de virtudes, etcétera.

Concluimos, pues, que el método filosófico tiene dos sentidos en lo que se refiere a la integración del sistema; el formal o analítico y el funcional o sintético. Cada uno brinda un conocimiento de distinta naturaleza. En el orden lógico está primero y es más importante el método funcional, pues en él se obtiene lo nuevo y progresivo del saber, el qué y el cómo de la investigación; tan sólo después de él es factible reordenar y clasificar el conocimiento logrado.

El aspecto funcional del método es el establecimiento de nexos correlativos entre los elementos de la reflexión. La primera ojeada al panorama histórico filosófico revela una muchedumbre de doctrinas que aparentemente se oponen entre sí, o cuando menos difieren al grado que dan la impresión de no poseer dirección unitaria. Frente a la variabilidad y mutabilidad de las teorías filosóficas, se clama por una precisión como la distintiva del pensamiento científico. Es opinión generalizada que la filosofía no "demuestra" sus pensamientos y, por ende, que no puede figurar con dignidad junto a las verdaderas ciencias; el argumento que se esgrime consiste en indicar la

variabilidad y contradicción de las teorías filosóficas, con las diferencias que muestran a cada paso. Sin embargo, los filósofos se ponen de acuerdo, aunque afortunadamente no de acuerdo absoluto, lo que significaría el fin y la destrucción del filosofar. Que entre ellos haya polémicas y aun contradicciones, no es precisamente un defecto radical ni exclusivo de la filosofía, sino un resorte impulsor del progreso, que puede también comprobarse en la ciencia, cuya exactitud se toma generalmente por absoluta.

El saber tiene diversos grados de verdad, desde aquel que ostenta una máxima validez —como son los principios axiomáticos— hasta el meramente probable, como algunas hipótesis elementales. De acuerdo con la idea evolutiva del método, se distingue una triple modalidad del conocimiento. Puede ser: a) Apodíctico o racional puro, cuyo modelo está en la matemática. b) Asertórico o contingente, como son las leyes de la ciencia empírica. c) Problemático o descriptivo, que corresponde a la observación preliminar del objeto. Por otra parte, sus teorías no son indefectiblemente exactas y, además, la ciencia contiene un tipo de verdades en cada rama del conocimiento, de suerte que la veracidad filosófica y la científica no coinciden, así como la de la propia ciencia cuando es de diversa especie.

El tipo de verdad que corresponde a la filosofía exhibe uno de los aspectos más interesantes del pensar. Se manifiesta en una estructura, es decir, en un conjunto de principios que deben comprenderse integralmente, ya que por separado modifican la auténtica naturaleza que los determina como elemento de un sistema. Este es el carácter funcional de la verdad filosófica.

Sostener que la verdad es funcional y, por consiguiente, que el método también lo es, equivale a predicar que las doctrinas tienen una función determinada y poseen un origen que es necesario interpretar. En el sentido de la filosofía no basta saber lo que alguien dijo: hay que vincular su pensamiento a los factores que lo influyeron. Sólo de este modo se comprenderá la trascendencia de una doctrina y el significado permanente que yace bajo el enunciado textual de sus tesis. Entender e interpretar a la filosofía puede llevarse al cabo desde una pluralidad de criterios; cada uno representa la función y relación del pensamiento consigo mismo, en el sentido histórico que lo determina. Por ejemplo, Tales de Mileto dijo que el ser es el agua y que la naturaleza consiste en forma de lo húmedo. Con ello expresó una idea que hoy se antoja evidentemente falsa, pues no todo es agua ni se reduce a humedad; en su época no era fácil rebatir esta opinión, aunque tampoco lo era comprobarla. Durante cierto tiempo la filosofía consistió en una serie de "teorías"

análogas, que postulaban al aire, la tierra, el fuego, etc., como elementos radicales del ser, y si no se les juzga en relación a la historia, se concluirá que todas ellas fueron un continuo perder el tiempo.

Sin embargo, el trasfondo cultural orilló a plantear la cuestión filosófica desde el ángulo que lo hicieron los griegos; por esto sabemos que la opinión de Tales, igual que muchas otras, tiene un determinado mérito, histórico y humano, aunque sea científicamente falsa. Su valor consistió en servir de antecedente para investigaciones ulteriores. De análoga manera se deben comprender, por ejemplo, los casos de Pitágoras y Demócrito, para quienes la realidad consistía en el número y el átomo, respectivamente. Hablando en rigor, frente a la ciencia actual, dichas teorías, tal como fueron formuladas, contienen parecido error al de Tales, pero nadie negará que tanto Pitágoras como Demócrito inspiraron ideas de gran solidez que tienen por base los conceptos de número y átomo, que ellos incorporaron al filosofar.

En la actualidad sigue discutiéndose intensamente y se formulan ideas cuya comprobación puede ser dudosa. En cada una encontramos, sin embargo, algo que da al pensamiento un contenido de inspiración y guía para otras disciplinas. En el mundo filosófico hay un amplio margen de aventura e incertidumbre, pero esto lo encontramos también en el campo científico, ya que a nadie se oculta la multitud de experimentos frustrados e hipótesis falsas que registra la historia de la ciencia, a pesar de lo cual, o tal vez por ello, ha logrado concluir en su verdad, inclusive en aquella verdad "exacta" que nos convence del "rigor" científico. También hay una forma de "experimentación" filosófica en el libre concurso de las doctrinas que apuntan a su ulterior comprobación. Este concurso propende a explicarlas desde su origen; su génesis obedece a un problema real, y su evolución, a un método funcional. No es, pues, un proceso arbitrario. Aún en la libertad del pensamiento, que consiste en formular hipótesis de manera irrestricta, la filosofía exige su verificación en el problema a que se refieren. Dicha verificación tiene dos sentidos: el histórico y el teórico; en ellos se funda como ciencia. Veamos cuál es su significado.

El tema o el problema, así como el método y el sistema, se dan en la historia, donde una serie de elementos determinan circunstancialmente su producción, con independencia del motivo teórico original. Esto vale para cualquier doctrina puesto que toda la cultura es histórica. Hablar de lo histórico significa, en el caso de las ideas, lo percedero en ellas. Por ejemplo, durante la Edad Media se tomaron como verdades una serie de creencias que obedecían al espíritu del tiempo, y lo propio ha sucedido en cada época, con la política, la

ética, las costumbres, la religión, la ciencia, el arte, la filosofía y cualquiera de las vertientes que nutren a la historia; cedieron ulteriormente el paso a las nuevas expresiones del tiempo, si bien mantienen la continuidad de sus diferentes períodos, pues todos ellos se influyen mutuamente. Este influjo es lo que determina la historicidad de la cultura, el aspecto transitorio y fugaz, correspondiente sólo a la época que representa. Por lo contrario, el aspecto teórico del pensamiento científico y filosófico, va más allá del marco temporal que le corresponde, revelando la tendencia a adquirir un valor que se prolongue vivo en la posteridad.

La filosofía tiene como fin definir sus propios conceptos y exhibe en ello una pretensión teórica. Propugna por resolver sus problemas fuera de la contingencia y obtener una verdad universal y necesaria. De ahí que la teoría pretenda demostrar objetivamente al pensamiento, trascendiendo el plano circunstancial que lo delimita en la historicidad fáctica. Lo teórico y lo histórico son términos complementarios y, en cierta forma, opuestos. Un pensamiento se hace *histórico* cuando su validez queda reducida al momento en que se produjo, rodeado por las circunstancias que lo justifican concretamente en el tiempo. Asimismo, un pensamiento se hace *teórico* cuando supera el marco temporal en que se originó para verificarse en cada ocasión donde se repitan las mismas circunstancias problemáticas. El sistema es formulado por determinados pensadores en una época; varios componentes personales (creencias, temperamento, agudeza intelectual, costumbres, tradiciones, prejuicios, etc.), pueden ser determinantes en los puntos enunciativos del sistema. Otro tipo de pensamientos, en cambio, se verificarán siempre y llegarán a admitirse como una verdad lógicamente fundada. Se dice entonces que el conocimiento ha obtenido el rango teórico.

La filosofía se da bajo la influencia de la evolución histórica, entendiéndose en ella a los conceptos transitorios de la época; pero no se conforma con ser una expresión del tiempo, sino anhela convertirse en teoría capaz de sostener una verdad en cualquier instante y frente a cualquier crítica; en ello estriba su ambición teórica. Para comprender el significado de la filosofía hay que tener en cuenta su historicidad, considerando que una doctrina es formulada al amparo del decurso temporal, junto a la teoreticidad que propende a la obtención de verdades definitivas. A la luz de este criterio se estimará su auténtico valor.

Para apreciar el mérito de un sistema filosófico hay que establecer, por un lado, lo histórico en su realidad transitoria, y por el otro, su pretensión de validez teórica. Como en la totalidad de la producción filosófica se ve el doble concepto de teoría e historia, su

vinculación funcional es de primera importancia, no sólo por el concepto mismo, sino por otros que derivan de él. La teoría se edifica como un principio que sirve de base para otras conclusiones sistemáticas, y como doctrina objetiva tiene mayor valor en la amplitud de su desarrollo, a partir de este principio. La construcción del pensamiento en torno a una idea general da lugar al sistema; de ahí que la filosofía adquiera valor por la profundidad que logre sobre la dirección sistemática del trabajo.

Por este motivo, en la estructura filosófica hay dos aspectos funcionales que deben considerarse y a los que nos hemos referido; el histórico, donde figuran las circunstancias de la época, y el teórico, que expone las tesis permanentes del filósofo, con la interna adecuación y la conformidad lógica respecto al pensamiento mismo.

Presencia del Pasado

EL POBLAMIENTO DE AMÉRICA*

Por P. BOSCH-GIMPERA

EN el estado actual de la investigación, la Prehistoria llegaría a las siguientes conclusiones para el problema del poblamiento de América:

Antes de 35,000 a. de J. C. el hombre se hallaba presente en América y había llegado ya al extremo sur de los Estados Unidos (Texas; Lewisville). Desde entonces tenemos pruebas de su existencia en la Gran Cuenca, en California y en Texas con repetidos hallazgos de artefactos toscamente tallados (*cultura de lascas y nódulos*) a veces semejantes a "hachas de mano". En Tule Springs (Nevada) hacia 21,800 a. de J.C. quedaron los restos de un campamento de recolectores-cazadores, pero no seguramente cazadores superiores con armas arrojadizas, sino practicando la caza inferior.

La *cultura de lascas y nódulos* se halla emparentada con las semejantes de los países del este de Asia, Indonesia y Oceanía y llegaría a América por la costa asiática del Pacífico y por el sur de Bering no sumergido, siguiendo las costas pacíficas americanas hasta penetrar en el interior al nivel de Vancouver. El momento exacto de la penetración no lo conocemos y las fechas indicadas son solamente un "terminus ante quem". Por ellas sabemos que había llegado ya cuando se desarrollaron las primeras etapas de la glaciación wisconsiniana y es, por ahora, difícil inferir si fue durante una etapa fría o durante una interstadial templado. Si la llegada fue por la costa pacífica, dada la posición de los hielos americanos, pudo llegar en ambos casos y encontrar territorio habitable, pues el clima en las zonas costeras occidentales era sin duda favorable para ello.

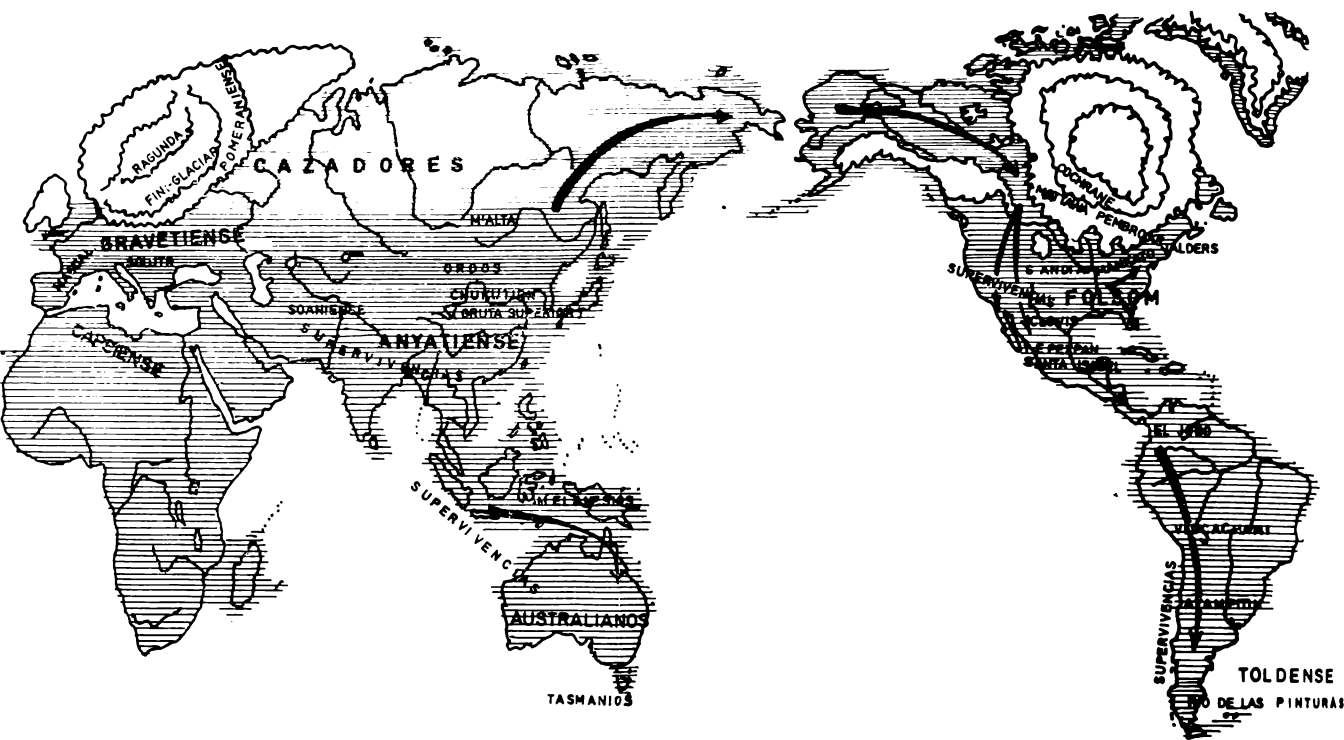
La *cultura de lascas y nódulos* representa un paleolítico inferior que sobrevive, fuertemente arraigado y cuyas tradiciones habrán de resurgir en culturas muy posteriores.

* Conclusiones de una ponencia presentada a los "Encontros Intelectuais de São Paulo" en 1961 y del libro que, ampliándola, habrá de publicarse en la Universidad de México.

Poco a poco grupos portadores de ella se *extendieron a través de México y Centroamérica hacia los países del Sur*. En *Venezuela* (Muaco) se hallaban ya antes de 12,000 a. de J. C. A la *Argentina* ("Oliviense") y al *extremo sur de Patagonia* pudieron llegar entre 10,000 y 9,000 a. de J. C. y con seguridad se hallan en el *territorio magallánico* de Chile (cueva Eberhardt) durante el noveno milenario a. de J. C.

En los *Estados Unidos*, durante la retirada de New Haven (entre las etapas glaciales Tazewell y Cary) (15,000-14,000 a. de J.C.) se había abierto el corredor entre la *glaciación de las Rocallosas* y el *gran casquete glacial*. Entonces o durante la *glaciación de Cary* (entre 14,000 y 10,000 a. de J.C.) se produjo una *nueva penetración del hombre*, esta vez por el camino del Bering (seco) y el norte de Alaska y el Mackenzie, siguiendo por las *mesetas al este de las Rocallosas en el Canadá y los Estados Unidos*. El origen remoto de esta corriente de población—perteneciente a cazadores superiores poseyendo puntas de proyectil—se ha buscado en el paleolítico superior de tipo gravetoide del sur de Siberia que de allí siguió por el Amur, Mongolia y Manchuria hacia la costa pacífica y que de allí habría remontado hacia el norte, bordeando las montañas heladas del noreste de Siberia; pero tal paleolítico no tiene puntas de proyectil comparables con las de América ni, entonces, el retoque que sólo aparece en Siberia más tarde. Hoy, en cambio, se busca el origen del paleolítico superior americano en una infiltración de la tradición del "musteriense de hojas-puntas" del Altai y Mongolia, que daría lugar a las culturas de puntas del paleolítico superior del Japón y que se habría extendido hacia el Bering y llegado a América, en donde al quedar aislado desarrollaría la cultura de sus cazadores con las puntas de proyectil de los tipos conocidos. Sin embargo, este problema no está resuelto todavía y es posible que la solución se encuentre en una combinación de las dos corrientes culturales y que en Mongolia y Manchuria se hubiese comenzado la evolución de las puntas aflautadas, de las que allí se han encontrado algunas, aunque su posición estratigráfica no está todavía clara.

Los *cazadores superiores* (con puntas Sandía y Clovis), durante el *interstadial templado de Two Creeks* en Illinois y la retirada de Hannover en el noreste de los Estados Unidos (entre 10,000 y 9,000 a. de J.C.) habían llegado ya a *Arizona*, al *sur de California* y a *Texas*, habiendo extendido sus campamentos de verano junto al *lago Michigan* que en la siguiente etapa glacial fue recubierto por el avance del hielo de Valders Mankato cazando mamuts.



CAZADORES

CULTURAS DEL PALEOLITICO SUPERIOR

AYAMPITIN

CULTURAS CON RAICES EN EL PALEOLITICO SUPERIOR



LIMITE DE LOS GLACIARES



SU PUESTAS COSTAS PALEOLITICAS

No. 2. Los pueblos del paleolítico superior y sus consecuencias.

Los cazadores con las puntas Clovis se extendieron hacia México y Centroamérica (Guatemala, Costa Rica y Panamá), siguiendo hacia el sur (Ecuador) y llegando entre 9,000 y 8,000 a. de J.C. al extremo sur de Patagonia ("Toldense"), incluso a los territorios magalánicos (cuevas Fell y Palli-Aika). En Patagonia, los cazadores practican el arte rupestre (impresiones de manos) ya en esta etapa.

La extensión hacia el sur de los cazadores con puntas Clovis acaso se produjo probablemente cuando en los Estados Unidos había comenzado una evolución de aquellas que produjo los tipos Folsom, Plainview y otros (o sea después de 9,000 a. de J.C.), pues en los hallazgos del extremo sur de América hay ya puntas parecidas a las Plainview.

En los Estados Unidos durante el avance glacial de Valders-Mankato (hacia 9,000 o poco antes hasta 8,500 u 8,400 a. de J.C.) y la subsiguiente retirada de los hielos hacia el norte, siguen los cazadores con las puntas de proyectil del horizonte Folsom y otros tipos (Plainview, Midland, Meserve) y entre 8,000 y 7,000 con los Agate, Lerma, Angostura y Scottsbluff. De los animales que eran objeto de la caza se extinguió el mamut y entonces se persiguió sobre todo el bisonte.

En México—en donde subsiste el mamut entre 8,000 y 7,000 a. de J.C.—hay una población de cazadores que se ha comprobado en Tamaulipas, en el Valle de México y en el Estado de Puebla: en el valle de México está representada por mujer de Tepexpan y por los cazadores de los elefantes de Sta. Isabel Ixtapan (con puntas de tipo Lerma, Angostura y parecidas a las de Scottsbluff).

En Sudamérica, en Patagonia subsiste la cultura de los cazadores superiores con un arte rupestre naturalista y seminaturalista, que tiene entonces escenas de caza o danza de hombres disfrazados con máscaras alrededor de guanacos, que se conoce también en el norte de Chile y en otras regiones de Sudamérica, especialmente en el interior del Brasil (Minas Gerães). Este arte tiene notables semejanzas con el del Viejo Mundo extendido allí desde España hasta Baikalia; pero el territorio intermedio está vacío de hallazgos. Es de esperar que con el tiempo se produzcan en dicho territorio intermedio y en el de los cazadores norteamericanos, pues el fuerte arraigo del arte rupestre en América que evoluciona durante largo tiempo desde el suroeste de los Estados Unidos hasta Patagonia, hace pensar que tiene raíces muy antiguas, que, lógicamente, deberían hallarse en la cultura de los cazadores paleolíticos.

En 7,000 a. de J.C. empieza una nueva época cultural que equivaldría al mesolítico del Viejo Mundo. En ciertas regiones sub-

sisten la cultura de los cazadores hasta muy tarde evolucionado los tipos de sus puntas de proyectil; tal es el caso de la llamada cultura "arcaica" de las llanuras centrales de los Estados Unidos y de Patagonia (continuación del "Toldense"). En las regiones centrales de Argentina y más al sur, así como con influencias en Bolivia (Viscachani), en Perú (Lauricocha), los cazadores evolucionan sus tipos de puntas de proyectil (Ayampitiniense de la Argentina y luego otras variedades de tipos). La influencia del tipo de punta Ayampitín parece llegar hasta Venezuela (El Jobo). La tradición de los cazadores subsiste sobre todo en las Pampas argentinas, hasta épocas muy tardías.

En muchos lugares durante el mesolítico subsiste o resurge la tradición de los recolectores con cultura de lascas y nódulos, durante los cambios climáticos que produjeron la extinción de las especies de animales cazados anteriormente, practicándose la caza sólo como actividad suplementaria y limitada. La recolección de frutos de la tierra en México, entre 7,000, 6,000 y 5,000 a. de J.C. se comprueba en Tamaulipas (horizontes Nogales e Infiernillo en Tamaulipas, y en Puebla (El Riego) con la utilización de la calabaza, el frijol y el maíz salvaje. En el suroeste de los Estados Unidos, el renacimiento de la cultura de los recolectores da lugar a cultura de Cochise, que se extiende también por México (complejo Peralta en Sonora y otros hallazgos).

De 5,000 a 2,000 a. de J.C., en México, la cultura de los recolectores evoluciona a un neolítico precerámico, comprobándose la transformación de dichos frutos salvajes en domésticos (agricultura incipiente) en los horizontes Nogales, La Perra y Ocampo de Tamaulipas y en los niveles correspondientes de la cueva de Coxcatlán de Puebla, etc.).

Una evolución parecida se comprueba en el Perú, en sus regiones costeras (Huaca Prieta, Asia, etc.).

En las regiones marginales (Patagonia) la cultura de lascas y nódulos continúa, mezclándose a veces con la subsistencia de la de cazadores. En la provincia de Misiones y regiones vecinas del Paraná y el Brasil, de una evolución de la cultura de recolectores con lascas y nódulos se forma la de "plantadores" ("Altoparanense") que indica una cultura de agricultura incipiente (fase hortícola).

En fecha incierta, posiblemente muy antigua, penetraron los recolectores en las regiones interiores del Brasil (Minas Gerães), en donde en las cuevas de Minas Gerães y de Confins aparecieron los restos del tipo humano lágvida. Pronto hubo allí una penetración de la cultura de cazadores que desarrollaron un arte rupestre de tipo

seminaturalista. La cultura de recolectores subsiste, acaso desde 7,000, en las regiones interiores de Paraná ("Jazida José Vieira").

En todas las *costas*, tanto pacíficas como atlánticas y en el extremo sur (Tierra del Fuego), desde el mesolítico sin que se pueda señalar la fecha inicial, hay una *cultura de recolectores de mariscos* y pescadores que deja *concheros* en todas partes, con variedades regionales de su cultura (*anzuelo de concha de Chile, "shell-knife culture" en Tierra de Fuego, sambaquís del Brasil, concheros de las Guayanas, Venezuela y Colombia*). En los sambaquís del Brasil especialmente desde Santa Catarina y Paraná hasta la costa de São Paulo pueden señalarse varias etapas de la evolución de su cultura: *una muy antigua*, acaso comenzando ya hacia 8,000 a. de J.C. y durando hasta 4,000, en un *periodo de aguas bajas y clima relativamente frío*, habiéndose sumergido luego muchos sambaquís con la subida de las aguas durante el "*Clima optimum*" subsiguiente, durante el cual entre 4,000 y 2,000 a. de J.C. se empiezan a formar más adentro, siguiendo los sambaquís y las capas de una *etapa entre 2,000 y 1,000 a. de J.C.* para terminar los sambaquís en un *periodo más reciente hasta la época de J.C.*

Durante el mesolítico, llegan a Alaska los *antepasados de las primeras oleadas de esquimales*, procedentes de las costas árticas asiáticas, a través del estrecho de Bering. El origen de su cultura se hallaría en el epigravetiense de tendencias microlíticas, que en Mongolia y el territorio del Amur en Asia se produjo como evolución del gravetiense tardío paleolítico de aquellas regiones. Una vez aclimatado dicho epigravetiense alrededor del Bering, no hay que excluir del todo que se hubiesen sentido también influencias del mesolítico ártico siberiano de la desembocadura del Lena y de la costa norte asiático hasta la península Chuktchi.

En Alaska pueden señalarse distintas etapas de la cultura protoesquimal, una vez arraigado el epigravetiense. En las playas del cabo Krusenstern (Kotzebue Sound) de la costa occidental de Alaska puede seguirse esta evolución. En ella aparece la *cultura Denbigh* de fuerte tradición paleomesolítica (entre 4,000? — y 2,000). que es el punto de partida para la formación de las culturas protoesquimales, combinada con resabios de las culturas de puntas de proyectil de los cazadores superiores que también habían arraigado en Alaska y de las cuales es un testimonio la del horizonte Palisades II del cabo Krusenstern y otros hallazgos del interior de aquel territorio.

La *cultura Denbigh* se extiende por el interior del Canadá y por las costas árticas, llegando a la bahía de Hudson y a Groenlandia. *Su extensión sigue el retroceso de los hielos de la última*

fase glacial (Cochrane: entre 6,000 y 2,000 a. de J.C.) y su extinción después de 2,000. Mientras en las costas occidentales y meridionales de Alaska, con las islas Aleutianas sigue una evolución muy arcaizante de aquella cultura que se prolonga hasta después de nuestra era (Prince William-Sound), en las regiones del estrecho de Bering y del norte de Alaska, siguen otros horizontes (cultura ballenera antigua [después de 2,000 a. de J.C.]), horizontes Battle Rock y Choris, Norton e Ipiutak hasta después del comienzo de nuestra era, Okvik y antigua cultura del mar de Bering (entre 300 a. de J.C. y 100 de nuestra era), Birnik (500 a 700), Punuk (700-1, 100) y fase tardía Nukleet (hasta 1700). En el Canadá y en Groenlandia, la evolución de la antigua cultura de Denbigh va a parar a la formación de la cultura de Dorset que perdura hasta el siglo x de nuestra era y que encuentran en Groenlandia los vikingos. En el oeste desde Alaska, la cultura de Ipiutak se transforma en la de Tule que se extiende hacia el este hasta el Labrador y Groenlandia, en donde sustituye a la cultura de Dorset hacia 1100.

Después de 2,000 aparecen las altas culturas de Mesoamérica. Alrededor de 1,000 sucede lo mismo en la zona andina, principalmente en el Perú. Su origen constituye un problema no fácil de resolver. El hecho es que difícilmente puede encontrarse una derivación de las culturas primitivas en ellas pues desde un principio poseen rasgos como la plástica de tierra cocida —ya muy artística— y pronto sus elementos monumentales —como las estructuras ceremoniales con su arquitectura que ningún precedente tiene en las culturas prehistóricas— cuya supervivencia llega hasta el tiempo de los principios de aquéllas, tanto en Mesoamérica como en el Perú. Muchos autores han pensado en infiltraciones de pueblos del este y sureste de Asia a través del Pacífico, en donde en sus altas civilizaciones se hallan muchos elementos con gran semejanza a los de las altas culturas de América y que tuvieron una gran repercusión en las regiones del Pacífico.

LA RUEDA EN MESOAMÉRICA*

Por Pablo LOPEZ VALDES

LA presencia en el área mesoamericana de los llamados "juguetes con ruedas" ha sido uno de los problemas más sugestivos y a la vez menos estudiados de nuestra arqueología, ya que si bien es cierto que hace veinte años despertó el interés de varios investigadores (Caso y otros, 1946; Ekholm, 1946); también es cierto que desde entonces poco se ha trabajado para completar su interpretación y todavía menos el aspecto monográfico que reseñe la presencia de tales reliquias dentro del contexto de nuevas excavaciones, no obstante contar, como ya dijimos, con antecedentes que señalan su importancia.

La idea de reinterpretar su valor, así como la de señalar la existencia de nuevos ejemplares nos han alentado a escribir estas notas que pretenden enfocar el problema de la rueda mesoamericana a la luz de la evolución que sufre ese objeto en el Viejo Mundo y que consideramos tiene una relación bastante estrecha con la aparición de los metales.

Consideramos, asimismo, que en las reliquias mesoamericanas tenemos objetos ceremoniales de un valor quizá mágico y que, por su colocación como ofrendas, se alejan mucho del concepto de juguetes con el que se calificaron. Por supuesto no ignoramos el uso de silbatos que tienen muchos de ellos, pero lo juzgamos de carácter secundario para las finalidades del presente artículo; por tal motivo entrecomillamos el nombre "juguetes con ruedas" pues es más fácil proponer tal entrecomillado que cualquier otro nombre, ya que el empleo del primero está muy generalizado dentro de nuestra nomenclatura.

Para tratar de comprender los fenómenos que asombran al investigador, es necesario realizar un análisis que en el campo téc-

* *Cuadernos Americanos* publicó en su primer número del año de 1946 varios trabajos que se reunieron bajo el título de "Mesa Rodante", incluyéndose allí una nota en la que se invitaba a participar en la discusión. El artículo adjunto trata sobre el problema de aquella "Mesa" y veinte años después puede parecer interesante suscitar de nuevo el tema en las páginas de la revista.

nico o conceptual le permita comprenderlos en sus componentes tratando asimismo de repetirlos en circunstancias semejantes, con objeto de dar a sus puntos de vista un rigor verdaderamente científico.

Por consiguiente, si queremos analizar el conocimiento de la rueda entre los pueblos mesoamericanos, debemos comprender su realidad considerando el *status cultural* y el medio ambiente de aquellos pueblos, también es necesario comparar la presencia de la rueda en Mesoamérica con las fases del desarrollo del transporte terrestre, que en el Viejo Mundo se nos ofrecen bastante completas y bien caracterizadas ya que sólo comparando realidades, podremos deducir puntos de vista válidos.

La historia arqueológica de los transportes terrestres, está a la fecha lo suficientemente documentada como para permitirnos comprender el desarrollo evolutivo de la rueda. Por tanto, analizaremos cuáles han sido las etapas más relevantes de esa evolución, para así poder enfocar la razón de ser de los llamados "juguetes con ruedas" que se han considerado como objetos carentes de valor práctico.

El contexto de los "juguetes con ruedas" les califica como objetos ceremoniales y ha dado como resultado que algunos americanistas inspirados en ideas de arqueólogos europeos, pensaran en relacionar el origen y uso de la rueda con creencias religiosas, negando así, la realidad de tales objetos como producto del ingenio humano en la solución de una necesidad eminentemente práctica, la que quedó relegada a un plano secundario. La misma postura idealista adoptan aquellos que ven la presencia de la rueda en Mesoamérica, como una invención cuya utilidad sería eminentemente religiosa. Nosotros pensamos, por el contrario, que la presencia generalizada de un objeto expresa la capacidad implícita en él para resolver cierta necesidad.

Para la arqueología del Viejo Mundo, el conocimiento y el uso de la rueda se presenta en todos sentidos mucho más coherente en cuanto a su origen y desarrollo dentro de la tecnología y nos da la oportunidad de buscar el por qué de su presencia y uso, el por qué de su limitación cronológica y nos permite explicar las características con las que fue conocida en Mesoamérica, sin dejar que las posturas idealistas con las que se intentó explicar su invención en el Viejo Mundo y que fueron más o menos ajustadas al panorama de Mesoamérica, se postulen nuevamente. Sólo en los procesos reales de la evolución cultural, se pueden encontrar explicaciones reales de tal evolución, que no necesita deducirse de posibilidades inmateriales. La necesidad y el uso dan paternidad a los

artefactos y en tanto que no tratemos de llegar a un conocimiento profundo (hasta donde la arqueología lo permite) de la necesidad que motiva y el uso que soluciona, no podremos conocer el proceso evolutivo de la cultura y nuestras teorías seguirán faltas de consistencia.

La necesidad de transportar carga es seguramente el factor que motivó la invención de vehículos terrestres; esa necesidad se vio resuelta en épocas bastante tempranas por el uso de trineos movidos por tracción humana o animal que proporcionaban al hombre un medio bastante eficaz para solucionar aquel problema.

Más tarde, a estos trineos se les adicionan troncos de árboles como rodillos, y sólo en una época tardía de la historia cultural los encontramos montados sobre ruedas de madera hechas de una sola pieza. Después, estas ruedas se complican y se elaboran en tres partes, seguramente en este momento la técnica de su construcción está en manos de verdaderos especialistas.

El paso siguiente lo constituye la aparición de ruedas con rayos, que cada vez aumentan en número y en principio, eran solamente cuatro.

Sin embargo, el predominio de cada uno de estos tipos de vehículos terrestres como es lógico suponer, incrementa su empleo de una manera paulatina sin descartar bruscamente el uso de tipos previos. Un ejemplo bastante notable de tal fenómeno lo encontraríamos en el material procedente de las tumbas reales de Ur donde al lado de verdaderos carros aparece un trineo arrastrado por onagros (el de la reina Shubad). Por otra parte, de épocas más tardías poseemos abundantes representaciones de carros que sin duda se ligan con cultos religiosos: el Carro del Sol, manufacturado con bronce y oro, procedente del pantano de Trundholm, sería uno de los más conocidos y en relación con ceremonias funerarias conocemos ruedas de bronce en La Côte Saint-André (Isère), Cortaillod (lago de Neuchâtel), las del museo de Toulouse, etc. (Déchelette, 1924: 290-291).

Estos documentos son bastante tardíos dentro de la edad de los metales. Childe atribuye la invención del carro con ruedas a las necesidades que surgieron con el incremento de los centros de habitación humana que crearía el problema de mover los productos agrícolas hacia lugares alejados del campo.

El próximo Oriente con su gran riqueza cultural nos ofrece un panorama bastante completo del tema que tratamos; ahí el desarrollo temprano de la civilización está evidenciado por una abundancia sorprendente de los materiales arqueológicos, y de aquella región proviene el dato más temprano del conocimiento de la rueda que

es al parecer, una representación de Erech, consistente en un carro con cuatro ruedas, dibujado sobre una tableta, que corresponde al período tardío de Uruk, anterior al 3000 A.C. (Childe 1951: 178). Se había considerado anteriormente que la representación más antigua de la rueda provenía de Tell Halaf (Childe 1935: 234) lo que haría remontar la fecha al 4500 A.C. La única representación que hemos podido consultar (Childe: 1951b: Lám. XIX) es poco clara y nos limitamos por tanto a recordar que el mismo Childe (1951b: 177) ve posteriormente en las ruedas con rayos de Halaf una contradicción, con el hecho de que todas las ruedas que le preceden son sólidas y sólo después aparecen las de rayos y añade un comentario poco claro sobre las observaciones astronómicas del hombre primitivo como inspiradoras de los dibujos de esa cerámica de Halaf.

El punto que nos interesa resaltar sobre la presencia de la rueda en el Viejo Mundo, es que presenta una continuidad en cuanto a desarrollo y en cuanto a su difusión. Las representaciones de Khafaje (Childe 1935: 149) y del cementerio de Donjon en Susa (Childe, 1951: 178), de la primera dinastía temprana presentan respectivamente carros de cuatro ruedas arrastrados por onagros el primero, y el otro por bueyes. Posteriormente en las tumbas reales de Ur, encontramos los vehículos ligados a la funeraria real. A partir de Sumer el conocimiento de vehículos con ruedas parece difundirse hacia varias partes del Viejo Mundo, como ya lo concluyó Childe (1951: 193), y una observación interesante es que en el estado de nuestros conocimientos la tesis expuesta por Childe sigue funcionando; las cronologías del próximo Oriente se han ajustado y la arqueología del Cáucaso y el Pónico se ha definido en términos de una antigüedad mayor pero lo fundamental, es que el panorama sigue siendo el mismo, es decir el de un centro de difusión.

Por cierto, Childe en el artículo de *The First Waggon and Carts*, se manifiesta en contradicción con las ideas que publica en 1951 en su libro *Social Evolution*: hace en éste una fuerte crítica del difusionismo apuntando después que un elemento cultural debe estudiarse en su forma y con el uso que le da cada sociedad para no caer en el error de comparar abstracciones sin realidad. En el artículo citado considera la necesidad de un instrumental metálico especializado (serrotes) para la construcción de carros y termina aceptando su difusión, sin darse cuenta de que al aceptar otros elementos como el de los mismos metales y herramientas, se constituyen grandes complejos culturales los cuales a partir del Neolítico, se desarrollan y difunden desde el próximo Oriente.



Juguete con ruedas de Tres Zapotes.



Ejemplares procedentes del Municipio de Tlalixcoyan, Ver. Muchos "juguetes con ruedas" son a la vez silbatos, los ejemplares que ilustramos poseen esa peculiaridad.





Acercamiento de la ofrenda de Tlalixcoyan.



Ofrenda *in situ* de "juguetes con ruedas" procedentes de Tlalixcoyan, Ver.

Quizá la referencia bibliográfica más temprana que nos da noticias de la rueda entre el material arqueológico de Mesoamérica proviene de finales del siglo pasado (Charnay, 1885).

Entonces su presencia pasó casi desapercibida pues a decir verdad, la arqueología como disciplina científica, balbucea todavía. Charnay expresó en aquel tiempo algunos de sus puntos de vista con relación al origen y al por qué de la presencia de aquel primer "juguete con ruedas".

Las ideas de Charnay encuadraban en todos sentidos con el pensar de la época y las sugerencias que entonces expresó, partían de premisas idealistas, que sin ningún fundamento trataban de interpretar la rueda como un fenómeno muy alejado de la realidad.

Años después Hahn (hacia 1909) postuló su hipótesis sobre la invención de la rueda, que fundamentalmente consiste en el pensamiento que de ciertas observaciones del hombre sobre el movimiento del sol, se materializaría el concepto rueda. Birket Smith (1952 tomo 1:240) ha prestado cierta atención a las ideas de aquel investigador alemán, a quien termina criticando duramente, calificando sus ideas de "engendros mentales"; sin embargo, lo más curioso del caso es que muchos decenios después, Ekholm sugiere, en relación con los "engendros mentales" de Hahn y los "juguetes con ruedas" que "a completely isolated and at least partial occurrence of the process in the new world lend weight to the possibility that Hahn was not too far from the truth" (Ekholm, 1946: 227). Fue poco lo que en el campo teórico pudo aportar Ekholm en relación a la rueda prehispánica: en realidad manejó una bibliografía limitada, desconociendo mucho de lo que la arqueología del próximo Oriente podía aportar a su trabajo. El resultado fue desafortunadamente un artículo de carácter más bien informativo, en el que dio noticias de sus hallazgos en Pánuco y los de otros investigadores. Contemporáneas a este artículo fueron las opiniones que bajo el título de "Mesa Rodante" reunió a varios arqueólogos (Caso y otros, 1946). El denominador común de sus puntos de vista es la falta de una interpretación realista, ya que abundan en suposiciones mal fundamentadas. Esto sucede con todos sus intentos para explicar la invención de la rueda, lo mismo desde el punto de vista del hombre como observador de movimientos astrales, como del de quienes ven en su origen la relación con piezas escultóricas: el Calendario Azteca por ejemplo, pasando la gama de tales ideas por aquellos que piensan en la inutilidad de un conocimiento mecánico de tal trascendencia, ya que juzgan que nuestro país de suyo tan montañoso hace casi inútil el empleo de carros.

Después el único que cita nuevamente los "juguetes con ruedas" es Lorenzo (1957), quien desafortunadamente no abordó el problema que la presencia de la rueda prehispánica trae aparejado en torno a cualquier discusión sobre la tecnología y por ende el estado cultural de una población. Lorenzo (1957: 47) se limita a tomar el dato de los "juguetes con ruedas" como indicador cronológico de sus hallazgos arqueológicos en los volcanes, pero no hace la menor alusión a su importancia intrínseca como evidencia de ese procedimiento de transporte aun cuando señala varias observaciones descriptivas sobre tales objetos.

El Museo de Jalapa cuenta actualmente con una ofrenda en la que permanecen *in situ* tres "juguetes" y otros tres más sueltos, procedentes todos ellos de localidades, en el municipio de Tlaxi-coyan en Veracruz. Se conoce una que al parecer se colectó en las riberas michoacanas del Lago de Chapala. Todos éstos presentan una perforación en cada pata que servía para insertar el eje.

La presencia de "juguetes con ruedas" ofrece un campo sugestivo para el investigador, ya que el problema de su adquisición, sea por invención o por préstamo cultural, plantea dos soluciones.

La primera, sería la de aceptar dos series evolutivas independientes en que la rueda se presentase: En una de ellas, la del Viejo Mundo, su conocimiento ocupará dentro de la evolución de los transportes terrestres, un lugar bastante acorde con los conocimientos que le preceden y le suceden, ya que en aquellos lugares el uso generalizado de ese tipo de transporte está evidenciado por una amplia documentación. En Mesoamérica, en cambio, la rueda se presentaría aislada de antecedentes que aclarasen su invención; pues, aunque podemos suponer que muchos monolitos fueron movidos mediante troncos de árboles; no conocemos todavía ninguna representación de esa forma de transporte, ni tampoco nada referente a su uso práctico. Este hecho nos plantearía en Mesoamérica que su invento se hubiese relacionado íntimamente con un fin simbólico lo cual daría lugar a la aparición de esta serie evolutiva americana.

La otra solución nos inclina a considerar la rueda en Mesoamérica, como un préstamo y a tal conclusión nos lleva más la visión de conjunto de su desarrollo en el Viejo Mundo que una evidencia directa en el material de aquel continente que suponemos es su lugar de origen.

Como préstamo, su presencia dentro de una sociedad como la mesoamericana es más factible (ya que aparece sin antecedentes). Como préstamo, se puede comprender asimismo el por qué de su uso mágico-ceremonial dentro de una sociedad privada de

conocimientos técnicos y de condiciones ambientales para aplicarla a fines prácticos y finalmente como préstamo es más fácil comprender el por qué de su pérdida.

Debemos añadir que, si observamos los "juguetes con ruedas" apreciamos tres diferentes formas de montar la rueda: en el ejemplar de Nopiloa (Medellín, 1960: 96, fig. 56 bis) las patas están perforadas y por ellas atraviesa el eje.

En Pánuco (Ekholm, 1944: 473) la perforación se hizo sobre el cuerpo del animal que es hueco. Finalmente, en Tres Zapotes (Drucker, 1943: Lám. 49), de las patas, parte un tubo que sostenía en su interior el eje. Esta diversidad tipológica vendría a complicar más su situación. Otro hecho de interés es que en el Viejo Mundo el invento de la rueda está relacionado íntimamente con el del torno del alfarero, lo que no sucede aquí.

Hemos presentado una serie de datos que creemos evidencian suficientemente los puntos que ya esbozamos, pues en el Viejo Mundo el desarrollo de la rueda en forma bastante coherente, con etapas que tienen una secuencia lógica dentro de lo que se considera la evolución de un objeto. Ha sido propósito nuestro presentar el conocimiento de la rueda en Mesoamérica como incongruente con la realidad si se trata de independizar su invención. En cambio, es más probable si se le considera como préstamo cultural de una sociedad desarrollada a una que carecía de bestias de tiro y sobre todo del empleo generalizado del bronce.

Sabemos que la rueda en Mesoamérica tiene una súbita aparición hacia finales del horizonte clásico y asimismo una súbita desaparición hacia los comienzos del horizonte Tolteca-Chichimeca. Para la variedad con que fue conocida, no hay antecedentes que faciliten la comprensión de su presencia como el resultado de un invento en el que culminarían una serie de conocimientos previos y la falta de herramientas de bronce, principalmente serrotes. Es poco favorable al desarrollo independiente de tal tipo de transporte.

Nos inclinamos a pensar que la rueda en Mesoamérica tiene más las características de un préstamo cultural que de una invención, ya que su aplicación en un sentido simbólico-religioso se hace más comprensible. Además, su pérdida como elemento tecnológico eminentemente práctico favorece nuestra hipótesis.

BIBLIOGRAFÍA

- BIRKET-SMITH, KAJ, 1952. *Vida e Historia de las Culturas*. Buenos Aires, Editorial Nova, Tomo I, 256 pp.; Tomo II. 349 pp. láms.
- BOSCH-GIMPERA, PEDRO, 1964. *El Próximo Oriente en la Antigüedad*. México, Pormaca, 291 pp., mapas (Col. Pormaca N° 4).
- CASO, ALFONSO, MATTHOW W. STIRLING, SAMUEL K. LETHROP, J. ERIE S. THOMPSON, JOSÉ GARCÍA PAYÓN y GORDON F. EKHOLM, 1946. "Mesa Rodante. ¿Conocieron la Rueda los Indígenas Mesoamericanos?". *Cuadernos Americanos*, México, Año V, Vol. XXV, pp. 192-206, láms.
- CHARNAY, D., 1885. *Les Anciennes Villes du Nouveau Monde*. Paris, Librairie Hachette et Cie., 469 pp., ilustrs.
- CHILDE, VERE GORDON, 1935. *L'Orient Préhistorique*. Paris, Payot, 298 pp., 102 figs., 32 láms.
- , 1951a. *Social Evolution*, 2ª edición, London, Watts and Co., 184 pp.
- , 1951b. "The First Waggon and Carts-from the Tigris to the Severn", *Proceedings of the Prehistoric Society*, Cambridge, New. editor J.G.D. Clark pp. 177-194 Series, Vol. XVII, pt. 2.
- DÉCHELETTE, JOSEPH, 1924. *Manuel D'Archéologie Préhistorique Celtique et Gallo-Romaine. Première Partie: Age du Bronze*. Paris, Auguste Picard, 534 pp., 212 figs., 5 pl., 1 mapa.
- DRUCKER, PHILLIP, 1943. *Ceramic Sequences at Tree Zapotes, Veracruz, México*, Washington, Smithsonian Institution, 155 pp., 65 láms, figs. (Bureau of American Ethnology. Bulletin N° 140).
- EDWARDS, I. E. S., 1961. *The Pyramids of Egypt* (edición revisada), Inglaterra, Penguin Books, 320 pp., dibujos, láminas (Pelican Book A-168).
- EKHOLM, GORDON F., 1944. "Excavations at Tampico and Panuco in the Huasteca, Mexico", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, New York, American Museum of Natural History, Vol. XXXVIII, Part V, pp. 321-512.
- , 1946. "Weeled Toys in Mexico", *American Antiquity*, New York, N° 4, pp. 222-228.
- , 1964. "Transpacific Contacts", *Prehistoric Man in the New World*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 489-510.
- FAKHRY, AHMED, 1961. *The Pyramids*, Chicago, The University of Chicago Press, 262 pp., dibujos.
- GIMBUTAS, MARIJA, 1956. *The Prehistory of Eastern Europe I Mesolithic, Neolithic and Copper Age Cultures in Russia and the Baltic Area*, Cambridge, Harvard University, 241 pp., 50 láms., dibujos (American School of Prehistoric Research, Peabody Museum, Bulletin N° 30).
- LORENZO, JOSÉ LUIS, 1957. *Las zonas arqueológicas de los volcanes Iztacihuatl y Popocatepetl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 62 pp., ilustrs. (Dirección de Prehistoria, Publicación N° 3).
- MEDELLÍN ZENIL, ALFONSO, 1960. *Cerámicas del Totonacapan, Exploraciones Arqueológicas en el Centro de Veracruz*, Jalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 217 pp., 111 láms., figs.
- PICCOTT, STUART (editor), 1962. *The Dawn of Civilization*, 2ª edición, London, Thames and Hudson, 404 pp., dibujos, mapas, láminas.
- SCHAEFFER, CLAUDE F. A., 1948. *Stratigraphie Comparée et Chronologie de l'Asie Occidentale (III et II millénaires)*, London, Oxford University Press, 653 pp., láms., cuadros, dibujos, mapas.

LA ARQUEOLOGÍA EN EL PERÚ

Por *Luis E. VALCARCEL*

EN estos últimos cinco años se han registrado importantes acontecimientos relacionados con la arqueología del Perú. Nuevos museos han sido abiertos al público que puede ahora apreciar, con mayor amplitud, los testimonios materiales correspondientes a las distintas épocas de la Edad Precolombina. En edificios especialmente contruidos se ha instalado las magníficas colecciones de propiedad de los señores Rafael Larco Hoyle, Miguel Mujica Gallo e Y. Amano.

El Museo de Arte realiza una exposición intitulada "Tres Mil Años de Arte Peruano", en tres etapas: la primera se efectuó a comienzos del año con un éxito extraordinario, pues se exhibió piezas de gran valor que permanecían desconocidas para el público y los estudiosos. Actualmente está funcionando la exposición correspondiente a la Epoca Virreinal, con no menos sorpresa por los ejemplares extraordinarios que han sido puestos a la vista.

Aparte de estos eventos cumplidos en Lima, la colección "Oro del Perú" ha recorrido, causando asombro, por las principales ciudades de América, Europa y el Japón. En estos días una gran exposición fotográfica con reproducciones de los principales monumentos está haciendo recorrido semejante para dar a conocer no sólo el arte, sino el paisaje, los pueblos y los nuevos aspectos del Perú moderno.

Los estudios de arqueología se han ampliado en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y se han establecido en la Universidad Católica de Lima.

En 1964 se realizaron tres reuniones de arqueólogos en Trujillo, Ica y Lambayeque y en el presente se acaba de verificar un symposium en Lima sobre el área norperuana, con la concurrencia de arqueólogos ecuatorianos y colombianos. Se discutió los problemas comunes a los tres países, cuyas áreas arqueológicas suelen ser coincidentes. Se estimó como deseable ampliar estos contactos hasta incluir Mesoamérica, cuyas relaciones con las culturas australes son tan ignoradas.

La investigación ha puesto énfasis en estos últimos años en las edades más remotas, pudiéndose comprobar estaciones con restos

clasificables como correspondientes a tiempos preagrícolas y precerámicos. Con la ayuda del carbono 14 se ha podido establecer una cronología que sobrepasa los diez mil años. En 1958 fue descubierto por Augusto Cardich el primer yacimiento que arrojó una antigüedad de 9,525 años y poco tiempo después otro en una zona muy distante de la primera que alcanzaba los 9,580 años. El primer descubrimiento fue el de la cueva L-2 de Lauricocha, situada a una altura de más de 4 mil metros sobre el nivel del mar en la hoya del río Marañón. El segundo corresponde a la de Toquepala, a poco menos de 4 mil metros, pero situada en una región muy austral del Perú (departamentos de Moquegua y Tacna), cerca a unas famosas minas de cobre explotadas desde hace poco por una compañía norteamericana.

Pero, quien paciente y silenciosamente venía explorando la costa peruana para hallar restos precerámicos desde hace casi diez años, es el arqueólogo francés M. Frederic Engel. Puede sostenerse que es hoy en día el mejor conocedor de sitios de interés arqueológico en el litoral peruano.

Las fechas más antiguas registradas por Engel corresponden a un yacimiento de Paracas ("Santo Domingo") con $8,830 \pm 250$ años y otro en Chilca, cerca de Lima, con $5,700 \pm 136$. Otro arqueólogo que ha hecho importantes descubrimientos es Eduardo Lanning, quien, según última publicación, tiene un fechado de 10,050 años para un sitio de Ancón, en cuya área había comprobado otras fechas: 7,300 y 7,400 años.

El precursor de los estudios precerámicos es Junius Bird, quien en Huaca Prieta halló vestigios de una edad de $4,380 \pm 270$.

Las cuevas de Lauricocha y Toquepala y últimamente las de Maza Cruz, éstas en el departamento de Puno, no lejos del Lago Titikaka, ofrecen otro particular interés: las pinturas rupestres que han dado a conocer con magníficas reproducciones los señores Cardich y Jorge C. Muelle. (Ofrecemos algunas fotos: Núms. 1 y 2).

Las misiones extranjeras han efectuado importantes investigaciones en estos últimos años. Más de diez arqueólogos norteamericanos, becados por la Comisión Fulbright y de acuerdo con la Universidad de San Marcos, estudiaron gran parte de la costa peruana, desde Tumbes hasta Tacna. Desgraciadamente no se ha dado aun publicidad al informe general en que debe darse a conocer el resultado de un lapso de casi cinco años de excavaciones en los distintos valles y des poblados del litoral.

Durante dos períodos de trabajo que deben ser seguidos el próximo año, una Misión Arqueológica de la Universidad de Tokio

ha descubierto un conjunto de gran interés, cerca a la ciudad de Huánuco, en los Andes Orientales. Como fruto de sus estudios, han sido publicados dos gruesos volúmenes magníficamente ilustrados con fotos, mapas, dibujos, diagramas, etc. La cultura Kotosh, como se llama la descubierta, resulta anterior a la de Chavin, considerada como "la madre de las culturas" por el Dr. Julio C. Tello. Todavía se reserva muchas otras novedades como la del "templo de las manos cruzadas", de 2,000 años A.C., considerado como "el más antiguo de América". Los científicos japoneses han explorado algunas otras zonas, como Tumbes. La última expedición estuvo integrada por trece profesionales: arqueólogos, antropólogos, botánicos, geógrafos, etc. Algunas analogías de Kotosh con cerámica obtenida en excavaciones en pleno bosque amazónico sugieren relaciones y contactos frecuentes desde tiempos muy remotos entre la selva y la sierra. La arqueología amazónico-peruana ha comenzado con los trabajos del profesor Lathrap, quien ha cumplido ya varias estadas sobre todo en la hoya del Ucayali. En el propio departamento de Huánuco se ha verificado un interesante estudio histórico, arqueológico y etnológico por el profesor John V. Murra y un grupo de especialistas, con ayuda del Instituto de Investigaciones Andinas de Nueva York. Por primera vez se realiza una investigación tan completa, combinando las tres ciencias humanas.

Otra misión norteamericana realizó exploraciones por el aire de áreas de interés arqueológico ubicadas en plena selva. Ciudades enteras permanecen cubiertas por la vegetación.

Una misión italiana está trabajando en las ruinas de la vieja ciudad de Cajamarquilla, muy cerca de Lima. Una misión alemana ha verificado investigaciones en distintas temporadas en un gran conjunto de la costa norte: el santuario de Pacatnamu. Es el profesor Heinrich Ubelohde Doering quien dirige esos trabajos.

Finalmente, aparte del doctor Engel, otro conocido arqueólogo, el doctor Henry Reichlen, quien investigó en el norte de la sierra y valles orientales, está actualmente en iguales actividades en otros lugares del Perú. El antiguo Director del Museo Etnológico de Berlín profesor Hans Disselhoff está realizando un reconocimiento del sur del Perú, principalmente en el departamento de Arequipa.

Otro campo nuevo en la investigación del pasado precolombino es el de los estudios paleopatológicos que ha emprendido el médico Oscar Urteaga Ballón, a base del abundante material óseo obtenido en las excavaciones de Chancay por el recientemente fallecido arqueólogo Dr. Hans Horkheimer. El Dr. Urteaga Ballón ha instalado un Museo de Paleopatología Precolombina, como un anexo a uno de los hospitales de Lima.

El notable Proyecto Antropológico Vicús que ha tenido tanto éxito en la promoción de los grupos aborígenes, dedicó también su interés a la exploración arqueológica de la zona, donde el doctor Gare Vescelius realizó descubrimientos importantes, sobre todo de un poblado tiahuanacuense en pleno pueblo moderno de Marcará.

Un grupo de arqueólogos del norte de Chile, encabezados por el señor N. Daulesberg, está completando el área extremo sur del Perú antiguo. Aunque sin fechado radiocarbónico, por comparación tipológica se ha establecido una posible contemporaneidad entre objetos de piedra hallados por Lanning en el cerro Chivateros, no lejos de Lima, y los dados a conocer por Cruxent en Venezuela como extraídos en el lugar llamado el Jobo que si tiene fecha de más de 14 mil años. Tales especies paleolíticas resultarían así las más antiguas del Perú hasta este momento. Una no interrumpida investigación en Paracas-Nasca ha continuado el doctor John H. Rowe y sus alumnos de la Universidad de Yale. El Dr. Rowe es considerado hoy como el arqueólogo de mayor autoridad en arqueología peruana. Acaba de publicar un libro que contiene un estudio muy completo de la mencionada área. Otros libros que están en circulación sobre temas arqueológicos se han editado muy lujosamente en el extranjero, como la última obra del malogrado profesor Samuel K. Lothrop, a quien mucho debe el arte precolombino en general. Otro libro de especial interés para el Perú es el intitulado *Life, land and water in ancient Peru*, debido a Paul Kosok, editado por la Universidad de Long Island, después de la muerte del autor. Es muy valioso, sobre todo por el gran número de fotografías aéreas de poblaciones antiguas de la costa. El profesor Kosok realizó un estudio muy completo del sistema de regadío de los valles del litoral que permitió un notable desarrollo agrícola y la formación del Imperio Chimú que se extendía desde Guayaquil hasta Cañete.

Acaba de salir una obra muy informativa del doctor Hermann Buse, bajo el título de *Introducción al Perú*. El descubridor de Lauricocha, hoy profesor de la Universidad de La Plata, acaba de publicar un libro que contiene una vasta exposición sobre sus trabajos de prehistoria.

El señor Cardich no sólo estudia la arqueología sino también la ecología del área de Lauricocha, así como las glaciaciones de la región.

Numerosos folletos y artículos publicados en *Revista del Museo Nacional* han enriquecido la bibliografía peruana de estos últimos años.

Otra labor de trascendencia que se va realizando es la de conservación y restauración de edificios precolombinos, así como la

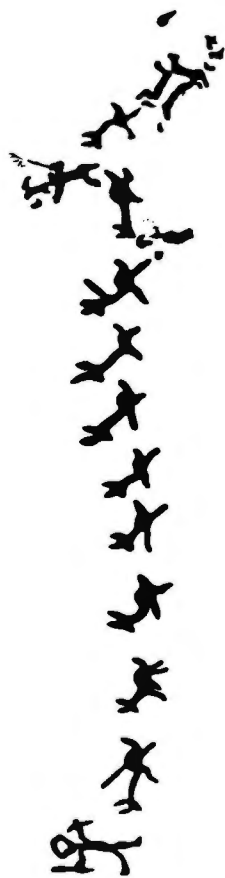
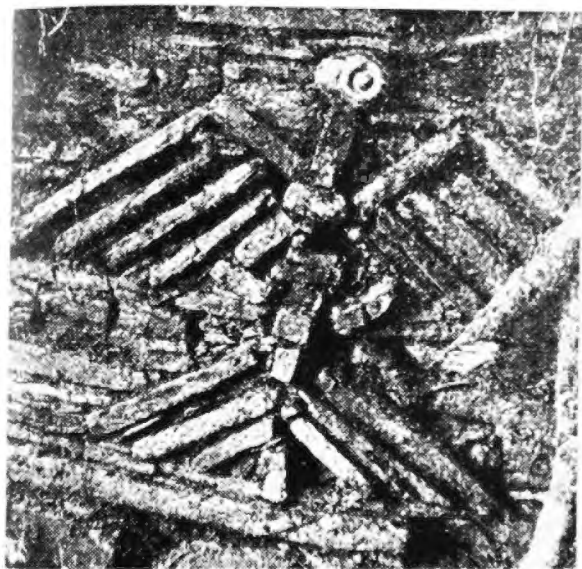


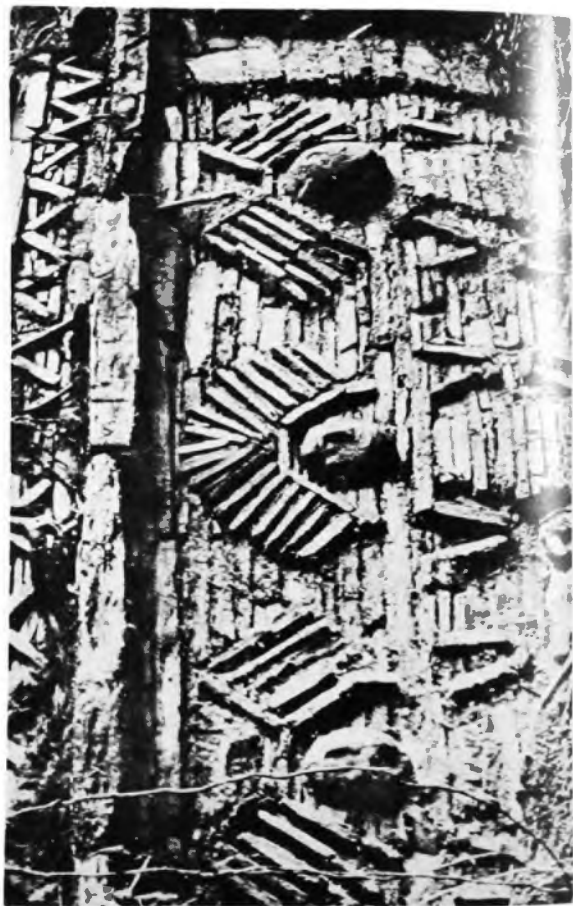
Foto No. 1.—Pintura rupestre.



Foto No. 2.—Pintura rupestre.



La representación del cóndor en uno de los edificios circulares.



Muros de edificios circulares con representaciones humanas en serie decorativa

fundación de Museos de Sitio. En esta delicada labor tiene la mayor responsabilidad el doctor Arturo Jiménez Borja, a quien se deben trabajos que han merecido general elogio como los realizados en Huallamarca y Puruchucu, dentro del área de la ciudad de Lima y los que va efectuando en las grandes ruinas de Pachacamac y en el conjunto de Pariache, en el valle del Rimac. Los tres museos que tiene a su cargo y que él ha construido y ha instalado son preciosos modelos. Se halla en actual edificación el Museo de Sitio de Machu Picchu y se están restaurando las famosas ruinas de Chan Chan, "la más grande ciudad de barro del mundo". Es incesante la lucha que hay que librar contra los violadores de tumbas o "huaqueros", así como contra el contrabando de especies, especialmente de oro y tejidos.

En los últimos tiempos ha intrigado mucho a los arqueólogos los descubrimientos hechos en el departamento de Piura, por obra de los huaqueros, de un estilo enteramente nuevo al que se le ha dado el nombre de Vicús, por el sitio principal en que se han encontrado tumbas de forma cilíndrica o de forma de bota, algunas de una profundidad de hasta de 15 metros. Se ha hallado abundante cerámica y notables objetos de oro y de cobre. El rompecabezas para los especialistas es la coexistencia en una misma tumba de especies que en las clasificaciones se hallan a larga distancia, tanto en el tiempo como en el espacio. Otros hallazgos en el lugar llamado Frías, consistieron en preciosos objetos de oro de un estilo que se asemeja a ciertas piezas quimbaya (Colombia).

La proximidad al Ecuador y estas analogías con cosas colombianas determinaron una reunión de arqueólogos ecuatorianos, colombianos y peruanos que acaba de realizarse en Lima, donde se comparó y discutió estos problemas, evidenciándose que el área arqueológica sobrepasa las actuales fronteras nacionales, lo cual determina una provechosa aproximación entre Perú, Ecuador y Colombia que permita realizar con facilidades exploraciones arqueológicas en los territorios fronterizos.

La circunstancia de que en las áreas en que se están construyendo los nuevos edificios de la Universidad de San Marcos y de la Universidad Católica contienen un crecido número de "huacas" o pirámides ha determinado que ambas instituciones hayan iniciado un minucioso estudio de tales monumentos y su correspondiente restauración. Además, la Universidad Católica ha emprendido su primera campaña de excavaciones en un sector inexplorado, la Tablada de Lurin, muy próximo a la capital, donde han sido descubiertos especímenes de cerámica de un estilo nuevo. Esta misma Universidad

realizó en noviembre de 1965 una Semana Arqueológica en que se dio a conocer los trabajos de profesores y alumnos.

El Presidente de la República, arquitecto Fernando Belaúnde Terry, quien es un enamorado de la época precolombina, ha prometido solemnemente, en un reciente acto público, que durante su administración se construirá el edificio que debe alojar adecuadamente la riqueza arqueológica del país. Estará ubicado en un amplio parque próximo a las universidades que se acaba de citar. A la acción privada que ha hecho posible la formación de tres museos de primer orden, debe añadirse la que ha desarrollado el doctor Frederic Engel, quien con su trabajo personal y aun con parte de sus recursos, ha construido en el célebre yacimiento de Paracas un hermoso Museo de Sitio para guardar en él los testimonios de la edad más antigua de los paraqueños que se remonta a más de ocho mil años. Se recordará que Paracas figura, con merecida fama, como un yacimiento muy rico en magníficos tejidos cuya antigüedad se aprecia en más de dos mil años.

El Rector de la Universidad de San Marcos doctor Mauricio San Martín, ha ofrecido incrementar el Museo Arqueológico Universitario, hoy a cargo del Departamento de Antropología. El antiguo local de este centro de estudios, cuando termine la construcción de los edificios de las Facultades de Derecho y Ciencias Económicas, pasará a ser una Casa Museo.

En estos últimos meses la arqueología peruana ha sufrido la sensible pérdida de peruanistas tan conocidos como Luis Baudin, Alfredo Metraux, Margarita D'Harcourt, Samuel K. Lothrop, Hans Horkheimer. Este último realizó en el Perú una gran actividad por más de veinticinco años. Además de las obras que publicó ha dejado inéditos valiosos y el más completo fichero bibliográfico sobre el Perú antiguo.

Aparte de los reveladores estudios sobre las épocas preagrícola y precerámica que han acrecentado la duración de la presencia del hombre en el Perú y aparte también de los descubrimientos sensationales de Vicús y Frías con su orfebrería primorosa y sus nuevos estilos cerámicos, ha ocupado la atención pública la serie de informaciones que han venido publicando los diarios y revistas de Lima, con nutrida ilustración fotográfica, sobre el descubrimiento de vastos conjuntos arqueológicos cubiertos por espesa vegetación y todos correspondientes a una zona geográfica intermedia entre la sierra y la selva, la llamada Ceja de Montaña. La ubicación de los poblados oscila entre los 1,500 y 3,000 metros sobre el nivel del mar. Se trata de una región muy fértil, lluviosa, con constantes neblinas, pero de

un clima templado y sano que se distingue del cálido, húmedo y palúdico de las llanuras amazónicas. Todo hace pensar que la Ceja de Montaña fue un habitat muy favorable para crecida población. Hoy se ha puesto de gran actualidad por los proyectos de colonización y el trazado de la denominada Carretera Marginal de la Selva que pondrá en comunicación a los numerosos valles que terminan en la planicie del Amazonas y al mismo tiempo uniría Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y quizá Venezuela y Argentina. Sería el paso decisivo para comenzar la conquista del mundo amazónico, gran reserva para Sudamérica, por las ingentes riquezas de todo orden que encierra tan extensa región.

El primer descubrimiento fue el de Vilcabamba, una población incaica reocupada y ampliada por los últimos Incas que se retiraron a esa alejada e intrincada área y siguieron gobernando por cerca de cuarenta años. Se ha limpiado sólo una pequeña parte de la ciudad que parece bastante extensa. Todavía no se ha realizado ninguna exploración científica.

Lo mismo ocurre con otras famosas ruinas descubiertas en el departamento de San Martín, en zona similar, las cuales llevan extraños nombres que no corresponden a los idiomas indígenas conocidos. Una población se llama Pajatén y otra Atuén. Por las fotografías (Núms. 3 y 4), se puede apreciar que se trata de una arquitectura absolutamente desconocida. Los muros con relieves de lajas incrustadas hasta formar figuras humanas con tocados de plumas, figuras que decoran el exterior de los edificios cilíndricos, rematando en un friso de líneas quebradas (en otros casos, rombos), todo esto es nuevo en la arqueología peruana y tiene intrigados a los estudiosos.

El detalle del friso romboidal, presente en algunos de los edificios, establece una relación con las ruinas de la fortaleza de Cuelap, en región próxima y hacia la cual parece dirigirse un camino. Tampoco los arqueólogos han podido hasta hoy clasificar ese monumento, muy conocido, pero cuya identificación con una determinada cultura no se ha logrado. Otros conjuntos del mismo interés aparecen tanto en la área norteña de Pajatén y Atuén como en la austral de Vilcabamba.

La explotación y detenido estudio serán muy costosos. Sólo un consorcio de entidades científicas extranjeras y nacionales podría solucionar el problema. Mientras tanto, se corre el riesgo de que se anticipen los piratas de la arqueología que sólo van en busca de oro y si no lo encuentran ejecutan una venganza ruin, monstruosa: todo lo destruyen.

Es un verdadero S.O.S. el que lanzamos los arqueólogos peruanos para salvar tales monumentos y para impedir que se produzca el saqueo que ha arruinado para siempre la investigación científica con el exterminio de testimonios insustituibles, nunca más encontrados.

RAZAS, MESTIZAJE Y CLASES SOCIALES EN LA OBRA DE A. MOLINA ENRÍQUEZ: 1909¹

Por Juan COMAS

MOLINA Enríquez, nacido en Jilotepec, Estado de México, en 1866, hizo sus estudios en el Instituto Científico y Literario de Toluca donde obtuvo el título de abogado. Ejerció el periodismo y la judicatura. Fue profesor y Jefe del Departamento de Etnografía en el Museo Nacional de México desde 1908 a 1939. Falleció en 1940. Autor de distintas obras que reflejan su preocupación por las reformas sociales del país, entre las cuales *El evangelio de una reforma; La cuestión del día: la agricultura nacional* (1902); *La Reforma y Juárez* (1906) y *Los grandes problemas nacionales* (1909) que es la que nos interesa aquí pues en ella analiza el autor cuestiones relacionadas con el tema objeto de esta conferencia; además, habiendo sido publicada en vísperas de la Revolución puede considerarse como el planteamiento teórico, con base sociológica y aun antropológica, que más influyó en los posteriores acontecimientos. Mucho más tarde, cuando comenzaban a ponerse en práctica algunos de los postulados del movimiento revolucionario, escribió nuestro autor una postrera obra: *La revolución agraria en México* (1932-36), sobre el problema que estimaba más importante y vital para el resurgimiento del país.

Su libro de 1909,² reúne los materiales y observaciones recopilados a través de los años y que con el título de "Estudios de Sociología Mexicana" comenzó a publicar fragmentariamente en *El Tiempo*, pero quedaron inconclusos; más tarde fue modificando muchas de sus concepciones iniciales y finalmente lo editó como libro; alude en el Prólogo a que "con motivo de la próxima elección presidencial se han suscitado graves cuestiones políticas", lo cual le obliga a suprimir dedicatorias "a muy respetables personas de las que presi-

¹ Ponencia presentada y discutida en *The Conference on Race and Class in Latin America during the National Period*, organizada por las Universidades de Cornell (Ithaca) y Columbia (New York), y celebrada en New York, los días 16-18 de diciembre de 1965.

² MOLINA ENRÍQUEZ, ANDRÉS, *Los grandes problemas nacionales*, Imprenta de A. Carranza e Hijos, México, 1909, 364 pp. (Todas las referencias y transcripciones corresponden a esta edición).

den la administración pública nacional", ya "que pudieran parecer intencionadas a propósitos que no abrigo" (p. 3).

Las palabras transcritas y la fecha de la publicación sitúan perfectamente la obra de Molina Enríquez en el marco social y político en que fue concebida.

De los 10 capítulos en que se divide el libro, interesan fundamentalmente para nuestro tema los titulados: "El problema de la población" (pp. 196-269) y "El problema político" (pp. 270-361).

Las razas en México

Los *Indios*. El autor calcula que la población de México en 1909 era de 14 millones de habitantes, de los cuales 50% mestizos, 35% indígenas y 15% blancos (conjuntamente los nacidos en el país y los inmigrados). Entre los objetivos que Molina Enríquez estima indispensable alcanzar para lograr un buen desarrollo socioeconómico y político de México están:

a) aumento de su población, sin necesidad de inmigraciones; recordemos que, de acuerdo con las potencialidades del territorio, supone puede sostener hasta 50 millones de habitantes, lo cual hoy se acerca vertiginosamente a la realidad;

b) que esa población debe constituir una nacionalidad; y veremos en su momento el significado que tal concepto tiene para nuestro autor.

El examen de los distintos grupos étnicos que a su juicio integran la población mexicana queda resumido en el adjunto Cuadro I.

De acuerdo con la información somática y osteológica disponible en la época, hace Molina Enríquez (pp. 248-253) una somera descripción física del indio mexicano, al que considera como una "raza que se ha mantenido sin mezcla desde los oscuros tiempos prehistóricos hasta nuestros días". Sin embargo, desde el punto de vista social y cultural afirma que el elemento indígena carece de unidad, y que cada tribu y pueblo es por sí mismo una individualidad sociológica especial (p. 239); por ello señala que "no representan ninguna fuerza política".

Psicológicamente describe a los "indígenas *dispersos* como activos e indómitos, a los *incorporados* los califica de valientes y desconfiados, en tanto que los *sometidos* resultan humildes e hipócritas" (p. 320). Con el resultado de que "el carácter indígena vale mucho como factor de la constitución definitiva de nuestra nacionalidad; significan una gran energía que no es de acción sino de resistencia, de lo cual se deduce que el indígena por sí mismo no será jamás revolucionario, pero siempre será patriota" (p. 332).

LOS GRUPOS ETNICOS DE MEXICO

según Molina Enríquez (1909, p. 220)

<i>Extranjeros:</i>	{	Norteamericanos.
	{	Europeos
<i>Criollos:</i>	{	Criollos nuevos.
	{	Criollos moderados.
	{	Criollos conservadores.
	{	Criollos clero.
<i>Mestizos:</i>	{	Mestizos directores.
	{	Mestizos profesionistas.
	{	Mestizos empleados.
	{	Mestizos ejército.
	{	Mestizos obreros superiores.
	{	Mestizos pequeños propietarios y rancheros.
<i>Indígenas:</i>	{	Indígenas clero inferior.
	{	Indígenas soldados.
	{	Indígenas obreros inferiores.
	{	Indígenas propietarios comunales.
	{	Indígenas jornaleros

Los Mestizos. Representan el eje en torno al cual gira toda la concepción de Molina Enríquez, pues además de constituir la mayoría del país (50%) es el elemento más fuerte y políticamente dirigente de México (p. 270). Los describe diciendo: "el mestizo no es una raza nueva, es la raza indígena, considerada como la totalidad de las razas indígenas de nuestro suelo, modificada por la sangre española", que a través de los siglos han venido a constituir "la raza de los mexicanos modernos"... "tan diversos del español y del indio, como el italiano del alemán" (p. 258).

Han perdido los caracteres especiales de la raza indígena pura; las diferencias con estos últimos se refieren a origen, religión, tipo físico e idioma; pero tienen en común "los deseos, propósitos y aspiraciones en contra de los blancos, y también en parte las costumbres"

Como los mestizos "desde el Plan de Ayutla (1854) han necesitado el concurso de los indígenas para luchar con los extranjeros y con los criollos, *los mestizos han ido absorbiendo poco a poco a los indígenas*". Justifica esta aserción con datos demográficos: en 1804

la población de Nueva España, según Humboldt, era de 6.122,354 habitantes, de los cuales 1.300,000 mestizos o sea alrededor del 20% de la población.

Los mestizos "todo lo hacen por sí solos y todo lo esperan de su propio esfuerzo". "En este punto los mestizos se identifican con los indígenas, y unos y otros constituyen la población verdaderamente nacional" (p. 307). Los mestizos se orientan hacia la acción radical, en lo cual se diferencian de los indígenas puros.

Dentro de la cautela con que Molina Enríquez se refiere al porfirismo como doctrina política, expresa sin embargo: "no es nuestro ánimo formular una censura a nuestro sistema actual de Gobierno... pero no quisiéramos que se siguiera haciendo uso del excesivo rigor con que se comprimen los impulsos de expansión de los mestizos, cuando esos impulsos son los latidos de la vida nacional" (p. 336).

Lo cual sin embargo no le impide sospechar las dificultades que pudieran surgir para México si el poder político, después del general Díaz, pasara íntegramente a manos de los mestizos, "porque teme que su acción radical contra los criollos y los extranjeros, traiga pronto la acción directa de estos últimos" (p. 313). Vemos cómo la lúcida comprensión sociológica y política del momento permitió a Molina Enríquez, recordando acontecimientos patrios del siglo XIX, prever su repetición en la década siguiente.³

Mestizaje

Por lo que se refiere al mestizaje biológico nos dice que si bien parece tener poca importancia, "no es así en realidad" porque es "una de las causas que más obran para mantener las diferencias que separan los grupos sociales, porque es de las más fácilmente perceptibles" (p. 317). Pero para lograr esa unificación somática rechaza cualquier medida especial; considera suficiente "que el elemento mestizo predomine como grupo político y como grupo social, y con que eleve su número hasta anegar a los otros, para que todos se confundan con él".

Recuerda que las resistencias observadas en cuanto al mestizaje proceden generalmente del grupo criollo o blanco, sobre todo por

³ Naturalmente más grave sería la situación, según MOLINA ENRÍQUEZ, si el poder político cayera en manos de los criollos, ya que su orientación extranjera pudiera llevarlos a entregar al extranjero los destinos patrios (p. 312).

consideraciones estéticas, y hace al respecto consideraciones acerca de los cánones de belleza de los distintos pueblos.

En cuanto al concepto de mestizaje cultural las observaciones de Molina Enríquez son muy certeras. Dice, por ejemplo, que "es irracional intentar arrancar a un grupo humano sus costumbres para imponerle otras extrañas", y añade: "supuesto que el elemento mestizo es el llamado a preponderar en todos sentidos, forzoso será que sea el que imponga, *dentro de los límites de la sensatez*, sus costumbres a los demás elementos de nuestra población, ya que esas costumbres han sido lentamente elaboradas por el esfuerzo combinado de los indígenas y de los españoles en siglos de vida común, están en consonancia con las necesidades fisiológicas de unos y otros, y constituyen enormes progresos de adaptación al suelo nacional" (pp. 319-20).

Para nuestro autor, en consecuencia, la nacionalidad mexicana sólo será un hecho cuando el predominio numérico, biológico y cultural del mestizo sea definitivo, por absorción de los indígenas y blancos.

Los blancos (criollos e inmigrados extranjeros) constituyendo el 15% del total de la población, son objeto de un detenido análisis por parte de Molina Enríquez en relación con las haciendas, latifundios, exención o reducción de impuestos, pago de jornales mínimos a los obreros mestizos e indios respecto a lo que reciben los obreros extranjeros especializados; en resumen, los considera el elemento de población que concentra el poderío económico del país en detrimento del sector mayoritario (mestizo e indio), realmente productor de la riqueza nacional.

Rechaza, con gran aportación de datos y argumentos, la orientación generalizada en su época de que la solución de los problemas de México estaba en la inmigración extranjera en gran escala. Para nuestro autor ello sencillamente "aumentará el peso que gravita sobre las clases inferiores", provocando la dispersión de estos últimos e incluso que "las unidades extranjeras expulsen a las nacionales" (p. 245).

Protesta con energía porque "en nuestro propio país es opinión plenamente admitida que somos un pueblo de unidades sociales que saben menos, que pueden menos, que hacen menos y que merecen menos que las unidades de los demás pueblos de la tierra" (p. 231). Y rechaza igualmente la opinión de los extranjeros inmigrados que consideran las razas del país, "mestizos e indios", "como inferiores a las suyas"; y ello le parece inadmisibles por erróneo, contrario a lo que los hechos muestran cuando la situación económica de unos y otros grupos permite hacer comparaciones objetivas (p. 242).

Las clases sociales en México

EN el Cuadro II resume Molina Enríquez la jerarquización social del pueblo mexicano, en relación con los grupos étnicos o raciales que lo integran.

De estas 17 clases sociales, sólo 5 soportan con su trabajo a las doce restantes clases privilegiadas o superiores (p. 220); es decir, que el texto no coincide con el Cuadro transcrito, toda vez que en realidad (y desde luego muy justamente) Molina Enríquez únicamente considera clase *realmente trabajadora* a:

- i) mestizos obreros superiores (incluidos como clase alta en el Cuadro II).
- ii) mestizos rancheros (incluidos como clase media en el Cuadro II),
- iii) indígenas propietarios comunales,
- iv) indígenas obreros inferiores,
- v) indígenas jornaleros.

LAS CLASES SOCIALES EN MEXICO

según Molina Enríquez (1909, p. 221)

Clase alta o privilegiada	Extranjeros:	{	Norteamericanos.
			Europeos.
	Criollos:	{	Criollos nuevos.
			Criollos moderados.
Criollos conservadores.			
Criollos clero.			
Mestizos:	{	Mestizos directores.	
		Mestizos profesionistas.	
		Mestizos empleados.	
		Mestizos ejército.	
Indígenas:	{	Mestizos obreros superiores.	
		Indígenas clero inferior.	
Clase media	Mestizos:	{	Mestizos pequeños propietarios y rancheros.

Clase baja	Indígenas:	}	Indígenas soldados.
			Indígenas obreros inferiores.
			Indígenas propietarios comunales.
			Indígenas jornaleros.

El autor explica la aparente contradicción diciendo:

Si las clases trabajadoras que soportan el peso de las privilegiadas fueran robustas y poderosas; si entre ellas y las privilegiadas hubiera clases medias propiamente dichas que contribuyeran a soportar el peso de las privilegiadas, el equilibrio sería posible. *Pero no existen en nuestro país las clases medias propiamente dichas*, es decir, clases medias propietarias, pues los mestizos directores, profesionistas, empleados y ejército no son en suma sino clases que viven de los trabajadores y, por lo mismo, privilegiadas también (p. 221).

A continuación Molina Enríquez afirma que en México no podrá existir clase media hasta que la división de las haciendas ponga un numeroso grupo de mestizos pequeños propietarios entre los extranjeros y criollos capitalistas y los rancheros e indígenas de las clases bajas. Por todo ello resulta que el cuerpo social de México es "desproporcionado y contrahecho", que el peso de la parte de arriba es tal que el conjunto se sostiene difícilmente; "*mas aún, está en peligro de caer*";... en efecto, las clases bajas cada día empeoran de condición, y en la última —la de los indígenas jornaleros— la dispersión ha comenzado ya. Como se ve, nuestro autor señala sin vacilar que el desequilibrio de las clases sociales en México (incluso la inexistencia de la clase media) es debida fundamental y básicamente a causas que sólo podrá modificar una redistribución de la tierra, una verdadera Reforma Agraria.

Las exigencias de espacio y tiempo no permiten presentar aquí con mayor amplitud los puntos de vista de Molina Enríquez. Sin embargo lo dicho pone de manifiesto la acertada visión socioantropológica y económica que del México de fines del porfiriato tuvo dicho autor:

1) valoración numérica, somática, psíquica y cultural de los distintos elementos étnicos integrantes de la población mexicana (indios, mestizos y blancos);

2) un evidente y lúcido criterio antirracista negando la pretendida superioridad sociobiológica del elemento blanco europeo y, consecuentemente, propugnar la integración de los mexicanos sin inmigraciones masivas;

3) el explícito reconocimiento de que el México del futuro habrá de ser social, cultural y biológicamente mestizo, con lo cual descarta las utópicas orientaciones indianista e hispanista que todavía hoy tienen adeptos. En consecuencia la necesidad de fomentar los procesos de aculturación (sin utilizar dicha palabra, evidentemente) y de mestizaje biológico;

4) denuncia la falta, en México, de una clase media amplia y debidamente caracterizada; y hace sugerencias para lograr su formación, indispensable al equilibrio social y económico de la nación. Como base para ello señala la urgente e ineludible necesidad de una redistribución territorial y parcelación de las grandes haciendas; o sea destrucción del régimen latifundista, aunque sin llegar a la abolición de la propiedad privada.

Cuando el movimiento maderista no atendió —a su juicio— el problema de la tenencia de la tierra, se lanzó Molina Enríquez a la lucha armada de 1911, publicando el Plan de Texcoco en agosto de dicho año. Fue aprehendido y permaneció dos años encarcelado. A pesar de lo cual sus ideas repercutieron en las disposiciones agrarias posteriores: en la Ley de 6 de enero de 1915. En 1917 se le encargó redactar el artículo 27 constitucional sobre propiedad territorial, y aunque su texto no fue aprobado, influyó desde luego en la redacción final.⁴

Coincidimos con Daniel Moreno al calificar a Molina Enríquez como autor del "estudio sociológico más notable en el curso de la evolución histórica de México" y al afirmar que "sus ideas lo consagran como el campeón de la reforma agraria y como defensor de los derechos del pueblo".⁵

Desconocemos la existencia de estudios amplios y objetivos donde algún sociólogo con orientación histórica haya hecho el análisis pormenorizado de la obra antropológica de Molina Enríquez, valorizándola a la luz del medio siglo transcurrido desde entonces.⁶ Ni siquiera hemos podido saber de alguna nota necrológica de dicho autor. Nos parece un olvido lamentable hacia un hombre de sus relevantes dotes; quizá sea todavía tiempo para subsanarlo.

⁴ *Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México*, pp. 950-51, México, 1964.

⁵ MORENO, DANIEL, *Los hombres de la Revolución*, pp. 27-29, México, 1960.

⁶ Recordamos que este breve estudio se basa *exclusivamente* en la obra de Molina Enríquez publicada en 1909; sus opiniones sociales expresadas en obras posteriores y su actuación política colaborando con Victoriano Huerta merecen en todo caso análisis aparte.

UNA CRISIS DE LA CONCIENCIA ESPAÑOLA: KRAUSISMO Y RELIGIÓN

Por Juan LÓPEZ-MORILLAS

1. *Solivianto espiritual*

ENTRE los varios episodios que están aún por aclarar en la historia intelectual de la España ochocentista figura uno reconocido a menudo en sus efectos, pero poco estudiado en sus causas: el de la crisis religiosa que aflige a un pequeño grupo de intelectuales durante los años que median entre la Revolución de Julio y la Restauración borbónica. No se ha hecho bastante hincapié en lo que esos dos decenios tenían de presagio para la España futura; y cuando algún crítico sagaz, como Menéndez y Pelayo, subraya lo que aconteció por aquellas calendas, lo hace menos con afán de comprensión que con voluntad de corroborar prejuicios personales. Los historiadores y estudiosos de la literatura se han percatado, es cierto, de que los efectos de esa zozobra se traslucen en la vida y escritos de autores como Galdós, Clarín, Echegaray o Núñez de Arce, pero no han insistido en otro detalle mucho más significativo, a saber: que antes de esa época todos los literatos españoles de mayor cuantía son, o pretenden ser, católicos ortodoxos, mientras que después de ella algunos de los nombres más conocidos militan, ya paladinamente, en la heterodoxia o la indiferencia.

Y, sin embargo, son abundantes los indicios de ese solivianto espiritual y pueden hallarse sin mucho rebuscar en las publicaciones de la época. Exposiciones doctrinales, agudas polémicas y ficciones literarias revelan las inquietudes de que se nutre la crisis y perfilan las figuras en quienes encarna más acusadamente. El pensamiento español adquiere entonces una rara sensibilidad para las cuestiones de orden religioso y moral en cuanto afectan al individuo concreto, esto es, al individuo sumido en la intimidad de la propia conciencia. Pues, en fin de cuentas, se trata de una crisis de la conciencia española en que, por una parte, se refleja tardía y débilmente la honda *crise de la conscience européenne* que hace unos treinta años diseñaba Paul Hazard, y en que, por otra, repercuten las discordias suscitadas

por el *Syllabus* (1864) así como los desgarros y suspicacias que resultaron del I Concilio Vaticano (1869-1870). Hace años intenté bosquejar esa crisis cuya magnitud barruntaba, pero cuya trascendencia me era aún imposible tasar.¹ Ahora me propongo rellenar un poco ese bosquejo como primicia de algún trabajo futuro, más amplio y hondo, sobre el tema.

2. Julián Sanz del Río

Es lícito afirmar que la crisis despuntó como consecuencia de la conmoción ideológica que suscitaron las enseñanzas de Julián Sanz del Río en la Universidad Central a partir de 1854, el año mismo de la Revolución de Julio.² Aun suponiendo que en su exposición de la filosofía de Krause el maestro no insistiera demasiado en el aspecto religioso, lo que de ella lograban sacar en limpio sus oyentes más perspicaces no parecía muy conforme con las creencias tradicionales. Pero, en realidad, no cabía sortear el tema religioso a fin de evitar la zozobra de los ánimos, pues la doctrina krausista era, por su índole misma, tema religioso, más aún, religión militante. En ella se vaticinaba un porvenir en que la humanidad llegaría a ser "semejante en su límite de espacio y tiempo a la Divinidad y digna de ella", ambicioso objetivo, sin duda, pero que cabalmente por serlo provocaba en sus más exaltados augures un ardiente celo apologético y un insólito aguante para la polémica doctrinal. Ya en su *Ideal de la Humanidad* señala Sanz del Río la eficacia que, así para la difusión actual del krausismo como para el logro futuro de sus fines, tiene "el hombre animado del espíritu religioso", porque —añade— "el que escucha la voz de Dios en su corazón está cerca de reconocer la vocación divina de la humanidad a reunirse un día en una vida y sociedad religiosa sobre la tierra".³ En algunos oyentes del jefe krausista se encuentra prueba de que fue ese llamamiento a la preocupación y la ocupación religiosas lo que más honda huella dejó en su ánimo. Por ejemplo, en una carta que en 1861 escribe Emilio Castelar a un amigo extranjero se leen estas reveladoras palabras: "Esa filosofía [la de Krause] nos enseña a estimar la propia razón y a oír la propia conciencia; nos separa del materialismo que suprime el espíritu, del idealismo que suprime la materia, del escepticismo que niega la certidumbre, del misticismo que niega la razón, del

¹ Véase mi libro *El krausismo español: Perfil de una aventura intelectual*, México, 1956, pp. 142-163.

² *Ibid.*, pp. 25-29.

³ JULIÁN SANZ DEL RÍO, *Ideal de la Humanidad para la vida*, Segunda edición, Madrid, 1871, pp. 127-28.

ateísmo que niega a Dios, del eclecticismo que conduce al fraccionamiento de la verdad, una en su esencia; une la razón con el cristianismo, el individuo con la sociedad, el espíritu con la naturaleza, la vida toda con Dios".⁴ Por lo pronto—si el caso de Castelar es, como creemos, sintomático— se percibía en bastantes discípulos de Sanz del Río un profundo desasosiego espiritual, fenómeno nada común en el ambiente académico de la época. Era muy de esperar que esa inquietud acabaría por rebasar la linde de la ortodoxia, sobre todo en vista de que a ello concurrían cuatro factores de monta: a) el talante rebelde de la juventud universitaria; b) la manera exangüe y rutinaria en que llegaban a esa juventud las creencias y prácticas religiosas tradicionales; c) la ausencia en la España de entonces, no obstante alguna estimable excepción, de vigoroso e imaginativo pensamiento ortodoxo; y d) la identificación de un sector considerable del clero español con la causa del tradicionalismo carlista.

A riesgo de reiterar lo que hemos dicho en otro lugar, conviene señalar que el no ver o no entender tal desasosiego fue lo que dio al traste desde un principio con los esfuerzos de algunos apologistas de la ortodoxia para contrarrestar los progresos de la nueva doctrina.⁵ Según los tradicionalistas, el desvío de la mocedad académica se debía principalmente a las dotes de taumaturgo o embaucador que poseía Sanz del Río. A veces sus adversarios nos lo pintan como una especie de hierofante que preside la "iniciación misteriosa de muchos jóvenes" en la filosofía de un oscuro profesor tedesco, afiliado a la masonería por más señas.⁶ A esos jóvenes se les tiene por espíritus sencillos e incautos, acaso un poco bobalicones, prontos a dejarse arrastrar por lo que con ferviente retórica llamaba Orti y Lara un "conjunto monstruoso de cuantos delirios ha podido idear el espíritu de la soberbia".⁷ En el ardor de la controversia los adalides de

⁴ Carta de Emilio Castelar a W. Hossaens citada en GERVASIO MARIQUE, *Sanz del Río*, Madrid, s.a., pp. 71-72.

⁵ *Op. cit.*, pp. 50-62.

⁶ Sobre Krause y la masonería véase CLAY MACCAULEY, *K. Ch. F. Krause: Heroic Pioneer for Thought and Life*, Berkeley, 1925, pp. 9-10 y 19-21.

⁷ JUAN MANUEL ORTI Y LARA, *Lecciones sobre el sistema de filosofía panteísta del alemán Krause*, Madrid, 1865, p. 21. En sus ataques contra el krausismo Orti no se para en barras: "Pongamos—escribe—. . . la segur a la raíz de este árbol maldecido, trasplantado en mal hora a esta clásica tierra de España por la mano de un profesor español, alucinado tristemente fuera de ella hasta el extremo de olvidar las tradiciones católicas de su patria para convertirse en eco misterioso y siniestro del panteísmo germánico". *Ibid.*, p. 2.

la ortodoxia no advirtieron que tal argumentación era contraproducente. Por una parte, exaltaban desmesuradamente la figura de Sanz del Río, bastante más modesta por cierto de lo que tales invectivas sugerían; y, por otra, menospreciaban la madurez y la afición especulativa de sus discípulos, entre los cuales se contaban quienes fueron acaso los únicos intelectuales genuinos de la España del siglo pasado. No es de extrañar, por lo tanto, que en su *Cuenta general de conducta*, compuesta en 1865 para defenderse contra las embestidas cada vez más sañudas de sus contrarios, Sanz del Río no sólo les dé una lección de cordura, sino que reivindique para sus discípulos la capacidad de raciocinio y la sobriedad de juicio: "mi enseñanza —escribe— es pública y está abierta al juicio de todos, sin que hasta hoy se hayan mostrado los que la frecuentan ofendidos ni chocados en ninguna de las leyes que al hombre obligan, ni religiosas, ni morales, ni políticas. . . ; los más son no jóvenes impresionables, sino hombres hechos, educados con nosotros en nuestras leyes y tradiciones históricas y capaces de juzgar lo que a tales leyes desdice o repugna". Tal apelación al sentido común contra la vehemencia represiva de los tradicionalistas tiene su raíz tanto en el temperamento circunspecto y pacífico de Sanz del Río como en el *gradualismo* krausista, esto es, en la noción de que el ingreso de la humanidad en su estado final de plenitud y armonía llegará por sus pasos contados, sin que nada ni nadie pueda estorbar ese inexorable proceso. "Así, pues —señala el maestro—, no venimos de guerra, sino de paz, ni conocemos contrarios, aunque ellos se acusen de tales. Y, además, caminamos despacio. La Humanidad va entrando en años y en la unidad de su propia conciencia. . . ; lo que no fuere viable, sobrado se morirá de suyo, si ya no cuida ello mismo de darse por sus manos lenta muerte". No cabe duda que este convencimiento tan firme como ingenuo era motivo de viva exasperación para adversarios que, como Navarro Villoslada, Moreno Nieto, Pedro de la Hoz y otros, confiaban en el artículo de combate más que en el diálogo racional para deshacerse de la aborrecida doctrina; adversarios que, llegado el momento, no dudaron en solicitar, por añadidura, la intervención del poder público para consumir lo que la campaña de prensa y la oratoria fulminante no habían podido lograr. Fue, sin embargo, la suya una victoria pírrica, como el tiempo vino a demostrar; pues la ortodoxia que se impuso por Real Decreto en las aulas se perdió irremisiblemente en muchos espíritus.

3. *Fernando de Castro*

EN 7 de enero de 1866 se celebró en la Real Academia de la Historia la recepción pública de don Fernando de Castro en la cual pronunció éste un *Discurso acerca de los caracteres históricos de la Iglesia española* que hizo mucho ruido por aquellos días.⁸ A la difusión que alcanzó el *Discurso* vinieron a concurrir factores de índole personal y circunstancial. El nuevo académico, que era sacerdote y catedrático de Historia en la Universidad Central, se había dado a conocer hacía tiempo como notable orador sagrado, pero su mayor renombre databa de un sermón que, en su calidad de capellán de honor de Isabel II, había pronunciado ante la corte el día de Todos los Santos de 1861.⁹ Recordando que el terremoto de Lisboa había ocurrido también en un 1º de noviembre, el de 1755, el predicador advertía que lo que para el orden natural son las conmociones sísmicas lo son para el social las revoluciones, fenómeno este último que se da tan a menudo en España que ha llegado a ser "una amenaza pendiente de continuo sobre la sociedad".¹⁰ La miseria y desesperación de artesanos y labriegos, la corrupción moral de las clases acomodadas, la cínica indiferencia de los dirigentes, todo ello contribuye a viciar la atmósfera social y a preparar el estallido de la revuelta. Y en tono solemne y con palabras fatídicas amonestaba a la corte: "Velad, porque no sabéis el día ni la hora".¹¹ El sermón, que algún oyente calificó de "sermón de barricadas", causó profundo enojo en Palacio; y advertido el orador de ello, presentó la dimisión de su capellanía al Patriarca de las Indias.

Ni el real desagrado, ni el hecho de ser el ex capellán íntimo amigo de Sanz del Río, ni el de haber compuesto un *Compendio razonado de Historia general* en el que se daba a esta disciplina un inequívoco sesgo krausista, fueron obstáculo para la elección de Castro a la Academia de la Historia. En ello puede verse, por su-

⁸ *Discurso acerca de los caracteres históricos de la Iglesia española, leído ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública del Pbro. D. Fernando de Castro, el día 7 de enero de 1866*, Segunda edición, Madrid, 1866.

⁹ *Sermón predicado ante la Corte y en la Fiesta del Terremoto, el 1º de noviembre del año 1861, y Oración Fúnebre pronunciada en la invicta Bilbao al inaugurar el monumento fúnebre de Mallona, el 24 de mayo de 1870, por D. Fernando de Castro, publicados en cumplimiento de su voluntad por los Fideicomisarios*, Madrid, 1874. La Fiesta del Terremoto fue instituida por Fernando VI como acción de gracias por haber librado la Divina Providencia a España de los estragos del terremoto de Lisboa.

¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹¹ *Ibid.*, p. 23.

puesto, el reconocimiento de su labor historiográfica y docente. Pero también se puede ver un acto de desagravio, señal del creciente desafecto con que la gente letrada miraba a la dinastía; y una protesta indirecta contra el *Syllabus*, dada la adhesión del nuevo académico al llamado *catolicismo liberal* y al espíritu del Congreso de Malinas.¹² Algo, sin duda, hubo de todo ello. De todos modos, el *Discurso* es un documento cardinal para nuestro estudio y merece un detenido examen.

La mayor parte del *Discurso* tiene que ver con la consideración de lo que Castro reputa como rasgos individuantes de la Iglesia española en su evolución histórica. Estos son cuatro: a) unidad de fe, forjada durante la monarquía visigoda; b) unidad de disciplina, que corresponde a la Edad Media; c) unidad de vida cristiana, que resulta del Concilio de Trento y abarca la dinastía austriaca; y d) unidad de relaciones entre la Iglesia y el Estado, fraguada durante la España borbónica. No pretendemos disertar aquí sobre lo acertado o caprichoso de tal clasificación, ni mucho menos examinar la argumentación histórica en que trata de apoyarse. Lo que sí queremos es poner en claro la intención general del *Discurso*, su temple ideológico, harto menos patente de lo que del título se puede colegir. Porque lo que ante todo interesa a Castro es poner de relieve los momentos en que la Iglesia española afirma su personalidad histórica y reivindica su independencia ante Roma en todas las cuestiones que no atañen directamente al dogma: "Quizá —dice— entre todas las Iglesias nacionales no haya una que luzca tan maravillosamente como la española su unidad con la romana y su variedad dentro de sí misma, por el conjunto de libertades canónicas, mucho más numeroso que en ninguna de las otras y por mucho más tiempo sustentado".¹³ Contra las pretensiones ultramontanas hay que insistir en que España es católica *a su manera*. En particular, hay que subrayar que la fidelidad de la Iglesia española a la "idea católica" no ha sido obstáculo para que sus teólogos más notables hayan negado la infalibilidad del Papa fuera de los concilios, su clero haya querido regirse por su propia disciplina, sus canonistas se hayan opuesto a las abusivas exigencias de la Curia y, finalmente, su culto haya rechazado siempre "toda devoción extranjera, afeminada y pomposa".¹⁴ Castro mantiene que la Iglesia española debe permanecer fiel a la índole que le ha conferido su particular evolución, es decir, que en vez de remedar a otras o aceptar mansamente los excesos ultra-

¹² Sobre este Congreso véase GUSTAVE DE MOLINARI, "Les Congrès catholiques", en *Revue des Deux Mondes* (15. IX. 1875), pp. 411 y ss.

¹³ *Discurso*, p. 114.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 150-151.

montanos, debe "concentrarse en la originalidad de su vida y de su historia". Con especial vigor se opone a un nuevo linaje de apolo-gistas seculares—la facción *neocatólica*—que hace del catolicismo un programa político y que para combatir el liberalismo y la secula-rización recurre, en periódicos creados adrede, a campañas de insólita agresividad y dureza. El órgano principal del neocatolicismo en España fue *El Pensamiento Español*, periódico dirigido por Navarro Villoslada, en el que precisamente por aquellos días se atacaba vio-lentamente a los profesores afectos al krausismo, entre ellos al propio Fernando de Castro. Harto motivo, pues, tenía éste para aconsejar a los obispos españoles que se abstuvieran de aprobar "el carácter vio-lento e intransigente que se mezcla de continuo en las luchas de bandería y de partido".¹⁵

Pero lo que más llama la atención en el *Discurso* es que trece meses después de la publicación del *Syllabus* un sacerdote español se niega a suscribir en ocasión solemne el espíritu de tal documento, por lo menos en cuanto a la famosa proposición 80, que condena a quien sostenga que el Papa puede o debe reconciliarse "con el pro-greso, con el liberalismo y con la civilización moderna". Y no de manera tímida, como dice Menéndez y Pelayo, sino directa y enérgi-camente exhorta Castro al clero español a que "lejos de juzgar un extravío y sinrazón las tendencias de la civilización moderna en lo que no contraríen realmente su fe, las considere como una ley his-tórica ineludible del progreso humano".¹⁶ En tales palabras se echa de ver el imperativo krausista según el cual la historia, como gradual realización de la idea divina en el tiempo, no tolera pausas ni recu-lones. Lo caduco se viene abajo y lo pasado pasado está. Hay que aceptar sin nostalgia ni pesadumbre lo que prescribe el tiempo en que nos es dado vivir, más aún, hay que coadyuvar vigorosamente a que se efectúe lo prescrito. A quienes propugnan un retorno a pre-sentas grandezas paradas del catolicismo, el orador advierte que la idea católica "no ha podido pasar aún del período histórico, que fija por completo la forma sensible de toda institución. Ha modelado al hombre exterior; mas por la dureza de su corazón, sin duda, no ha logrado todavía reformar por entero su vida interior".¹⁷

El *Discurso* deja columbrar el afán de poner la evolución his-tórica y el estado actual del catolicismo español bajo la advocación del racionalismo armónico, ya que, como advierte el propio orador, "el espíritu científico y el método filosófico son hoy base firmísima

¹⁵ *Ibid.*, p. 146.

¹⁶ *Ibid.*, p. 147.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 152-153.

para el estudio de los hechos".¹⁸ Ese afán, más que lo que Menéndez y Pelayo moteja de designios jansenistas, explica la insistencia con que Fernando de Castro acentúa lo que tiene de idiosincrásico la Iglesia española. No hay que olvidar a este respecto que el ideal krausista es la *variedad en la unidad*, relación manifestada de continuo en la escala que sube analíticamente del hombre a Dios y baja sintéticamente de Dios al hombre. Condición previa a toda tentativa de conciliar entidades particulares en una unidad superior que las contenga y trascienda es el libre reconocimiento de lo que cada una de ellas tiene de irreductible y singular. Hay que averiguar lo que *son* antes de poder postular lo que *pueden ser* o *deben ser*. Ahora bien, lo que son —se entiende lo que son *hoy*— es lo que han llegado a ser a través del tiempo, y esto es lo que nos revela la *historia*. Lo que pueden o deben ser es lo que racionalmente podemos esperar que sean en el futuro, y esto es lo que nos indica la *filosofía*. Simplificando en demasía cabe decir que la historia es el camino recorrido y la filosofía el camino por recorrer, con el *Ideal* de la humanidad apenas visible sobre el lindero del horizonte. Acaso por ello los krausistas, aunque mediocres historiadores, han acudido a la historia más de una vez para atemperar con un discreto escepticismo la confianza en el cercano advenimiento de un mundo mejor, porque, como el propio Castro confiesa, "la historia, que aspira a ser más y más cada día el asilo de la verdad, es por su naturaleza de carácter práctico y real, y como el fiel contraste de toda idea utópica".¹⁹ Ello no obsta, sin embargo, para que el orador crea percibir por entre la maraña del presente histórico una como pauta o diseño muy consonante con las ideas de progreso y perfectibilidad que el krausismo hijuela al cabo de la Ilustración, recibe del siglo XVIII, a saber, que "todas las naciones van empujadas hoy por dos incontrastables corrientes: una que por instinto de propia conservación tiende a afirmar su independencia; y otra que por virtud de las ciencias, de la industria y del comercio está obrando maravillas para unir todos los continentes. . . ; en esa marcha universal va ostentando cada raza su originalidad y riqueza de vida, en contraste y oposición con las demás".²⁰ Pues bien, por ello mismo cabe esperar que las Iglesias cristianas afirmen, por un lado, su singularidad y colaboren, por otro, en la benemérita tarea de restablecer la unidad religiosa quebrantada por la Reforma. Tal unidad, "deseada hoy por todos los pueblos y cultos que militan bajo la ley cristiana, es el gran *dese-*

¹⁸ *Ibid.*, p. 136.

¹⁹ *Ibid.*, p. 136.

²⁰ *Ibid.*, pp. 140-141.

ratum de nuestros tiempos";²¹ más aún, es anticipo de ese "reino de Dios sobre la tierra" que, imposible por ahora, sigue en plena vigencia como *Ideal* de la humanidad, como presentimiento que alienta los corazones de todos los hombres sinceramente religiosos.

A tomar la iniciativa en esta empresa invita Fernando de Castro a la Iglesia española, instándola a que, como primera providencia, solicite del Papa la convocación de un "concilio ecuménico donde se abra a todas las sectas cristianas un certamen solemne".²² El catolicismo histórico, excluyente de toda disidencia, debe ser superado por una concepción más ancha y generosa en la que "se reúnan el mayor número posible de fuerzas cristianas para hacer frente a los peligros que corre, no sólo el catolicismo, sino toda religión revelada".²³ Pero hay más, y es que, atento el orador a los amagos revolucionarios que amenazaban a la España de su día, buscaba un medio de encauzarlos en una gesta espiritual de amplias miras y comunes objetivos. España, arrasada por treinta años de contiendas intestinas, necesitaba con urgencia un ideal redentor; si no, dice Castro con voz profética, "verá ensangrentarse sus ciudades y sus campos en una guerra civil, religiosa, agitada por los sacudimientos en el interior, por las oleadas del exterior y por lo eventual y desconocido que guarda lo por venir acerca de nuestras provincias de Ultramar".²⁴

4. Francisco Giner

UNO de los primeros en comentar el *Discurso* de Fernando de Castro fue Francisco Giner de los Ríos, quien en ese mismo año de 1866 dio a la estampa un estudio-reseña que es, a la vez, aceptación, ampliación y rectificación de los argumentos de su maestro y amigo.²⁵ Con éste comparte, en principio, los ideales del *catolicismo liberal* tan malparados por aquellos días. Pero junto a la mera coincidencia ideológica, e incluso rebasándola, está la admiración personal, el cariño respetuoso que siente Giner por el hombre Fernando de Castro, a quien en este estudio nos retrata como "carácter varonil, habituado a concertar la franqueza y el desembarazo con

²¹ *Ibid.*, pp. 153-154.

²² *Ibid.*, p. 156.

²³ *Ibid.*, p. 157.

²⁴ *Ibid.*, pp. 162-163.

²⁵ *La Iglesia española: Sobre el Discurso leído por el Sr. Don Fernando de Castro al ingresar en la Real Academia de la Historia*. Recogido en *Estudios filosóficos y religiosos*, Madrid, 1876.

la mesura y la circunspección... , uniendo en su persona el doble ministerio de la fe y la razón".²⁶ El discípulo sabe bien que el maestro ha tomado sobre sí una responsabilidad ingrata, cuando no peligrosa: la de dar cuerpo y lengua a las inquietudes de aquellos católicos que ven en el *Syllabus* una destemplada repulsa a toda tentativa de armonizar la Iglesia y el espíritu contemporáneo.²⁷ Algunos de estos hombres, entre ellos el propio Giner, se percataban de que la dirección espiritual que don Fernando venía a asumir era en parte fortuita y que quizá a éste, habida cuenta de su notorio inconformismo, le repugnara la idea de acaudillar un grupo en el que de seguro apuntaban ya conatos de disidencia. Pero lo cierto es que, con su beneplácito o sin él, Castro se vio al punto rodeado de un grupo de intelectuales dispuestos a secundarle en su campaña: "La fuerza de las cosas —escribe Giner—, cuando no su propia intención, pone en sus manos una bandera; y los que tenemos a honor y a dicha el seguirla no podemos desear verla tremolada por más esforzado brazo".²⁸

Giner acepta en general el análisis histórico que hace Castro de la Iglesia española, pero en su propio estudio tiende a acentuar las desventajas que para ella han resultado de su sujeción a Roma. La relativa independencia de que había gozado durante la Alta Edad Media estaba destinada a desaparecer cuando Gregorio VII inicia, por imperativo de los tiempos, el proceso de centralización que desde entonces ha sido el principio rector de la Iglesia romana. "Fue aquello algo semejante a lo que hoy se llama un *golpe de Estado*. Y es que la centralización renacía de entre las cenizas del Imperio Romano con su fiebre de nivelación, con su menosprecio de la historia, con su desconocimiento del hombre".²⁹ Se subordinó, pues, la realidad a una concepción abstracta. Es innegable que la reforma gregoriana obedecía en gran medida a necesidades apremiantes; pero lo que, según el comentarista, nadie puede justificar es "la crueldad con que se llevaron a cabo las disposiciones pontificias" en una Iglesia que, como la española, siempre había acatado con humildad, quizá a veces excesiva, la supremacía papal: "Aquí [en España] —señala Giner con aspereza— fueron hollados toda especie de respetos, escarnecido nuestro rito, injuriados nuestros santos, olvidada nuestra cultura, vilipendiados nuestro clero y nuestra dignidad nacio-

²⁶ *Ibid.*, pp. 302-303.

²⁷ Sobre el *Syllabus* y el *catolicismo liberal* véase mi libro, ya citado. *El krausismo español*, pp. 142-152.

²⁸ *Op. cit.*, p. 305.

²⁹ *Ibid.*, pp. 312-313.

nal, encomendando la reforma de las costumbres a monjes extranjeros, muchos de ellos más aptos para sufrirla que para procurarla".³⁰

Giner coincide con Castro en considerar el siglo XVI como la época de mayor esplendor de la Iglesia española y en ver en el Concilio de Trento, dominado por teólogos españoles, "el más insigne monumento de fe y de doctrina que desde el tiempo de los apóstoles había quizás presenciado la comunión cristiana".³¹ ¿Cuál fue el espíritu que alentó en aquella asamblea a esos insignes teólogos? ¿De dónde brotaron aquella grandeza de miras, aquella pureza de doctrina y aquella franqueza de palabra? ¿Dónde hallaron aquel celo infatigable que tantas veces enojó a los mismos legados de Roma? Para contestar a estas preguntas Giner recurre a una explicación que, esbozada ya por Castro, revela la manera krausista de enfocar la psicología y la cultura españolas, a saber: los teólogos hispanos que debatían en Trento iban guiados por el deseo de fundir a beneficio de la comunidad cristiana dos ingredientes de signo contrario que forcejean en la entraña del genio español: el cual "ora se mece melancólico en los éxtasis de la idealidad más abstracta, ora hace su norte del inconstante movimiento de la experiencia sensible"; funesta polarización porque de ella queda irremisiblemente desterrada la realidad —entiéndase la *realidad racional*, única admitida por Giner—, ya que tan evasión de ella es elevarse en alas de la imaginación como hundirse en los datos mudables del mundo concreto. Esa polaridad informa las actividades todas del español. Apurando un tópico, Giner declara que quien mejor la ha intuido ha sido Cervantes y por ello es el *Quijote* "la más perfecta expresión de nuestro carácter nacional". Pero, aun prescindiendo de la clarividencia del genio poético, no sería trabajoso demostrar analíticamente la presencia de tal antagonismo en otros órdenes de la vida y la cultura españolas: arte, política, derecho, educación, moral; y especialmente en religión, por cuanto es en esta esfera donde más a las claras se manifiesta la secreta intimidad del individuo. En religión, según Giner, la polaridad se plasma en dos maneras contrarias de entender los españoles el ideal religioso: *misticismo* y *formalismo*: el primero, "abismándose en la contemplación de las cosas divinas, desdeña las humanas, execra su limitación y tiene como indigno y pecaminoso para el hombre el cuidado de los negocios temporales; el segundo, atento a observar con minuciosa exactitud las prácticas exteriores que le impone su fe, sin interesar su espíritu en ellas, cree rendir al Supremo Hacedor debido tributo dedicándole algunos

³⁰ *Ibid.*, p. 313.

³¹ *Ibid.*, p. 316.

instantes cada día, para olvidarlo desde las puertas del templo".³² No olvida Giner que en cada una de estas facciones han militado hombres de probada magnanimidad, limpieza de corazón y aun santidad; ello no obstante, afirma que ninguna de las dos permite el acceso al *Dios real*, "en todas partes presente, dando ser y dignidad a las cosas finitas". Ese Dios no puede ser conocido en místicos embellecidos, ni en el aislamiento individual, ni en las mortificaciones de la carne, ni en oraciones rutinarias, ni en el cumplimiento puntual de los pormenores de un culto. A ese Dios se le conoce sólo a través del "más alto y verdadero de los sacrificios", que es el que se rinde con el "hombre todo... y todas sus potencias", manteniendo "el pensamiento de lo divino en medio de esta lucha incesante de lo humano, no dejando atrás un solo fin ni una sola propiedad de nuestro ser".³³ Giner nos reitera, pues, *in nuce* los postulados religioso metafísicos del racionalismo armónico.

Pues bien, los teólogos españoles que acudieron al Concilio de Trento conocían a fondo esa lacerante oposición y "presintieron la necesidad de unificar nuestro carácter, corrigiendo su división y fundando una vida verdaderamente religiosa y cristiana". Ello era hacedero sólo si se revisaban algunas nociones fundamentales sobre el hombre, el mundo y la religión, reconciliando al hombre consigo mismo y con sus congéneres, ennobleciendo la naturaleza como creación divina, dignificando la vida laica, el trabajo cotidiano, los diversos estados y condiciones sociales, sustentando la ciencia; en suma, haciendo de la vida religión y religión de la vida. Sólo así podrían eliminarse aberraciones como la Inquisición, "hija depravada de la tendencia mística", que Giner, contra el parecer de Castro, considera, no como aportación extraña, sino como engendro indígena, hondamente arraigado en el carácter y la cultura nacionales. Los teólogos hispanos de Trento representan el noble esfuerzo que hizo "la mejor y más sana parte" del clero español para crear "una vida religiosa más conforme con la naturaleza humana y con sus varios fines". Menester es confesar, no obstante, que fue un esfuerzo malogrado, quizá porque la Iglesia, por sí sola, no podía llevarlo a feliz término. Para ello hubiera precisado el apoyo de las demás instituciones y éstas no pasaban de ser organismos rudimentarios, incapaces de contribuir con eficacia a la unificación y desarrollo de la sociedad española. Mejor dicho, con una sola excepción: el Estado, que también buscaba la unidad, pero concebida a su modo, esto es, como supeditación de todas las instituciones nacionales, entre ellas la Iglesia, a la monar-

³² *Ibid.*, p. 318.

³³ *Ibid.*, pp. 318-319.

quía de derecho divino. Es lícito suponer que la Iglesia misma dio paso a la nueva situación solicitando la protección del Estado en los casos, harto frecuentes por cierto, de discordancia con Roma. Lo único que puede excusar el regalismo que inaugura Felipe II son las desorbitadas exigencias de la curia romana. Pero al clero español le corresponde asimismo una buena parte de la culpa. Fue deber suyo el de conservar, bajo los Habsburgos y Borbones, el mínimo de vigor indispensable para recabar la independencia de la Iglesia una vez traspuesta la era de los reyes absolutos; y faltó a ese deber, prefiriendo adormecerse a la sombra acogedora de la potestad regia. En ello ve Giner una prueba más de la parálisis general que se iba adueñando del país.

Giner se muestra escéptico ante el llamamiento que hace Castro en pro de la unificación de las confesiones cristianas bajo el cobijo de la Iglesia de Roma. Admite que se trata de un noble afán, pero, bien mirado, ¿acaso no pertenece a la zona de las risueñas ilusiones, como la paz perpetua o la fraternidad universal? ¿Hay algo por ventura en el mundo contemporáneo que permita inyectar un hálito de realidad en tal proyecto? No, por desdicha no hay nada; si acaso, todo lo contrario. "La vida entera de nuestro siglo —escribe Giner— parece radicalmente divorciada de la religión católica, en la ciencia como en el arte: no son católicos sino muy pocos de sus grandes poetas; ninguno de sus insignes filósofos; y aun estas libertades civiles y políticas, tan reprobadas por Gregorio XVI, niegan sus mejores frutos a las dos naciones católicas por excelencia: España y Francia. Por todas partes se enciende una cruzada formidable contra la Iglesia, donde ni el número ni la calidad de los defensores corren siempre parejas con los de los adversarios".³⁴ Y como si ello no bastara, en el seno de la Iglesia misma se agitan elementos hostiles a todo intento de "puesta al día" del catolicismo, a todo conato de tolerancia, comprensión y diálogo. El hombre de fe más recia no puede menos de contristarse al ver las "miserias y abominaciones" que pretenden medrar al arrimo de la religión cristiana.

Es indudable que en el catolicismo convergen como en su meta ideal, toda genuina religiosidad, todo culto, toda moral. Este es un supuesto que los krausistas españoles, y Giner entre ellos, mantuvieron con singular constancia hasta 1870. También para ellos podía ser el catolicismo la más apta expresión de los ideales religiosos del racionalismo armónico, pero, entiéndase bien, expresión *histórica*, es decir, sujeta a mudanza y, habida cuenta del perfectibilismo krausista, sujeta a mejora. En principio, no es un sueño utópico el ver reuni-

³⁴ *Ibid.*, p. 328.

das todas las confesiones cristianas bajo el manto del catolicismo. Lo que sí es utópico es juzgar posible esa reunión en el momento presente, pues la reciente publicación del *Syllabus* delata el carácter y orientación que quieren dar al catolicismo los que en la actualidad rigen sus destinos. Y más utópico aún es suponer que la Iglesia española debe tomar la iniciativa en esa campaña de reconciliación.³⁵ Pudo haberlo hecho en el pasado cuando contaba con hombres adecuados a tan alta empresa, sabios, magnánimos e independientes de criterio en cuestiones no atinentes a los dogmas esenciales de la fe. Pero hoy, afirma Giner, "la cultura del clero español no se encuentra, por regla general, ni con mucho, al nivel de la de otros pueblos más afortunados". En una época como la actual en que "un periodista audaz puede confundir él solo a muchos teólogos, y un mancebo imberbe recién salido de las aulas enseñar gramática a más de cuatro obispos", no es extraño que alguien se pregunte: "¿Y son éstos los hombres a quienes se pretende confiar nada menos que la catolización de un mundo cuyo lenguaje desconocen?"³⁶ A ello responde Giner que probablemente no faltan hombres; lo que falta es pensamiento propio. Diríase que la Iglesia española ha creído prudente abdicar en otras cabezas la tarea de pensar. Su sumisión a Roma ha llevado emparejada la pérdida de "toda iniciativa, toda espontaneidad y... toda idea". Temerosa de apartarse de la doctrina considerada oficial, aun en aquellos casos es que puede ser dable y saludable sostener opiniones divergentes, "no parece sino que aguarda su consigna de los doctores de la Ciudad Eterna para limitarse luego a repetirla de memoria en todas ocasiones".³⁷ De esta guisa se ha suscitado un ambiente tan enervante de rutina doctrinal que quien tiene una idea u opinión novel se esfuerza al punto por ahogarla, lo que viene a producir en definitiva "el suicidio de un espíritu". Es incalculable el perjuicio que con ello se ha infligido a la Iglesia misma y al espíritu cristiano, pues una y otro exigen libertad, iniciativa y vigor para poder sobrevivir en un mundo que ya no les es tan propicio como en tiempos pretéritos. "El servicio de Dios —apunta Giner— pide hombres, no máquinas; pide sacerdotes cris-

³⁵ A decir verdad, el propio CASTRO pone en tela de juicio la eficacia de una intervención de la Iglesia española: "¿Seguimos ejerciendo sobre el mundo —pregunta—, como en el siglo de Carlos V y Felipe II, la misma influencia moral católica?" Y la contestación es evidentemente negativa. Son muchas las causas de la actual anemia de la Iglesia española: sociales, políticas, psicológicas: "todo esto —escribe Castro— nos ha quitado casi hasta el derecho de intervenir en favor del catolicismo". *Op. cit.*, pp. 137-138.

³⁶ GINER, *op. cit.*, p. 333.

³⁷ *Ibid.*, p. 335.

tianos, no gimnosofistas ni faquires orientales".³⁸ Únicamente si reivindica su personalidad histórica, si acentúa su españolismo dentro del catolicismo, si reverdece su pensamiento y si acepta de buen grado el mundo contemporáneo, podrá la Iglesia española aspirar a la nobilísima misión que le quiere reservar Fernando de Castro.

Giner no ve cercana la convocación del Concilio Ecuménico que solicita su amigo y maestro, aunque estima que tarde o temprano habrá concilio, pues de la necesidad de éste para fijar la futura trayectoria del catolicismo se ven abundantes pruebas en todo el orbe católico. Quizá en esa futura asamblea pueda actuar con energía, sapiencia y caridad un clero español remozado: "Maduremos en la soledad nuestro pensamiento —dice Giner a este respecto—, y cuando tengamos segura conciencia de lo que somos y de lo que podemos realizar, entraremos por propio derecho en ese desdeñoso areópago que dirige la cultura europea".³⁹ Mas para ello hay que tener presente que el catolicismo y la libertad, lejos de ser incompatibles como muchos profesan, "están indivisiblemente enlazados en la unidad del hombre y su destino". Hay que rechazar de plano posiciones excluyentes como el neocatolicismo, "último ¡ay! del absolutismo expirante", anacrónico y descristianizante, que por desdicha ha seducido con sus soluciones taxativas a importantes sectores del mundo católico. En la sociedad actual conviene estimular lo que une y tolerar lo que separa a sus miembros: "El tiempo es llegado en que los hombres vivan unidos en cada fin social con los que comparten su pensamiento, aunque deban separarse de ellos para la realización de los demás fines".⁴⁰

Hoy está fuera de duda que la posición de Giner, reflejada en su estudio reseña del *Discurso* de Fernando de Castro, era asimismo la de un grupo, pequeño pero influyente, de intelectuales adscritos por aquellas fechas a la doctrina krausista o al llamado *catolicismo liberal*. Estos hombres, entre los que abundaban los de auténtica religiosidad, veían desvanecerse sus esperanzas de un catolicismo "puesto al día", rigurosamente vigente, ante la rigidez del *Syllabus*, la arrogancia del ultramontanismo y la saña de la facción neocatólica. Todos ellos se volvieron a don Fernando como último recurso, seguramente convencidos de que el maestro y amigo fracasaría en su empeño, como años antes había fracasado en análoga empresa el conde de Montalembert, pese a la multitud de sus seguidores y a su renombre europeo. Por eso conviene atender a lo que tienen de

³⁸ *Ibid.*, p. 336.

³⁹ *Ibid.*, pp. 338-339.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 341.

sombrió presagio las palabras de Giner: "Su discurso [el de Castro] representa augustos intereses, en gran parte pendientes de él y de su victoria. Si en efecto vence. . . , saludaremos la aurora de más risueños tiempos que los que vivimos. . . ; si fuese vencido, arrollado y escarnecido en la lucha —¡Dios no lo permita!— no habrá ya entonces, en lo humano, para tan santa causa esperanza posible de salvación entre nosotros".⁴¹

El resto es historia. En 1867 fueron separados de sus cátedras los profesores, casi todos krausistas, que se negaron a prestar juramento de fidelidad a la Iglesia y el Trono; en 1868 cayó Isabel II; en 1869 se convocó el Concilio Ecuménico —el I Vaticano— que Castro deseaba, pero con un espíritu muy contrario al que él quería. Y este hombre, atormentado por íntimas ansias y zozobras, abandonó la Iglesia. Con él se apartaron de ella varios amigos y discípulos, entre ellos Giner. Y de esa manera se abrió un capítulo nuevo en la historia intelectual y espiritual de España.

5. Gumersindo de Azcárate

ENTRE los documentos que figuran al comienzo de ese nuevo capítulo está la *Minuta de un testamento* de Gumersindo de Azcárate, libro escrito y publicado en circunstancias singulares de las que ya me he ocupado en otro lugar.⁴² Cuando sale a luz en 1876 el grupo de intelectuales a que arriba nos referimos ha consumado ya la ruptura con la Iglesia católica. Por ello hay que señalar que mucha de la importancia del libro estriba en la fecha de su publicación, ya que, si no la primera, sí es la más relevante exposición de cómo intenta rehacer su vida religiosa quien la ha visto desquiciada en la crisis de conciencia que venimos describiendo. Que este hombre —el "testador"— sea o no enteramente identificable con Azcárate, esto es, que la *Minuta* sea o no una autobiografía velada, no es cosa de mayor importancia. Sabemos, y basta, que la obrita incorpora lo esencial de las ideas de su autor sobre las materias de que trata: religión, política, moral, pedagogía, sociología, derecho.

Debemos recalcar, como preliminar indispensable, la honda religiosidad de Azcárate. Para él también, como para Sanz del Río, Castro y Giner, la religión es "un fin esencial y permanente de la vida", sin el cual ésta carecería no sólo de orientación sino de sen-

⁴¹ *Ibid.*, p. 305.

⁴² *Minuta de un testamento, publicada y anotada por W. . .*, Madrid, Victoriano Suárez, 1876. Véase mi ya citado libro *El krausismo español*, pp. 169 y ss.

tido. Vivir equivale, pues, a vivir religiosamente, y vivir religiosamente es vivir cristianamente, pues sólo el cristianismo, entre todas las grandes religiones, entiende y exalta el valor y la dignidad del hombre; más todavía, al instar a éste a amar a sus prójimos en Cristo y a Cristo en sus prójimos ha forjado la *idea de humanidad*, base y cima a la vez de la vida humana en su más amplia y noble concepción.⁴³ Conviene indicar, por añadidura, que lo que en Castro es caracterización histórica de la Iglesia española y lo que en Giner reviste la forma de comentario sobre las deficiencias del catolicismo español contemporáneo, se convierte para Azcárate en revelación de un problema personal e íntimo. Revelación, no se olvide, limitada, pues la *Minuta* se publicó bajo seudónimo, que a nadie engañó desde luego, pero seudónimo al cabo. Esto no quiere decir que Castro y Giner no sintieran la crisis religiosa tan angustiadamente como Azcárate, sino sólo que lo que no era *confesable* en el ambiente de 1866 sí lo era en el de diez años más tarde: "Pasaron ya los tiempos —apunta Azcárate— en que la *cuestión religiosa* era asunto vedado en nuestra patria, donde ni la ley consentía su discusión, ni las preocupaciones de nuestro pueblo la hacían posible ni oportuna".⁴⁴ Es significativa esta declaración porque sugiere cómo, a pesar del conservadurismo político que implanta la restauración, el clima ideológico se había liberalizado. La etapa que inaugura Cánovas acelera, por el simple hecho de apaciguar las discordias interiores, el proceso de apertura a Europa y con él la actitud tolerante que, en materia de divergencias confesionales se impone cada vez más allende los Pirineos. El encono con que en España se había ventilado la cuestión religiosa resultaba, según Azcárate, del aislamiento sofocante en que durante largos años había vivido el país. Observado desde un punto de mira ultrapirenaico, ese encono era un anacronismo, un indicio más de que España no estaba plenamente en Europa ni a la altura de los tiempos. Bastó quebrantar el aislamiento para que la cuestión religiosa, como tantas otras, tomara un cariz distinto y exigiera un planteamiento muy otro del que hasta entonces se le había dado: "...salvo aquellos que todavía se obstinan en contrarrestar las corrientes de la moderna civilización, todos han llegado a reconocer que no es ya racional, ni siquiera posible, encerrarse dentro de las fronteras de un pueblo para constituir una vida propia completamente desligada de la vida de la humanidad en que comulgan todos los pueblos cultos de la tierra".⁴⁵

⁴³ *Minuta*, p. 32, nota y p. 69. Esta es una idea que figura ya en Krause y que, a través de Sanz del Río, aceptan todos los krausistas españoles.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 179.

Pero aunque era *posible* en los albores de la Restauración hablar sin gran empacho de la cuestión religiosa en cuanto asunto de interés general y aun de moda a la sazón, quedaba todavía en pie la duda de si era *conveniente* hacerlo cuando la tan manida "cuestión" perdía su carácter mostrenco y superficial para convertirse en acuciante dilema de la conciencia de un individuo. Frescas aún en la memoria tenía Azcárate las ardorosas polémicas que provocó la comúnmente llamada *apostasía* de Fernando de Castro.⁴⁶ A la vista de tanta des-templanza y tanto despropósito había, pues, causa bastante para preguntarse si en verdad valía la pena sacar a la plazuela pública lo que quizá debiera permanecer recatado en los rincones del alma. La ficción de un *testamento* cuya minuta cae "por rara casualidad" en manos de quienes deciden publicarla, cabalmente porque se trata de un "examen general de conciencia", todo ello encubierto de mentirijillas por un seudónimo extravagante, es el recurso de que al fin se vale Azcárate para publicar su apartamiento del catolicismo e impedir, si ello es posible, que su disidencia sea falseada o escar- necida por los cínicos, los fanáticos y los salteadores de honras ajenas. Porque, como él mismo indica, "si uno, por medios capciosos o indirectos, ataca a la Iglesia, a Cristo y hasta a Dios, no produce tanto escándalo ni excita tanta aversión como el que dice con lisura y con franqueza: *no soy católico*".⁴⁷

Azcárate juzga paradójico que las polémicas sobre religión sean tan virulentas en España, país donde en la época a que se refiere el "testador", "la religión es una cosa que no parece sino que atañe a las mujeres, a los niños y a los moribundos".⁴⁸ Los hombres viven, por lo común, tan desviados de las prácticas religiosas que quien se entrega a ellas con algún fervor recibe a menudo el calificativo de "beato y fanático, cuando no . . . hipócrita". Así, pues, aunque todos se declaran católicos, es relativamente escaso el número de los creyentes sinceros e ínfimo el de quienes "se hacen cuestión" —y ésta es para Azcárate la auténtica *cuestión* religiosa— de sus creencias, abordándolas por la vía del estudio y la meditación. Y no se olvide que "hacerse cuestión" de la propia creencia equivale a henchirla de sentido, a saturarla de vida. Azcárate contrapone esta noción de la *creencia viva* a la *práctica formalista* en que con frecuencia se disfrazan la indiferencia, la hipocresía o el

⁴⁶ Una clara alusión a esta *apostasía* se encuentra en *Ibid.*, p. 38. Sobre el particular escribe AZCÁRATE: "Si el que muda de religión lo hace de buena fe y oyendo la voz de su conciencia, su hecho es una *conversión*; si de mala y haciendo traición a su creencia, su acto es una *apostasía*". *Ibid.*, p. 39.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 60-61.

fanatismo. Nos hallamos, pues, ante el propósito de interiorizar la religión a la vez que de informar con ella todos los pensamientos y actos de la vida, de un propósito, en suma, idéntico al que Giner definía como "hacer de la vida religión y religión de la vida". Y, por supuesto, hacer *vida cristiana*, porque en el cristianismo, pese a extrañas y aun nocivas aportaciones, siempre queda intacta una "moral pura, sublime y desinteresada". Esta moral es el fondo sustancial y permanente de la doctrina de Cristo, lo que permite hablar de cristiandad y civilización cristiana, lo que late en el espíritu de todo cristiano sincero cualquiera que sea su matiz confesional, porque "al lado de esto, las diferencias dogmáticas y litúrgicas, debidas en gran parte a circunstancias históricas, tienen escasa importancia".⁴⁹ En la busca de ese fondo esencial del cristianismo, cubierto y sofocado por adherencias históricas, consiste la "crisis" religiosa de Azcárate, su tránsito del catolicismo al cristianismo racional. El mismo confiesa que no está fuera de la intención de la *Minuta* el "convertir algunos católicos en cristianos, desperdiciando en su espíritu energías que hoy están adormecidas o muertas y haciendo posible para ellos el *vivir* la doctrina de Jesús en vez de limitarse tan sólo a declararla y proclamarla".⁵⁰

La crónica de esa crisis quiere ser un fiel reflejo de cómo la razón, sirviendo de guía al sentimiento religioso, "depura" y "mejora" la creencia, lo que en el caso concreto de Azcárate, católico de nacimiento, equivale a una "puesta en libertad" del cristianismo, prisionero durante siglos en el angosto molde de la Iglesia católica. En la *Minuta* nos habla de las "muchas vigiliass y angustias", de las "lágrimas de sangre" que le ha costado la empresa, al cabo de la cual llega a una profesión de fe que puede considerarse, en lo sustancial, como el credo religioso de un krausista español. Hélo aquí, reducido a brevísima formulación: a) creo en un Dios personal y providente al que me siento unido, como ser finito, con lazos de dependencia y subordinación; b) creo en la inmortalidad de "nuestro espíritu con un cuerpo"; c) creo que la providencia de Dios se manifiesta en todos los pueblos y en todas las religiones; y d) creo que el cristianismo es la expresión más perfecta de la vida religiosa, con Dios como ideal eterno y con Jesús como ideal práctico del hombre, con una moral desinteresada como norma de conducta, con el amor y la caridad como ley social, con el *Sermón de la Montaña* como dogma y con la *Oración dominical* como culto.⁵¹ Esta profesión de fe, como admite el propio Azcárate, no

⁴⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 180.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 31-32.

difiere mucho de la del *unitarismo*, forjada a su vez por la concurrencia de varias orientaciones religiosas y filosóficas entre las que figuran de manera prominente el protestantismo liberal y el teísmo racional. El autor de la *Minuta* no pretende que sea ésta la expresión más acabada de la sustancia del cristianismo, aunque la considera como un paso adelante en la tarea de "liberación" que le interesa. En la posición religiosa de los unitarios, entre quienes singulariza a los norteamericanos Channing y Parker, ve salvaguardada la mejor parte del cristianismo tradicional al par que ampliadas sus posibilidades futuras. Estos hombres, y otros de análoga opinión, han contribuido a purgar la doctrina cristiana de mucha de la rémora de sus avatares históricos y con ello han prestado un notable servicio a la causa del cristianismo y a la de la humanidad en general. Así entendido, el cristianismo viene a ser como la quintaesencia del progreso y encaja sin esfuerzo en el perfectibilismo krausista: nada de mudanzas subitáneas y violentas, sino paciente y sistemática eliminación de errores y ofuscaciones para que la verdad que yace en el seno de la humana grey pueda manifestarse con creciente nitidez.

Es convicción de Azcárate la de que en España no hay posibilidad de que medre ninguna secta protestante del tipo "sectario y tradicional", pues también el protestantismo histórico es inactual y estéril, además de que, corroído por sus contradicciones internas, marcha sin remedio hacia su total disolución. Dado, pues, que España es y será siempre católica, la única misión que cabe propugnar es "la renovación o renacimiento de la vida cristiana" en el cuerpo del catolicismo indígena, pues del éxito de tal misión depende nada menos que la salvación del pueblo español. Azcárate, por otra parte, no se hace ilusiones acerca de la acogida que tendrá su "testamento", ni en realidad puede afirmarse que lo que le llevó a componer la *Minuta* fuera un afán catequista. Esta es ante todo, como ya hemos dicho, una confesión personal en la que podrán encontrar enseñanza aprovechable sólo los acuciados por inquietudes parejas a las del "testador", los cuales no podían ser muchos y habrían llegado ya, por las mismas u otras vías, a conclusiones semejantes. Acaso el mejor motivo que tuvo Azcárate para publicar este curioso librito fuera el criterio que el "testador" pone en boca de su padre: "Siempre que tengas dudas acerca de lo que debes hacer, figúrate que pesas todos los motivos en voz alta y delante de gente, y que te decides por uno u otro camino sabiéndolos todos".⁵²

⁵² *Ibid.*, p. 10.

Dimensión Imaginaria

POEMAS

Por *Giuseppe VALENTINI*

OJOS

ADÓNDE VAN TUS OJOS...?

¿A dónde van tus ojos que no llegan?
En la mañana claros,
en la noche negros,
y pardos si atardece, un oro viejo.
Añoranza, presagio, lejanía.
En tu persona secretea una chispa
que ilumina y no mira.

ARDEN LOS OJOS DE LA BRUJA...

Arden los ojos de la bruja,
queman la noche, hieren las estrellas,
amarillos, viejos, despiertos.
¿O son los ojos de la comadreja?
El hambre que persigue al universo
encontró su mirada; y la noche su lumbre.

OJOS COLOR DE LA MENTA...

Ojos color de la menta, marinos,
ojos que están naciendo
y que, mirando al mundo, lo bautizan.
A vivir, guapas.

CHOLULA DE LAS HERIDAS

EL cielo mora contigo
Cholula de las heridas:
él no se cansa, ni tú.
¿Qué cielo, Cholula, es el tuyo?

Te quiere junto a los ángeles
la risa que es hija del sol.
Hierve en tus mismas entrañas
el prófugo Quetzalcóatl.
¿Qué cielo? ¿Hay muchos? ¿Hay uno?
El cielo que en las estrellas
se desparrama y deshace,
¿o el que en la luna se encoge,
yermo, desnudo, sin voz?
Cholula de los recuerdos,
estás maltrecha, una llama
que el mundo quiso apagar,
más que columpia, secreta,
la misma chispa de ayer.
Nadie se olvida de nada,
las espadas de la memoria
relampaguean por doquier:
el volcán escucha a Cortés
que llega, que llega, que llega
después de toda la mar.
En Tonanzintla los ángeles
se cuentan Quetzalcóatl.
No perdonaron los hombres
el cielo que vive en tus ojos,
y te sembraron de sangre,
una ponzoña y un alud.
Tú estás en el aire, Cholula,
contigo y con el volcán,
no solamente una herida,
no solamente un lugar,
más bien semilla y manajo,
páramo y manantial,
la huella de una plegaria,
una añoranza y un redil.
En ti los ángeles andan
descalzos como el maíz,
en ti las nubes se casan
bajo la risa del sol.
Tú no te casas con nadie,
te quedas en tu soledad,
para que tengan los sueños
una querencia y hogar,

para que el cielo no pierda
en ti su antiguo poder,
que no se sabe si es uno,
que no se sabe cuál es.

LAS LUNAS

EN el columpio del río
la luna florece, sin años:
el domingo.
La luna del campo,
la trabajadora, la antigua:
el lunes.
Aprisionada en los muros
de la ciudad, luna muerta:
el viernes.
Reflejada en las olas
es la luna, no más:
¿una lumbre asomada
a los ojos de quién?

LOS TOROS

Los toros asaltan la noche,
penetran en su corazón:
el silbido de las culebras,
enroscadas en sus pezuñas,
envuelve al antiguo silencio
en una música roma.
Están en contra los toros,
y las culebras también.
Ampara la noche a las fieras,
hijas de la oscuridad,
que esperan vuelva su tiempo,
cuando el cielo no había nacido
ni había nacido la lumbre
entre las cejas de Dios.

EL SOL

EL sol que a sus anchas se explaya
no se cuida, no sabe, no entiende,
en él desparpajo y alabanza,
en él derroche y poder.
Para nosotros los hombres
ha sido todo un dios,
el de las flechas de plata,
el del enhiesto delfín.
Después cambiaron las cosas,
después fue otro cantar.
Lo pusimos al sol de rodillas
en el medio de un pérfido mar
que más allá de las cosas,
más lejos aún que la luz
nos persigue con su pardadeo,
en su secreta maldad.
¿Pero, por qué tanta gana?
¿Y qué nos vale cambiar?
Atados a los abismos
mejor mirar hacia atrás,
atestiguar en el tiempo
—y contra el tiempo, también—
el origen sin mancha del sol,
aparecido de pronto
jugando con un delfín
joven, mojado, feliz,
en él desparpajo y alabanza,
en él derroche y poder.
Nacidos sólo una vez,
caminos de nuestra muerte,
medidos, mejor no medir...

LAS AGUAS

HAY la corriente y la orilla,
el peso con el movimiento...
De lejos bramando se anuncian
las aguas profundas que catan
el parpadeo de la luz.

Es a brazo partido su lucha
en contra de la oscuridad
que en los abismos del mundo
ni entiende, ni escucha, ni ve.
El agua gatea por las rocas,
se enquistaba, rezuma, prorrumpe
hasta que puede brincar:
entonces se mira y se ríe,
adivinando la mar.
El agua esparcida en el mundo,
su sangre, su lumbre, su voz,
la rebelde y la satisfecha,
la de guerra y la de paz.
Y en la memoria del mundo,
herida, no cicatriz,
el agua que ya no está
que se ha ido dejando por rastro
las arrugas sedientas de la nada,
el blancuzco esqueleto de las piedras.
El agua va y viene,
es un reflejo de la misma vida
que nace y muere,
en la mirada de una eterna orilla.

POEMAS

Por *Hugo RODRIGUEZ-ALCALA*

EL ÁRBOL SIEMPRE VERDE

I

• **H**ACE cuarenta años su tronco es viejo y fuerte!
¡Hace cuarenta años su fronda es verde y joven!

Sus ramas no se cansan de ver las estaciones
venir una tras otra a renovar su fronda.
Y tanto ayer como hoy, ofrece, generoso,
al viento que lo mece sus infinitas flores.

Allí está igual que siempre. Nosotros, la familia
a que dio la hermosura de su azulada sombra,
nosotros ya no somos los de entonces. Algunos
yacen bajo la tierra donde él encuentra vida
y son apenas polvo, lejos de sus raíces.

Otros están ya viejos y viven encorvados
una vida que es sólo resonar de recuerdos.

El árbol, fiel amigo, por los que ya se han muerto
y por los que perdieron la juventud y el dulce
verdor de la esperanza, florece cada año
y hoy sigue igual que antes: florido, erguido y verde.

CALLE ALDEANA

II

SOPORTALES. Silencio. Caballos ensillados
frente a la casa grande de la esquina. La siesta
no adurmió todavía a la gente del pueblo.

Bajo los soportales se ven varias familias
que perezosamente conversan. Si te paras
a escuchar el murmullo de sus lentas tertulias
oirás la lengua indígena mezclada al castellano
que los conquistadores enseñaron al indio.

Ese sol que en la calle calcina el arenoso
pavimento, no puede ni acercarse a las puertas
de las viejas moradas. Los soportales urden
generosa defensa de frescura y de sombra
hasta el límite mismo de la ardiente calzada.

Un caballo relincha impaciente. Su dueño
sale a la calle y mira el sudor que lo cubre.
Entonces lo conduce bajo un árbol frondoso,
le quita la montura y lo deja a la sombra.

Poco a poco la gente se esconde en sus alcobas
y se duerme en la calma sin ecos de la aldea.

Ni los perros se pierden la dicha de la siesta
y aún los gallos se olvidan de su horario de canto.

Sólo el sol continúa despierto, calcinando
la calle, los tejados, los bancos de la plaza.

SOR JUANA Y DON CARLOS

EXPLICACION DE DOS SONETOS HASTA AHORA CONFUSOS

Por Francisco DE LA MAZA

NO hay duda que las dos luminarias intelectuales del siglo XVII mexicano, Sor Juana Inés de la Cruz y don Carlos de Sigüenza y Góngora fueron amigos, pero el que lo hayan sido "cordialísimos" y sin la menor sombra de choques y recelos, ya no es tan indudable.

Todos los sorjuanistas han descansado en esta amistad ejemplar y como no han visto la menor nubecilla que la oscureciera, menos vieron una tempestad—en un vaso de agua, pero tempestad—que una vez se suscitó entre esos dos ilustres amargados.

José Rojas Garcidueñas ha dedicado dos estudios a esta fraternal compañía y vamos a ver sus puntos de vista, así como los de otros autores, retrocediendo en el tiempo para llegar a nuestras conclusiones que son completamente contrarias.

Repetimos—y nos curamos en salud—que esa amistad "verdaderamente platónica", como dice Leonard, existió y fue sincera, pero mediando un resentimiento que la empañó seriamente. Y no sería el caso señalar este resentimiento, tan humano, y que puede ocurrir en cualquier sólida amistad, si no viéramos algunas interesantes consecuencias y la explicación de dos sonetos de Sor Juana. Uno de estos sonetos ha parecido siempre diáfano. El otro permanece, al contrario, en un mar de conjeturas. Ambos sonetos, vistos, no en el espejo de la amistad, sino en el paño que lo cubrió, resultan muy diferentes, en su contenido, del que les ha dado la tradición.

Los dos estudios de Rojas Garcidueñas están, uno en su *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, erudito barroco* (1945), capítulos VI y VII, y el otro en *Sor Juana Inés de la Cruz y don Carlos de Sigüenza y Góngora*, conferencia leída en la Sociedad Cultural "Sor Juana Inés de la Cruz" el 17 de abril de 1963 y publicada luego en los *Anales* del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM N° 33, 1964, pp. 51-65.

El capítulo VI del *Don Carlos de Sigüenza y Góngora* se titula: "Dulce, canoro cisne mexicano", es decir, el primer verso del soneto que Sor Juana dedicó a don Carlos, al que considera Rojas como un dulce elogio. En el capítulo VII es don Carlos "visitante de San Jerónimo" y en él se nos dice que "han quedado unas cuantas muestras de tal amistad y convivencia intelectual y la mejor de todas es, de seguro, el soneto que Sor Juana escribió en elogio de Sigüenza y Góngora por la descripción que éste hizo del Arco Triunfal cuando llegó el Virrey Marqués de la Laguna, publicados ambos, soneto y descripción, en el *Teatro de Virtudes Políticas*, en 1680".

Hay que hacer una enmienda que parece frívola pero que es importante: el soneto no se publicó en el libro *Teatro de Virtudes Políticas*, sino en el *Panegírico al Teatro*, que es folleto aparte y anterior.

Sigue Rojas Garcidueñas: "El homenaje de Sor Juana a su dilecto amigo, tiene todo el recargado gusto culterano de su tiempo, mas por dentro fluye una corriente de auténtica sinceridad con una tenue vibración de íntimo afecto".

En la conferencia de *Anales*, reafirma: "Sabemos, de cierto, que a Sigüenza y Sor Juana unió un aprecio mutuo, una profunda y afectuosa amistad, sin duda cimentada en las muchas inquietudes intelectuales y afinidades literarias..." ¡Ay! Precisamente por esas inquietudes y afinidades vino la desaveniencia, como creemos demostrar después.

Garcidueñas finca esa amistad, que sabemos "de cierto", en tres aspectos: en haber colaborado juntos en los Arcos Triunfales del Virrey Marqués de la Laguna, en 1680, ocasión que produjo el elogio en prosa de don Carlos a Sor Juana y el elogio en verso de Sor Juana a don Carlos; en "otro momento" en el que aparecen los nombres de don Carlos y Sor Juana juntos en "amable juego cortesano", y, en fin, en el certamen literario que la Universidad abrió en 1683. Recuerda también Rojas Garcidueñas que el encargado del *Elogio fúnebre* a la muerte de la poetisa fue Sigüenza y Góngora.

Del primer aspecto nos ocuparemos después. Despachamos, de una vez, los otros dos, incidentales y meramente curiosos. Ese "momento de juego cortesano" fue señalado por mí a José Rojas Garcidueñas, como amablemente lo reconoce en su citado artículo de *Anales*, p. 60, nota 4.

Trátase de un sarao en palacio. Sor Juana escribe un romance, entre 1680 y 1686, en el que, según el editor del volumen de poesías del año de 1690, donde apareció el romance, "da cuenta una de las

Señoras de Tocas del Palacio de las suertes de Año Nuevo" y en él se dice que esas suertes eran de compañeros—presentes y ausentes—y:

a don Carlos salió Julia,
para que, en mejor esfera,
sepa nueva Astrología
que se incluye en dos estrellas.

Es decir, que no por casualidad, sino con juguetona trampa, salieron de compañeros, para una danza que nunca bailarían, don Carlos, para que, según el donaire, "supiera nueva astrología" en los ojos—las dos estrellas—de *Julia*, o sea el conocido pseudónimo que usó Sor Juana.¹

En cuanto al Certamen Poético de la Universidad, don Carlos hizo los epigramas con los que se entregaban los premios y, como fue el secretario del Certamen y encargado de la edición, tuvo que hacer el elogio de los poetas que concursaron. Cuando llega a Juan Sáenz del Cauri (es decir, el anagrama de Sor Juana, como agudamente descubrió Toussaint), dice: "Dióse el primer lugar al delicadísimo numen de don Juan Sáenz del Cauri..." y para el Br. Felipe de Salayzes Gutiérrez—que se ha supuesto, desde Castorena, que es también Sor Juana— sólo se explica que ganó un tercer lugar.²

Volvamos a 1680 y a los elogios mutuos. Se han citado los Arcos Triunfales que ambos amigos elevaron al Virrey Marqués de la Laguna. Llegó este ilustre noble a Veracruz en el mes de septiembre, donde permaneció hasta principios de octubre, mes que se pasó en Puebla, llegando a México el día 30. La recepción pública fue hasta el 20 de noviembre. Hubo pues casi tres meses para la afanosa elaboración de los arcos.

Sor Juana, siguiendo la tradicional costumbre, eligió al dios Neptuno para compararlo al Virrey, jugando con el título nobiliario del marquesado de la Laguna, ya que, quien lo recibía, era una ciudad lacustre, cuya región se había llamado Anáhuac o rodeada de agua; nadie mejor que Neptuno, dios de las aguas, para reci-

¹ Como en el romance se habla en presente, parece que SOR JUANA—es decir quien lo escribe— fue la compañera del Secretario del Virrey y no de Sigüenza—y así lo entendió ROJAS—pero no es así, pues el *yo* debe suponerse de la "Señora de Tocas" que pidió el romance a Sor Juana, la cual habla por boca de esa señora. Ver *Obras Completas*, F.C.E., Vol. I, p. 88.

² *Triunfo Parténico*, Ediciones Xóchitl, 1945, pp. 313 y 270, respectivamente.

birlo. Y así resultó el *Neptuno alegórico, océano de colores, simulacro político*. . . que la monja escribió en su celda de San Jerónimo.

Mientras tanto don Carlos, en su celda del Hospital del Amor de Dios, escribía su Arco, que fue el citado *Teatro de virtudes políticas*, pero cuya continuación es la siguiente: *advertidas en los monarcas antiguos del mexicano imperio*. . . El padre Sigüenza no quiso recurrir a la tradición europea y sacó a la luz a los reyes aztecas y aún a los dioses, pues en el arco estaban desde Hutzilopochtli hasta Cuauhtémoc.

Hubo copias de los manuscritos y envíos de San Jerónimo al hospital y viceversa, por lo que, cuando fueron impresos, alude don Carlos al arco de Sor Juana y aparece el soneto de ésta a don Carlos.

Sigüenza y Góngora estaba en un momento nacionalista—que le bajaría notablemente después— en ese año de 1680. Unos meses antes había publicado un poema, del cual destacamos estos versos:

Embarazos del aire
de Querétaro, nobles suspensiones
sin mendigar a Europa perfecciones.

Se refiere al templo de Guadalupe, en Querétaro, al que había ido a inaugurar y sobre el cual escribió todo un folleto que publicó con el nombre de *Glorias de Querétaro*.

Y esa idea de no *mendigar* a Europa las inspiraciones, la trajo tan firme, que la repitió en su arco, que alguien después llamaría: "el aindiado Arco de Sigüenza".

Por ello explica al lector: "El amor que se debe a la patria es causa de que, despreciando las fábulas, se haya buscado idea más plausible con que hermohear esta triunfal portada". Y más adelante remacha: "Estilo común ha sido de los americanos ingenios hermohear con mitológicas ideas de mentirosas fábulas las más de las portadas triunfales para recibir a los príncipes. . . no será desestimado a mi asunto cuando en los Mexicanos Emperadores, que en la realidad subsistieron en este emporio celebrísimo de la América, hallé sin violencia lo que otros tuvieron necesidad de *mendigar* en las fábulas. . ."³

³ No es, sin embargo, muy original en esto don CARLOS DE SIGÜENZA, pues en 1673, en el folleto *Histórica Imagen de proezas. . . a don Pedro Colón de Portugal y Castro, Duque de Veragua*. . ., por MIGUEL DE PEREA QUINTANILLA y DIEGO DE RIBERA, o sea el Arco Triunfal erigido a ese Virrey, dicen los autores: "El ocurrir a las fábulas, habiendo de elogiar sucesos verdaderos, no es por buscar ideas para imaginarlos, que siendo objeto de

Pero he aquí que le llega el manuscrito de Sor Juana, la cual mendigaba, tranquilamente, en las fábulas... ¿Qué hacer? Lo más sencillo era borrar esos párrafos y decir que a él se le habían ocurrido diferentes y mexicanas comparaciones. Pero venció su deseo de originalidad, su soberbia de gritar su novedad nacionalista y prefirió dejar a Sor Juana como mendiga literaria. Mas como eso no podía quedar así y a don Carlos le sobraban imaginación y audacia, optó por endulzar la acibarada píldora antes que disolverla. Comenzó por un elogio a la autora del *Neptuno* y acabó con una teoría "científica" que salvaba a Sor Juana de la tan, a sus ojos, despreciable mendicidad tradicionalista:

Por eso escribe: "Cuando en el antecedente preludeo se ha discurrido, más tiene por objeto dar razón de lo que dispuse en el Arco que perjudicar el que ideó la Madre Juana Inés de la Cruz". *Perjudicar*; el verbo es duro y falso. ¿Por qué había de hacerle un daño a Sor Juana y a su neptuniano arco con el suyo? ¿Tan seguro estaba de su triunfo "indigenista"? ¿Iban a silbar el de Sor Juana y aplaudir el suyo?

Y para no *perjudicar* a su amiga, se apresura a llenarla de elogios, exagerados y sospechosos elogios, nacidos de la circunstancia, interesados y forzados. Dice: "No hay pluma que pueda elevarse a la eminencia donde la suya descuella, cuanto más atreverse a profanar la sublimidad de la erudición que la adorna". *Profanar*, otro verbo inadecuado y falso. Sigüenza sabía muy bien que, en cuanto a erudición, él era muy superior, pero queriendo hacer un cumplido, le sale del subconsciente el torpe verbo, nada fino para una dama y una monja. Y todo esto es un escrito inundado de erudición, en el que, como no ha notado Garcidueñas, usa 360 citas, mencionando a 135 autores, contra 167 citas y 54 autores de Sor Juana. Y prosigue:

"Prescindir quisiera del aprecio con que la miro, de la veneración que con sus obras granjea, para manifestar al mundo cuánto es lo que atesora su capacidad en la enciclopedia y universalidad de las letras, para que se supiera que en un solo individuo goza México lo que, en los siglos anteriores, repartieron las gracias a cuantas doctas mujeres son el asombro venerable de las historias... pero le hiciera agravio a la Madre Juana si imaginara el compararla

este asunto y centro de estas líneas la heroicidad del Excmo. Sr. Duque de Veragua, excluye como ocio: el afán para buscarlas y deja sin tarea al estudio para discurrirlas... (pues) siendo su Excelencia el modelo más informativo de la áulica moralidad en sí propio, *no mendiga* trasuntos de ejemplar ajeno". Sin embargo, se tomó la "histórica imagen de proezas" en Perseo...

aun con todas, porque ni aun todas me parecen suficientes para idearla, por ser excepción admirable de cuantas con vanidad puedan usurpar lo de Eurípides en *Medea*: 'Acaricianos también a nosotras las Musas y, por su sabiduría, están entre nosotras, pero entre muchas encontrarás unas cuantas, verdadera estirpe de doctas mujeres'. Nadie me culpe de que me difunda en sus alabanzas, si es que no ignora haber sido merecedoras de sus elogios mis cortas obras, motivo bastante para que yo me desempeñe de lo que me reconozco deudor... (con) la cortesanía y respeto, que fue el que dictó estos renglones, que humilde consagro a la veneración de su nombre para que sean algún adorno al Arco que ideó con elegancia su estudio y que servirá de memoria que a su inmortalidad se consagre".

El tono fue haciéndose más amable conforme rasgueaba con la pluma y el elogio subiendo de punto con indudable sinceridad, pero como la herida era el arco, a él vuelve y los "renglones" antedichos quiere que le sean, además, un "adorno".

¿Para qué—pensaría don Carlos confuso— se le ocurrió a la Madre Juana *mendigar* en la fábula de Neptuno? Pero ya que así era, había que salir airoso del aprieto. No bastaba el encomio a Sor Juana ni aun como "adorno" a ese malhadado arco. Había que, como hemos dicho, salvarla, a pesar de ella misma; había que justificarla y, ni corto ni perezoso, se lanza en una teoría—otra originalidad que, en el fondo, apostrofa a la monja—por la cual la mendicidad desaparece: Neptuno no era "fabuloso"; no fue un ser imaginado; no fue un ser extraño a la América y a México, porque... fue el progenitor de los indios mexicanos (!)

Vale la pena extractar la increíble teoría de don Carlos. Y comienza: "Dije que no le perjudicaba [persiste en el verbo] lo que yo he escrito, porque no dudo el que prevendría, al elegir el asunto, con que había de aplaudir a nuestro excelentísimo Príncipe no ser Neptuno quimérico rey o fabulosa deidad, sino sujeto que con realidad subsistió, con circunstancias tan primorosas como son el haber sido el Progenitor de los Indios Americanos...".

Sor Juana debió quedarse perpleja si no es que indignada. Así es que ella "previno", sin duda, no a Neptuno como dios helénico, sino como al padre de los indios. Como ella ignoraba semejante cosa, le tuvo que saber a lección y a demostración de su ignorancia al respecto, a regaño amable de un sabio que disculpa a su discípulo inventándole una teoría redentora de un error. Por eso añade: "No me parece muy grande el empeño cuando sólo tengo por mira calificar sus aciertos". El *acierto* de Sor Juana era el de saber que

Neptuno era, repetimos, padre de los indios. Lo malo es que no se le ocurrió a Sor Juana decirlo en su arco...

¿Cuáles son las bases de la teoría que a nadie, antes del padre Sigüenza y Góngora, se le había ocurrido? En primer lugar, es Neptuno el único "mentido dios" que "tiene legitimidad su alcurnia, que es su nobiliario el *Génesis* y su historiador Moisés..." Nada menos. ¿Dónde? En el capítulo 10, versículo 13: "En verdad, Misraim engendró a Ludim y a Anamin y a Labim y Neftuim". Las biblias dicen Naphtujim, aun cuando en la edición de Sigüenza pudo decir Neftuim, que se acerca más a Neptuno, locución latina para significar a Poseidón.

Por ello aprovecha Sigüenza y dice que "las sílabas y composición de uno y otro vocablo nos denota ser lo propio que Neptuno". Pero como por homofonía no puede llegar a conclusiones, se lanza a buscar apoyos.

Primero acude a San Jerónimo, que interpreta ese *Nephtuim* como *aperientes* o "el que abre", del verbo hebreo *niphthach*, que es lo mismo que el *aperire* latino, y "no como quiera, sino con violencia, ruido y estrago" y siendo Neptuno un dios violento en tempestades, resulta que es el mismo que cita Dios en el Génesis. Además, así lo afirmó Marino Merseno, autor tan de poca monta que tiene que citarlo de Alderete, en sus *Antigüedades de Africa*. Tan inseguro está de su cita que tiene que confesar que a Alderete le parecen "poco apretantes las pruebas de sus conjeturas", pero, con toda audacia, exclama: "ahora corre por mi cuenta corroborarlas".

Las pruebas consisten en que, siendo ese *Nephtuim*, Neptuno, y habiendo Neptuno poblado las islas del mar, y siendo la principal la América, a él le tocó poblarla. Las citas para probar esto provienen de mitólogos como Natal y Cartario, pero eso no le importa a don Carlos porque favorecen su tesis. La afirmación del jesuita Natal es la siguiente: "arrojados los fuertes del Imperio del mundo, le tocó en suerte a Neptuno ocupar el mar y todas las islas que en el mar existen", de lo cual concluye Sigüenza: "Con que es *evidente* (el subrayado es nuestro) que enviase a Neptuno a poblar las islas... (y sus gentes) buscaron ansiosamente un lugar de ellas para fundar su ciudad: México". Y se apoya en Acosta, Torquemada, García y Arias de Villalobos, que no dicen nada de Neptuno fundador de México.

Y vuelve a su plausible nacionalismo diciendo que "siempre será más útil estudio (el de las antigüedades mexicanas) que el de las fábulas", que resulta, en el fondo, otro pique a la Madre Juana, dedicada a las fábulas.

Para apoyar más su desatino, recurre Sigüenza a la Atlántida, que, según Platón, en el reparto de los dioses, le tocó a Neptuno. . . Como se ve, no le ha importado a Sigüenza hacer una mezcolanza de autores, unos que hablan del bíblico Naphthujim y otros del dios griego, pues como él ya estableció que es el mismo e indiviso personaje, no se extraña de juntar a Moisés con Platón.

Y, para terminar, vuelve a elogiar a Sor Juana, ya que una manera de ocultar un regaño y la advertencia de un error, es cubrir de alabanzas al regañado y advertido: "Bastantemente juzgo que se ha comprobado, por los motivos de la cortesanía a que me obligó la no vulgaridad de mi asunto y por la reverencia con que debemos aplaudir las excelentes obras del peregrino ingenio de la Madre Juana Inés de la Cruz, cuya fama y cuyo nombre se acabará con el mundo".⁴ Sal y azúcar muy bien revueltas a la vista, pero no al paladar.

Y así lo debió saborear Sor Juana, pues le contesta con las mismas armas en el famoso soneto:

Dulce, canoro cisne mexicano
cuya voz, si el Estigio lago oyera,
segunda vez a Eurídice te diera
y segunda, el delfín, te fuera humano;

a quien si el teucro muro, si el tebano
el ser en dulces cláusulas debiera,
ni a aquel el griego incendio consumiera,
ni a este postrara alejandrina mano.

No el sacro numen con mi voz ofendo
ni al que pulsa divino plectro de oro
agreste avena concordar pretendo,

pues por no profanar tanto decoro,
mi entendimiento admira lo que entiendo
y mi fe reverencia lo que ignoro.

Primero es una cascada de clásicas erudiciones *mendigadas* de las fábulas: si el Estigio lago, es decir, el Hades o mundo subterráneo helénico, hubiera oído a Sigüenza, lo hubiera creído Orfeo y le hubiera devuelto, por segunda vez, a Eurídice; y el delfín se hubiera vuelto otra vez humano, o sea inteligente y "piadoso" y,

⁴ En *Obras Históricas*, Ed. Porrúa, 1960, pp. 246-259.

creyendo que era el poeta Arión, lo hubiera salvado de las aguas. Y si los muros de Troya —el teucro muro— y los de Tebas, hubiesen sido erigidos por los acentos de Sigüenza —como lo fueron por los cantos de Apolo— no hubieran caído derribados por los griegos o por la mano de Alejandro. Nada menos.

Este tipo de alabanzas eran usuales en el Barroco, pero aquí la desmedida alteza suena a burla. Y no por que sí le sale a la pluma a un crítico como don Alfonso Méndez Plancarte, siempre piadoso con los antiguos y no tanto con los modernos, la palabra "ironía". Dice: "No ironía (insospechable en la mutua y cordialísima estimación de Sor Juana y don Carlos), sino ilustre lección de respeto a quien lo merece".⁵

Nunca hay que hablar de algo "insospechable" en las relaciones literarias tan apasionadas, o más, que las simples humanas. Y ya es interesante que se le ocurra al padre Méndez Plancarte, espontáneamente, que sea una ironía. Por ello, lo primero que se le viene a la conciencia, después de consignarla escrita, es negarla.

Eso fueron los cuartetos. Vayamos a los tercetos:

no el sacro numen con mi voz ofendo
ni al que pulsa divino plectro de oro
agreste avena concordar pretendo.

¿A cuál sacro numen no ofende o no quiere ofender Sor Juana?
¿A Apolo? No, a Sigüenza:

pues por no profanar tanto decoro,
mi entendimiento admira lo que entiende
y mi fe reverencia lo que ignoro.

Le devuelve el verbo "profanar" y le dice, en suma, que admira lo que entiende, es decir, que el arco de su rival sea azteca y novedoso, pero que sólo con fe "reverencia" lo que ignora, o sea que Neptuno haya sido progenitor de los indios americanos y fundador de la ciudad de México.

Si la "teoría" de Sigüenza es tan absurda que nos mueve a risa, ¿no debió sucederle lo mismo a Sor Juana? Nada más que risa con resentimiento, pues, repetimos, le estaba dando una lección y probándole una ignorancia —a pesar del "previno, sin duda", que bien sabía Sigüenza que era falso—, cosa insoportable entre

⁵ *Obras Completas de Sor Juana*, F.C.E., Vol. I, pp. 549-551.

eruditos. Y, además, Sigüenza no tenía la razón y escribió una sarta de tonterías.

Por eso, sin dudar, afirmamos que el soneto es irónico y, no sólo eso, sino mordaz y vengativo. Recordemos que Sor Juana era fina para la mordacidad, de la cual tiene varios ejemplos notorios.

Un detalle nos acaba de convencer: hemos dicho que apareció en el *Panegírico* o primer folleto anterior al *Teatro de virtudes políticas*, ¿no era lógico que ese soneto, ahora creído elogioso, volviera a publicarse en el *Teatro*? Pues no fue publicado en el *Teatro*. Sigüenza se apresuró a suprimirlo. Es más, no volvió a ser publicado jamás, sino hasta que lo resucitó Beristáin en 1817.

Ni la misma Sor Juana lo envió para la primera edición de sus versos, *La inundación castálida*, ni lo añadió en la revisión que hizo de cinco ediciones de su segundo volumen. Castorena no lo consignó en las *Obras póstumas* y quedó allí, en el *Panegírico*, folleto rarísimo, reeditado hasta 1899. Si no hubiera sido por Beristáin (que no lo creía inédito) no lo hubiésemos conocido. Beristáin poseyó, al parecer, una copia manuscrita.⁶

Si tan amistoso era el soneto, ¿por qué no lo publicaron Sor Juana o Castorena? Pues por la sencilla razón que don Carlos lo había repudiado cuando se dio cuenta de la burla. Si cometió el error de editarlo en la edición aislada del *Panegírico*, no volvió a cometerlo en la segunda edición de éste (en el *Teatro*, como se ha dicho), y todos lo olvidaron por respeto al sabio.⁷

Pero hay más unido a este asunto, y es otro soneto que ha llenado de susto y confusión a los sorjuanistas, que se han visto obligados a dar explicaciones para salvar su extrañeza. El soneto es de 1681 y está dedicado al padre Eusebio Kino, famoso jesuita alemán evangelizador y explorador de California.

⁶ En Biblioteca Hispano Americana Septentrional, voz: SIGÜENZA GÓNGORA. Para el *Panegírico* ver E. ABREU GÓMEZ, *Sor Juana Inés de la Cruz, Bibliografía y Biblioteca*, p. 291, y JAIME DELGADO, prólogo a la edición moderna de la *Piedad Heroica de Hernán Cortés*, de Sigüenza (José Porrúa Turanzas, Madrid, 1960), pp. LV-LVI.

⁷ En 1696, el poeta RAMÍREZ DE VARGAS, amigo de Sor Juana, diría en el folleto *Zodiaco Ilustre* o sea el Arco que erigió al Conde de Moctezuma: "Que los Cisnes de este mexicano Caistro hayan agotado en argumentos las ideas de los más grandes héroes de la gentilidad en los triunfales arcos no parece acaso sino providencia, porque haciendo de todos inspección el cuidado, hallo que dejaron a Hércules en olvido quizá como vates, previniendo que había de venir don José Sarmiento..." La pequeña burla es para el "cisne" que había dicho que los dioses ya estaban agotados. No sólo Sor Juana se sintió herida...

El soneto es el siguiente:

Aunque es clara del cielo la luz pura,
 clara la luna y claras las estrellas,
 y claras las efímeras centellas
 que el aire eleva y el incendio apura;

aunque es el rayo claro, cuya dura
 producción cuesta al viento mil querellas,
 y el relámpago que hizo de sus huellas
 medroza luz en la tiniebla oscura,

todo el conocimiento torpe humano
 se estuvo oscuro sin que las mortales
 plumas pudiesen ser, con vuelo ufano,

Icaros de discursos racionales,
 hasta que el tuyo, Eusebio soberano,
 les dio luz a las luces celestiales.

Todo parece inocente a primera vista, pero no lo es en el fondo. Hay que hacer una breve explicación previa. En 1680 apareció un cometa y, al propósito, salieron a relucir las eternas opiniones tontas de que era un presagio funesto por la influencia que los cometas tenían sobre los hombres. El docto Sigüenza, en este caso digno de todo respeto por sus certeras opiniones científicas, publicó un folleto, el *Manifiesto filosófico*, en enero de 1681, refutando semejantes vulgaridades. El padre Kino había llegado a México a principios de 1680, ya que "frecuentó por un año la amistad de nuestro célebre matemático don Carlos de Sigüenza", como dice Beristáin, pero a pesar de ello, Kino se lanzó contra Sigüenza con su *Explicación astronómica del cometa que se vio en todo el orbe en noviembre y diciembre de 1680... observado por el autor en Cádiz...* impreso en México por Rodríguez Lupercio.

El alemán sostuvo que sí había influencia nefasta de los cometas, por lo cual Sigüenza, furibundo, comenzó a escribir su *Libra astronómica*, que no se publicaría, por cierto, sino hasta 1690.

El susto y confusión que debió producir, y aun produce, el que Sor Juana dedicara un soneto a Kino, al extranjero y recién llegado Kino, y no a su "cordialísimo" amigo Sigüenza, ha obligado a curiosas reacciones que pasamos a examinar. Mas antes recordemos, con toda la atención que se merece, que este soneto sí fue publicado en la *Inundación castálida*, por la misma Sor Juana, y luego por Castorena en las *Obras póstumas*. Durante 300 años los lecto-

res de Sor Juana pudieron ver publicado el soneto al padre Kino e ignoraron el soneto al padre Sigüenza. Tampoco debemos pasar en silencio que se editara con este epígrafe: "Aplauda la poetisa la ciencia astronómica del padre Eusebio Francisco Kino, que escribió del cometa absolviéndole de ominoso", aun cuando ese epígrafe es del editor, no de Sor Juana.

Cuando el padre Kino llevó su folleto a Sigüenza y éste lo leyó, no pudo menos que recordar unas palabras de San Isidoro: "¿Por qué te empeñas en llenar de injuria a quien más debes tener por amigo?" y lo consideró "escarnio, irrisión y mofa", quejándose amargamente de que, habiéndolo ayudado tanto, saliese ahora con ese folleto en contra suya, en el cual le decía que "tenía tanto cariño a los cometas como enamorado de sus astros lagañas..." y otras lindezas de peor jaez.⁸

¿A qué le sabría a don Carlos el soneto de Sor Juana? ¿No decía ella que, antes de Kino todo era oscuridad y él había dado la luz? ¿Que "todo el conocimiento *torpe* humano se estuvo oscuro" antes de la *Explicación astronómica*? ¿No entraba, acaso, el *Manifiesto filosófico* — meses anteriores a la *Explicación* — en ese *torpe* conocimiento humano?

Mas veamos las explicaciones de los sorjuanistas:

Don Ezequiel Chávez: "Kino discutía las tesis de quienes afirmaban que los cometas no indican mal futuro alguno y las de los que los (*sic*) tenían por precursores de siniestros, tristes y calamitosos sucesos, *inclinándose luego a aceptar estas últimas*".

Y apenas ha puesto el punto final del párrafo, cuando habla de los paralogismos de Kino, "que lo llevaban, no a aceptar que influencia nefasta tuviesen los cometas, *que nunca sostuvo él que la tuvieran, por lo contrario, la impugnó*, sino que casi siempre venían como nuncio de sucesos extraordinarios y, *por lo común, desventurados...*" Los subrayados son nuestros. Y también es nuestro el pasmo ante la flagrante contradicción contenida en diez líneas seguidas.

Sigamos. Ahora vienen las suposiciones: "o no conocía ella las poderosas razones que ya por entonces la fuerte lógica de don Carlos de Sigüenza había opuesto a cuantos persistieron en el vulgar error de atribuir ese carácter profético a los cometas..." Adelantemos esta otra frase en la misma página: "Si, como es posible, Sor Juana conocía ya entonces el *Manifiesto Filosófico* de don Carlos de Sigüenza..." ¿En qué quedamos, por fin?

⁸ Véase el prólogo de la *Libra Astronómica* ahora fácilmente accesible en la edición de Bernabé Navarro, de la Universidad Nacional, 1959, pp. 2-6.

Mas lo importante es la tesis de don Ezequiel: o no conoció Sor Juana el escrito de Sigüenza, "o se había dejado arrebatado por la brillante exposición del padre Kino, impresionada por el aspecto científico de sus observaciones. . ."

Como no se convence de estas argucias, intenta otras: que Sor Juana, si conoció el *Manifiesto* de Sigüenza, "consideró de poca monta el valor de los asertos frente a los del padre Kino, o los descartó, para sólo pensar en los méritos de este último. . ." Esto se pone más interesante y, sin querer, va don Ezequiel, a la postre, a acercarse a la posible verdad de este asunto. Y continúa: "esto sólo demostraría que el espíritu crítico de Sor Juana no sería tan grande como su entusiasmo lírico, o que no deseosa de entrar en polémicas, su don de admirar a los demás predominaba en favor del mismo padre Kino".⁹

Olvidemos que el admirar a los demás —difícil de probar en Sor Juana— sea un "don" y fijémonos, por lo pronto, en ese "predominio" de su admiración por Kino que no pudo o no quiso tener por Sigüenza.

Y, para terminar con don Ezequiel, veamos esta otra aseveración: "No existe en el soneto en honor del padre Kino ni el rasgo más leve por el que pueda decirse que ella tratara de rebajar el concepto del que gozaron quienes, en contraposición con las tesis de dicho padre, hayan sostenido otras distintas. . ." Y entonces, precisa preguntarse, ¿qué quiere decir eso del torpe conocimiento humano antes de Kino?

El irónico y más inteligente impugnador de Chávez, don Genaro Fernández Mac Gregor, acepta, en este caso, sin meterse en honduras, la tesis de don Ezequiel: "falta de criterio (en Sor Juana); estado de entusiasmo perenne; características también del espíritu inmaduro de la adolescencia. . ."¹⁰ De la adolescencia prolongada, pues ya la monja tenía treinta y tres años.

Para don Alfonso Méndez Plancarte, "sería más simple imaginar que, comprometida y urgida por algún compromiso ineludible, haya loado tal obra del padre Kino todavía sin leerla del todo y aun quizá sin haberla visto".¹¹

De la misma opinión, pero con explicaciones, es Ludwig Pfandl, metido hasta el cuello en su tesis psicoanalista. Veamos lo que dice Pfandl: "Sor Juana toma también parte en la discusión sobre los cometas, aunque muy de lejos y, por decirlo así, solamente a medias

⁹ *Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz*, pp. 153-155.

¹⁰ *La Santificación de Sor Juana Inés de la Cruz*, p. 75.

¹¹ *Obras completas de Sor Juana*, F.C.E., Vol. I, p. 552.

tintas, en claroscuro... el padre Kino le envía un ejemplar de su obrita y ¿qué fue lo que hizo Sor Juana? Dedicar al erudito donante un gracioso soneto de este tenor: que el autor merece fama y gratitud porque como lo hizo el primero, ha refutado las supersticiones relativas a los cometas. Pero ¿qué dice, para nosotros, ese soneto? Delata y comprueba que Juana Inés de ningún modo ha leído el libro del jesuita; que, antes bien, a base de un ojear del todo superficial o acaso de una conversación en la que no puso bastante atención, ha esbozado con rapidez un soneto justamente tan huidizo y hecho tan a la carrera, como completamente descarriado. Así pues, ella emite juicios críticos sobre libros que de ningún modo conoce; se inmiscuye en punto de discusión cuyas relaciones no ha comprendido. ¿Por qué lo hace? Evidentemente lo lleva al cabo tan sólo por el irresistible impulso de hacerse presente por todas partes en cosas intelectuales; para experimentar siempre el goce de lo varonil; por el placer de ser tenida por doquiera como experta autoridad de todo, aun cuando ignore mucho y, por supuesto, para hacer así patente la apariencia de saber. En este caso la falta de una conciencia y responsable acribia le ha jugado por cierto un malicioso chasco a su desmesurado afán de notoriedad".¹²

Hay que hacer algunos reparos al texto de Pfandl. No es verdad que "tome parte en la discusión sobre los cometas", ni aun de "muy lejos", ni el soneto "ha refutado las supersticiones de los cometas". Sencillamente, como lo ha visto el lector, elogia con exageración al padre Kino.

Tampoco es de aceptarse el que Sor Juana "emita juicios críticos sobre libros que no conoce", pues si acaso esta vez lo hizo, fue única y no admite esa generalización, ni menos que "se inmiscuya en puntos de discusión cuyas relaciones no ha comprendido". No se ha inmiscuido en discusión alguna y los que le han interesado, en todo caso, son las personas que discuten.

En resumen: Sor Juana fue o superficial o vanidosa y exhibicionista. Y es posible que haya sido las tres cosas, que no le restan sus méritos. Pero creemos que hay la explicación para este asunto que hemos expuesto, tal vez más cercana a la verdad, aun cuando si releva a Sor Juana de superficial o de exhibicionista, la deja en rencorosa. Parece que la Décima Musa no tiene salvación en este punto.

¹² *Sor Juana Inés de la Cruz. Su vida. Su obra. Su psique.* Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, 1963, traducción del Dr. JUAN ORTEGA Y MEDINA, edición y prólogo de FRANCISCO DE LA MAZA, pp. 68-70.

Hemos creído probar que el soneto a Sigüenza no es laudatorio y sí burlesco, y si a esto juntamos esta parcial declaración de simpatía al enemigo —intelectual y ocasional— de Sigüenza, queda más clara la intención irónica y el ataque a quien la declaró mendiga de la cultura tradicional.

ECOS DE VALÉRY EN GOROSTIZA (MUERTE SIN FIN)

Por Mordecai S. RUBIN, PH.D.

José Gorostiza forma parte de los Contemporáneos, la generación de poetas que dominó el escenario literario mexicano por media docena de años, a partir de 1927. Si es válido dividir a los poetas de la primera mitad de este siglo en poetas "del paisaje de la vida y de la vida interior",¹ los Contemporáneos pertenecen a los de la vida interior. Evidencian dos preocupaciones todopoderantes: 1) El sentirse solo que, según Octavio Paz, posee entre esos poetas un doble significado: "Por una parte consiste en tener conciencia de sí, por la otra en un deseo de salir de sí".² 2) La antigua tradición española y mexicana que cobra ahora nueva intensidad, nuevas complicaciones filosóficas: el tema de la muerte.

El poeta moderno hispanoamericano sentía, como el indio, que vivía con la muerte y en la muerte. Todo se mueve, pasa, muere. Resultó lo que más había temido Unamuno, una desesperación constante y sin consuelo —como la de un Neruda. Resultaron, por otro lado, los giros sardónicos de algunos Contemporáneos como Gorostiza.

Por añadidura de la preocupación con la técnica y con el papel del poeta surge una polémica de esa generación mexicana: "¿Es posible la comunicación poética?" Los Contemporáneos se internan en la conciencia propia y aseguran que no.³ A la frustración poética y la preocupación formal resultantes sigue un rigor crítico, continuación del "tuércele el cuello al cisne" de González Martínez, que ya no interpreta la poesía como simple embriaguez verbal, sino como un "ejercicio que implica rigurosas disciplinas intelectuales".⁴

¹ HENRIQUE GONZÁLEZ CASANOVA, "Reseña de la poesía mexicana del siglo *XX*", *México en el arte*. X-XI (1952).

² OCTAVIO PAZ, *El laberinto de la soledad* (México: Ediciones Cuadernos Americanos, 1940), p. 173.

³ JOSÉ ROJAS GARCIDUEÑAS, "Estridentismo y contemporáneos", *Universidad de México*, Vol. VI, N^o 72 (1952).

⁴ JOSÉ GOROSTIZA, "La poesía actual de México, *Cripta* de Torres Bodet", *Repertorio americano*, XXIV (1937), pp. 72, 76-77.

Coexisten, entonces, las dos posiciones extremas, la una en que el rigor crítico "evoluciona hacia un ideal de forma, empieza por eliminar elementos patéticos pero acaba por eliminar lo vivo. La tendencia hacia lo clásico se convierte por asfixia en un horror a la vida".⁵ Y la otra, que se basa en conceptos anteriores, de que la idea de pureza se refiere siempre al contenido de la poesía. José Gorostiza busca una poesía equilibrada entre esos dos extremos.

Gorostiza siente más que nadie el problema de la forma, no sólo como cuestión de técnica poética sino como manifestación del anhelo eterno del hombre por un significado total, una permanencia en el tiempo. El hombre moderno busca la forma en que se resuelvan las contradicciones y su ignorancia; el poeta, además, busca la forma en que se realice plenamente el contenido de su poema. Para Gorostiza, la poesía debe ser musical (forma) y significativa (contenido).

Por las páginas originales y cultas de *Muerte sin fin* sopla el viento del surrealismo francés, con su cultura ultrarrefinada, su convencionalismo, y huellas del simbolismo. Gorostiza escribe para el hombre que se interese en el tema y a quien le guste la poesía musical y algo clásica. Es el "arte para artistas" que preconizaba Jorge Cuesta.⁶ No busca ser, como Pablo Neruda, "el hombre común, intérprete de la angustia humana en el vasto escenario terrestre".⁷

Muerte sin fin no es solamente una dialéctica entre forma y substancia, entre permanencia y transitoriedad; es una fusión de la lógica y la emoción poética unidas en una danza, a veces irónica. Tal propósito literario presupone una labor larga y meticulosa, que aquí se complicó con una ansia de perfección, hasta que, como en el caso de Díaz Mirón, "el poeta redujo después su obra a la soledad de su perfección".⁸

Como eje del problema de la comunicación poética siente Gorostiza la insuficiencia de la palabra, cuyo significado sufre la limitación del uso cotidiano. De allí la necesidad de un lenguaje y un estilo que sugieran más de lo que digan, que abrevien, en que se busque comunicar con la palabra "no lo que dice tanto como lo que calla".⁹ Para Gorostiza, "el mundo poético se edifica precisamente

⁵ *Ibid.*

⁶ ALÍ CHUMACERO, "Prólogo", *Poesía y teatro completos de Xavier Villaurrutia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1953).

⁷ JORGE CARRERA ANDRADE, "El americano nuevo y su actitud poética", *Cuadernos Americanos*, II (1943), 225.

⁸ GONZÁLEZ CASANOVA, *op. cit.*

⁹ "Notas sobre poesía", en "Discurso de recepción como miembro

en las zonas más vivas del ser: el deseo, el miedo, la angustia, el gozo...¹⁰ No cree en una poesía puramente filosófica; la poesía es canto y "el canto, la música, y la poesía nos servirán para captar... el tiempo".¹¹

Por otra parte, la búsqueda de la expresión y de la comunicación es inútil porque la palabra por ser "exacta" es vacía. Dice Monguió, "Gorostiza parece, por lo tanto, en este punto, haber llegado a una conclusión de nihilismo total en cuanto a la posibilidad de expresión poética final".¹²

Y además, la vida del hombre no tiene significado. No hay permanencia. Si para el mestizo mexicano "en un mundo de hechos la muerte es un hecho más",¹³ para José Gorostiza es *el hecho* por excelencia. La vida no es más que una ilusión, una muerte constante, un proceso que de por sí está muriendo. No queda más que dedicarse al diablo de la vida cotidiana material.

Algunos críticos modernos se deleitan en buscar similitudes de pensamiento, de expresión, de estilo, entre los autores para luego apuntar su índice acusador y pegar sus gritos de "influencia directa" si ya no de "plagio". Ese rebusco incansable de "fuentes" y "modelos" corre el peligro de perder de vista la belleza de una obra. No ha sido siempre así, y sería una lástima que llegara a sustituirse lo inaudito por lo bello como criterio fundamental del arte.

Podría decirse que José Gorostiza es (en términos netos para los catalogadores) un "Valéry español".¹⁴ Sí, no cabe duda; y eso sin dejar de ser un poeta original y genial. Si es de valor sacar a la luz paralelismos y analogías entre el poeta francés y Gorostiza, lo será para cristalizar nuestra comprensión de éste y para señalar hasta dónde pueden ser afines los espíritus artísticos de una misma época tanto como las preocupaciones del hombre literario de todos los tiempos.

correspondiente de la Academia Mexicana de la Lengua" (México: inédito, 1955).

¹⁰ GOROSTIZA, "La poesía actual de México, *Cripta* de Torres Bodet", p. 76.

¹¹ *Ibid.*

¹² LUIS MONGUIÓ, "Poetas postmodernistas mexicanos", *Revista hispánica moderna*, Año XII, N^o 3-4 (1946).

¹³ OCTAVIO PAZ, *op. cit.*

¹⁴ O tal vez el "Valéry mexicano" para no rivalizar con la designación de "Valéry español", aplicada en 1927 a Jorge Guillén por DÁMASO ALONSO, en "Góngora y la literatura contemporánea", *Estudios y ensayos gongorianos* (Madrid: Editorial Gredos, 1955), p. 571.

Gorostiza y la preocupación de Paul Valéry

Las obras y las teorías poéticas de Paul Valéry han afectado mucho la formación de la poesía moderna. En los años de la creación de *Muerte sin fin*, Valéry influía mucho en México así como en la poesía de T.S. Eliot y en la de gran parte de los poetas jóvenes del mundo occidental. Entre el gran poeta francés y José Gorostiza hay correspondencias de pensamiento, de técnica, y hasta de vida particular, que nos pueden conducir a una apreciación más profunda de la poesía de Gorostiza.

Como Gorostiza, Valéry no escribió muchos versos, ni se quería considerar un poeta profesional. Entre sus primeras obras y su época posterior se intercala un silencio de veinticinco años, altamente comparable al silencio de Gorostiza desde las *Canciones para cantar en las barcas*, de 1928, hasta *Muerte sin fin*, de 1939. Las ideas de Valéry sobre el arte, la poesía y la conciencia del hombre, no sufrieron mucho cambio desde su *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, de 1895, hasta *Propos sur la poésie*, de 1930.¹⁵ Del mismo modo, en Gorostiza, las imágenes de agua, de tiempo, de reflejos, y de la palabra, representativas de las preocupaciones de *Muerte sin fin*, ya pueblan las *Canciones*, su primer trabajo.

Toda la producción literaria de Valéry proclama una sola preocupación: la conciencia del hombre. El poeta se resume en "Narcisse": "... je ne suis curieux / que de ma seule essence." Parangónese esa declaración con la "conciencia derramada" y las discusiones sobre la inteligencia de *Muerte sin fin*. Como a Gorostiza, se consideraba a Valéry un poeta oscuro, y en efecto, el pleno significado de los poemas de los dos no salta a la vista en una lectura rápida inicial. Pero en sus cartas y sus obras en prosa, Valéry se explica, y sus palabras pueden aplicarse con provecho a Gorostiza: "Vous avez vu que la connaissance, ou plus exactement la conscience, a été mon souci constant jusqu'à la manie. Tout le reste s'éclaire par là".¹⁶

Valéry, como Gorostiza, no es tanto un poeta oscuro como un poeta difícil —la dificultad de su obra no proviene de su estilo sino más bien de las ideas mismas que quiere expresar. Ahora, del estilo de Valéry ha dicho Dámaso Alonso que tiene "precisión gramatical y desenvolvimiento lógico que excluye toda niebla".¹⁷

¹⁵ *Introduction* (París: Librairie de la Nouvelle Revue); *Propos* (París. Au Pigeonnier).

¹⁶ E. NOULET, *Paul Valéry* (Bruselas: Renaissance du Livre, 1951), p. 11.

¹⁷ DÁMASO ALONSO, *op. cit.*, p. 571.

También en los dos poetas hay un cierto elemento, empero, de intenciones y pretensiones estéticas y técnicas que, a veces, complican la poesía. Los dos poetas han hablado de su hermeticidad como un resultado de la inadecuación del lenguaje para la expresión poética. Valéry, por ejemplo, atribuye la oscuridad de Mallarmé a un sistema, pero la suya a "l'impuissance de l'auteur".¹⁸ Por toda su *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, hace hincapié en la inutilidad del lenguaje, y en su *Propos sur la poésie* dice, "Le destin amer et paradoxal du poète lui impose d'utiliser une fabrication de l'usage courant et de la pratique à des fins exceptionnelles et non pratiques".¹⁹ Compárese la opinión de Gorostiza: "Pero en el caso especial de la poesía sucede que su vehículo, el lenguaje, es también el instrumento corriente de comunicación entre los hombres".²⁰ Y el problema se complica aún más cuando es cosa de poesía filosófica, en que se trata de unir materia alejada de toda forma poética a formas poéticas alejadas de la abstracción; hacer emocional lo abstracto, sin que pierda nada de su austeridad, conseguir la plasticidad sin perder la profundidad. La dificultad, dice Noulet, estriba en que "la poésie ne concède rien; elle veut rester indéfinie et suggestive; elle veut rester rythme, image, et chan".²¹

Ninguno de los dos poetas se inquieta por la inaccesibilidad de sus poemas al público. Gorostiza afirma que la poesía siempre ha sido "objeto de los afanes de una minoría que la crea, o que, simplemente, posee preparación para disfrutar de sus placeres"²² Valéry hasta llega a afirmar que "tout ce qui compte est bien voilé."²³

Hemos señalado que la preocupación de Gorostiza con la conciencia es semejante a la de Valéry. En ambos casos, no son los logros de la inteligencia sino la inteligencia misma; no las ideas tanto como el drama intelectual. Y en otras preocupaciones coinciden los dos poetas; véase por ejemplo, el valor que le da Gorostiza al silencio (insistencia que es tanto orientalismo como consecuencia lógica de la idea de lo inadecuado del lenguaje humano). Para Valéry el silencio es un fin logrado. Como dice en boca de Isócrates, en *Eupalinos*: "Au moyen de ces degrés successifs de mon

¹⁸ Carta a E. Noulet, 1917. Citada por éste, *op. cit.*

¹⁹ *Propos*, p. 24.

²⁰ "Notas sobre poesía".

²¹ NOULET, *op. cit.*, p. 45.

²² "Notas sobre poesía".

²³ Citado por NOULET, *op. cit.*, p. 17.

silence, je m'avance dans ma propre édification".²⁴ Y en "Le Cimetière Marin": "O mon silence!... Edifice dans l'âme..."

Si Gorostiza insiste en los elementos musicales de la poesía, no obstante su contenido filosófico, también señala Valéry la mezcla indispensable de "son et sens" en la poesía.²⁵ Es la misma idea de *Muerte sin fin* que "la forma en sí misma no se cumple". Mientras que Gorostiza ve en la muerte la realización de la existencia del hombre y su lucha por la permanencia, Valéry, por su parte, reconoce la muerte como meta de la conciencia del hombre y cree que "dès que notre pensée monte vers sa lucidité, elle se rapproche de la mort".²⁶ Los dos poetas, entonces, buscan por medio de una inteligencia que se quiere conocer, una comprensión de lo absoluto, del infinito, algo que combatiera la inexorabilidad del flujo del tiempo. Y los dos se dan cuenta que es inútil. Dice Valéry: "Nous ne pouvons pas aller à l'infini".²⁷

Además de las semejanzas generales de tono, inevitables entre dos poetas preocupados por la conciencia y por el conocimiento absoluto, encontramos detalles paralelos en los textos. Para captar el ambiente y la técnica de Paul Valéry basta examinar tres de sus poemas más célebres: "La Jeune Parque", (1917), "Fragments du Narcisse" y "Le Cimetière Marin", siendo los últimos dos partes de la colección llamada *Charmes* (*c'est-à-dire: Poèmes*) (1922).

Observamos, por ejemplo, el empleo repetido de la rosa, frecuentemente como símbolo de belleza o placer pasados y pasantes.

En *Muerte sin fin* encontramos: "la antigua rosa ausente" (v. 145); "helada emanación de rosas pétreas"; "la rosa edad que esmalta su epidermis" (v. 442); "una esencia de rosas subterráneas" (v. 449); "la rosa marinera", (v. 539); "como una lenta rosa enamorada" (v. 569); "¡Oh cementerios de talladas rosas!" (v. 657); y "en las rosas y en las piedras" (v. 736).

En "La Jeune Parque" se usa "rosa" cinco veces: "Entre la rose et moi" (v. 145), "une longue rose de honte" (v. 189), "cette rose sans prix" (v. 216), "Et roses" (v. 249), "Divinités par la rose" (v. 348). En "Fragments du Narcisse" y su versión de años anteriores, "Narcisse parle", ocurre ocho veces más: "Fragments du Narcisse" — "rose d'amour" (I, v. 49), "Astres, roses, saisons" (II, v. 77), "la rose même" (II, v. 60), "ta froide rose" (III, v. 9), "lueur de rose" (III, v. 17); "Narcisse parle" — "la

²⁴ *Eupalinos ou l'Architecte*, precedido por *L'Ame et la danse* (Paris: Gallimard, 1923).

²⁵ *Propos*, pp. 50-51.

²⁶ NOULET, *op. cit.*, p. 73.

²⁷ *L'Ame et la danse*.

rose ancienne" (v. 13), "la funérale rose" (v. 33), "la rose effeuillante" (v. 34). Y en este último, hasta se formula la expresión "la rose ancienne" de la cual sería traducción exacta "la antigua rosa" de Gorostiza (verso 145).

En cierto grado, "La Jeune Parque" podría haber servido de modelo para *Muerte sin fin* en lo de la construcción. Es una obra larga que Valéry escribió después de muchos años de silencio, y desde el principio tiene un plan de construcción musical en escala grande, con subdivisiones emparentadas. La explicación que nos proporciona Valéry en el prefacio a sus cartas à Pierre Louys es muy apta para *Muerte sin fin*: "oeuvre difficile, conçue par analogie à l'image d'une composition musicale à plusieurs parties."

Pero más allá de esa intención inicial en común, las técnicas se parecen poco. Los versos de Gorostiza son flexibles, variados, modernamente agudos; los de Valéry tienden a una música más uniformemente clásica, alternándose el decasílabo antiguo francés con el alejandrino clásico, con una insistencia regular en la rima consonántica y hasta en la extremada *rime riche* de los simbolistas. En Gorostiza hay ecos de Góngora y del romance español; en Valéry (conocedor y admirador de Góngora) hay reminiscencias de Corneille y más fuertemente de Racine.

Toda la obra de Valéry es más personal que la de Gorostiza, con tendencias de psicoanálisis que apenas se asoman por la metafísica alegórica de *Muerte sin fin*. Y mientras que Gorostiza no encuadra sus peregrinaciones mentales en ningún decorado real, Valéry insiste en situarse. En "La Jeune Parque", en "Narcisse", en "Le Cimetière Marin", en todos los tres, hay día y noche que pasan y se plantea un paisaje esencial.

Sin embargo, hay similitudes concretas. La "suite de substitutions psychologiques" de la "Jeune Parque" comienza con la curiosidad inquieta introspectiva:

Qui pleure là sinon le vent simple à cette heure
Seule avec diamants extrêmes? Mais qui pleure
Si proche de moi-même au moment de pleurer?

Con la misma idea general, en otros términos, se inicia *Muerte sin fin*. Y después de recorrer todas las etapas psicológicas de la lucha entre la comprensión total—"l'extrême de l'être" dice el poema—y el aspecto sensual y limitado del hombre, la *parca*, como Gorostiza, abandona la investigación y vuelve a dedicarse a la vida corporal:

Alors, malgré moi-même, il le faut, ô Soleil,
 Que j'adore mon coeur où tu te viens connaître,
 Doux et puissant retour du délice de naître...

Gorostiza:

¡Anda, putilla del rubor helado,
 anda, vámonos al diablo!

Pero Gorostiza deja el esfuerzo porque es inútil; su regreso al mundo sensual es un acto de la voluntad, del disgusto. Para la parca es la fatiga y el sueño que la obligan a volver, porque el mantenerse en la condición de inteligencia pura requiere más concentración, más fuerza de lo que el hombre puede sostener.

Al principio de *Muerte sin fin*, el poeta se siente "sitiado" por un "dios inasible" y dice que el hombre ha andado "a tientas". Ocurren palabras casi idénticas en los versos 112 y 113 de "La Jeune Parque":

Je priaís à tâtons dans vos tenebres d'or,
 Poreuse, à l'éternel qui me semble enclore.

Una de las ideas que ocupa a Gorostiza es la del parálisis del tiempo, que se sugiere en varias partes de su poema pero que nos impresiona quizá lo más fuertemente al final, cuando todo regresa a sus orígenes, y las plantas, por ejemplo, llegan a tener "tallos paralíticos" en los "jardines de piedra", y "nada ni nadie, nunca, está muriendo". En "La Jeune Parque" también se manifiesta el parálisis del tiempo, como la primera comprensión de la conciencia pura, resumida brevemente:

Car l'oeil spirituel sur ses plages de soie
 Avait déjà vu luire et pâlir trop de jours.

En Gorostiza la muerte es la forma a que se dirige la sustancia de la vida, pero como "la forma en sí misma no se cumple", la muerte busca vida para cumplirse. Es una versión más abstracta de la idea que expresa la parca:

La mort veut respirer cette rose sans prix.
 Dont la douceur importe à sa fin ténébreuse.²⁸

²⁸ Nos hace recordar la alegoría final de *Bodas de sangre* de García Lorca, en que la muerte quiere calentarse con consumir las vidas de los amantes.

Otra obsesión de Gorostiza es el espejismo, el mirarse y proyectar la inteligencia fuera de sí para mirarse en el acto de mirarse. Es lo que pasa con la parca al separarse, por un instante, el aspecto conciencia del aspecto sensual:

Et dans mes doux liens, à mon sang suspendue,
Je me voyais me voir. . .

Pero para ver plenamente desplegados en Valéry los temas del narcisismo y del agua, omnipresentes en la obra de Gorostiza, hay que pasar a "Fragments du Narcisse". Si quisiéramos dejar volar la imaginación y vestir de decorado concreto la génesis de las meditaciones de *Muerte sin fin* según las indicaciones de sus primeros versos, podríamos ver al poeta de pie, al fresco, bajo las estrellas y al borde del mar, precisamente como la parca. Esta, al contemplar los astros, se inspira en lo eterno, se pone a reflexionar. Pero a Gorostiza se le ocurre que la "radiante atmósfera" puede ser una mentira, y entonces quita la vista de ella y mira el mar. Allí sí comienza a inspirarse, y ¡hémos pasados a la situación del poema "Narcisse"!

Por casi todo *Muerte sin fin* Gorostiza mantiene su relación amorosa con el agua, en formas diversas—agua en un vaso, catarata, mar, espuma, charca, lago, estanque, agua en la cuenca de la mano. En "Narcisse" no hay más que un arroyo concreto, pero se refiere a él como "source", "fontaine", "eau", "onde" y con palabras como "miroir", "cristal" y "glacé" que recuerdan los intercambios que Gorostiza realiza entre agua, espejo, cristal y hielo.

Al ver su imagen por primera vez en el agua, Gorostiza nos habla de la "imagen atónita del agua". La misma situación y hasta el mismo adjetivo en Valéry ("Narcisse"):

. . . fontaine environnée
Où puisèrent mes yeux dans un mortel azur
Les yeux mêmes et noirs de leur âme étonnée.

En *Muerte sin fin* el hombre quiere que su reflejo le mire como él al reflejo. Y dice Narcisse mirándose en el agua:

Ne cessez de me voir.

El hombre (en *Muerte sin fin*) quiere encontrar una deidad en su imagen reflejada. Lo mismo busca Narcisse:

L'âme, jusqu'à perir, s'y penche pour un Dieu
Qu'elle demande à l'onde...

Gorostiza expresa la relación continua entre el hombre y su reflejo—o sea la persistencia del narcisismo—por el verbo "encadenar":

Este enlace diabólico
que encadena el amor a su pecado.

Valéry ha empleado el mismo verbo en la misma función:

Tout m'appelle et *n'enchaîne* a la chair lumineuse
Que m'oppose des eaux la paix vertigineuse.

En "Narcisse" también podemos encontrar algo de la idea de Gorostiza de que la forma pura anhela la substancia. Narcisse se dirige a su reflejo, llamándolo "songes qui me voyez" (y ¿no nos ha dicho Gorostiza que el sueño de la substancia es la forma pura?). y pregunta:

Votre corps vous fait-il envie?

Y sigue con la idea de que la forma, al salir de su condición de forma pura, morirá:

Ce cristal est son vrai séjour,
Les efforts mêmes de l'amour
Ne le saurait de l'onde extraire qu'il n' expire...

En *Muerte sin fin* aprendemos que el esfuerzo vital del hombre por buscar su propia prolongación sigue, en el fondo, la muerte. Dice Narcisse:

Fontaine, ma fontaine, eau froidement présente,
Douce aux purs animaux, aux humains complaisante
Qui d'eux mêmes tentes suivent au fond la mort,...

"Le Cimetière Marin", el poema más personal de Valéry, continúa la tendencia de la introspección en un ambiente más calmado, pero una vez más con un paisaje concreto que incluye el cielo y el agua. Mas en ese poema Valéry aplica las generalizaciones sobre el universo, el tiempo, y la forma a la creación poética, lo mismo

que hace Gorostiza en *Muerte sin fin*. El poema comienza con la contemplación de mar y del cementerio, a mediodía, al pleno sol. El poeta ve la creación—con la muerte siempre presente—como manifestación de Dios que describe (nótense las mayúsculas) como:

...une éternelle cause,
Le Temps scintille et le Songe est savoir.

Los versos nos sugieren, casi a la par de *Muerte sin fin*, la idea de un dios relacionado con la inteligencia y con el tiempo puro. En *Muerte sin fin* se puede considerar a Dios como "un minuto... que se enardece hasta la incandescencia..., hacia lo eterno mínimo..." En "Le Cimetière Marin" también se da el concepto del tiempo sin dimensión:

Temple du Temps, qu'un seul soupire résume,...

Ese tiempo contraído—o extendido hasta hacerse eternidad—se concibe como el momento clave. En *Muerte sin fin*: "...abren hueco por fin a aquel minuto"; "el momento justo"; "el mínimo perpetuo instante"; "el minuto incandescente de su maduración"; "el vaso de agua es el momento justo". Ese momento, entonces, es el instante de la fusión perfecta de forma y substancia que, según la lógica de *Muerte sin fin*, podría ser lo universal o, en términos de la creación poética, el momento en que nace la poesía ideal. A ese momento se refiere Valéry con los versos:

Auprès d'un cœur aux sources du poème
Entre le vide et le évènement pure...

Valéry no se ocupa tan directamente como Gorostiza con la religión, pero en "Le Cimetière Marin" hay unos cuantos pasajes que caben en la teosofía de Gorostiza. En *Muerte sin fin* se insiste en que todo al morir entra de nuevo en la "infantil mecánica" repetitiva y circular del universo. Y al enumerar las formas que se mueren, Gorostiza señala partes del cuerpo:

cuando los seres todos se repliegan
hacia el sopor primero
.....
...consumidos por su muerte
—¡Ay, ojos, dedos, labios...

Valéry combina las mismas nociones en estos versos:

Les yeux, les dents, les paupières mouillées —
Tout va sous terre et rentre dans le jcu.

Gorostiza encuentra que el cristianismo tradicional tiene contradicciones. Le parece irónico aceptar a un Dios que es responsable por los defectos numerosos del hombre. Y entre los defectos pone en lista los sufrimientos emocionales: "odios purulentos", "rencores zánganos", "angustias secas". Dice Valéry abiertamente al cielo:

Mes repentirs, mes doutes, mes contraintes
Sont le défaut de ton grand diamant.

Gorostiza nos dice que el concepto de una vida más allá de ésta no es más que "temor de la materia", "grito de júbilo sobre la muerte". La proposición que el morir es volver a Dios es "hallazgo de ironía". Compárese este juicio de Valéry:

Maigre immortalité noire et dorée,
Consolatrice affreusement laurée,
Qui de la mort fais un sein maternel,
Le beau mensonge²⁹ et la pieuse ruse!

Al fin del "Cimetière Marin" (como en otros lugares también), Valéry vuelve final y violentamente al mundo cotidiano como Gorostiza con su "putilla":

Non, non! . . . Debout! Dans l'ère successive
Brisez, mon corps, cette forme pensive!

y aún más claramente:

Le vent se live, il faut tenter de vivre!

En todos los tres poemas que hemos discutido, Valéry acaba su investigación psicológica-metafísica por fracasar y regresar, ni más ni menos de lo que le pasa a José Gorostiza en *Muerte sin fin*. Con los dos poetas³⁰ no es el resultado lo que importa sino las energías crea-

²⁹ Cf. *Muerte sin fin*: "mentido acaso" (v. 3).

³⁰ Como para Cyrano de Bergerac (!!) en la comedia de Rostand:

Mais on ne se bat pas dans l'espoir du succès!
Non! non! c'est bien plus beau lorsque c'est inutile!

doras intelectuales y el arte libradas por la inteligencia a lo largo del proceso. En *Eupalinos* Paul Valéry habla de la transformación de la inteligencia en instinto, mezcla de espontaneidad y de reflexión: "on dirait que la connaissance a trouvé son acte et que l'intelligence tout à coup consent aux grâces spontanées". ¿Cómo comentar mejor las imágenes sueltas, los impulsos poéticos musicales que cohabitan con la meditación intelectual en *Muerte sin fin*?

UNAMUNO, EL HOMBRE Y SUS MÁSCARAS

Por J. RUBIA BARCIA

EL título de este ensayo, al menos parcialmente, puede dar al lector una falsa impresión predisponiéndolo a esperar un estudio del escritor, basado en un resumen de sus características y cualidades humanas, como prerequisite para un mejor entendimiento de la obra. Quizás hubiera resultado más apropiado si en vez de la palabra *hombre* usáramos en él su casi sinónimo *persona*, que, como es sabido, es un nombre derivado ya en latín del verbo *personare*, con el significado implícito de "para sonar" o el explícito de "sonar o resonar, gritar". De ahí que *persona* pasara a indicar la máscara que los actores romanos usaban en escena para darle más volumen a la voz. Un paso más en la evolución del vocablo y el objeto pasó a identificarse con el sujeto, y aun a agrandar a éste, como sugiere el término *personaje*.

Es evidente que incluso una primera lectura de no importa qué obra de Unamuno, nos produce la sensación de estar ante alguien que grita, a voz en cuello, por detrás de la máscara que oculta su verdadero rostro. En lo que dice y hace, y en cómo y cuándo lo dice o hace, es en donde cabe descubrir la supuesta identidad de este ser o autor que, en apariencia al menos, está siempre subordinado al actor que hay en él. Algo así como si Unamuno quisiera indicarnos que es el actor, y no el autor, el que debiera acaparar nuestra atención. Nos equivocaríamos, sin embargo, si atribuyéramos a frivolidad, o a motivos superficiales, esta preferencia de Unamuno por el actor. Probablemente obedece al reconocimiento del hecho de que la recóndita intimidad de todo actor está al margen de las palabras que en su boca pone el dramaturgo y, más aún, a que un autor es por naturaleza un ser público o social, funcionante fuera de sí mismo, y con una posible influencia sobre el prójimo muy superior a la de cualquier hombre ordinario, por muy sincero que éste sea.

El objeto de nuestro examen va a ser, pues, ese extraordinario, trágico y trascendente actor, o persona, o personaje, conocido por el nombre de Miguel de Unamuno. Su configuración última de-

penderá, como ya se ha anticipado, de sus propias palabras y acciones, pero a ella contribuirán también el testimonio de sus contemporáneos, la imaginación de sus lectores y el juego de circunstancias en que haya vivido sin que, por supuesto, pueda eliminarse totalmente la recóndita intimidad del Unamuno de "carne y hueso".

Es inevitable, y conveniente, tener que empezar por el nacimiento físico, el 29 de septiembre de 1864, en el país vasco y de ancestral familia vasca, de un niño al que se le puso el nombre bíblico de Miguel que en lengua hebrea significa "¿quién como Dios?"¹ El hecho de ser vasco le predispuso para mirar al resto de España con ojos especiales, y el hecho de haber nacido en fecha tan cercana a la revolución de 1868 le dio un posible fondo ideológico liberal. A los seis años, Unamuno perdió a su padre y, a partir de entonces, fue educado por su madre. El padre de Unamuno había sido inmigrante en México y, acabó por retirarse a España con bastante dinero para casarse, fundar una familia y morir, dejando a los suyos con medios suficientes para seguir viviendo sin apuros económicos. España vivió, durante la niñez de Unamuno, la segunda guerra civil del siglo XIX, y Unamuno mismo recordó durante toda su vida el bombardeo por los carlistas de Bilbao, su ciudad natal. A partir de 1874 se inicia en España el período de la Restauración que va a asegurar al país más de dos décadas de paz y de relativa prosperidad económica y que sólo interrumpirá la guerra de 1898.

En 1880, y cuando Unamuno tenía dieciséis años, la familia decidió mandarlo a estudiar Filosofía y Letras a la Universidad de Madrid. Llegaba a la Capital con algo más que la usual formación católica de un joven español del momento, por haber pertenecido ya a la hermandad bilbaína de San Luis Gonzaga. Pero en Madrid se aficionó muy pronto al Ateneo, sede del liberalismo español, donde se exponía al público a toda clase de opiniones e ideas. El joven Unamuno escuchaba atentamente, leía sin cesar y empezó a cambiar. En el proceso sufrió una primera crisis de su fe religiosa, cuya consecuencia inmediata fue la decisión de recrearse o de nacer de nuevo, pero esta vez como criatura hecha de papel y tinta —y no de carne y hueso— porque ya había descubierto la magia creadora de la palabra escrita o, lo que es casi

¹ UNAMUNO tenía conciencia de este significado, como lo prueba el soneto de su libro *De Fuenteventura a París*. En una nota al soneto, dice: "Miguel es nombre hebreo que quiere decir '¿Quién como Dios?' ". Cf. MIGUEL DE UNAMUNO, *Obras completas* (Aguado, Madrid, 1958), XIV, p. 505. Cf. también *Cancionero* (Losada, Buenos Aires, 1953), p. 186.

igual, que el "arte es la mentira que conduce a la verdad"² como iba a decir, muchos años después, ese otro español genial de nombre Picasso.

No tardó en empezar a vivir, en forma dual y simultánea, una vida en términos ordinarios y otra en los términos exclusivos y exaltados de la imaginación. El propósito era crear para los demás la imagen de *lo que debe ser*, a veces en coincidencia, pero muchas más en discrepancia, con *lo que es*. Las causas últimas de esta segunda manera de vida eran un acendrado sentimiento de terror ante la idea de la muerte, y una tremenda sed de inmortalidad. A este recién nacido *alter ego*, el primero de una futura serie, había que ponerle su máscara y bautizarlo. Y así vino al mundo Pachico Zabalbide.

La concepción y gestación de Pachico fue bastante larga, pero al fin apareció ante el público en 1897, bajo las cubiertas del libro titulado *Paz en la guerra*. Su autor, el hombre Unamuno, tenía por aquel entonces treinta y tres años, y era ya bastante conocido como catedrático de griego de la Universidad de Salamanca y como destacado y frecuente colaborador de periódicos y revistas. Había llegado a Salamanca hacía seis años acompañado de su mujer, Concha, y del primero de los que con el tiempo serían ocho hijos. Pachico Zabalbide aparece en la novela *Paz en la guerra* como habiendo nacido dieciséis años antes que el autor y, por consiguiente, teniendo veintiséis años cuando ocurre el bombardeo carlista de Bilbao. Empezamos viéndolo en oposición a otro joven, llamado Ignacio —homónimo del de Loyola— y que es el prototipo del español antiliberal, viviendo bajo el lema tradicional de "Dios, Patria y Rey". Según la burlona opinión del narrador, el Dios de Ignacio era "un inmenso poder desparramado en todo, la Patria un campo ardiente lleno de rumores de armaduras, y el Rey el brazo de Dios y el tronco de la Patria".³ Le atraía Pachico por su fama de "raro".⁴ Pachico se había quedado huérfano a los siete años, había sido un niño enfermo, y en la adolescencia había pasado por un período de "misticismo infantil y de voracidad intelectual".⁵ A los diez y ocho, un tío suyo lo había mandado a estudiar a la Universidad de Madrid. Por esta época, estaba de moda en los medios intelectuales de la capital la filosofía kraus-

² Cf. "Self-made Man", *Newsweek* (New York, October 5, 1964), p. 124.

³ MIGUEL DE UNAMUNO, *Paz en la guerra* (Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1952), p. 47.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵ *Ibid.*, p. 49.

ta, con su énfasis racionalista, y Pachico fue a caer "en medio del tumulto de ideas nuevas en que hervía la corte".⁶ En consecuencia, fue víctima de una crisis espiritual que culminó en la pérdida de su fe católica. De vuelta en Bilbao, y por insistencia de su tío y respeto a la memoria de su madre, volvió a practicar la religión como si en efecto hubiera recobrado la fe. Por primera vez, experimentó en sí mismo la posibilidad de una doble vida, la interior y la exterior, sin correspondencia entre ellas. En la interioridad, la emoción dominante se la producía la confrontación con la idea de la muerte. O en sus propias palabras, se sentía "aplanado ante el pensamiento de que un día habría de dormirse para no despertar. Era un terror loco a la nada, a hallarse solo en el tiempo vacío".⁷ . . . Pero exteriormente, Pachico acostumbraba a hablar sin cesar "molestando a muchos su conversación por fatigosa y pedantesca".⁸ Monologaba incansablemente con "las mayores paradojas y exagerando sus ideas".⁹ Un día le dijo a sus dos mejores amigos, sin importarle si le entendían o no, "que todos tienen razón y que no la tiene nadie, y que lo mismo se le daba de blancos que de negros, que se movían en sus casillas como las piezas del ajedrez, movidas por jugadores invisibles; que él no era carlista, ni liberal, ni monárquico, ni republicano, y que lo era todo".¹⁰ La guerra civil, por un lado, y su vida interior, por el otro, le dieron el pretexto para reelaborar el significado e importancia de lo que los franceses han llamado *la grande histoire* y *la petite histoire*, prefiriendo la última a la primera, e inventando para ella el término *intra-historia*, con un contenido de sucesos cotidianos y reacciones personales. Fiel a esta idea, las guerras entre naciones o los conflictos ideológicos eran para él menos importantes que las guerras íntimas cuyo campo de batalla es la conciencia individual. Pachico Zabalbide sentía "que su vida interior era variadísima, que jamás se aburría en ella".¹¹ Y se pregunta, hablando de la guerra que preocupaba a todo el mundo, que ¿qué era ésta "junto al combate íntimo de un alma . . . de su alma?"¹² Y concluye afirmando que, por otra parte, puede hallarse verdadera paz interior en medio de una guerra exterior.

A pesar de que la primera crisis espiritual de Unamuno no

⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 54.

¹¹ *Ibid.*, p. 213.

¹² *Ibid.*

coincidió con ninguna guerra exterior, él hace que su *alter ego* Pachico aparezca en medio de la guerra carlista para así ilustrar mejor sus ideas. La verdad es que cuando Unamuno publicó *Paz en la guerra* acababa de salir de una segunda crisis espiritual seria y que la que le atribuye a Pachico estaba basada en dos distintas experiencias propias.¹³ Desde hacía ya algunos años Unamuno venía viviendo bajo la aprehensión de tener un corazón débil y de que podía sorprenderle la muerte repentinamente. Era un caso claro de hipocondríaco. Sus temores se agravaron hacia 1895. Al año siguiente, de manera específica el 7 de enero de 1896, le nació su hijo Raimundo Jenaro que al poco tiempo sufrió un probable ataque de meningitis que le produjo una incurable hidrocefalia, de la que iba a morir en 1902 después de una larga agonía. Por los días en que se enteró de la gravedad de la enfermedad de su hijo, es cuando sufrió su segunda crisis espiritual. Una noche perdió todo dominio sobre sí mismo, y al día siguiente abandonó el hogar y se fue a pasar unos días en un convento de dominicos, decidido a recobrar la fe de sus días infantiles y a pedirle ayuda a Dios en su dolor. Llegó incluso a ir a visitar a un sacerdote amigo suyo en la lejana ciudad de Alcalá de Henares, en busca de consuelo y consejo.

La sinceridad y hondura del dolor de Unamuno está fuera de toda duda, pero no lo está tanto su duración ni los efectos permanentes de la crisis. ¿Cómo explicar, de otro modo, el que fuera capaz de llevar un diario con los pensamientos y emociones de aquellos días? ¿Y el que posteriormente careciera de inhibiciones o timideces para mostrar ese diario a amigos e incluso simples conocidos? Uno de sus amigos, en carta del 25 de noviembre de 1897, reacciona con estas palabras: "No hay remedio, V. es un esteta; los pasajes (*sic*) más hermosos de sus cuadernillos son aquellos en que se presentá V. como continuador de la bella mística castellana; literatura, amigo Unamuno, literatura".¹⁴ El propio Unamuno le confiesa a otro amigo suyo que en su diario hay material para muchos artículos.¹⁵ La tendencia a transformar la vida —aún la íntima y personal— en literatura era muy fuerte en Unamuno para poder resistirla.

¹³ Para el conocimiento de las crisis espirituales de Unamuno, consúltese: ANTONIO SÁNCHEZ BARBUDO, *Estudios sobre Unamuno y Machado* (Guadarrama, Madrid, 1959), p. 43-79, y ARMANDO F. ZUBIZARRETA, *Tres las buellas de Unamuno* (Taurus, Madrid, 1960), pp. 33-47; III-195.

¹⁴ Timoteo Orbe, citado por ARMANDO F. ZUBIZARRETA, *op. cit.*, p. 120.

¹⁵ Cf. *Sur* (Buenos Aires, N^o 119, 1944), p. 57.

Mucho se ha escrito, especialmente en la España de hoy, sobre la vuelta de Unamuno, si no al catolicismo, por lo menos a las creencias cristianas, usando como evidencia la crisis de 1897. Lo que aparentemente se olvida, o se pretende olvidar, es que Unamuno nunca renunció a Cristo ni antes ni durante ni después de ninguna de sus crisis. Pero a lo que sí renunció permanentemente desde su adolescencia, con la única excepción de esos pocos días de la crisis de 1897, fue a todos los sacramentos, dogmas, misterios y rituales de la Iglesia católica, por carencia de verdadera fe religiosa. Ya en 1899, escribe: "Pero la fe no es voluntaria; se debe a gracia, y si no la tengo, ¿qué hacer?"¹⁶ La Iglesia católica vio desde muy al principio el carácter herético de las doctrinas de Unamuno y, hasta nuestros días, ha mantenido en el *Índice* dos de los libros más importantes de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*.

Tan pronto como Unamuno empezó a convertir sus experiencias personales en materia literaria, debió notar la aparición de inevitables discrepancias entre lo factual y lo ficticio, y como una vez que la persona establece una imagen pública de sí misma, siente ya que su actuación posterior está delimitada por la imagen creada. En otras palabras, que en el futuro se vería forzado a rechazar o a aceptar, dependiendo del caso, la lógica interna o de su propia intimidad o de la imagen creada o de ambas. Y de verse forzado a sacrificar una de las dos, eligirá siempre lo ficticio sobre lo factual y la imagen sobre lo íntimo. No es difícil adivinar que esta actitud suscita el problema de la sinceridad personal y acaso explique el por qué Unamuno dejó sin publicar una parte considerable de su obra, incluyendo la *Filosofía lógica*, fragmentos de sus memorias, la novela *Nuevo mundo*, el diario, y de manera muy especial, y sintomática, un gran número de poemas. Al tiempo que escribe *Nuevo mundo* —que debió acabar a fines de 1895— él mismo expresa su conciencia del problema. "Más se cuidan los hombres —dice— de su apariencia en las mentes ajenas que de su realidad en sí mismos".¹⁷ En 1900, y en carta escrita a su amigo, Pedro Corominas, añade: "Ahora respecto a la sinceridad habría mucho que decir; yo la creo imposible, o mejor dicho creo que toda sinceridad es algo afectada y toda afectación tiene mucho de

¹⁶ MIGUEL DE UNAMUNO, *Obras selectas* (Pléyade, Madrid, 1946), p. 884.

¹⁷ Citado de *Nuevo Mundo* en una carta a Unamuno escrita por Leopoldo Gutiérrez, de fecha 28 de marzo de 1896, y reproducida parcialmente por ARMANDO F. ZUBIZARRETA, *op. cit.*, p. 76.

sincera".¹⁸ De la misma carta, son estos pensamientos: "Mi destino como hombre es ser escritor, porque cuando yo haya pasado podrán quedar mis obras. Soy un instrumento, y me cultivo y trabajo como quien afina su instrumento".¹⁹

Es asombroso que en esto, como en tantos otros aspectos, haya un paralelismo tan marcado entre Unamuno y Sartre, no totalmente explicable por la herencia común de las doctrinas de Kierkegaard. En *Les mots*, la última obra del famoso escritor francés y que es una especie de autobiografía, Sartre se plantea el problema del origen del ser, o de uno mismo como autocreación. A semejanza de Unamuno también él fue criado sin padre y aprendió pronto "a considerar la enseñanza como un sacerdocio y la literatura como una pasión".²⁰ La vida estaba llena para ambos de creencias gastadas y cada hombre tenía que crear sus valores y crearse a sí mismo en el vacío. Sartre duda también de su propia sinceridad y confiesa haber perpetrado un inmenso engaño: "Yo era muy poca cosa, a lo sumo, una actividad sin contenido, pero eso bastaba. Rehuía el escenario. Todavía no trabajaba, pero ya había dejado de actuar. El embustero hallaba su verdad en la elaboración de sus mentiras".²¹ Ya Unamuno había dejado dicho: "Porque hay en ello algo de papel, sí, lo confieso. Dentro de algunos años si mis estudios se realizan y mi fe en mí mismo me hace transportar la montaña con que peleo, cuando no necesite revestir mis convicciones de forma paradójica ni gritar para que se me oiga, saldrá afuera el Unamuno real, sosegado, sencillo y sobre todo sensato".²²

Mientras tanto, Unamuno continúa la elaboración de sus "mentiras" y reaparece en una segunda configuración importante de su *alter ego* en *Niebla*, libro publicado el año 1914 y al que él llama no novela sino *nivola*, en un significativo juego de palabras. Para entonces ya Unamuno se había hecho famoso en todo el mundo de habla española y empezaba a ser conocido fuera de las fronteras de la lengua. En Salamanca, ciudad en la que seguía viviendo, no sólo llegó a ser la figura intelectual más importante

¹⁸ Reproducida parcialmente por ARMANDO F. ZUBIZARRETA, *op. cit.*, p. 182.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cf. JEAN-PAUL SARTRE, *The Words* (Translated from the French by Bernard Frechtman, George Braziller, New York, 1965), p. 44.

²¹ *Ibid.*, p. 153.

²² De una carta de Unamuno a su amigo Pedro Corominas, escrita el 17 de mayo de 1900, y reproducida parcialmente por ARMANDO F. ZUBIZARRETA, *op. cit.*, p. 180.

de la Universidad, hasta el punto de que fue su rector de 1901 a 1914, sino que también alcanzó gran popularidad entre la gente ordinaria que incluso lo eligieron concejal para que los representara en el ayuntamiento. Políticamente, se le había conocido como socialista y anarquista por haber colaborado en periódicos de esas tendencias, y en general se le consideró siempre como perteneciente al espectro progresista del pensamiento político. En los años de este siglo que precedieron a la Primera Guerra Mundial, se publicaron diecisiete libros suyos, además de haber escrito varias obras de teatro y un considerable número de artículos y cuentos no recogidos en volumen. Entre esos libros los hay de ensayos, de poesía, novelas, e impresiones de paisajes y lugares visitados por el autor en sus viajes. Los más leídos y de más éxito son: *Amor y Pedagogía*, *Vida de Don Quijote y Sancho*, *Contra esto y aquello*, *Del sentimiento trágico de la vida*, y el ya mencionado *Niebla*.

Niebla fue el tercero de los libros de ficción narrativa publicados por Unamuno. Su contenido aparece distribuido en treinta y tres capítulos cortos, precedidos de un prólogo y de un posprólogo, y seguidos de un epílogo hecho en gran parte de las ideas de un perro llamado Orfeo. Firma el prólogo un personaje secundario de la propia novela que dice hacerlo a instancias del autor. El posprólogo lleva las iniciales M. de U., que claramente se refieren al nombre del propio Miguel de Unamuno. Tanto el prólogo como el post-prólogo, son las primeras señales —especie de dintel— de un mundo en que realidad y ficción son intercambiables, en reconocimiento y refuerzo de una tendencia tradicional en las artes y el pensamiento hispánicos, presente desde los orígenes mismos de la nacionalidad. En escultura recuérdese al maestro Mateo, creador del asombroso Pórtico de la Gloria, esa maravilla universal del arte románico, que desde el siglo XII aparece, en la leyenda al menos, arrodillado y rezando, en medio de su propia obra, en afán eternizador de su corporeidad humana. En la pintura, todo el mundo ha visto al Velázquez de *Las Meninas* pintando y pintándose para quedar ahí en cuerpo y alma frente a los futuros espectadores. En literatura, los ejemplos son más abundantes: Gonzalo de Berceo, el Arcipreste de Hita, Cervantes, Lope y otros muchos, se han recreado a sí mismos para poder entrar en el mundo más duradero y permanente de la imaginación, escapando de la perecedera sociedad de los seres humanos. Común a todos ellos es el deseo implícito de compensar la inevitable desaparición de sus cuerpos con la posibilidad de permanecer en la memoria de generaciones futuras. Por otra parte, la llamada realidad nunca tuvo para los habitantes de la península ibérica la misma firmeza

o la misma consistencia que para los habitantes del resto de Europa. Las cosas no han sido siempre para los españoles lo que parecía que eran, sino lo que en ciertos momentos se necesitaba que fuesen, como si la naturaleza de la realidad estuviera determinada por su funcionalidad en relación con el hombre. El gran Don Quijote transforma los molinos de viento en feroces gigantes, o los rebaños de ovejas en ejércitos, porque ese es el único recurso que le queda para probar su inmenso valor; si cambia a una campesina fea y basta, en una joven de delicada belleza, es para poder mostrar su extraordinaria capacidad amorosa, o si insiste en que la vieja bacía de barbero es yelmo de guerrero, a pesar de todos los argumentos en contrario, será para proteger la cabeza de los posibles golpes enemigos o para componer su figura. Los caminos de la realidad a la fantasía y de la fantasía a la realidad son innumerables, además de que la realidad para el hombre es siempre temporal y con frecuencia engañosa.

Unamuno ahondó como pocos en la figura de Don Quijote y fue el primero en considerar a Don Quijote superior a su creador Cervantes. En consecuencia, él mismo aspiró a ser creador, pero a la vez y aún más, aspiró a ser criatura inmortal, con la sed de inmortalidad del no creyente en un mundo del más allá. No hay duda de que comprendió a Eróstrato y se sintió atraído por él, de la misma forma que le iba a ocurrir a Sartre treinta años más tarde.²³ A pesar de los muchos siglos que separan a Unamuno y Sartre del joven efesio, los tres comparten motivaciones comunes enraizadas en las zonas más profundas de la naturaleza humana. Eróstrato, como es sabido, fue un don nadie que provocó el incendio del templo de Diana para inmortalizar su nombre en la historia. El hecho de que todavía lo recordemos hoy prueba que se salió con la suya, a pesar de las precauciones de sus contemporáneos que, conscientes de sus motivos, prohibieron que volviera a mencionarse.

El capítulo XXXI de la novela *Niebla* está dedicado exclusivamente a la visita que Augusto Pérez, el protagonista, le hace a Miguel de Unamuno, el autor, en su despacho de Salamanca. Augusto Pérez, agobiado por los disgustos, decide suicidarse pero antes de llevar al cabo su propósito quiere hablar con Unamuno, que ahora encarna el triple papel de narrador, autor y personaje. Una vez que el lector acepta la entrada de Unamuno en el reino

²³ Unamuno empleó la palabra "erostatismo" como sinónimo de "sed de inmortalidad" en *Amor y Pedagogía* (1902) y Sartre rindió homenaje a Eróstrato escribiendo una novela corta de ese título.

mágico del libro, éste se convierte en un personaje tan ficticio, o tan real, como los demás personajes de la novela, garantizándosele la posibilidad de vivir cada vez que un lector pone en juego su imaginación en contacto con la palabra escrita. Unamuno trata de convencer a Augusto de su no existencia, o de su existencia sólo en la fantasía de Unamuno, y le asegura que sólo puede hacer aquello que el capricho de Unamuno le permita hacer. Augusto le replica que se equivoca, que "hasta los llamados entes de ficción tienen su lógica interna..."²⁴ y que "... un novelista, un dramaturgo, no pueden hacer en absoluto lo que se les antoje de un personaje que creen; un ente de ficción novelesca no puede hacer, en buena ley de arte, lo que ningún lector esperaría que hiciera..."²⁵ En su caso particular, la única solución lógica a la situación en que se halla es, en su opinión, decidirse por el suicidio. Unamuno se irrita con las palabras de Augusto, y no sabiendo qué otra cosa hacer, adopta la decisión repentina de que Augusto no se suicidará, sino que él Unamuno hará que se muera. La resolución de Unamuno despierta en Augusto la voluntad de vivir, y entonces llora, y se arrodilla y le ruega a Unamuno que le salve la vida. Y viendo que Unamuno no cambia de opinión, estalla: "¿Conque no? No quiere usted dejarme ser yo, salir de la niebla, vivir, vivir, vivir, verme, oirme, tocarme, sentirme, dolerme, serme: ¿conque no lo quiere?, ¿conque he de morirme ente de ficción? Pues bien, mi señor creador don Miguel, también usted se morirá, también usted, y ¡se volverá a la nada de que salió! ... ¡Dios dejará de soñarle! Se morirá usted, sí, se morirá, aunque no lo quiera; se morirá usted y se morirán todos los que lean mi historia, ¡todos, todos, sin quedar uno! ¡Entes de ficción como yo; lo mismo que yo!"²⁶ Unamuno termina el capítulo, diciendo: "Y le empujé a la puerta, por la que salió cabizbajo. Luego se tanteó como si dudase ya de su propia existencia. Yo me enjuagué una lágrima furtiva".²⁷

Unamuno, cuyo nombre de pila Miguel —valga recordarlo— significa en hebreo *¿quién como Dios?*, había interrumpido antes —capítulo XXV de *Niebla*— una conversación de Augusto Pérez y Víctor Goti, intercalando en paréntesis: "Mientras Augusto y Víctor sostenían esta conversación *nivolesca*, yo, el autor de esta *nivola*, que tienes, lector en la mano y estás leyendo, me sonreía enigmáticamente al ver que mis *nivolescos* personajes estaban abogando por mí y justificando mis procedimientos y me decía a mí

²⁴ MIGUEL DE UNAMUNO, *Niebla* (Aguilar, Madrid, 1951), p. 296.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 302.

²⁷ *Ibid.*

mismo: '¡Cuán lejos estarán estos infelices de pensar que no están haciendo otra cosa que justificar a Dios. Y yo soy el Dios de estos dos pobres diablos *nivolecos*'".²⁸

Si Miguel de Unamuno se sentía Dios al crear su realidad literaria —en tributo consciente o inconsciente al significado de su nombre— indudablemente se sintió también encarnando a la misma España cuando se decidió a añadir el apellido Larraza de sus antepasados, a sus otros dos Unamuno y Jugo para formar U. Jugo de la Raza que será el nombre que en 1927 le dará a un tercer *a'ter ego* presentado como borroso protagonista de su obra *Cómo se hace una novela*.

Para la explicación de esta tercera máscara, o de lo que hay detrás de ella, hay que tener en cuenta no sólo lo que ocurre en la vida de Unamuno antes de 1914, sino y de manera muy especial toda nueva experiencia sufrida por él entre 1914 y el tiempo en que concibió y escribió el libro. Bastará mencionar los hechos más importantes comenzando por el mismo año 1914. Ese año vio la explosión de la Primera Guerra Mundial con el consiguiente derribamiento de la creencia decimonónica en un ininterrumpido progreso moral y material de la humanidad, basado en las conquistas de la ciencia aplicada. Aquella guerra fue la manifestación exterior de un proceso lento, pero cada vez más claro, de confirmación de una profunda crisis de los valores tradicionales de la cultura occidental. Unamuno, nunca reacio a tomar partido, eligió colocarse al lado de los aliados, frente a los alemanes, en aquel conflicto, subrayando así sus profundas convicciones liberales. Al notar las inclinaciones autoritarias del rey Alfonso XIII, no tardó en atacarlo en los periódicos. En 1917 y en coincidencia con la Revolución rusa se produjo la primera huelga general en España, seguida de dura represión por parte del gobierno. Muchos amigos de Unamuno acabaron en la cárcel, como consecuencia, y a partir de entonces él mismo estuvo en frecuente conflicto con las autoridades. En septiembre de 1921, se le condenó a dieciséis años de prisión, aunque al poco tiempo fue perdonado, e incluso restablecido como vicerrector de la Universidad de Salamanca. El 12 de septiembre de 1923, el general Primo de Rivera en probada complicidad con el rey, dio un golpe de Estado contra el gobierno constitucional y estableció una dictadura militar. Unamuno protestó inmediatamente, lo mismo en público que en privado. Y el 20 de febrero de 1924 el dictador lo expulsó de su cátedra universitaria y ordenó su confinamiento en las Islas Canarias. Al aban-

²⁸ *Ibid.*, pp. 256-267.

donar Salamanca, acompañado de un agente de la autoridad, le dijo a un pequeño grupo que había ido a la estación de ferrocarriles a despedirle: "—Volveré... volveré, no con mi libertad sino con la vuestra..."²⁹ Einstein, desde Alemania, y D'Annunzio, desde Italia, entre otras muchas figuras internacionales, le escribieron a Unamuno para mostrarle su adhesión y simpatía. Su nombre, y en gran parte su obra también, se hicieron más y mejor conocidos debido al escándalo producido. El 9 de julio de aquel mismo año, y después de unos cinco meses de destierro en la isla de Fuerteventura, se escapó a Las Palmas, y de allí, a Francia. Desde la isla de Fuerteventura escribió que con él había salido la *personalidad* de España, subrayando él mismo la palabra *personalidad*.³⁰ A partir de entonces vivió intensa y apasionadamente el papel del recién adquirido símbolo. En los últimos días de agosto de 1925, se trasladó de París a la fronteriza ciudad de Hendaya, impaciente por la duración, a pesar de sus ataques, de la dictadura que él equivocadamente había creído que duraría mucho menos. Le quedaban aún varios años de espera antes de poder, o de querer, entrar de nuevo en su país.

De 1914 a 1927 añadió al total de sus publicaciones dos *novelas*; tres libros de poesía; un volumen con tres novelas cortas; una obra teatral; ocho volúmenes de ensayo, ya publicados e inéditos; y la primera versión, en francés, de *La agonía del cristianismo* y, finalmente, la obra *Cómo se hace una novela*. Unamuno comenzó a escribir esta última obra cuando se estaba acercando ya a los sesenta años, y durante un estado de depresión y de amargura causado por su exilio. La idea de que le amenazaba la muerte, de que ya la tenía cercana, lo empujaba a acabarla. Tenía que transformar su angustia en material literario, de forma muy parecida a lo que ya había hecho en 1897 cuando escribió su primer diario. Pero esta vez había algunos nuevos factores exteriores, objetivos, además de voluntad de recrear y enriquecer su imagen. Había estado pensando en un nuevo significado de los términos *novela* y *autobiografía*. Estaba consciente, más que nunca, de que las palabras crean una realidad social y que esa realidad es la única que cuenta porque trasciende al individuo. La sinceridad, *per se*, no forma parte de la palabra misma y carece de todo valor social. El hombre sólo funciona y adquiere su máxima dimensión en sociedad con otros hombres. Una verdadera novela tiene que ser, en conse-

²⁹ Cf. FRANCISCO MADRID, *Genio e ingenio de don Miguel de Unamuno* (Aniceto López, Buenos Aires, 1943), p. 74.

³⁰ MIGUEL DE UNAMUNO, *Obras completas*, XIV, p. 520. (Nota al soneto XLII del libro *Sonetos de Fuerteventura*).

cuencia, el resultado de actos sociales y/o de palabras que por sí mismas contribuyen a la imagen social de la persona. Toda vida humana es como una novela escrita por la vida misma y cada hombre vive su propia novela en cada minuto de su vida. La idea de una autobiografía se contradice y anula a sí misma. Uno no puede escribir —poner en palabras— su novela. A lo más, uno puede aspirar a expresar algunas ideas acerca de cómo su novela va progresando, cómo uno va viviendo su vida, es decir *cómo va haciéndose su novela*. Toda vida ficticia, significativa (o novelésca) es el resultado de una previa condensación de tiempo y espacio y de la eliminación de los elementos superfluos y de los detalles que tanto abundan en la vida ordinaria. Lo que queda después de esta indispensable reducción y selección es lo que Unamuno ha llamado *la leyenda*. En sus propias palabras: "Hay una leyenda de la realidad que es la sustancia, la íntima realidad de la realidad misma".³¹ "...y esta leyenda, esta historia me devora y cuando ella acabe me acabaré yo con ella".³² Y vuelve a decir: "El Unamuno de mi leyenda, de mi novela, el que hemos hecho juntos mi yo amigo y mi yo enemigo y los demás, mis amigos y mis enemigos, este Unamuno me da vida y muerte, me crea y me destruye, me sostiene y me ahoga. Es mi agonía. ¿Seré como me creo o como se me cree?"³³

No parece ilógico deducir que Unamuno, durante los días parisinos, y después de pasar revista a su vida anterior, viera con más claridad que nunca que la imagen que de sí mismo ofrecía a los demás, su "leyenda", se le estaba inflexibilizando, haciéndosele más rígida, y que persiguiéndole su lógica interna era ya posible trazar su última y futura configuración. A los sesenta años sentía como si ya hubiere culminado su vida, terminado su novela. Cuando Unamuno hace que su personaje U. Jugo de la Raza se detenga ante uno de los puestos de libros que hay a orillas del Sena en París y coja una novela en sus manos, aquella novela simbolizará la novela ya escrita de su propia vida. Hay que leer lo que sigue teniendo esto en cuenta: "U. Jugo de la Raza, errando por las orillas del Sena, a lo largo de los muelles, entre los puestos de librería de viejo, da con una novela que apenas ha comenzado a leerla antes de comprarla, le gana enormemente, le saca de sí, le introduce en el personaje de la novela —la novela de una con-

³¹ MIGUEL DE UNAMUNO, *Cómo se hace una novela* ("Alba", Buenos Aires, 1927), p. 68.

³² *Ibid.*, p. 70.

³³ *Ibid.*, p. 71.

fesión autobiográfica romántica— le identifica con aquel otro, le da una historia, en fin. El mundo grosero de la realidad del siglo desaparece a sus ojos. Cuando por un instante separándolos de las páginas del libro los fija en las aguas del Sena parecele que esas aguas no corren, que son las de un espejo inmóvil y aparta de ellas sus ojos horrorizados y los vuelve a las páginas del libro, de la novela, para encontrarse en ellas, para en ellas vivir. Y he aquí que da con un pasaje, pasaje eterno, en que lee palabras proféticas: 'Cuando el lector llegue al fin de esta dolorosa historia se morirá conmigo'.³⁴ En aquel momento, Jugo de la Raza sintió que se le borraban las cosas . . .". Si uno vuelve a las palabras usadas por Unamuno, cabe notar que Unamuno no dice que Jugo de la Raza *cogió* el libro, sino que *dio* con él, en un párrafo todo él ambiguo. La existencia del libro puede ser simbólica y hallarse dentro de él, en su memoria. El río, imagen de vida, corresponde a la tradición, y si sus aguas no corren, pasa a ser imagen de la muerte. Lo que explicaría la mirada horrorizada del personaje. La profecía final clarifica la identificación y fusión de ambos personajes en uno solo: Jugo de la Raza, como lector, de un lado, y Jugo de la Raza el protagonista de la novela, del otro. Innecesario parece decir, como ya otros han observado, que *Cómo se hace una novela* es quizá la más compleja y enigmática de las obras de Unamuno. Jugo de la Raza aparece sólo seis veces a lo largo de la novela, y sin aparente conexión entre unas y otras. El factor unificador, de haberlo, es el autor mismo (con sus confesiones, reflexiones, recuerdos, etc.) y lo vemos en el acto de escribir, de crear la novela, y a la vez, de crearse a sí mismo, en un esfuerzo consciente, aunque inútil, de separar su histórica y proyectada imagen, del yo íntimo. No hay argumento alguno, y los ingredientes carecen de continuidad y uniformidad, como si el autor pretendiera destruir toda apariencia de ficción, sustituyéndola por el sentimiento de una realidad sencilla y pura.

Después de *Cómo se hace una novela*, parecían cerrados todos los caminos para el cultivo posterior del género. Pero la crisis que había originado la obra —como otras antes en la vida de Unamuno— fue superada, y Unamuno iba a escribir aún *novelas* tan reveladoras como *San Manuel Bueno, mártir* y *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez*. En *San Manuel Bueno, mártir*, Unamuno vuelve a la dramatización de la idea de que cada vida humana adquiere su máxima dimensión en contacto con otras vidas humanas. La historia de don Manuel, párroco rural, es contada

³⁴ *Ibid.*, pp. 73-74.

por una mujer, Angela Carballino. Don Manuel es todo actividad, no para de hacer lo que es bueno y justo. Los habitantes del pequeño pueblo donde tiene su iglesia están convencidos de que es un santo. Un hermano de Angela, de nombre Lázaro, llega de América hecho un agnóstico y lleno de ideas progresivas. Don Manuel pone en juego toda su capacidad de persuasión para influir sobre Lázaro y reconvertirlo al catolicismo. Pronto se convence de que no podrá lograrlo, y le ruega a Lázaro que haga como que cree para no dar un mal ejemplo a los otros habitantes del pueblo. Y ya de paso, lo hace participe de su secreto: "Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que sueñen que son inmortales y no para matarles. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirán. Que vivan. Y esto hace la iglesia, hacerles vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que la profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho. ¿Y la mía? La mía es consolarme en consolar a los demás aunque el consuelo que les doy no sea el mío".³⁵ Carece de importancia averiguar si don Manuel era o no ateo. Lo importante y significativo es que después de su muerte la opinión unánime de sus feligreses es que había sido un santo, que nadie se atrevía a dudar de su santidad, de la *novela* de su santidad.

La novela de Don Sandalio, va todavía más lejos. Mientras que en el caso de don Manuel los elementos determinantes de su novela fueron sus palabras y sus acciones vividas por la gente del pueblo, en el caso de don Sandalio no hay más que un elemento determinante: la presencia física, y aún ésta limitada a un solo testigo. Unamuno usa del artificio de una persona desconocida que se va a un pueblo a descansar, y desde él le escribe a un amigo diciéndole que en el casino del pueblo ha visto a diversas personas y, entre ellas, y a distancia, a un jugador de ajedrez de nombre don Sandalio. Y puntualiza: "No he podido columbrar nada de su vida, ni en rigor me importa gran cosa. Prefiero imaginármela".³⁶ Y a partir de aquí, hace justamente eso, y don Sandalio se convierte en alguien distinto de lo que es merced a la imaginación de otra persona para quien, sin embargo, el don Sandalio inventado es el único que cuenta.

³⁵ MIGUEL DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más* (Espasa-Calpe, Madrid, 1956). p. 43.

³⁶ *Ibid.*, p. 67.

Desde 1927 hasta su muerte, Unamuno iba a publicar aún en volúmenes separados: un libro más de poesía, su *Romancero del destierro*; tres obras de teatro; un libro de discursos y artículos; la versión española de *La agonía del cristianismo*; y el libro *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*.

El 28 de enero de 1930, el rey Alfonso XIII reemplazó al general Primo de Rivera con otro general. El fin de la dictadura estaba a la vista. Unamuno entró en España el 9 de febrero. Y escribió, habló y actuó contra la Monarquía por todos los procedimientos imaginables. Finalmente, el 14 de abril de 1931, se proclamó la República después de las elecciones más ejemplares y democráticas jamás celebradas en el país. El nuevo régimen consideró a Unamuno uno de sus más prestigiosos patricios, y le confirió toda clase de honores. Se le hizo rector vitalicio de la Universidad de Salamanca, y fue elegido miembro de la Real Academia y de las Cortes. Fue también el primer español a quien se le confirió el nuevo título, creado por la República, de Ciudadano de Honor, además de proponérsele para el premio Nobel de Literatura.

EN 1934 yo tuve ocasión de conocer personalmente a Unamuno y de convivir con él durante varias semanas. Ocurrió esto en el verano de aquel año siendo yo estudiante de la Universidad Internacional de Santander. Esta Universidad, creada por iniciativa de aquel hombre admirable que fue don Fernando de los Ríos, constituyó uno de los experimentos más interesantes de la joven República. El claustro estaba integrado por destacados profesores, escritores e investigadores, lo mismo nacionales que extranjeros. Aquel año —el segundo de su funcionamiento— participaron, entre otros: Jacques Maritain, el filósofo francés; Erwin Schrödinger, premio Nobel de física; Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y José Gaos; el poeta Pedro Salinas que a su vez actuaba de rector; Jorge Guillén y Gerardo Diego; Palacios, el gran físico español; Zulueta, el entomólogo; Recassens Siches, el propio Fernando de los Ríos, Salvador Madariaga y muchos otros no menos famosos. Los estudiantes elegíamos los cursos que más podían interesarnos y asistíamos todos los días a algunas conferencias de las muchas que se ofrecían. Tanto los estudiantes como los profesores y los conferenciantes, se repartían por igual los mismos dormitorios, la misma comida en los mismos comedores, los mismos conciertos, y los mismos espectáculos, entre los cuales hubo la representación de varias

obras del teatro clásico por el grupo universitario de *La Barraca*, dirigido por García Lorca y Ugarte. La Universidad estaba instalada en el ex palacio real de la Magdalena, con las caballerizas convertidas en dormitorios, casi al lado de la playa privada, el Aula Magna adyacente a las caballerizas, y todo ello rodeado de pinos en una especie de península-promontorio de gran belleza. Después de cenar era frecuente ver, por pasillos y salas, los grupos más diversos discutiendo toda suerte de temas. Otro aspecto curioso era el hecho de que los cursos y conferencias, conducidos en alemán, francés, inglés, español o italiano, giraban alrededor de un tema básico que, sintomáticamente, se titulaba *Crisis en el siglo XX*. Esta supuesta *crisis* era explicada, comentada y estudiada en relación con cada disciplina: crisis en las diferentes ciencias, crisis en la filosofía, crisis en el derecho nacional e internacional, crisis en la literatura (en la novela, en el teatro, en la poesía). De hecho, daba la impresión de que el sentimiento de crisis lo había invadido todo, y afectaba a todas las actividades humanas. A pesar de ello, la atmósfera de la Universidad, y las relaciones entre sus diversos componentes, no dejaban entrever el menor pesimismo. Al contrario, todo el mundo parecía rebosar *joie de vivre*, una aparente contradicción que nadie sintió la necesidad de explicar en ninguno de los muchos cursos y conferencias que se venían dando.

Unamuno acudió a Santander aquel verano como huésped especial de la Universidad y accedió a leer en el Aula Magna su obra teatral, todavía inédita, *El hermano Juan*, personalísima versión del mito de don Juan. Tal como yo lo recuerdo, Unamuno podía pasar en actitud y presencia por un pastor protestante. Era de altura más que mediana para el promedio español, de aspecto fuerte, vestido siempre de negro, con las puntas del cuello de la camisa sobre el jersey (nunca usaba corbata), sin sombrero y con el pelo muy corto, un bigote discreto y barba pequeña y puntiaguda. Usaba gafas que no lograban ocultar el brillo e intensidad de los ojos. Los caricaturistas lo dibujaban a veces como una lechuza; en efecto, tenía aspecto de buho, pero se movía más como leopardo con movimientos juveniles y nerviosos que desmentían sus casi setenta años. Entró en el Aula Magna con un puñado de cuartillas en la mano y un ejemplar de la obra que iba a leer. Se dirigió directamente a la plataforma. El público que abarrotaba el lugar se puso de pie y le dio una larga ovación, que él pareció gozar sobremanera. Esperó hasta que se hizo el silencio, y empezó a hablar. Su voz era más bien aflautada. Comenzó diciendo que se veía forzado a leer su propia obra porque en España no había actores

capaces de interpretar sus papeles. Pidió perdón por tener que actuar además los papeles femeninos, y citó antecedentes históricos para justificarlo. Siguió discutiendo brevemente el significado de la obra. Se interrumpió al darse cuenta de la presencia de María de Maeztu, en primera fila, y la saludó refiriéndose a ella como la primera masculinista del país (María de Maeztu era por entonces cabeza visible del insignificante movimiento feminista español). Al lado de María de Maeztu estaba sentado Manuel Abril, conocido crítico literario, y Unamuno se refirió a él diciendo que no resentía su presencia porque a él no le molestaban los entomólogos de la literatura. Estas interrupciones fueron acogidas a carcajadas por parte del público y aún de los aludidos, ya que fueron expresadas con entonación nada ofensiva. Volvió a leer, pero esta vez ya la obra misma, mencionando primero los nombres de cada personaje, y omitiéndolos luego. Por aquel tiempo ya había yo empezado a desarrollar mi ahora vieja afición al teatro, y estaba escuchando muy atentamente. No tardé en notar que los distintos personajes, a pesar del evidente talento teatral del lector, sonaban lo mismo y tenían la misma personalidad, aun cuando los pensamientos fueran distintos, fenómeno al que no di mucha importancia por aquel entonces.

En los días que siguieron vi a Unamuno frecuentemente. Lo vi en el comedor comiendo y hablando a la vez, y de sobremesa recogiendo miguitas de pan diseminadas sobre el mantel con el dedo índice previamente mojaba en la boca, en movimientos casi mecánicos. Lo vi haciendo, mientras hablaba, sus famosas pajarricas y otros animales de papel, un arte en el que era experto y sobre el cual escribió incluso un breve tratado. De él aprendí yo mismo a hacer algunas. Lo vi a menudo en el centro de un grupo, en los salones del palacio y a veces fuera, sentado en el campo, hablando y casi nunca escuchando. Lo recuerdo un día diciendo a un grupo de estudiantes que su deber principal era visitar pueblos y aldeas, como en efecto ya lo estaban haciendo, para hacer desgraciados a los campesinos y pueblerinos, no para divertirlos. Aludía así a las llamadas Misiones Pedagógicas, y a lo que él creía que debía ser su función, organizadas hacía poco por estudiantes universitarios con apoyo gubernamental, y cuyo objeto era elevar el nivel cultural del campo español.

Durante las semanas de estancia de Unamuno en Santander, el periódico madrileño *Ahora* venía publicando una serie de artículos suyos sobre la juventud española y sus actividades políticas. Los jóvenes europeos —y los españoles no éramos excepción— estaban organizados en grupos que cubrían todos los matices del

espectro político; y Unamuno escribía una semana contra unos, a la semana siguiente contra otros, y así sucesivamente, nunca a favor y siempre en contra de todos y cada uno de los diferentes grupos: socialistas, anarquistas, comunistas, fascistas (o fajistas, como él los llamaba), etc. Cuando le llegó el turno al grupo a que yo pertenecía, tuve la impresión de que lo que decía era especialmente duro e injusto, y decidí atreverme a hablarle. Averigué que acostumbraba a levantarse muy temprano y a dar un paseo todas las mañanas por el bosque. A la mañana siguiente, me hice el encontradizo con él, y con no poca timidez lo saludé: "Buenos días, don Miguel". Me miró por encima de las gafas, y dijo: "Buenos días, joven, ¿quiere usted hablar conmigo?" Le contesté: "Sí, señor". "¿De qué?", fue la seca respuesta. Y empecé: "Ayer leí su artículo en *Abora* y . . ." "Y no le gustó a usted lo que en él digo, ¿verdad?" Con gran esfuerzo, me atreví: "Para decirle la verdad, pues no". Ya no recuerdo si sonrió o no, pero sí sé que no hubo discusión posible, cuando añadió: "A mí tampoco me gustó". Me miró unos segundos y me preguntó: "¿Qué le parece si leemos unos versos juntos?" Le dije que me encantaba la poesía. Se sentó contra el tronco de un árbol, y yo a su lado, y empezó a leer una tras otra veinte composiciones suyas dedicadas a la memoria de su esposa que había muerto hacía seis meses y con quien había convivido, al parecer muy felizmente, durante casi medio siglo. Al terminar y viendo lo emocionado que yo estaba, o acaso intentando ocultar su propia emoción, me preguntó si yo creía que aquellos poemas valdrían un real cada uno. Yo no supe qué decirle. Y él añadió como para consigo mismo. "Cuando se impriman, pienso vender el libro en veinte reales".

Aquellos días de Santander fueron probablemente los últimos de paz gozados por la gente allí presente, incluido el propio Unamuno. En octubre de aquel año, se produjo la revolución de Asturias que iba a culminar dos años más tarde en la trágica, mal llamada y frecuentemente mal entendida, guerra civil española. Durante esos dos años, Unamuno atacó a la República casi en los mismos términos en que había atacado a la Monarquía y a la dictadura del general Primo de Rivera. A lo largo de su vida estuvo contra todo y contra todos, aunque siempre con pasión e inteligencia. Irónico parece que al comienzo de la guerra civil le tocara estar presente en la inauguración del nuevo año escolar de su Universidad de Salamanca, en cuya ocasión, después de varios discursos tendenciosos, el general Millán Astray, del grupo de generales facciosos, lanzó el ya famoso grito de ¡Muera la inteligencia!, cuya encarnación en el parainfante era el propio Unamuno.

Unamuno aquel día se fue a su casa, resuelto a no pisar la calle de nuevo. Tenía setenta y dos años. Un par de meses más tarde, el 31 de diciembre de 1936, estaba sentado en su casa, calentándose a la mesa de camilla. Un amigo y colega de la Universidad que había ido a hacerle una visita, lo dejó solo unos instantes. Cuando volvió notó humo y vio que uno de los pies de Unamuno estaba ardiendo. Unamuno había muerto. No sé si habrá o no un cierto simbolismo implícito en esto. Aquel fuego que empezó a consumirle quizá representara el fuego interior que le consumió toda su vida, y que al fin lograba desatarse. O quizás fuera el símbolo del fuego inquisitorial que antes había quemado a tantos herejes y que ahora volvía a encenderse sobre el suelo español.

PRIMER VIAJE DE PIZARRO A SUDAMÉRICA

Por *Demetrio AGUILERA-MALTA*

... Aquí supe cómo por la mar venían cierta gente en canoas a hacerles guerra todas las lunas llenas, y tenían tanto miedo de aquella gente los de aquella provincia, que no osaban ir a la mar a pescar: éstos eran de una provincia que se dice Birú, donde corrompido el nombre se llamó Pirú. Toda la tierra de allí adelante era gente crecida y belicosa.

PASCUAL DE ANDAGOYA, Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en la provincia de Tierra Firme o Castilla del Oro, y de lo ocurrido en el descubrimiento de la Mar del Sur y costas del Perú y Nicaragua, ¿1542-1545?

... El Gobernador recibió el presente y le habló bien diciendo que holgaba mucho de su venida, por ser mensajero de Atabálipa, a quien él deseaba ver por las nuevas que dél oía; que como él supo que hacía guerra a sus contrarios determinó de ir a verlo y ser su amigo y hermano y favorecerlo en su conquista con los cristianos que con él venían ...

... Atabálipa era hombre de treinta años bien apersonado y dispuesto, algo grueso; el rostro grande, hermoso y feroz, los ojos encarnizados en sangre; hablaba con mucha gravedad, como gran señor; hacía muy vivos razonamientos, y entendidos por los españoles, conocían ser hombre sabio; era hombre alegre aunque crudo ...

FRANCISCO DE XEREZ, Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada Nueva Castilla, por Francisco Pizarro, capitán de la S. C. C. M. del Emperador, nuestro señor, 1533.

I

EL capitán Francisco Pizarro —de Trujillo, Extremadura— se asomó a la ventana de su casa. Miró por ella. Llovía a torrentes, como si el cielo fuera a venirse abajo. Hasta donde alcanzaban sus ojos le pertenecía. Y más allá, todavía. Mucho más allá. Era su patrimonio. Lo que había conseguido a golpes de espada y —¿por qué no decirlo?— también, de humillaciones y sacrificios. Podría afirmar que cada legua de esas tierras le había costado una parcela de su dignidad o de su orgullo. Y, a decir verdad, ese precio le resultaba caro. Diferente de lo que él esperaba en sus primeras expediciones a Tierra Firme; especialmente en la que hizo con *El Caballero de la Virgen*, don Alonso de Ojeda, que por poco le costó la existencia. En aquel entonces soñaba con grandes empresas, descubrimientos importantes y conquistas de imperios ricos y poderosos. Recordaba la primera vez que oyó, de labios de Panquiaco —hijo del cacique Comagre— la descripción de esos mundos fabulosos que existían al meridión; recordaba, asimismo, el día en que Vasco Núñez de Balboa descubrió, desde la cima del Temartaqué, el pacífico Mar del Sur; recordaba, finalmente, cuando el cacique Tumaco les dio noticias concretas de esos pueblos que navegaban a vela, tenían grandes palacios de piedra y para sus transportes usaban bestias de carga en lugar de hombres. En aquellos tiempos —que ahora se le antojaban tan remotos—, ¡cómo la ambición no lo había dejado un solo instante! ¡Cómo se soñaba a sí mismo, al mando de un numeroso ejército bien armado, dueño de una flota poderosa y con las provisiones necesarias para emprender las aventuras definitivas!

Y todo, ¿para qué? Lo único que había conseguido era esa extensión de tierra —en gran parte pantanosa—, cuyo valor no era digno de tomarse en cuenta; algunos indios que cumplían las faenas del campo; criados españoles y aborígenes para su servicio personal y la atención de su casa; y, por último, todo aquello que en mujeres, vinos o comidas pudieran alegrarle cama y mesa. ¿Para eso había seguido a Pedrarias —Pedro Arias Dávila, Gobernador de Castilla del Oro—, como un mastín más, en sus decisiones y campañas? ¿Para eso había cumplido órdenes tan desagradables, como aquella de prender a Vasco Núñez de Balboa, su jefe y amigo de siempre, y después conducirlo al patíbulo, en Acla? ¿Para eso, más tarde, había atravesado el Darién, sufriendo mil penalidades, e ido a comerciar —lo que ellos llamaban comerciar, es decir, quitarles a los indios cuanto tenían, comenzando por la propia vida— con los naturales de la costa del Mar del Sur? ¿Para eso se había distinguido —exponiendo salud y existencia a cada instante— entre los que

hicieron la campaña contra los Veraguas? ¿Qué le importaban a él las comodidades de que ahora disfrutaba? Continuaba siendo un segundón, un fracasado. Todos sus sueños e ilusiones se habían frustrado, sin tener el menor asomo de realización. *Y lo peor de esto es que tienes más de cincuenta años. Todo te será más difícil cada día. ¿Por qué no te resignas y disfrutas de lo que has obtenido? Pretender lo contrario es irse contra la razón. La edad y la vida tranquila que llevas te están volviendo lento y pesado. ¿Has visto cómo este clima trata de embotecer tus armas y armaduras? Pues así estás por dentro. Tienes moho en los huesos y en la sangre. Has perdido la agilidad y la salud que antaño disfrutabas. Cualquiera te vencería cruzando su espada con la tuya. Una jornada semejante a las que realizabas al lado de Ojeda o de Balboa, hoy te dejaría en el lecho una semana. Bien lo adviertes cuando practicas, de vez en cuando, algunos ejercicios con las armas. Es en vano, por lo mismo, que continúes pendiente de los hechos que ocurren fuera de Castilla del Oro. Otros son los destinados a llenarse de poder, gloria y riqueza. Tú perdiste en el juego de la Fama. ¡Resígnate! ¡Permanece al margen! Pronto serás un anciano. ¿Por qué, en último caso, no vendes cuanto tienes y regresas a España? ¿Por qué no vuelves a tu natal Trujillo, a pasar tranquilo y descansando los postreros días de tu existencia? ¡Convéncete! ¡Ya no estás para proyectar el futuro sino para recordar las ambiciones que tenías en el pasado y de lo cual tan poco realizaste!* Sí. Quizá esto era lo mejor. Poco a poco, empezaba a madurar la decisión, a imaginarse cómo se instalaría en ese rincón extremeño, medio borroso en el recuerdo. Pero cuando parecía más convencido, llegaba la hora de asistir a la tertulia en la vecina Panamá. Iba. Allí las noticias, que seguían sucediéndose, una tras otra, de nuevos descubrimientos y conquistas, arrojaban al suelo sus buenos propósitos y lo hacían desistir —por lo menos durante una temporada— del deseo de regresar a la tierra en que naciera.

ESAS tertulias tenían lugar, por lo menos, una vez por semana. Constituían un verdadero refugio para el despechado capitán. Desde que empezaba a preparar el viaje sentíase diferente. Era igual que si, otra vez, estuviere en servicio, se dispusiera a iniciar una nueva aventura y, por fin, marchase a cumplirla. Por otra parte, su historia personal estaba ligada a la historia de aquel sitio que descubriera Tello de Guzmán. Aunque la población había sido fundada cuatro años antes y aunque la zona donde estaba asentada no era de las más propicias, crecía y tomaba importancia con cierta rapidez. El

antiguo reducto de pescadores se había transformado en el centro de la Colonia desde que Pedrarias se trasladara allí, abandonando Santa María la Antigua del Darién. Como algunos otros oficiales, él acompañó al Gobernador. Este se creía el hombre destinado al descubrimiento y la conquista de esos territorios que existían al sur. Después de haber mandado decapitar a Balboa y sus cuatro amigos más cercanos, sabía que nadie obstaculizaría su camino. Para su desgracia, varios intentos le habían fallado. Su edad—más de setenta años—y su falta de salud y experiencia en esas lides, le impidieron realizar las expediciones en persona, como pretendiera. Tuvo, entonces—aunque siempre bajo su vigilancia y mando—que confiar a terceros la puesta en práctica de sus planes. Uno de ellos fue el capitán Basurto. Para colmo de sus males, éste murió y la empresa quedó trunca. Con todo, no se amilanó El Enterrado—como apodaban a Pedrarias, debido a que estuvo a punto de ser sepultado vivo durante un ataque de catalepsia—y confió la jefatura de una nueva expedición al marido de una de las doncellas de doña Isabel de Bobadilla, su esposa. El beneficiado era un mozo gallardo, que había llegado en la famosa flota que arribó a La Antigua en 1514, con el flamante Gobernador a la cabeza. Natural del Valle de Cuartango, Alava, se llamaba Pascual de Andagoya y era hombre de fiar y lleno de valor y merecimientos, de espada y pluma, a la vez. Nombrado como uno de los Regidores de Panamá, obtuvo licencia y apoyo para descubrir aquellos territorios de los cuales todos se hacían lenguas. Entró por la provincia de Chochama y, después, llegó a otra llamada Birú o Pirú. En ésta siguió el curso de un río, que lo puso en contacto con varios pueblos cuyos caciques le dieron noticias concretas del imperio que buscaba. Incluso, le informaron que tal río era el límite de ese imperio por el norte. Para su desdicha, tuvo un accidente que lo invalidó algún tiempo y lo obligó a regresar. Por ello quedó nuevamente trunca la tantas veces proyectada expedición al sur: Primero, por Vasco Núñez de Balboa, que llegó a tener aparejadas cuatro naves y dispuso de trescientos hombres bien armados; y, después, por Pedrarias que, contando con todos los elementos necesarios para hacerlo, había visto defraudada su ambición por la muerte de Basurto y por el accidente de Andagoya.

EL Capitán Francisco Pizarro pasaba por uno de sus ciclos depresivos. Aunque le tocaba su día de tertulia, estuvo a punto de no ir. ¿A qué? ¿A escuchar los mismos diálogos acerca de los temas locales, que no le interesaban? ¿A saber la última intriga o la más exa-

cerbada crueldad de Pedrarias? ¿A comentar, con los demás, las causas del fracaso de la expedición de Andagoya? ¿A que le repitieran por centésima vez, que esto se debía a la mala estrella de El Enterrado? ¿O, por el contrario, a conocer nuevos éxitos de las empresas realizadas en otras latitudes, como, por ejemplo, las de su pariente Hernán Cortés? ¡Ah! ¡Si él no estuviese viejo y cansado! ¡Si aún poseyera el valor y la energía de otros tiempos! Se dijera que la última expedición en que se sintió con bríos y entusiasmo suficientes fue aquella en que acompañó a Gaspar de Morales, sobrino de Pedrarias, en 1515, cuando asolaron las regiones que dos años antes había atravesado con Balboa. A partir de entonces, parecía ir en descenso. Cada ocasión lo marginaban más y más, dejándolo en un mero papel de espectador. Sí. ¿Para qué ir a esa tertulia de Panamá?

Algo lo hizo opinar en forma diferente. Fue el pensar lo que iría a ocurrir con los elementos —barcos, armas, provisiones y hombres— que Andagoya había reunido con la ayuda del Gobernador, para realizar su empresa. ¿Se estaría preparando alguna nueva expedición? ¿Alguien habría obtenido la autorización respectiva para ello? ¿Ese alguien dispondría de los medios económicos indispensables que requería una travesía de tal envergadura? ¿O sería el propio Andagoya que ya se había restablecido de su dolencia? En cualquiera de los casos, sería prudente acercarse a los promotores o jefes de la empresa. ¡Quién quitaba que lo eligieran capitán de la misma, o le propusieran asociarlo, o vincularlo en alguna forma a la aventura! Una amarga sonrisa asomó a su rostro. *¡Desengáñate! ¿Quién va a querer contar contigo? Así como estás, viejo y pobre, más que servir de algo, constituirías un estorbo. Sería diferente si, por lo menos, dispusieras de bastantes ducados para participar en la financiación del viaje.* Reaccionó. ¿Estorbo? ¡Nunca! Sus años pasados en la selva, su conocimiento de las plantas y de los animales, del clima y del terreno, de las enfermedades y de los peligros; y, sobre todo, su conocimiento de los naturales lo harían provechoso para cualquier empresa de esa índole. Además, nadie ignoraba que tenía un carácter de acero, nada desechable en los momentos difíciles. Si algo se proponía, lo realizaba. Ni cien jóvenes que se le pusieran al frente, lo harían detenerse ni cambiar de decisión. Por eso, pues, debía ir a esa tertulia. Quizá el futuro Capitán u organizador de la nueva expedición considerase aquellas razones; quizá las circunstancias lo ayudaran a salir de ese marasmo, de ese enmohecimiento; o, quizá, por lo menos, escuchase noticias favorables para cualquier intento posterior.

Tomada esta decisión, miró, otra vez, por la ventana. La lluvia

estaba aminorando. Ordenó que preparasen su mejor cabalgadura. Se acicaló con calma. Vistió ropas militares, claro. Jamás se resignaría a presentarse como lo que era en esos días amargos: Un capitán segundón convertido en labriego, que había substituido, a regañadientes, la espada por el azadón.

Al poco tiempo se acercaba a Panamá. La población—arrimada al Mar del Sur—estaba tomando la forma de una *elz*. Se habían hecho algunas edificaciones de piedra, y se construían otras. Aquí y allá, se veían varias casas de madera, con techos de teja y, también, unos cuantos bohíos. De vez en cuando, cruzaban algunos esclavos negros trayendo agua desde los manantiales vecinos. En general, había poco movimiento. Apenas si se construían en la orilla algunos barcos de poco calado y llegaban o partían embarcaciones de pescadores. Por las calles deambulaban, asimismo, escasos transeúntes. Al ver a don Francisco—que marchaba a caballo, seguido de dos criados—se volvían a saludarlo. El contestaba y proseguía su marcha. Así llegó al lugar donde se efectuaba la tertulia. Le dio mucha alegría encontrar entre los asistentes a un amigo viejo—viejo de edad, ya que era mayor que él, y viejo de amistad—: don Diego de Almagro, de la Villa de Almagro, de Castilla la Nueva.

2

DESPUÉS de intercambiar saludos, Don Diego repitió una pregunta que le hacía desde que iniciaran la tertulia.

—¿Y cómo os va, don Francisco?

Este respondió con una respuesta semejante a la de siempre.

—Igual que a vos, don Diego.

—¿Ninguna novedad?

—Ninguna. ¿Y vuestra merced sabe algo?

—Sólo respecto de Hernán Cortés. Sigue la conquista de ese imperio tan grande y rico que han llamado La Nueva España.

El rostro de Pizarro se ensombreció. Masculló secamente:

—Lo sé.

Su interlocutor—que a pesar de sus años era de natural alegre—al ver el gesto agrio del otro, cambió de tema.

—Lo que ignoráis es que El Enterrado no sabe qué hacer con los navíos, provisiones y armas de la expedición de Andagoya. Quizá para que no se pierdan los ducados invertidos, intentará venderlos.

Prestó atención.

—¿Qué decís?

Almagro pormenorizó:

—Que Andagoya no tiene síntomas de mejoría que no hay quien lo substituya o tal vez Pedrarias no quiere confiar en ningún otro; que los días van pasando; que los barcos pronto necesitarán reparaciones; las armas y municiones, limpieza; las provisiones, reemplazo. Y que esto tiene desesperado al Gobernador. Como, por otra parte, aquí no ha tenido fortuna en nada de lo que emprendiera. A vos, ¿qué os parece todo esto?

El extremeño, súbitamente hundido en profundos pensamientos, no respondió. El castellano insistió:

—¿Qué os parece?

Regresó de sus mundos interiores. Dijo, simplemente:

—Fs una lástima.

—¿Por qué, don Francisco?

—Porque tan buenos elementos no debieran perderse. Alguien podría utilizarlos y realizar, sin pérdida de tiempo, una nueva expedición.

El burlón anciano lo quedó mirando unos instantes. Una sonrisa irónica plegó sus labios.

—¿Por qué ese alguien no es vuestra merced?

Sin hacer caso del tono, respondió:

—Porque ya no tengo edad para esas andanzas, don Diego.

A don Diego le fue desapareciendo la sonrisa. Miró con atención a su amigo. Casi no había cambiado nada con los años. Alto, recio, trigüeño, tenía la misma apariencia que cuando lo conoció y que había mantenido en todas las duras jornadas del Darién. Hasta parecía que se hubiera aplomado más, que tuviera mayor seguridad en sus palabras y sus actos. Cierta que casi siempre le había tocado obedecer—igual que a él—y que cuando recibía una orden la cumplía, contra viento y marea. No otra cosa era lo que había ocurrido con la prisión y muerte de Balboa. ¿O sería, como comentaban los demás, que eso había sido el precio para ganarse la confianza de Pedrarias? ¿Pretendería, entonces, asumir el mando que había dejado don Vasco Núñez de Balboa, para iniciar el descubrimiento de los territorios que estaban al sur? Sea de ello lo que fuese, la verdad es que cuando se le mandaba algo, jamás vacilaba, jamás preguntaba nada. Simplemente, lo llevaba al cabo, afrontando peligros, dificultades, y hasta en contra de sus propios sentimientos. Con todo, se engañaban quienes creían que era sólo un segundón, un cumplidor de órdenes. ¿No lo demostró cuando Ojeda lo dejó en San Sebastián,

al mando de la pequeña Colonia? Tuvo el coraje suficiente para esperar que muriese la mitad de sus hombres hasta que sobreviviesen los que cupieran en los dos únicos bergantines disponibles. ¿No lo demostró, igualmente, en la primera expedición al territorio del Cacique Cemaco, que le encomendara Balboa, años atrás? Era duro, cruel, implacable, cuando quería obtener algo. Pero, al propio tiempo, era valiente y temerario, hecho para crecerse en las adversas contingencias.

Mirándolo con fijeza, ya sin asomo de burla repitió la pregunta.

—Sí. ¿Por qué no sois vos ese alguien?

Le devolvió la mirada. Y con lentitud, como pensando las palabras, dijo la misma respuesta:

—Porque como os lo dije, ya no tengo edad para esas andanzas, don Diego.

Este se animó.

—¡No digáis eso, don Francisco! ¿Quién es aquí más viejo que Pedrarias? Y ya lo veis: No ha vacilado nunca en sus luchas y ambiciones. Y eso que la adversidad lo acompañó casi siempre en Tierra Firme. Yo mismo, que os llevo algunos años, me siento tan fuerte, ágil y decidido como cuando era mozo.

Hizo un silencio. Trató de leer mejor en el rostro de su compañero de tantas campañas. Prosiguió:

—Además, que me estáis engañando, Capitán Pizarro. Estoy seguro que os sentís con tanto ánimo y dispuesto a empeñaros en tantas aventuras, como cuando llegasteis a Tierra Firme, acompañando a El Caballero de la Virgen, don Alonso de Ojeda.

Don Francisco, igual que si continuara un razonamiento, expresó:

—Además, no poseo los ducados necesarios para una empresa semejante.

Almagro insistió en su idea. Su tono adquirió cierta solemnidad:

—Si os decidís, ¡contad conmigo!

A su vez, Pizarro observó a su amigo, estudiándolo. Se le notaban los años en el cuerpo un tanto encorvado, en los párpados colgados, en el cabello cano, en las arrugas del rostro y en los músculos flácidos. Pero, no en el brillo de los ojos, ni en el fuego del espíritu, ni en el buen humor y el veneno que, casi siempre, había en sus palabras. No parecía un hombre en quien se pudiese fiar ciento por ciento. Era un tanto hipócrita y sin mucha fijeza de carácter. En cambio, era valiente. Conocía el medio. Había estado en casi todas las campañas con Balboa y con Pedrarias. Y, como a él, a medida que recibían informaciones acerca del Mar del Sur,

le había ido creciendo la ambición por descubrir y conquistar las tierras que ese mar bañaba.

HABITUADO a pocos razonamientos y como era algo que había rumiado durante mucho tiempo, la sugestión de Almagro fue la gota que derrama el vaso. Se decidió. Comandaría la expedición. Aprovecharía sus experiencias anteriores y la llevaría adelante. El llegaría, antes que nadie, al corazón de ese gran imperio, cuya definitiva existencia habían asegurado los ribereños del Perú a Pascual Andagoya. El no fracasaría. Tomaría todas las providencias del caso. No se dejaría ablandar por nada ni por nadie. Al que intentara oponerse lo desbarataría. Felizmente, fuera de su ambición, tenía pocas debilidades. Ni amigos, ni amor de mujer, ni aficiones al buen vivir, serían obstáculos. Era —o podía ser— sobrio hasta la exageración. Soportaría —en hambres, fatigas o peligros— cuanto fuese necesario para lograr sus empeños. ¡Nada lo detendría! Y ya que había tomado esa decisión, lo adecuado era poner inmediatamente manos a la obra. Como si Almagro hubiese podido seguir el hilo de sus pensamientos y, quizá también, queriendo iniciar desde ese instante el uso de su autoridad, expresó:

—Bueno, ¡vamos a ver al señor Gobernador!

El otro se desconcertó.

—¿Decís al Gobernador?

—Eso digo.

—¿Para qué?

—A solicitarle permiso y ayuda.

Lo miró, con cierto asombro.

—¿Os habéis decidido?

—Ya lo estáis viendo.

Almagro esbozó una sonrisa. Sin duda iba a soltar alguna chanzoneta. Tal vez, se relacionaba con la inesperada voluntad de su amigo. Lo miró. El rostro de Pizarro era severo, tranquilo. Adaptándose a las circunstancias, abandonó sus propósitos festivos. Se dominó.

—Es verdad. ¡Vamos!

Y, sin más ni más, se dirigieron a casa del Gobernador.

PEDRARIAS, al parecer, se alegró mucho de verlos y de escuchar sus razones y proyectos. En el fondo, estaba persuadido de que ese par de segundones no podría hacer nada. Tenía un pobre concepto de Pizarro. Hacía poco, refiriéndose a éste había escrito al rey

diciéndole que se trataba de un buen oficial subalterno, sin aspiraciones y ya anciano. ¿Cómo, pues, iba a pensar que él, en unión de Diego de Almagro, quien a su juicio ya estaba caduco, pudieran intentar una empresa de tanta importancia? Con todo, ¿por qué iba a granjearse la enemistad de ambos? Esbozando una hipócrita sonrisa bondadosa, prometió:

—Contáis desde ahora con mi licencia y apoyo.

Pizarro no captó la perfidia de El Enterrado, y aunque pensando que era más de lo que esperaba, trató, sin embargo, de aprovecharse de lo que imaginó una buena voluntad del otro.

—Entonces, ¿nos otorgáis la flota y los elementos con que contaba don Pascual de Andagoya?

La sonrisa del funcionario se hizo más bondadosa aún.

—Holgaría mucho con ello, ya que vuestras mercedes han sido fieles servidores míos y de Su Majestad, y porque conozco las capacidades que os distinguen. Afortunadamente, el Capitán Andagoya sólo tiene una invalidez transitoria. El espera mejorar muy pronto y, cuando esto ocurra, se hará cargo de su expedición.

Almagro, ladino, preguntó:

—¿Y vos no podéis ayudarnos?

—Como sabéis, en mi calidad de Gobernador, no puedo apoyar económicamente ninguna expedición que no sea aprobada por España. En lo personal, no se os oculta que estoy muy pobre, que me sería difícil disponer de un maravedí.

DESPUÉS de cruzar unas pocas palabras más, Pizarro —aunque no estaba dotado de extraordinarios alcances— pudo advertir cuál era la verdadera actitud de Pedrarias. Dándose por satisfecho con lo obtenido, es decir, con que éste no se opusiera a la empresa, consideró la gestión terminada. Al despedirse, prometió:

—Os agradecemos mucho por vuestra licencia y vuestro apoyo. Desde ahora os decimos que contaréis con una buena participación en la empresa, lo cual ya formalizaremos debidamente.

El Gobernador retribuyó esta promesa —en la cual no creía, persuadido como estaba de que dicha aventura ni siquiera se iniciaría— con renovadas sonrisas y fervientes votos por el éxito de los flamantes expedicionarios.

3

CUANDO dejaron a Pedrarias, se miraron un tanto desconcertados. Hubo un silencio. Lo rompió Pizarro.

—Ahora, ¿qué hacemos?

Almagro quedó pensativo unos segundos. Sugirió:

—¿Por qué no buscamos a Andagoya?

—¿Para qué?

—Podríamos asociarnos con él.

—No os hagáis ilusiones, don Diego. El, sólo querría que luchemos a su lado, nuevamente como subalternos.

Se irguió. Los ojos le brillaron. Parecía otro hombre, cuando agregó:

—¡Yo no volveré a participar en ninguna otra empresa, si no es para mandar!

—Igual, yo. ¿Y entonces?

—Hemos conseguido lo más difícil, que es el permiso del Gobernador. Lo que nos falta, que son los ducados, ya veremos cómo obtenerlos.

Almagro pareció tener una buena idea.

—Conozco un sacerdote que quizá podría ayudarnos.

—¿Quién es?

En lugar de responder directamente, quedó en una actitud meditativa. Murmuró, igual que si estuviera recordando:

—Vino como doctrinero y mayordomo del hospital, cuando Pedrarias arribó a Tierra Firme. Más tarde fue canónigo en Santa María la Antigua del Darién. Actualmente, es vicario en Panamá.

—¿Se trata, acaso, del padre Hernando de Luque?

—Del mismo.

—Lo conozco. Posee un cortijo al lado del mío. ¡Pero, él ya no tiene edad para estas aventuras!

Almagro sonrió, con algo de ironía.

—No es mucho mayor que nosotros.

—Tenéis razón. ¿Y por qué pensáis en él?

—Hemos platicado numerosas ocasiones. Por su contacto con los indios, al tratar de salvar sus almas, los ha ido conociendo a fondo. A él le refieren cosas que no dirían a ningún otro. Ha conseguido, por eso, datos importantes acerca de ese rico imperio del sur. Varias veces, lo he visto suspirar porque no puede ir a evangelizarlo. Creo que tampoco parece disgustarle el oro. Aunque no lo dice, le brillan los ojos cuando menciona los tesoros que se podrían encontrar allá. Por otra parte, buena prueba de ello es la riqueza que ha acumulado.

—¿Creéis que le gustaría participar en esta empresa?

—Es probable. Además, se cuenta que maneja los fondos del licenciado Gaspar de Espinoza. Este, después que fraguó el proceso que llevó al cadalso a Balboa y los suyos, adquirió, como sabéis,

gran poder y fortuna. El clérigo y el licenciado hacen buenas migas. Se ven con mucha frecuencia. Y hasta se rumora que están asociados en varios negocios.

—¿Qué esperamos? ¡Vamos donde el Vicario!

LA noticia de los propósitos de los dos capitanes, comentada sarcásticamente por Pedrarias, se había expandido en Panamá, como un reguero de pólvora. Por eso, Hernando de Luque ya tenía algunos datos acerca de ella. Cuando llegaron sus visitantes, los recibió afablemente. Antes que los otros le hicieran alguna insinuación, marchó directamente al asunto:

—He sabido de la expedición que proyectáis.

Almagro preguntó, con rapidez:

—¿Os interesa?

El sacerdote inclinó la cabeza. Bajó los ojos. Empezó a dar vueltas a sus manos, una sobre otra con unción. Dijo, solemne:

—Me interesa todo lo que atañe a la difusión de la fe.

Almagro cambió una veloz mirada de entendimiento con Pizarro. Insistió:

—¿Estaríais dispuesto a participar en ella?

Mirando siempre al suelo, expresó con dulzura y recogimiento:

—Estoy dispuesto a ayudaros con mis oraciones.

Pizarro lo había estado estudiando. Se daba cuenta de que el cura lo que pretendía era negociar en la mejor forma. Seguramente, estaba con intensos deseos de asociarse a ellos. Tal vez, hasta había elevado preces al cielo para que fueran a visitarlo esa tarde. El problema estaba en que no quería soltar prenda de buenas a primeras. Quizá por eso tenía el mentón sobre el pecho, los ojos semicerrados, las manos regordetas girando sobre sí mismas. Lo probable era que quisiese esconder el rostro; que no se leyera en él—ni se adivinara— su consentimiento prematuro, antes de que le hubieran hecho una propuesta. Con todo, su actitud resultaba ineficaz. Don Francisco era hombre de pocas razones y no quería perder el tiempo en escaramuzas de vocablos. Máxime, sabiendo que el otro ya estaba decidido desde cuando llegaron a su casa. Por eso, después del breve examen, dijo, pesando sus palabras:

—Las oraciones son muy importantes, señor Vicario. Os las agradecemos en lo que valen . . .

Se detuvo. Lo miró fijamente, tal vez esperando que el Clérigo levantara el rostro y lo viese. Como no ocurrió así, continuó:

—Pero lo que pretendemos de vos es otra clase de ayuda.

Venciéndose a sí mismo, para no traicionarse, Luque preguntó, con aparente ingenuidad:

—¿Queréis acaso que os acompañe en la navegación? Bien veis que sería difícil. Mi edad ya no me permite esas actividades.

—Vuestra compañía sería muy valiosa, padre Hernando. Mas, no se trata de eso. Lo que deseamos es que nos ayudéis al financiamiento de la expedición.

Esta vez, alzó los ojos. En ellos se leía la fingida sorpresa. Hizo una serie de aspavientos, como si le hubieran propuesto que les bajara la Luna o algo así.

—¿Cómo decís? ¿Que os ayude a qué? . . . ¡A mí señor Capitán! ¡Cuán equivocada está su Merced! Soy un sacerdote pobre, cuyos únicos bienes no son terrenales.

Su interlocutor pareció no haberlo escuchado. Puntualizó:

—Os daríamos una buena participación.

Fray Hernando suspiró:

—Amigos míos: agradezco que os acordarais de mí. Con todo, tendréis que tocar otra puerta y no la de este humilde siervo del Señor.

Don Francisco tampoco pareció prestar atención a sus palabras. Preciso más aún:

—Firmaremos un contrato y estaréis al tanto de cuanto hagamos, gastemos y, sobre todo, de las ganancias que se obtengan.

El sacerdote tragó grueso.

—Bien veo que sois justos y generosos, pero no queréis comprender mi situación.

Pizarro prosiguió, inmovible:

—Tendréis la tercera parte de los beneficios.

Súbitamente, se dejó llevar por la codicia. Se enderezó. Los ojos le brillaron. Cambió el tono de voz. Se le hizo aguda, metálica.

—¿La tercera parte?

Reaccionó. En súbita transición, volvió a inclinarse; a recuperar la humildad y la dulzura. Sus manos tornaron a girar, en el mismo ritmo anterior. Su voz recuperó la dulzura habitual.

—¿Sólo la tercera parte?

—Es cuanto podemos daros.

—Sin embargo, si pongo . . . o, mejor dicho, si consigo los fondos con algunos de mis buenos amigos; porque os repito, apenas tengo unos míseros ducados para atender a mis necesidades . . .

El rostro de Pizarro permaneció impasible. Cortó el hilo del discurso del Clérigo, con cierta rudeza.

—Padre Hernando. Comprendemos vuestras razones. Es inútil que insistáis. No podemos hacer otra cosa que la que os ofrecemos.

Vuestros o ajenos, esos fondos darán a quien los ponga, la tercera parte de cuanto obtengamos en esa expedición. Descontando, claro está, lo que debemos darle a Pedrarias.

Viendo que estaba demás insistir, el Vicario se enderezó. Dejó quietas las manos. Miró atentamente a sus visitantes. Se decidió:

—Está bien. ¡Acepto!

A continuación, los tres futuros socios —cuyas edades sumaban casi dos centurias— sellaron el pacto con unos sorbos de vino.

CUANDO en Panamá se supo el entendimiento a que habían llegado los ancianos, desde Pedrarias hasta el último colono los hicieron blanco de sus burlas:

—Lo que deberían hacer es prepararse para el último viaje.

—Están locos.

—El más loco es el Vicario.

—Sí. ¿Cómo expone su fortuna en manos de esos dos ancianos?

—Ellos también exponen cuanto tienen. Con eso comprarán las armas.

—Pero Fray Hernando comprará los barcos y todo lo demás.

—Dicen que no son ducados de él sino del licenciado Gaspar de Espinosa. Que él es muy pobre.

—Si no fueran fondos de él, ¿por qué lo iban a hacer socio de la empresa?

—Tenéis razón. El, desde tierra, proveerá cuanto ella requiera.

—¿Y Pizarro?

—La comandará.

—¿En unión de Almagro?

—Quizá. Por ahora, don Diego se quedará organizando los refuerzos y abastecimientos, que llevará después a Pizarro.

—De todas maneras, están locos.

—Cierto. ¿Dónde conseguirán las naves?

—¿Y las armas?

—¿Y los hombres?

4

PIZARRO advertía la atmósfera hostil que lo estaba circundando. Más que hostil, de burla y desconfianza. Cada vez que iba a plantear algo referente a la empresa, tenía que armarse de paciencia y tolerancia. Leía en los ojos de cuantos trataba una falsa amabilidad,

una ironía contenida. A veces, esto llegaba a traslucirse en las respuestas que le daban. Tal actitud lo llenaba por dentro de una ira creciente. Se contenía. Intentaba que en sus palabras no se advirtiesen los sentimientos que lo embargaban. Y proseguía sus gestiones. Lo hacía con pasión, sin descanso. El mismo se extrañaba, en ciertos momentos, de su capacidad de trabajo, de su energía. Empezaba a sentirse, otra vez, con una agilidad semejante a la de sus años mozos. Dormía y comía poco. No distraía ni sus pensamientos ni sus actos en ninguna otra cosa que no fuera la organización del viaje próximo. Ayudado por Almagro, que en todo trataba de igualarlo, la tarea se iba cumpliendo, a ojos vistas. Venciendo el escepticismo de los colonos habían reclutado ya ciento veinte de ellos. Contaba, asimismo, con dos barcos, de los cuales el uno había sido construido por Balboa. Los equiparon en la forma que pudieron, con los implementos que encontraron. Embarcaron los abastecimientos y las armas conseguidas —ninguna de fuego, infortunadamente— y el día 24 de noviembre de 1524, ante el asombro de los habitantes de Panamá, se hizo a la vela el capitán Pizarro en uno de los barcos —en el otro iría, después, Almagro— a descubrir y conquistar el misterioso, rico y tan soñado imperio del Perú.

AL poco tiempo de navegación —después de tocar en las islas de Las Perlas y el Puerto de Piñas— llegaron a la desembocadura de un río navegable. Pizarro comentó con el teniente Andrés Montenegro:

—Hasta aquí llegó don Pascual de Andagoya.

—¿Fue donde le dieron las noticias del poderoso imperio del sur?

El Capitán miró soñadoramente en esa dirección.

—Sí. Le dijeron que este era el límite norte del mismo.

Después de explorar dicho río unas dos leguas, decidió desembarcar. Así lo hizo con algunos de los suyos. El calor era intenso y el terreno, pantanoso, lo cual dificultaba el avance. No encontraron bohíos, ni humo, ni nada que delatara presencia humana. Don Francisco, al constatarlo y como no consiguiera reanimar a sus soldados, ordenó volver al barco. Apenas estuvieron a bordo, prosiguieron hacia el meridión. Así llegaron a un lugar donde pudieron proveerse de agua y leña. A continuación, siguieron con el mismo derrotero, siempre costeando. Infortunadamente, no avanzaron mucho porque los azotaron ininterrumpidas tormentas. Así pasaron diez días en que las condiciones a bordo se fueron haciendo graves. Los víveres habían disminuido considerablemente. Sólo dis-

ponían de una ración de dos mazorcas de maíz por cabeza y el agua escaseaba en forma alarmante. Al final del décimo día, Montenegro se acercó a Pizarro. Después de pedirle licencia para hacerlo, le avisó:

—Capitán: los soldados no quieren seguir adelante.

Lo miró, con firmeza.

—Harán lo que yo mande.

El Teniente se irguió:

—Yo haré cumplir vuestras órdenes, Capitán. Pero...

—Proseguid.

—La verdad es que están desesperados. El hambre, la sed y la lucha contra los elementos los tienen medio locos.

Don Francisco lo observó, como tratando de descubrir cuáles eran las ideas y sentimientos de su subordinado. Desde luego, el Teniente era incapaz de una traición ni de un infundio. ¿Tendría razón? ¿Sería preferible volver y esperar en algún sitio más seguro, las provisiones y refuerzos que Almagro les traería? ¿Sería lo más justo y, sobre todo, lo más práctico? Verdad que perderían un tiempo precioso. ¿Y si Andagoya se rehacía y se les adelantaba? El tenía todos los elementos necesarios para una expedición hacia el sur. ¿Y entonces? ¿Resistirían sus hombres unos días más? Por otra parte, ¿lograría convencerlos? La mayoría de ellos habían perdido un poco el hábito necesario para esas campañas. Almagro los había reclutado entre las gentes sin oficio ni beneficio que vagaban en Panamá. ¿Podría obtener él que se decidieran a seguir afrontando adversidades y peligros, en las condiciones en que se encontraban? ¡Quién sabe! Por lo pronto, lo más adecuado era escuchar la sugestión de su Segundo.

—Está bien, Teniente. Regresaremos al sitio donde nos aprovisionamos de agua y leña.

REGRESARON. Las lluvias torrenciales seguían azotando esa zona con furia inaudita. En medio de los árboles veían correr verdaderos torrentes. Parecía que las aguas habían ahuyentado todo ser viviente. No se veía ni un ave, ni un cuadrúpedo a flor de tierra ni en los árboles. Apenas si en la orilla, como dormidos, se divisaban algunos caimanes que, al sentirlos, se lanzaban perezosamente a las aguas de algunos de los ríos que encontraban al paso. Aparte del ruido pavoroso, incesante de las lluvias y de una que otra ráfaga de viento huracanado, no se escuchaba ningún otro. Cuando cesaba de llover, unos pocos momentos, el silencio era inaudito, como si de improviso todos quedaran sordos. Había que estar achicando la

nave constantemente; a veces, hasta de noche. Todos los objetos de a bordo estaban encharcados. Las gentes andaban asimismo, con los cuerpos y las ropas chorreantes. La falta de comida se unía ahora a las fiebres y de extraños fríos que los hacían tiritar y arrimarse unos a otros, para darse calor. Lívidos, esqueléticos, ya no contenían su disgusto en presencia de Pizarro, a quien culpaban de cuanto estaban padeciendo. Era en vano que éste intentara calmarlos y convencerlos de que siguieran adelante.

—Tal vez, unas pocas leguas más al sur encontramos dónde y cómo remediarnos. ¿O es que preferís quedaros sin recibir vuestra parte en el botín que conquistaremos? Muchos de vosotros habéis oído las cantidades de oro y de riquezas que hay en ese imperio del Perú. Algunos hasta habéis visto a los indios que llevó Andagoya, para que confirmaran cuanto os digo. ¿Cómo es posible que vaciléis cuando ya vamos en busca de esos ricos territorios? ¿Os gustaría regresar a Panamá y que vuestros compañeros os consideren faltos de coraje para proseguir en la expedición?

Inútil. Los subordinados no atendían razones. Discutían poco. Quizá ni tenían ánimo para ello. A cuanto les decía, asentían, pero, al final, sólo llegaban a una conclusión: querían irse. De pronto, el Capitán pensó: ¿Y si tenían razón? ¿Si quedarse en ese lugar y en esas condiciones era comprometer el futuro de la empresa? Se decidió. Les propuso una solución intermedia:

—El barco irá a las Islas de las Perlas, al mando del teniente Montenegro, a conseguir provisiones, con un grupo de vosotros. Otro grupo quedará aquí, conmigo, explorando este territorio.

Sus subalternos aceptaron gustosos esta solución.

CUANDO la nave partió, Pizarro convenció a sus hombres de que, lo más pronto posible, iniciaran dichas exploraciones. Tal vez encontrasen algún poblado y, por ende, oro y provisiones. Aunque al principio estaban renuentes a hacerlo, al fin aceptaron acompañarlo en las duras jornadas. No les valió de nada hacerlo. No hallaron ninguna señal de vida humana en los contornos. En tanto, la situación seguía agravándose. La falta de víveres hacía que tuvieran que alimentarse con cuanto encontraban: mariscos, yerbajos, bellotas, raíces. A veces, por su desconocimiento de los mismos, esto resultaba peor que el hambre, pues les daban enfermedades que los hacían hincharse, amoratarse, sufrir tremendos padecimientos en el tubo digestivo y, al final, morir. Muchos, por eso, prefirieron el hambre a sufrir aquellas terribles contingencias. En los momentos difíciles, el Capitán parecía crecerse. Y aunque de suyo

era agrío de genio, de pocas palabras y dado el gesto y a la voz de mando, se superaba y trataba de animar a sus compañeros en la mejor forma que le era dable. Compartía con ellos el alimento que tuviera. Los ayudaba en las faenas. Atendía a los enfermos. Y, en general, procuraba actuar de manera racional y bondadosa. Claro que todo esto lo hacía por táctica, porque estaba convencido de que era el único método para captarlos. Por otra parte, desde su llegada había hecho construir unas barracas donde, por lo menos, se guarecían de la lluvia. Trataba de que hubiese fuego constante, para espantar las nubes de mosquitos que los asaltaban a todas horas y que ya les habían transmitido fiebres malignas. Sobre todo, pugnaba por no dar muestras de debilidad o de cansancio. A veces, temía que no pudiera resistir. Se daba cuenta de que sus años podrían traicionarlo. Hacía esfuerzos para dominarse. Y proseguía superándose.

A medida que pasaban los días, la espera se hacía más angustiosa. Ya habían muerto unos veinte y la mayoría estaban enfermos. El propio Pizarro empezaba a pensar, con zozobra, que su capacidad de resistencia tenía un límite; que cualquier momento él también iba a enfermarse y que, en esas condiciones, ¿cómo podría seguir comandando sus hombres?, y, lo que era más terrible aún, ¿cómo podría proseguir la expedición? Con todo, por lo menos, había logrado algo: sus subordinados ya creían en él; lo obedecían ciegamente; pensaban que él era su única esperanza de salir con vida de ese infierno. Por eso, todavía lo acompañaban en algunas de las exploraciones, aun cuando pensaban que casi siempre resultaban infructuosas.

Sin embargo, una noche en que regresaban al Real, alguien avisó:

—¡Mirad, Capitán! ¡Una luz!

Observó en la dirección indicada. Efectivamente, en un claro de la montaña, se veía una fogata.

5

MARCHARON hacia allá y a poco llegaron a un pequeño lugar despampado donde surgían algunos bohíos. Sus pobladores, al sentirlos, habían huído. Los españoles se acercaron. Encontraron algunos alimentos, especialmente maíz y cocos. Después de apropiárselos, se disponían a retirarse. No lo hicieron porque entre la espesura de la selva ensombrecida vieron surgir algunas figuras de indios. Les hicieron señas de que se acercaran. Los naturales obe-

decieron. Les dieron algunas de las baratijas que llevaban consigo. Los otros, a su vez, les entregaron varios adornos de oro. Después, don Francisco los interrogó:

—¿Dónde queda ese Imperio poderoso del que todos hablan?

Le respondió el principal de los indios, señalando el sudeste.

—Detrás de aquellas montañas.

—¿Cómo se puede ir hasta allá?

—Mejor no vayas ahora. Hay guerreros por todas partes. Te matarían. Los matarían a todos ustedes.

—¿Por qué

—El Jefe que ha vivido mucho en las tierras del norte por él conquistadas está marchando al sur. Y ha movilizado todos sus ejércitos.

Se despidieron de los indios y se encaminaron al improvisado Real. En el camino, se aproximó a Pizarro el tesorero de la expedición, don Nicolás de Ribera.

—¿Qué opina Vuestra Merced de lo que dicen ellos?

Meditó unos segundos. Respondió:

—Sería la mejor oportunidad para atacar ese Imperio. Podríamos hacer lo que hizo Balboa cuando guerreaban entre sí los caciques Careta y Ponca.

—¿Qué hizo?

—Se alió con Careta. Nosotros podríamos aliarnos con los jefes del norte. Lo malo es que carecemos de todo. ¡Hasta de armas de fuego!

Sin embargo, las provisiones y el oro adquiridos les dieron más ánimo y así pudieron esperar en ese Puerto del Hambre —como lo había bautizado don Francisco— el regreso de Montenegro.

SÓLO después de seis semanas, y cuando ya se habían agotado nuevamente las escasas provisiones que obtuvieran de los indios, a quienes no habían vuelto a encontrar, tornó la nave, con abundantes abastecimientos. Reforzados por ellos, continuaron la expedición hacia el sur. A poco, divisaron un poblado. Se aproximaron. Estaba desierto. Sus habitantes habían dejado comida y algunas piezas de oro, de bastante valor. La llegada de los españoles los había sorprendido en medio de un banquete, en que el manjar principal era la carne humana. Todavía humeaban algunos trozos en el fuego. En vista de ello, Pizarro y sus huestes regresaron al barco, no sin antes recoger el metal precioso y algo de las provisiones. Prosiguieron el viaje costeano, como siempre. Así llegaron a un pequeño cabo que el Capitán denominó Punta Quemada. Como divi-

sara ciertos caminos que partían de la orilla hacia adentro, ordenó largar el ancla y desembarcar. Lo hicieron y, después de haber andado algo así como una legua, divisaron un caserío. Estaba sobre una elevación del terreno y defendida por una palizada. Tomando las debidas precauciones, se dirigieron a él. No había nadie. Al igual que lo ocurrido con los bohíos anteriores, sus pobladores lo habían abandonado. Los expedicionarios encontraron abundante comida y algunos adornos de oro. A Pizarro le agradó el lugar.

—Es bueno para asentar aquí el Real —dijo a Montenegro—. En tanto, vos partiréis a Panamá, para que la nave sea carenada. Y para entregar el oro que hemos obtenido.

—Como mande Vuestra Merced.

—Antes haréis un reconocimiento en este territorio e intentaréis convencer a los naturales de nuestras buenas intenciones.

Montenegro, cumpliendo las órdenes, se internó en la montaña con algunos soldados. No anduvo mucho. Los indios, que no habían perdido uno solo de los movimientos de los españoles, al ver que se dividían, juzgaron oportuno atacarlos. Y cuando la partida avanzaba por entre los desfiladeros de algunos altos cerros, los agredieron a flechazos. Fue tal la cantidad de éstos que cayeron muertos tres expedicionarios y quedaron numerosos heridos. Más tarde, cuando los otros se aproximaron, creyéndolos presas fáciles, los atacaron con las espadas, causándoles una verdadera carnicería. Los indios, al fin, retrocedieron. Con todo, el retroceso no fue otra cosa que un cambio de frente ya que, entonces, combatieron a Pizarro. Este trató de organizar a los suyos en la mejor forma, para resistir a la agresión. Los indios advirtieron que era él quien los comandaba y, por lo mismo, lo hicieron su blanco preferido. Como consecuencia de ello, y a pesar de su armadura, recibió siete heridas. Cayó al suelo. Resbaló por una cuesta. Los atacantes se le fueron encima. A duras penas, él se defendía con su espada y su rodela. Por un momento, pensó que había llegado su última hora. Habría sido así, a no ser por la inesperada presencia de Montenegro y su grupo que atacó a los aborígenes por la retaguardia, derrotándolos y obligándolos a huir. A pesar de que el campo había quedado lleno de cadáveres de los indios, la victoria les había costado a los españoles cinco muertos y muchos heridos. Montenegro expresó al Capitán:

—En las condiciones en que estáis, sería perjudicial que os quedarais.

Nicolás de Ribera opinó de igual modo, agregando:

—La propia expedición peligraría.

Se incorporó trabajosamente.

—¿Qué sugerís?

Volvió a hablar Montenegro:

—Que vayamos a Panamá. Allí os curaríais, lo mismo que los demás heridos. Repararíamos la nave, conforme ordenasteis. Conseguiríamos provisiones. Más hombres. Y mejores armas.

Pizarro murmuró, desviando su mirada hacia la selva.

—Es verdad. Si queremos seguir adelante, necesitamos arcabuces.

Se volvió a ellos.

—Tenéis razón. Es lo mejor.

A continuación, a pesar de su debilidad, dio las órdenes respectivas para que todo se trasladara a bordo. Se embarcaron los heridos, con mucho cuidado. Y, al final, se levaron las anclas y se largaron las velas. Después de una travesía sin contratiempo, llegaron a Chicamá. Allí Pizarro ordenó a Ribera.

—Partiréis a Panamá, mientras yo permanezco aquí con los heridos y algunos soldados. Buscaréis a don Diego de Almagro y con él os presentaréis al Gobernador y le daréis una relación detallada de cuanto nos ha ocurrido. Haréis lo mismo con don Hernando de Luque, a quien entregaréis el oro que obtuvimos. En caso de que don Diego de Almagro ya hubiese partido, haréis las gestiones solo.

CUANDO llegó Ribera, Almagro ya se había marchado. Con la ayuda del Vicario, había conseguido habilitar la pequeña carabela y reclutar unos setenta hombres, así como también proveerse de los víveres y armas necesarios. Durante su navegación rumbo al sur pudo ir reconociendo en el camino, por señales convenidas de antemano, los lugares en que había estado Pizarro. Llegó así a Punta Quemada. Los habitantes de este lugar —recordando lo ocurrido con los otros españoles— los recibieron hostilmente. Los recién llegados los atacaron. El combate fue encarnizado. En medio de éste, Almagro recibió un flechazo en un ojo. Se enfureció y ordenó quemar el poblado. Los indios huyeron. El, en medio de los suyos, regresó a bordo, con grandes dolores. Todavía llevaba la flecha clavada. Con grandes esfuerzos y cuidado se la extrajeron. El bravo castellano, superándose, no hizo un gesto ni exhaló ni una queja. Aunque perdió el ojo, no perdió su coraje ni un momento. Ordenó que siguieran al sur. Así lo hicieron, hasta llegar a la desembocadura de un amplio y hermoso río, que denominó San Juan. En sus riberas existían algunos bohíos. Trató a los naturales de este lugar. Obtuvo algo de alimentos y oro. Y, en vista de que habían pasado

algunos días sin encontrar nuevos rastros de su socio, convocó a los suyos para decirles:

—Mucho me temo que la nave del capitán Pizarro haya naufragado o vuelto a Panamá. Soy de la opinión de que debemos regresar.

Sus subalternos opinaron en igual forma y, por eso, pusieron proa al norte. Cuando llegaron a las islas de Las Perlas, recibieron noticias de que Pizarro estaba en Chicamá con algunos de los expedicionarios. Don Diego dio orden de dirigirse a ese lugar.

Al verse, los dos socios se dieron un estrecho abrazo. Almagro trató de conservar el tono zumbón de sus días alegres.

—Veo que os trataron muy bien por esas tierras del sur, don Francisco.

Esta vez, el aludido le secundó la broma:

—No mucho mejor que vos, don Diego.

Súbitamente, Almagro se volvió serio y hasta un poco solemne.

—La verdad es que estoy más animado que antes. Las noticias siguen siendo concretas sobre el Imperio del Sur.

—Iguales las he recibido yo.

—¡Ah, bien! Además, he obtenido algún oro para entusiasmar al Vicario.

—También yo le envié una apreciable cantidad.

—Veo que todo va por buen camino.

—Soy de la misma opinión. Ahora, pienso que debéis ir a Panamá, para conseguir del Gobernador que continúe apoyando nuestra empresa. Nosotros nos seguiremos restableciendo de nuestras heridas. Apenas recibamos vuestras noticias, reanudaremos la expedición.

Libros y Revistas

LIBROS

Por *Mauricio DE LA SELVA*

SALVADOR NOVO, *La vida en México en el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas*, Empresas Editoriales, S. A., 740 pp., México, D. F. 1965.

No representa este libro al poeta que figura con brillo en el grupo literario Contemporáneos, ni al dramaturgo, ni al ensayista, sino al prosista en ese aspecto fácil o difícil que es el periodismo, sólo que aquí se trata de una actitud nueva, lúcida, ingeniosa, casi inimitable que quizá empieza y termina con el "periodismo" propio de Salvador Novo, es decir, entre crónica y ensayo, entre sarcasmo y serio reclamo.

En un prólogo eficaz, Novo explica el nacimiento de su sección "La semana pasada" que durante algunos años sostuvo en la revista *Hoy*. El crítico Emmanuel Carballo adelanta en "solapa" no común que este volumen es el primero de cinco, los cuales recogerán en definitiva las cuartillas que el autor escribió en diferentes revistas, abarcando, entonces, los sexenios presidenciales de Manuel Avila Camacho, Miguel Alemán, Adolfo Ruiz Cortines y Adolfo López Mateos.

La vida en México en el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas es un volumen que nos da la oportunidad de conocer o recordar algunos aspectos sociales, políticos e históricos de un país, pero también, la psicología, el temperamento, los cambios emotivos del escritor. Estos dos ángulos no deben perderse de vista para mejor interpretar las páginas de este libro.

Salvador Novo era a la sazón—entre el 27 de febrero de 1937 y el 7 de diciembre de 1940—un hombre de treinta y tantos años, su visión de la política no encajaba con determinada ideología, es más, tal vez no resulte ocioso afirmar que apenas superaba su débil liberalismo; por otra parte, él mismo nos informa que cuando fue solicitado para escribir la sección había sido "expulsado de la burocracia por el aluvión de izquierdistas acarreados por Cárdenas"; esto significa que detrás de sus cuartillas habría cierto estado de ánimo para enfocar los acontecimientos.

"No es necesario—anticipa José Emilio Pacheco en su Nota Preliminar—compartir los juicios de Salvador Novo para considerar "La Semana Pasada" una contribución indispensable, uno de los testimonios más valiosos y coherentes consigo mismos, de que tendrá que servirse el futuro historiador. Nosotros, los lectores comunes no tenemos necesidad de esperar tanto:

aquí están—casi treinta años más tarde— la frescura, el brillo, la infinita capacidad polémica de "La Semana Pasada". Con los capítulos hoy reunidos puede acaso regresar el lector a una época que le perteneció, o reconstruir, quien no lo haya vivido, la existencia en nuestro país durante los años cruciales en que Lázaro Cárdenas ocupó la presidencia".

O sea que los lectores, hecha la salvedad de los enfoques personalísimos de Novo, tienen en el volumen una cantidad de páginas excelentes para conocer pormenores que quizá no recogería el historiador; esto no intenta afirmar que el autor recoge hechos menores o sin valor, pues tal cosa estaría reñida con la veracidad; además, nos desmentiría sin esfuerzo el repasar la cantidad de temas o tópicos expuestos: Cárdenas inaugura en Guelatao un internado para indígenas, Cárdenas en viaje de emergencia hacia San Luis Potosí, Cárdenas en viaje de emergencia hacia Monterrey, Cárdenas el primero en entrar en la tumba 104 descubierta por Alfonso Caso en Monte Albán, el Gobierno mexicano ante el problema de los republicanos españoles, los quinientos niños españoles recibidos en Veracruz, Freud y los síntomas de esquizofrenia, la mujer histérica enamorada de su hermano, Carlos Chávez politenal y modernista, cambio de indumentaria del cuerpo diplomático y de los nuevos diputados, eficaces medidas monetarias, impulso a la ganadería, reforma legal relativa al derecho de voto de la mujer, críticas a la burocracia, críticas al servilismo, defensa de los intelectuales españoles como Juan de la Encina, José Gaos, Enrique Díez-Canedo y Adolfo Salazar, defensa de Trozki "que representa la pureza del pensamiento leninista original", etc.

Claro, esto no hace olvidar las fobias de Salvador Novo contra Narciso Bassols o Vicente Lombardo Toledano, o contra el socialismo o contra problemas mayores que no alcanza a comprender. Posiblemente, los mejores momentos del autor se encuentren en reflexiones como ésta:

Es fácil convencer a una persona inculta de que existe Dios con sus barbas, que habita el cielo y que está en su trono rodeado de santos ángeles y vírgenes. Es más fácil hacerle creer a un infeliz que cuando muera va a gozar una eternidad y que los perversos de acá la pagarán allá achicharrándose entre las llamas del infierno. Todo esto es muy sencillo y lo comprende cualquiera, con mayor razón, cuanto que está expresado en lenguaje sencillo, poético, y con el recurso de las bellas artes. Seduce fácilmente un cuento de éstos cuando se dice en una iglesia majestucsa, con santos dorados, incienso, cantos corales y música de órgano.

LUISA JOSEFINA HERNÁNDEZ, *La primera batalla*, Edit. ERA, 141 págs., México, D. F., 1965. Colec. Alacena.

Al ocuparnos de las novelas anteriores (*El lugar donde crece la hierba*, *La plaza de Puerto Santo*, *Los palacios desiertos* y *La cólera secreta*) de esta

relatista mexicana, hemos aludido a dos aspectos que suelen preocuparle: lo objetivo y lo subjetivo en los personajes; la temática estriba fundamentalmente en esos enfoques; por supuesto, de una a otra novela, hay variantes tanto en el tratamiento de los temas como en la observación de la técnica para exponer el relato; no obstante esa salvedad, nos quedamos cortos ante la estructura de *La primera batalla*, quinta novela de Luisa Josefina Hernández.

Aquí la autora estrena técnica y estrena temas; ambos quedan condicionados por las dos historias que integran el relato. Una historia, la que abre la narración, se refiere a Cuba actual y al hispanoamericano que la visita; la otra a México entre principio de siglo y los años cuarenta y un tipo de mexicano.

La primera historia, desenvuelta en veinte capítulos, da una visión de Cuba tal y como la ha entendido Luisa Josefina Hernández, una visión en la que no vibra el juicio político sino la comprensión de lo nuevo, de lo que se compara y resulta genuino y favorablemente humano, una visión en la que se dan mezcladas las experiencias más variadas: la noche en La Habana, el mar, las milicianas, Yemayá, el hispanoamericano seudorevolucionario y vividor, Obatalá, La Habana Vieja, Ochún, la guagua, Changó, etc., dedica capítulos, respectivamente, a los aspectos que impresionaron su sensibilidad y que considera útiles para extender una panorámica de la Cuba actual; el capítulo XXXIX, por ejemplo, se refiere a Fidel, al que ni siquiera nombra ni elogía desaforadamente, cuando mucho su lirismo para evocarle traduce párrafos de reconocimiento. Al leerlos deben tenerse presentes dos puntos, que la autora es una persona honrada, insobornable, desligada de cualquier actividad política y que alude a Fidel en cuanto servicio y sacrificio por su pueblo; leamos:

Le habla a su pueblo como se le habla a un niño y su pueblo le escucha embebido en la fascinación de la verdad y del bien colectivo. El explica que del bien colectivo sale la felicidad particular y del bien particular no sale la felicidad colectiva. El pueblo embelesado, un pueblo niño y dulce, se devana los sesos, sonríe de pronto y dice que ha comprendido. Para demostrarlo, lo canta, lo baila, lo toca en tambores, lo repite en voces... ¿De dónde vino ese hombre? De donde viene la inocencia, de donde nace la pureza. Lo importante es que está en Cuba y que los cubanos, muchos otros y yo, estamos en Cuba. Los que se han ido, los que no quieren venir a Cuba, los que cierran los oídos, no tienen más castigo, justamente, que el de no estar en Cuba... Fiel quiere decir su nombre. Fiel a la justicia, al amor a su patria, a los blancos, a los negros, a todos aquellos que le tiendan las manos y le ofrezcan su buena voluntad para el trabajo, la pureza de sus intenciones y la regla sin límite de su apasionamiento por el prójimo. Todo el que ame a su hermano como a sí mismo, puede venir a ser feliz. Es la divisa, el trámite, la condición para entrar en la isla.

Pero se nos dirá: "¿y qué tiene que ver eso con la literatura?"; comparando en el contexto general se descubre la respuesta; el lirismo de la autora no obedece a una mera emotividad sino al estímulo de un ambiente que contribuye a producir el ritmo del relato, ese ritmo que luego sentiremos alterado cuando ella aborda aspectos como el del hispanoamericano "sin preparación espiritual" para subir a un camión ("guagua") donde los pasajeros viajan apretados, que no comprende la influencia de la Revolución aun en los diálogos más triviales, cotidianos y hasta chuscos, como son esos dos, que enseguida copiamos, de los varios recogidos por la novelista mexicana:

1

Las muchachas, viviendo el hecho insólito de tomar decisiones cósmicas, con su entereza nacional.

—Primero me dijo que íbamos a ir de luna de miel en una máquina, luego en una guagua, después a pie. Yo le dije: "Chico, si se trata de marchar, mejor me meto a miliciana".

—¿Y qué hiciste?

—Entré al ejército y ahora me tiene que ir a acompañar cuando me toca la guardia.

2

... Después la voz pastosa de una negra, su hermosa voz siempre reconocible.

—Le digo que no se me arrime.

—La Revolución las tiene a todas muy alebrestás.

—¿La Revolución? No, chico, el paquete ese que llevas en el bolsillo.

En la segunda historia, la tocante a México, también hay esas alteraciones del ritmo en el relato; sin embargo, valga la aclaración, mientras la primera narra un significado colectivo que se confunde con lo poético por lo impersonal y lírico, la segunda cambia su tono y expone los sucesos concernientes a un tipo de personaje, individualísimo, que reproduce la frustración del sujeto como hombre de bien, como esposo y como padre; a través de este personaje, Lorenzo, se entiende además, no sólo el malestar de una situación anímica individual sino, también, el malestar de un sector social; por aquí la autora, sin ser ni hacer política, cuela su opinión acerca de la política mexicana, acerca de lo que ella entiende de la Revolución; habla de 1927, de "la más grandiosa carnicería de caudillos" o de que "no hubo uno solo que no estuviera pensando en su bolsillo o en su pellejo", agregando:

De este exabrupto se salvan dos o tres que fueron los que murieron primero, los que iniciaron la cadena del asesinato que terminó por fin dejando al pueblo exhausto, indiferente, bautizado con sangre y sin señal alguna de redención dibujada en la frente. Sin embargo, la palabra Revolución, palabra

muy amada, quedó en la boca de los mexicanos y allí queda. Unos piensan que es una realidad, otros que es un arma y otros, muy pocos, los más reflexivos, saben que es una expresión de nostalgia.

ANTONIO FERRES, *Los vencidos*, Edit. de la Librairie au Globe, 242 págs., París, Francia, 1965. Colec. Ebro, Serie Novela nueva.

Por su edad (42 años) el autor no es uno de *los vencidos*; por su posición democrática que lo impulsa a narrar libremente la verdad, sí lo es. El título de esta novela como de otras suyas (*La piqueta*—1959—, *Con las manos vacías*—1964— y *Al regreso del Boilas*—inédita—) lo solidariza con quienes en España perdieron, hace un cuarto de siglo, la batalla contra el fascismo; lo solidariza a pesar de que durante los años de lucha aún no era un adolescente.

Así, *Los vencidos* más que reproducir una experiencia totalmente personal, reproduce en sus páginas la experiencia de miles de republicanos hostigados por la persecución y encarcelados o asesinados; propiamente, Antonio Ferres se detiene en las vicisitudes de los prisioneros y, por lo tanto, reitera aspectos que ya han sido descritos por otros relatistas: las mujeres que viajaban de una ciudad a otra buscando de cárcel en cárcel al hijo o al marido o al hermano para que, varios meses después, otro prisionero les informara que ya había sido fusilado; los "pepas" o sentenciados a muerte que preferían ahorcarse por las noches; las discusiones estériles de los republicanos que militaban en distintos partidos políticos; la crueldad de los "señoritos", de los falangistas, de los vencedores convertidos en verdugos, ensañándose en los prisioneros, etc.

Mas, reconozcamos, Ferres no podía eludir esa reiteración porque ella es útil para ambientar su relato, el cual recoge, temáticamente, los meses inmediatos posteriores a la derrota de la causa republicana y, con mayor exactitud, la situación de quienes fueron capturados y reclusos en las prisiones franquistas; *Los vencidos* forma parte de una trilogía cuya denominación general es LAS SEMILLAS, o sea que, posiblemente, la situación de estancamiento narrada en esta primera novela servirá de introducción y base a otras situaciones optimistas de las dos siguientes; optimismo, claro está, proporcional a la realidad vivida en los años que cada volumen cubra.

Por hoy, señalemos que Antonio Ferres no se limita a la reiteración señalada y que, en cambio, aporta puntos de vista objetivos que ayudan a mantener la ecuanimidad en lo que se denuncia o se describe; es decir, no todos los vencedores son crueles y vengativos como el personaje don José, sino que asimismo los hay comprensivos y agradecidos como don Miguel; o también, no en todas las prisiones se respondió a las huelgas de hambre de

los encarcelados con los fusilamientos aleccionadores, las hubo como esta de Guadalarréal donde la huelga se ganó porque fue respetada.

Ahora bien, el relato de este novelista español está narrado sin grandes ambiciones técnicas; si acaso, se cuenta un hecho que se desarrolla en el presente para dar después la acción que antecedió; más que monólogos hay retrospectivas y la narración queda, por otra parte, bien distribuida y balanceada entre la descripción y la riqueza del diálogo.

En el contenido del relato es esencial cierta euforia de los prisioneros que viven pendientes de lo que sucede fuera de España, cierta esperanza en el triunfo de los aliados, en que se decida el final de la Segunda Guerra Mundial con la derrota de los alemanes; esa euforia, esa esperanza, es la que en la mayoría de los casos hace olvidar las largas condenas. Aun en los momentos más derrotistas, como cuando se sabe que en otros lugares de España están fusilando prisioneros, se manifiesta la creencia de que habrá un cambio, de que la estancia entre muros es transitoria; ante la noticia de los fusilamientos un preso murmura: "Van acabar con nosotros antes que veamos la vuelta de la tortilla". Decimos que es esencial ese clima de euforia porque históricamente otorga un tono trágico a la novela, pues bien sabemos que muchos de esos esperanzados tuvieron que resistir diez, quince y hasta veinticinco años más, que de nada les sirvió leer los papeles clandestinos en los que se les comunicaba: "París está libre", "los norteamericanos han cruzado el Marne", "En toda Francia se distinguieron los guerrilleros españoles", "En Hendaya ondea la bandera de la República", "Dos columnas de los aliados han cruzado la frontera de los Pirineos".

WALTER MUSCHG, *Historia trágica de la literatura*, Edit. Fondo de Cultura Económica, 717 págs., México, D. F., 1965. Sección de Lenguas y Estudios Literarios.

En el Prólogo, amplio y documentado como es todo el volumen—que de la tercera edición alemana (1955) tradujo Joaquín Gutiérrez Heras—, Muschg establece la diferencia entre lo que suele ser una historia de la literatura trágica y la suya que es una historia trágica de la literatura; incluso, para su caso, recuerda los antecedentes, se remonta a 1525, año durante el que Piero Valeriano publicó un tratado referente al "mal hado" y al sufrimiento que acosa a los literatos; recuerda, también, al holandés Tollius y a los alemanes Burckhart, Schopenhauer y Nietzsche. De Schopenhauer señala no haber conocido, antes de la presente edición, el deseo suyo alusivo a que en el futuro se escribiera una historia trágica literaria.

Muschg estudia y expone la literatura alemana a través de dos conceptos elaborados en manera muy personal: lo *trágico* y lo *histórico*; al primero lo

identifica con lo humano (¿?) y con lo crítico, no sin aclarar previamente que "la esencia de lo trágico sólo puede destilarse" de lo poético; o sea que el lector se deberá esforzar para entender el juego de estas acepciones conducentes por igual a contradicciones insolubles y redundancias obvias; por supuesto, con ello Walter Muschg abona el terreno expositivo sobre el cual debería ser fértil explicar que "lo trágico" del poeta brota y arraiga de y en sus sentimientos, sus pasiones y sus desgracias; según esto, el *medio social* es sólo *circundante* pero no influye como *circunstante*; el autor de esta *Historia* atribuye a la conducta del poeta una determinante subjetiva y fatal.

Es decir, por el simple hecho de nacer poeta se es desdichado, concediéndose así un halo mágico a la aptitud y actitud poéticas, como si por encima del *actuar* poeta no estuviese el *ser* hombre; con esta idea del poeta como individuo de excepción, se retoma un viejo hilo especulativo de lo mítico funcional en lo literario o en lo artístico; pero aún hay más con lo que no es posible estar de acuerdo al recorrer las páginas de este libro de Walter Muschg; asegura que a los poetas no se les puede aislar de su desdicha, pues aun cuando los halague la felicidad ellos prefieren el sufrimiento; saben que sólo por éste ha nacido tradicionalmente la verdadera "gran poesía".

La elaboración del segundo concepto, lo histórico, concatena con lo que el autor, para explicar su posición estética y de tesis personal, enfrenta a dos corrientes extremas: "las fantásticas doctrinas falaces en las que se llevó al absurdo la manía de encontrar relaciones históricas" y, la otra, "la contemplación puramente estética de la literatura"; la tercera posición o tesis de Muschg reside en la *intención espiritual*: lo poético, lo trágico, lo crítico sujetarán la historia a esta intención.

Vemos aquí, que la esencia poética pregonada por Croce y la del arte en relación íntima con lo cotidiano, son dos posiciones devaluadas por el tratadista alemán mediante su enfoque subjetivo de la *intención espiritual*. Conforme a la exigencia de dicho enfoque, no se salva, siquiera, la tesis formalista. Muschg afirma que la interpretación de su tesis "trasciende la esfera estética", procura "una visión del mundo que nace de las profundidades de la vida vivida" y concede a la obra poética un valor en el que "más poderosa que su forma es la intención espiritual de la que surge; sin ésta —asegura— permanece un producto de mero virtuosismo".

Con tal alianza de lo trágico y lo histórico, Walter Muschg divide las páginas de su libro en La Consagración y La Profanación, refiriéndose en la primera parte a los magos, los videntes y los cantores; y en la segunda, a los prestidigitadores, los sacerdotes, los poetas cisnes, la pobreza, el sufrimiento, el amor, la culpa, la perfección y la fama.

Respecto a la importancia de la historia, en su libro, el autor alemán se contradice y desobedece en no pocos párrafos; recurre a ella después de negarla, la observa si conviene al desarrollo del texto que expone; por ejemplo, en Los magos, al hablar del romanticismo alemán, sí atiende el

hecho histórico pero invirtiendo el valor de su reflejo en el asunto literario; ahí, Muschg aporta un nuevo aspecto de la negación, sostiene cierta pérdida de la autenticidad poética al encauzarse el caudal romántico hacia la creación de poemas referentes a sucesos políticos o nacionalistas. Este defectuoso enfoque se entiende mejor al saber que la validez del romanticismo alemán —criterio del autor—, estriba en "la candidez" pues "la magia sin lo trágico no es poesía".

La perspectiva de tal criterio no permite reparar en las distintas posiciones personales de los poetas; sirva de ilustración el caso de quienes entendían el significado de "cuando Alemania se derrumbó bajo Napoleón" y la acción napoleónica como salto progresivo que instauraría el pleno desarrollo de la creciente burguesía europea.

Para Muschg parece que todo es igual y sólo le preocupa —en apariencia, claro está— aquello que contribuyese a la decadencia del romanticismo. Más adelante, en *Los videntes*, cuando trata la poesía sagrada de los alemanes, ese criterio estará presente al escribir sólo sobre lo inconveniente de "idealizar" el suceso histórico por Goethe, pero no sobre el conflicto que sufre éste en su papel de ciudadano progresista al ser herido su nacionalismo por la invasión del Napoleón al que había aplaudido y considerado como renovador de la decadente sociedad europea.

NICANOR PARRA, *La cueca larga y otros poemas*, Edit. Universitaria, 80 págs., Buenos Aires, Argentina, 1965.

En su Serie del Nuevo Mundo (EUDEBA) se ha incluido a otro poeta chileno, a otro excelente poeta chileno, a Nicanor Parra que ya en 1937 había llamado la atención —a los veintitrés años de edad— con su libro: *Cancionero sin nombre*. El título de Nicanor Parra que se publica ahora, *La cueca larga y otros poemas*, contiene buena parte de los "escandalosos" antipoemas o antipoesía que tantas traducciones le han valido al autor; la selección de estas páginas se debe a Margarita Aguirre.

Lo importante de la divulgación que la casa editora se propone, radica no sólo en la responsabilidad deducible de afirmar que Parra es un gran poeta chileno después de recordar lo que esto significa en Chile, donde hay nombres refulgentes como Del Valle, Rojas, Rocka, Neruda, Huidobro, Valle, Cruchaga, Gabriela, De Undurrada, Barquero, etc. sino también en que la antipoesía de este autor es una nueva posibilidad de creación para las jóvenes generaciones latinoamericanas.

Margarita Aguirre y Juan Agustín Palazuelos han escrito un adecuado Prólogo para este volumen que recoge denominaciones de cuatro libros: *Poemas y antipoemas* (1954), *La cueca larga* (1958), *Versos de salón*

(1962) y *Otros poemas*; los autores explican, indirectamente, por qué no incluyeron algunas páginas del primer libro, publicado diecisiete años antes del segundo, e ilustran al lector acerca de la importancia de los antipoemas o antipoesía, refiriendo, para ello, las opiniones en favor y en contra; Neruda, por ejemplo, considera que la Poesía de Parra es "una delicia de oro matutino... fruto consumado en las tinieblas"; en cambio, un padre capuchino chileno, Prudencio Salvatierra, estalla:

¿Puede admitirse que se lance al público una obra como esa, sin pies ni cabeza, que destila veneno y podredumbre, demencia y satanismo?... No puedo dar ejemplos de la antipoesía de esas páginas: es demasiado cínica y demencial... Me han preguntado si este librito es inmoral. Yo diría que no; es demasiado sucio para ser inmoral. Un tarro de basura no es inmoral, por muchas vueltas que le demos para examinar su contenido.

En verdad, muchos versos de los poemas de Nicanor Parra son crudos por veraces, porque no reparan en las personas a quienes habrán de lastimar en sus diversos puritanismos, creencias o prejuicios; sin duda, al padre capuchino no le deben haber agradado ciertos conceptos como los contenidos en "Noticiario 1957"; especialmente:

Los candidatos a la presidencia
tratan de congraciarse con el clero.
Huelga de profesores y estudiantes.
Romería a la tumba de Oscar Castro.
Enrique Bello es invitado a Italia.
Rossellini declara que las suecas
son más frías que témpanos de hielo.
Se especula con astros y planetas.
Su Santidad el Papa Pío XII
da la nota simpática del año:
se le aparece Cristo varias veces.

La antipoesía de Parra se nutre, en lo conceptual, de la burla, de la broma dirigida hacia motivos que suelen compungirnos; a veces, el poeta logra una mezcla de reflexión que se desplaza de problemas secularmente aceptados a un humor, quizá, demasiado negro. Leamos estrofas de "Discurso fúnebre":

La primera pregunta de la noche
se refiere a la vida de ultratumba:
quiero saber si hay vida de ultratumba.
nada más que si hay vida de ultratumba.

No me quiero perder en este bosque.
Voy a sentarme en esta silla negra
cerca del catafalco de mi padre
hasta que se resuelva mi problema.

¡Alguien tiene que estar en el secreto!
 Cómo no va a saber el marmolista
 o el que le cambia la camisa al muerto
 ¿El que construye el nicho sabe más?
 Que cada cual me diga lo que sabe,
 todos estos trabajan con la muerte
 ¡éstos deben sacarme de la duda!

.....
 Dícese que el cadáver es sagrado,
 pero todos se burlan de los muertos.
 ¡Con qué objeto los ponen en hileras
 como si fueran latas de sardinas!
 Dícese que el cadáver ha dejado
 un vacío difícil de llenar
 y se componen versos en su honor.
 ¡Falso, porque la viuda no respeta
 ni el ataúd ni el lecho del difunto!
 Un profesor acaba de morir
 ¿Para qué lo despiden los amigos?
 ¿Para que resucite por acaso?
 ¿Para lucir sus dotes oratorias?
 ¿Y para qué se mesan los cabellos?
 ¡Para estirar los dedos de la mano!

R. H. S. CROSSMAN, *Biografía del Estado moderno*, Edit. Fondo de Cultura Económica, 386 págs., México, D. F., 1965. Colec. Popular, Núm. 63.

R. H. S. Crossman, autor de *Biografía del Estado moderno*, cuya primera edición en inglés apareció veintiséis años atrás, ha venido modificando algunas de las ideas fundamentales sostenidas en su interpretación del origen, desarrollo y actualidad de los diversos sistemas políticos que han regido la vida de los pueblos. La primera edición en español de esta obra se publicó durante 1941; la segunda que ahora comentamos, ha sido impresa acorde con la cuarta edición en inglés de 1958.

No obstante, Crossman, según podemos deducir, se ha conformado con variar sus puntos de vista personales de observación de acuerdo con la distorsión del mundo de sus simpatías; en ningún momento, se ha aproximado, imparcialmente, al objeto contrario y que bien cabe denominar de sus antipatías.

En el Prólogo a la cuarta edición en inglés—traducida al español por Carlos Villegas y J. A. Fernández de Castro—, el autor informa que ocho de los diez capítulos integrantes del volumen se mantienen sin alteración y, lamentablemente, el noveno que había sido modificado en 1946 retorna ahora a la casi posición original de 1939.

Ese visible retroceso mental de Crossman obedece a que ya no considera válida la "esperanza transitoria de firme cooperación entre Oriente y Occidente", pues según se desprende de textos posteriores, para el autor la cooperación debería entenderse como el sometimiento total de uno u otro de los bloques ideológicos en pugna.

Si reparamos en que la realidad política de los últimos veinte años ha evolucionado vertiginosamente, y en que dicha evolución no ha sido llana sino más bien obstaculizada por serias complejidades, estaremos de acuerdo en que el libro de Crossman más que una *Biografía del Estado moderno* cercana a la especulación viva, conducente hacia un cuerpo de doctrina armónico con la vitalidad política de nuestros días, es un conjunto de páginas que se antoja anacrónico o de una historicidad puramente narrativa, fija, sin movimiento.

Es increíble lo que un libro de esta índole puede envejecer; el vocabulario mismo no está a tono con lo que el estudioso o el investigador busca en los acontecimientos políticos de nuestros días; la frase por la frase no orienta hacia ningún camino. Crossman olvida que algunas banderas que podían flamearse contra el nazismo ya no entusiasman de igual modo puesto que, éste, ha descendido de su apogeo.

Si no se sostienen sobre argumentos irrefutables y se abandonan las generalidades respecto a la actualización de ciertas tesis políticas, algunas afirmaciones no comunican el convencimiento que se proponen; por ejemplo: "...por las buenas o por las malas —escribió en la edición de 1958—, las fuerzas del espíritu humano se abren camino hacia la libertad".

La actitud del autor se encuentra tan fuera de época para entender los fenómenos políticos del momento que, en el capítulo diez, como una concesión acepta: "por primera vez, se reconoce hasta cierto punto la revolución de las colonias". Dicho capítulo es, sin embargo, un intento de actualizar el libro.

Otro intento lo constituye el capítulo once, denominado Conclusiones, y en el que Crossman teoriza paciente e infundadamente acerca del concepto "democracia", refiriéndose a lo que éste representa como "sueño" en la mentalidad occidental y no, por supuesto, como realidad ante la cuestión racial dentro de los Estados Unidos y ante la soberanía de los demás pueblos (Vietnam, República Dominicana, etc.) en el plano internacional. Claro, fácil es idealizar la "democracia" y separar la culpabilidad activa —dinámica— de una plutocracia, de la irresponsabilidad estática inherente a las instituciones ayer loadas y ahora burladas en su validez.

Con tal punto de mira, el autor se regodea y asevera entre otros buenos deseos ya sin asidero:

Por lo tanto, mi conclusión es que si las democracias occidentales pierden en su competencia pacífica con el comunismo, ello no se deberá a

nuestras instituciones, sino a nosotros mismos. Porque, en última instancia, el éxito de las instituciones democráticas depende de que exista una minoría suficiente de demócratas activos y responsables que las mueva... La minoría activa de demócratas no disfruta de ningún privilegio ni es el amo del público, sino que es un servidor público, el crítico, el que presenta objeciones conscientemente, y a veces el organizador de una organización voluntaria no política. Todas estas clases diferentes de demócratas activos tienen dos cosas en común: un fuerte sentido individual de responsabilidad pública y un espíritu de tolerancia escéptica. Si existen en número suficiente, la democracia está segura.

GEORGE LEMUS, *Francisco Bulnes, su vida y sus obras*, Edit. De Andrea, 160 págs., México, D. F., 1965. Colec. Studium, Núm. 52.

La razón por la que un catedrático de literatura mexicana en San Diego State College de California se interesó en la personalidad de un hombre mejor conocido como historiador, político y polemista, se debe a que la investigación relaciona el aspecto literario con su fondo o contenido político e histórico.

Respecto a la personalidad de Francisco Bulnes, el investigador hace notar que será posible entenderla con claridad si se recuerda que aparte de historiador fue sociólogo, economista, matemático e ingeniero; también, que su vida no ha sido explorada con detenimiento debido a que la atención de los estudiosos se ha concentrado en las pasiones que despertó a su tiempo. Hablando de las dos tendencias que pueden descubrirse en las exposiciones de los historiadores mexicanos, George Lemus sostiene que Bulnes no fue entendido por los liberales ni por los conservadores. En un párrafo se lee:

Los conservadores se resienten de su ideología liberal y sus ataques al catolicismo, y los liberales le juzgan como reaccionario y traidor a la causa liberal, por su juicio crítico sobre ciertos personajes y hechos de la historia de su patria.

Aunque no logra probarlo —quizá porque no es esta precisamente la finalidad del estudio—, Lemus se inclina hacia la negación de que Bulnes fuese un ingenioso destructor apasionado; niega asimismo que fuera el representante inteligente de un grupo oligárquico en el poder y cree que fue "un espíritu amante de la verdad, interesado primordialmente en el progreso de su patria".

Francisco Bulnes, su vida y sus obras tiene a su favor el ser un primer intento de abarcar global, pero resumidamente, las actividades, ideas y temas de aquel agudo polemista que, por treinta años Senador y Diputado, extendió su carrera "entre el gobierno de don Sebastián Lerdo de Tejada y el de

don Francisco I. Madero". Las actividades, ideas y temas señalados se refieren, entre otras, a la participación de Bulnes como profesor de matemáticas, hidrografía, cálculo, economía política y meteorología en centros académicos; como editor y redactor de órganos periodísticos y colaborador encendido en diarios y revistas especializadas o no; como redactor de la primera Ley Bancaria en México; como presidente o miembro de comisiones legislativas y técnicas y consultor permanente de varias Secretarías de Estado; como historiador que escribió libros de importancia, tales: *El porvenir de las naciones latinoamericanas ante las recientes conquistas de Europa y Norteamérica* y *La independencia de Cuba*; como economista escribió *La deuda inglesa*, *La crisis monetaria*, *El Nazas* y *La cuestión del Tlabualilo*; como historiador no escribió poco pero fue trascendental su libro *El verdadero Juárez*, que le atrajo ataques y enemistades y casi lo obligó a salir del país; como ingeniero se empeñó en algunas obras de construcción, siendo anutable el túnel número 1 del ferrocarril de Veracruz; entre otros de sus libros, Lemus cita *El pulque: estudio científico*, del que escribe:

Bulnes hace una investigación detallada para mostrar que el pulque tiene una cantidad de alcohol menor que otras bebidas alcohólicas y que los microorganismos que contiene no son nocivos al organismo humano... se interesó en ese estudio para hacer del pulque una bebida decente pero fracasó... pensaba que si se convertía el pulque en bebida agradable, su precio subiría y las clases indigentes no podrían abusar de su consumo. Esto disminuiría la embriaguez en México, que era la causa primordial de la gran cantidad de homicidios en las clases populares del país.

Como se ve, con errores de apreciación o con soluciones harto simplistas, Bulnes fue un activo hombre de su tiempo; su mayor estatura se la da el aspecto polémico, mismo que aún después de muerto—1924, a los setenta y cuatro años—continuaría ligado a su nombre, pues, como se sabe, al siguiente día de su fallecimiento sus partidarios y sus contrarios empezaron a discutir si Bulnes había muerto impenitente o no, si se había retractado de sus alardes antirreligiosos o si los había mantenido "negándose a morir en el seno de la Santa Madre Iglesia".

NELS ANDERSON, *Sociología de la comunidad urbana*, Edit. Fondo de Cultura Económica, 619 págs., México, D. F., 1965. Sección de Obras de Sociología.

Nels Anderson, sociólogo de la Brigham Young University y de las Universidades de Chicago y Nueva York, estudia aquí—traducción del inglés (1960) por Martí Soler Venyes—el desarrollo de un aspecto de la

vida urbana determinado por la presión del industrialismo, para lo cual se vale de la experiencia proporcionada por el caso concreto norteamericano en relación con el urbanismo mundial.

Cree el autor que las investigaciones referentes a la comunidad encuentran nuevos horizontes y complejidades debido a los cambios implícitos en la tecnología y el avance industrial, con mayor razón las investigaciones relativas a la comunidad urbana vinculada a nuestra época de pleno cosmopolitismo.

El tema de la *Sociología de la comunidad urbana*, difícil y dinámico por su extensión constante y su compleja novedad, resulta más arduo si se repara en la bifurcación que significa diferenciar la sociología urbana de la sociología rural.

Nels Anderson, que acepta la existencia de esos dos campos, expresa que para no complicar el estudio y exposición del propósito de su libro, opta por olvidar aquella bifurcación, pues al margen de la importancia del ruralismo juzga que el urbanismo es un fenómeno que escapa a la sujeción de las fronteras.

Los dieciocho capítulos de este volumen nos dan, en sus denominaciones, una idea de su contenido, el cual va desde el urbanismo como modo de vida, la naturaleza de la comunidad y la aldea frente al urbanismo pasando por el movimiento de la población y la conducta de la comunidad colectiva, hasta el ocio: subproducto del urbanismo, el bienestar en la comunidad moderna, el cambio social y el conformismo bajo el urbanismo y el control de los recursos.

Anderson hace ver que para garantizar el mayor éxito de la realización de su trabajo se ha ayudado y valido (puesto que el sociólogo urbano "debe extraer su molienda de muchos molinos") de la experiencia de los especialistas tanto en el nivel teórico como en el práctico. Por aparte, insiste a menudo en lo contundente real y lo que suele denominarse "plan"; así, en inciso "Los planes en el papel" reitera:

En 1905 San Francisco adoptó el plan de Daniel Burham y al año siguiente hubo el terremoto que arrasó casi todo el centro urbano. La oportunidad era ideal para una reconstrucción planificada pero, como lo observó Pomeroy, la gente estaba demasiado ocupada en construir para pensar en el plan... La planeación total en Rusia, puesto que toma en cuenta todas las fases del control de situaciones que parecen necesitar ser planificadas. Incluye tanto lo rural como lo urbano; de hecho, existe un programa sistemático para eliminar el viejo modo de vida campesino. Esta parte del plan tiene como meta hacer que el agricultor adquiera la imagen del trabajador industrial, como lo informa Mitrany. La planificación es tanto ideológica como dirigida.

JORGE CARRERA ANDRADE, *Crónica de las Indias*, Edit. Chastrusse & Cie., 35 págs., París, Francia, 1965.

Un volumen de formato mayor recoge estas páginas que a Jorge Carrera Andrade, talentoso poeta ecuatoriano, le publicó en París el mismo editor de su *Retrato cultural del Ecuador*, también aparecido en 1965.

El argumento de este poema, *Crónica de las Indias*, narra el enfrentamiento del conquistador Gonzalo Pizarro con el clérigo Pedro de la Gasca, después que aquél se rebeló contra las Ordenanzas y Leyes de Indias favorables a los indígenas y se proclamó el primer Dictador del Nuevo Mundo. De la Gasca venció a Pizarro quien fue decapitado en Lima.

En la tercera parte del poema, "El capicete de oro", Carrera Andrade escribe:

Frente a tu juez te encuentras impotente,
fingido emperador del Nuevo Mundo
y esperas el mandato supremo, rienda en mano
clavado en tu montura, los pies en los estribos,
mientras pueblan tu mente las visiones
de tu reino de espanto
fundado sobre ríos de sangre. Entre las rocas
hace su mueca última la cabeza cortada
del anciano Virrey Blasco Núñez de Vela
y surgen los cadáveres de sus cien caballeros
por tí sacrificados...

.....
... Ya estás solo
hasta el fin de los siglos. Nadie, nadie
perpetuará tu nombre.
Proscrito de la tierra y de los cielos,
tirano solitario
tu vestimenta regia es tu mortaja
y eres con tus inútiles tesoros
un humano despojo lamentable,
fatídico ornamento del cadalso.

.....
Capitanes de atuendos vistosos en sus jacas,
Cepeda, Garcilaso
y luego arcabuceros en columnas
se pasan a las tropas de La Gasca.
Y la caballería en airoso galope
se entrega al enemigo. Las huestes emplumadas
de los indios aliados huyen hacia los montes.
Aterrados los hombres de Pizarro
siguen su ejemplo o corren a rendirse.
Es la derrota incontenible.
Solo cruza el caudillo el campo
y va a entregar su espada al Hombre de la Ley,
al Pacificador del Nuevo Mundo.

VARIOS AUTORES, *Programación del desarrollo económico*, Edit. Fondo de Cultura Económica, 190 págs., México, D. F., 1965. Sección de Obras de Economía.

Cinco autores responden por esta obra: Jean Bérnard, Nicholas Kaldor, Michael Kalecki, Wassily Leontief y Jean Timbergen, respectivamente de Francia, Gran Bretaña, Polonia, Estados Unidos y Holanda. El volumen recoge en sus ciento noventa páginas los trabajos que se prepararon para el Seminario dirigido por la Oficina de Programas de Asistencia Técnica Regional para América Latina de la UNESCO; seminario al que contribuyeron, entre el 30 de diciembre de 1962 y el 17 de enero de 1963, las autoridades brasileñas y la Universidad de São Paulo.

Al Seminario concurrecieron cuarenta especialistas de ocho países latinoamericanos (Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, México, Perú y Uruguay). Las conferencias de los cinco especialistas —ya mencionados— tendieron a facilitar "el estudio de problemas de planeación y programación económicas, y particularmente de aquellos aspectos que son de interés para América Latina".

Los cinco expertos de renombre mundial no se concretaron a cumplir con el proyecto de su temario sino que se adentraron en las complejidades que presuponen "los últimos avances" en teoría económica así como en técnicas de planeación.

En el orden dado por el Índice de *Programación del desarrollo económico*, las conferencias se denominaron: Funciones macroeconómicas de producción y planeación, Los métodos de la planeación francesa y su adaptación a los países en vías de desarrollo y La experiencia francesa y la planeación del desarrollo (Bérnard); El problema de la relación de precios del intercambio en los países subdesarrollados e Imposición y desarrollo económico (Kaldor); Bosquejo de un método para elaborar un plan prospectivo y Problemas de financiamiento del desarrollo económico en una economía mixta (Kalecki); Las transferencias de capital de las zonas desarrolladas a las subdesarrolladas y sus tasas futuras de crecimiento económico (Leontief); y Planeación óptima (Timbergen).

REVISTAS Y OTRAS PUBLICACIONES

BOLETÍN DEL CONSEJO MUNDIAL DE LA PAZ, por la Presidencia: Isabel Blume, Año XII, Núm. 13, Viena, Austria, 1965.

En los instantes que preparamos la reseña de revistas, el acontecimiento político internacional de mayor envergadura lo constituye la guerra en el Vietnam; los corresponsales de distintos periódicos del mundo sugieren que una etapa nueva se inicia con el viaje del Presidente de los Estados Unidos a Honolulu para entrevistarse con los generales Nguyen Cao Ky y Nguyen Van Thien, jefes, respectivamente, del régimen de Saigón y del Estado del régimen.

El viaje de Lyndon B. Johnson sucede, precisamente, un año después de que éste prometió rápido triunfo al pueblo norteamericano y de haber iniciado (7 de febrero de 1965) la fuerza aeronaval estadounidense sus ataques contra la población de Dong Hoi. La situación para el mandatario norteamericano no está a su favor, especialmente en lo que concierne a su popularidad dentro de su país; baste recordar, aparte de la promesa de terminar la guerra en Vietnam, Johnson también había prometido con anterioridad la reducción de impuestos, lo cual se convirtió luego en una burla puesto que durante 1965 no sólo se aumentaron sino que resultaron mayores al cálculo amplio que los entendidos pudieron hacer.

En esas condiciones, el Presidente Johnson llega a Honolulu no a confortar—como ha dicho—la moral de sus aliados survietnamitas, sino a trazar nuevos planes de combate que, frutos de la desesperación, podrán conducir a una devastación mundial, sobre todo porque hasta ahora la victoria en Vietnam no es para los norteamericanos y sus aliados militaristas no obstante que—dato servido por Carleton Beals—al pueblo de los Estados Unidos la guerra en Vietnam del Sur le "está costando este año trece mil millones de dólares". Para el gobierno estadounidense la situación se agrava si consideramos que en el plano internacional la solidaridad se orienta cada día hacia los heroicos guerrilleros vietnameses y las fuerzas populares tanto del Vietnam del Norte como del Vietnam del Sur; manifestaciones populares de más de veinticuatro horas en los mismos Estados Unidos, recaudación de fondos en Europa para compra y envío de medicinas, inserciones pagadas en diarios y periódicos, semanas de solidaridad y toda clase de demostraciones (como la de los treinta y siete parlamen-

tarios que marcharon en Inglaterra con las filas de una manifestación de protesta) son a favor de los patriotas del Vietnam; es decir, en contra de los bombardeos norteamericanos, de la agresión norteamericana, de la intervención norteamericana. Sin embargo, Lyndon B. Johnson acaba de ordenar—según Martin Agronsky, corresponsal en Washington de la Columbia Broadcasting System—que durante febrero sea duplicado el bombardeo, lo cual supera la acción destructora desatada en cualquier mes anterior y es "dos veces y media mayor que cualquier momento de la guerra de Corea".

Si a esto agregamos que con todo y los doscientos mil soldados norteamericanos desembarcados en Vietnam del Sur, los guerrilleros y el pueblo survietnamita dominan más de las cuatro quintas partes del territorio, comprenderemos la desesperación de los círculos belicistas estadounidenses y el peligro de que la llamada guerra local escalonada o escalada desembogue en una guerra nuclear. Es contra esa desesperación suicida que los hombres de todo el mundo deben luchar manifestándose, en cualquier forma, a fin de intentar influir en las conciencias de los funcionarios que integran el gobierno de los Estados Unidos.

Acerca del peligro antes dicho, el *Boletín del Consejo Mundial de la Paz* publica, entre otros valiosos documentos informativos, algunos párrafos del artículo "Veinte años después", escrito por el profesor inglés E. H. S. Burhop, quien durante la Segunda Guerra Mundial participó en el *Plan Manhattan*, plan vinculado con la elaboración de la bomba atómica. De esos párrafos reproducimos, por considerarlo ilustrativo, la siguiente síntesis:

El peligro de que una guerra local se transforme, por "escalada", en un conflicto nuclear generalizado, es hoy mayor que nunca, como lo demuestra claramente la evolución de la agresión norteamericana en el Vietnam... es evidente que su transformación, por "escalada", en un conflicto nuclear generalizado—con la perspectiva de una devastación sin precedentes, incluida la eventualidad de la desaparición de la humanidad en tanto que especie—plantea problemas de una importancia sin igual... En estas condiciones algunos podrían sostener la tesis que los vietnamitas deberían aceptar el ofrecimiento norteamericano de negociación, incluso en las condiciones fijadas por los Estados Unidos. Sin embargo, esta actitud no tendría, en modo alguno, en cuenta el hecho de que hay una agresión, ni la necesidad de poner todo en acción para que el chantaje nuclear quede sin efecto. Corremos, efectivamente, el riesgo de ver a los imperialistas norteamericanos, frustrados en sus tentativas por dominar al pueblo vietnamita, librarse a una "escala" que podría incluso ir, un día u otro, hasta la amenaza de utilizar las armas nucleares. Esto impone a todos la gran responsabilidad de hacer de manera que la campaña mundial contra la acción de los Estados Unidos en el Vietnam alcance un tal grado de intensidad que los norteamericanos se vean obligados a poner fin a su agresión y retirarse.

EL CORNO EMBLUMADO, Directores: Sergio Mondragón y Margaret Randall, Núm. 17, México, D. F., 1966.

Felicitemos a los directores de esta publicación bilingüe—especializada en editar textos de poesía—por su comprensión de ciertos sucesos políticos que amenazan al hombre y la cultura; felicitémoslos porque su revista no mantiene ideología determinada y, sin disminuir el valor estético correspondiente, da cabida a escritores de diferentes credos; pero felicitémoslos, también, porque en este número de cuarto aniversario incluyen una "Nota de los editores" bastante informativa que alude a lo observado por ellos en "reciente viaje a la ciudad de Nueva York".

Tratemos de condensar la exposición de las experiencias obtenidas por los editores durante su estancia en los Estados Unidos: leamos:

A mediados de octubre se realizó una manifestación por las calles de Nueva York, para pedir el cese inmediato de la guerra de Vietnam. Datos conservadores revelaron que había en ella cerca de 30.000 personas, la mayoría de las cuales pertenecían a la clase media. Amas de casa que empujaban los cochecitos con sus niños, y hombres que ese día abandonaron el trabajo. No faltaron, por supuesto, los artistas y los jóvenes. Ahí estaban, tres filas adelante de nosotros, el poeta Robert Lowell—mismo que hace unos meses se negó a asistir a una fiesta en la Casa Blanca—, los pintores De Kooning, Larry Rivers, Motherwell, etc., todos ellos resistiendo heroicamente los insultos, los huevos podridos y pintura roja que arrojaban los miembros del partido nazi y de organizaciones ultraderechistas (la manifestación fue simultánea en 100 ciudades de los U.S.A.)... Esa misma semana, la canción triunfadora del *Hit Parade* fue un *rock* de tema pacifista escrito y cantado por Bob Dyland, un joven melencólico de 21 años a quien se le considera el poeta más importante después de Ginsberg. Baste recordar que el triunfo de una canción en el *Hit Parade* está determinado por el volumen de venta de discos, que son comprados totalmente por los jóvenes!

Allá tuvimos oportunidad de hablar con militantes negros de la lucha contra la segregación... Ahora se proponen junto con las fuerzas más vivas de ese país, ¡cambiar el régimen político, social y económico de los Estados Unidos de América! Sienten como suya la lucha mundial contra la política imperial, la lucha del pueblo de la República Dominicana, la lucha general contra el hambre y la injusticia. No les arrebatarán el dinero de los billonarios de Texas ni las maniobras del Ku-Klux-Klan.

Así, los jóvenes que queman sus cartillas militares, los suicidas que se sacrifican como protesta, la lucha de los negros, el ¡basta! que mucha gente de la clase media y baja está poniendo a la estúpida muerte que sus hijos encuentran en Vietnam, forman hoy un importante foco de rebelión—todavía pequeño, pero que arde de pasión y humanidad—en el rostro de ese país.

Uno de los poemas a tono con esa "Nota de los editores" es el del joven español Manuel Pacheco, "Poema para hablar con Lyndon Johnson"; copiamos estos versos:

Lyndon:

¿Te parece lindo lo que estás haciendo?

¿Tu furor texano?

Quítate el sombrero y saluda al Hombre,

y saluda al niño,

y saluda al mundo,

a ese mismo mundo que América dice que está construyendo.

.....

Detén a los marinos y no pierdas los nervios,

libera a sudamérica y dásela a su pueblo

y verás cómo el hombre cuando tiene comida y paz y libertad no

grita por un color de más o menos.

.....

Un poeta te escribe desde España

y te pide la paz de un mundo nuevo.

En este número hay trabajos de: Jerome Rothemberg, Tania Díaz Castro, Hernán Lavín, Sofía Acosta, David Ossman, Gerald Robitaille, John Newlove, Anselm Hollo, Clayton Eshleman, J. Mario, Alejandra Pizarnik, Walter Lowenfels, Keith Wilson, Diane Wakoski, Geoffrey Brown, Víctor García Robles, Leopoldo José Bartolomé, María del Carmen Suárez, Lyman Andrews, Ned Davison, Edward Field, Elise Cowen, Eduardo Escobar, Umberto Valverde, Ramiro Madrid, David García, Harold Briggs, Jean Lisette Brodey, Lionel Kearns, Jack Marshall, Juan Angel Magariños, George Economou, Rochelle Owens, Roger Angle, Carroll Arnett, Fielding Dawson, Carol Berge, Philip Wofford, Alvin Greenberg, Kathleen Frasser, Robert Kelly, Allen Ginsberg, Ernesto de la Peña y Rodrigo Moya.

COMENTARIO, Publicación del Instituto Judío-Argentino de Cultura e Información, Director: Abraham Monk, Año XII, Núm. 44, septiembre-octubre, Buenos Aires, Argentina, 1965.

En este número hay trabajos de: Raúl Silva Henríquez, Carlos M. Rama, Adolfo de Obieta, Córdova Iturburu, Stephen Toulmin, Jakov Lind, Lorenzo García Pastor, Julio Arístides, Agustín Pérez Pardella, Roberto Cardoso de Oliveira, Fermín Estrella Gutiérrez, Arnoldo Liberman, Juan Jacobo Bajarliá, Sara Strassberg, Lázaro Liacho y Gustavo García Saravi.

CUADERNOS FILOSÓFICOS, Publicación del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral, Directores: Adolfo P. Carpio y Angel J. Cappelletti, Núm. 4, Rosario, Argentina, 1963.

En este número hay trabajos de: Adolfo P. Carpio, Angel J. Cappelletti, Luis E. Noussan-Letry, Francisco José Olivieri, Guillermina Garmendia de Camusso, Mario A. Presas y Blanca H. Parfait.

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA, Director: Santiago Monserrat, Año VI, 2ª Serie, Núms. 1-2, marzo-junio, Córdoba, Argentina, 1965.

En este número hay trabajos de: Ignacio Maldonado Allende, Jorge Orgaz, Tomás de Villafañe Lastra, Carlos Sánchez Viamonte, Manuel Río, Félix Sarria, Emilio Baquero Lazcano, Horacio J. Sanguinetti, Marcelo Roca, Alfredo N. Velázquez Martínez, Casimiro González Trilla, Carlos R. Melo, Alberto Rodríguez Galán, Enrique Martínez Paz, Jorge A. Mitre y Jaime Culleré.

REVISTA DE LITERATURAS MODERNAS, Publicación del Instituto de Literaturas Modernas de la Universidad Nacional de Cuyo, Director: Adolfo Ruiz Díaz, Núm. 3, Mendoza, Argentina, 1964.

En este número hay trabajos de: Adolfo Ruiz Díaz, María Elena Chiapasco, Emilia de Zuleta, Carlos Orlando Nallim, Rodolfo Kaiser-Lenoir, Francisco López Estrada, Esther Barbará, Guillermo Bibiloni, Ana F. de Villalba y María Josefina Sabella.

SUR, Revista bimestral, Director: Victoria Ocampo, Núm. 296, septiembre-octubre, Buenos Aires, Argentina, 1965.

En este número hay trabajos de: Victoria Ocampo, José Ortega y Gasset, André Malraux, H. A. Murena, Federico Gorbea, Fernando Guimaraes, Cyrill von Korvin Krasinsky, Norberto Silveti Paz, Juan José Hernández, Aldo Prior, Eduardo González Lanuza, Miguel E. Dolan, Ivonne A. Bordelois, Marta Gallo, Guillermo de Torre, María Scuderi y Alicia Jurado.

LETRAS, Publicación de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Paraná, Directores: Osvaldo Arns y Guillermo de la Cruz Coronado, Núm. 13, Curitiba, Brasil, 1964.

En este número hay trabajos de: Temístocles Linhares, Luigi Castagnola, Guillermo de la Cruz Coronado, Otilia Arns, Valdemar Munhoz Rodríguez, Cecilia Teixeira de Oliveira, Mansueto Kohnen, Michel Soulié, Reginaldo Bossmann, Osvaldo Arns y Manfred Kuder.

CIENCIAS SOCIALES, Órgano de Difusión del Instituto Colombiano de Investigaciones Sociales, Director: Jorge Vélez Ochoa, Año VIII, Vol. III, Núm. 12, junio, Medellín, Colombia, 1965.

En este número hay trabajos de: Manuel Fraga Iribarne, Theodore M. Hesburgh, Gilberto Londoño M., Pablo Tattay, William Rose y Eugen Relgis.

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, Directores: Lucrecio Jaramillo Vélez, Jorge Montoya Toro y Gonzalo Cadavid Uribe, Tomo XLI, Núm. 160, enero-junio, Medellín, Colombia, 1965.

En este número hay trabajos de: Lucrecio Jaramillo Vélez, René Uribe Ferrer, P. Roberto María Tisnés, José Miguel Restrepo, Julio Enrique Blanco, Abel Naranjo Villegas, F. Gil Tovar, Gustavo White Uribe, Néstor Madrid Malo, Alfredo Correa Henao, Hermano Daniel, David Mejía Velilla, Gustavo Adolfo Londoño, P. Eugenio Lákatos, Emmanuel John Hevi, Arturo Escobar Uribe, Yves J. M. Congar, Rafael Maya, José Jaramillo Alzate, Fernando Soto Aparicio, Luis Pastori, Dionisio Aymará y Marcelino Posada.

CASA DE LAS AMÉRICAS, Director: Roberto Fernández Retamar, Año V, Núm. 32, septiembre-octubre, La Habana, Cuba, 1965.

En este número hay trabajos de: Laurette Séjourné, Augusto Roa Bastos, Adolfo Sánchez Vázquez, Guillermo Cabrera Infante, Marco Antonio Montes de Oca, Manuel Galich, Roque Dalton, Onelio Jorge Cardoso, Fayad Jamís, Pedro Jorge Vera, Carlos Germán Belli, Claribel Alegría, Miguel Barnet, Edmundo Desnoes, Adelaida de Juan, Orlando Alomá, Marcelo Ravoni, Guillermo Rodríguez Rivera, Juan Larco, David Fernández, Víctor Casaus, Roger Caillois, Roberto Magni y Jorge Timossi.

NUESTRA INDUSTRIA, REVISTA ECONÓMICA, Editada por el Viceministerio de Economía del Ministerio de Industrias, Núm. 13, junio, La Habana, Cuba, 1965.

En este número hay trabajos de: Ali Yahaia Abdenour, Ernesto Guevara, Solodovnikov, V. Kollontai, Nan Han-Chen, Vasco Cabral y Andrew Gunder Frank.

TRABAJO, Organó oficial del Ministerio del Trabajo, Director: Gregorio Ortega, Año V, Núm. 14, agosto, La Habana, Cuba, 1964.

En este número hay trabajos de: Fidel Castro, Gregorio Ortega, Chi Ling, Margot Obaya, Janusz Bien, Jesús Abascal, Raimundo Rodríguez, Antonio Benítez, Pavel Vedshinov, Mario Blanco y Mariano Rodríguez Herrera.

REVISTA INTERNACIONAL (Problemas de la paz y del socialismo), Publicación teórica e informativa de los Partidos Comunistas y Obreros, Año VIII, Núm. 12, diciembre, Praga, Checoslovaquia, 1965.

En este número hay trabajos de: Boris Ponomariov, Johann Koplenig, Haled Bagdache, Jacques Duclos, Rodolfo Ghioldi, Dezso Nemes, Gastone Gensini, Franz Dallem, Witold Jarosinski, Dolores Ibaruri, Encho Staikov, Vladimir Koucky, Claude Lightfoot, Ib Nerlund, Abdulsamad Kambajche, Josef Ledwohn, Fuad Nassar, Jorge Montes, Ezekias Papaioannu, A. Zanzolo, Ramón Amaya-Amador, Arnaldo Meirelis, Raúl Acosta, Inkeri Lehtinen, Tsereviin Davagsuren, Panajotis Mavromatis, Gerardo Unzueta, Mohamed Harmel, Roberto Soria Romero, Sawaya Sawaya, Sh. G. Sardesai, Gunnar Ohman, Jakub Demir, M. G. Mendis, Zdenek Mlynar, Francois Billoux, J. I. Cuello, N. Isa Conde, José González e I. Sumar.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR, Publicación de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Vol. XIV, Núms. 4, 5 y 6, abril-mayo-junio, Quito, Ecuador, 1965.

En este número se presenta una relación de Índices Nacionales de Precios por Mayor y Comentarios a los mismos.

LA UNIVERSIDAD, Revista bimestral de la Universidad de El Salvador, Director: Italo López Vallecillos, Año XC, Núms. 3-4, mayo-agosto, San Salvador, El Salvador, C. A., 1965.

En este número hay trabajos de: Rubén Darío, Luis Gallegos Valdés, Roberto Armijo, Gilberto González y Contreras, Italo López Vallecillos, Vicente Acosta y Francisco Gavidia.

REVISTA DE OCCIDENTE, Publicación mensual, Director: José Ortega Spotorno, Año III, 2ª Epoca, Núm. 32, noviembre, Madrid, España, 1965.

En este número hay trabajos de: J. H. Walgrave, André Amar, Erik von Kuehnelt-Leddihn, Aquilino Duque, Miguel Buñuel, Richard Kostelanetz, Guillermo de Torre, Alberto Adell, José Angel Valente y E. Vicente.

AMÉRICAS, Publicación mensual, Director: Guillermo de Zéndegui, Vol. 17, Núm. 12, diciembre, Washington 6, D. C., Estados Unidos, 1965.

En este número hay trabajos de: Guillermo de Zéndegui, Luis Escobar Cerda, Catherine E. Ward, Fred P. Ellison, Richard Valente, Carlos A. Echánove, Francisco Gómez de Matos y Francesc Domingo.

REVISTA IBEROAMERICANA, Organo del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Director: Alfredo A. Roggiano, Vol. XXXI, Núm. 60, julio-diciembre, Pittsburgh 13, Pennsylvania, Estados Unidos, 1965.

En este número hay trabajos de: Rubén Benítez, Otto Olivera, Saúl Sibirsky, Ross F. Larson, Alberto J. Carlos, John F. Garganigo, Ricardo Navas-Ruiz, Juan Loveluck, Julio Durán-Cerda, Norma Pérez Martín, Heitor Martins, Richard L. Jackson, F. G. Asenjo, Anna Wayne Ashhursti, María Luisa Cresta de Leguizamón, Frank Dauster, Pablo González-Rodas, Kurt L. Levy, Alfredo A. Roggiano, Peter G. Snow y Raúl Silva Castro.

BOLLETTINO, Publicación bimestral del Centro de Documentación Frantz Fanon, Responsable: Gian Piero Dell'Acqua, Año III, Núms. 3, 4 y 5, septiembre, Milán, Italia, 1965.

En este número hay trabajos de: Dante Bellamio, Franco Borelli, Franca Caffa, Enrica Collotti Pischel, Margareth Crociani, Luciano Crugnola, Paola Forti, Leopoldo León, Marina Mauro, Claudio Quintili y Sergio Spazzali.

COMPRENDE, Revista de la Société Européenne de Culture, Director: Umberto Campagnolo, Núm. 28, Venecia, Italia, 1965.

En este número hay trabajos de: Alfred Verdross, N. A. Ouchakov, Enrichetta Spina, John Somerville, Marc Baudoux, B. A. Appadorai, M.

Bouvier, V. Fayod, Robert Lawson Slater, Robert A. Levine, Homer A. Jack, Bart Landheer, Velio Spano, Umberto Campagnolo, Leslie Dewart, Vercors, Norberto Bobbio, Raymond Jean, Marko Ristić, Mauricette Begić, Leopoldo Zea, Lewia Mumford, Howard L. Parsons, G. Aronstein, Giovanni Stiffoni, Jean Picart Le Doux, Raúl Anguiano, Andrzej Strumitto, Carry Hauser, George Buchanan, Mounir Hafez, Ivan Beghin, Bernard Pingaud, Henri-Philippe Junod, Lope de Alberdi, Quinto Quitieri, Fernand Desonay, Lewis Mumford y Jacob Elhadad.

•

ACADEMUS, Revista Estudiantil de la Facultad de Pedagogía, Letras y Ciencias de la Universidad Veracruzana, Dirigen: Mario Muñoz, Juan Sánchez y Raúl Hernández, Núm. 11, octubre, Jalapa, Veracruz, México, 1965.

En este número hay trabajos de: Rosalba Pérez Priego, Nicolás Guillén, José A. Portuondo, Manuel Díaz Martínez, Joaquín Sánchez MacGregor, Heriberto García, Amelia V. Licea, Salvador Santoyo R., Alberto Beltrán, Adolfo Quinteros, César Rodríguez Chicharro, Jesús Morales y Silvia Si-güenza.

DIÁLOGOS, Revista bimestral de Artes y Letras, Director: Ramón Xirau, Vol. 2, Núm. 2, enero-febrero, México, D. F., 1966.

En este número hay trabajos de: Sara de Ibáñez, José Luis Martínez, J. M. Caballero Bonald, Miguel León-Portilla, Ralph Blum, E. Jonquières, Ulises Carrión, Juan Carlos Becerra, Susan Sontang, Teodoro González de León, Francisco Corzas y José María Sbert.

EL LIBRO Y EL PUEBLO, Revista de Divulgación Cultural, Organó mensual de la Secretaría de Educación Pública, Director: Salvador Pineda, Epoca VI, Núm. 12, enero, México, D. F., 1966.

En este número hay trabajos de: José Martí, Luis Cardoza y Aragón, M. Sot Hall, Rafael Heliodoro Valle, R.H.V., J. Enrique Avila, A. Humberto Montes, Francisco Espinosa, Rubén Darío, Rogelio Sotela, S. P., Fedro Guillén, J. C. del V., Ernesto Mejía Sánchez y H. Solís Quiroga.

LA PALABRA Y EL HOMBRE, Revista de la Universidad Veracruzana, Publicación trimestral, Director: César Rodríguez Chicharro, II época, Núm. 35, julio-septiembre, Xalapa, Veracruz, México, 1965.

En este número hay trabajos de: Luigi Fiorentino, Carmen de la Fuente, Gino Raya, Aldo Vallone, Antonio Piromalli, Francesco Biondolillo, Vittorio Vettori, Manuel Durán, Jacobo Glantz, René Acuña, Ettore Mazzali, Emilio Carballido y Luis Mario Schneider.

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE YUCATÁN, Publicación bimestral, Director: Conrado Menéndez Díaz, Año VII, Vol. VII, Núms. 39-40, mayo-agosto, Mérida, Yucatán, México, 1965.

En este número hay trabajos de: Armando García Franchi, Agustín Yáñez, Víctor Bravo Ahuja, Leopoldo Peniche Vallado, Renán Irigoyen, Gabriel Ferrer del Villar, Alfonso Ortega Martínez, Rodolfo Ruz Menéndez, Dorothy Andrewa Heath de Zapata y Ermilo Abreu Gómez.

REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA, Publicación del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional de México, Director: Lucio Mendieta y Núñez, Año XXVII, Vol. XXVII, Núm. 1, enero-abril, México, D. F., 1965.

En este número hay trabajos de: Henry Lefebvre, Roberto Mac-Lean y Estenós, Edgar L. Morphet, Irving Louis Horowitz, Pinto Ferreira, Frederick Clifford Vaughan, Antonio de P. Moreno, W. R. de Manse, Oscar Uribe Villegas, Copp James H., Walter L. Slocum, Alvaro Mendoza Díez, W. T. Easterbrook, Christian Ludz Peter, Tulio Lagos Valenzuela y Ricardo Hernández.

REVISTA POLACA, Director: Pawel Kwiecinski, Núm. 1, enero, Varsovia, Polonia, 1966.

En este número hay trabajos de: Wladyslaw Gomulka, Edward Echab, Jozef Cyrankiewicz, Stanislaw Gucwa, Tadeusz Zaorski, Henryk Bieniewski, Stefan Sledzinski, Eugrniusz Syz, Artur Cendrowski, Zygmunt Luszcz, Edward Karelus, Tadeusz Wieckowski y Juan A. Aragón.

ASOMANTE, Revista trimestral de la Asociación de Graduadas de la Universidad de Puerto Rico, Directora: Nilita Vientós Gastón, Año XXI, Vol. XXI, Núm. 3, julio-septiembre, San Juan, Puerto Rico, 1965.

En este número hay trabajos de: María Teresa Babín, Tomás Blanco, Francis Fergusson, Juan Martínez Capó, Bernardo Gicovate, Alberto Adell, Otto Olivera, José Luis Cano, Damián Carlos Bayón, Giuseppe Bellini, José Emilio González, Emilia de Zuleta, A. Otero Seco, Salvador Bueno y Antonio Fernández Molina.

RUMANIA, Documentos, artículos e informaciones de, Año XV, Núms. 23-24, diciembre, Bucarest, Rumania, 1965.

En este número hay varios trabajos y documentos políticos y económicos.

REVISTA DE LA COMISIÓN INTERNACIONAL DE JURISTAS, Director: Seán Macbride, Vol. VI, Núm. 1, Ginebra, Suiza, 1965.

En este número hay trabajos de: Kenneth W. Greenawalt, William S. Greenawalt, Tomaso Napolitano, C. F. Amerasinghe y Shao-Chuan Leng.

POLÍTICA INTERNACIONAL (Revista de Política, Economía, Derecho, Ciencia y Cultura), Director: Zdenko Stambuk, Año XVI, Núm. 374, noviembre, Belgrado, Yugoslavia, 1965.

En este número hay trabajos de: Svetozar Vukmanovic, Víctor Loreto, Wolfgang Abendroth, Milan Ristić, N. Opačić, Milan Bulajić, Roberto Ducci, Zorica Priklmajer-Tomanović, Leo Mates, Aleksandar Lebl, R. Petković y Walentin Daskewicz.

REVISTA NACIONAL DE CULTURA, Publicación del Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes, Fundador: Mariano Picón Salas, Año XXVII, Núm. 170, julio-agosto, Caracas, Venezuela, 1965.

En este número hay trabajos de: Francisco J. Duarte, Jesús M. Bianco, John Tagliabue, Luz Machado de Armao, Palmenes Yarza, Héctor Mújica,

Pedro Briceño, Luis Villalba Villalba, Fedro Guillén, Luigi Dallapiccola, José Sánchez Negrón, Marta Mosquera, João Alves Das Neves, Aduardo Arroyo Lameda, Caroline Lloyd, Antonio Padrón Toro, J. A. Escalona-Escalona, José Ratto-Ciarlo, Federica de Ritter, Flor Estévez, Luis Felipe Ramón y Rivera e Isabel Aretz.

SE TERMINO DE IMPRIMIR
ESTA REVISTA EL DIA 4 DE
MARZO DE 1966 EN LOS
TALLERES DE EDITORIAL
CVLTVRA, T. G., S. A., DE
AV. REP. DE GUATEMALA
NUM. 96, DE LA CIUDAD DE
MEXICO, D. F., SIENDO SU
TIRO DE 1,700 EJEMPLARES.

CASA DE LAS AMERICAS

revista bimestral

Colaboraciones de los mejores escritores latinoamericanos,
y estudios de nuestras realidades.

Director: ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR

Suscripción anual, en el extranjero:
Correo ordinario, tres dólares canadienses
Por vía aérea, ocho dólares canadienses

* * *

Casa de las Américas, Tercera y G, El Vedado,
La Habana, Cuba

ASOMANTE

Revista Trimestral Literaria la edita la
ASOCIACION DE GRADUADAS DE LA UNIVERSIDAD
DE PUERTO RICO

Directora: NILITA VIENTOS GASTON Subdirectora: MONELISA L. PEREZ MARCHANI

S U M A R I O

(Núm. 3, 1965 — Julio-Septiembre)

• MARIA TERESA BABIN: *Asomante* en la cultura puertorriqueña.
• TOMAS BLANCO: San Miguel se inventa un 'habeas corpus'.
• FRANCIS FERGUSSON: Edipo según Freud, Sófocles y Cocteau.
• JUAN MARTINEZ CAPO: inventario. • BERNARDO GIOVARE: El yo poético y su significado. • ALBERTO ABELL: Carta a don Diego. • OTTO OLIVERA: Una etapa olvidada de la literatura puertorriqueña. • JOSE LUIS CANO: Carta de España. • DAMIAN CARLOS BAYON: Carta de París. • GIUSEPPE BELLINI: Carta de Italia. • LOS LIBROS: JOSE EMILIO GONZALEZ, MARIA TERESA BABIN, EMILIA DE ZULETA, ANTONIO OTERO SECO, SALVADOR BUENO, ANTONIO FERNANDEZ MOLINA. • GUIA DEL LECTOR.

Dirección postal:

Apartado 1142, San Juan de Puerto Rico

SUSCRIPCIONES:

Puerto Rico, Cuba y Estados Unidos	\$4.00
Otros Países	4.50
Ejemplar suelto	1.25

REVISTA IBEROAMERICANA

ORGANO DEL INSTITUTO INTERNACIONAL DE
LITERATURA IBEROAMERICANA

Director-Editor: ALFREDO A. ROGGIANO

Secretario-Tesorero: SAÚL SIBIRSKY

Dirección: 1617 C. L., University of Pittsburgh, Pittsburgh 13,
Pennsylvania, U. S. A.

Suscripción anual:

U. S. A. y Europa, 6 dólares; América Latina, 2 dólares.

•

Han aparecido 60 números
(Véase *Índice*, publicado por la Unión Panamericana)

Solicite colección completa o números atrasados

*Una revista especializada en las letras de
Iberoamérica, que responde al lema:*

¡A LA FRATERNIDAD POR LA CULTURA!

REVISTA SUR

dirigida por VICTORIA OCAMPO

SUR presenta en noviembre:

H. A. Murena

LOS HEREDEROS DE LA PROMESA

Una historia de amor

Esta última obra del escritor argentino H. A. Murena, completa la trilogía iniciada con *La Fatalidad de los Cuerpos* y continuada con *Las Leyes de la Noche*, ambas traducidas al italiano (*Las Leyes de la Noche* fue publicada por Longanesi de Milán) al francés (*La Fatalidad de los Cuerpos* fue editada por Gallimard de París) al inglés (la trilogía será publicada el año próximo por Scribner's Sons de New York) y al alemán. Murena, autor también de los libros de ensayos *Homo Atomicus*, *El Pecado Original de América* y *Ensayos sobre subversión*, y de los de poemas *Relámpago de la Duración*, *el Círculo de los Paraísos* y *El Demonio de la Armonía*, se ocupa en esta obra de la desesperanzada y dramática situación de la juventud de nuestro tiempo, a la cual puede verse una alusión en el título. "Murena —ha dicho en 'Combat' de París, el crítico Alain Bosquet, con motivo de la aparición de *La Fatalité des Corps*— es un tipo de novelista latinoamericano distinto del que estamos acostumbrados a considerar: lo salvaje de América está dado en él a través de una refinada intensidad, más que mediante los habituales expedientes simplistas".

Ídalo en las mejores librerías del país o en
Viamonte 494, 8º piso

Buenos Aires

REVISTA HISPANICA MODERNA

Se publica trimestralmente con el objeto de estudiar y difundir la cultura hispánica. Contiene artículos, reseñas de libros y noticias literarias; textos y documentos para la historia literaria moderna; estudios y materiales de folklore hispánico; una bibliografía hispanoamericana clasificada y noticias acerca del hispanismo en América.

•
Fundador: Federico de Onís

Director: Angel del Rio

Subdirectores: Eugenio Florit y Andrés Iduarte

•

6 dólares norteamericanos al año; números sueltos: 1.50

**Hispanic Institute in the United States
Columbia University**

485 West 117th Street.

New York.

EL DRAMA DE LA AMERICA LATINA EL CASO DE MEXICO

por

FERNANDO CARMONA

UN LIBRO SENSACIONAL

De venta en las principales librerías

Precios:

México \$25.00

Extranjero 2.30 Dls.

Distribuye

"CUADERNOS AMERICANOS"

Av. Coyoacán 1035

México 12, D. F.

Apartado 975

México 1, D. F.

Tel.: 23-34-68

CUADERNOS DE RUEDO IBERICO

NÚMERO 3

SUMARIO:

Jorge Semprún	Diálogo con Jean-Paul Sartre
Francisco Fernández-Santos	Marxismo con filosofía (<i>conclusión</i>)
Adolfo Sánchez Vázquez	El marxismo contemporáneo y el arte
Jordi Blanc	Clase obrera, sociedad industrial y evolución social española
Eugenio Nieto	Introducción al Opus Dei
Max Aub	El baile (<i>relato</i>)
Manuel Millares	7 dibujos

Una encuesta: Ortega, hoy. Respuestas de Pedro Altares, José Ausente, José María Castellet, Carlos Castilla del Pino, Francisco Fernández-Santos, Alfonso Sastre y Jorge Semprún.

Libertad de crítica: Juan Goytisolo. *Modernistas y generación del 98.*

Fernando Claudín: "La tarea de Engels en el Anti-Duhring" y nuestra tarea hoy.

Daniel Artigues: *Las crónicas políticas de W. Fernández Flórez (1914-1936).*

Tribuna libre: Josep Pallach. Los problemas de la sucesión y las izquierdas españolas.

Notas: Lázaro Rosso: ¿Universidad "desarrollista" o Universidad democrática?; Antonio Linares: *La Universidad con minúscula*; Enrique García: *El movimiento obrero en Madrid: los metalúrgicos*; Juan Relayo: *Jóvenes patronos*; Macrino Suárez: "La guerra de las naranjas"; M. García: *Consejeros a perpetuidad*; Carlos Envalira: *Banca y Opus Dei*; M. García: *El factor "R" y la industria eléctrica*; Joan Misser: *El proyecto de Estatuto para los protestantes*; Rafael Lozano: *Cine: "La hora de la verdad"*; Máximo Arrieta: *Pintura: Vicente Rojo: la destrucción de un orden*; Nicolás Sánchez-Albornoz: *Por una historia rural: agitación campesina y coyuntura*; Juan Villa: "La Primera Internacional (1864-1881)". de José Termes; Luis Ramírez; Jorge Semprún; Iñaki Goitia; Francisco Farreras... Viñetas de Vicente Rojo y de Ges.

EDITIONS RUEDO IBERICO

5 rue Aubriot

París 4

N U E S T R O T I E M P O

- Edmundo Flores*
Sergio Bagú y Epifanio
Palermo
F. B. Schick
Luis Quintanilla
- La alianza para la reacción.
Condiciones de vida y salud de los trabajadores migrantes y sus familias en América Latina.
Vietnam y la imagen de los Estados Unidos de América.
China y el mundo.

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

- Juan Cuatrecasas*
Jacobo Kogan
Miguel Bueno
- Psicología y poesía.
Racionalidad y valor en la ética de Kant.
En torno al método filosófico.

PRESENCIA DEL PASADO

- Pedro Bosch-Gimpera*
Pablo López Valdés
Luis E. Valcárcel
Juan Comas
Juan López-Morillas
- El poblamiento de América.
La rueda en Mesoamérica.
La arqueología en el Perú.
Razas, mestizaje y clases sociales en la obra de A. Molina Enríquez: 1909.
Una crisis de la conciencia española: Krausismo y religión.

DIMENSIÓN IMAGINARIA

- Giuseppe Valentini*
Hugo Rodríguez-Alcalá
Francisco de la Maza
Mordecai S. Rubin
J. Rubia Barcia
Demetrio Aguilera-Malta
- Poemas.
Poemas.
Sor Juana y Don Carlos. Explicación de dos sonetos hasta ahora confusos.
Ecos de Valéry en Gorostiza (Muerte sin fin).
Unamuno, el hombre y sus máscaras.
Primer viaje de Pizarro a Sudamérica.

LIBROS Y REVISTAS

- Mauricio de la Selva*
- Libros, revistas y otras publicaciones.