



Aviso Legal

Revista

| | |
|--------------------------|---|
| Título de la obra: | <i>Cuadernos Americanos</i> |
| Director: | Silva Herzog, Jesús |
| Forma sugerida de citar: | <i>Cuadernos Americanos. Primera época (1942-1985). México.</i> |

Datos de la revista:

Año XXXIX, Vol. CCXXXI, Núm. 4 (julio-agosto de 1980).

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



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación 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

4

CUADERNOS AMERICANOS

(LA REVISTA DEL NUEVO MUNDO)
PUBLICACIÓN BIMESTRAL

Avenida Coyoacán No. 1035
México 12. D. F.
Apartado Postal 965
México 1, D. F.
Teléfono 575-00-17

DIRECTOR-GERENTE
JESUS SILVA HERZOG

EDICIÓN AL CUIDADO DE
PORFIRIO LOERA Y CHAVEZ

IMPRESO POR LA
EDITORIAL LIBROS DE MEXICO, S.A.
Av. Coyoacán No. 1035

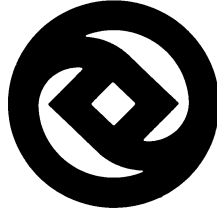
AÑO XXXIX

4

JULIO-AGOSTO
1980

INDICE

Pág. 3



BANCO MEXICANO SOMEX, S.A.

INSTITUCION DE BANCA MULTIPLE



Hay
muchas
formas
de tomar
CAFE...

instituto
mexicano
del café

PROBLEMAS DEL DESARROLLO
Revista Latinoamericana de Economía

Publicación trimestral del Instituto de Investigaciones Económicas
 de la Universidad Nacional Autónoma de México

México, D. F. Vol. X, No. 40 Noviembre 1979-enero 1980

Director: Arturo Bonilla Sánchez
 Secretario: Víctor M. Bernal Sahagún

CONTENIDO:

OPINIONES Y COMENTARIOS

Opinan sobre las "Relaciones Económicas México-Estados Unidos: José Luis Ceceña Gámez: *Mercado común de América del Norte.*

Alma Chapoy Bonifaz: *Inversiones extranjeras directas y política estatal.*

ENSAYOS Y ARTICULOS

Ramón Martínez Escamilla

Reflexiones en torno a algunos caracteres del Estado: Referencia a los aparatos del poder en México.

Samuel Schmidt

El estado y su autonomía.

Gloria González Salazar

Medio ambiente, urbanismo y planeación.

DOCUMENTOS Y REUNIONES

Bernardo Olmedo Carranza: *Inversión extranjera y empresas transnacionales.*

María Luisa González Marín y María del Carmen del Valle Rivera: *Los economistas y el Estado.*

Víctor M. Bernal Sahagún: *Contribuciones de la economía al análisis de la comunicación masiva.*

LIBROS

REVISTAS

Suscripciones: República Mexicana, 150 pesos anuales por correo ordinario registrado y 170 pesos anuales por correo aéreo registrado. Al exterior, por correo aéreo registrado, 18 dólares (EUA) anuales a otros continentes.

Por cada suscripción anual será enviado un ejemplar del Índice General por autores y temas de los primeros 20 números.

PROBLEMAS DEL DESARROLLO, Instituto de Investigaciones Económicas, Apartado Postal 20-721, México 20, D. F.

Una guía fundamental,
sencilla y actual



- Las exportaciones
- Las importaciones
- Los organismos de control
- El régimen jurídico fronterizo
- La interpretación de la terminología
- La oferta de mercancías
- Modalidades de pago
- Seguro de crédito y financiamiento
- El contrato de compraventa internacional
- El arbitraje comercial internacional

\$ 150.00

Para el exterior **Dls. 10.00**

Envíe cheque o giro postal al

Banco Nacional de Comercio Exterior, S.A.

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES
Av. Chapultepec 230, 2o. piso, México 7, D.F.

Cuando el hombre produce para todos



El Banco del Atlántico apoya y respalda al industrial, al agricultor o al ganadero que incrementa la productividad del país, otorgándole créditos con tasa de interés reducido, de acuerdo con los compromisos adquiridos por la Banca en apoyo de la producción.



BANCO DEL ATLANTICO

Institución de Banca Múltiple

todo un océano de posibilidades

NUESTRA Desde hace 46 años

Este año, Nacional Financiera, S. A. cumple 46 años de servir al público y al país. Creada en 1944 como instrumento para acelerar y consolidar nuestro desarrollo económico, es hoy considerada como uno de los bancos de desarrollo industrial más importantes de América Latina.

NACIONAL FINANCIERA ES NUESTRA

Sus recursos, su intensa actividad día con día, están al servicio de México, para esto fue creada.

NACIONAL FINANCIERA ES NUESTRA

Nuestra como la tierra, el agua, la industria, el petróleo y los caminos. Nuestra como el pan que nutre y con su apoyo, estamos estudiando a colaborar.



nacional financiera, s.a.
Nuestra Financiera

Nuestra

Desde hace 46 años



¡ DELICIOSO !

así exclamará cuando paladee

una taza de café

después de comer



 **cafémex**

COLECCION DE FOLLETOS PARA LA HISTORIA
DE LA REVOLUCION MEXICANA DIRIGIDA
POR JESUS SILVA HERZOG

LA CUESTION DE LA TIERRA

TOMO 10.—1910-1911.—De Oscar Braniff, Alberto García Granados, Lauro Viadas, Pastor Rouaix, Gustavo Durán, Wistano Luis Orozco, Andrés Molina Enríquez y Rómulo Escobar.

TOMO 20.—1911 a 1913.—De Carlos Basave y del Castillo Negrete, Felipe Santibáñez, Antenor Sala, Rafael L. Hernández, T. Esquivel Obregón, José L. Cossío, Roberto Gayol, M. Marroquín y Rivera, Juan Sarabia, Miguel Alardin, Adolfo M. Isassi, José González Rubio, Gabriel Vargas y Luis Cabrera.

TOMO 30.—1913-1914.—De José Covarrubias, Roberto Gayol, Telesforo García, Cesáreo L. González, Zeferino Domínguez, Paulino Martínez, Manuel Bonilla, José L. Cossío, Antonio Sarabia, M. Mendoza López Schwertfeger, Pastor Rouaix y José I. Novelo.

TOMO 40.—1915-1917.—De José Domingo Ramírez Garrido, Francisco Loria, Salvador Alvarado, Rafael Nieto, Plutarco Elías Calles, J. M. Luján, Fernando González Roa, Miguel Angel Quevedo, Vicente Lombardo Toledano y Manuel Gamio.

INSTITUTO MEXICANO DE INVESTIGACIONES
ECONOMICAS

PRECIO POR COLECCION

| | Pesos | Dls. |
|------------------|--------|-------|
| México | 400.00 | |
| Extranjero | | 20.00 |

Distribuye:

CUADERNOS AMERICANOS

Av. Coyoacán 1035
México 12, D. F.

Apartado Postal 965
México 1, D. F.

Tel.: 575-00-17

siglo veintiuno editores



novedades

américa nuestra

ASTRONOMÍA EN LA AMÉRICA ANTIGUA

Anthony Aveni (compilador)

arquitectura y urbanismo

CIUDADES DE CAMPESINOS

Bryan Roberts

creación literaria

CUANDO EL AIRE ES AZUL

María Luisa Puga

NADIE NADA NUNCA

Juan José Saer

historia

LAS MEDIDAS Y LOS HOMBRES

Witold Kula

economía

TEORÍA DE LA ESTRUCTURA ECONÓMICA CAPITALISTA

Alessandro Vercelli

sociología y política

CUBA: ESTILO DE DESARROLLO Y POLÍTICA SOCIAL

Cepal

PETRÓLEO Y ESTRATEGIA: MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS EN EL CONTEXTO DE LA POLÍTICA GLOBAL

John Saxe-Fernández

Solicite información periódica sobre nuestra producción editorial:

Siglo Veintiuno Editores Apartado postal 20-626 México, D.F.

Agencia **Guadalajara** Apartado 32-140 Guadalajara, Jal.



Renault 17



Renault 15

¿Va usted a Europa? viaje en **RENAULT** nuevo con garantía de fábrica

Viajando en automóvil es como realmente se conoce un país, se aprende y se goza del viaje.

Además, el automóvil se va transformando en un pequeño segundo hogar, lo que hace que el viaje sea más familiar y grato.

Tenemos toda la gama **RENAULT** para que usted escoja (**RENAULT** 4, 6, 8, 12 y 12 quatin, 15, 16 y 17).

Se lo entregamos donde usted desee y no

tiene que pagar más que el importe de la depreciación.

Es más barato, mucho más, que alquilar uno.

Si lo recibe en España, bajo matrícula **TT** española, puede nacionalizarlo español cuando lo desee, pagando el impuesto de lujo. Por ejemplo, el **RENAULT 12** paga ... 32.525.00 Pesetas y otros gastos menores insignificantes.

AUTOS FRANCIA, S. A. Serapio Rendón 117 Tel. 535-37-08 Informes: Srta. Andión.

EDICIONES DEL INSTITUTO MEXICANO DE
INVESTIGACIONES ECONOMICAS

| | <i>Pesos</i> | <i>Dólares</i> |
|--|--------------|----------------|
| Colección de Folletos para la Historia de la Revolución Mexicana, 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". Colección de Vols. 1 al 4 . | 400.00 | 20.00 |
| Bibliografía de la Historia de México, por Roberto Ramos . | 200.00 | 10.00 |
| Historia de la expropiación de las empresas petroleras, por Jesús Silva Herzog | 100.00 | 5.00 |
| El problema fundamental de la agricultura mexicana, por Jorge L. Tamayo | 50.00 | 2.50 |
| Trayectoria y ritmo del crédito agrícola en México, por Alvaro de Albornoz . | 100.00 | 5.00 |
| La reforma agraria en el desarrollo económico de México, por Manuel Aguilera Gómez . | 70.00 | 4.00 |

—oOo—

Distribuye:

CUADERNOS AMERICANOS

Av. Coyoacán 1035

Apartado Postal 965

México 12, D. F.

Tel.: 575-00-17

México 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 |
| 1942 | | 165.00 | 7.20 |
| 1943 | | 165.00 | 7.20 |
| 1944 | Número 5 | 165.00 | 7.20 |
| 1945 | | 165.00 | 7.20 |
| 1946 | | 165.00 | 7.20 |
| 1947 | | 165.00 | 7.20 |
| 1948 | | 165.00 | 7.20 |
| 1949 | | 165.00 | 7.20 |
| 1950 | | 165.00 | 7.20 |
| 1951 | | 165.00 | 7.20 |
| 1952 | Número 4 | 165.00 | 7.20 |
| 1953 | Números 3 al 6 | 165.00 | 7.20 |
| 1954 | | 165.00 | 7.20 |
| 1955 | Números 5 y 6 | 165.00 | 7.20 |
| 1956 | Números 1 al 6 | 135.00 | 6.00 |
| 1957 | Número 1 al 6 | 135.00 | 6.00 |
| 1958 | Números 3 y 6 | 135.00 | 6.00 |
| 1959 | Números 3 al 5 | 135.00 | 6.00 |
| 1960 | | 135.00 | 6.00 |
| 1961 | Número 5 | 135.00 | 6.00 |
| 1962 | Números 4 y 5 | 135.00 | 6.00 |
| 1963 | | 135.00 | 6.00 |
| 1964 | Números 1, 2 y 6 | 135.00 | 6.00 |
| 1965 | | 135.00 | 6.00 |
| 1966 | Número 6 | 135.00 | 6.00 |
| 1967 | Números 4 al 6 | 135.00 | 6.00 |
| 1968 | Números 3 al 6 | 135.00 | 6.00 |
| 1969 | Números 2 y 6 | 135.00 | 6.00 |
| 1970 | Números 4 al 6 | 135.00 | 6.00 |
| 1971 | Números 3 al 6 | 90.00 | 4.00 |
| 1972 | Números 3 al 6 | 90.00 | 4.00 |
| 1973 | Números 2, 4, 5 y 6 | 90.00 | 4.00 |
| 1974 | Números 1 y 6 | 90.00 | 4.00 |
| 1975 | Números 1 al 5 | 90.00 | 4.00 |
| 1976 | Números 1 al 3 | 90.00 | 4.00 |
| 1977 | Número 1 | 90.00 | 4.00 |
| 1978 | Número 1 | 90.00 | 4.00 |
| 1979 | Números 1, 2, 3 y 6 | 90.00 | 4.00 |

SUSCRIPCION ANUAL 1980

| | | |
|------------|--------|-------|
| México | 350.00 | |
| Estranjero | | 20.00 |

EJEMPLAR SUELTO

| | | |
|------------|-------|------|
| México | 70.00 | |
| Estranjero | | 3.85 |

LOS PEDIDOS PUEDEN HACERSE A:

Av. Coyoacán 1035
México 12, D. F.

Apartado Postal 965
México 1, D. F.

o por teléfono al 575-00-17

VEANSE EN LA SOLAPA POSTERIOR LOS PRECIOS DE NUESTRAS PUBLICACIONES
EXTRAORDINARIAS

FONDO DE
CULTURA ECONOMICA

HISTORIA

TITULOS RECIENTES

P. J. Bakewell
**MINERIA Y SOCIEDAD EN EL
MEXICO COLONIAL**

Fernando Benitez
**LAZARO CARDENAS Y LA
REVOLUCION MEXICANA
TOMO I.**

**EL PORFIRISMO
TOMO II.**

**EL CAUDILLISMO
TOMO III.**

EL CARDENISMO

Charles C. Cumberland
LA REVOLUCION MEXICANA

John W. F. Dulles
AYER EN MEXICO

Patricia W. Fagen
**TRANSERRADOS Y
CIUDADANOS**

Gastón García Cantú
UTOPIAS MEXICANAS

Antonello Gerbi
**LA NATURALEZA DE LAS
INDIAS NUEVAS**

Roberto Gómez Ciriza
**MEXICO ANTE LA
DIPLOMACIA VATICANA.**

Brian R. Hammett
**REVOLUCION Y
CONTRARREVOLUCION EN
MEXICO Y EL PERU**

Ibn Jaldún
**INTRODUCCION A LA
HISTORIA UNIVERSAL**

Jacques Lafaye
**QUETZALCOATL Y
GUADALUPE**

Prefacio de Octavio Paz

Charles W. Macune, Jr.
**EL ESTADO DE MEXICO Y LA
FEDERACION MEXICANA**

José C. Nieto
**JUAN DE VALDES Y LOS
ORIGENES DE LA REFORMA
EN ESPAÑA E ITALIA**

P. W. Powell
LA GUERRA CHICHIMECA

Paul Preston
ESPAÑA EN CRISIS

R. W. Randall
**REAL DEL MONTE: UNA
EMPRESA MINERA BRITANICA
EN MEXICO**

Jaime E. Rodríguez O.
**EL NACIMIENTO DE
HISPANOAMERICA**

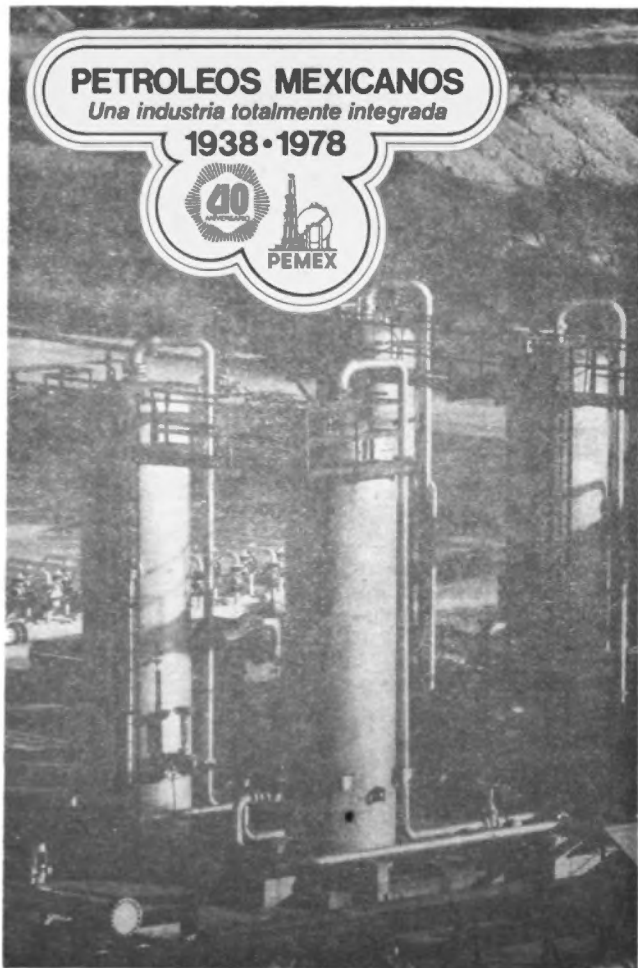
L. B. Simpson
MUCHOS MEXICOS

Gutiérrez Tibón
**HISTORIA DEL NOMBRE Y DE
LA FUNDACION DE MEXICO**

PETROLEOS MEXICANOS

Una industria totalmente integrada

1938 • 1978



INDICES

CUADERNOS AMERICANOS

Estos índices —por materias y actores— abarcan los primeros 30 años de la vida de "Cuadernos Americanos", de enero-febrero de 1942 a noviembre-diciembre de 1971.

Obra de consulta indispensable para quienes se interesan por la cultura latinoamericana, principalmente, así como también por la de España y de algunos otros países como Estados Unidos, Francia, la Unión Soviética, China Popular, etc.

Precios:

| | Pesos | Dólares |
|------------------|--------|---------|
| México | 250.00 | |
| Extranjero | | 12.20 |

Distribuye:

CUADERNOS AMERICANOS

Av. Coyoacán 1035

Apartado Postal 965

México 12, D. F.

México 1, D. F.

Tel.: 575-00-17

SIN NOMBRE

Apartado 4391

San Juan, Puerto Rico 00905

o

Cordero No. 55

Santurce, Puerto Rico 00911

SUMARIO: VOLUMEN VIII, NO. 1 ABRIL-JUNIO 1977.

IRIS M. ZAVALA: *Puerto Rico SIGLI XIX: Literatura y sociedad*. KATALIN KULIN: García Márquez: "El otoño del patriarca". JUAN ANTONIO CORRETTIER y JOSE FERRER CANALES: *Juan Marinello*. EDMUND BURKE III: *Franz Fanon: un enfoque retrospectivo*. JUAN LOVELUCK: *Pablo Neruda en Oriente*. CARLOS ROBERTO MORAN: *Los lenguajes, la dependencia, el intento liberador*. LOS LIBROS: LUCE LOPEZ BARALT, JUAN CARLOS LERTORA, CARLOS MENFES, EFRAIN BARRADAS, FRANCISCO CAUDET. COLABORADORES.

NUMEROS EXTRAORDINARIOS: Volumen VII No. 2 Certámenes 1975. Volumen VII No. 3 La Mujer. Suscripción Anual \$10.00. Estudiantes P. R. \$6.00. Números extraordinarios \$5.00.

REVISTA IBEROAMERICANA

Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana

Director-Editor Alfredo A. Roggiano, 1312 C.L., Universidad de Pittsburgh

Vol. XLIV

No. 104-105

Julio-Diciembre de 1978

Estudios: Alfredo A. Roggiano, Irving A. Leonard, notable hispanoamericanista norteamericano; Juan Adolfo Vázquez, El campo de las literaturas indígenas latinoamericanas; Juan Durán Luxio, Lo profético como estilo en la *Brevísima Relación de la Destrucción de Indias*, de Bartolomé de las Casas; José Juan Arrom, Precursores coloniales de la narrativa hispanoamericana; José de Arosta o la ficción como biografía; Enrique Pupo-Walker, *Los Comentarios reales* y la historicidad de lo imaginario; Raquel Chang-Rodríguez, *Relectura de Los espejos de una casa*; Rafael Catalá, La trascendencia en *Primer sueño*: el incesto y el águila; Emilio Carilla, Solórzano Pereira, defensor de los pobres; Luis Monguio, Palabras e ideas: "patria" y "nación" en el virreinato del Perú; Armando Zárate, El *Facundo*: un héroe como su mito; Angela B. Dellepiani, Los folletines gauchescos de Eduardo Gutiérrez. *Notas:* Julio Ortega, El Inca Garcilaso y el discurso de la cultura; Julio Durán Cerda, *Arauco desamado*, poema manirriata; Raimundo Lida y Ema Speratti, Lacunna en México; Enrique Anderson Imbert, La filosofía del tiempo en Andrés Bello; Carlos García Barrón, Ricardo Palma: poeta depurador; María Bonatti, Juan Moreira en un contexto modernista. *Documentos:* William C. Bryant, *La relación de un ciego*, pieza dramática de la época colonial. *Bibliografía:* Raquel Chang-Rodríguez y Donald A. Yates, Crono-bibliografía de Irving A. Leonard. *Resñas:* Raquel Chang-Rodríguez, sobre Mirta Aguirre Carreras, *Del encuentro a la sangre: Sor Juana Inés de la Cruz*; Luis Leal, sobre Raquel Chang-Rodríguez y Donald A. Yates, *Homage to Irving A. Leonard*.

Prelo del ejemplar (104-105): 10 Dls. Prelo de la suscripción anual: Países latinoamericanos: 10 Dls., otros países: 20 Dls. Socios regulares: 25 Dls.; Socios protectores: 30 Dls. Suscripciones y ventas: Julia Fawaz Viñuela, Canje: Lillian Seddon Lozano.

REVISTA IBEROAMERICANA, 1312 C.L. University of Pittsburgh, Pittsburgh PA. 15260.

CUADERNOS
AMERICANOS

AÑO XXXIX

VOL. CCXXXI

4

JULIO-AGOSTO

1 9 8 0

MÉXICO, D. F. 1º DE JULIO DE 1980

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

Juan Carlos ANDRADE SALAVERRIA

Rubén BONIFAZ NUÑO

Israel CALVO VILLEGAS

Pablo GONZALEZ CASANOVA

Fernando LOERA Y CHAVEZ

Porfirio LOERA Y CHAVEZ

Manuel MARTINEZ BAEZ

Arnaldo ORFILA REYNAL

Javier RONDERO

Jesús SILVA HERZOG

Ramón XIRAU

—

Director-Gerente

JESUS SILVA HERZOG

Edición al cuidado de
PORFIRIO LOERA Y CHAVEZ

—

Se prohíbe reproducir artículos de esta Revista
sin indicar su procedencia

CUADERNOS AMERICANOS

Número 4

Julio-Agosto de 1980

Vol. CCXXXI

INDICE

NUESTRO TIEMPO

| | Pág. |
|---|------|
| JESÚS CAMBRE MARIÑO. La Constitución española de 1978: Una visión crítica | 7 |
| MIRIAM BORNSTEIN. <i>Peregrinos de Aztlán</i> : Dialéctica estructural e ideológica | 23 |
| OSCAR U. SOMOZA. Choque e interacción en <i>Caras viejas y vino nuevo</i> y <i>La verdad sin voz</i> de Alejandro Morales | 34 |
| H. C. F. MANSILLA. Las pautas de comportamiento y la política en Bolivia | 41 |

HOMBRES DE NUESTRA ESTIRPE

| | |
|--|----|
| Homenaje a Alejo Carpentier, por MARIO BENEDETTI, ARTURO AZUELA y MARÍA LUISA PUGA | 53 |
|--|----|

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

| | |
|---|-----|
| ESTHER P. MOCEGA-GONZÁLEZ. Julio Cortázar: Lo de "El nuevo Hombre" desde la ladera revolucionaria | 65 |
| JORGE MARTÍNEZ CONTRERAS. Sartre y el origen ontológico del conflicto entre los hombres | 77 |
| BERNARDO SUBERCASEAUX S. El canto nuevo en Chile (1973-1980) | 88 |
| JAMES DONALD FOGELQUIST. Tiempo y mito en <i>Cambio de piel</i> | 96 |
| Nuestra hora histórica, Nota por MARÍA SOLÁ DE SELLA-RÉS | 108 |

PRESENCIA DEL PASADO

| | |
|--|-----|
| ALVARO FERNÁNDEZ SUÁREZ. El Pueblo Vasco | 115 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| JULIÁN IZQUIERDO ORTEGA. Reflexiones sobre "La España popular. Raíces de una Arquitectura vernácula" de Carlos Flores | 140 |
| IVÁN MENÉNDEZ. El Socialismo del Golfo | 159 |

DIMENSION IMAGINARIA

| | |
|--|-----|
| LUIS RUBLÚO. Sor Juana ante la Crítica Española | 183 |
| JUAN ARMANDO ÉPPEL. Cruzando la cordillera: El relato chileno del Exilio | 205 |
| MARY ANNE LEE VETTERLING. La magia en las comedias de Juan Ruiz de Alarcón | 230 |
| EMILIO BARÓN. Soledad en Cernuda | 248 |

Nuestro Tiempo

LA CONSTITUCION ESPAÑOLA DE 1978: UNA VISION CRITICA*

Por *Jesús* CAMBRE MARIÑO

CON la publicación de su texto en el Boletín Oficial del Estado, el 29 de diciembre de 1978, quedaba promulgada la Constitución de la monarquía española, la cual había sido aprobada previamente en *referendum* nacional el día 6 del mismo mes. Con ello se legalizaba la democracia parlamentaria postfranquista y se le ponía remate al período de transición predemocrática cuando ya habían transcurrido más de tres años desde la muerte del dictador Francisco Franco. El proceso había sido laborioso, largo y difícil, pero al fin España disponía de un marco constitucional que era producto del consenso de las fuerzas políticas con representación parlamentaria y por ese cauce tendría que discurrir de allí en adelante la vida política del Estado.

Cuando se confronta el lector interesado con la Constitución de 1978 la impresión más generalizada es que se trata de un texto prolijo, ambiguo y contradictorio, apreciación en la que coinciden múltiples comentaristas. Las copiosas contradicciones y ambigüedades indudablemente son fruto del procedimiento "consensual" seguido para sacar adelante el texto constitucional. La visión de conjunto que se le ofrece al observador es la de una Carta Fundamental de contenido y estructuración mediocres. Hay quien está dispuesto a aceptar que tal vez se trate de una mediocridad dorada o feliz que, como mal menor, pudiera garantizar una estabilidad equidistante de los extremismos, lo cual facilitaría su permanencia. Si así fuese representaría una novedad bastante notable en la convulsa Historia constitucional española tan llena de altibajos como de experimentos apresurados y poco duraderos. Lo que sí se puede asegurar sin temor a la equivocación es que la Constitución de 1978, engendrada principalmente por la inspiración centroderechista de UCD y amantada por el consenso de oposición parlamentaria operante en la predemocracia postfranquista, no produjo gran entusiasmo entre los españoles. En algunas nacionalidades del Estado, como Galicia y Euskadi, la Carta fue recibida con indiferencia y hostilidad. En pu-

* El texto de este artículo forma parte del capítulo V del libro *España entre franquismo e imperialismo* que ha preparado el autor.

ridad se puede sostener que el texto constitucional no fue aprobado por los pueblos de esas dos nacionalidades.

Los defectos de la Constitución definitivamente aprobada ya habían sido señalados por múltiples comentaristas cuando se pudo conocer la redacción del anteproyecto. Sin embargo, muchas de esas fallas no fueron subsanadas y pasaron al documento que se promulgó finalmente. Según el analista Pablo Lucas Verdú el anteproyecto rea "un texto mediocre, excesivamente largo, no tanto por su articulado como por los numerosos y extensivos apartados que contienen la mayoría de los artículos". Cabe señalar que los 159 artículos que contenía el anteproyecto originalmente se convirtieron en 169 a lo que habría que añadir cuatro disposiciones finales, nueve transitorias, una derogatoria y otra más final. Además de considerar el anteproyecto "prolijo" y "contradictorio", Verdú lo acusaba de copiar desafortunada e innecesariamente muchos preceptos de la Constitución italiana, de la Ley fundamental de la República Federal Alemana y de la Constitución de la V República francesa que aparentemente fueron sus principales fuentes de inspiración. Esto se consideraba un índice de pobreza imaginativa jurídico-política en la Ponencia constitucional. A todo ello había que añadir que el anteproyecto resultaba un texto "pedestre" que exhibía "numerosos errores gramaticales y de estilo" y que por ello carecía "del necesario y conveniente empaque propio de todo documento constitucional".¹

El anteproyecto de Constitución fue considerado como un "cajón de sastre" en el que cada ponente, siguiendo las consignas de su propio grupo político había tratado de colocar en el texto "las pretensiones ideológicas, los intereses socioeconómicos y las definiciones políticas" propugnadas por su partido. De ahí, según Verdú, se derivaba la "prolijidad y contradictoriedad del documento". Lo cual resulta lógico en un contexto pluripartidista pues, como señala otro comentarista, "la importancia del texto constitucional impulsa a los partidos políticos a incluir en ella disposiciones que favorezcan su predominio y estén lo más próximas posible a su programa, su ideología y sus intereses". Es por esa razón que, en cierto modo "cada Constitución refleja la fuerza respectiva de distintos partidos que intervienen en su elaboración".² En cualquier caso Verdú echaba de

¹ Pablo Lucas Verdú, "La singularidad del proceso constituyente español", *Revista de Estudios Políticos* (Nueva época), núm. 1 (enero-febrero de 1978), 9-27. Véase también una crítica de los aspectos estilísticos en Fernando Lázaro Carreter, "El idioma de la Constitución", *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 245 (7 de enero de 1978), 14-15.

² Eliseo Aja, "La enseñanza y la Constitución actual", *Cuadernos de Pedagogía*, núm. 46 (octubre de 1978), 11-15.

menos "una mínima coherencia en su sistemática" y deploraba que en vez de un texto sobrio se hubiese producido un documento "con apartados contradictorios que dificultará su aplicación y perjudicará su permanencia".³

Hubo otro tipo de críticas de muy distinta índole al anteproyecto constitucional. En su aportación personal a un trabajo colectivo sobre el tema, Luis Sánchez Agesta abogaba por el fortalecimiento de los poderes de la Corona, al señalar que el anteproyecto no reconocía al rey dos potestades de "rancio abolengo" en la Historia constitucional española: nombrar y separar al presidente del Gobierno y suspender las Cortes Generales. Sánchez Agesta proponía una nueva redacción de los artículos correspondientes que incluyese ambas facultades.⁴ Aunque se refiriese a potestades de "rancio abolengo" español parece que el senador de designación regia más bien se dejaba inspirar por el modelo constitucional de la monarquía prusiana y trataba de introducir en la España de fines del siglo XX ciertos rasgos del sistema político de la Alemania guillermina. Claro está que la recomendación de Sánchez Agesta no prosperó.

No se pretende entrar aquí en un análisis en detalle del articulado constitucional lo cual resultaría más prolijo que la Constitución misma. Sólo se señalarán algunos puntos que ponen de relieve las contradicciones y las ambigüedades de la Carta fundamental de 1978.

Esos defectos se perciben ya desde el comienzo del preámbulo de la Constitución y sus primeros artículos. Se abre el preámbulo con la declaración de que la "nación española" proclama su voluntad de garantizar la convivencia democrática "conforme a un orden económico y social justo" y en el capítulo primero se propugna "la igualdad" como un valor superior. Sin embargo, parece imposible lograr un "orden económico y social justo" y "la igualdad" en una sociedad que consagra en su Carta fundamental "el derecho a la propiedad privada y a la herencia" (art. 33, apart. 1), pues es bien sabido que a lo largo de la Historia la propiedad privada ha sido la fuente de la injusticia y la desigualdad social.⁵

Por otra parte la invocación preambular a la "nación española", reiterada en el artículo 2, se contradice con la referencia en ese mismo artículo a "las nacionalidades", pues ello implica una dualidad nacional. Se trata de una redacción ambigua que tiende a sembrar más confusión en una cuestión delicada y muy sensitiva. El artículo 3 vuelve a incidir en el confusionismo de la problemática

³ Pablo Lucas Verdú, *op. cit.*, p. 22.

⁴ Centro de Estudios Constitucionales, *Estudios sobre el anteproyecto de Constitución*. Madrid, 1978.

⁵ *Vid.* Pierre-Joseph Proudhon, *¿Qué es la propiedad?* 2a. ed. Barcelona, Tusquets, 1977.

nacional. El apartado 1 proclama que "el castellano es la lengua española oficial del Estado". El apartado 2 establece que "las demás lenguas españolas serán también oficiales en las respectivas Comunidades Autónomas de acuerdo con sus estatutos". Pero el apartado 3 declara que "la riqueza de las distintas modalidades lingüísticas de España es un patrimonio cultural que será objeto de especial respeto y protección". Lo cual, además de subvalorar las lenguas nacionales al reducirlas a meras "modalidades lingüísticas" las hace objeto de un proteccionismo paternalista que evidencia la realidad del imperialismo cultural ejercido por el Estado centralista.

En el terreno de las ambigüedades constitucionales cabe señalar el contenido del capítulo III: "De los principios rectores de la política social y económica". Este capítulo abarca los artículos 39 al 52, la mayoría de los cuales constituye un ejercicio de vaguedad y retoricismo. Así el artículo 39 proclama que "los poderes públicos aseguran la protección social, económica y jurídica de la familia". Lo cual tiene su complemento retórico en el apartado 1 del artículo 128 al decir que: "Toda la riqueza del país en sus distintas formas y sea cual fuere su titularidad está subordinada al interés general". Desde un punto de vista razonablemente crítico se ve muy difícil conciliar esos planteamientos benefactoristas con la consagración del "derecho a la propiedad privada" (art. 33) y el reconocimiento de la "libertad de empresa en el marco de la economía de mercado" (art. 38). Al parecer la introducción de este artículo en la Constitución fue en respuesta a la presión ejercida por la Confederación Española de Organizaciones Empresariales (CEOE), primera patronal del Estado, que reunió a veinte mil empresarios el 5 de febrero de 1978 en el Palacio de los Deportes de Madrid. Reclamaban que la Constitución recogiese explícitamente que España adoptaría un régimen de economía de mercado y que se recogiesen en el texto los derechos del empresario.

El artículo 40 afirma que "los poderes públicos promoverán las condiciones favorables para el progreso social y económico y para una distribución de la renta regional y personal más equitativa". Afirmación que se complementa en el artículo 138 al decir que "el Estado garantiza la realización efectiva del principio de solidaridad... velando por el establecimiento de un equilibrio económico adecuado y justo entre las diversas partes del territorio español". A la luz de la realidad económica española, con sus fuertes desequilibrios y desigualdades tanto en el plano personal como en el espacial, esas afirmaciones constitucionales resultan no ya retóricas y utopistas sino escandalosamente fraudulentas.

En el ámbito de las declaraciones solemnes pero vanamente retóricas cabe ubicar el artículo 42 que dice que "el Estado velará

especialmente por la salvaguardia de los derechos económicos de los trabajadores españoles en el extranjero, y orientará su política hacia su retorno". Otra vez el contraste con la dura realidad que viven los cientos de millares de hombres y mujeres de todo el Estado que se han visto forzados a la emigración pone de relieve la vaciedad de los preceptos constitucionales. Téngase en cuenta que esos emigrantes fueron expulsados de la Península por las injustas estructuras económicas que la misma Constitución consagra. Es necesario notar también las manifestaciones sublimes contenidas en los artículos 45: "Todos tienen el derecho a disfrutar de un medio ambiente adecuado para el desarrollo de la persona, así como el deber de conservarlo", y 47: "Todos los españoles tienen derecho a disfrutar de una vivienda digna y adecuada". El derecho a la vivienda se rinde a las condiciones dictadas por las inmobiliarias en el mercado y el medio ambiente se doblega, se deteriora y se corrompe ante las necesidades impuestas por las grandes empresas capitalistas.

Otra cuestión contradictoria es lo que se refiere a la no discriminación por razón de sexo. El artículo 14, que proclama la igualdad ante la ley, impide esa discriminación. Lo mismo hace el artículo 35 en lo relativo al trabajo. Pero, curiosa y contradictoriamente, la discriminación por sexo queda consagrada constitucionalmente en el artículo 57, apartado 1, que trata de la sucesión a la Corona, donde se establece que es preferido "el varón a la mujer". Resulta chocante que después de prohibir reiteradamente la discriminación por sexo, ésta se consagre para el ejercicio de la más alta magistratura del Estado.

Algo que llama poderosamente la atención es la fijación de incompatibilidades de los Diputados y Senadores. El artículo 70, apartado 1, inciso b. dice que comprende: "A los altos cargos de la Administración del Estado que determine la ley, con la excepción de los miembros del Gobierno". Con esta excepcionalidad queda bastante malparada la clásica teoría de la división de poderes y de los "pesos y contrapesos" en la que se asienta el parlamentarismo liberal. Si el Parlamento tiene la misión de fiscalizar al Gobierno, el Gobierno no debería formar parte del Parlamento pues así se devirtúa la fiscalización. Una regla fundamental del constitucionalismo es la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.

Los derechos y libertades fundamentales se recogen en un extenso articulado de la Constitución. Aquí sólo se puntualizará que el artículo 21 reconoce el derecho de reunión y manifestación pero establece en su apartado 2 que la autoridad "podrá prohibirlas cuando existan razones fundadas de alteración del orden público, con peligro de personas o bienes". Parece una importante limitación de esos derechos porque se presta a interpretaciones arbitrarias del cri-

terio de una "autoridad" que usualmente tiende a ser restrictiva. Por otra parte, el artículo 116 prescribe en seis largos apartados las condiciones para la declaración de los estados de *alarma*, de *excepción* y de *sitio*. Esa rica variedad de situaciones excepcionales previstas parece evidenciar en los artífices de la Constitución fuertes reservas sobre el normal desenvolvimiento de la convivencia política y social. A todo esto habría que añadir que el artículo 8 establece que las Fuerzas Armadas no sólo "tienen como misión garantizar la soberanía e independencia de España", sino también "defender su integridad territorial y el ordenamiento constitucional". Evidentemente, el objetivo del artículo 8 es la constitucionalización de los militares comprometiéndolos en la defensa de la Monarquía parlamentaria.

El artículo 16 "garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto" y proclama que "ninguna confesión tendrá carácter estatal". Pero acto seguido declara que "los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones". Esta confusa afirmación de separación entre Iglesia y Estado mientras los poderes públicos mantienen al mismo tiempo especiales lazos con la Iglesia católica se debió a las fuertes presiones ejercidas por el clero en los momentos en que se gestaba la Constitución. La Asamblea Plenaria del Episcopado, reunida oportunamente del 22 al 26 de noviembre de 1977, advirtió que una Constitución absolutamente laica no se correspondía con la realidad española, cuya población es mayoritariamente católica, según se apresuró a puntualizar la jerarquía.

Uno de los temas más problemáticos en la discusión del proyecto constitucional fue el relativo a la educación que se trata principalmente en el artículo 27. Este artículo recibió el mayor número de enmiendas y suscitó las más fuertes polémicas. Según Eliseo Aja la conflictividad se debía al "carácter ideológico del tema, pero también a la mala situación de la enseñanza en España, a la importancia de los movimientos de enseñantes surgidos en los últimos años y al predominio de las órdenes religiosas" en determinados sectores de la educación.⁶ Al final prevaleció el consenso dando como resultado la redacción definitiva del artículo 27 que tiene como puntos más notables: La constitucionalización del derecho a la educación y la libertad de enseñanza (apart. 1); los objetivos democráticos de la educación (apart. 2); el derecho de los padres a que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones (apart. 3); el establecimiento de la enseñanza básica

⁶ Eliseo Aja, *op. cit.*, p. 12.

obligatoria y gratuita (apart. 4); la inspección y homologación del sistema educativo por los poderes públicos (apart. 8), y el reconocimiento de la autonomía de las Universidades (apart. 10).

Dentro de los planteamientos utopistas habría que situar lo dispuesto en el apartado 5 donde se dice que "los poderes públicos garantizan el derecho de todos a la educación, mediante una programación general de la enseñanza". Resulta utópico al contrastar ese precepto con la realidad sociocultural del Estado porque debido a una inadecuada asignación de los recursos, millares de niños permanecen sin escolarizar debido a la falta de escuelas o de enseñantes. Al mismo tiempo muchos maestros carecen de trabajo, como demuestran innumerables referencias de prensa en diferentes partes del Estado.

Ahora bien, esa lamentable situación afecta a los hijos de las clases trabajadoras del campo y la ciudad. Para los hijos de la burguesía el apartado 6 del artículo 27 reconoce la libertad de creación de centros docentes de carácter privado y este privilegio se redondea en el apartado 9 al constitucionalizar las subvenciones de fondos públicos a esos centros. Esta consagración constitucional de una escuela privada y elitista pero al mismo tiempo subsidiada por el Estado se debió a las presiones ejercidas por el clero y a la movilización de las asociaciones católicas de padres. Todo este movimiento de presión culminó en la concentración que celebró en el Palacio de los Deportes de Madrid la Federación Católica de Padres de Familia, cuando se desenterró la vieja polémica de la libertad de enseñanza. Esto no era más que una cobertura ideológica del enfrentamiento básico escuela pública/colegios privados, que tenía como telón de fondo razones clasistas. Al final prevalecería "el mantenimiento de los intereses económicos e ideológicos privados" y las escuelas de la Iglesia seguirían recibiendo generosos subsidios del Estado.⁷

Para calibrar correctamente el significado de la Carta de 1978 hay que partir del hecho de que "la Constitución protege especialmente los intereses de las clases mejor representadas, teniendo en cuenta que un régimen pluralista recoge intereses contrapuestos, aunque unos siempre como dominantes".⁸ La realidad es que la dictadura franquista no se hundió repentinamente dejando sin defensas a las clases que había privilegiado, sino que se fue desmontando paulatinamente con la colaboración de fuerzas políticas derivadas del propio franquismo (Alianza Popular y UCD) y otras fuerzas

⁷ Eliseo Aja, *op. cit.*, p. 12. También James M. Markham, "Spain's Constitution to Put Democracy on Firmer Footing", *The New York Times* (9 de noviembre de 1978).

⁸ Eliseo Aja, *op. cit.*, p. 11.

que antes estaban en la oposición clandestina como socialistas, comunistas y nacionalistas. En el proceso de sustitución de las instituciones franquistas por otras de factura democrática, la pieza clave fueron las Cortes elegidas el 15 de junio de 1977.

De ahí que la Constitución de 1978 refleje la superioridad relativa de los partidos conservadores (AP y UCD) en las Cortes de la transición. El contenido ideológico conservador sólo pudo ser mitigado por los partidos de la izquierda parlamentaria mediante el procedimiento del "consenso" con el que se negociaron fórmulas intermedias de compromiso en los temas más conflictivos. Ese compromiso "consensual" explica las ambigüedades y las contradicciones tan frecuentes en el texto. Explica también el escaso entusiasmo manifestado por el conjunto de la población en el referéndum constitucional del 6 de diciembre de 1978. A pesar de la gran campaña publicitaria sólo participó el 67.66 por ciento del censo, dándose por tanto el elevado porcentaje del 32.33 de abstenciones. En dos nacionalidades del Estado la abstención fue mucho más elevada ya que en Galicia alcanzó el 49.36 por ciento y en Euskadi el 54.46. Si a ese elevado abstencionismo se suman los votos emitidos en contra, 5.81 por ciento en Galicia y 23.63 en Euskadi, se puede concluir que la Constitución española de 1978 no fue aprobada por los pueblos de esas dos nacionalidades.⁹ No se pretende decir que el texto fue derrotado en el *referéndum* sino que la fortísima abstención registrada indica que las poblaciones de Euskadi y Galicia se inhibieron y no mostraron interés en aprobarlo.

La pertinencia de este análisis interpretativo quedó demostrada por la conducta del propio gobierno ucedista respecto del proceso autonómico de Andalucía. Al no poder superar el 50 por ciento de votos favorables de las provincias de aquella región en el *referéndum* de autonomía celebrado a comienzos de 1980, el gobierno determinó que el proceso autonomista andaluz quedaba estancado durante los próximos cinco años de acuerdo a los postulados de la Constitución.

A primera vista, el balance de los tres años de transición post-franquista parecía impresionante. El proceso de reforma política emprendido bajo la monarquía había llevado a la promulgación de una Constitución liberal, producto del consenso pluripartidista, que sentaba las bases del nuevo régimen como una monarquía parlamentaria. Al mismo tiempo se había acometido una serie de reformas para desmontar los aparatos y las instituciones del franquismo. Con la puesta en vigor de la Carta Fundamental de 1978, se esperaba

⁹ Véase: "Constitución española: Galicia non a aprobou", *A Nosa Terra*, núm. 41 (8 al 14 de diciembre de 1978).

que el Estado español entrase en vías de normalidad política a través de los cauces constitucionales que permitirían instaurar una democracia formal burguesa basada en el pluralismo ideológico dentro de una sociedad estructurada en clases.

Sin embargo, la Constitución no era una panacea para los males políticos y sociales de España. Es incuestionable que la eficacia de un texto constitucional se mide fundamentalmente por la realidad de su funcionamiento en la práctica política de la vida de una sociedad y no por sus declaraciones abstractas y sus postulados más o menos rimbombantes. Con la Constitución aprobada y vigente, si se observaba con atención la escena española se descubría que los grandes problemas seguían en pie y continuaban enconándose. Al finalizar 1979, tras un año completo de vigencia de la Constitución, los tres grandes problemas que aquejaban a la España postfranquista: *crisis económica, orden público y procesos de autonomía*, no sólo no se habían resuelto satisfactoriamente, sino que daban muestras de profundo agravamiento.

Quedaba aún por delante la ardua tarea del desarrollo constitucional a través de medidas y leyes específicas que llevasen a su desenvolvimiento los postulados de la Carta Fundamental. Pero en lo que se refiere a los grandes problemas económicos y sociales, muchos españoles consideraban que el nuevo marco constitucional, al consagrar un determinado modelo de sociedad, no permitiría afrontarlos con la debida determinación. Respecto a los procesos autonómicos, los sectores patrióticos de las nacionalidades históricas sostenían que la Constitución española de 1978 no aportaría soluciones válidas a la problemática nacional porque los estatutos de autonomía que estaba dispuesto a conceder el gobierno central no podrían sobrepasar los límites fijados por el "techo constitucional". Límites muy exiguos, como se verá. Por esa razón, desde la perspectiva nacionalista se interpretaba la Constitución de 1978, y las menguadas autonomías en ella previstas, como un nuevo esquema urdido por el poder para perpetuar el centralismo del Estado burocrático y unitario.

Esa interpretación de los procesos autonómicos patrocinados por el postfranquismo está respaldada, en lo general, por el análisis contrastado de los artículos 148 y 149 de la Constitución los cuales enumeran las competencias reservadas a las Comunidades Autónomas y al Estado español en su administración central. Un examen desapasionado lleva forzosamente a la conclusión de que las competencias asignadas a las Comunidades Autónomas en los veintidós aparatos del artículo 148 se reducen a simples minucias tales como: *puertos de refugio, puertos y aeropuertos deportivos, caza y pesca fluvial, ferias interiores, artesanía, deporte y "adecuada utilización*

del ocio". Por el contrario, las competencias reservadas por el Estado en exclusividad a lo largo de los treinta y dos apartados del artículo 149 abarcan los aspectos fundamentales del ordenamiento económico, político, social y cultural de la sociedad. Baste señalar, para no entrar en un análisis pormenorizado que inevitablemente sería demasiado extenso, que el Estado se reserva la competencia exclusiva en las materias relativas a: *nacionalidad, relaciones internacionales, defensa y fuerzas armadas, administración de justicia, legislación mercantil, penal y penitenciaria, legislación laboral, legislación civil, legislación sobre propiedad intelectual e industrial, régimen aduanero y arancelario, sistema monetario*, y así sucesivamente hasta treinta y dos materias. Se puede concluir que muy pocas áreas de actuación, y de escasísima importancia, quedan disponibles para las Comunidades.

Los nacionalistas consideraban que las autonomías restringidas que se concederían a las nacionalidades ibéricas por la democracia postfranquista eran una táctica diversionaria en la estrategia del Estado centralista y unitario. En el contexto de la transición política de la dictadura fascista a la monarquía parlamentaria, unas autonomías vacías de verdadero contenido liberador cumplían una función de mantenimiento del Estado burocrático controlado por la derecha tradicional española. Esto entrañaba una banalización de los procesos autonómicos que se convertían así en válvulas de escape para atraer y confundir los sectores populares desviándolos de otras reivindicaciones políticas y sociales que serían más temibles para las clases dominantes detentoras del poder.

Por las razones expuestas conviene observar el desenvolvimiento de algunos aspectos de la realidad política y social española ya dentro del período constitucional para poder calibrar la operatividad democrática del nuevo régimen. Ello nos dará la oportunidad de contrastar las declaraciones solemnes y los elevados principios insertos en el texto de la Constitución y la práctica real de la vida política española.

En lo que se refiere al tema de las autonomías existen datos específicos que demuestran claramente la insinceridad de los neofranquistas al plantear el desarrollo de los procesos autonómicos. A este respecto habría que mencionar la zancadilla aplicada por el gobierno de UCD al autonomismo andaluz, táctica que se pensaba hacer extensiva a otras partes de España. Los neofranquistas habían hecho de las autonomías una pieza maestra de su programa reformador. Sin embargo, a comienzos de 1980, el presidente del gobierno, Adolfo Suárez, y sus principales mentores se mostraban preocupados de que los gobiernos autónomos pudieran pasar al control de los partidos de izquierda y de las agrupaciones nacionalistas. Al plantearse el *referéndum* autonómico en Andalucía para el 28 de febrero de 1980,

Suárez ordenó la abstención a todos los seguidores de UCD en aquella región. El objetivo de la maniobra gubernamental era impedir que en alguna provincia andaluza se alcanzase la cota del 50 por ciento de votos favorables al proceso autonómico. Si esa cota no era alcanzada en una sola de las provincias, el acceso de Andalucía a un gobierno autónomo no podría realizarse con arreglo al capítulo 151 de la Constitución, considerado como la vía rápida, sino de acuerdo al artículo 143. Este disponía la vía lenta y fijaba un plazo mínimo de espera de cinco años para poder iniciar nuevamente la tramitación de la autonomía.

La triquiñuela del gobierno neofranquista encabezado por Adolfo Suárez obtuvo los resultados apetecidos ya que las provincias de Almería y Jaén no llegaron al 50 por ciento de votos favorables a la autonomía. Sin embargo cabe puntualizar que en el conjunto de Andalucía votó favorablemente el *referéndum* más del 50 por ciento de la población. De un censo de 4.468,979 electores votaron afirmativamente 2.477,186 lo cual representaba el 55.43 por ciento del censo. Estos datos dejaban claramente al descubierto la conducta sinuosa y el juego sucio político practicado por los herederos del franquismo. Con una actitud abiertamente cínica y sin principios, los prohombres de UCD criticaban el abstencionismo en todas las consultas celebradas bajo la monarquía, pero lo ordenaron en el *referéndum* andaluz.

Por otra parte, la doblez política de los neofranquistas se aprecia con meridiana claridad en el planteamiento del proceso autonómico de una nacionalidad definida como Galicia. A ésta se le aplicarían una serie de frenos y cortapisas que desembocaban en una autonomía recortada e inocua muy por debajo del decantado "techo constitucional". Con ello se pretendía seguir enmascarando la realidad colonial del país gallego. Esta pretensión del neofranquismo queda demostrada con el "Decreto de bilingüismo" promulgado por el gobierno español en 1979 para su aplicación en Galicia. Tal decreto fue considerado por los nacionalistas gallegos como una "herramienta colonialista" por considerar que mediante la introducción del gallego como simple asignatura y no como lengua vehicular de la educación, el gobierno central español pretendía frenar el proceso creciente de galleguización de la enseñanza y neutralizar los avances ya conseguidos por el pueblo gallego. Más de dos mil trabajadores de la educación en Galicia denunciaron que el gobierno utilizaba precisamente ese decreto para reprimir y sancionar a todos aquellos maestros que en la práctica de la enseñanza defendían y potenciaban el idioma de Galicia. Por su parte, el IV Plenario de la Asamblea Nacional Popular Gallega (AN/PG) acordó repudiar el "Decreto de Bilingüismo" al que consideraba "una clara agresión

imperialista a la cultura y al idioma de Galicia por ser el instrumento que legaliza la persecución y la represión contra nuestro idioma y contra nuestra cultura nacionales". Por todas esas razones el Bloque Nacional Popular Gallego (ANPG-UPG) concluía que los procesos autonómicos propiciados por el postfranquismo "no corregían, sino que reforzaban la dependencia".¹⁰

La violencia política se iba convirtiendo en un problema incontrolable para los gobiernos postfranquistas y un año después de promulgada la Constitución la cuestión del orden público era una de las más apremiantes. La continuada violencia en Euskadi obligó al gobierno de UCD a enviar un general del Ejército español a aquel país como delegado especial de Madrid. La misión encomendada era la coordinación de las operaciones de orden público en Euskadi, lo cual se tomaba en medios nacionalistas como un simulacro de ocupación militar. A esto se añadía en las primeras semanas de 1980 la actuación vengativa de bandas neofascistas que dirigían sus atentados contra los "rojos" y los "marxistas" en diversas partes del Estado español. Socialistas y comunistas reclamaban la ilegalización del partido neofascista Fuerza Nueva al que se le implicaba en los crímenes terroristas. Los ultraderechistas respondían con la exigencia de que se suprimieran los partidos vascos que apoyaban a los separatistas etarras. La escalada en la violencia hacía que el gobierno neofranquista de UCD diese muestras evidentes de abandonar el supuesto celo reformista de que había hecho gala previamente, inclinándose cada vez más hacia la derecha.

El giro a estribor de la política gubernamental quedó reflejado en la maniobra aplicada al *referéndum* autonómico andaluz. Pero la zancadilla propinada a los autonomistas andaluces provocó la dimisión del ministro de Cultura, Manuel Clavero Arévalo. Cabe señalar, como signo inconfundible de la verdadera inclinación política de los gobiernos de UCD que el puesto vacante en el ministerio de Cultura fue ocupado por el notorio franquista Ricardo de la Cierva, "ilustre biógrafo" del fallecido caudillo Francisco Franco y elemento destacado en los equipos de censura del Ministerio de Información bajo la dictadura.¹¹ Ciertamente el dirigismo cultural de la democracia postfranquista se dejaba en buenas manos, experimentadas y seguras, pero no podía haber duda de que los decantados principios democráticos constitucionales sufrían menoscabo con funcionarios de tales antecedentes, hasta el punto de que todo parecía un sarcasmo.

¹⁰ *Cerbe*, núm. 34 (enero de 1980), p. 5.

¹¹ Manuel L. Abellán, "Censura y práctica censoria", *Sistema*, núm. 22 (enero de 1978), p. 33, nota 8. Abellán identifica a Ricardo de la Cierva como censor y más adelante insiste en "su aporte a la represión cultural del franquismo", p. 49, n. 32.

Otra muestra del talento autoritario y antidemocrático del régimen postfranquista se puede apreciar en el tratamiento que se le daba al pueblo vasco, incluso después de haber sido aprobado su estatuto de autonomía bajo la vigencia de la Constitución. A pesar de ello, el gobierno de UCD prohibió la celebración en Pamplona del "Aberri Eguna" (Día de la Patria Vasca), el 6 de abril de 1980. Dicha conmemoración estaba patrocinada por la coalición *abertzale* Herri Batasuna bajo el lema de *Soberanía Nacional de Euskadi*. Txomin Ziluaga, secretario general de HASI (Partido Popular Socialista Revolucionario), consideró esa prohibición como "la ilustración más clara del carácter antidemocrático de la reforma".¹²

En cuanto a un problema vital como la crisis económica que afectaba profundamente a la sociedad española, aunque de forma más grave a las clases trabajadoras, la reforma política se mostraba impotente para resolverlo. Ni durante el período de transición, ni bajo el funcionamiento de la Constitución se vislumbraba con claridad la salida de la crisis. La inflación se venía manteniendo en torno al 20 por ciento, uno de los índices inflacionarios más elevados en los países de la OCDE. Por otra parte, las cifras de paro crecían constantemente. A pesar de que se barajaban diferentes cifras que oscilaban en torno al millón y medio de desempleados, Miren Etxezarreta proponía una cifra de *paro real* que se acercaba a los 2.300.000.¹³

Una encuesta científica celebrada en los primeros meses de 1980 ratificaba la baja calificación del momento económico y la existencia de "preocupantes expectativas sobre el futuro". Las pesimistas expectativas dejaban entrever muy pocas esperanzas de una rápida mejoría. El informe dice textualmente que "la generalidad de la población observa con creciente preocupación el aumento del paro, la crisis de diversos sectores industriales —lo que hace temer mayor desempleo en el futuro— y un rebrote de las tensiones alcistas que la sostenida amenaza del alza de los precios del petróleo alimenta, por lo cual la mayoría *piensa que la economía del país se encuentra en un proceso de deterioro continuo*".¹⁴

Mientras tanto el ministro de Defensa postfranquista, Agustín Rodríguez Sahagún, se dedicaba a la elaboración de interpretaciones nebulosas, rebosantes de un subjetivismo irresponsable, sobre la su-

¹² *El País* (6 de abril de 1980), p. 11.

¹³ Miren Etxezarreta, *La economía española (1970-1979)*. Barcelona, El Viejo Topo, 1979, p. 83. El informe anual de la OCDE, publicado en abril de 1980, preveía que España continuaría atascada en la estafación.

¹⁴ "La coyuntura económica según las familias españolas" (Trabajo preparado por el Equipo de Coyuntura Económica, dirigido por Enrique Fuentes Quintana), *El País*, 6 de abril de 1980), pp. 34-35.

puesta "crisis psicológica que, de cuando en cuando, se plantea entre los españoles". El ministro postfranquista se aventura con gran desparpajo en las procelosas aguas de una pseudo psicología social y pretendía analizar el trasfondo "de las periódicas crisis psicológicas de los españoles" para concluir en la "necesidad de ilusionar al pueblo español y de saber mantener esa ilusión".¹⁵

En lo que respecta a los derechos de expresión ideológica, artística, literaria, científica y técnica, hay que señalar que están teóricamente garantizados por los artículos 16 y 20 de la Constitución. Además, el apartado 2o. del artículo 20 proclama que: "El ejercicio de estos derechos no puede restringirse mediante ningún tipo de censura previa". Sin embargo, la realidad de los hechos demostraba a las alturas de 1980 que esas garantías tenían mucho de míticas en determinados casos. Por un lado, la llamada ley Antilibelo del 1o. de abril de 1977, que derogaba el famoso artículo 2o. de la ley de Prensa e Imprenta de 1966 y el artículo 175bis del Código Penal, establecía tres áreas intocables o cotos cerrados a toda información crítica. Esa ley disponía que: "La Administración sólo podrá decretar el secuestro administrativo de aquellos impresos... que sean contrarios a la unidad de España, que constituyan demérito o menoscabo de la Institución monárquica o de las personas de la familia real, que de cualquier forma atenten al prestigio institucional y al respeto, ante la opinión pública, de las fuerzas armadas".¹⁶

Por otra parte, aunque el artículo 117 de la Constitución ponía fin a la interferencia de los tribunales militares en la justicia civil, la España de 1980 retrocedía a los tiempos anteriores a Isabel II. De nada valía, como subrayaba un editorial del diario madrileño *El País*, que el citado artículo 117 establezca el principio de la unidad jurisdiccional y circunscriba la jurisdicción militar al "ámbito estrictamente castrense", es decir, a los delitos exclusivamente militares, y no a los supuestamente cometidos por civiles. A pesar de todo eso, a comienzos de 1980, se inició el procesamiento por la jurisdicción militar de Miguel Angel Aguilar, director del periódico *Diario 16*, por haber publicado una información sobre un presunto golpe militar que aparentemente se había frustrado. Además, la película "El crimen de Cuenca", dirigida por Pilar Miró, fue objeto de secuestro por órdenes del Ministerio de Cultura. La película relata un aborto de la justicia española ocurrido en 1913 y muestra los guardias civiles torturando a dos pastores. Inicialmente el Ministerio de Cultura impidió la exhibición de la película, pero más tarde el ex-censor y ministro de la democracia postfranquista, Ricardo de la Cierva, cuan-

¹⁵ *El País* (6 de abril de 1980), p. 12.

¹⁶ Citado por Abellán, *op. cit.*, p. 38.

do tenía que pronunciarse sobre la legalidad del filme, decidió simplemente entregar el caso a la jurisdicción militar. Estos hechos llevaban a que *El País* afirmase que "tanto la Constitución como la ley de Protección Jurisdiccional de los Derechos Fundamentales de la Persona sitúan ese procesamiento y ese secuestro en el reino de los imposibles jurídicos".¹⁷

Cabe añadir además que bajo la dirección del "ilustrado" de la Cierva, el Ministerio de Cultura declaró causa de "escándalo público" un libro sobre la educación sexual de los niños, que había sido publicado en Dinamarca en 1968, y ordenó detener brevemente al editor español hasta que depositó una fianza montante a medio millón de pesetas. Mientras tanto en Cataluña otro tribunal militar había iniciado un proceso contra los autores de una historieta política, publicada dos años antes, porque supuestamente "insulta" a la Guardia Civil.¹⁸

Considero que el conjunto de los hechos analizados pone de relieve la realidad de la vida social y política en la España postfranquista, a pesar de contar con una Constitución muy ensalzada por algunos. Pero esa Constitución era más bien un adorno o un disfraz que encubría la verdadera faz de la sociedad española y sus estructuras opresivas. La verdad es que a pesar de todos los cambios efectuados, éstos sólo afectaban al decorado y a la tramoya. Ni siquiera se había producido el desmontaje y mucho menos el desmantelamiento de las instituciones franquistas. La mayoría de éstas se habían revestido de un "camouflage" para adaptarse a la nueva situación, y al frente de las nuevas covachuelas, con nombres transformados, se encontraban los antiguos servidores del franquismo transmutados oportunamente en "demócratas de toda la vida".

En suma, la Constitución española de 1978, inspirada en los códigos políticos de Alemania Occidental, Francia e Italia, miembros principales de la CEE, consagraba el marco legal liberal-capitalista que permitiría la integración de España en el círculo de las democracias parlamentarias europeas. El nuevo ordenamiento constitucional español, mientras creaba un sistema formalmente democrático, era un disfraz para encubrir las injusticias sociales derivadas de las desigualdades de clase. En realidad el sistema estaba diseñado para conservar y legitimar el orden socioeconómico existente, fortalecido durante los cuarenta años de la dictadura franquista, y garantizar la hegemonía social de la burguesía en el contexto de la Europa

¹⁷ "Poder civil y jurisdicción militar", *El País* (13 de febrero de 1980).

¹⁸ "Reform Zeal Seems to Ebb in Spain as Violence Grows", *The New York Times* (19 de febrero de 1980).

neoliberalista y mercantilista. Todo ello bajo la mirada vigilante y permisiva de las fuerzas armadas que seguirían actuando bajo la monarquía, al igual que bajo la dictadura, como los verdaderos poderes fácticos del Estado.

PEREGRINOS DE AZTLAN: DIALECTICA ESTRUCTURAL E IDEOLOGICA

Por *Miriam BORNSTEIN*

DESDE su publicación en 1974, *Peregrinos de Aztlán* ha sido objeto de una gran variedad de visiones críticas.¹ Los enfoques de tales esfuerzos gravitan alrededor de acercamientos culturales, sociológicos, psicológicos, marxistas, lingüísticos y demás.² Tales aciertos críticos están configurados sin embargo, dentro de un corpus tangencial a la obra misma; y si nos han mostrado la visión del mundo a partir de la obra, han fracasado en demostrar cómo surge tal visión.

Nuestro estudio parte de un concepto de la obra como entidad semiautónoma. Partimos del postulado de que la obra posee una estructura o un sistema de elementos interrelacionados jerárquicamente y que se caracteriza por los principios de totalidad, transformación y auto-regulación.³ Por lo tanto el estudio de la relación intra-estructural de los elementos variables e invariables nos revela el sistema operativo contribuyente a la carga informativa responsable de la significación.⁴ De esta manera se puede aseverar que la obra crea su propio mundo, su propia realidad. Sin embargo esto no significa de ninguna manera que el texto exista únicamente en su materialidad. La obra como producto de un contexto social se proyecta a una realidad extra-literaria. Efectivamente, la posibilidad de aprehender toda la gama connotativa de significados depende precisa e indiscutiblemente de la relación entre el contexto textual y el contexto extra-textual.

¹ Miguel M. Méndez, *Peregrinos de Aztlán* (Tucson: Editorial Peregrinos, 1974). Todas las citas textuales provienen de esta edición.

² Para una discusión teórica de la metodología crítica predominante y su aplicación en torno a la literatura chicana véase: Joseph Sommers y Tomás Ybarra-Frausto, *Modern Chicano Writers* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1979).

³ Jean Piaget, "Introduction and Location of Problems," *Structuralism* (New York: Harper & Row, Publishers, 1970), pp. 3-16.

⁴ Yury Lotman, "Purposes and Methods of the Structural Analysis of the Poetic Text", *Analysis of the Poetic Text* (Ann Arbor: Ardis, 1976), pp. 10-16.

Al proponer un acercamiento estructuralista-ideológico creemos estar insertados en un procedimiento más rigurosamente metódico, de mayor consistencia sistemática. Conjuntamente se intenta evitar que la obra se cierre sobre sí misma. Así es como la orientación general de este trabajo constituye la aplicación de un método que considera las leyes inmanentes que organizan la estructura de la novela, a la vez que su consecuente relación con las estructuras sociales generadoras.

A pesar de que hemos sentido la necesidad de exponer ciertas premisas, la naturaleza de esta ponencia no es teórica. El propósito principal es el de demostrar la existencia de un sistema contrastivo como principio estructurador en la organización interna del texto. Notamos que en *Peregrinos de Aztlán* el mecanismo dialéctico del texto es aparente en todos los niveles, pero especialmente a nivel de la composición. La reducción del conflicto a ciertas constantes proyecta el texto contra un fondo de estructuras semánticas que se activan por medio del contraste. Las asociaciones semánticas crean un mundo complejo revelado por la existencia de varias perspectivas. La reiteración de estructuras semánticas conflictivas establece un paralelismo en la perspectiva que se va intensificando hasta culminar en la significación ideológica del texto.

El estudio de la perspectiva del narrador representa uno de los aspectos más importantes ya que por medio de ésta se desentraña la específica visión del mundo, se actualiza el significado totalizador y se despliega la llamada "metáfora de la humanidad". En *Peregrinos de Aztlán* la perspectiva se responsabiliza de la organización dialéctica del relato. Sin embargo no se trata de una sola perspectiva sino de un conjunto de visiones enlazadas: la estética, la cultural, la religiosa y la moral, que culminan en la ideológica. La amplitud y complejidad de la perspectiva ideológica se debe a que no solamente unifica a las demás perspectivas sino que nos entrega simultáneamente una imagen de la realidad desde una postura socio-política, racial, histórica y económica. El narrador implícito, por medio de su relato y el de varios narradores ficticios, nos proporciona tal imagen a través de la ironía, el humor y hasta el melodrama. Las modalidades estilísticas como el retoricismo, la emotividad y la evaluación de los acontecimientos son producto de este enjambre de perspectivas construidas a partir de la dialéctica semántica del texto.

Primero analicemos la perspectiva estética. En un ensayo titulado "La alienación en la literatura chicana" Miguel Méndez declara que empezó a escribir *Peregrinos...* en un español "puro". Sin embargo se dio cuenta de "que está enajenado al lenguaje y a las formas impuestas y que el mundo chicano novelado en inglés o en

español puro, resultaría a medias falso".⁵ Este comentario apunta a la marginalidad que según el criterio de algunos es inherente a la literatura chicana ya que se inscribe lingüística y estéticamente en contra de las imposiciones de la cultura dominante; de aquí la sistemática "práctica de exclusión" de la literatura chicana. Es preciso notar que a través de la historia literaria la existencia de una literatura establecida ha sido producto de concretas situaciones socio-económicas favorables a la clase dominante.⁶ Esta literatura se convierte en vigilante del *statu quo* y justifica la exclusión de la "otra literatura", según criterios y prejuicios tanto ideológicos como estéticos que influyen en la actividad del escritor, el editor, el librero, el maestro, el crítico, el historiador, el antólogo, y en todas las personas responsables de la producción, disseminación, organización y análisis de la obra literaria. Por consiguiente el autor tiende a ajustar la escritura a los requisitos del editor receptivo a las leyes de demanda del mercado.

En el prólogo y a través del relato encontramos indicios del "ars poética" del autor que apunta al carácter rebelde de *Peregrinos*... como una novela ajena a un lenguaje único y a las "formas impuestas". Resalta una marcada actitud antagonica en la manera de entender y escribir la novela en relación a la novela tradicional. Aunque notamos treinta y seis casos en que el discurso pertenece a un narrador omnisciente no representado, característico de la novela tradicional, asimismo encontramos cuatro casos de un narrador-personaje, cuatro monólogos y doce unidades narrativas compuestas únicamente de diálogo. Por lo tanto, el uso de narradores ficticios representados, del estilo directo narrativo, del cambio de tipografía, del correlato referente a otra obra o signo cultural, y de la fragmentación espacial y temporal atestiguan una oposición a la narrativa tradicional, donde se manifiesta un solo narrador que generalmente es omnisciente y un hilo narrativo lógico guiado por una relación de causa y efecto.

Aun la rebeldía se proyecta a una autoconciencia autorial de compromiso. Rehusando la enajenación el autor declara en el prólogo que la escritura la "dicta el hablar común de los oprimidos" (p. 10). Y en boca del vate oímos "No hay poesía ni poetas, todo es una

⁵ Miguel M. Méndez, "La alienación en la literatura chicana", *De Cologores*, 4, Nos. 1-2 (1978), p. 151.

⁶ La problemática del escritor y el medio político en relación a la producción literaria ha sido ampliamente estudiada por: Eliana Rivero, "Hacia una historia integral de la literatura latinoamericana: reflexión e implementación", Taller de Ideología y Literatura, Universidad de Minnesota, abril de 1978, y Víctor Godínez, "El escritor y la política", *Literatura, ideología y lenguaje* (México: Editorial Grijalbo, 1976), pp. 127-177.

mascarada para no ver la tragedia humana; sólo los holgazanes... aduladores del poder... pagan brillo y oropel con arte prostituido" (p. 150). Esto ciertamente se contrasta con el relato caracterizado por el autor como "sublimador de lo muerto en bellas esculturas de mármol" (p. 9).

El autor, por medio de una delicada sensibilidad, intenta crear una novela asequible al público general y no sólo a un público afortunado. De aquí la importancia del uso de un lenguaje no alienado ni alienante, que se opone al lenguaje académico o "standard" como el único código narrativo posible. El mismo autor declara que su inicial inclinación hacia un lenguaje académico fue motivada por "alcanzar... [la] aprobación... de académicos de la lengua". Sin embargo resulta que "las palabras rebeldes... arguyeron ser la fiel expresión de las mayorías..." manifestando de esta manera todo un abanico de matices lingüísticos. En efecto las variadas capas lingüísticas son producto de un nivel de escritura estéticamente antagónico hacia lo convencionalmente establecido.

De esta manera afirmamos que la perspectiva estética se compone a partir de dos contextos diferentes. *Peregrinos...* representa un acto creativo comprometido, en oposición a una estética humanamente insensible y a un solo código socialmente "aceptable". Por lo tanto la perspectiva estética construye desde el comienzo un modelo dialéctico que establece el principio de estructuración para la obra.

En cuanto a la perspectiva cultural, notamos la continuación del principio de oposición en torno a la problemática del lenguaje. Primeramente el hecho de que Méndez escribe la novela en español representa un esfuerzo de mantener el idioma. En una conversación entre piscadores leemos: "¿Por qué la raza que jala de foreman es más gacha que los mismos bosses?... Estos batos son funny, al recle te teoriquen pura totacha" (p. 49). Repetidamente se registra el conflicto lingüístico y el peligro de la asimilación. Pánfilo Pérez le dice a su hijo: "Perder el idioma materno, hijito, es como perder el alma" (p. 200). Finalmente el Chuco resume la problemática al quejarse de que "Nacimos sin palabras, nosotros los chicanos. A los jefecitos se les ha olvidado su luenga [sic]. En las escuelas gabachas nos apartan como a retardados por no hablar totacha" (p. 85). Efectivamente, a través de la novela, notamos una profunda preocupación por mantener la identidad lingüística.

También dentro de esta perspectiva notamos que los valores culturales chicanos resultan superiores a los de los anglos. Analicemos el concepto de la familia. La mamá de Chalito aunque cargada de hijos y de pobreza, cuida de su familia a toda costa y hasta el último sacrificio personal. Sin embargo la mamá del *hippy* rehusa su res-

ponsabilidad materna a favor de bienes materiales, y hasta llega a reemplazar a su hijo con un perro en quien deposita su amor y cuidado. El contraste entre las dos familias se aclara aún más cuando notamos que Chalito, integrado a su familia, lucha contra la pobreza; mientras que el *bippy* que se encuentra enajenado de la suya, escapa por medio de las drogas.

Este juego de oposiciones nos revela el deseo de implantar la importancia del lenguaje como conductor de valores culturales chicanos y de plasmar la tradición y realidad chicana a nivel literario.⁷

El contenido cultural se asocia cercanamente con una perspectiva religiosa contrastiva. Por medio de esta perspectiva el narrador nos indica la hipocresía religiosa de los explotadores. Doña Reginalda sale de la iglesia llorando de emoción mística mientras que vende a "La Malquerida" al prostíbulo. Mr. Smith se cree "Padre Eterno"; su casa es descrita como "espacio de santidad"; el narrador nos dice que su esposa "estaba convencida que a su consorte lo iluminaba la gracia divina" (p. 137). Sin embargo a pesar de creerse un hombre cristiano y moral, le perdona el crimen de su hijo ilegítimo a una muchachita adinerada. En comparación, Mr. Smith demuestra un profundo racismo detrás de su careta religiosa al condenar al Chuco a cuatro años de cárcel por quebrar un vidrio e insultar al juez. Mr. Mac Cane es otro caso de falsedad religiosa. Mientras leía la *Biblia* a la hora de comer y su familia se inclinaba respetuosamente en agradecimiento a Dios, sus hijas se bañaban desnudas en la alberca y la familia de Pánfilo Pérez apenas tenía alimento aunque los animales de Mr. Mac Cane "resplandecían de salud". Finalmente se expone el fingimiento religioso dentro de un contexto histórico cuando Bobby, el *bippy*, le dice a su padre: "Me contaste... que tus abuelos habían llegado abrazándose con los indios como buenos cristianos; pero no me dijiste nunca que después los asesinaron para robarles sus posesiones" (p. 128). Es así que en la ética religiosa de los *Pilgrims* no entra en consideración la colonización y actividades imperialistas que persisten hasta nuestros días.

Dentro de esta perspectiva religiosa encontramos dos tipos de caridad contrastivos. Por un lado tenemos la falsa caridad que motiva a la Sra. Dávalos de Cocuch a darle limosna al orgulloso Loreto. Este acto está ocasionado por razones materialistas que al ser rechazado por Loreto, inspira en los Dávalos de Cocuch el desprecio social y la altanería. Ella y su esposo son representantes de la degradación moral y personal. No obstante asisten a la iglesia y continúan prac-

⁷ Para un análisis profundo sobre los valores culturales a nivel literario véase: Oscar U. Somoza, "Visión axiológica en la narrativa chicana", Tesis Doctoral, Universidad de Arizona, 1977.

ticando la falsa caridad al comprarle el ataúd a Chalito quien muere a causa de la pobreza provocada, entre otras cosas, por la estratificación social que perpetúan los Dávalos de Cocuch. El narrador dice, "El con sus finanzas, atesorando, aseguraba la gloria terrenal; ella, administrando las cosas del espíritu, ganaba la del cielo" (p. 89).

Esta perspectiva abarca inclusive la religión institucionalizada. El uso del correlato bíblico nos da la clave para la interpretación de Jesús de Belén, una narración aparentemente tangencial al relato. Las coincidencias entre la vida de Belén y la de Cristo hacen que el yaqui sea propenso a la explotación. Cuando le preguntan: "¿Por qué has llegado a decir que eres Dios?" él contesta, "Porque a mí mismo me hicieron creer... Me asusté y quise huir; no me dejaron mis padres porque no les convenía... en cuanto me volví divino a ellos les empezó a relumbrar la barriga" (pp. 109-110). Dentro de este contexto vemos la fe expuesta en un doble plano. Los pecadores, enfermos del alma y del cuerpo, sufrían a causa de sus remordimientos. "Llegaban los sórdidos arrastrándose... Cuando los curaba de la sugestión... corrían a pregonar mis poderes divinos sin darse cuenta que tan sólo habían tropezado con su propia fe" (p. 114). El narrador repudia la fe institucionalizada y ritualizada, y apoya el concepto de la fe verdadera como parte de la integridad personal y la fuerza espiritual interior.

Jesús de Belén rechaza la identidad sagrada atribuida al afirmar que es "Ni más ni menos que cualquier humano" (p. 112). Efectivamente, él roba, bebe, dice malas palabras y hasta tiene mujer. El narrador dice "su maldita sensualidad y picardía le rebosaban la panza... le escurría la malicia burlesca... De pronto veo en su cara todo el dolor de la humanidad, todas las angustias y lágrimas sumadas a través de los siglos, la tragedia entera del indio torturado" (p. 112). Es aquí donde nos damos cuenta que Belén no es Cristo, sino un hombre revolucionario que vive dentro de su propio tiempo histórico. El grita que "al trabajador hay que pagarle con justicia" (p. 113); pide caridad y lo acusan de hablar contra "las instituciones del gobierno, contra la policía y el alcalde de este pueblo, contra las gentes honorables; alborotando a la plebe y sonsacando a la indiana pa' que se alcen" (p. 117). En realidad Belén es un redentor, un redentor social cuya actividad compromete no sólo a los poderosos sino a la iglesia misma, que tradicionalmente se opone a la humanización de lo sagrado y a la verdadera reforma social.

El esquema contrastivo dentro de la perspectiva religiosa demuestra que las sinceras creencias cristianas ocupan una posición muy baja en la jerarquía de valores e intereses de los poderosos. Efectivamente, el materialismo egoísta se contrasta con la espiri-

tualidad interior por medio de la oposición del código cristiano oficial y la verdadera caridad. El narrador, a través de su perspectiva, resuelve este conflicto al proponer un tipo de cristianismo humanitario que responda a las imperantes necesidades sociales.

Al considerar la perspectiva moral encontramos la continuación del contraste como recurso significativo. La Sra. Dávalos de Cocuch pertenece a la alta sociedad, solamente "a base de una calistenia que la obligaba a abrir las piernas a cada vez que un hombre cualquiera le mostrara algún dinero" (p. 16). Ella se ha vendido como mujer con todo y la complicidad de su marido. El contraste entre los beneficios por pertenecer a una casta privilegiada y la degradación moral de esos individuos se acentúa más cuando el lector descubre que Mario es el dueño del burdel donde Doña Reginalda vendió a "La Malquerida". El paralelismo entre la Sra. Dávalos de Cocuch y "La Malquerida" se hace bastante obvio ya que, según la perspectiva moral, las dos son mujeres degradadas. La primera, debido a la ambición material y la segunda como víctima de tal ambición.

Finalmente percibimos que la desintegración moral de algunos de los personajes se relaciona directamente con el espacio. El *hippy* nos apunta un espacio envilecido al hablar contra el aborto, el dinero, el poder, las drogas, la guerra y las orgías en Estados Unidos. Sin embargo este espacio corrupto afecta a otro, que en este caso es Tijuana. Un personaje lo resume todo: "¿Quién tiene más culpa? O los cabrones estos que vienen con su dinero a corromperlo todo, o nosotros? Vienen con mucha, muchísima lana, suficiente para pagar quien haga malparir a sus hijas coscolinas, para pagar divorcios al plumazo, tirar en el juego, en la tomada, drogas, putas. . ." (p. 82).

La interpretación moral de la realidad es la de un burdel lujoso, espejo de la sociedad en cuyo ambiente se da la degradación a causa de la falta de escrúpulos morales de los poderosos quienes crean un estado de extrema necesidad y vulnerabilidad en los débiles.

Esta perspectiva moral, junto con la estética, la cultural y la religiosa, se incorporan a la perspectiva ideológica. El predominio de la perspectiva ideológica parte de que ésta cumple con una doble función: como eje unitivo e integrador de las demás perspectivas y como entorno generador del texto.

En este estudio definimos la ideología como parte de la superestructura; las imágenes social e históricamente determinadas con las que percibimos e interpretamos el mundo. Por lo tanto, la literatura como perteneciente a la superestructura, representa consciente o inconscientemente una crítica o propaganda que favorece una manera específica de concebir e interpretar la realidad. De esta manera la ideología no solamente está presente en el texto sino que funciona

como factor normativo que impone reglas de selección durante el proceso de construcción de la obra. Debido a esto, resulta algo simplista afirmar que la ideología en el texto es la de la clase social del autor. Por otro lado, resultaría igualmente simplista afirmar que el autor está completamente desligado de su clase, ya que escribe a partir de su particular posición social y su posición ideológica hacia la doctrina imperante la cual dispone tanto de los medios de producción material como intelectual y domina a través de éstos.

Sin embargo es preciso apuntar que la obra no se reduce a ideología ya que dicho sistema es transformado internamente en el contexto del arte.⁸ Así la perspectiva ideológica en *Peregrinos...* se construye a partir de un principio dialéctico organizador en relación a los personajes y el espacio.

Existe tal multiplicidad de figuras que la ausencia de un personaje central, con la posible excepción de Loreto, nos proporciona la clave para acertar el valor representativo de los personajes. Efectivamente, si consideramos a los personajes en relación al acontecer se pudiera decir que la mayoría son "personajes planos y estáticos" ya que solamente se conoce un aspecto de su personalidad o se desarrollan levemente o no evolucionan nada.⁹ Notemos por ejemplo que Frankie Pérez, el Chuco, "La Malquerida", doña Candelita y otros personajes funcionan como representantes de un grupo racial y una clase social determinada. Esta categoría se puede aplicar a los anglos y mexicanos influyentes, con la única diferencia de que éstos son caricaturizados mientras que el narrador ve a los otros con simpatía. Quizá el personaje que se salva de estas clasificaciones sea Loreto ya que funciona como centro unificador del acontecer.¹⁰ En realidad todos los personajes son ideas o figuras alegóricas de conceptos y situaciones socio-económicas. Es por esto que notamos una clara polarización de los personajes, que dentro de una situación racial, social y económica, se agrupan en buenos o malos. Los estereotipos de los anglos malos como Mr. Smith, Mr. Foxy y Mr. Mac Cane se oponen racialmente a personajes buenos como Loreto, El Chuco, Chayo Cuamea y otros más. Sin embargo, la oposición racial se rompe al considerar la clase social de los personajes. Los anglos se unen a los Dávalos de Cocuch para crear y perpetuar la pobreza en que viven los chicanos y mexicanos de la clase baja. Es por esto que la polarización racial y social no se puede desligar de la económica puesto que los personajes ricos, tanto anglos como mexicanos

⁸ Julia Kristeva, *Semiotike* (Paris: Seuil, 1969), p. 309.

⁹ René Jara Cuadra y Fernando Moreno, *Anatomía de la novela* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972), p. 67.

¹⁰ Juan Bruce-Novoa, "La voz del silencio: Miguel Méndez", *Diálogos*, 13, No. 3 (mayo-junio, 1976), p. 29.

se dedican a explotar a los pobres. Mr. Smith justifica la explotación de los trabajadores agrícolas y dice: "Qué sería de nuestros chicanos si no tuvieran el alivio de estas labores" (p. 136). Igualmente el narrador nos indica que la dueña de "Siesta's Chili Dogs", "Se daba aires de caritativa... pues gracias a ella comían aquellos pobres mexicanos, por primera vez, hasta que se les saltaba el ombligo y conocían lo que es ponerse zapatos..." (p. 39). Esta actitud paternalista y opresora perpetúa las diferencias raciales, sociales y económicas además de garantizar una fuerza laboral barata.

Por otra parte, tal polarización se proyecta al espacio ya que los dos grupos gravitan en entornos distintos. De esta manera el espacio funciona como principio de caracterización. Existe el espacio de los explotadores y el espacio de los explotados. Un sueño de Frankie expone la existencia de los trabajadores agrícolas en un espacio cerrado que describe como "los malditos viñedos que aprisionaban los testículos". El narrador, que en esta sección hace uso del lenguaje pachuco dice: "El chante donde cantoneaban, era de pura pinchi wood; no tenían ni madre en que caise muertos" (p. 167). Sin embargo Mr. Mac Cane vive en lo que el narrador llama, "palacios de fábula". Citemos otro ejemplo: mientras que los Dávalos de Cochuch se daban el lujo de adornar su baño con espejos y tomar baños de espuma con perfumes finos, la casa de Loreto en el barrio de Río Muerto, está construida con los desperdicios de la sociedad de consumo los cuales incluyen irónicamente retratos de la comida que le hace tanta falta. Por último, a un nivel más abstracto, la casa al estilo mexicano de Mr. Smith se contrasta con la cárcel real y simbólica que su sentido de justicia y racismo logra crear para el Chuco.

Estos ejemplos representan la dialéctica entre el espacio de los ricos y el de los pobres, ayudando al lector a configurar una imagen más completa del sentido de la obra. De esta forma el espacio como "entorno cultural" manifiesta las deficiencias de la vida cotidiana, la lucha y el sufrimiento de una clase social. Su ignominia, pobreza y desesperación por razones de opresión, explotación, racismo y discriminación social, los cuales marcan el espacio en que viven los personajes.

Desde el punto de vista histórico-geográfico el espacio de *Peregrinos*... incluye el noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos, o en otras palabras, se trata de Aztlán en la época contemporánea. En este sentido el espacio funciona como generador de conciencia social, racial y económica. Los personajes toman conciencia de su identidad según las condiciones de vida dentro de su espacio. Hablando del término México-americano el Chuco nos dice: "Chale, ése es pura pinchi madera, lo de Mexicano [sic] domás pa' meterlo

al surco, a las minas, nel, pos otra chinga pior. Lo de americanos, pos ya te darás cola, camarada, pa' darnos en la madre en sus pinchis guerras puercas" (p. 29). El espacio del chicano en Estados Unidos es los campos agrícolas donde entrega su alma el Chuco, y es Viet Nam, donde sacrifica su vida Frankie Pérez. En este contexto notamos la continuación de la oposición espacial. En las conciencias ilusorias de los mojados, la pobreza de México y el sufrimiento en el desierto se oponen a "la selva cuajada de hojas verdes con signos de dólares"; o sea, a la imagen ideal de Estados Unidos, donde sólo allí la prosperidad es posible para el mexicano pobre. La sierra del Bacatete y la posibilidad de materializar el lema de "tierra y libertad" se oponen a la dura realidad; la revolución traicionada y los grandes latifundios de los exrevolucionarios. El ámbito mental y espiritual en el que gravitan los sueños de Loreto se caracteriza por la aventura, la posibilidad de un futuro que ciertamente se contrasta con un presente de lucha para sobrevivir un día más. Igualmente, el espacio metafórico de valores trascendentales en el que se revela la conciencia poética de Lorenzo y el vate, se opone a ambientes hostiles que conducen a la autoaniquilación.

Se trata de un espacio físico y mental, casi determinista en relación con el acontecer de las figuras. Los personajes cuál es su posición en la jerarquía racial, social y económica según su respectivo espacio, que funciona dialécticamente como contorno moldeador, generador de definidas existencias y personalidades dentro de un contexto socio-histórico estratificado. Así es como la edificación reiterativa y contrastiva de significados intensifican la continuidad semántica que desemboca en la perspectiva ideológica.

Para resumir, diremos que el paralelismo de las varias perspectivas se construye a partir de un eje horizontal bipartito que organiza los elementos semánticos en una relación dialéctica. El recurso de la dialéctica como principio organizador queda incrustado dentro de contextos intra y extra-textuales, revelándonos dos realidades cerradas aunque dependientes. Las apuntadas interacciones culturales, morales, religiosas, raciales, sociales y económicas sirven para destacar las diferencias entre los dos grupos, para registrar un espacio cerrado en el que la movilidad es nula. El mundo novelístico de *Peregrinos...* queda escindido en dos hemisferios opuestos cuya interacción es posible solamente en términos de la explotación, el racismo, la degradación y la deshumanización. Los poderosos apoyan un mundo envilecido ya que de esto depende su supremacía; así todo y todos quedan en su debido lugar. Sin embargo, el narrador llama al lector a la lucha, a la protesta, a la creación de sus propias condiciones de vida. De aquí la nota final esperanzada a pesar del pesimismo imperante a través de toda la obra.

De esta manera el estudio de las constantes estructurales nos revela un texto multifuncional poseedor de diversas voces.¹¹ La obra responsable, ajena a la sublimación intelectual, cumple con una de sus funciones al cuestionar su entorno social. La expresión literaria no es solamente un acto creativo sino que es también una forma de conocimiento y transformación de la realidad. *Peregrinos de Aztlán* cumple con esta función. Miguel Méndez ha conseguido inscribir su obra en el cambio social; y aunque la novela no pueda suplantarse la acción política, rehusa presentarse únicamente como entidad estética.

¹¹ Yury Lotman, " 'The Alien Word' in the Poetic Text", *Analysis of the Poetic Text* (Ann Arbor: Ardis, 1976), pp. 107-113.

CHOQUE E INTERACCION EN CARAS VIEJAS Y VINO NUEVO Y LA VERDAD SIN VOZ DE ALEJANDRO MORALES

Por Oscar U. SOMOZA

LA obra literaria de Alejandro Morales todavía no se ha dado a conocer en grande escala a pesar de ser uno de los escritores chicanos más prometedores. Hasta este momento han salido dos novelas suyas, ambas escritas en español y publicadas por la editorial mexicana Joaquín Mortiz. En *Caras viejas y vino nuevo* (1975), su primera novela, se percibe una constante y progresiva disolución de los lazos personales a pesar de un evidente afán por establecer nexos que hagan significativa la existencia y progresión humana. El anhelo y el fracaso evidentes en la novela, se deben a la desorientación y desilusión que se percibe en la falta de respeto aun entre miembros de la misma familia y en el desmoronamiento continuo de los personajes hasta finalmente desgastarse. Como consecuencia de este fracaso surge el choque, la falta de auto-afirmación y enajenación de la realidad.

La verdad sin voz (1979), su segunda novela, continúa en parte la visión del mundo presentada por *Caras viejas y vino nuevo*. La preocupación básica en las dos novelas radica en la falta de voluntad revelada por los personajes, la negación de dar a otros o a sí mismos la oportunidad de conocer, reconstruir y convivir en el mundo.

En ambas hay una necesidad de analizar al ser humano que se despliega en un ambiente visto como laberinto que confunde y deprime al individuo al verse rodeado de una muchedumbre anónima.

Debido al gran interés que ha suscitado la segunda novela de Morales, por ahora trataremos de ahondar en algunos aspectos de la perspectiva que se manifiestan principalmente en relación a los personajes. En *La verdad sin voz*, los personajes se encuentran conscientes de esta confusión laberíntica, pero algunos hacen un esfuerzo por encontrar una mejor manera de subsistir. Hay una presentación más positiva, se busca la interacción, la aniquilación de tensiones y tratan de contribuir para formar un mundo menos degradado. Es un

esfuerzo por examinar la sociedad y tratar de descifrar los problemas que asechan al individuo y lo vuelven brutal.

La novela funciona significativamente en torno a un eje estructurante que consiste en un choque constante, entre y dentro de los personajes, pertenecientes a dos manifestaciones socioeconómico y culturalmente distintas; y de allí el proceso inevitable de interacción como consecuencia de tal choque. Morales sitúa a sus personajes dentro de un medio ambiente social y psicológico de una realidad urbana más que agraria y de consecuencias que se manifiestan en el presente. El pueblo de Mathis, localizado en el sur de Texas, es donde se inicia la novela. Este lugar es tomado como enfoque principal alrededor del cual las acciones se desarrollan. Hay una recurrencia o vuelta constante al mismo pueblo en las narraciones interpoladas que manifiestan la transformación interior de los personajes.

La visión que esta obra nos da de Mathis está enmarcada dentro de un ambiente que, a primera vista, establece una polaridad racial entre los anglos que controlan el pueblo y los chicanos, o la stirpe como los llama el narrador. Al tomar como fondo novelesco un grupo minoritario muy despreciado en los Estados Unidos, *La verdad sin voz* demuestra ser una manifestación social y colectiva. Pero la obra no permanece allí sino que refleja la intensidad en el esfuerzo de los personajes por definir su propio ambiente como chicanos y angloamericanos condicionados por ese medio que los define como individuos dentro de una situación social conflictiva.

Morales propone una reevaluación de lo que se ha escrito antes y plantea su propia visión estética que consiste de un conjunto de aspectos creadores dominado por una visión más madura y compleja de la realidad en cuanto al desarrollo de los personajes en la dimensión personal y colectiva del ser humano en su trayectoria cotidiana. Desde un principio, los personajes que moldean esta visión, son descritos como entes multifacéticos que expresan la incertidumbre de un ambiente tanto como sus propias inseguridades.

Los anglos que controlan el pueblo no quieren que nadie de afuera venga a ayudar a los chicanos con servicios médicos. Alegan que es gente que, por su ignorancia, no necesita de estos servicios y que bastante tienen con las curanderas. Ya desde el momento en que se introduce Leroy Hales, el primer personaje anglo, el ambiente es enfocado con una perspectiva que va generalmente en desacuerdo con la anterior donde los personajes anglos, a la vez que los chicanos, representaban, por la mayor parte, naturalezas opuestas. Es decir, en algunos casos los anglos eran los prototipos de entidades poseedoras de las peores características orientadas al abuso de los débiles y al afán exagerado de la acumulación de lo económico. En cambio el chicano por su parte era pintado como entidad prisionera

dentro de ese mundo controlado por el gringo y sin posibilidades de escape.¹

A través de toda la obra y en un ambiente de médicos, medicinas y enfermedades se establece dentro del discurso narrativo una serie de complejidades y conflictos circunstanciales entre las figuras que plasman la visión del mundo creado.

Leroy Hales desde un principio ha roto estos moldes tradicionales al manifestar el contraste entre él y otro anglo en cuanto al papel que debe desarrollar un médico en la profesión: "Cuántos años de estudiar, y qué ideas locas tengo, ¿pero quién le va a ayudar a esta pobre gente desgraciada?"² Así surge el conflicto entre sus ideales de hacer el bien como médico y la necesidad social de hacerse rico tan pronto como pueda como lo expone su amigo y colega Harold Beesley: "—Leroy, mira, ya deja de jugar al humanitario; a esa gente no se le puede ayudar; . . . si no te vas del pueblo, te morirás de hambre o los otros te matarán. . . es muy sencillo, o vente acá conmigo y hazte millonario o quédate allí para que te entierren" (pp. 14-15). "Estas ideas locas idealistas pronto se le borrarán del cerebro. En esta profesión no hay sitio ni tiempo para idealistas" (p. 21). El conflicto entre el humanitarismo y los bienes materiales es resuelto cuando Hales opta por hacerse rico.

Michael Logan, personaje cuyo nombre figuraba como título inicial para la novela, es médico y dueño de una personalidad compleja. En oposición a Hales, Logan no está contento con la única posibilidad que tiene para lograrse como ser humano: ". . . no me gusta lo que veo en el futuro, un consultorio, mis pacientes, una casa bonita, vivir con mi familia, hacerme viejo y morir de un ataque cardíaco. ¡Qué vida tan aburrida! ¡Qué vida tan mala! . . . Tengo miedo que me vaya a aburrir y a abandonarlo todo. Debo ser un bicho raro, ¿quién ha oído de un médico que ama a su profesión pero que también esté harto de ella?" (pp. 75-76). Se siente atrapado sin posibilidades de ejercer su voluntad en un mundo ya trazado por la tradición. A la vez cuestiona las motivaciones de sus colegas cuando le dice a Hales. "Y te mostraré que seré el tipo de doctor que tú querías ser antes de que tu interés se alejara de la medicina y te dedicaras a la acumulación de dinero" (p. 106). Esta alienación de sus colegas se transfiere al plano familiar. Se siente culpable por no cumplir con su papel de esposo ideal: "Pero lo feo es lo del día siguiente. No la cruda física pero la decaída mental,

¹ En particular nos referimos a la novela de Miguel Méndez M., *Peregrinos de Aztlán*, Tucson, Arizona: Editorial Peregrinos, 1974.

² Alejandro Morales, *La verdad sin voz* (México: Joaquín Mortiz, 1979), p. 13. Subsecuentes alusiones a esta novela pertenecen a la misma edición y estarán indicadas entre paréntesis.

sicológica que me hace sentir como una cosa asquerosa, un paria. No puedo ver a mi mujer, a mis hijos" (p. 39).

Además de hacerles ver a otros sus errores, Michael está tratando de comprobarse a sí mismo que sus propios razonamientos son legítimos. Siente la necesidad de alejarse del materialismo y descubrir valores diferentes a los que lo rodean constantemente y con los que no está de acuerdo. Por esta razón decide ir a Mathis. Pero además de su noble rebeldía ante su presente situación y dedicación humana, se manifiesta una falla en su carácter al procurar la gloria: "... soy un falso, hago lo que hago para darme fama, para sentirme importante, pero... ¿pero por qué lo hago? ¿Qué estoy haciendo allá con esos, con esa gente cuando mi mujer, mis hijos me necesitan aquí?... Me gusta... eso es todo, me gustan las cosas que hago;... tengo suerte de poder escoger lo que quiero hacer; yo puedo escoger, otros no, soy libre; otros no" (p. 186). Este anticonformismo y autoafirmación de su voluntad se proyecta también en su rechazo a las tentaciones materiales y manera de vestir; usa barba larga y tiene un Volkswagen y luego una motocicleta. La novela ha logrado exponer un auténtico intercambio de relaciones que se ven marcadas por la agresividad individual y la esperanza para que, por medio del auto-sacrificio, se alcance una mejor vida.³ La búsqueda y encuentro de la solidaridad humana capacita al individuo para sobrevivir a pesar de los obstáculos impuestos por el elemento dominante y comprueba en Michael su gran habilidad de amar y de sentirse humano. Su problemática se reduce al conflicto entre intereses humanitarios como el respeto, tanto a la persona común como a sí mismo y el materialismo facilitado por su profesión, su afán de gloria, el posible alcoholismo y las dificultades familiares.

El proceso que se efectúa en Logan le otorga una configuración más lograda y más madura ya que se comprueba como figura humana con características multidimensionales que muchas veces se contradicen.

Fernando Rodríguez es el único policía chicano en Mathis. Su participación en el discurrir de la narración se reduce a una problemática que se divide en dos manifestaciones principales. Una es ayudar al cherif del pueblo y actuar contra su gente mientras que por otro lado siente culpabilidad por lo que hace: "Estoy espionando para el gobierno. Estoy espionando a mi propia raza" (p. 37). Luego se desarrolla hasta lograr un cambio en actitud: "No estés tan seguro que me importa... ese trabajo que me hace obrar contra mi gente. Ahora me doy cuenta de muchas cosas... Yo por tonto me he

³ Cuando decimos auto-sacrificio nos referimos al hecho de que al final Michael Logan es asesinado por Pistola Gorda.

dejado manipular, manipular por ti y por todos los vendidos de este pueblo" (p. 169).

Pistola Gorda, el cherif, obedece a sus superiores al actuar como matón en contra de los chicanos aunque luego se establece una relación personal entre él y una chicana del pueblo de la que él había abusado sexualmente: "Los dientes casi soldados de rabia que mandaron las manos contra la mesa suplicaron con lágrimas de cariño a la muchacha bella, sensual que ya se había dado cuenta de su poder sobre Pistola Gorda" (p. 198). Pistola Gorda es un personaje que al principio parece querer tomar un desarrollo por medio de una *caracterización onomástica*⁴ porque al meditar un momento sobre el nombre del personaje, el lector tiende a ver una figura estereotipada ya que es el matón del pueblo y el que se encarga de desterrar a los médicos indeseables. Pero aun éste resulta ser un personaje que se desarrolla en el transcurso del relato. Cuando conoce a Teresa, la muchacha del pueblo, por medio del abuso, irónicamente su personalidad pasa a otro nivel más humano y al enamorarse de ella comprueba que es capaz de vivir la gama conflictiva de los sentimientos humanos.

Otro personaje en el que se manifiesta el proceso de choque e interacción es el Profe Morenito, Eutemio, que se debate entre producir artículos eruditos para obtener su promoción en el departamento de español y el esfuerzo que hace para sentir libertad de creación y hacer lo suyo como artista. Eutemio propone su propia visión de los departamentos de español y de literatura en las universidades norteamericanas. Cada departamento con programa graduado tiene un grupo de profesores que proponen y se adhieren a su formación crítica. Estos individuos están proyectados aquí, no como entidades humanas e independientes sino caricaturizados con nombres como el Aristócrata, el Colmo Marxista, la Tortuga Chaparra, el Pelón Antejado, el Romano Teórico, el Osito Coala, el Biciclista Onírico y el mismo Profe Morenito. Estos son los únicos personajes estereotipados que parecen ser reflejo de una realidad exterior y actual y que como consecuencia de su caracterización en la novela sufren de desprecio y odio por parte del Profe Morenito.⁵ El énfasis que estos

⁴ René Jara y Fernando Moreno, *Anatomía de la novela* (Valparaíso, Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972), p. 111.

⁵ El narrador ofrece un caso particular en esta obra. Su grado de conocimiento aquí demuestra al narrador como un observador que a la vez está totalmente inmiscuido dentro del acontecer. Es decir que la distancia entre la psique del narrador y lo referido parece entrecruzarse y en ocasiones hasta desaparecer. El Profe Morenito, Eutemio, al final comprueba ser el narrador y autor de la novela a la vez: "... y el Profe Morenito empezó a escribir: *La verdad sin voz*" (p. 300).

personajes creados por el Profe ponen en las publicaciones de libros y artículos eruditos y el desarrollo que cada uno hace de su especialidad en términos "goichanos, en vocablos goldmananos y lukachanos", (p. 152) es expuesto satíricamente al explicitar una fuerte crítica de parte del narrador.

Las mujeres como personajes importantes toman un papel mucho más activo y participan más que los personajes femeninos en previas novelas chicanas al hacer más decisiones importantes.⁹ A la doctora Kastura, que arriesga su vida al trasladarse a Mathis para ayudar a los pobres, y a Margarita y Teresa que retan a Pistola Gorda para ayudar a los suyos como enfermeras de Michael, se les otorga el lugar que desde hace tiempo merecen en la literatura como verdaderas dirigentas de su propio destino. Como consecuencia se rebelan contra el papel que se les quiere imponer tal como lo manifiesta Pistola Gorda: "Teresa... se ha vuelto rebelde; piensa en lo imposible, en cosas que no puede hacer. Eso de querer ser enfermera, ahora habla de hacerse doctora, esas ideas son imposibles, no lo puede hacer, es incapaz" (p. 270).

La mayoría de los personajes apuntados hasta ahora, en relación a la acción interna de la novela, han modificado su manera de ser convirtiéndose en entidades que cambian de nivel de caracterización en el sentido que se hacen progresivamente más complejos. Su dialéctica interna se despliega hasta lograr las características de figuras vivas y reveladoras de las varias facetas del ser humano. La expresión de las necesidades y tensiones entre personajes pertenecientes a varios segmentos de la población se hace por medio de una delicada y sutil representación y desarrollo de cada situación. Es así como en cada uno de los personajes se establece una serie de elementos dialécticos que llegan a formar a una persona completa, redondeada. De allí el choque e interacción dentro de la personalidad conflictiva de diferentes facetas de cada uno de los personajes.

A nivel colectivo, la referencia directa al contexto étnico y socio-económico del suroeste de los Estados Unidos propone una preocupación por el destino del individuo que habita este entorno. Por lo tanto, la mayoría de los personajes representan el afán por buscar la resolución de este conflicto como necesidad vital de llegar a una toma de conciencia social. La exposición de una problemática chicana y angloamericana a un nivel colectivo e individual permite interiorizar y concretizar en la conciencia de cada uno de los persona-

⁹ Como ejemplo de una falta de participación de los personajes femeninos en la literatura chicana, véase: Francisca Chacón, "La caracterización de los personajes femeninos en... *Y no se lo tragó la tierra*", *La Palabra*, 1, No. 2 (Otoño 1979), pp. 43-50.

jes para extraer de ellos, o para que cada uno esponga por sí solo, sus preocupaciones y necesidades. Esta técnica permite una profundización en los dos estratos culturales vigentes e íntimamente relacionados, y la integración de ambos contextos aproxima esta novela a una representación más real y más prendida de las cosas.

Es inevitable reconocer el esfuerzo que Morales hace en esta obra para llegar a una reevaluación de las relaciones entre las dos manifestaciones culturales principales en el suroeste de los Estados Unidos. *La verdad sin voz* le da mejor forma a la imagen de un nuevo ser como manifestación de una nueva forma de escritura. Consecuentemente, la función del texto intenta llegar a una mejor comprensión humana de la crisis socio-cultural que en el tiempo interior de la novela se lleva a cabo en el entorno chicano.

La verdad sin voz es el cuestionamiento y crisis del sistema de valores impuestos a la fuerza por los que dominan en Mathis. Michael Logan al pronosticar, por medio de sus acciones, el surgimiento de un nivel de vida más equitativo, apresura la crisis de esta particular ordenación del mundo. Desde el momento en que Michael decide ir a Mathis, la novela toma una dirección más apresurada y las relaciones internas de los personajes dentro del texto se vuelven más agudas. De aquí la novela lleva a una formación nueva, no sólo de una persona, sino de toda la visión que se tiene de este ambiente social que evoluciona a una altura totalizante y positiva.

Así es como por medio de este autorreconocimiento se llega a una comprensión integrada y coherente del mundo circundante, a una nueva dimensión de la realidad para tratar de darle orden y formular una nueva estructuración de valores. En fin, se busca el restablecimiento de la unidad y armonía entre los varios elementos que la pueblan. Es la necesidad de ir más allá de la circunstancia actual para llegar a un entendimiento humano superior y reafirmar la fe en el mundo que los rodea.

LAS PAUTAS DE COMPORTAMIENTO Y LA POLÍTICA EN BOLIVIA

Por H. C. F. MANSILLA

Los sucesos de noviembre (1979), con sus extrañas alianzas y disensiones, sus piruetas ideológicas y su maniobras inesperadas, sugieren la conclusión de que el quehacer político en Bolivia no está determinado exclusivamente por la actividad típica de los partidos y de los grupos de presión y por la pugna de las diversas corrientes de opinión, sino también por pautas de comportamiento de carácter menos racional y manifiesto. Las traiciones repentinas y el anhelo generalizado por el poder, de un lado, y la lentitud de la administración pública junto con la ineficiencia usual, de otro, apuntan paradójicamente hacia el mismo fenómeno, que permanece relativamente poco dilucidado: el predominio de normas colectivas de índole preconsciente entre los partidarios de las tendencias políticas más disímiles, normas que conforman un genuino acervo nacional y que, en el fondo, no fomentan el establecimiento de la democracia en el país.

Las pautas que rigieron durante la década 1970-1980 estaban profundamente arraigadas en la tradición anterior y no representaban un cambio substancial con respecto a ésta. Lo que no implica que no se hayan dado varias alteraciones secundarias que a la larga vayan modificando paulatinamente los modelos del comportamiento político. En este campo es donde se podrían localizar algunos cambios que probablemente tengan lugar durante la década 1980-1990 y que consistirían en una ideologización creciente del debate político y en el surgimiento de estructuras partidarias semejantes a las de los países más evolucionados del área latinoamericana.

La situación prevaleciente en Bolivia

Lo que llama primeramente la atención es el hecho de que en la esfera política los individuos actúan según criterios que se contradicen entre sí o que provienen de los orígenes más diferentes. Militantes de los partidos de izquierda apoyan golpes de Estado milita-

res, miembros de la alta burguesía encabezan grupos radicales de izquierda, parlamentarios coadyuvan al desmantelamiento del poder legislativo y algunos círculos militares son claramente proclives a un gobierno civil.

Los hombres actúan también de acuerdo a normas preconscientes y prelógicas, y no siempre según motivaciones ideológicas, argumentos racionales, prescripciones impuestas por los partidos o, sencillamente, de acuerdo a criterios que correspondiesen a su estrato social. Muchas veces, las decisiones se toman siguiendo viejos anhelos del subconsciente, valores colectivos de carácter arcaico e irracional y nostalgias alimentadas por oscuras tradiciones.

Con respecto al caso boliviano, se advierte la inadecuación y la inutilidad del famoso teorema marxista sobre la relación entre la base económica y la superestructura política, institucional e ideológica. El comportamiento político de hombres y grupos está determinado sólo en proporción reducida por consideraciones derivadas de procesos y necesidades económicas; en el modelo marxista, además, tiene cabida únicamente el plano racional-consciente. En el medio boliviano, sin embargo, tanto las decisiones como las normas de comportamiento se nutren de las fuentes del preconsciente colectivo, de la existencia de extendidos prejuicios sociales y de la pervivencia de principios atávicos, que se entremezclan con las racionalizaciones habituales derivadas de la vida económica, dando como resultado un cuadro muy complejo de las actitudes socio-políticas, que no puede ser interpretado mediante las categorías reduccionistas tan en boga en los medios de la izquierda boliviana.

El caso boliviano presenta tantas incongruencias y sorpresas, las cuales emergen a la superficie en épocas de crisis y desórdenes, que sólo un estudio multidisciplinario podía esclarecer su complicada dinámica social, donde se combinan las controversias habituales entre las diversas corrientes políticas con las metas del preconsciente colectivo y con las ansias más irracionales de los individuos involucrados en los procesos políticos.

Las corrientes y los valores determinantes del comportamiento social

AÚN no existe un estudio exhaustivo y empíricamente asegurado acerca de los criterios y valores de orientación que prevalecen en las comunidades indígenas del país. Si bien la organización tradicional de éstas contiene aspectos originales y antropológicamente interesantes, parece que no han desarrollado modelos democráticos de solu-

ción de conflictos y de discusión de alternativas que vayan más allá de límites regionales muy estrechos y de problemas elementales de la vida cotidiana, conservando más bien formas jerárquicas de estructuración social y parámetros autoritarios de socialización. La tradición incaica, por lo menos, no conoció procesos decisorios con participación de las bases ni ningún mecanismo que permitiese la articulación institucionalizada de los intereses de los estratos inferiores y minorías de todo tipo.

El ordenamiento social se basaba en la obediencia de los de abajo y en el derecho casi ilimitado a mandar de los de arriba. Esto no quiere decir, evidentemente, que no hayan habido monarcas esclarecidos y épocas relativamente libres del despotismo oficial, pero el régimen era, en su esencia, absolutista —tal como es su herencia hasta nuestros días.

A esta tradición se sobrepuso el modelo dominacional hispano-católico, que no desplazó del todo las normas indígenas y hasta enfatizó algunos de sus componentes. En el universo europeo, España no se destacó nunca por un espíritu liberal, por la creación de organismos políticos de representación popular o por innovaciones en el campo del pensamiento socio-político. A una tradición autoritaria le siguió otra con elementos francamente totalitarios, sancionados y justificados mediante el instrumento de una religiosidad intolerante, que permeaba todos los aspectos de la vida civil y cuyas consecuencias han permanecido en vigor hasta hoy dentro de las diversas facetas de la mentalidad colectiva boliviana.

Uno de los rasgos más notables de la herencia hispano-católica es la propensión al irracionalismo. Criterios racionales —como ser la adecuación de los medios a los fines— no son predominantes ni en la actuación social ni en el debate político, donde aun es decisiva la invocación de las pasiones, los prejuicios y hasta de los instintos. Más aún: las connotaciones emotivas, la reiteración de las "místicas" revolucionarias o nacionales y el énfasis en los sentimientos tienen un carácter visto como muy positivo por la inmensa mayoría de la comunidad boliviana —y unos efectos prácticos correspondientes. Casi todos los discursos de los dirigentes políticos y el estilo general del debate público se basan ciertamente en imágenes y figuras referidas al nivel sentimental y a las capas prelógicas de la conciencia; en esto no se pueden advertir diferencias básicas entre reaccionarios y revolucionarios. A ambos les falta la argumentación fundamentada en datos empíricamente verificables, sostenida por una concatenación racional de los enunciados y presentada a la opinión pública como una alternativa de valor relativo y, por lo tanto, discutible. La verdad no surge del sopesar analítico de varias posibilidades, sino que es el bien que siempre ha poseído el líder o el partido que tiene

la palabra. No se trata, consiguientemente, de convencer a los otros por el mejor raciocinio, sino de imponerles demagógicamente el camino y la solución "correctas".

Otra característica de esta tradición es el activismo: la tendencia a sobrevalorar la acción por la acción y a considerar la reflexión teórica como su mero ornamento contingente. Guerrilleros de izquierda y golpistas de derecha emprenden en todo caso la operación y luego —tal vez— piensan en su alcance y en sus consecuencias.

Tampoco se puede pasar por alto el machismo y el caudillismo, frutos de la tradición ibérica que en el Nuevo Mundo han florecido con inusitado vigor. El menosprecio de la mujer es sólo un aspecto de una actitud más amplia que denigra a aquéllos que supuestamente son débiles y que se desvían de la norma establecida; es, en el fondo, la negativa a aceptar posiciones divergentes, la exaltación de un dominio irrestricto pero sencillo y el anhelo de ejercer la potestad aunque sea dentro de la estrechez familiar. La fuerza del caudillismo ha residido en la abolición de instancias intermedias, propias de la democracia representativa, situadas entre el poder central y la mayoría de la población, y en la posibilidad de identificación que ofrece la figura del gobernante fuerte y absoluto a la masa de súbditos de espíritu gregario e individualidad débil. Los resultados del caudillismo han sido la obstaculización del pluralismo democrático y la falta de respeto a los derechos ciudadanos.

Otros elementos de esta herencia son la tendencia al estatismo y la proclividad al burocratismo. Contrariamente a la tradición británica y a otras, España nos legó un Estado poderoso, centralizador y absorbente, al que corresponden organismos provinciales y municipales sin legitimidad propia (sino derivada del gobierno central), sin autonomía y sin peso en la vida política de la nación. Por otra parte, no se ha podido desarrollar una tradición de iniciativas eficientes a nivel de comunas y grupos: todo se lo espera del gobierno central, desde la construcción de caminos hasta ayuda en caso de inundaciones, y de todas las calamidades se lo culpa a él, como si el Estado fuese responsable por todo el acontecer dentro de un país.

La burocracia se distingue tanto por su amplitud como por su ineficacia: innecesariamente engloba y "regula" innumerables actos de la vida social, dificultando las faenas diarias y alimentando una casta de funcionarios inútiles y arrogantes. La tradición burocrática está, empero, profundamente arraigada en la mentalidad boliviana: los más diversos gobiernos han competido por crear más instancias administrativas y más trámites, mientras que a ningún partido se le ha ocurrido como postulado programático la reducción del fenómeno burocrático. Que ambos procesos no sucedan con plena con-

ciencia, sino más bien como asuntos obvios, muestra hasta qué grado se ha internalizado colectivamente los valores de esa lamentable tradición.

Finalmente hay que mencionar la pervivencia de ciertas normas sociales que rebasan también las fronteras de los diferentes estratos y que afectan la vida cotidiana en las ciudades: la inclinación a sobreestimar las apariencias en detrimento del ser y la dicotomía entre el nivel verbal y el real. De acuerdo a viejos cánones hispánicos, no explicitados teóricamente, pero de total validez en la praxis, el valor de una persona o un grupo no reside en sus cualidades intrínsecas, sino en sus manifestaciones externas y, sobre todo, en el dictamen de la opinión pública local. Un trabajo honrado pero silencioso es visto como inmensamente inferior al éxito público, pero de dudoso origen. Su fundamento no importa gran cosa, pues la mentalidad colectiva tiene mala memoria y se deja guiar por fenómenos superficiales, tales como la moda del día, el renombre pasajero y la fortuna adquirida fugazmente. A esta concepción del éxito están dedicados igualmente los esfuerzos de los políticos. Tal exaltación de lo casual y exterior crea la atmósfera ideal para el desenvolvimiento de la hipocresía, la deslealtad y la ambición desmedida. La distancia entre lo que se dice y lo que se hace es el corolario lógico de esta moral deplorable que regula una gran parte de la actividad política. Muchas informaciones no transcurren por canales serios y verificables, sino por medio de la intriga y el rumor. Los criterios políticos se forman, hasta en las más altas esferas, en base a elementos muy ambiguos, empíricamente inseguros y éticamente reprobables.

Naturalmente que influencias modernas han ido conformando asimismo las pautas generales de comportamiento en los últimos tiempos. La modernización de las estructuras económicas y la incipiente industrialización del país han contribuido a introducir normas más racionales, menos emotivas y más cercanas a aquellas que rigen en las sociedades altamente avanzadas. Estos parámetros de comportamiento han florecido, sin embargo, casi exclusivamente en el campo profesional, en el mundo de los negocios y en la esfera de la producción urbano-industrial, pero no se han extendido al terreno de la política y al de los valores sociales prevalecientes.

La importación de temas marxistas y su aplicación a la problemática del cambio social han causado evidentemente una cierta modernización del quehacer político, en especial desde su propagación masiva a partir de 1967. Estas tendencias de origen racionalista han estado mezcladas desde el primer momento con las pautas convencionales de comportamiento, dando como resultado una amalgama de anhelos y objetivos fuertemente enraizados en las tradiciones del

país, pero recubiertos con el barniz de la moda ideológica y legitimizados por una metodología aparentemente científica. La mayor contribución del marxismo a la política boliviana residiría más bien en los modelos organizativos: la concepción leninista del partido permitió dar un carácter contemporáneo y tecnicista a clásicas estructuras jerárquicas y autoritarias, facilitando la cohesión social y la conductividad de las masas en nombre de un principio revolucionario. En un mini-universo como el boliviano, donde el desorden es proverbial, los intentos de disciplinar férreamente un partido político aparecen como un fenómeno ejemplar y progresista.

La década 1970-1980

ESTAS líneas generales de evolución socio-política deben ser concretizadas y relativizadas a la luz de los sucesos acaecidos entre 1970 y 1980. Esta década se ha caracterizado en Bolivia por una cierta exacerbación de las pasiones políticas y por una clara urgencia en los anhelos de desarrollo económico. Pero esta intensificación del quehacer político no ha generado lamentablemente ninguna concepción original ni acerca de las formas sociales de convivencia ni acerca de los modelos del desarrollo acelerado.

Las corrientes conservadoras, que ejercieron el poder en la mayor parte de esta década, gobernaron en la manera más convencional posible, es decir, suponiendo que la fuerza armada sirve para solucionar todos los problemas. A pesar de algunos anuncios programáticos, no se pudo descubrir en qué consistiría la originalidad específica del largo periodo militar. La combinación de un caudillismo no muy carismático con un estilo administrativo totalmente tradicional no produjo ningún modelo de desarrollo que se pudiera calificar de diferente. El crecimiento económico, que tuvo lugar en un ritmo nada despreciable, se caracterizó empero por ser meramente cuantitativo, y no tuvo, por lo tanto, ninguna repercusión positiva sobre las pautas de comportamiento. Por otra parte, las diversas fracciones de la oposición no lograron tampoco formular un paradigma de desarrollo viable, genuinamente propio y realista, limitándose también a la repetición de viejas consignas, pero esta vez con un aumento cuantitativo en su propaganda y en la magnitud de las audiencias alcanzadas.

Esta era de enriquecimientos repentinos, de represión sindical y de ausencia de derechos políticos tuvo la virtud de potenciar algunas normas de comportamiento de índole francamente regresiva. La dificultad de expresarse libremente en público, la falta de una instancia fiscalizadora efectiva y la introducción masiva de un consu-

mismo vulgar condujeron a rebajar aún más la estimación colectiva del trabajo honrado —que nunca fue demasiado alta en la tradición ibero-católica— y a enfatizar el alto valor de los enriquecimientos ilícitos. Este desarrollo llevó igualmente a diluir más aún la prevalencia de ciertos principios morales, como el respeto a la legalidad, el reconocimiento de los méritos intelectuales y artísticos, la consideración a las minorías, el carácter positivo de la honradez, la laboriosidad, la lealtad y la madurez cívica. En general, el régimen militar no hizo nada por el fomento de estos valores éticos tradicionales ni por la introducción de paradigmas de comportamiento de corte moderno —como la actuación regida por la eficiencia y la rentabilidad—, sino que se limitó indirectamente a hacer prosperar las virtudes típicas de un orden envilecido y manejado por la mentalidad de los nuevos ricos: corrupción administrativa irrestricta, transgresiones a la propia legalidad como asunto cotidiano, desenfreno por el enriquecimiento veloz, desinterés por la cultura y desprecio por los derechos ciudadanos. No se inventó nada nuevo, en verdad, pues todos estos procesos tenían profundas raíces en la herencia nacional, pero se les suministró un tinte de modernidad y legalismo.

La oposición izquierdista persistió en sus cánones del inmediateísmo y del activismo a ultranza, sin llegar a alcanzar una decisiva movilización social y sin formular un modelo coherente y realista de alternativa política. Ella también dio repetidas muestras de intolerancia, dogmatismo y poca comprensión por una democracia genuina. Su intento principal era el de suplantarse el régimen militar por el propio: la inmensa propaganda revolucionaria, las letanías marxistas y las imágenes del cambio social se revelaron como el mero ornamento de una contra-élite ávida de alcanzar el poder. Los sucesos de noviembre de 1979 demostraron que algunos de sus principales exponentes eran los más fieles seguidores de las normas convencionales, fascinados como tales por el poder y sus privilegios. Con algunas y notables excepciones, la oposición de izquierda es esencialmente paternalista, suponiendo que posee la solución adecuada a los problemas nacionales y que es su obligación imponer la línea "correcta" a las masas de sus seguidores y al país en su conjunto. Finalmente, la gran mayoría de los grupos de izquierda tiene tan poco respeto como la derecha por los procedimientos democráticos; el adversario político no es considerado como el representante válido de otros intereses sociales y de otras concepciones políticas, sino como el enemigo más o menos irreconciliable que encarna ideas perversas y una posición moralmente abyecta. Tampoco ellos tienen la capacidad de conformar una oposición responsable y razonable.

Fuera del campo de las pautas de comportamiento social, se puede constatar que las corrientes políticas más disímiles tienden a orientarse a largo plazo por objetivos muy semejantes, aunque difieren en la cuestión relativa a los medios para alcanzar su consecución. Todas ellas comparten una misma idea positiva en torno al progreso material y a los modelos de consumo masivo, que tienen su origen en la civilización occidental; además consideran que la industrialización acelerada, la modernización de toda la sociedad y el fortalecimiento del Estado nacional son metas rectoras que sirven para conducir, controlar y medir el proceso de desarrollo económico y social.

Las perspectivas para la década 1980-1990

LA liberalización de la escena política, el llamamiento a elecciones y la instauración del parlamento ofrecen a primera vista una buena oportunidad para reintroducir normas democráticas y racionales en la comunidad boliviana. Este postulado teórico choca en la praxis, sin embargo, con innumerables dificultades, las que han salido a luz en el breve tiempo transcurrido desde la terminación del régimen militar y que arrojan sus sombras sobre la evolución de la próxima década.

Los principales obstáculos a un verdadero progreso en el ámbito político siguen siendo considerables: la pervivencia de pautas autoritarias e irracionales en las capas profundas de la mentalidad colectiva y el bajo nivel socio-económico del país, el cual, debido a la urgencia por el desarrollo, fomenta la implantación de modelos poco democráticos como el brasileño o el cubano.

En cuanto al primer punto, las normas derivadas de las tradiciones indígena e hispano-católica, a pesar de hallarse en un lento proceso de desplazamiento por parte de parámetros modernos y tecnocráticos de orientación, han mantenido su facultad de influir decisivamente en el comportamiento político, lo que probablemente no variará substancialmente durante los próximos diez años. Los sucesos acaecidos sólo durante el año 1979 y el breve funcionamiento del parlamento parecen indicar que nuestra élite política sigue obligada hacia las pautas convencionales ya señaladas y que no hay motivo para esperar un cambio de esta situación en lapsos breves de tiempo.

Fundamentalmente sigue vigente la inmensa importancia de la gratificación pública y del prestigio otorgado por las apariencias en detrimento de valores intrínsecos. La concepción del deber y la estima por el trabajo honrado están totalmente subordinadas a los cri-

terios del prestigio exterior, lo que se advierte de modo claro en la nada casual continuidad del oficio del "político": los dirigentes no son estadistas que pasan las noches estudiando actas y datos y los días analizando el pro y el contra de las medidas a tomar y que llegan a ejercer funciones importantes después de una larga vida en beneficio de la comunidad, sino son sujetos ávidos de honores rápidos y de prestigio fácil, que malgastan su tiempo en "reuniones" y que adquieren recién sus "méritos públicos" en el desempeño mediocre e irresponsable de los más altos cargos. La gratificación social se seguirá derivando del usufructo del poder —y no del servicio en el gobierno, como lo indicó Jesús Urzagasti—, perpetuando posiblemente en las altas esferas a una casta de gente con escasa formación profesional y moralidad ambigua, pero con desproporcionadas ambiciones.

Consiguientemente, el renombre y el atractivo del poder ejecutivo son mucho más grandes que los que irradia el parlamento. Los legisladores tienen una opinión implícita no muy elevada del "primer poder del Estado": lo consideran como mero puente para cargos ministeriales o como una tribuna para acrecentar su reputación popular. El parlamento tiende a limitarse a una de sus funciones, a la más exterior y publicitada: la fiscalización del poder ejecutivo. Los diputados se lucen en severas interpelaciones al gobierno, encontrando siempre algo muy censurable en sus acciones. Pero cuando los mismos parlamentarios son nombrados ministros, reproducen en la praxis lo que ellos habían criticado anteriormente, sin advertir la incongruencia. Probablemente no tienen ideas propias y autónomas sobre el arte de gobernar, sino que se dejan dictar los criterios de actuación por la función que ejercen casualmente en un determinado momento. Tampoco el trabajo en detalle, la labor cotidiana en las comisiones especializadas y la elaboración de complejas leyes —tan necesarias en la era contemporánea dominada por la tecnología— conforman la actividad central del parlamento; esta tarea esencialmente legislativa parece haber pasado definitivamente a la burocracia del ejecutivo. Este proceso se intensificará seguramente en los próximos años, siguiendo las pautas perceptibles en todo el mundo.

Lo que perdurará también será la atmósfera generalizada de hipocresía y ambigüedad, la distancia entre lo verbal y lo real y la falta de un diálogo abierto y racional, en el cual los participantes tengan la facultad de ponerse a veces en el lugar del otro y aceptar un cuestionamiento de sus propios principios. Por de pronto, la crítica analítica desapasionada no goza del favor público, en contraposición a la popularidad que tienen el denuesto grosero o la alabanza hueca.

A nadie le gusta que se pongan las raíces mismas de la comunidad en tela de juicio, prefiriendo imágenes embellecidas sobre tales orígenes. Si se reconoce algo negativo, esto es lo exterior, contingente y temporal —como la influencia imperialista—, pero nunca las bases de la nacionalidad. Esta falta de espíritu genuinamente crítico no podrá ser subsanada fácilmente en la próxima década y contribuirá a la manutención del actual estado de cosas.

Tal vez sean otros problemas más agudos los que dominen en los próximos años, modificando las pautas de comportamiento hacia lo imprescindible e inmediato y dificultando aún más la superación de muchas normas inhumanas e irracionales: la crisis económica generalizada, la carestía de muchos recursos importantes y la simple lucha por una supervivencia cada vez más difícil tendrán su repercusión en un comportamiento político más duro y menos proclive a la democracia y al pluralismo.

*Hombres de Nuestra
Estirpe*

El 28 de abril último, falleció en París Alejo Carpentier. Siglo XXI Editores, que ha publicado algunos de sus libros desde 1969 —*El recurso del método*, *Concierto barroco*, *La consagración de la primavera*. *El arpa y la sombra*— y que en la actualidad prepara la edición de sus obras completas, le rindió un homenaje el 9 de mayo en el ámbito de la I Feria Internacional del Libro que se efectuara en el Palacio de Minería de esta ciudad. En este homenaje hablaron los escritores César Leante, Arturo Azuela, Mario Benedetti y María Luisa Puga. Reproducimos aquí los textos que leyeron los tres últimos.

HOMENAJE A ALEJO CARPENTIER

Por Mario BENEDETTI

HACE pocos días, cuando el amigo Orfila me pidió que dijera unas palabras en este homenaje a Alejo Carpentier, pensé que seguramente la escasez de tiempo me iba a impedir volver a sus libros, tantas veces leídos, y en el primer momento sentí que eso me limitaba, casi me impedía intervenir en este acto. Pero luego reflexioné que, de todos modos, podía tratar de comprobar qué era lo que Alejo, como escritor, como ser humano, como revolucionario, como amigo, había dejado en mí.

Y así, sin poder repasar ninguno de sus textos, ni su nutrida bibliografía activa y pasiva, me di cita con mi imagen de Alejo. Por eso puedo ahora decir ante ustedes algo que jamás me habría atrevido a expresarle a él. Estoy seguro de que lo hubiera acogido con una franca risa de modestia y descarte, como si le estuviera haciendo una broma pesada.

Y sin embargo es algo que tengo muy claro: Alejo es uno de los tipos más admirables que he tenido el privilegio de conocer gracias a la literatura, pero no sólo por la literatura.

Mi primer conocimiento personal de Alejo tuvo lugar en 1962, en ocasión del Encuentro de Escritores Latinoamericanos celebrado en la ciudad chilena de Concepción. Recuerdo que un día nos fuimos a almorzar, en las afueras de esa ciudad, Neruda, Roa Bastos. Alejo, Carlos Fuentes, Manuel Rojas y yo.

Un poco intimidado por aquellas respetables presencias, casi no pronuncié palabra durante el almuerzo. Pero, con excepción de Alejo, tampoco los otros hablaron mucho. La verdad es que Alejo estuvo brillante y nos divirtió tremendamente con sus formidables historias. Hasta Neruda (lo que es mucho decir) se quedó gustosamente callado y se limitó a divertirse como los demás. En ese entonces yo sólo conocía *El acoso*, y aquel Alejo alegre, ocurrente, vivaz, agudísimo, fue para mí una revelación.

Cinco años más tarde volví a encontrarlo en La Habana, cuando ambos formamos parte, junto con Manuel Rojas y Juan García Ponce, del jurado de novela del Premio Casa de las Américas. Recuerdo que en ese año concursaba una obra del cubano Francisco Chofre, *La Odilea*, que era algo así como una descomunal errata de *La Odisea*, contada en el lenguaje de un guajiro cubano. Yo me había divertido enormemente en esa lectura, pero confieso que tenía cierta cortedad en reconocer que me había entusiasmado un relato homérico tan poco homérico. Sin embargo, cuando los jurados nos reunimos por primera vez, dejé constancia de mi entusiasmo. Y entonces el primer apoyo lo tuve en Alejo, quien confesó que en su solitaria lectura de la noche anterior, se había reído a carcajadas con aquel relato impagable, que finalmente obtuvo la primera mención de ese año. Recuerdo que me llamó la atención que un escritor que ya entonces tenía un gran prestigio (había publicado *El Siglo de las Luces*) y era muy respetado en América Latina y Europa, tuviera sin embargo la suficiente frescura como para disfrutar, sin ningún prejuicio, de la ocurrente prosa de un principiante.

Y ya entonces se me aclaró algo que después fue confirmado con un posterior conocimiento de la obra y la persona de Alejo: su excepcional capacidad para disfrutar la vida, aunque no en el plano frívolamente hedonista de una sociedad de consumo. Alejo vivió siempre en un nivel de sobriedad, verdaderamente ejemplar. Sus lujos eran la música, los cuadros de sus pintores preferidos, una capacidad excepcional de lectura y sobre todo los amigos. Su mayor disfrute era el ser humano, en su prodigiosa gama de caracteres. No obstante, nunca observé en Alejo cierta avidez de algunos escritores por detectar nuevos temas, nuevos personajes, en la realidad circundante. A lo largo de muchos años le he escuchado a Alejo anécdotas y testimonios que podían haber germinado en otros tantos relatos o novelas. Y sin embargo me consta que no escribí sobre la mayoría de esas historias. O sea que tenía tantas y tan buenas, que podía elegir. Porque era un tipo excepcionalmente atento, no sólo a cuanto acontecía en su inmediato alrededor, sino a cuanto sucedía en el mundo.

En muchas reuniones guardaba silencio y simplemente escuchaba, pero si se encontraba rodeado de amigos con los que se sintiera a

gusto, se lanzaba a contar, y contaba con una agudeza, un humor y un don de narrar verdaderamente excepcionales. Y sin embargo no era una *vedette*, ni siquiera en ese ámbito privado. Jamás lo intimidaba a uno con su cultura monumental. Cuando alguien de nosotros contaba un buen chiste o una buena historia, él los festejaba sin la menor reticencia. Pocas veces he visto reír a alguien con más ganas.

Sé que hay gentes hipersensibles que reconocen en Alejo a un gran escritor, pero no tienen simpatías por la Revolución cubana, y se han asombrado de que un artista tan refinado, tan inconmensurablemente culto, tan justicieramente famoso, dejara siempre bien clara su inserción militante en la Revolución. En el mejor de los casos, reconocen el talento de Alejo "a pesar de su militancia revolucionaria". Sin embargo, sólo los muy frívolos pudieron imaginar algún día que ese gran disfrutador que era Alejo fuera a perderse el gran disfrute humano de una Revolución, o escatimar su participación plena en un acontecimiento capaz de transformar profundamente a su pueblo y de permitir que éste saldara su deuda con Martí. Aquellos supercultos nunca pudieron explicarse por qué uno de los artistas más sensibles, más eruditos y más cultos de este siglo, no tenía el menor empacho en defender dondequiera una Revolución que era fundamentalmente de los obreros y los campesinos. A ese pueblo que era innegablemente suyo, Alejo le dio sus obras y hasta le cedió sus premios, pero también le aseguró su gratitud. Pocos escritores he hallado tan francos como Alejo en su reconocimiento de cuanto había recibido de su gente: en actitudes, en comprensión, en sugerencias, en temas.

En un reciente artículo sobre Carpentier, José Emilio Pacheco recuerda que en el célebre prólogo de 1949 a *El reino de este mundo*, Alejo definió ciertas zonas del surrealismo como "la burocracia de lo maravilloso". Y hace muy bien José Emilio en recordarnos este antecedente, porque quizás allí resida, claro que como contrapartida, el origen de lo real maravilloso, esa noción que ningún comentarista que se respete deja de mencionar junto al nombre de Carpentier. Quizá partiendo de ese mismo rechazo (que empezó siendo amor) hacia el surrealismo, o mejor dicho hacia ciertas deformaciones y retóricas del surrealismo, Alejo cambió la burocracia de lo maravilloso por la maravilla de lo real. Y una vez descubierta esa suerte de vía láctea bajo los pies, una vez reconocido ese milagro en estado natural, pudo largarse a lo que Antonio Machado habría seguramente denominado la invención de verdades. E inventó tantas, y rescató tantas otras del olvido colonial y neocolonial, que hoy puede, decirse sin herir ya su invista modestia, que frente a la gran basílica de su deslumbrante conocimiento del mundo real, sólo hay otra imponente estructura capaz de parangonársele, y es la de su mundo inventado:

ese sólido, divertido e imprevisible planetario de su espléndida imaginación.

Muchas veces se ha escrito que los narradores latinoamericanos tienden a construirse su Yoknapatawpha: Comala en Rulfo, Santa María en Onetti, Macondo en García Márquez. Tengo sin embargo la impresión de que Alejo ha seguido el procedimiento inverso: a partir de su Cuba de origen, prolongó las coordenadas de lo real hasta transformarlas en caribeñas. Su Yaknapatawpha no es por lo tanto un barrio habanero o un pueblo-síntesis de Cienfuegos o Camagüey. Su Yaknapatawpha es el Caribe. Si después de leer a Carpentier, el lector conoce mejor a Cuba, es porque conoce mejor el contexto antillano. Sin decirlo explícitamente, el novelista de *El reino de este mundo*, de *Los pasos perdidos*, de *El Siglo de las Luces*, de *La consagración de la primavera*, encuentra la identidad de Cuba al buscar y profundizar la identidad del Caribe.

Quizá los millares de cubanos que acompañaron el cuerpo de Alejo hasta su tumba en La Habana, hayan querido agradecerle esto: que mucho antes de que se hablara del Caribe como unidad, ya sus libros estaban proponiéndola, y ayudaban a encontrarla y desarrollarla. Y una vez más algo se hace evidente: cuando parece que la vida imita al arte, es porque el arte ha logrado anunciar la vida. Por eso, aunque la obra de Alejo, que se fue sin Nobel y con gloria, pueda ser interpretada como una notable recuperación del pasado, en realidad es, y seguirá siendo, un anuncio de vida.

CARPENTIER: LA UNIVERSALIDAD DE NUESTRA NARRATIVA

Por Arturo AZUELA

EL novelista, el verdadero narrador, es el que trae en las venas y en la imaginación del ritmo de la palabra, el sentido del tiempo, la fluidez de las frases —tal el caso de Alejo Carpentier—, el que enriquece su estilo, su temática y la vida interior de sus personajes. Y los hay —también como Carpentier— que en una constante búsqueda de perfección recorren la historia, reconstruyen épocas, recrean ambientes propios y ajenos, asumen el pasado y se comprometen con el presente.

Carpentier construyó una nueva trayectoria, nuevas formas de transformar la realidad. Entregó mundos insospechados y dejó se-

guidores, discípulos o epígonos que no han superado al hacedor original.

Mucho se ha discutido sobre la crisis de la novela contemporánea; se disparan las hipótesis, los postulados se ensanchan, las variantes se contradicen. Unos defienden la palabra por la palabra o el estilo por el estilo; otros la literatura sobre la literatura; muchos niegan la validez de una trama en torno al andamiaje de una novela; otros defienden a rajatabla la estructura de la misma, los procedimientos técnicos, la reversibilidad del tiempo y el rompimiento del espacio. No faltan los que rechazan definitivamente el costumbrismo, el regionalismo, lo telúrico o lo épico. Tampoco faltan los que defienden la novela de reflexión, la filosófica, la psicológica o la política.

Y sea lo que fuere, aquel narrador que se impone como un auténtico reflejo de su tiempo o como voz de una época próxima, el que no se deja llevar por vanguardismos de arena o predicciones sin sentido, es el que asume su trayectoria y su meta sin concesiones de ninguna especie. Eso hizo Alejo Carpentier durante casi medio siglo, desde *Ecue-Yamba-O* hasta *Concierto Barroco*, pasando por *Los Pasos Perdidos*, *El Siglo de las Luces*, *El Recurso del Método* y *La Consagración de la Primavera*.

Múltiples elementos en juego —riqueza de lenguaje, interioridad de personajes, acción y reflexión, movimiento de paisajes y conjugación cromática— que utiliza Alejo Carpentier a lo largo de sus obras, tienen un pasado inmediato, un parentesco literario que si bien arranca desde las crónicas de los conquistadores, se reconoce en las diversas trayectorias de la novela latinoamericana de las primeras décadas del presente siglo. Pero definitivamente no se queda en la mera descripción de la naturaleza, en la fuerza de diversos paisajes como personajes, ni tampoco se queda en meras circunstancias políticas, en avatares de camarilla o de corte palaciega, sino va también a los forjadores de la historia, a una sociedad donde coexisten diferentes edades, a la que también han penetrado Juan Rulfo, Gabriel García Márquez o José María Arguedas.

Si bien *La Ciudad del Sol* de Campanella o *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon deambulan por sus páginas, Carpentier no se atiene en modo alguno a una reconstrucción elemental en torno a las utopías del Renacimiento. De sus primeras experiencias surrealistas va caminando hacia el fondo de "El Continente de lo Posible" para ir desembocando en los grandes escenarios en movimiento, en las regiones de lo demoníaco, de los mercaderes de luces, del hombre civilizado atrapado por la selva virgen, del criollo, del negro, de las experiencias mágicas a las técnicas sobre el mantenimiento del poder político, del antihéroe desarrapado a la síntesis del dictador.

De cerca o de lejos, con elementos que parecen de laboratorio, con investigaciones de hemeroteca, con una partitura a la mano o con los planos de una catedral renacentista, Alejo Carpentier va moviendo a sus personajes, los desplaza sin descanso, los saca de la trampa de un ámbito regionalista para llevarlos a fuentes primigenias, a las páginas de Bernal Díaz del Castillo, de Fray Bartolomé de las Casas, de Pedro Mártir de Anglería, a situarlos en la rebeldía de la Ilustración, en la irreversibilidad de los acontecimientos históricos, en el constante choque de la cultura occidental con el imaginario mundo americano. A la Revolución Industrial le acompaña la Edad de Piedra, a las nostalgias del indiano las recreaciones mitológicas del mulato, a la brutalidad del dictador los movimientos colectivos en ascenso.

Alejo Carpentier es un novelista que se compromete con la historia, que en cada libro echa mano de la investigación más minuciosa, que arranca de grandes temas históricos para entrelazar constantemente diversas etapas. No se conforma con la suma de anécdotas ni con la riqueza de lenguaje y, aun en los personajes menos importantes, la historia está presente. Los tiempos parecen dispararse y, sin embargo, cada uno de ellos es un largo ensayo reflexivo, es una búsqueda de la reconstrucción, de la aprehensión de la realidad, de fijar los prototipos más cercanos a los acontecidos históricos. La fantasía y la observación, la libertad de la imaginación y una reiterada deducción, van y vienen como los instrumentos más penetrantes del escritor. En *Los Pasos Perdidos*, en *El Siglo de las Luces* o en *El Recurso del Método* los tiempos históricos se enlazan dentro de un marco de referencia esencialmente americano, donde el detalle se suma con otros detalles, donde la construcción de los fenómenos va dando lugar al conocimiento de las leyes de la historia.

Y es en esa desmedida labor de investigación donde Alejo Carpentier le da a la estructura de sus relatos el constante movimiento del mundo barroco. No sólo es el lenguaje, la vibración de la palabra, la ponderación de una frase; es también una multiplicidad de arquitectura y fundamentalmente la preocupación por el tiempo —el tiempo como la brújula del barroco—, el transcurrir en torno al conocimiento del hombre.

La armonía del universo astrológico, la búsqueda de la liberación extracósmica de los alquimistas, la interdependencia fenomenológica de las leyes newtonianas o las encrucijadas de lo mágico y lo científico, tienden en las obras de Carpentier no sólo a la interconexión de etapas históricas aparentemente antagónicas, sino a los tiempos enraizados en la historia del barroco americano. En *El Camino de Santiago*, donde se reconstruye la Europa del siglo xvi, o en *El Reino de este Mundo*, donde deja que "lo maravilloso fluya libremente de una realidad estrictamente seguida en todos sus detalles", se presen-

tan sin concesiones la exuberancia y la delectación de los movimientos barrocos.

Y a través de sus pequeños o grandes murales en movimiento, Alejo Carpentier encontró su propia voz, su estilo original, su maestría indiscutible. Asumir influencias y dejar influencias, encontrar originalidad y ampliar nuevos caminos, corresponde a la obra entera de Alejo Carpentier. Y ahora que lo hemos perdido físicamente, que su pérdida ha sido irreparable, su presencia se renueva, su reactualización eleva a sus héroes literarios hacia un alcance histórico que no se puede poner en tela de juicio. Con Alejo Carpentier, se reafirmó la universalidad de la novela latinoamericana.

Por *María Luisa PUGA*

CUANDO supe que Alejo Carpentier había muerto, lo primero que pensé fue: no va a leer mis libros. Era absurdo, claro, pero fue lo primero. Supongo que cada escritor escoge sus directrices e inconscientemente escribe para ellas. Así se mide hasta qué punto se ha logrado hacer realidad la intención, y cuánto se ha acercado uno a esa voz que nos ha dado una visión del mundo. Poder mostrarle: así digo yo las cosas. Es mi manera de entender lo que tú decías.

Lo primero que leí de Carpentier fue: "La guerra del tiempo". Ya trataba de escribir, creo, y pensé que aquello era cosa de grandes. Que no había por qué apurarse. No sé cuánto tiempo después leí "Los pasos perdidos", y entonces sí sentí urgencia. Quizá porque por primera vez encontré no sólo la voz de un novelista impresionante, sino una voz latinoamericana que estaba diciendo algo. "Los pasos perdidos" fue una novela que releí varias veces buscando en ella qué era lo que me despertaba una forma de curiosidad nueva. Era el lenguaje. Era el paisaje. Era el tema. Y sólo al leer su ensayo "Tientos y diferencias", comprendí que era la fusión de los tres.

Para cuando llegué a la lectura del "Recurso del método", supe lo que Carpentier hacía además de ser novelista. Carpentier descolonizaba, reconstruyendo con un lenguaje que había conquistado para darnoslo; con una información que había recopilado para devolverla como conciencia a su mundo; con una comprensión que lo obligaba a mirar a su continente y decir: es hora de ponerse de pie y hablar.

El placer, el orgullo, la profundidad de visión lo hizo crear de esa manera segura y repleta de voluptuosidad que delataba que primero que todo era un novelista, pero un novelista que había encon-

trado su sitio, su voz, su cometido. Esa fuerza de convicción, para mí fue una de las más acuciantes. Escribamos, decía, escribímonos.

Y así, cuando dice: "La palabra pino basta para mostrarnos el pino, la palabra palmera basta para definir, pintar, mostrar la palmera. Pero la palabra *ceiba* —nombre de un árbol americano que los negros cubanos llaman "la madre de los árboles"— no basta para que las gentes de otras latitudes vean el aspecto de columna rostral de ese árbol gigantesco, adusto y solitario, como sacado de otras edades, sagrado por linaje, cuyas ramas horizontales, casi paralelas, ofrecen al viento unos puñados de hojas tan inalcanzables para el hombre como incapaces de todo mecimiento".

Al decir algo así, digo, no sólo señala el vacío hasta ese momento existente, sino que muestra el placer, la pasión, la completitud con que se llena al sólo nombrar. Comienza a surgir ante nuestros ojos un mundo de formas repletas, de vibrante alegría y color que a pesar de sólo haber sido utilizado como marco, de golpe se impone con toda su fuerza y realidad.

Lo más sorprendente es el gusto, el amor con que Carpentier lo nombra, y cuando uno se da cuenta, se siente embriagado, despertado, sacudido.

Cuando habla del buen y el mal gusto de nuestras ciudades, de un tercer estilo que destilan y que ha de incorporarse al lado de aquellos que forman la cultura universal, nos obliga imperceptiblemente a mirar con nuevos ojos lo que antes quizá consideramos sordidez, limitación, opresión. El saber la posibilidad de decir a la ciudad, de desentrañarla, de hurgarla y denunciarla abre una puerta a la posibilidad de acción en una multitud de planos. De golpe la enajenación se evapora. La irracionalidad visible tiene una historia que debe ser trazada.

Carpentier no sólo nos muestra que se puede nombrar al mundo. Nos ubica también en nuestra geografía, en nuestra circunstancia.

Al novelista le dice: "La prosa que le da vida al objeto y consistencia, peso y medida, es una prosa barroca, forzosamente barroca, como toda prosa que cifie al detalle, lo menudea, lo colorea, lo destaca, para darle relieve y definirlo".

Y ante nuestros ojos todo adquiere una nueva validez, desde la cocina campesina en algún pueblo, hasta las misceláneas en las grandes urbes. De pronto todo es parte del todo y nosotros estamos adentro.

El lenguaje así adquiere un sentido preciso y dinámico, y el acto de observar, de entender, deja de ser marginado. Hay que tocar, palpar, conocer, gustar. Hay que acercarse dejando a un lado nociones adquiridas en circunstancias específicas. No se trata únicamente de etiquetar un mundo, sino de hacerlo vivir en todo su sentido y po-

tencial. Y Carpentier advierte: "Grandes acontecimientos se avecinan —habría que estar ciego para no verlos, aunque los acontecimientos favorables, mediatizadores o desfavorables, posibles todos, estuviesen fuera del ángulo de visión de quien no estuviese ciego— y debe colocarse el novelista en la primera fila de espectadores".

No sólo nos deja una visión, sino un recurso del método para erigirla. La literatura muestra, no demuestra, plantea si quiere cumplir su misión. Y Carpentier nos muestra cómo se puede no tener miedo a decir lo no dicho antes; mostrar lo que nunca antes se vio. Ha inscrito nuestro mundo en la literatura universal y quien quiera escribir ahora, teniéndolo a él como precedente, debe continuar esa tarea. Nos dejó una prueba vastísima de que es posible.

Aventura del Pensamiento

JULIO CORTÁZAR: LO DE "EL NUEVO HOMBRE" DESDE LA LADERA REVOLUCIONARIA

Por Esther P. MOCEGA-GONZALEZ

EL libro de Cortázar *Todos los fuegos el fuego* reúne ocho cuentos que aunque con diversas perspectivas, subrayan siempre las preocupaciones constantes, estéticas y existenciales, del escritor. Graciela de Sola ha señalado que "De modo general, puede observarse en el libro una intensificación de las dos líneas características de Cortázar: una aproximación ya muy íntima a lo dramático existencial —aunque siempre expresado a través de formas contenidas— y un notable desarrollo del plano poético-simbólico, que toma como punto de partida, asimismo, situaciones existenciales".¹ El relato de este libro que nos ocupa —"Reunión"— queda ubicado por la estudiosa del excelente artista argentino en la segunda línea, o sea, en la poético-simbólica. Y así es, porque aunque la narración parece ser realista² contiene una serie de símbolos poéticos entretejidos en su texto que reflejan otras dimensiones. Esto, por supuesto, no es nada extraño si se considera que el propio autor ha definido el arte del cuento al cotejarlo con la fotografía "como una aparente paradoja: la de recortar un fragmento de la realidad, fijándole determinados límites, pero de manera tal que ese recorte actúe como una explosión que abre de par en par una realidad mucho más amplia, como una visión dinámica que trasciende espiritualmente el campo abarcado por la cámara".³ Esto es precisamente lo que ocurre en este cuento, cuya anécdota no parecer ir más allá del hecho de un

¹ Julio Cortázar y *el hombre nuevo* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968), p. 65. Las citas pertenecientes a este libro se consignarán con *Julio Cortázar* y el número de la página.

² Oscar Collazos, Julio Cortázar y Mario Vargas Llosa, *Literatura en la revolución y revolución en la literatura*, 2a. ed. (México: Siglo XXI, 1971), p. 27. Collazos en su polémica sobre el escritor y la revolución se refiere a este relato como "uno de los cuentos más realistas", p. 27.

³ Julio Cortázar, "Algunos aspectos del cuento", en *Literatura y arte nuevo en Cuba* (Barcelona: Editorial Estela, 1971), p. 265. En adelante las citas que correspondan a este ensayo se harán consignando "Algunos aspectos..." y el número de la página.

guerrillero que con su "pulverizador de adrenalina"⁴ pretende unirse al líder. El escritor que conoce muy bien su arte sabe que para que este género literario quede grabado en la mente de sus lectores tiene que aglutinar "una realidad infinitamente más vasta que la de su mera anécdota..."⁵ En sus valiosas consideraciones sobre el cuento, Cortázar certifica además, que el tema no vale si el creador no lo trabaja "en profundidad, verticalmente, sea hacia arriba o hacia abajo del espacio literario".⁶ De otra manera, no basta la selección del tema que es donde pareciera residir la significación de la historia: "La idea de significación no puede tener sentido si no la relacionamos con las de intensidad y de tensión, que ya no se refieren solamente al tema sino al tratamiento literario de ese tema, a la técnica empleada para desarrollar el tema".⁷ Si nos hemos demorado en estas observaciones del propio Cortázar sobre éste, por él mimado género literario, es porque deseamos apuntar que este cuento suyo obedece a esos lineamientos por él trazados. Esta narración que el escritor ha cincelado de manera exquisita abre su contexto a diversas significaciones. Entre ellas hay que indicar: la aventura del héroe, y asimismo, esa búsqueda obsesiva por parte del autor de "el nuevo hombre". Esto es lo que pretendemos examinar en este estudio, aunque siempre de una manera parcial.

Pero antes de proseguir con nuestro planteamiento, permítasenos hacer un paréntesis para indicar que la historia en cuestión ha sido encasillada dentro de la "literatura comprometida". Ello ha servido como consecuencia para, a la vista de algunos, comprometer políticamente a Cortázar.⁸ Nosotros no queremos hurgar en las ficciones cortazarianas y en declaraciones suyas, polémicas o no, para traer aquí las ideas que en este sentido pudieran orientarnos para ubicar o desubicar la figura del artista en el confuso cielo político del mundo de nuestro tiempo. Muy buenos estudiosos suyos le han dedicado amplios y de alguna manera profundos estudios a esta faceta suya.⁹

⁴ Julio Cortázar, *Todos los fuegos el fuego*, 16a. ed. (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975), p. 68. Las citas siguientes pertenecen a esta edición. El número de la página aparecerá entre paréntesis.

⁵ "Algunos aspectos", p. 268.

⁶ *Ibid.*, 265.

⁷ *Ibid.*, 267.

⁸ Manuel Durán, "Julio Cortázar y su pequeño mundo de cronopios y famas", *Revista Iberoamericana*, XXXI, 59 (1963). Indica Durán que este relato es "uno de los relatos más comprometidos —para ser más claros políticamente comprometidos— de estos últimos tiempos..." p. 34. Conviene indicar que en el libro de cuentos del escritor *Alguien que anda por ahí* el cuento que precisamente le da nombre al volumen parece ser la otra cara de la historia que estudiamos aquí.

⁹ Ver, Evelyn Picon Garfield, "¿Es Julio Cortázar un surrealista?" (Madrid: Editorial Gredos, 1975). Bajo el título "La revolución social", la es-

Empero, tampoco es nuestra intención pasar por alto el matiz político que aparece, aunque superficialmente, bien evidentemente en este relato. Porque, en efecto, la narración se basa en un trozo de la historia contemporánea: el desembarco de Castro en Cuba y las peripecias ulteriores hasta la reunión, ya a salvo, de todos los expedicionarios, en algún lugar de la Sierra. En realidad no hay que ser muy perspicaz para descubrir la fuente. Cortázar no la oculta. Ahí está el epígrafe que encabeza el cuento tomado de "Ernesto 'Che' Guevara, en *La sierra y el llano*". Además, ya se han cotejado personajes y experiencias elaboradas artísticamente en el cuento con la narración de Guevara.¹⁰ Todo lo cual nos conduce a reafirmar la muy obvia cantera original de la que el autor extrajera los materiales que luego fina y cuidadosamente trabajara poéticamente para proclamar su idea sobre "el nuevo hombre" desde la ladera revolucionaria. Ahora bien, lo que sí nos interesa expresar es que sí, Cortázar es un hombre comprometido; pero su compromiso, que bueno es apuntar comparte con una gran mayoría de nuestros escritores hispanoamericanos, es el compromiso adquirido por sensibilidad propia —no por las ideologías políticas que se echan a volar aquí y allá— con el ser humano que habita nuestro planeta, sin fronteras de ninguna índole. Bien sabido es que la revolución primera que reclama Cortázar es la revolución interior del hombre —del hombre líder, diríamos nosotros— sin la cual toda revolución social y/o política está condenada de antemano al fracaso.¹¹ Todo el mundo

tudiosa de la literatura de Cortázar dedica varias páginas a dilucidar el pensamiento del escritor en relación con las revoluciones actuales, pp. 230-8. Ver, además, Malva Filer, *Los mundos de Julio Cortázar* (New York: Las Americas Publishing Co., 1970). Filer también examina el pensamiento revolucionario de Cortázar bajo el título de "Literatura y revolución", pp. 152-9.

¹⁰ Ver, Jean L. Andreu, "Cortázar cuentista", *Mundo nuevo* (París), No. 23 (mayo, 1962), pp. 87-90. El autor de este ensayo dedica especial atención al cuento "Reunión" cotejando los personajes de este relato y la narración de Ernesto Che Guevara, *Pasaje de la guerra revolucionaria* (La Habana: Ed., Unión, 1963). "Descubrimos entonces [dice] que el héroe y narrador de "Reunión" es el Che Guevara mismo, que Luis es Fidel Castro, que Pablo es Raúl Castro, que el Teniente es Camilo Cienfuegos "...", p. 88. También indica que "Podían enumerarse los múltiples detalles concretos que Cortázar toma de Ernesto Che Guevara (peripecias del desembarco, indicaciones topográficas, etc.)". A renglón seguido pasa a apuntar los más relevantes. 89. Debemos este ensayo a la cortesía de La profesora Malva Filer.

¹¹ *Julio Cortázar y el...* En este orden apunta de Sola: "Contemplación y acción se implican mutuamente en la concepción del hombre nuevo que surge de sus páginas. En el nivel histórico-social, el hombre nuevo deberá adaptar sus modos de vida y de relación en todos los órdenes a las profundas transformaciones creadas por la revolución tecnológica y cientí-

literario del narrador argentino así lo proclama, muy especialmente su literatura última.¹² Nosotros entendemos que donde más auténtica y conmovedoramente ha sido conceptuada esa idea de "el nuevo hombre" y su tarea como tal, es decir, en el después de una revolución, es en esta narración. Idea que nosotros muy ingenuamente pretendemos entregar al lector.

fica, por el presumible contacto con la vida de otros planetas, por la ampliación absoluta de su horizonte hacia dimensiones cosmológicas. Pero ello sólo podrá cumplirse cuando se haya cumplido también la revolución interior, el despertar del "hombre nuevo" en la conciencia de cada hombre; el *segundo nacimiento* que habrá de reintegrarlo —como lo sostienen milenarias y reivindicadas tradiciones— a la plenitud de la vida en el Ser", p. 164.

¹² Ver, Julio Cortázar, "Politics and the Intellectual in Latin America", *Books Abroad* (Summer, 1976), pp. 533-40. Faced with this fact, from the beginning I chose to accept a situation which seems inevitable at this stage of our geopolitical evolution and to commit myself to the struggle for a socialist future for Latin America, without thereby giving up all that which is natural and familiar to me—a system of cultural values that has made me what I am as a writer, and above all an individualism perhaps suspect on the level of militancy but which on the level of literary creativity has not yet been replaced by any collective identification, by teamwork or submission to any line of orientation based on political criteria. In other words, I believe that whatever will be eliminated in the socialist future of Latin America, when a plenitude is reached in all areas of life which will permit the creation of new esthetic and intellectual products, continues today to be one of the positive and fertile forces in the struggle to achieve this future change. Paradoxically, I affirm that an intellectual like me has the right and duty to keep on taking advantage of these forms of creation destined to disappear or to be radically modified in the future and that one should do so precisely in order to bring about that modification, p. 356. En *Libro de Manuel*, Cortázar está bien consciente del problema que las revoluciones han representado hasta ahora. De aquí que aunque su preocupación sobre la libertad e identidad plena del hombre persista, insista en una posición sin compromiso de derecha o izquierda. Si "el cubano" aparece allí vagamente, también aparecen de una manera bien concreta "los Gómez y los Lucien Verneuil [al fin y al cabo otras caras del cubano] que quieren hacer la revolución para salvar al proletariado y al campesinado y al colonizado y al alienado de eso que llaman con tanta razón imperialismo pero después, después, porque ya hay países donde están en el después, donde llegan a la Luna y a Marte y a Venus of all places, trabajaron como locos para hacer y consolidar la revolución y están en el después, llevan cincuenta años de después y sin embargo esta misma tarde el rabinito mirándome con la ironía que le viene del Pentateuco y la diáspora y cuatrocientos programs, mirándome mientras FIN DEL PROCESO DE BUKOVSKY SIETE AÑOS DE PRISION POR DIFUNDIR INFORMACIONES DESFAVORABLES AL REGIMEN SOVIETICO y Solyenitzin murmurando en la tumba de Tarnovsky frases que llenarían de lágrimas las mejillas de la momia de Lenin si no fuera que LA MOMIA SOVIETICA NO LLORA JAMAS (por soviética, claro) ...", p. 350. (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1973) (Los subrayados son nuestros).

El relato está narrado en primera persona por lo que ya, en parte, se pauta el tono dramático dentro de los severos límites formales que siempre se impone el cuentista; atemperado, además, por el hecho de que las vivencias que se ficcionalizan pertenecen al pasado. De modo que es lícito decir que todo fluye contenidamente desde la fuente de la memoria.

Hemos propuesto anteriormente que el escritor se propone delinear en esta historia: 1) la aventura del héroe —anticipemos que este esquema no se cumple en su totalidad—; y 2) la concreción de "el nuevo hombre" tal y como él la conceptúa en su pensamiento. En cuanto a la primera línea, hay que apuntar que en el texto aparecen numerosas signalizaciones que nos inducen a identificar la aventura del narrador y de su otra cara, Luis, con el itinerario iniciático de la aventura heroica. Esto, claro está, si se toma en consideración el paradigma que por repeticiones sucesivas de esta experiencia en el tiempo y el espacio ha concluido Joseph Campbell.¹³ En síntesis, este esquema comprende las siguientes etapas: 1) el nacimiento del héroe, o sea la ruptura con su comportamiento condicionado; 2) la experiencia espiritual; y 3) el regreso. Nos interesa insistir en que el dibujo planteado no se logra cabalmente. Las experiencias que corresponden al tercer estadio no se proyectan en el cuento. Cortázar así concentra su atención en la recreación de las dos primeras etapas, la ruptura con la sociedad que lo acunara; y el tránsito por la vía espiritual o mutación ontológica del ser a la que dedica especial atención. De la tercera, el creador sólo nos deja su bien perfilada imagen de "el nuevo hombre". El escritor entonces deja a su héroe, visión moderna de "el hombre nuevo", y esto nos parece de capital importancia, luego de los sufrimientos que reclama su revolución interna, en el plano en que el hombre ha alcanzado un nivel de conciencia trascendental, es decir, en la Sierra. Sin embargo el hecho de que el autor no se ocupe de devolver al héroe —nuevo hombre— al seno de la sociedad de la cual partiera, para nada le resta valor a la creación estética de la aventura heroica.

Como sabemos toda aventura iniciática —mística o heroica— requiere un viaje como característica primordial. El cuento que se examina está estructurado en base a este motivo principal. Un viaje que, como todos los de este tipo, comporta una búsqueda interior, de vida profundamente sentida, de acceso a un espacio ideal. Abundando en la simbología clásica de este tipo de experiencia debemos referir el hecho de que los personajes responden a nombres que no corresponden a los suyos propios "...habíamos jurado no acordar-

¹³ *The Hero with a Thousand Faces* (New York: Princeton University Press, 1956), p. 35.

nos de nuestros nombres [dice el narrador] hasta que llegara el día". (67) A ello hay que sumar que se recorre una senda ascendente —del mar a la Sierra. Ascenso que, es bien conocido, propicia la mutación del ser. La ficción arranca, pues, con un viaje que está en proceso. En él se pueden fijar los escalones que sucesivamente salvará el viajero narrador: 1) el desembarco, que presupone un viaje por mar; 2) la ciénega; 3) los pastizales; 4) el cruce de la carretera; 5) el llano abierto; 6) las primeras colonias; y 7) la entrada a la senda estrecha que desembocara en la Sierra, meta propuesta.¹⁴

Ahora bien, antes de entrar en estos pasos que acabamos de marcar, de acuerdo, claro está, con lo que se nos dice en el texto, conviene explorar el corte del viajero con la sociedad —familia y amigos— que compartiera anteriormente. Esta ruptura o corte simboliza la fase inicial del héroe. Primera parte del esquema de Campbell. El escritor muy consciente de su creación, se las ingenia para mediante el recurso del retroceso mental que se produce por asociaciones de ideas recrear estas vivencias, que aparecen colocadas casi al final de la ficción. De ese modo, el narrador nos proyecta en una forma bastante diáfana su ámbito anterior "antes de esa cesura en mi vida [dice] que me había arrancado a mi país para lanzarme a miles de kilómetros..." (79) El lector tiene la oportunidad entonces de familiarizarse con su hueca cotidianidad en la gran ciudad, donde se repitían los gestos y actitudes sin sentido de los otros y los suyos: "que abarcaban todo mi mundo de entonces, [dice] a mí mismo, a mi mujer, a mi padre, abarcaban mi periódico con sus editoriales inflados, mi café a mediodía..., mis lecturas y mis películas y mis ideales". (80) La distancia recorrida le devolvía así su mundo anterior, contaminado totalmente por el egoísmo, la hipocrecía y artificialidad de "gentes que no podían aceptar una mutación que ponía en descubierto las verdaderas razones de su misericordia fácil y a horario, de su caridad reglamentada y a escote, de su bonhomía entre iguales, de su antirracismo de salón pero cómo la nena se va a casar con ese mulato, che, de su catolicismo con dividendos anual y efemérides en las plazas embanderadas, de su literatura de tapio-ca..." (80) Cortázar se detiene lo suficiente en esta alucinación

¹⁴ Ver, Martha Paley de Francescato, "El viaje: función, estructura y mito en los cuentos de Julio Cortázar" en David Lagmanovich, *Estudios sobre los cuentos de Julio Cortázar* (Barcelona: Sololibros, S. A., 1975). La autora de este ensayo hace un estudio de los cuentos de Cortázar en los que "el viaje" constituye un motivo de significación, analizando aquéllos que considera más importantes. No es raro, pero queremos consignar que "Reunión" que cae dentro de los más importantes en este aspecto, no aparece en el esquema que traza la fina escritora, pp. 125-37.

retrospectiva del viajero para denunciar con rigurosidad los falsos valores de la sociedad de su tiempo cuyo centro gira alrededor de la propiedad privada y la riqueza ilimitada, "defendiendo [el amigo, que también fuera él] una supuesta libertad individual cuando la policía cerraba las universidades y censuraba las publicaciones, y defendiendo por miedo, por el horror al cambio, por el escepticismo y la desconfianza que eran los únicos dioses vivos en su pobre país perdido". (81) Es bien patente que el guerrillero narrador hace una verdadera exégesis de la trampa social en que ha caído el hombre de nuestro tiempo. Precisemos nosotros. Falsa y monótona cotidianidad en la que prevalece un "yo" nada generoso en todas las dimensiones posibles. Un mundo falto de valores y de amor en el cual el ser humano se siente depositado en un hueco sin resonancias. La renuncia del hombre hastiado de esa repugnante y horrenda materialización humana nos indica que él está en el umbral de la aventura heroica. De otra manera, se ha cumplido el tránsito de un modo de ser condicionado a un estado de búsqueda de sí mismo. Empieza así a aflorar la apertura del "yo" hacia un más generoso "nosotros".

El segundo tramo corresponde a ese viaje que Cortázar perfila magistralmente, incluyendo, por supuesto, el espacio perdido en la ficción —desde que el hombre dejara a su país hasta el instante en que lo encontramos. Es imperativo indicar que la travesía marítima es de notable importancia en este viaje iniciático, porque es en ese instante que empezamos a percatarnos de los padecimientos físicos y síquicos del hombre que el proceso solicita. Así el héroe viaja en una frágil lancha que se bamboleaba "como una tortuga borracha, haciéndole frente a un norte que la cacheteaba sin lástima, y ola va y ola viene, los baldes despellejándonos las manos", (67) amén de los vómitos y el hambre que sufren sus ocupantes. Hay, pues, una cadena de sufrimientos y obstáculos que el viajero tiene que soportar y superar y que constituyen una parte esencial del rito exigido para la entrada en un nuevo estadio de la escala a recorrer. Pero además, el desembarco en sí carga un singular simbolismo, porque la salida de las aguas del hombre se traduce por un nacimiento y/o regeneración: "El 'hombre viejo' muere por inmersión en el agua y da nacimiento a un nuevo ser regenerado"¹⁵ señala Mircea Eliade. Es el

¹⁵ Ver, *Lo sagrado y lo profano*, 2a. ed. (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1967), p. 114. El autor explica el fenómeno de la emersión. Dice: "La emersión repite el gesto cosmogónico de la manifestación formal; la inmersión equivale a una disolución de las formas. Por ello, el simbolismo de las Aguas implica tanto la muerte como el renacer. El contacto con el agua im-

primer paso en este périplo que comienza y, bueno es que apuntemos, que dura cinco días.

Conviene insistir en que los obstáculos a salvar más el entendimiento con la naturaleza son los elementos más importantes que han de patrocinar las mutaciones del ser a lo largo de este viaje hasta lograr un estado de conciencia superior. Estos elementos estarán presentes en cada tramo a cumplir. Por ejemplo, el paso por la ciénaga —"jornada de batracio"— representa el estado de desconcierto que proyecta el hombre —cualquier hombre— en cualquier estado inicial. No se reconoce ni espacio ni tiempo. El guerrillero está perdido "en una continua confusión de actos y nociones. . . (68). Asimismo tiene que vencer los obstáculos primeros: "el barro y las alimañas y el hambre". (70) El desconcierto se extiende al segundo paso. No se tiene una clara noción del tiempo que se mide entonces "por los claros entre los pastizales" (69). Todo reafirma el simbolismo que carga la salida de las aguas. Empero la confusión cesa y aparece la lucidez: "Ahora todo se veía clarísimo, [señala el viajero] tenía otra vez los puntos cardinales en el bolsillo, me hacía reír sentirme tan despierto al borde del epílogo". (70) Es advertible entonces que el guerrillero en los pastizales se orienta en el espacio y en el tiempo. Adivina que más allá de esta zona está la carretera controlada por el ejército y los aviones. Piensa que de ahora en adelante tendrá que enfrentarse al fuego, su enemigo más implacable. Es el comienzo de una agonía organizada que solicita la caza de los aviones desde el aire, del ejército por tierra. Cortázar muy sutilmente nos deposita en la caza del hombre por el hombre. En el cuento las operaciones del viajero quedan reducidas a vigilar "dormir por turnos, mascar tabaco, chupar galletas infladas como esponjas". (70) Nos parece importante subrayar que se ha ido transitando de un tramo a otro —desembarco-ciénagas-pastizales-carretera— superando obstáculos rituales. Cada jornada conlleva por eso una iniciación, por lo cual la vía iniciática deviene en una serie de iniciaciones en cadena hasta llegar al día final.

Entre los motivos que es necesario destacar en esta aventura, además de los ya indicados, están el árbol, representación del cosmos, y las alucinaciones que sufre el hombre desde la primera noche. Los dos recursos cooperarán de manera eficaz al encuentro del hombre de sí mismo. Del mismo modo puede indicarse que ellos anticipan el instante final: "Antes de dormirme tuve como una visión: Luis junto a un árbol, [dice el narrador] rodeado por todos

plica siempre una regeneración: no sólo porque la disolución va seguida de un "nuevo nacimiento", sino también porque la inmersión fertiliza y multiplica el potencial de vida".

nosotros se llevaba lentamente la mano a la cara y se la quitaba como si fuese una máscara. Con la cara en la mano se acercaba a su hermano Pablo, a mí, al Teniente, a Roque, pidiéndonos con un gesto que la aceptáramos, que nos la pusiéramos". (71) Es bien obvio que esta experiencia que se desarrolla la primera noche denota, desde ya, una apertura del "yo" hacia el grupo. Se anuncia el abandono de la personalidad propia en un intento de integración con el otro. Para nosotros insinúa muy especialmente la "la re-uni6n" totalizadora del yo narrador y de Luis, los dos, aunque separados, en ruta ascendente. De donde se puede concluir que esta ruta del guerrillero es una doble ruta.

Es bien evidente para el lector que durante la mayor parte de este trayecto inciático se repiten las mismas experiencias. Por una parte, la fuga constante, la caza y muerte del hombre, la preocupaci6n por la muerte de Luis, la fiebre y el asma que padece el guerrillero narrador y las alucinaciones; por otra, la constante del árbol, cifra del cosmos que prenuncia la apertura total que ha de cristalizar al final. Pero es necesario indicar que al árbol se suma otro motivo la música, que ayuda a esa trascendencia cósmica, al nacimiento de la conciencia de sí mismo, que a ratos vislumbra el hombre como un aviso de lo que luego se concretará plenamente en la ficci6n. Además la música pauta también el camino: "me hace tanto bien recordar un tema de Mozart que me ha acompañado desde siempre, el movimiento inicial del cuarteto *La caza*, la evocaci6n del halalí en la mansa voz de los violines, esa trasposici6n de una *ceremonia salvaje a un claro pensativo*. Lo pienso, lo repito, lo canturreo en la memoria, y siento al mismo tiempo cómo la *melodía y el dibujo de la copa del árbol contra el cielo se van acercando, traban amistad, se tantean una y otra vez hasta que el dibujo se ordena de pronto en la presencia visible de la melodía...* (74) (Los subrayados son nuestros). No se precisa de una gran agudeza para advertir que la naturaleza —árbol— y la música propician esta momentánea transcendencia cósmica. Además la música establece también el dibujo del camino heroico. La primera jornada, del viaje, que es una fuga por el acoso que sufre el hombre, corresponde al halalí del cazador; la segunda, la uni6n que se avizora, es el adagio. Falta en esta ficci6n la parte final, el regreso del hombre, su reconciliaci6n con todos los hombres, amigos y enemigos, que coincidiría con el allegro. Se confirma de este modo el tránsito que transparenta muy lucidamente este periplo: de la caza del hombre por el hombre se pretende llegar a la reconciliaci6n del hombre con el hombre al renacer a una nueva vida en un futuro luminoso.

Aunque no nos es posible registrar todos los símbolos que se encuentran dispuestos en el texto, mucho menos, alcanzar en cada uno

de ellos su significación última que apoyan estas mutaciones del Ser, sí quisiéramos denunciar al menos la simbología más aparente que insiste en el rito de la iniciación sucesiva que experimenta el hombre. Tal, la "cueva tapada por las hierbas" (77), "... cámaras secretas, moradas de los Inmortales taoístas, lugar de las iniciaciones"¹⁶ de acuerdo con las religiones orientales de las que, bien se conoce, se vale Cortázar en su persistencia temática de la búsqueda. La cueva le ofrece un refugio momentáneo al hombre. En ella se reúne con sus compañeros para la cena del "chivito asado" —si pensamos en la tradición judeo-cristiana esta experiencia puede co-tejarse con la última cena— "después de calcular una posible retirada directamente hacia el norte, de peñasco en peñasco, peligrosa pero hacia el norte, hacia la Sierra donde a lo mejor ya habría llegado Luis". (77) A esto es necesario sumar la repetición de la alucinación primera, es decir, la visión de la unión y, más adelante, el encuentro con un "manantial estupendo". Cueva y agua signos primordiales de la región paradisiaca. Por último, el descubrimiento en la quinta noche de la senda empinada y difícil con la puerta estrecha que les ofrece el acceso al paraje ideal, a la Sierra, en este caso.

Pero vayamos a la meta propuesta donde se produce la "re-unión". Primero, la región que se alcanza recoge todos los elementos naturales que hemos ido destacando. Es una copia de la región paradisiaca. En efecto, el lugar en sí mismo es la Sierra, la montaña centro del mundo que contiene una gruta, un manantial y un árbol, todo un complejo sagrado. "Paraje perfecto, por ser a la vez mundo en miniatura y Paraíso, fuente de beatitud y lugar de Inmortalidad"¹⁷ apunta Eliade. Imagen que se hace más nítida con el parlamento de Pablo: "Vamos a estar como en la iglesia". (84) Segundo, si tenemos en cuenta que el viaje dura cinco días y el tercer día en el libro es miércoles (75) es posible decir que la aventura se inicia un domingo y culmina un viernes por la noche en que se produce la "re-unión". Tercero, si a todo esto se añade el hecho de que al llegar al área indicada ya "estaba Luis apoyado en un tronco" (84) donde esperaba a los otros dos grupos desperdigados, el fenómeno cobra resonancias extraordinarias. De antaño el árbol destella una rica simbología. Al ocuparse de ella observa Jung que el árbol es vida y muerte a la vez, "la cruz de Cristo es la vez árbol de la vida y madero de la muerte".¹⁸ En otro lugar certifica que "Tampoco es de ex-

¹⁶ *Ibid.*, p. 132. Añade Eliade que las grutas "Representan un mundo paradisiaco, y por esta razón su entrada es difícil (simbolismo de la "puerta estrecha...")"

¹⁷ *Ibid.*, p. 132.

¹⁸ *Simbolos de transformación* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1962), p. 247.

trañar que la leyenda cristiana transformara el árbol de la muerte que era la cruz en madero de la vida, en árbol de la vida, y que a menudo se representa a Cristo crucificado en un árbol de la vida florido y cargado de frutos".¹⁹ Si esto es así es posible concluir que aquí, en este microcosmos del universo, "paraje ideal" emplaza Cortázar —con una copiosa simbología— la concreción del héroe, que en nuestro tiempo debe concebirse como la muerte de "el hombre viejo" y el nacimiento de "el nuevo hombre". El hombre ha despertado de este modo a una vida más auténtica, más plena, en que "la individualidad deja de pesar separadamente para integrar una totalidad de sentido que escapa a la conciencia del yo..."²⁰ apunta acertadamente de Sola. En efecto, la "re-uniión" tal y como la ha concebido Cortázar proyecta ese fenómeno: el "yo" individualista desaparece para dar paso a una realidad más trascendente. Se eliminan las categorías individuales para aceptar el "nosotros", el grupo, sin fronteras de espacio ni de tiempo. Cortázar no repara en nada para hacer bien patente este pensamiento suyo, por eso se vale del habla conversacional que asegura, con la transposición de pronombres y expresiones regionales, la integración total entre un argentino y un cubano, que bien evidentemente el autor selecciona como representación de la unión de los hombres en el universo. Veamos: "—Mira que usar esos *anteojos*— dijo Luis. (Cubano) —Y vos esos *espejuelos*— le contesté, y nos doblamos de risa, y su quijada contra mi cara me hizo doler el balazo como el demonio, pero era un dolor que yo hubiera querido prolongar más allá de la vida. (Argentino).

—Así que llegaste, *che* —dijo Luis. (Cubano)

Naturalmente, decía "che" muy mal.

—¿Qué tú crees? —le contesté, igualmente mal, y volvimos a doblarnos como idiotas, y medio mundo se reía sin saber por qué. Trajeron agua y las noticias, hicimos la rueda mirando a Luis, y sólo entonces nos dimos cuenta de cómo había enflaquecido y cómo le brillaban los ojos detrás de los *jodidos espejuelos*". (85) (Los subrayados son nuestros). (Argentino).

No cabe duda que el diálogo denota esa trascendencia concienzal del hombre que con tanto afán desea lograr Cortázar en nuestro mundo. Se ha cumplido así poéticamente el viaje iniciático que se iniciara en una barca y terminara en la Sierra, junto al árbol. Ahora bien, a nosotros nos interesa detenernos en esa imagen que el escritor perfila genialmente de "el nuevo hombre", del hombre líder —"músico de hombre"— (75) Para el escritor argentino ese hombre debe ser capaz "*de alcanzar la reconciliación con todo lo que haya que-*

¹⁹ *Ibid.*, p. 259.

²⁰ Cortázar y el . . . , p. 117.

dado vivo frente a nosotros... dejar atrás inapelablemente el odio y la venganza, [monologa el narrador] mirar al enemigo... con una implacable magnanimidad que tantas veces ha suscitado en mi memoria (pero esto, ¿cómo decírselo a nadie?) una imagen de panto-crátor, un juez que empieza por ser el acusado y el testigo y que no juzga, que simplemente separa las tierras de las aguas para que al fin, alguna vez, nazca una patria de hombres en un amanecer tembloroso, a orillas de un tiempo más limpio". (75-6). (Los subrayados nos pertenecen). Ese es el modelo de "el nuevo hombre" que conmovidamente postula Cortázar desde esta dimensión revolucionaria, y, fijémonos bien, desde la Sierra. El hombre que sea capaz de ingresar en el allegro final, en el llano, en la sociedad, exhibiendo una conducta digna del ser hombre, de vida verdadera, pleno de amor, comprensión y compasión por el hombre, por todos los hombres—amigos y enemigos. Es innegable que esa sería la única manera posible de conseguir que ese microcosmos paradisiaco abarque toda la tierra de los hombres.

El escritor argentino, hombre de nuestro tiempo, tremendamente preocupado, duda que alguien quiera escuchar, mucho menos comprender y poner en práctica esa idea suya sobre "el nuevo hombre", idea de alucinados en nuestro tiempo. Por eso tal vez su maravillosa creación queda en la Sierra. Por eso en medio de las palabras que recortan esa imagen que su sensibilidad de hombre concibió se advierte la dificultad en que se encuentra el poeta de pasar el sueño de ese "nuevo hombre" al sueño de la vida de los hombres en este reino nuestro. De ahí ese paréntesis cargado de consternación que interrumpe su innegablemente humana definición de "el nuevo hombre": "(pero esto, ¿cómo decírselo a nadie?). (75).

En conclusión ese "nuevo hombre" tan sabiamente dibujado por el cuentista quedó en el adagio, en la Sierra. Y el hombre emprenderá de nuevo la búsqueda de la creación de ese al parecer ideal, que más bien parece pertenecer a Marte o a Mercurio, dada la oscuridad que se vislumbra en el horizonte de la tierra de los hombres.

SARTRE Y EL ORIGEN ONTOLOGICO DEL CONFLICTO ENTRE LOS HOMBRES

Por Jorge MARTINEZ CONTRERAS

LA filosofía de Sartre tiene como principal fundamento la idea de libertad. Por medio de este concepto, Sartre plantea la *existencia* del hombre como la acción de una conciencia libre sobre el mundo, es decir de una entidad fundamentalmente distinta de los objetos del mundo que se rigen por las leyes de la causalidad. El hombre es un *ser* que, por razones no determinadas, surge como conciencia intencional, libre, del universo: como existencia o representación. El hombre es definido como una *libertad en situación*, y este último concepto se refiere a todos los aspectos del mundo de cuya presencia no es responsable el hombre, incluyendo la naturaleza de su propio cuerpo, su presencia en un tiempo y espacio precisos, su cultura heredada, etc. Hay pues lo *natural* —lo biológico, lo material— que constituye la "objetividad" de la situación, pero existe también la acción pasada de los hombres: *lo cultural*. Ambos conceptos pertenecen al dominio del *En-sí*, de los objetos que pueblan las situaciones; pero frente a ellos aparece la acción del *para-sí*, como conciencia libre, como proyecto de superación de la situación. El *para-sí* o conciencia libre (para diferenciarlo de la conciencia determinada por el instinto de los animales) es un proyecto de superación de la situación que obedece sólo a las directrices que él mismo se da. De ahí proviene la expresión: "la existencia precede a la esencia", lo que significa que la acción libre es siempre primera. En efecto, para Sartre la situación nunca limita absolutamente a la conciencia: sea cual fuere aquélla, el hombre puede escogerse —escoger un proyecto, una acción— frente a ella, es decir superarla. La naturaleza y la cultura pasada no son entidades pensantes, no son libres como tales ni tienen proyectos: el volcán en erupción no tiene el proyecto de destruir a los hombres; una clase social dominante vista como entidad abstracta no tiene proyectos de dominación. Los desastres naturales, las estructuras sociales son situaciones que el individuo debe enfrentar tratando de buscar en su acción la consecución de un proyecto imaginado. Así pues, lo único que puede limitar a la libertad es la libertad, vale decir uno mismo o los otros

hombres. Son los individuos, el hombre concreto de la clase social dominante, los que pueden tener un proyecto de dominación, no la clase como entidad abstracta; sólo los hombres concretos pueden concebir un proyecto de destrucción y no algún fenómeno natural. La presencia del *otro* en toda situación humana es entonces un aspecto fundamental en la filosofía de Sartre.

La presencia del otro

EN la medida en que afirma que cada hombre decide libremente, a cada instante, su esencia —crea su yo— se ha podido considerar a Sartre como un teórico del solipsismo. De hecho, se le podría dirigir el reproche contrario si nos limitásemos a considerar su descripción del hombre en tanto que conciencia: en efecto, parecería que no hay *nadie* en el universo que pinta, y sí únicamente conciencias en perpetua búsqueda de un sí, que no se identificarían con nada concreto. Ahora bien, si rechaza toda idea de esencia pre-existencial y, por consiguiente, toda posibilidad de solipsismo, no es menos cierto que Sartre aborda cada problema filosófico a partir del individuo. Así también, el debate acerca del solipsismo en Sartre se mantiene abierto sin que pretenda yo cerrarlo aquí.

Lo que me propongo, más bien, es indicar cómo Sartre, habiendo demostrado, según él, el sin sentido filosófico del solipsismo en su estudio acerca del Ego,³ se apartará definitivamente de este problema para dedicarse al análisis del carácter social del hombre.

Esta dimensión social está implícita, por lo demás en su teoría del Ego: mientras insiste en el carácter no sustancial de la conciencia, Sartre le reconoce en efecto alguna intimidad con un Ego dado; es decir, que se identifica de alguna manera con un hombre, lo cual supone que una barrera infranqueable le prohíbe identificarse con otros hombres, que existen otras conciencias.

Así aparece una de las ideas más importantes de la filosofía de Sartre: "los otros son, en el fondo, lo que de más importante hay en nosotros mismos, para nuestra propia conciencia de nosotros mismos" pues el individuo no puede pensarse como tal más que en presencia del Otro; la vida no tiene sentido humano más que en sociedad. En esta perspectiva, es poco decir que la filosofía sartreana, tal como está ejemplificada en *Huis-Clos*, pongamos por caso, rechaza el solipsismo. Más bien, nos revela una obsesión singular por la existencia del otro. Forzando la comparación, podría-

³ Cf. *La Transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1965, 134 pp.

mos decir que si la actitud del esquizofrénico nos hace pensar en la expresión del más absoluto de los solipsismos, el hombre sartreano podría equipararse a un paranoico en la medida en que la existencia de otro como realidad concreta y evidente acompaña a cada uno de sus pensamientos y de sus actos.

Puesto que, según él, la presencia de otro es un dato evidente para todo hombre Sartre habría podido analizar las relaciones humanas sin sentir la necesidad de fundarlas ontológicamente; para esto, le habría bastado afirmar, como hizo Marx, que los esfuerzos efectuados por estudiar a un hombre aislado no son sino "grandes y pequeñas robinsonadas". No obstante, si Sartre se esfuerza por establecer ontológicamente la esencia de otro es porque quiere mostrar que la dimensión social del hombre constituye una parte integrante de su ser en el mundo, es decir, del *datum* a partir del cual la conciencia tiene que elegirse necesariamente. Si el hombre no es concebible más que viviendo en sociedad, es preciso que la existencia de otro sea una evidencia anterior a toda experiencia concreta.

Partiendo de una crítica y de una síntesis del problema del otro, según se lo plantearon Hegel, Husserl y Heidegger, pero siguiendo los pasos cartesianos, Sartre abordará a su vez el problema. Así pues, plantea, al modo cartesiano, el problema de la imposibilidad de distinguir, de acuerdo con su comportamiento, a un hombre de un autómatas perfeccionado, tal y como no sirve de nada hacer la disección de un hombre para encontrar en sus órganos la huella de una libertad. Como la conciencia no es objeto, no se la podría enfocar y analizar con los mismos métodos que a éste.

Así pues, considerando que ningún conocimiento empírico nos proporcionará la evidencia de la existencia de otro, Sartre recurrirá al *cogito*, base inquebrantable de su filosofía para fundar el "para-otro".

El cogito del para-otro

LA reflexión es el esfuerzo de la conciencia reflexiva para adoptar sobre su ser un punto de vista exterior, para ser objeto y sujeto en el seno de una misma intencionalidad. Pero este intento desembocaba siempre en un fracaso, en la medida en que la conciencia reflexiva y la conciencia refleja son una sola; la reflexión es un reconocimiento y no un conocimiento.

De modo que, volviendo a poner un ejemplo que ya he utilizado, cuando escribo, inclinado sobre mi mesa, me capto, mediante la reflexión, escribiendo y observándome escribir, a la vez. Pero si llevo un poco más lejos esta dicotomía, puedo llegar a sentir ya no que

me estoy contemplando sino que *me están* contemplando escribir. Así pues, "el ék-stasis reflexivo se encuentra en camino de un ék-stasis más radical: el ser-para-otro" (EN, 360);² es decir que "el ser para-otro parece ser la prolongación de la pura escisparidad reflexiva" (EN, 61).

La diferencia estriba en que el otro y yo estamos concretamente separados el uno del otro y en que no es posible concebir una conciencia intersubjetiva que pudiese abarcarnos en el seno de una misma intencionalidad. Pues, si, en la reflexión, la conciencia anonadora es también la conciencia anonada, en el para-otro la negación se desdobra en dos negaciones internas e inversas, cada una de las cuales es negación de una interioridad, y que, por consiguiente, están separadas la una de la otra por una inapresable nada de exterioridad" (EN, 360). Por consiguiente, el ék-stasis del para-otro constituye el esfuerzo intenso de exteriorización realizado por la conciencia: es el que, finalmente, permite que me afirme como objeto ante una intencionalidad. Pero, esta vez, la intencionalidad ya no es mi conciencia; ya no soy, como en la reflexión, mi propia mirada posada sobre mí y el yo-objeto —mi "(sic) objetividad" —así creado se me escapa totalmente.

Por otra parte, como ék-stasis, el para-otro aparece en el seno del *cogito* de manera inmediata, es decir, fuera de todo conocimiento empírico. Sin embargo, implica la relación con otra conciencia, lo que parecería desmentir el carácter interno de todo *cogito*.

Para superar esta aparente contradicción, Sartre se apoya en la idea hegeliana de que la verdad del Ser es la *totalidad sintética* de las conciencias y no su suma. Esto significa que la Totalidad (el Ser) existe en virtud de una suerte de tensión creada por la lucha entre las conciencias que, para afirmarse, tienen que negarse las unas a las otras: a cada instante, niego ser el Otro y, por eso mismo, me afirmo como existencia y afirmo —en el interior del mismo *cogito*— la existencia de otro: "Si hay un Prójimo en general, es preciso ante todo que yo sea aquel que no es el Otro y es en esta negación misma, efectuada por mí sobre mí, en la que me hago ser y el Otro surge como Otro. Esta negación que constituye mi ser y que (...) hace que me aparezca como *el Mismo* ante el Otro me constituye en el terreno de la ipseidad no-tética en "*Mí-mismo*" (EN, 343).

Esta frase se presta a confusión, ya que podríamos deducir de ella que, gracias al Otro, logro coincidir en mi ser, ser *yo*. En realidad, para Sartre, mi existencia no coincide jamás con mi ser, nunca

² La abreviación EN se referirá en todas las citas que siguen al libro *L'Être et le Néant*.

soy *Mí-mismo*. Lo único que me está permitido hacer es, en el interior de un mismo *cogito*, negar que otro sea yo y anonadar al mismo tiempo mi yo presente; mientras que "*simultáneamente* a mi negación de mí mismo, otro niega de sí que él sea yo" (EN, 361).

De tal modo, la tensión que mantiene a esta totalidad se halla en estado de integración y desintegración perpetuas por causa de las luchas que unas conciencias sostienen con otras en sus negaciones recíprocas y simultáneas. Por esta razón, toda síntesis es imposible que uniría a las conciencias en el seno de una humanidad respetuosa del derecho de cada individuo a hacerse valer como tal, pues cada hombre, para ser sí, tiene que ser necesariamente negación de los otros, lo cual implica que las relaciones entre los hombres son necesariamente *conflictivas*. Así pues, todo conflicto tiene como fundamento esta *dimensión ontológica* del hombre, el para-otro, que no es sino la inevitable evidencia de existir en un mundo asediado. Esto significa simplemente que, para Sartre, el hombre es un animal político por *esencia*, pues en todo momento "tiene que ser en su ser, en un solo y mismo surgimiento, para-sí-para-otro" (EN, 271).

Pero esta existencia de otro que postulamos como evidencia podría exigir que se la explicase y, en efecto, Sartre se hace la pregunta siguiente: "¿Por qué hay otros?" (EN, 358), para reconocer inmediatamente que no tiene respuesta: el otro se impone a nuestra conciencia como una evidencia, sin que se pueda deducir su existencia de nada. Así pues, "la existencia del otro tiene la naturaleza de un hecho contingente e irreductible. Nos encontramos al otro, no lo constituimos" (EN, 307).

La mayoría de las conductas humanas, además, no tienen sentido más que en función de la existencia de otro. Tal es el caso de la timidez, por ejemplo: de nada sirve poner entre paréntesis a mi mundo para captar la intencionalidad pura de mi timidez, pues esta remite a algo que no pertenece a los objetos de mi mundo; antes al contrario, por mi timidez expreso el sentimiento de *pertener* al mundo del Otro.

De tal modo, Sartre puede pedirnos que comprobemos con él que a cada acto de pensamiento la existencia del otro se impone a la conciencia, con tanta evidencia como la existencia injustificable de esta última como ser-para-sí. Es decir que el otro es una "necesidad contingente" (EN, 307) comparable al para-sí; así también, respecto de él podemos hablar de *facticidad*; la aparición concreta del otro es un hecho *contingente* pues no depende de la conciencia que la capta; pero su existencia es también *necesaria*, en la medida en que no puede no manifestarse. Es un elemento, entre otros, de la facticidad humana; el para-otro significa que el hombre es por naturaleza libertad en sociedad, es decir, libertad constantemente enfrentada a

otras libertades: "tengo necesidad del otro para captar plenamente todas las estructuras de mi ser, el Para-sí remite al Para-otro". (EN, 277).

Este equivale a afirmar que en realidad, "el Cogito de la existencia de otro se confunde con mi propio Cogito" (EN, 308). Así pues, se expresa a través de los tres ék-stasis: no nos arroja solamente en el en-sí y hacia el futuro, sino también hacia el otro; en el *cogito* "hay relación del para-sí con el en-sí *en presencia del otro*" (EN, 428). Esto autoriza a Sartre a hablar de una "comprensión preontológica" (EN, 308) de la existencia del otro, equiparable a la comprensión prejudicativa del ser.

De hecho, la existencia del para-otro, hasta ahora sólo ha sido afirmada y Sartre tratará de darle una dimensión concreta al analizar uno de los fenómenos más corrientes de nuestra vida, el conflicto de las miradas. Por lo demás, su análisis aspirará menos a la ilustración que a la demostración, por medio de experiencias psicológicas, de la verdad del hecho ontológico.

La mirada

SI, en el *cogito*, la conciencia puede captar en todo momento, y en frío, valga la expresión, la existencia de otro, la mirada constituye la captación intencional y *vivida* de nuestra dimensión social: "cada mirada nos hace experimentar concretamente —y en la certeza indudable del *cogito*— que existimos para todos los hombres vivientes, es decir, que hay conciencias para las que existo" (EN, 341).

Captamos la mirada de otro de dos maneras diferentes, pero complementarias: a veces sentiremos ser el *objeto directo* de su mirada, pero, por otra parte, bastará con comprobar que mira "nuestro" mundo para sentir inmediatamente que su mirada pesa de manera *indirecta* sobre nosotros.

Fiel a su método, Sartre eligió una conducta privilegiada para ejemplificar el primero de estos fenómenos, nuestra "objetividad", nuestro ser-objeto ante la mirada del Otro; y es la *vergüenza*: "algunas conciencias particulares, por ejemplo, la 'conciencia vergüenza' dan testimonio ante el *cogito* tanto de sí mismas como de la existencia de otro, indudablemente" (EN, 332).

La vergüenza es la demostración, mediante los hechos, de que "no es en el mundo donde hay que buscar al otro, sino del lado de la conciencia" (EN, 332), es decir, que no es el conocimiento lo que nos revelará al otro a través de la mirada, sino que más bien es mi comprensión pre-ontológica del otro lo que me permitirá estar seguro de que esta mirada remite a una libertad.

La vergüenza

LA experiencia de la vergüenza nos revela, de manera especialmente evidente, la influencia que ejerce en nuestra situación la presencia de otro. Para deducir las implicaciones principales de esto, tomemos de nuevo el ejemplo que Sartre nos propone: impulsado por los celos, me he puesto a espiar por el ojo de una cerradura. Mi conciencia se halla hundida plenamente en esta acción, "es mis actos" (EN, 317), no me conozco en el acto de mirar, sino que estoy totalmente fuera, en el mundo. "Estos celos no los conozco, los soy" (EN, 317). Pero el ruido de unos pasos basta para situarme brutalmente en el plano de la conciencia reflexiva; me veo de pronto con los ojos de otro. Esta conciencia reflexiva capta, al mismo tiempo, a mi acto pasado y a otro que lo está viendo: trato de reconstituir la escena tal y como un tercer testigo podría haberla visto. Pero, aquí, mi conciencia refleja indica una serie de significaciones que no refleja directamente, pues uno de sus elementos, el otro, remite a proyectos que se me escapan; es un "objeto", una de cuyas dimensiones, la libertad, no se manifiesta concretamente. Así pues, la vergüenza tiene sentido solamente en relación con otro hombre: es "vergüenza de sí ante otro; estas dos estructuras son inseparables" (EN, 277). En la medida en que la idea que otro podría formarse de mí me afecta en mi ser, en que adopto su punto de vista, me juzgo desde fuera, como si se tratase de otra persona.

En la vergüenza, mi *comportamiento* revela que me reconozco en falta. El hombre avergonzado se siente *realmente* traspasado por la mirada, y adopta una actitud *física* para protegerse: se repliega sobre sí mismo, trata de sustraerse a la mirada del Otro tapándose la cara con las manos, encerrándose en sí mismo, etc. Pero precisamente en la medida en que trata de escapar a esa vergüenza, ésta se halla presente por doquier; no podría ser abolida más que con la conciencia que tiene de ella.

Sartre ha ilustrado este fenómeno a través de su personaje llamado Daniel en "Les chemins de la liberté". Este no sabe aceptarse como homosexual, es decir, no sabe considerar que su sexualidad es el producto de una elección libre, como la de cualquier otra conducta sexual. Negándose a reconocerse como juez libre y responsable de sus actos, preferirá refugiarse en la mala fe, atribuyendo sus deseos sexuales a su "naturaleza" y transformándose por ello en cosa inmutable bajo la mirada de Dios. Se evade así de la angustiosa interrogación acerca del sentido de su ser y puede finalmente aceptarse como lo que es: su razón de ser no será la libertad sino la vergüenza de ser un objeto imperfecto bajo la mirada trascendente de un Dios que lo conoce mejor de lo jamás podrá él conocerse a sí mismo.

De modo que la vergüenza es la aceptación, por una libertad, de su "objetividad" ante otra libertad: "la vergüenza es, por naturaleza, *reconocimiento*. Reconozco que *soy* como otro me ve" (EN, 276). En este contexto, hablar de una *naturaleza* objetiva del hombre está justificado; frente al Otro, soy lo que soy, soy un en-sí, cuyas características ignoro. De tal modo, para otro, "tengo un exterior, tengo una naturaleza; mi caída original es la existencia del otro; y la vergüenza es (...) la aprehensión ónde mí mismo como naturaleza, aun cuando esta naturaleza misma se me escape y sea incognoscible como tal" (EN, 321). Si, de acuerdo con el contexto social en el que vivo, puedo imaginarme más o menos la idea que el Otro se forma de mí en función de mi conducta, no puedo, sin embargo, saberlo exactamente en la medida en que su juicio depende, en último análisis, de la libertad: "no se lo que *soy* para él"; la imagen que creo (o deseo) ofrecer de mí mismo rara vez coincide con la que otro tiene y sin duda me sorprenderá saber que se piensa de mí tal o cual cosa.

Esto explica que la mirada de otro provoque inmediatamente en mí un sentimiento de violencia, de conflicto: siento que mi libertad se convierte en cosa frente a los proyectos de otro hombre: "la libertad de otro se me revela a través de la inquietante indeterminación del ser que soy para él" (EN, 320). Y la presencia de esta libertad es tanto más inquietante cuanto que no puedo, de ninguna manera, anonadar este ser objeto que soy para otro, puesto que me es extraño, puesto que no existe ninguna intimidad entre mí para-sí y mi objetividad; "es como si tuviese yo una dimensión de ser de la que estaba separado por una nada radical: y esta nada es la libertad de otro" (EN, 320).

Así pues, existe un límite para esta libertad humana de la que hemos dicho, por definición, que es absoluta, que puede anonadar cualquier cosa. "En efecto, nada me puede limitar salvo Otro" (EN, 347), pues su libertad no es una cosa; absoluta con los mismos títulos que mi libertad propia, la amenaza por el simple hecho de su existencia y de incapacidad para anonadarla: "ser visto me constituye como un ser sin defensas para una libertad que no es mi libertad" (EN, 326); en presencia del Otro, "estoy *en peligro*. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro" (EN, 326).

La captación indirecta de la mirada de otro

No es necesario que otro me mire directamente para que yo sienta pesar a su mirada concretamente sobre mí; basta con que, a través

de su presencia, se apropie de *mi* mundo. Imaginémosnos, por ejemplo, que desde lo alto de una colina contemplo un valle tranquilo, con sus campos, sus granjas y sus animales. En este momento, mi conciencia es la totalidad de mi percepción, estoy sumido totalmente en mi situación; este mundo es mío, translúcido, sin sorpresas: no ofrece ninguna resistencia a mi libertad: es la concretización. Ahora bien, me percató de pronto de un hombre que, sin haberme visto, contempla este paisaje. Como por arte de magia, mi mundo se trastorna súbitamente y me parece que oculta algún fenómeno esencial. Bajo la mirada del Otro, parece vaciarse por un "agujero de desagüe" (EN, 313), se deforma y pierde su solidez, como esas estructuras blandas pintadas por Dalí, para resurgir cristalizado con otra forma y en torno a otro centro de referencia: "Así, la aparición, entre los objetos de *mi* universo de un elemento de desintegración de ese universo, es (...) la aparición de *un* hombre en mi universo" (EN, 312).

Asisto, de tal modo, a la construcción de un mundo a partir de *mi* mundo. Le ha sido dado un sentido nuevo, que no puedo captar; "de repente, ha aparecido un objeto que me ha robado el mundo" (EN, 313). Pues es sin duda un *objeto* lo que produce este fenómeno, en la medida en que "el *otro* es aún objeto *para mí*" (EN, 313).

¿Cómo es que un objeto puede arrebatarme mi mundo? Según Sartre, basta con que yo identifique a este objeto como hombre, cuya sola presencia amenaza con transformarme en objeto a mi vez. Y sé, entonces, que no me mira como un simple en-sí, sino que, antes al contrario, mi intrusión en su mundo provoca en él el mismo sentimiento de inseguridad que en mí. Ver a otro significa para mí la posibilidad de ser visto por él y por eso Sartre nos dice que el "ser-visto-por-otro" es la *verdad* del "ver-otro" (EN, 315); mi capacidad de reconocer en este objeto a un hombre me remite al hecho primero de mi "(sic) objetividad" ante él: "si otro se define en vinculación con el mundo como, el objeto que *ve* lo que yo veo, mi vinculación fundamental al otro-sujeto se debe poder reducir a mi posibilidad permanente de *ser visto* por otro. En y por la revelación de mi ser-objeto para otro tengo que poder captar la presencia de su ser-sujeto" (314).

El miedo será, como la vergüenza, la expresión vivida de mi "objetividad", lo cual implica que "me veo amenazado en mi calidad de presencia en medio del mundo, no en calidad de Para-sí que hace que haya un mundo (...) Así pues, el miedo es descubrimiento de mi ser-objeto en ocasión de la aparición de otro objeto en mi campo perceptivo" (EN, 348). Por lo demás, basta con que esta aparición sea posible para que surja mi ser-objeto; la mirada de otro se halla

concretamente presente a mí, inclusive cuando estoy solo, ya que "la ausencia se define como un modo de ser de la realidad humana en relación con los lugares que ella misma ha determinado por su presencia" (EN, 337). Un hombre ausente se halla presente para nosotros en el momento en que decimos, por ejemplo, "estará allí esta tarde" o "éste es su coche". Todos los objetos de su mundo remiten a él tal y como lo hace su cuerpo y dan testimonio de la acción de la libertad. Cuando miraba yo por el ojo de la cerradura, me sonrjé desde antes de que alguien me sorprendiese haciéndolo: me bastó con oír (o creer oír) un ruido de pasos. El otro no está ausente sino porque puede hallarse presente en cualquier momento; en efecto "lo dudoso no es el otro mismo, es el *ser-ahí* de otro, es decir (un) acontecimiento histórico concreto" (EN, 337), y por eso la mirada será "la prueba de mi condición humana, objeto para *todos* los demás hombres vivos, arrojado a la arena bajo la mirada de millones de personas y escapándome a mí mismo millones de veces" (EN, 340). El propio Robinson Crusoe hubiese podido decir: "soy mirado en un mundo mirado" (EN, 328), pues el hombre, ser social por excelencia, necesita, para que sus elecciones cobren todo su sentido, verse en los ojos de sus semejantes; "Así pues, la noción de otro, en ningún caso, podría apuntar a una conciencia solitaria y extramundana que no pudiese yo pensar: *el hombre se define en relación con el mundo y en relación consigo mismo: (...)* es el sujeto que se me descubre en esta huida de mí mismo hacia la objetivación" (EN, 315).

Asumir mi objetividad ante otro es aceptar, al mismo tiempo que mi libertad tiene un exterior sobre el cual *se* puede actuar y que las "objetividades" que capto remiten a mis libertades. Así va conformándose la idea de una naturaleza humana que explica la reciprocidad de nuestra objetivación. Al descubrir en otro a un semejante, concibo la existencia de una totalidad a la que no puedo captar globalmente puesto que formo parte de la misma, y mi libertad trata entonces de separarse de esta objetividad impuesta que la "cosifica" como el pasado. Para hacer tal cosa, tiene primero que afirmar su individualidad en el seno de esta totalidad, surgiendo como un "esto", *yo*, contra un fondo de humanidad. Pero este yo, mi objetividad, es un *en-sí*; así pues, antes de ser *para-sí* tengo primero que asumir y luego que negar un *sí* que no he elegido. De tal modo, "este Yo, producido por el uno y asumido por el otro, saca su realidad absoluta de que es la única separación posible entre dos seres fundamentalmente idénticos en lo que respecta a su modo de ser y que se hallan inmediatamente presentes el uno al otro, puesto que, siendo la conciencia la única que puede limitar a la conciencia, no es concebible ningún término medio entre ellos" (EN, 347). De la necesidad que

se le impone a cada individuo, de la teoría sartreana del conflicto, tal como es explicada en *L'Être et le Néant*, evoluciona para convertirse en un estudio de la violencia histórica de los hombres que viven en un mundo de escasez en *La Critique de la raison dialectique*. Sin embargo, el fundamento ontológico de ambos conceptos seguirá siendo el mismo: la conciencia en su surgimiento en el mundo aparece *simultáneamente* a través de los tres ék-stasis temporales (pasado, presente y futuro) y del *cogito* del para-otro. La presencia del otro acompaña al hombre desde sus primeros momentos de conciencia.

EL CANTO NUEVO EN CHILE (1973-1980)

Por *Bernardo SUBERCASEAUX S.*

A consecuencias del golpe militar de 1973 se produce —para decirlo de modo eufemístico— una interrupción en el desarrollo del movimiento conocido como la Nueva Canción Chilena. La censura, la autocensura y el exilio contribuyen a crear un vacío. Pero un vacío que es sólo transitorio, porque a pesar de las dificultades derivadas de una nueva realidad social y económica, y a pesar de la ausencia de una infraestructura adecuada, poco a poco se va manifestando un movimiento musical que hace suyos los valores de la Nueva Canción Chilena, que los hereda pero que va también conformando un fenómeno distinto de ella. Nos referimos a los que sus propios integrantes han bautizado como Canto Nuevo. Sin pretender conclusiones definitivas, nos proponemos en esta ocasión compartir los datos básicos de un movimiento que está todavía en desarrollo y que es escasamente conocido fuera de Chile.

Cronológicamente pueden distinguirse 3 etapas en el Canto Nuevo. La primera podría caracterizarse como de auge de la música andina, y abarcaría desde inmediatamente después del golpe hasta mediados de 1975. Durante esta etapa la sensibilidad heredada de la Nueva Canción Chilena se repliega y busca su cauce a través de un desarrollo de tipo instrumental. Surgen varios grupos que en base a los aerófonos andinos recrean o experimentan temas instrumentales. Enfrentados a un oficialismo que los identifica con una determinada corriente política, y que hace caso omiso de los valores culturales que encarnan, muchos de estos conjuntos desaparecen, se produce entonces una decantación, de la cual sobreviven los grupos de mayor calidad como Barroco Andino e Illapu. El afán por una buena ejecución técnica y por experimentar son aspectos destacados de esta etapa. El conjunto Barroco Andino, por ejemplo, interpreta con instrumentos andinos desde "Eleonor Regby" de Lennon y Mc. Cartney hasta la Suite para flautas y cuerdas N° 2 de Juan Sebastian Bach. Esta mezcla —sin abandonar la raíz folklórica— de géneros populares con música docta, indica una apertura a otros contextos musicales, y constituye ya desde el primer momento un rasgo destacado del Canto Nuevo. Las condiciones de trabajo y difusión

durante este período son extremadamente duras, sin temor a equivocarse puede decirse que la Iglesia constituye —junto al grupo Cámara Chile— el principal apoyo de esos años.

La segunda etapa podría caracterizarse como de recreación de temas de la Nueva Canción Chilena y abarcaría desde mediados de 1975 hasta 1977 inclusive. Durante este período surgen varias instituciones autónomas orientadas al fomento y organización de actividades vinculadas al Canto Nuevo, entre las que habría que destacar la Peña Javiera Carrera en 1975 y la productora Nuestro Canto, que sale al aire con un programa radial en mayo de 1976; también en 1976 Ricardo García crea el Sello grabador Alerce y en octubre de 1977 más de 20 conjuntos folklóricos forman la AFU o Agrupación Folklórica Universitaria, que más tarde ampliando sus actividades cambiará su nombre por el de ACU o Agrupación Cultural Universitaria. Estas organizaciones son un signo de vitalidad, pero sobre todo son importantes en cuanto contribuyen a asegurar la supervivencia del Canto Nuevo y a conferirle una fisonomía como movimiento. En esta etapa aparecen conjuntos como Ortiga y Aquelarre; especialmente 1977 es un año de gran actividad, de grabaciones, de recitales y de festivales en los teatros Cariola y Caupolicán. Debido a que en los arreglos se enfatiza lo musical, la recreación de temas de la Nueva Canción que caracteriza este período no es una simple recreación, sino más bien una renovación. Así por ejemplo, cuando Osvaldo Díaz con el grupo Kamara (que se escribe reveladoramente con k de kilo) reinterpretan "Arriba en la cordillera" de Patricio Manns, lo hacen con una instrumentación en estilo jazz y utilizando flauta, viola, guitarra y batería.

La tercera etapa, que abarcaría los dos últimos años, podría caracterizarse como una etapa de creaciones completamente originales, como un momento en que las distintas corrientes que se dan al interior del Canto Nuevo van dejando atrás el período de recreación de la Nueva Canción Chilena. A la búsqueda de formas musicales novedosas y a la preocupación por una buena ejecución técnica, se agrega ahora el afán por textos de altura poética, por canciones "que digan sin decir" y que midan las palabras "sin pasarse ni quedarse". En esta etapa surgen conjuntos como Santiago del Nuevo Extremo o Cantierra y solistas como Isabel Aldunate, Capri o Eduardo Peralta. Empieza también a tener incidencia el fenómeno del regreso, vuelve Tita Parra, nieta de Violeta, con dos discos grabados en el exilio; vuelven también integrantes de Los Blops, que reorganizan un conjunto disuelto desde 1973. Por su parte, grupos de cierta trayectoria en el Canto Nuevo, como Ortiga, Aquelarre e Illapu salen por primera vez en giras artísticas por Canadá y Europa.

La periodificación que hemos bosquejado debe, por supuesto, ser entendida con flexibilidad; la caracterización de estos últimos años como una etapa de creaciones originales quiere decir que esta es la nota dominante del período, pero no que sea la única. Para obtener una visión de la heterogeneidad que hoy ofrece el Canto Nuevo se hace, entonces, necesario referirse a algunas de sus facetas. Tal vez la que cuenta con más adeptos es la tendencia que combina desde un ángulo popular elementos procedentes de distintos contextos: del folklore, de música docta y de música popular internacional, y también combina instrumentos del folklore latinoamericano con instrumentos de música culta. El conjunto Aquelarre, por ejemplo, muestra influencias —o más bien confluencias— de la Nueva Canción Chilena, de música docta barroca y contemporánea en el plano armónico, pero también de Astor Piazzola, la Nueva Trova Cubana, Serrat y los Beattles. Usan quena, charango, bombo, cuatro y bongó, instrumentos más tradicionales como guitarra y acordeón y también instrumentos de música culta como el contrabajo y la flauta traversa. El grupo Ortiga, muy receptivo a la Nueva Canción Chilena, especialmente a los trabajos de Quilapayún y Luis Advis, muestra además influencias de Bach, Silvio Rodríguez y Serrat. Usan instrumentos latinoamericanos, batería y guitarra eléctrica. En su repertorio encontramos hasta temas del folklore japonés o yugoslavo tocados con instrumentos andinos. El conjunto Illapu, capaz de interpretar un candombe mulato con zampoñas, representa una tendencia andina modernizante, que utiliza una base folklórica pero con armonía y uso instrumental no folklórico.

Otra corriente es aquella que se propone transmitir con mayor fidelidad el hecho folklórico original y que está atenta a las distintas regiones del país. Por ejemplo, el grupo Chamal, que se concentra en el folklore de Chiloe o conjuntos que se dedican de preferencia a la zona Norte y que tienen un repertorio más convencionalmente andino, conjuntos como el Wampara, el Aymara o el Huayras. Aun cuando pertenece a otra generación, Margot Loyola y Calatambo Albarracín han sido verdaderos mentores de esta corriente. Son figuras cuya labor de investigación y difusión es muy respetada dentro del movimiento, como lo indica el que Margot Loyola haya sido distinguida con el Gran Premio de Honor en uno de los festivales del Sello Alerce.

Hay también una corriente campesina o de cantores populares, en la que se inscriben Pedro y Jorge Yáñez, el conjunto Quelentaro y en cierta medida Tito Fernández, el Temucano. Otra corriente es la que ha sido llamada de música latinoamericana progresiva, en la que se destaca el conjunto Los Blops, con influencias de jazz y de música popular anglosajona, de los Rolling Stones y de Bob Dylan,

pero paralelamente de la Nueva Canción Chilena, sobre todo de Víctor Jara y de Violeta Parra. A esta corriente se aproxima también el grupo Kamara. Desde una perspectiva puramente temática el espectro podría ampliarse aún más. Habría que mencionar una corriente de canto urbano en la que se inscriben Nano Acevedo, Martín Domínguez y el Conjunto Santiago del Nuevo Extremo. Otra de canto cristiano, a la que se vinculan conjuntos y solistas que han participado en los festivales de "Una canción para Jesús"; también dentro de esta corriente habría que señalar "La cantata de los Derechos Humanos", que fuera grabada con una introducción del propio Cardenal Silva Henríquez. Y así podríamos continuar mencionando otras, y otras más. . .

En relación al aspecto temático lo que interesa, en todo caso, es destacar que la producción del Canto Nuevo está marcada por el signo de la ambigüedad. Una ambigüedad que si bien es eco de la autocensura, redonda en una mayor altura poética de los textos, en una lengua que obligada a readecuar su mensaje resulta rica en alusiones, en metáforas y en nostalgia de futuro. La búsqueda de un decir casi alegórico no ha ido, sin embargo, en detrimento sino por el contrario ha venido a fortalecer el carácter impugnador de los textos, en la medida que se trata de un lenguaje que se nutre de la realidad cotidiana y que mediatiza su fuerza expresiva en función de ella. Pero el Canto Nuevo no sólo obtiene sus materiales de la realidad inmediata sino que va más allá: tiende a desocultarla. Frente al Santiago "pirulo" de Providencia, o al Santiago Taiwanizado de la Calle Ahumada o al Santiago del Credit Card y del "Papas fritas Inn", frente a este Santiago que los medios de comunicación oficialistas quisieran universalizar, el Canto Nuevo rescata el *otro* Santiago, el de Lo Valledor, de La Granja, de San Miguel y de La Cisterna, el Santiago de la cesantía y del hambre, el Santiago —y cito algunas canciones— "que es un perro vago", que "es una fábrica de niños vendedores de peinetas", que es "un cuaderno que se oxida en el barro", que es "una ciudad silenciosa con los roperos llenos de guitarras".

Las tendencias que hemos bosquejado nos muestran un Canto Nuevo heterogéneo, en que cada uno de los grupos conforma casi una tendencia musical en sí, un movimiento en que hay tensiones, en que hay sectores tradicionalistas e innovadores, puristas y experimentadores. Surgen entonces varias preguntas: ¿es posible, acaso, considerar al Canto Nuevo como un movimiento?, y si lo fuera, ¿qué es lo que le confiere unidad y fisonomía como tal? ¿Y cuáles son las diferencias fundamentales que lo perfilan como un fenómeno distinto de la Nueva Canción Chilena? Hay que señalar, de partida, que todas las corrientes que lo integran coinciden en oponerse a la

canción comercializada y narcotizante. A diferencia del período pre-1974, este rechazo se da ahora en un contexto fuertemente orientado hacia la mercantilización de la cultura, en que la televisión privilegia de forma casi absoluta al Travolta de turno, al folklore tradicionalista y a la música extranjera. En estas circunstancias la tarea por la defensa, promoción y búsqueda de una identidad nacional se vuelve mucho más acuciante, y va generando lazos de solidaridad entre quienes participan en ella. El modelo económico friedmaniano, la censura imperante y una lógica comercial implacable contribuyen a unificar a sectores que en otras circunstancias probablemente trabajarían aislados o en competencia.

Coinciden también las distintas corrientes en considerar que el folklore patronal y el neofolklore constituyen formas expresivas musicalmente agotadas y temáticamente escapistas y a las que por lo tanto hay que rechazar. Es cierto que en este sentido el Canto Nuevo es heredero de la Nueva Canción Chilena; la diferencia, sin embargo, reside en que después de 1973 el folklore paisajista con sauces llorones, con grandes vasijas de greda, con alamedas con humo al atardecer, con fajas rojas y con sombreros alones, este folklore de tarjeta postal, después de 1973 —decíamos— no es ya sólo una tendencia más sino que ha sido consagrado por los medios oficialistas como *el folklore* con mayúscula, en estas circunstancias la oposición a él trasciende lo meramente musical. El Canto Nuevo, entonces, con su sola existencia está impugnando a una cultura que pretende ser hegemónica y que se autoproclama oficialmente —con los Huasos Quincheros a la cabeza— como la principal heredera de la tradición.

Sin duda, la Nueva Canción Chilena es el antecedente directo del canto Nuevo, y éste último en líneas generales podría ser definido como la actualización de esa tradición en un contexto diferente al que la vio surgir. Pero el Ave Fénix renace en este caso con un plumaje distinto, y aunque con cautela —porque el Canto Nuevo es todavía un fenómeno en desarrollo— podrían aventurarse algunas diferencias. Tal vez la fundamental es que el Canto Nuevo es un movimiento más amplio y más abierto que lo que fue la Nueva Canción Chilena, y esto tanto en el sentido propiamente musical, como en la visión del mundo que transmiten las canciones, como respecto al público que podría atraer. Musicalmente es un movimiento más abierto a la experimentación, a las nuevas armonías, al sincretismo de distintos géneros, pero al mismo tiempo más tolerante y respetuoso de la concepción purista del folklore. Aparece como un movimiento menos dispuesto a tomar partido o a identificarse con una línea musical determinada. En cuanto a la visión del mundo, por lo mismo que es un movimiento más abierto, expresa a una multiplicidad de sectores a través de canciones que reflejan una

concepción del mundo humanista, o fundamentalmente social, o principalmente cristiana o más bien de raigambre popular. En cuanto al público hay que recordar que el movimiento de la Nueva Canción Chilena —por circunstancias históricas de todos conocidas— fue llevado a una situación de encierro y término con un público potencial restringido a los partidarios de la coalición de gobierno. En este sentido, y teniendo en cuenta el consenso mayoritario de una vuelta al proceso democrático, es que afirmamos que el público del Canto Nuevo es potencialmente más amplio.

Hay que advertir, empero, que el público real que hoy en día tiene el Canto Nuevo es más bien limitado, y que está compuesto fundamentalmente por estudiantes universitarios y secundarios. Salvo contadas excepciones, los medios de comunicación masivos han estado desde 1973 cerrados para sus conjuntos y solistas. Incluso algunas empresas discográficas multinacionales se han negado a imprimir los discos de Sello Alerce. Los medios de prensa, por su parte, no informan o distorsionan las actividades del Canto Nuevo. Hasta el día de hoy la Televisión ignora encuentros masivos como el Festival Folklórico de San Bernardo. A su vez el Ministerio del Interior prohíbe otros, como el último festival organizado por Ricardo García y el Sello Alerce en el teatro Caupolicán. Los medios de difusión con que cuenta el movimiento están restringidos a los que Carlos Catalán llama canales informales de emisión. Canales que serían la peña (de las cuales hay casi una decena que funcionan regularmente en Santiago), el acto solidario (vinculado a una bolsa de cesantes o a comedores infantiles y que se realiza por lo general en una parroquia), el recital (que se efectúa en un teatro y con programa centrado en un conjunto) y el festival (que es un encuentro más amplio, del tipo de los que ha organizado el Sello Alerce en el Teatro Caupolicán). A estos medios habría que agregar los discos y cassettes grabados por Alerce, en ediciones que en muchos casos no sobrepasan los 300 ejemplares. Todas estas actividades, por razones obvias, tienden a concentrarse en Santiago.

Poco a poco, sin embargo, desde 1974 hasta la fecha y a pesar de una institucionalidad hostil, el Canto Nuevo ha ido encontrándose con su público. Aunque pudiera resultar desconcertante, nos parece, por ejemplo, alentadora la noticia que trae una revista chilena reciente, en que se informa que el conjunto Ortega antes de salir en gira hacia Europa fue invitado por los estudiantes de la Primera compañía de la Escuela de Sub-oficiales del Ejército, donde alrededor de 400 jóvenes escucharon su música, muchos de los cuales ya la conocían. No hay que olvidar, por lo demás, que el Canto Nuevo es uno de los arietes —junto con el teatro y la plástica— de un movimiento artístico más amplio, de un movimiento cultural in-

dependiente y democrático que con creciente vitalidad ha ido conquistando en estos últimos años un espacio para su desarrollo.

Frente al avance de este movimiento artístico progresista —fenómeno que obliga a readecuar la visión del "apagón cultural"— el gobierno se ha empeñado en desactivarlo, recurriendo, por una parte, al control de salas, negando permisos o mediante auditorías de Impuestos Internos como la que se ha hecho recientemente con el Sello Alerce. Por otra parte, en estos últimos meses, con respecto al Canto Nuevo se vislumbra una nueva táctica: la de organizar encuentros de Arte Joven financiados por Municipalidades y Empresas, a los que se invita a conjuntos y solistas, probablemente con el propósito de neutralizarlos. Se trata, en todo caso, de una táctica incipiente y de un arma de doble filo, tanto para el oficialismo como para quienes participen en ellos.

Resulta, por último, interesante mencionar la actitud de la musicología oficial respecto al Canto Nuevo. Samuel Claro Valdés, en *Oyendo a Chile* de 1979, libro que se propone ofrecer una visión completa de la música que ha existido y existe en el país, ignora completamente la presencia del movimiento, apenas si menciona a Violeta Parra, situándola junto a Ginette Acevedo, Scotie Scott y en medio de una lista de músicos populares chilenos que poco falta para que incluya a Elvis Presley. Hasta donde sabemos, el único musicólogo oficialista que ha aludido a la existencia del Canto Nuevo es Alfonso Letelier. Vale la pena, creemos, citarlo in extenso:

En un reciente viaje a Europa —dice Letelier— estaba una noche en München mirando la televisión junto a mi mujer. De pronto, un locutor anunció un comentario sobre Chile. Con emoción forzamos la atención para entender su contenido . . . Aproximadamente durante veinte minutos, se explicó cómo el Gobierno de Pinochet no sólo se "desinteresa", sino que "obstruye y persigue" las expresiones artísticas. Estas, por lo tanto, han debido "refugiarse" en las "peñas" y los "talleres" universitarios, para poder subsistir.

Tanto las peñas como los talleres —continúa Letelier— que aparecían en esa transmisión televisiva eran locales sórdidos, feos y en los que unos cuantos jóvenes de ambos sexos, *mal vestidos* y ante un público *heterogéneo*, cantaban y tocaban con guitarra y alguno que otro instrumento altiplánico, música y canciones folklóricas o de protesta.

En suma —concluye el musicólogo— espectáculos decadentes, artísticamente insignificantes, pero de claro contenido político . . .

Tal vez el único comentario que valdría la pena hacer frente al desprecio que muestra Letelier por la tradición de raíz folklórica, es

que la mayoría de los jóvenes que se identifican con el Canto Nuevo han mostrado, por el contrario, aprecio e interés por la música docta, lo que indica claramente en qué caso se puede hablar de una conciencia artística más desarrollada, más plena y más humana.

TIEMPO Y MITO EN CAMBIO DE PIEL

Por James DONALD FOGELQUIST

EN *La nueva novela hispanoamericana*, Carlos Fuentes dice que en escritores como William Faulkner, Malcom Lowry y Hermann Broch es posible encontrar indicaciones del camino que tomará la novela después de la muerte del realismo burgués. Según Fuentes, la novela burguesa se caracteriza por un estilo "descriptivo y psicológico de observar a individuales en relaciones personales y sociales".¹ En cambio, Faulkner, Lowry y Broch, sin depender ya de la intriga y la psicología, crean en sus novelas una segunda realidad, una realidad paralela, mítica, que sirve como espacio para "lo real". A través de tal estructura mítica se puede reconocer, dice Fuentes, "tanto la mitad oculta, pero no por ella menos verdadera, de la vida, como el significado y la unidad del tiempo disperso".²

Asimismo, en su novela *Cambio de piel* Fuentes emplea lo mítico para dar unidad al tiempo disperso de los muchísimos fragmentos narrativos. La clave para descifrar el significado de la obra se encuentra en una visión náhuatl del universo, hacia la cual apuntan numerosos signos: las alusiones a los dioses Quetzalcóatl y Xipe Totec, las descripciones detalladas de pirámides y frisos prehispánicos, y la narración de la llegada de Cortés a Cholula.

El argumento básico de *Cambio de piel* es bastante sencillo: cuatro personajes viajan en coche desde México hacia Veracruz el Domingo de Ramos de 1965: Javier, un escritor mexicano fracasado que trabaja para la O. M. U. y enseña en una universidad; Elizabeth, su esposa, una judía de Nueva York; Franz, amante de ésta, un checoslovaco, vendedor de coches alemanes; e, Isabel, amante de Javier, una alumna suya en la universidad. Mientras los cuatro se acercan a Cholula por una carretera secundaria que pasa por Cuernavaca, Xochicalco y Cuautla, el Narrador se dirige a Cholula desde México, por la carretera directa. En Cholula donde se detienen los cuatro a comer, alguien arranca los cables de contacto del coche, y se hallan obligados a pasar la noche en un hotel de segunda clase.

¹ Carlos Fuentes, *La nueva novela hispanoamericana* (México, 1969), p. 19.

² *Ibid.*

Tras intercambiar compañeros de cama, las dos parejas y el Narrador realizan una visita nocturna al interior de la pirámide principal de la vieja Cholula. El fin de la novela es ambigua, pues, tiene varios posibles desenlaces: primero, un derrumbe sepulta a Franz y a Elizabeth, y Javier regresa al hotel con Isabel donde la estrangula; segundo, un grupo de "hippies" llamados "los monjes" rodean amenazadoramente a Franz —suponemos que lo van a matar; tercero, "los monjes" representan la novela de acuerdo con el "script" que trae Jakob Werner en su portafolio, dejando un final abierto; y, finalmente, Elizabeth y un hombre no identificado arrastran un cadáver (¿el de Franz?) desde el interior de la pirámide hasta el Lincoln de "los monjes" y lo meten en la cajuela.

Por ser *Cambio de piel* un tejido de breves fragmentos de varios episodios que ocurren en distintos tiempos, el lector tiene que trabajar continuamente para ordenar la trama, o reconstruirla, en su mente. Hacia el fin, en las escenas en que "los monjes" dramatizan la novela según el "script" de Werner, representan la relación entre el Narrador y el lector. De acuerdo con el "script", miran algunas fotos de diversas escenas de la novela a través de los visores de un viejo kinescopio. Se arrebatan el viejo aparato de ilusiones unos a otros y el Negro mete y saca las tarjetas rápidamente, "sin dar tiempo al goce o a la contemplación" (pág. 418).³ Así, unos sólo ven una parte del recorrido heterogéneo de la novela y otros tienen que contentarse con imágenes parciales.

La narración en *Cambio de piel* es análoga al caótico recorrido de fotos que enseña el Negro a sus compañeros. A lo largo de la novela el Narrador muestra al lector los antecedentes de los cuatro personajes a través de escenas retrospectivas y monólogos interiores fragmentarios y sin orden. Entre los "flashbacks" al pasado de Elizabeth hay varios que narran episodios de su juventud en Nueva York: la locura de su madre; la soledad de su padre; y, el asesinato de su hermano por una pandilla de jóvenes negros. En otros se narran episodios de su luna de miel con Javier en Grecia y estancias posteriores con Javier en la Ciudad de México y en Buenos Aires. En los "flashbacks" al pasado de Javier se describen viajes en tren de México a los Estados Unidos durante los años treinta, las peleas entre sus padres que vanamente trataban de encubrir, la publicación de su primer libro, y su partida para Nueva York. En los "flashbacks" que pertenecen a la juventud de Franz, el lector ve fragmentos de su despreocupada vida estudiantil en Praga, su amor por una violinista judía, y los horrores de un campo de concentración que él

³ Carlos Fuentes, *Cambio de piel* (México: Editorial Joaquín Mortiz, 1967), p. 38.

ayudó a construir. Isabel, veinte años más joven que los otros, no tiene pasado.

Al principio, el lector queda abrumado por la heterogeneidad de las escenas retrospectivas que se hallan intercaladas en la narración del argumento principal de la novela, el cual toma lugar en menos de veinticuatro horas. Pero todos los fragmentos son como las variaciones de un solo tema musical; se parecen a las "metamorfosis y prolongaciones" de la imagen de Quetzalcóatl del friso de las ruinas de Xochicalco, donde se detienen las dos parejas antes de llegar a Cholula. El Narrador lo describe en gran detalle. Dirige sus palabras a Elizabeth:

... te recargaste con los brazos abiertos sobre los bajorrelieves de Quetzalcóatl, ese talud que es una sola e interminable serpiente trenzada sobre sí misma, en sus metamorfosis y prolongaciones —todas provocadas por la presencia de los hombres, las bestias, las aves y los árboles que parecen despertar el apetito de la lengua bífida. Todo, a lo largo del friso, está contenido dentro de las contracciones de piedra de la serpiente emplumada. Los dignitarios sentados, en sus meandros, con los duros collares sobre el pecho y los penachos de estela dura en las cabezas. Las ceibas truncas. Los glifos de la palabra humana. Los jaguares y los conejos. Las águilas de granito carcomido (pág. 39).

En un ensayo titulado "De Quetzalcóatl a Pepsicóatl" que aparece en *Tiempo mexicano*, Carlos Fuentes narra el mito de Quetzalcóatl en forma concisa y después lo interpreta. Voy a dar un breve resumen del mito, tal como lo cuenta Fuentes, y luego examinaré cómo da unidad temática a los breves fragmentos narrativos de *Cambio de piel*.

Quetzalcóatl, la serpiente emplumada creó a los hombres y les enseñó las artes básicas, como el cultivo del maíz y el tejido del algodón. Un grupo de mágicos que lo envidiaban decidieron desacreditarlo ante los hombres y ante los dioses. Lo lograron de la siguiente manera: el Tezcatlipoca negro, el brujo de la noche, envolvió un espejo en algodón, fue a la morada de Quetzalcóatl, y le dijo que deseaba mostrarle su cuerpo. Quetzalcóatl, que desconocía la naturaleza de su apariencia, tomó el espejo y se miró. Al ver su propia imagen sintió gran miedo y vergüenza; se dijo que si sus vasallos lo viesen, se huirían de él. Según Fuentes, la tentación ofrecida por el Tezcatlipoca negro consistía en una doble operación del terror sagrado, mostrar tanto a Quetzalcóatl como a sus criaturas que su cara no era como la de ellos, que era un rostro anterior a la creación,

un rostro espantoso en el que no podía dejar huella el tiempo.⁴ Preso del terror de su apariencia, Quetzalcóatl se emborrachó esa noche, fornicó con su hermana, y, el día siguiente, huyó hacia el mar del oriente. Todos dijeron que de esa dirección regresaría. Fuentes escribe que Quetzalcóatl: "se fue sin saber que había sido el protagonista simultáneo de la creación y de la caída. Sembró en la tierra, el maíz, pero en las almas de los mexicanos una infinita sospecha circular".⁵

Los aztecas concibieron al universo como una lucha continua entre fuerzas antropomórficas. Cuatro dioses constituían para ellos estas fuerzas primordiales que ponen en marcha la historia del mundo: el Tezcatlipoca rojo, Xipe Totec, se identificaba con el oriente, la luz y la primavera; el Tezcatlipoca negro, engañador de Quetzalcóatl, con la región de los muertos en el norte; Quetzalcóatl, el Tezcatlipoca blanco, con el oeste, región de la fecundidad y de la sabiduría; y, finalmente, el Tezcatlipoca azul, Huichilopochtli, con el sur.⁶

La lucha entre los cuatro Tezcatlipocas constituía para los aztecas la historia del universo, historia que es una sucesión de "Soles", que culminan, todos, en la destrucción total de la tierra y del hombre. Cuando las fuerzas cósmicas están en equilibrio, existe una edad histórica, o un "Sol", pero en un momento preordenado, este equilibrio se rompe y los hombres son destruidos. Según los teólogos aztecas, ellos vivían en el quinto "Sol".⁷ Los Tezcatlipocas se habían reunido para crearlo en Teotihuacán. A través del autosacrificio de dos Tezcatlipocas, los cuales se echaron a un fuego sagrado, por la quinta vez, el sol, la luna y la tierra fueron creados y puestos en movimiento.⁸ De acuerdo con un mito complementario, después de la creación del quinto "Sol", Quetzalcóatl fue a la ciudad mítica de Mictlán en busca de los huesos preciosos de los hombres de edades pasadas, con el propósito de crear de nuevo con ellos a los hombres. Los puso en un barreño sagrado sobre el cual vertió sangre de su miembro, de esa manera dándoles vida.⁹

En el siglo xv, los aztecas inventaron la idea de aplazar el cataclismo que habría de poner fin a su "Sol"; el universo se podría

⁴ Carlos Fuentes, "De Quetzalcóatl a Pepsicóatl", en *Tiempo mexicano* (México, 1967), p. 20.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl en sus fuentes* (México, 1959), p. 93.

⁷ Benjamín Keen, *The Aztec Image in Western Thought* (New Brunswick, New Jersey, 1971), pp. 30-31.

⁸ *La filosofía náhuatl en sus fuentes*, p. 107.

⁹ *Ibid.*, p. 181.

mantener a través del sacrificio de víctimas tomadas en guerra. Con el sacrificio sangriento, imitación del autosacrificio de los dioses, los aztecas creían que podían colaborar con los dioses en sus funciones cósmicas, proporcionándoles sangre, la substancia maravillosa que es sustento de la vida.¹⁰

Podemos decir, en resumen, que la cultura mexicana antigua era, en todas sus manifestaciones, una cultura de repeticiones sagradas, que excluía la posibilidad de la renovación histórica. En el mundo azteca, todo, religión, agricultura, poder político, estaba sometido a la sospecha del fin cercano de la catástrofe cíclica, de la sequía, del hambre, de la guerra y de la pestilencia. Fuentes ha dicho que la sociedad de los antiguos mexicanos, su religión, política y arte: "son exorcismos, aplazamientos de la catástrofe temida; cada cincuenta años al cumplirse el ciclo más vasto, lo anterior debe ser destruido o recubierto como las siete sucesivas pirámides de Cholula; los hombres son sacrificados para aplazar la catástrofe".¹¹

Es importante recordar que al describir el Narrador de *Cambio de piel* el friso de Quetzalcóatl en Xochicalco, dice que "todo" a lo largo del friso está contenido dentro de la serpiente interminable: los dignatarios, símbolos de la jerarquía política y religiosa; los glifos, símbolos de la palabra humana; los jaguares y conejos, símbolos de la naturaleza. La forma de la serpiente emplumada que se devora a sí misma, la imagen de Quetzalcóatl, como todos los motivos del arte mexicano, según Fuentes, reclaman varias lecturas, porque funcionan a un nivel social, religioso, estético, físico y metafísico, real y suprarreal.¹² Al aproximarse a *Cambio de piel* encontramos que, en efecto, la metamorfosis, la repetición cíclica, el sacrificio, y la amenaza de la catástrofe, representada en el friso por la lengua bífida de la serpiente, son temas que unen, en varios niveles, los muchísimos fragmentos narrativos.

La configuración estructural de la novela es circular. Tiene la forma de la culebra emplumada que se devora a sí misma. Hacia el final del primer epígrafe se alude a esta circularidad estructural: "Terminado, el libro comienza" (pág. 10). Al leer la novela, no se entiende los primeros episodios, o mejor dicho, se los entiende de manera parcial, hasta que se haya leído al final y vuelto a leerlos otra vez. Por ejemplo, cuando el Narrador cuenta a Isabel y a Elizabeth que las vio cruzar la plaza de San Francisco en Cholula, no entendemos por qué dice que Isabel se detuvo nerviosa al verlo. La complicidad de Isabel en el supuesto asesinato de Franz, que explica

¹⁰ *Ibid.*, p. 97.

¹¹ "De Quetzalcóatl a Pepsicóatl", p. 26.

¹² *Ibid.*, p. 18.

tal reacción, no se revela hasta el final de la novela. Igualmente, las descripciones del campo de concentración, hacia el principio de *Cambio de piel*, no tienen ningún sentido para el lector hasta que llegue a saber que Franz es el arquitecto que lo ha construido. Sólo llega a una comprensión total de estas descripciones si las lee de nuevo después de haber terminado la novela.

No es por pura coincidencia que en las primeras páginas de *Cambio de piel* se narran, simultáneamente, la llegada de los cuatro personajes principales a Cholula en abril de 1965 y la llegada de Cortés a la misma ciudad en el siglo XVI. Escribe Fray Bernardino de Sahagún en *La historia verdadera de las cosas de Nueva España* que Cortés desembarcó en México el año previsto por los augurios aztecas para el retorno de Quetzalcóatl. En efecto, los aztecas creían que él era Quetzalcóatl:

En el año de trece conejos vieron en la mar navíos los que estaban en las atalayas y luego vinieron a dar noticia a Moctezuma con gran prisa. Como oyó la nueva, Moctezuma despachó gente para el recibimiento de Quetzalcóatl, porque pensó que era él que venía porque cada día le estaban esperando, y como tenía relación que Quetzalcóatl había ido por la mar hacia el oriente, y los navíos venían de hacia oriente, por esto pensaron que era él.¹³

Carlos Fuentes ha escrito que México impuso a Cortés la máscara de Quetzalcóatl, pero que Cortés la rechazó e impuso a México la máscara de Cristo: "Desde entonces es imposible saber a quién se adora en los altares barrocos de Puebla, de Tlaxcala y de Oaxaca. . . ¿Cristo o Quetzalcóatl, el galileo coronado de espinas, o la serpiente coronada de plumas".¹⁴ Es decir, Cortés destruye la jerarquía política y religiosa del imperio azteca. Pone fin a un ciclo histórico, religioso y social, e inicia un nuevo ciclo, pero un ciclo que, en su esencia, es una repetición del anterior.

Al leer *Cambio de piel* resulta evidente que los automóviles, las carreteras y los cines son una fachada transparente detrás de la cual yace una forma de vida que difiere poco de la del tiempo de la llegada de Cortés. Por ejemplo, así se describen los indios que traen ofrendas a la iglesia de San Francisco de Cholula en el día de la Resurrección: "Por toda la explanada se levantan los humores del copal y el olor de las rosas, mientras la multitud espera en silencio, con los rostros oscuros y los restos de los trajes ceremo-

¹³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* (México, 1946), vol. III, p. 20.

¹⁴ "De Quetzalcóatl a Pepsicóatl", p. 22.

niales, cuando no las propias ropas de labor, cuidadosamente lavadas, y surcidas y los pies descalzos" (pág. 17). Pero, sin duda, el mayor símbolo en la novela del sincretismo de elementos religiosos indígenas y españoles es la Gran Cu, enorme pirámide del centro ceremonial de la antigua Cholula. El Gran Cu contiene siete pirámides, una dentro de otra, la primera recubierta por la segunda, la segunda por la tercera, hasta llegar a la séptima. El Narrador explica su extraña construcción del modo que sigue: "Cada cincuenta y dos años, una nueva pirámide cubría la anterior, al cumplirse el ciclo indígena que exigía como homenaje a lo nuevo, la desaparición de lo viejo" (pág. 292). Sobre la plataforma trunca de la pirámide yace una capilla de yeso amarillo, figuración del nuevo ciclo cultural.

En varias ocasiones el Narrador alude a los ritos sacrificiales de los antiguos mexicanos. Una vez le recuerda a Elizabeth que ella se mojó los dedos en una de dos enormes pilas bautismales de la iglesia de San Francisco, y que se sonrió ante la incongruencia fantástica de que "no eran sino urnas de piedra indígenas, viejas, labradas, corroídas, antiguos depósitos de las corazones humanos arrancados por el pedernal en los sacrificios de Cholula" (pág. 19). La mención de Xipe Totec en el tercer epígrafe, también, está ligada directamente al tema del sacrificio. Xipe Totec era el dios azteca de la primavera, y de las enfermedades de la piel. Su culto es uno de los que más repugnan a nuestra sensibilidad; consistía en desollar a un esclavo y cubrir con la piel de la víctima al sacerdote de la tierra.¹⁵ Este rito imitaba simbólicamente el cambio de las estaciones del año; al llegar la primavera, la Tierra se cubre con una nueva capa de vegetación. Deja su piel muerta y se viste de una nueva.¹⁶

Las escenas del campo de concentración en Checoslovaquia están relacionadas estrechamente con el culto de Xipe Totec y las descripciones del centro ceremonial de Cholula. La exterminación de los judíos en el campo de concentración es una forma de sacrificio igual que los rituales del culto de Xipe Totec que realizaban los antiguos mexicanos sobre los altares de las pirámides de Cholula. De la misma manera que Cortés pone fin a las ceremonias sacrificiales aztecas e inicia un nuevo ciclo histórico, la llegada de las tropas norteamericanas a Checoslovaquia, también, marca el comienzo de un nuevo período histórico y pone fin al sacrificio de los judíos por los nazis.

En uno de los posibles desenlaces de la novela, "los monjes" rodean amenazadoramente a Franz en los túneles subterráneos del Gran Cu de Cholula. El lector supone que lo van a matar, pero la

¹⁵ *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. III, p. 97.

¹⁶ Alfonso Caso, *La religión de los aztecas* (México, 1936), p. 27.

escena se corta antes de que el asesinato se realice. No obstante, es evidente que la escena es otra manifestación del tema del sacrificio. La precede un proceso jurídico burlesco en el que cada uno de "los monjes" juega un papel distinto: la Pálida, el de Elizabeth; la Negra Morgana, el del juez; el Negro, el de la defensa, etc. Cuando encuentran culpable a Franz, el Narrador declara: "No importa lo que haya hecho. Es lo viejo. Debe morir. El ciclo ha terminado y lo nuevo debe nacer sobre los despojos de lo viejo" (pág. 432). Las mismas palabras hubieran sido igualmente apatas en el contexto de una ceremonia sacrificial azteca.

Es significativo que los supuestos asesinos de Franz en este desenlace de la novela son "hippies" norteamericanos. Según Fuentes, los "hippies" han tomado como modelo a la vida tribal, la vida sagrada, la vida ceremonial y el culto de las drogas que caracterizan a las sociedades primitivas de América, como las de los huicholes y los tarahumaras de México.¹⁷

También es importante observar que el supuesto sacrificio de Franz toma lugar un Domingo de Ramos, o sea, el día en que Jesús entra en Jerusalén para que se cumpla la profecía de su muerte y resurrección. El Domingo de Ramos coincide aproximadamente con la celebración de la fiesta de Xipe Totec, dios de la primavera, y durante la cual, como hemos visto, los sacerdotes de la tierra se cubrían de los pieles sangrientos de víctimas sacrificiales. De hecho, el título de la novela refiere, concretamente, a esta ceremonia sacrificial.

En varios lugares en *Cambio de piel* se repiten fragmentos de la letra de dos corridos de la Revolución Mexicana: el "Corrido de Benjamín Argumedo" y el "Corrido de Valentín de la Sierra". Se oye el "Corrido de Benjamín Argumedo" en la cantina que está cerca de la plaza de Garibaldi, donde Javier arroja un puñado de cacahuetes a la cara de uno de los mariachis (págs. 113-114 y 435). Cuando los cuatro personajes principales miran el manicomio desde la cima de una pirámide en Cholula, se escucha el "Corrido de Valentín de la Sierra" en un radio transistor (pág. 294). Los dos corridos narran las historias de hombres que fueron fusilados durante la Revolución Mexicana. Valentín de la Sierra fue un general de los cristeros, banda ultra-católica y contrarrevolucionaria que se levantó en contra del gobierno durante los años veinte en los estados de Jalisco, Guanajuato y San Luis Potosí.¹⁸ Como Pancho Villa, Benjamín Argumedo se opuso al gobierno constitucionalista de Venustiano Carranza en el Norte. Argumedo fue fusilado por el General Francisco Murguía, el mismo que persiguió a Villa por el

¹⁷ "De Quetzalcóatl a Pepsicóatl", p. 36.

¹⁸ Armando de María y Campos, *La Revolución Mexicana a través de los corridos populares* (México, 1962), p. 378.

estado de Chihuahua en 1917 y 1918.¹⁹ Así, al igual que Valentín de la Sierra, Benjamín Argumedo fue una víctima sacrificial de la Revolución. Los textos incrustados de las dos canciones apuntan hacia otro cambio de piel en la historia mexicana, o sea, la creación de un nuevo orden social sobre los despojos de lo viejo.

El mariachi al que Javier arroja un puñado de cacahuetes, uno de los que tocan el "Corrido de Benjamín Argumedo", se describe en mucho detalle, pero no con un lenguaje realista; su boca parece "un coño rojo entre su bigote de anillo, sin principio ni fin como las serpientes"; lleva un sombrero cuajado de rosas, y se mueve "como una bestia que aparta con la cabeza los helechos y lianas de la selva" (pág. 115). Su bigote "sin principio y sin fin como las serpientes" lo asocia con Quetzalcóatl, y por lo tanto, lo destaca como otra manifestación de la persistencia de elementos indígenas en la cultura mexicana contemporánea. Carlos Fuentes ha escrito que "la verdadera venganza de Moctezuma no es la disenteria; es el sentido permanente del sacrificio para mantener el orden del cosmos".²⁰ El mariachi, cuyas canciones son exaltaciones del sacrificio, es un prototipo de este permanente sentido sacrificial que describe Fuentes.

Como hemos visto, los aztecas vivían en un terror constante al cataclismo, tanto a un nivel universal, como a un nivel nacional y a un nivel personal. El cataclismo es un tema constante en todos los artículos de periódico que lee el Narrador en el camino de México a Cholula. Uno de los artículos dice lo siguiente: "Hoy mismo, este año de 1349, se ha desatado la peor epidemia de la que se tenga memoria" (pág. 236). Según el artículo, los judíos han sido acusados de haber causado la peste, por lo cual los cristianos los detienen y los queman en Berna, Estrasburgo, Zofingen y Basilea. Los judíos son sacrificados para aplacar al Dios cristiano. Otro artículo describe un filicidio: "Una infame mujer dio muerte a sus tres hijos recién nacidos y luego los enterró, con la complicidad de su propio marido y un amigo del último" (pág. 275). Un tercer artículo describe el asesinato de un tal Abundio Gómez Laga por su mujer, en complicidad con un hijo de su primer matrimonio. Fue asesinado a "puñetazos, patadas y garrotazos", y su esposa llegó al extremo de bailar sobre el cadáver para desfigurarle el rostro (pág. 106).

En el mito de Quetzalcóatl podemos encontrar, también, una clave que nos ayude a entender la angustia principal de Javier y de Elizabeth. Quetzalcóatl sintió gran miedo y vergüenza al ver el reflejo de su propia imagen en el espejo del Tezcatlipoca negro, porque en su rostro no podía dejar huella el tiempo como lo hacía en el rostro

¹⁹ *Ibid.*, p. 179.

²⁰ Emir Rodríguez Monegal, *El arte de narrar* (Caracas, 1968), p. 118.

del hombre. En cambio, Javier y Elizabeth sienten una gran desilusión y terror al contemplar sus vidas, precisamente, porque les ha marcado el paso del tiempo. Cuando las dos parejas se acercan a Cholula en el coche, Elizabeth acusa a Javier de repetir siempre las mismas dos o tres ideas. Javier le responde que es como si sus palabras "salieran de una urna ceremonial, antigua ofrecida a nuestros muertos". Luego añade: "Un momento. Digo nuestros muertos. Nosotros mismos, lo que fuimos. Todos hemos sido otros; salvo Isabel, claro" (pág. 121). Los recuerdos nostálgicos de Elizabeth de su luna de miel con Javier en Grecia están sucitados por el deseo imposible de recobrar o resusitar a lo que ellos fueron. Por lo contrario, cuando arroja el casco roto de una botella de tequila contra el espejo del armario del cuarto del hotel en Cholula, realiza un esfuerzo desesperado de destruir la imagen de lo que ellos son: Elizabeth corre para detener los pedazos de azogue, y mientras caen de sus manos le dice a Javier: "Me hieres con tus mentiras y tus fracasos. Me hieres con la desilusión. Y ahora con la juventud de Isabel" (pág. 328).

Si por una parte Javier reconoce que el paso del tiempo les ha marcado, por otra, está consciente del tiempo de Quetzalcóatl, o sea, que en un sentido más amplio el tiempo no parece moverse y que nada cambia. Escribe lo siguiente en su cuaderno: "Estás en un momento en que el tiempo parece correr y sin embargo parece estar detenido... El principio y el fin son idénticos, como la serpiente... y por lo tanto no son ni principio ni el fin, pero una eterna pesadilla opaca durante la cual en vano se espera..." (pág. 194).

En su entrevista con Carlos Fuentes en *El arte de narrar*, Emir Rodríguez-Monegal dice que no le parece casual que las dos mujeres, Elizabeth e Isabel, tuvieran el mismo nombre: "De alguna manera sentía que eran permutables, que se trataba de la misma mujer en distinta altura de la situación vital o en distinta circunstancia".²¹ Javier también parece darse cuenta de este desdoblamiento. Después del derrumbe en el interior de la pirámide en el primer posible desenlace de la novela, estrangula a Isabel porque teme que ella llegue a ser la Elizabeth de abril 11 de 1965. El Narrador describe los motivos del asesinato así: "Javier le pedirá a Isabel que le traiga una aspirina... Ahora lo hará... Isabel es Ligeia (Elizabeth)... Isabel será Ligeia. Lo sabe... Lo querrá todo para ella... Querrá todo su amor... Sufrirá el desencanto... Lo odiará" (pág. 375).

La identidad del Narrador, el quinto personaje principal de la novela, es aún más ambigua o permutable que la Elizabeth/Isabel.

²¹ *Ibid.*, p. 123.

Hay muchísimas incongruencias tanto en su personaje como en su narración. Según el primer epígrafe, termina de narrar una noche de septiembre, sentado en La Couple, un restaurante de París, pero a veces, parece narrar en el cuarto de un manicomio de Cholula; incluso dice que Elizabeth se lo contó "todo" una tarde cuando a ella le dieron permiso para visitarle (pág. 439). Otras veces el Narrador parece narrar desde la mesa de una ostionería en Cholula (pág. 434), o desde el cuarto del hotel de Javier y Elizabeth, también en Cholula (pág. 59 y págs. 160-163). En una ocasión le dice a Elizabeth: "Perdóname, cuatacha si me fijo más en el peine de carey, el tarro de desodorante, el paquete redondo de celuloide que contiene preservativos envueltos en lámina dorada. Quiero reconocer este cuarto y memorizar sus detalles" (pág. 59). Por estos detalles el cuarto no puede ser sino el de Javier y Elizabeth.

El nombre Freddy Lambert, que aparece al final de la última página de la novela, parece ser el del Narrador. Con toda probabilidad es el nombre de un norteamericano. Hacia el final de la novela, el Narrador indica que a veces maneja un taxi (¿en México?; ¿en Nueva York?), y que así había conocido a Elizabeth y a Javier. Aún más, nos hace creer que es un "beatnik" de una familia burguesa que le paga "los vasos rotos y los ratos vacíos" (pág. 378). Estas características no son necesariamente inconsistentes con el nombre Freddy Lambert, pero en varias escenas, el Narrador es, sin duda alguna, un mexicano, tal vez Javier, que tiene relaciones carnales con Elizabeth. En una ocasión el Narrador le dice a Elizabeth: "Recuéstate, Lisabeth. Me gusta tu aliento sobre mi pecho" (pág. 90). ¿Es Javier?, o quizás sea Franz. En otra ocasión el Narrador describe a México de la siguiente manera: "Es que es un país con un tigre dormido en la barriga, y todos los mexicanos tienen miedo de que un día vuelva a despertar. Somos tiosos, pero por purito terror" (pág. 161). Con el uso del verbo "somos", se identifica como mexicano, y es típicamente mexicano el uso del diminutivo ("purito").

Andrés Avellaneda ha señalado que la única consistencia en el Narrador es que parece ser "una persona periférica que aplica omniscencia a todos los personajes".²² Por lo tanto, no debemos tratar de aplicar criterios realistas al análisis de su narración. Una vez más, en la mitología indígena se encuentra la clave que permite al lector resolver un problema fundamental en *Cambio de piel*, el del Narrador. En el tercer epígrafe el Narrador es identificado directamente como Xipe Totec. El epígrafe dice: "El Narrador, Xipe Totec,

²² Andrés O. Avellaneda. "Función de la complejidad en *Cambio de piel*", en *Homenaje a Carlos Fuentes* (Madrid, 1971), p. 449.

Nuestro Señor el Desollado, cambia de piel" (pág. 365). Este epígrafe no describe un narrador realista, sino un narrador mítico que puede cambiarse de piel, asumir la identidad de cualquiera de los personajes de la novela. "El Narrador podría ser todos", dice Fuentes en *El arte de narrar*, y añade, después, que la única manera de entender *Cambio de piel* es si "se acepta su ficcionalidad absoluta". Aún más, dice: "Es una ficción total. No pretende nunca al reflejo de la realidad".²³ Es decir, como indica la cita de Tristan Tzara del segundo epígrafe: "Tout ce qu'on regarde est faux" (pág. 22).

En conclusión, al aceptar la ficcionalidad total de la novela, Fuentes rechaza como base de la técnica narrativa el uso del tiempo lineal que caracteriza a la narración realista. En *Cambio de piel* el tiempo y el espacio son fragmentarios y las situaciones son permutables, pero todo en la novela cobra una fuerte unidad a través del mito indígena.

²³ *El arte de narrar*, pp. 123-124.

NUESTRA HORA HISTORICA

Al Profr. Silva Herzog con profunda admiración

EN nota mía en torno a un artículo de nuestro Director publicada en el número 2 de CUADERNOS AMERICANOS, comentaba la inconciencia de la Universidad con respecto al íntegro desenvolvimiento de la juventud que acude a sus aulas: los profesores se limitan a transmitirle los conocimientos que han de permitir la expedición de títulos, siendo del todo indiferente la categoría humana y de responsabilidad social que, en su momento, ha de corresponder al profesional.

En supeditación a la nota, circunscribía mi comentario a la juventud universitaria, pero estimo de tal importancia la atención hacia toda la juventud de nuestra época, esa juventud creadora del mañana, que voy a tratar, como en sincero afán de despejar incógnitas, de formular las siguientes preguntas y comentarlas:

¿Qué es lo que nos falla en nuestra acción y da origen a la actual realidad humana tan desconcertante y tan equívoca para quienes han confiado y confían en el hombre y su destino? ¿En dónde radica el error de quien ha creado tanto valioso y extraordinario para que se desvanezca ahogado por lo negativo y angustioso?

Diversas divagaciones de preclaros pensadores tratan de iluminar el caos de nuestra vida humana en afán de que, con las riquezas que posee, se convierta en tesoro cósmico. ¿En qué sentido se mueven las divagaciones?

Detengámonos primero en Erich Kahler, autor de la *Historia Universal del Hombre*, así intitulada para distinguirla del tradicional sentido de la historia. Inicia Kahler el libro en dos preguntas: ¿Qué es el hombre?, ¿Qué es la evolución? Contesta la primera diciendo que lo humano se caracteriza por una cualidad general que es el EJE de todo logro y de toda manifestación civilizadora, cualidad que gradualmente va surgiendo de la compleja totalidad de su organismo y que corresponde a una facultad de ir más allá de sí mismo, de *trascender* los límites de su ser físico, de separar y discernir un no-yo concreto de un yo concreto, es decir, de objetivar y subjetivar. Esa facultad de trascender los límites del yo dota al hombre —agrega Kahler—, de la capacidad, no solamente de discernir, sino de *mir*, esencia misma del ser que se preocupa por algo más que de sí mismo.

Responde Kahler a la segunda pregunta aclarando que evolución no es sinónimo de progreso, pues no significa mejoramiento moral o mayor feli-

cidad aunque sí implique desarrollo, ya que no es posible dejar de reconocer la diferencia que existe entre el hombre cavernario y un Dante o Shakespeare por ejemplo, ni tampoco dejar de tener en cuenta que una teoría cíclica rige el curso de los acontecimientos.

El filósofo y pedagogo alemán, Dilthey, nos presenta a fines del siglo XIX, la idea de *generación*, como el vínculo o nexo del proceso histórico, y el filósofo español, Ortega y Gasset, de acuerdo con la idea de Dilthey, en su libro, *El tema de nuestro tiempo*, hace las siguientes afirmaciones: "Por medio de la historia intentamos la comprensión de las variaciones que sobrevienen en el espíritu humano . . . Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en historia se presentan bajo forma de generación . . . Y así, cada generación representa una cierta altitud vital . . . Una generación es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia como una trayectoria determinada. Es el concepto más importante de la historia y, por decirlo así, como el gozne sobre el que ésta ejecuta sus movimientos".

El psicólogo francés, Emile Marcault, en su libro *L'Education de Deynain*, destaca hasta qué punto interviene el ayer en el desenvolvimiento del niño, hasta qué punto perdura la herencia en ese desenvolvimiento, pero asimismo destaca cuán intensamente siente el heredero, a pesar de las modeladoras características de su personalidad, el factor "variación" (las variaciones de la sensibilidad vital de Ortega), lo que nos lleva a comprender la actitud francamente opositora de la juventud a la rígida continuidad del criterio adulto: el impulso de lo nuevo, de lo original, de lo espontáneo, lucha en forma imperativa, contra la supeditación a lo recibido.

Si bajo forma de generación se conjuga el pasado vivido con la energía creadora que apunta hacia el porvenir, ¿podríamos intuir la orientación de ese futuro, su esquema, profetizarlo? Según Ortega y Gasset sí es posible, y en el mencionado libro sustenta: "La vida es una serie de hechos regida por una ley . . . Por ser la existencia humana propiamente vida, esto es, proceso interno en el que se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica".

Tras lo que precede podemos atrevernos a preguntar: ¿Cuáles son las inquietudes fundamentales que afloran en la generación de nuestra época, a pesar de su desorientación, y de sus vaguedades? ¿Cuál es la sensibilidad vital que la distingue? Y observamos que es la búsqueda, la dramática búsqueda de una dirección, la dirección de un nuevo orden. Surgiendo de *dónde?* A medida que la autoridad de las religiones se ha desvanecido para sentar patrones de conducta; a medida que los convencionalismos sociales han dejado de ser modelos de dignidad personal; a medida que las normas emanadas de instituciones establecidas o de la experiencia de los mayores, ha perdido el prestigio que gozaban, la nueva generación, la juventud, siente —sensibilidad vital—, que es únicamente en sí misma, en su criterio, en su punto

de vista, culminación del nivel creado por el ayer, donde puede hallar la seguridad que se tambalea.

Cómo adultos, es decir, como representantes del pasado, consideramos útil interrogar: ¿Qué imagen, más o menos difusa, sentimos que apunta en la mente juvenil en ese, su deseo, de nuevo orden? Apunta hacia el hombre como interés primordial y básico, hacia el hombre como ente individual y en trascendencia de sí mismo, de su singularidad; hacia el hombre como parte integrante de un Organismo llamado Humanidad: el hombre como ser inefable del cosmos.

Tres figuras insignes nos hablan en sus libros de esa imperiosa *trascendencia* del hombre-individuo para que el proceso evolutivo que corresponde a la historia recobre, en plena conciencia, la armonía perdida: ya no el yo subyugante, el yo en permanente conquista en lo político, lo social, lo internacional, lo económico, el yo en lucha y oposición; sino el YO y el TU en constante expansión y florecimiento.

Esta superación de lo individual en pos de una integrante realidad del ser humano, es lo que perfilan, como ya en el alba de una nueva sensibilidad generacional, los autores que siguen.

Continúa siendo uno de ellos, Erich Kahler. En el ya mencionado libro, *La Historia Universal del Hombre*, trata de poner en evidencia que desde el Renacimiento, es decir, a partir del momento en que la comunidad humana en su proceso evolutivo alcanza un modo de mayoría de edad (nos limitamos al Occidente en todas nuestras afirmaciones), entra el hombre en una nueva etapa evolutiva que logra sus frutos en lo intelectual, la técnica, pero no en el despertar consciente de una integración social de una convivencia que convierta al hombre en auténtico compañero del hombre. "El desarrollo humano —dice Kahler— es la historia de una intercreación de conciencia y actualidad, conciencia que se revela a través de una jerarquía de formas que son, al mismo tiempo, etapas evolutivas". Se alcanzó la mayoría de edad en lo intelectual, pero no en la sensibilidad, en el amor, y se ha perdido el equilibrio, la armonía humana que hubiera sido su consecuencia.

Otro autor es el jesuita francés, Teilhard de Chardin. En su libro, *El fenómeno humano*, tras un meticoloso estudio intelectual y metafísico enfocando la evolución del hombre y del universo, trata de conducirnos a la conclusión de que no es el fenómeno humano una culminación, sino que tras él, lo individual y singular, el hombre, ha de ascender al umbral de lo colectivo, ascenso cuya cumbre corresponde al Universo personificado.

Y recorro finalmente al libro, *El puesto del hombre en el cosmos*, de Max Scheler, el insigne filósofo alemán cuya hondura filosófica puede parecer una abstracción y, por lo tanto, considerar poco razonable relacionar sus conceptos con el tema que nos ocupa, nuestra hora histórica. Sin embargo, aceptado como podemos hacerlo, que el hombre es criatura de reflexión, ente más o menos consciente en su alborada, no es difícil captar, aunque sean distantes las consecuencias por el complejísimo tejido que coarta cual-

quier liberación, que nuestra actual joven generación *vibra* con una sensibilidad vital que la lleva a intuir la grandeza y alcance de la unidad del género humano, y del hombre con el universo. No son, pues, abstrusas las siguientes afirmaciones de Scheler: "La relación del hombre con el principio del universo consiste en que este principio se aprehende inmediatamente y se realiza en el hombre mismo . . . La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios —principio del universo—, forman una *indestructible unidad estructural*".

La actual generación *intuye, percibe*, con la sensibilidad vital de su hora histórica, *esta unidad estructural*. La percibe, sin duda, con toda la vaguedad e inconciencia de lo todavía informe en su ser, pero es la nueva semilla que guarda la floración y el fruto de una nueva etapa histórica. No es el objetivo de su pasión la técnica, el progreso material, sino el hombre, el hombre sentido como sí mismo, dentro de una realidad, el universo su morada, que es uno también con él.

Pero la semilla, síntesis de todos los valores del proceso humano, necesita albergue. ¿Podrá hallarlo en el corazón y en la actitud de los mayores?

M. SOLÁ DE SELLARÉS

Presencia del Pasado

EL PUEBLO VASCO

Por *Alvaro FERNANDEZ SUAREZ*

Los vascos entran plenamente en la historia en la época turbulenta que precede y sigue al colapso del Imperio romano. Es un dato fundamental para formar juicio acerca del pueblo vasco actual.

Se sabe poco de las relaciones de los vascones, es decir, de los vascos antiguos, con los romanos. Hay de cierto que los romanos transitaron por las vías del Imperio que cruzaban el país de los vascones, de lo que dejaron testimonio duradero en no pocos monumentos. Un camino romano conducía desde la Aquitania hasta el Lejano Occidente de Hispania, es decir, hasta Galicia. Lo había mandado construir Augusto para tener a raya a los cántabros, astures y galaicos. Por lo demás, Pamplona, en tierra de vascones, tiene por titular epónimo a Pompeyo, el rival de César, y data nada menos que del año 75 antes de Cristo. Así pues puede colegirse que en torno a Pamplona hubo una romanización temprana. Estos vascones de la vieja Pamplona y de su entorno llevaban ya quinientos años de contacto con gentes romanas y romanizadas cuando se inician las grandes invasiones bárbaras en el siglo v.

Todo esto es verdad, pero también lo es que por aquellos años de la quinta centuria después de Cristo subsistía un reducto vascón al Norte de Pamplona que debía abarcar a la parte oriental de Guipuzcoa —entonces no existía como provincia— con un reborde al otro lado de la divisoria de los Pirineos. Esta gente vascona hablaba un idioma, según pareceres autorizados, neolítico, y había resistido a la romanización lo que, suponemos, implica un estado real de exención respecto al poder político romano y a la influencia cultural de Roma.

Esta situación vasca no era insólita en la Península Ibérica. Si vamos a ver, los galaicos, cántabros y astures tampoco estaban, en rigor, mucho más romanizados y habían pasado por frecuentes períodos de enfrentamiento con los romanos que, no sin motivo, establecieron una línea militar a lo largo de la cordillera cantábrica, en cuya vertiente meridional tenía su base la *Legio VII Gemina* que habría de darle nombre a la ciudad de León. Esta línea venía a ser

una frontera entre aquellos pueblos bárbaros —bárbaros interiores— y la romanía, semejante a los *limes* germánicos, aunque de menor entidad. Es lo que se nos dice en una reciente *Historia de España* al citar la *Notitia Dignitatum* cuyas referencias a empleos civiles y militares —especialmente, para el caso, a los militares— indican que son los típicos de una zona fronteriza, como la expresión *limitanei*, es decir, tropa de frontera, soldados agrupados en cohortes mandadas por tribunos de *Legio VII Geminis*.¹ Los puestos militares iban desde Galicia hasta el actual País Vasco y su extremo oriental estaba en Bayona (de Francia).

Es lógico pensar que esta frontera militar no había sido motivada sólo por el temor a algún eventual levantamiento sino, también, a un estado endémico de inseguridad a causa de las incursiones de bandas depredadoras procedentes del territorio insumiso. Habitaban esta región montañosa pueblos que no habían alcanzado aún la fase agraria ni habían dejado atrás la de los recolectores. Con esto y alguna ganadería vivían en duras condiciones, lo que no era incompatible con su cultura céltica, y así fabricaban buenas armas de hierro y sabían manejarlas.

¿En qué medida o proporción los pueblos del borde cantábrico —galaicos, astures, cántabros, vascones— y del Pirineo, formaban parte de los incursores y depredadores, de aquellas gentes de rapiña que recibieron el nombre de *bagaudas*, en Hispania y en la Galla? Consta que estas bandas hicieron acto de presencia aun antes de que el poder romano diese signos de colapso. Pero, evidentemente, se mostraron más activas en momentos críticos, sobre todo cuando los bárbaros exteriores asomaron en la Península. Así, ya en el siglo III y en ocasión de una entrada de francos en Hispania, perpetraron tan considerables fechorías que, por su magnitud, fueron atribuidas a los mismos francos, tal como el asalto y la destrucción de ciudades.

Es muy natural que aquellos campesinos encastillados en sus reductos aprovecharan el desorden y la debilidad del Imperio para acometer empresas mayores. Lo dicen las referencias a verdaderas ba'allas, para acabar con los *bagaudas*, en el siglo V, es decir, el de las grandes invasiones.

Por ejemplo, en el año 443 (d. de C.) bandas poderosas de *bagaudas* fueron reprimidas por un Ejército enviado por Valentiniano III. Uno de los focos de esta rebelión o como quiera llamársela, estaba en Araceli, no lejos de Pamplona, es decir, en territorio vascón. Seis años más tarde se produjo otra de estas "invasiones" de

¹ *Historia de España. Alfaguara I*, Marcelo Vigil. Edad Antigua. Alianza Editorial, Madrid, p. 433.

bárbaros interiores, el año 449. Esta vez los *bagaudas* operaron ampliamente en el valle del Ebro y estuvieron mandados por un tal Basilio. "Atacaron Tarazona (actualmente provincia de Zaragoza), dieron muerte al obispo y a unos federados (bárbaros al servicio de Roma). Después se unieron a Requiario, rey de los suevos, y devastaron la región de Zaragoza, para más tarde tomar y saquear Lérida".²

Hubo también sublevaciones e incursiones campesinas en la Tarraconense y en Galicia por el año 456. En suma, los movimientos de pueblos poco o nada romanizados se entremezclan con revueltas campesinas y se extienden de mar a mar, de Atlántico a Mediterráneo, por toda la franja Norte de la Península. Es de notar lo que aquí se dice de las alianzas entre los bárbaros exteriores y los *bagaudas*, bárbaros interiores probablemente en perjuicio de los visigodos en cuanto "federados" al servicio de una Roma que ya era incapaz de defenderse con sus medios propios.

En este cuadro de turbulencia los vascones acometieron un empeño de mayor cuantía. Claudio Sánchez Albornoz dice que en el siglo VI invadieron las Galias y que parece lícito suponer que sería entonces cuando entraron también en las que hoy llamamos provincias vascongadas, habitadas por una población cántabra, no vascona por tanto, que fue vasconizada por los invasores.³

La historia es una aventura sólo previsible, alguna vez, a corto plazo, porque según avanzan los procesos se van produciendo en ellos vertidos inesperados que complican el vaticinio al infinito. Buen ejemplo que las invasiones vasconas de los siglos V y VI, sin haber cuajado en una estructura política clásica y menos aún en cualquier forma de unidad, pudieran, sin embargo, marcar perdurablemente un territorio que, más de un milenio más tarde, mediante la ideología, entonces insospechable, del nacionalismo popular, potenciada por la Revolución francesa, suscitarían, en un efecto *a retardement*, la imagen de un Estado panvasco por encima de la frontera entre España y Francia. Estos antiguos movimientos de un pueblo proto-histórico habrían de producir en Francia las voces de "gascon" y "Gascogne" que no son sino las latinas e hispánicas de "Vascón" y "Vasconia" que los franceses se anexionaron como cosa propia.

En medio de la borrasca de las invasiones bárbaras y de las turbulencias interiores de la Hispania Primera agonizante, los visigo-

² *Ob. cit.*, p. 437.

³ Claudio Sánchez Albornoz, *Vascos y Navarros en su Primera Historia*. Ediciones Centro, p. 212. Añade que aceptaron la realidad de esta invasión Schulten, Gómez-Moreno y Menéndez Pidal. "Yo la he comprobado aprovechando diversas realidades históricas, etnológicas y filológicas en parte registradas por Caro Baroja".

dos, en su calidad de sucesores más calificados del Imperio romano, se atribuyeron la totalidad de la herencia y, consecuentemente, se dispusieron a reunificar la Península bajo un solo poder político. Para alcanzar este objetivo, los godos tenían que eliminar de la carrera por el dominio de Hispania a sus competidores bárbaros. Los vándalos y alanos dejaron pronto el campo libre. Pero los suevos, de stirpe germánica, fundaron un reino en Galicia. Los visigodos atacaron a los suevos y los derrotaron definitivamente (el reino suevo no resucitó nunca). Antes de llevar a cabo esta operación cayeron sobre los vascones que también se habían tallado, como hemos visto, una parcela en la romanía yacente, por cuenta propia. Fue el año 581. Los vascones fueron derrotados como los demás pretendientes a toda o parte de la herencia, aunque no tardaron en levantar cabeza de nuevo. Diremos a título de información marginal que aún quedaban en Hispania otros intrusos: eran los bizantinos de Justiniano, establecidos en la muy romanizada Andalucía, donde dejaron una profunda huella cultural, el "cante hondo", derivado de la música de la Iglesia de Oriente.

Al término de este temporal, los godos crearon la Hispania Segunda que llegaría a ser sentida como patria común de los hispanos de una u otra stirpe y cuyo espectro sobreviviría al impacto islámico y serviría de evocación para la llamada Reconquista, de la que habría de nacer la Hispania Tercera, la que suscitó la primera civilización planetaria de la historia.

Crearon, en efecto, los visigodos, la Hispania Segunda, pero no consiguieron reunificar —o unificar— la Península bajo una misma autoridad política, pues los pueblos mal o nada romanizados del Norte que habían resistido al poder de Roma, resistieron también a sus sucesores.

En lo que se refiere a los vascones, sabemos que fueron combatidos e incluso derrotados, pero no reducidos, en todo el período visigodo. Por lo demás, en el plano cultural, los vascones formaron un quiste, amparados por la cutícula del idioma ancestral. De hecho todo sugiere que la romanización consistía, ante todo, en la penetración del latín. El latín consiguió asimilar culturalmente celtas y celtiberos que eran el tejido demográfico común o general de Hispania, pero no logró romper el quiste vascoence. Una isla más cultural que política o militar en el gran océano de la romanía que la rodeaba por todas partes.

La empresa de corroer el quiste vascón y, finalmente, la institución que consiguió penetrarlo, por vía religiosa, fue la Iglesia. Los ministros de esta labor fueron, según toda razonable conjetura, vascos bilingües, obviamente, ganados por la cristianización, procedentes de las diócesis vascas, como Pamplona y también Bayona. Así, los

misioneros no tenían que violar las defensas del idioma que subsistió a pesar de la cristianización.

Fue una larga operación, iniciada por la Iglesia hispanorromana y visigoda y continuada por las iglesias de los reinos cristianos pues no debió concluirse sino en pleno siglo XI. En efecto, un historiador de la Iglesia afirma que en los primeros diez siglos no se encuentra rastro de cristianismo ni en Guipuzcoa ni en Vizcaya, y el obispo de Pamplona no logró ensanchar su diócesis más allá de Alsasua y de San Sebastián.⁴

Pues bien: a falta de una romanización previa, como la que experimentaron tantos otros pueblos de la romanía y de Hispania, es evidente, a mi modo de ver, que el cristianismo ha sido el factor que hace entrar plenamente en la historia al pueblo vasco. Es más, el cristianismo actúa como fundente de los componentes heterogéneos de la etnia vasca que, sin él, no serían hoy un pueblo. El cristianismo, en efecto, liga entre sí a vascones, vascos romanizados, así como várdulos caristios y berones vasconizados, separados por verdaderos fosos culturales. Aun hoy se nota, en la actual sociedad vasca, las huellas arqueológicas de esas divisorias, de esas fallas culturales.

A este respecto nos parece significativo que en las guerras carlistas así como en la de 1936-1939 y ahora mismo, se pongan de manifiesto oposiciones y conflictos que podrían interpretarse en relación, más o menos estrecha, más o menos alejada, con sentimientos que se corresponderían con territorios de diferente coloración cultural. Es posible que estas diferencias estén influidas por el factor de la romanización y de la no romanización.

La observación que acabamos de hacer se relaciona con el sentido de las palabras *vascón* y *vasco* que venimos empleando y bien pudiéramos emplear alguna vez la expresión *vascónico* como adjetivo que alude a ciertos matices del "ethos" vasco, probablemente de origen primitivo. Ciertamente que las palabras *vascón* y *vasco* son la misma palabra en dos tiempos: la primera es latina, un gentilicio aplicado por los romanos; la segunda es una forma romance y, por tanto, moderna. Por eso mismo la voz *vascón* sirve muy bien, incluso por el tiempo en que tuvo uso exclusivo, para hacer referencia, como nosotros hacemos ahora, a un pueblo protohistórico, de habla euskera, no romanizado, que resiste al influjo cultural grecolatino hasta que, convertido al cristianismo, pasa a formar cuerpo social, o grupo étnico, con otros pueblos de su misma etnia o de etnias diferentes, vasconizadas, no romanizadas o bien, sí, romanizadas, incluso antes

⁴ García Villada S. J. Historia Eclesiástica de España, cit. por C. S. A. *Los vascos* . . . , p. 101.

de recibir el cristianismo. Estos son los vascos, quiere decirse, todo ellos.

Conviene darse cuenta de la importancia del cristianismo romano como base de la cultura europea (por algo se llama civilización cristiana occidental). Sin este factor no habría modo de que los alemanes, los holandeses, los escandinavos fuesen parte de la misma Europa con las naciones latinas.

Ya sabemos que la cristianización del nódulo vascón y de los vasconizados —no exactamente de los vascos— fue lenta y tardía. Los manuales de Historia de España dicen que Don Rodrigo, el último rey goda, está combatiendo a los vascones cuando le llega la noticia de que los sarracenos han desembarcado en Andalucía (año 711). Todo indica que en esos momentos los vascones eran los mismos del siglo v.

Este acontecimiento nos sitúa en una época que cambiará todo y será muy distinta de la anterior. En efecto, van a irrumpir en la historia como protagonistas, con plena capacidad de obrar, para llevar a cabo la construcción de un sistema nuevo y diferente del pasado, los pueblos que habitaban la Península antes de la invasión romana. Entre esos pueblos figura, como uno de los más calificados, el pueblo vasco.

Por de pronto, la Hispania Segunda o visigoda se desintegró por efecto del impacto islámico. Aquello no fue tanto una derrota militar como una rotura de la trama social, especialmente al nivel de las clases dominantes del Estado y de la misma sociedad. Si se hiciera un censo de los grandes señores visigodos que pactaron con el invasor y de la extensión de sus tierras, se conocería uno de los factores de fondo que hicieron posible la rápida conquista islámica de España. Los hijos de Vitiza, es decir, los magnates de la oposición goda, no fueron los únicos en acogerse a la protección de los invasores. El fenómeno fue especialmente patente en Andalucía y en Murcia, y los transfugas, en esta Bética altamente romanizada, pertenecían, en muchos casos, a la vieja clase de latifundistas hispanorromanos o a sus sucesores. Por lo demás, para los andaluces, los sirios que formaban el grueso de la tropa sarracena, debían parecerse no poco a los soldados bizantinos que hacía poco más de medio siglo aún ocupaban la mejor parte de Andalucía, y esas huestes, ahora apresuradamente islamizadas, habitantes de la provincia siria del Imperio de Oriente, bien podían confundirse con cristianos monofisitas helenizados de la tropa de Justiniano. Hay muchas razones para pensar que los terratenientes andaluces, por razones de conveniencia, simpatizaban más con los invasores islámicos, de tinte bizantino (los Omeyas de Damasco se contaminaron enseguida de la cultura helé-

nica bizantina de su nueva conquista) que con los españoles del Norte.

Entretanto, los españoles lloraban la Hispania Segunda, la "pérdida de España" que cantarían, en siglos futuros, los romances épicos. Diríase que los españoles no aman a su patria sino en la nostalgia o desde el exilio, después de haberla destruido. Es increíble que España haya resistido y sobrevivido a la corrosión incesante de este pueblo y de sus componentes más dinámicamente suicidas. Pues bien: en este trance del siglo VIII, rota la Hispania Segunda, todo perdido (o todo ganado, según el talante de cada facción), vamos a asistir a un cambio radical: la conversión de los pueblos del Norte —astures, galaicos, cántabros, vascones, aragoneses, catalanes— a un sentimiento positivo hacia la desguazada Hispania Segunda.

Vista la escena a la distancia de mil doscientos años, parece como si los pueblos bárbaros interiores de Hispania, en presencia de los invasores orientales, fueran sacudidos por un viento que los hubiera arrebatado en vilo a una esfera superior. La imagen puede ser o pasar por ser un efecto retórico. Sin embargo tiene algo de verdad, indudablemente, aunque esa verdad haya de ser compartida, en justicia, con otros estímulos más sórdidos y materiales.

Los hechos tal cual se muestran a una mirada ingenua son de esta guisa: los pueblos peninsulares, no romanizados, apenas cristianizados o aun paganos, cuando se enfrentan con los "moros" abrazan de pronto el ideal cristiano contra el Islam y también el otro ideal, el de la restauración de Hispania, de la Hispania Segunda, a la que habían rechazado y combatido con infatigable constancia, durante siglos. Hemos visto, en su lugar, que entre gentes de este origen debieron reclutarse los *bagaudas* —sin perjuicio de conmitones de varias procedencias—, saqueadores de ciudades y socios de los bárbaros exteriores. ¿Pero no conservarían, ahora, cuando emprenden su cruzada contra el Islam, rasgos de sus viejas costumbres y de sus modos de vivir y de combatir? Lo natural es que se transformasen de repente. Es más sensato pensar que estos pueblos hubiesen sabido aprovechar sus características inveteradas para luchar contra los nuevos invasores de Hispania tal como habían luchado contra otros intrusos que los habían precedido. Esto se comprende fácilmente. Incluso que animados por sus reacciones fijadas en siglos hubiesen rechazado al Islam aunque, en aquel momento, representaba la cumbre de la civilización, en cuanto arrastraba consigo, en luminosa riada, los saberes y las técnicas de la cultura griega y mediterránea oriental.

Es cosa aparte que sintiesen, estos pueblos del Norte, un súbito amor a la Hispania Segunda de la que habían sido constantes enemigos. A nuestro entender esta conversión se debe a una necesidad

política. Al traspasar, en efecto, la línea militar que había guarnecido la *Legio VII Gemina*, se encontraban en territorio que nunca les había pertenecido y necesitaban justificar su posesión así como la de las tierras y los bienes que se proponían conquistar y adquirir en nombre de la restauración de Hispania. Esto explica, entre fe, ambición y codicia, que estos nuevos *bagaudas* se cambiaran en iniciadores y protagonistas de la recuperación de España y, por tanto, parteros de la Hispania Tercera, la de las navegaciones y los descubrimientos, la del Siglo de Oro, la de la hegemonía europea, con la bandera de la Contrarreforma, glorificada y abominada, más abominada que glorificada, que vivió hasta fines del siglo XVII y principios del XVIII, en que sufrió una crisis de muerte, al tomar conciencia de su fracaso.

El comienzo de la Reconquista, es decir, de otro modo más substancial, el fraguar de la integración española, nunca recuperada desde entonces, tiene tres fechas en que convienen los historiadores. Esas fechas y, sobre todo, los episodios militares a que hacen referencia, son discutibles, pero, una vez más, la anécdota es irrelevante y lo que importa es el proceso histórico subsiguiente. Las fechas en cuestión aluden, precisamente, a tres pueblos del Norte de España que inician la lucha contra los sarracenos. Los primeros son los astures, el año 718; siguen, en una reacción en cadena del Oeste al Este, los cántabros, en 722; y los vascones el año 732.

De estos movimientos nacen tres Estados. El más precoz, el reino de Asturias, muy pronto, gracias a una serie de circunstancias favorables bien explotadas por gente que había recorrido antes los mismos caminos, iba a extenderse por amplios territorios de la meseta superior occidental. Más de un tercio de la Península quedó libre de invasores, por el momento. Más curiosa y notable es la expansión del reino astur hacia el Este por el reborde marítimo de la cordillera cantábrica. Como si dijéramos, de un salto, los asturianos llegaron de Galicia hasta Navarra. ¿Cómo fue posible? Primero, las vías romanas. Y que cántabros y vascos abrieron los difíciles vericuetos de un tránsito nada cómodo. Así, el Estado astur tomó la extraña figura que, *mutatis mutandi*, habría de caracterizar a la futura República de Chile en la no menos futura América.

Este movimiento del reino astur hacia el Este, llamado por los otros pueblos alzados contra el Islam o por su propia iniciativa, en todo caso, era necesario para contribuir a la defensa de la depresión vasca (el territorio de las que hoy llamamos Euskadi) pues los musulmanes trataban de pasar a la Aquitania por la puerta vasca. En efecto, consta documentalmente que la puerta vasca gimió un verano tras otro, en sucesivas campañas, bajo los golpes que le asataban las tropas de Córdoba y las del renegado de Zaragoza, perte-

reciente a la familia de un conde visigodo que salvó sus bienes mediante la conversión al Islam. La constancia de estas luchas hizo de las futuras provincias vascongadas una marca avanzada del reino de Asturias, durante los siglos VIII al X, un período oscuro que dio tiempo para que se afianzara el Estado navarro que iba a desempeñar muy pronto un gran papel en la historia de España. Es también la época en que se constituye el condado de Castilla, por el momento dependiente de la monarquía asturleonesa y pieza de la marca oriental. En realidad, los vascos occidentales y Castilla, en estos primeros tiempos de la Reconquista, configuran un mismo sistema por encima o por debajo de las peripecias que vivieron.

En aquel período temprano, el sistema astur-vasco-castellano se desarrolla con separación del reino de Pamplona que sería después reino de Navarra. Ambos viven una vida análoga, paralela y separada. Así, en el siglo X —dice Claudio Sánchez Albornoz— los vascos aportan hombres y espíritu a la colonización de las nuevas tierras castellanas y los documentos testimonian la extensión del poder de Fernán González y de sus sucesores —condes de Castilla— muy adentro de tierra vasca.

A comienzos del siglo XI se produce un gran acontecimiento, un cambio espectacular: aludimos a la hegemonía navarra sobre la España cristiana. Aparece en Pamplona un caudillo vascón que sería el tronco de todas las dinastías medievales de los Estados de la Península. Es Sancho III, el Mayor, que fue llamado el Abuelo de España. Las circunstancias de una sucesión dinástica le sirven de título para reclamar la posesión de toda la España septentrional desde León hasta Barcelona y, además, los territorios de la Vasconia francesa. En 1029 se anexiona las Provincias Vascongadas y Castilla —es decir, la marca oriental del reino astur— y en 1034 ocupa la misma capital, León, cuyos monarcas pretendían ser emperadores de España. Sancho el Mayor, el monarca vascón, es un genuino representante del pueblo prerromano, por así decirlo, viene del fondo protohistórico popular y, al igual que los castellanos, no se remite a una sucesión de los godos y de sus instituciones, como hicieron los asturleonese, pero, a su modo, no puede menos de invocar también, como los demás reconquistadores, el espectro de la Hispania Segunda, cuando se titula rey de las Españas (creo que es la primera vez que aparece este plural). Sancho se hacía llamar *Hispaniorum Rex, regnante... et Zamora usque Barchinona e cuncta Guasconia imperante*.

El imperio de Sancho el Mayor se desintegró, repartido entre sus hijos, pero la idea de la Hispania común no desapareció nunca de la conciencia de los pueblos hispanos (¿Portugal sería la excepción?). No podía desaparecer porque funcionó como una idea

vital, la justificación de la empresa reconquistadora (en realidad empresa de conquista para los pueblos guerreros del Norte, y ello, precisamente, explica la formación y la tenacidad de esta idea, de este espectro vivo). En nombre de la Hispania Segunda, de la que nacería la Hispania Tercera, los nuevos reinos de cepa indígena, nietos de los viejos *bagaudas*, *bagaudas* a lo divino ellos mismos, realizadores de una cruzada donde la rapiña, en cierto modo necesaria, y la fe, formaban una síntesis vitalísima, capaz, como lo fue, de mantenerse en vigencia permanente —si prescindimos de períodos de laxitud, hacia el final de la empresa—, durante siglos, y capaz, también, lo que nos parece más meritorio, de soportar los infortunios de las grandes acometidas africanas, según creo y salvo prueba en contrario, los golpes más potentes que haya recibido la civilización occidental europea durante la Edad Media.

Los historiadores han llamado reiteradamente —y no sin motivo— la atención acerca del curioso reparto anticipado, entre los Estados del Norte, de la tarea, el botín y los territorios a recuperar a expensas del Islam. Es un hecho muy singular. Cada reino llevó a término sus conquistas reservadas conforme a un plan, a lo largo de centurias, y cuando uno de ellos, Aragón, tropezó con territorios que había ocupado Castilla y que no les dejaban seguir hacia el Sur a los catalanoaragoneses, éstos dedicaron sus energías ociosas a conquistar Italia y el Mediterráneo oriental. Del mismo modo Castilla, agotada la tierra islámica peninsular, con la ocupación de Granada, continuó la expansión a través del océano.

¿Y los vascos? En los comienzos del siglo XI estaban integrados en Navarra. En 1200 los guipuzcoanos optaron por la corona de Castilla. Los territorios de Alva y Vizcaya que habían antes formado parte de la marca oriental asturleonera, entran en el sistema castellano, Alava en 1332 y Vizcaya en 1379. En cuanto a Navarra, les dio el envión de la grandeza a Castilla y a Aragón, y por eso mismo se cerró su camino hacia el Sur, pero los navarros combatieron con los demás Estados cristianos, en momentos tan críticos como la batalla de las Navas de Tolosa (año 1212), para cerrar el paso a un gran ejército africano. La participación navarra en este acontecimiento decisivo —resolvió la suerte del Islam en la Península— se gravó en el escudo de España, en la memoria popular y en imágenes proverbiales.

Los vascos de las Provincias vascongadas, durante la Edad Media, vivieron una era de la mayor fecundidad en todos los sentidos de la palabra. Por de pronto, es en este período cuando se forma el pueblo vasco histórico que es el pueblo vasco actual. El quiste primitivo vascón deja de ser un quiste, aunque continúa existiendo, pero sus emanaciones se funden en el conjunto heterogéneo y sin

embargo integrado (aunque hubo no pocas luchas internas) de la comunidad vasca. Los vascos participan, evidentemente, en el común negocio de la Reconquista, participación que imprimió carácter al "ethos" de todos los pueblos de España (es el factor que produjo, en realidad, la diferencia de los españoles respecto a los europeos que no pasaron por aquella experiencia). Antes, los vascones peleaban, sobre todo, para no ser absorbidos por otras entidades o grupos; ahora están permanentemente a la ofensiva, dentro del sistema castellano, por tierra y —más notoriamente o más caracterizadamente, por mar— y asumen horizontes europeos y marítimos. El año 1300 Don Diego de Haro, Señor de Vizcaya, funda la villa de Bilbao que será una ilustre ventana marítima de vascos y castellanos. En efecto, el puerto de Bilbao dará salida a la lana de Castilla —Castilla fue una Australia medieval— y al hierro vasco. Los vascos, al igual que los castellanos y cántabros, establecerán consulados y factorías en Amberes. Por otra parte, Castilla va a intervenir, mediado este período, en la guerra de los cien años como aliada de Francia lo que brindará una buena ocasión para los marinos vascos que llegarán a convertirse en "arrieros de la mar" entre la Europa meridional y el Mar del Norte. En el plano militar, la flota vasco-cántabra llevó a cabo desembarcos en Inglaterra y expulsó a la Habana, su competidora, de los puertos del Golfo de Gascuña.⁵

Los vascos van a desempeñar un brillante papel en la ocasión de los descubrimientos y navegaciones españolas, sobre todo a partir del siglo XVI. Con esto queda dicho que nombres vascos atestiguan una participación abundante y de calidad en los descubrimientos, conquistas y fundaciones de aquella y de las siguientes centurias, en Ultramar. Suele citarse y con razón, la obvia constancia de que un vasco, Juan Sebastián el Cano, mandaba la nave *Victoria*, la primera que dio la vuelta al mundo. Para hacer justicia a los hechos vascos en este campo tendríamos que dedicarle un espacio incompatible con los límites de un ensayo, por extenso que fuera.

Lo que se pone de manifiesto, en esta gran aventura hispana, es la articulación funcional de los diversos pueblos de la Península —Portugal en muy honorable posición, claro está— empleados, por así decirlo, con una especie de automatismo, como corresponde a una buena integración social, en acciones de la magnitud y trascendencia que son sabidas y evidentes. Concretamente, los vascos y los castellanos formaban una sociedad de plena coparticipación y los frutos son orgánicamente y substancialmente comunes.

⁵ Hay un bello libro de la época sobre esta aventura castellana, *El Victorial de Don Pero Niño*, donde se narran acciones de guerra, por mar y por tierra, fiestas y amoríos, en los castillos franceses de la colorista y sensual Baja Edad Media.

La participación en las empresas del Océano y de Ultramar no excluyó el papel de los vascos como protagonistas de primera fila en el Imperio español europeo. Tememos que estos recuerdos no gocen de tan buena acogida como los que se refieren a las aventuras marinas y ultramarinas. Pero no han sido menos reales las unas que las otras. En efecto, es un hecho que los vascos tuvieron parte singularmente destacada en la Contrarreforma capitaneada por España. No es un dato insignificante al respecto que Ignacio de Loyola fuese vasco y militar. La Compañía de Jesús, de cuna vasca, con figuras como Francisco Xavier, es un factor decisivo y de abrumadora presencia e influencia en la Europa de los siglos XVI y XVII, aunque sospecho que vascos nacionalistas de hoy bien pudieran sentir la tentación de deshacerse de San Ignacio y cambiarlo por Guillermo Tell. Pero la verdad está ahí: si algo caracteriza a España, ante la crítica universal, es la, por lo demás gran obra, de Loyola, sin la que Europa sería otra, para bien o para mal. La historia hay que asumirla y no caer en la tentación de suplantarla.

La verdad es que los vascos han sido españoles de proa —y de popa!— en las naves y en la acción intelectual y militar, también en el ejercicio de la hegemonía hispana, en la contrarreforma y sus vergüenzas, si es que existen, y también son corresponsables del fracaso, aunque les afectó menos el muermo del pesimismo español subsiguiente. En todo caso, es un hecho que los vascos respondieron, al espíritu de fracaso que paralizó la iniciativa y la originalidad españolas, con la acción en diversos y nuevos planos. Y tuvieron un gran éxito. Para seguir la línea cronológica, diremos ahora que gentes vascas estuvieron presentes en la historia de España del siglo XVIII, en toda suerte de actividades, en cuanto coautores, también de notable relieve, en aquella especie de palingenesis material, económica y técnica que fue la Ilustración española.⁶

Pues bien: a pesar de lo dicho aún no hemos mencionado la acción más valiosa y trascendental en que tomaron parte los vascos junto con cántabros y castellanos. Me refiero a la creación del idioma castellano. El castellano, en efecto, es el romance de los vascos y la

⁶ Uno de estos hombres de la Ilustración española, tan fecunda, fue el vasco Altuna, de quien, si no recuerdo mal, dijo Juan Jacobo Rousseau —cito de memoria—, algo como esto: "Un hombre como sólo España produce y no produce bastantes para su gloria". Por lo demás, se sabe que el grupo a que pertenecía Altuna, los Caballeritos de Azcoitia, promovió el gran movimiento de las sociedades económicas de amigos del país cuya obra, cuando se conoce un poco en detalle —tal como la transformación de los cultivos mediterráneos, por ejemplo—, asombra y reconforta. Parece mentira que un movimiento de esta clase haya llegado a cambiar la realidad de un país, desde un plano meramente espiritual, cultural y moral, con las manos limpias de demagogia y de violencia.

marca de su estirpe está no tanto en el léxico como en la estructura de la palabra y en la fonética. ¿De donde habría de venir esa fuerte coloración vocálica y esa estructura cuadrada de las sílabas? Un idioma que "suena como tambor de guerra", al decir de unos caballeros leoneses —Menéndez Pidal encontró el diploma donde figura la expresión— que habían oído esta lengua, nueva entonces, en boca de guerreros concurrentes a las luchas por la posesión de Valencia. Efectivamente, el castellano debió percutir, duro y bronco, en los oídos españoles de hace mil años, pues antes de aparecer esta lengua innovadora y recia, se hablaba en la Península —excepto en el rincón de Castilla la Vieja y en las tierras vascas—, un romance más suave, parecido al gallego y al provenzal, el mismo romance materno de los jueces de Córdoba bajo el califato, pues estos magistrados hispanos del Islam no solían conocer el árabe. La masa primaria idiomática española fue hendida por las lanzas castellanas en su descenso hacia el Sur, dejando a su derecha el galaico portugués y a su izquierda el que iba a ser el catalán.

El protocastellano y el euskero aparecen juntos en la cuna, quiero decir, en las *Glosas Emilianenses*, de un monasterio riojano, a modo de escolios sobre un texto de San Agustín. Hace ahora mil años, un monje de ese monasterio estampó al margen del texto latino palabras en un romance que sería, con el tiempo, el castellano y que entonces daba sus primeros vagidos; para mejor comprensión del texto original añadió también notas en el viejo idioma vasco que debía hablarse, asimismo, en aquellos lugares que hoy no son vascos. Este documento es algo más que un símbolo del carácter y origen mixtos de esta lengua universal llamada a tan extendida fortuna.

Menéndez Pidal, en *Los orígenes del español*, afirma que Castilla había metido una cuña euskera en Hispania. La cuña era el castellano o español. La metáfora es válida casi en su sentido material porque la reconquista castellana entró en forma de cuña por el centro de cuerpo ibérico. Por su parte, Sánchez Albornoz escribió al respecto estas eficaces palabras: "El que hoy llamamos español es tan legítimo patrimonio de los habitantes de Euzkadi como de los hijos de Castilla. Muchos vascos comenzaron a hablarlo tan temprano como los primitivos castellanos, mucho antes que los castellanos del Duero hacia el Sur. Y es notorio que en él se escribieron las viejas leyes constitucionales de los vascos, sus fueros".

Es tan curioso como verdadero que el castellano es más propio, de los vascos de habla romance de Guernica que de los madrileños o los vallesolitanos. La realidad siempre tiene más imaginación que quienes la suplantán.

Por lo demás, hoy, el castellano es la lengua materna de la gran mayoría del pueblo de Euzkadi, de cualquier Euzkadi, es decir, sean

cuales fueren los límites que a éste se le atribuyan o se le asignen. Y, sin embargo, no pocos vascos, en la actualidad, consideran el castellano como una infección vergonzosa y quisieran extirparlo del cuerpo vasco. Es una consecuencia de la identificación del pueblo vasco y de la cultura vasca con el nódulo vascón que, por ser éste primitivo, puede conducir al pueblo vasco real a situaciones absurdas y empobrecedoras. Además de este error de base, esas personas desdennan hechos tan poderosos y reales como que se trata —el castellano— del segundo idioma del mundo occidental por el número de sus hablantes. Nos avergonzaría tener que enumerar detalladamente los inmensos —nunca mejor empleada la palabra— bienes que comporta la nativa pertenencia a un área lingüística de esta magnitud. Y conste que la palabra "nativa", en este caso, no significa sólo que el castellano nos pertenezca por nacimiento sino, en concepto más amplio, quiere decir, también, que nos pertenece por herencia y por ser miembros de una comunidad, de una determinada personificación política territorial. Es impensable que se quiera renunciar a este patrimonio que, por cierto, no es solamente cultural. Quien escribe estas líneas, en su condición de antiguo exiliado, sabe algo de lo que aquí queremos expresar. Debemos agradecer a quienes crearon el mundo hispánico y a quienes lo conservan en su lengua común, el tener tan ancha morada para nuestro destino. ¿Eliminar o aunque sólo sea postergar el idioma español...? Cuando se hubiere consumado este acto insensato, precisamente a costa de un trauma violento, dado que el castellano es la lengua materna de la mayoría de los vascos, los que se enorgulleciesen de su hazaña y los que habrían de sufrirla, se darían cuenta —es inevitable— de que habían destruido un bien irremplazable que les era absolutamente propio. No sería una liberación. Sería una automutilación, un harakiri insólito que clamaría por la palabra nueva para designarlo.

Hemos dicho que la edad de oro del pueblo vasco está en los siglos medievales. Por lo demás, en este tiempo es cuando nace el pueblo vasco histórico. Luego siguen las centurias de una fecunda expansión a que hicimos también referencia. Y, finalmente, se presenta la crisis, con las guerras carlistas de gran participación vasca, especialmente la primera y la última, de 1833 a 1840 y de 1872 a 1876. En medio hubo una importante asonada cuyo epicentro estuvo más bien en Cataluña. Finalmente, la guerra civil de 1936 a 1939 que incendió a toda España fue, también, al mismo tiempo, una guerra intravasca.

¿Qué fueron, qué sentido tuvieron, las guerras carlistas? En términos formales fue un conflicto con tres fases bélicas, de 1833 a 1876, en que se ventilaba la contienda entre la ideología liberal y la absolutista, entre el antiguo régimen y la modernidad. O bien,

si se prefriere, la lucha entre la burguesía en ascensión y la clase nobiliaria. Pero estas abstracciones, sin ser falsas, son menos que insuficientes: empobrecen con exceso la realidad, a la vez más rica, más profunda y también más oscura.

Para los nacionalistas vascos, la bandera dinástica del carlismo, tan aparentemente obvia, es un equívoco a escala del mismo pueblo vasco que, en realidad, por mucho que otra cosa pareciera o creyera, no luchaba por tal o cual rey sino por sus fueros, los cuales, a su vez, serían expresión de otro equívoco pues en el fondo no lo eran todo los fueros sino la soberanía primitiva y la soberanía histórica de los vascos que los nacionalistas conciben con una misma y única identidad a lo largo de milenios y a través de la historia, pese a la gran variedad de formas, al modo de un *continuum* desde los remotos orígenes hasta hoy.

Ahora bien: es lo cierto que la mayoría de los vascos militaron —en el plano intelectual o moral o en el de las armas o en ambos planos— por el ideal absolutista que, después de todo, era una ideología de reciente data, compartida incluso por ilustrados más o menos "volterianos". Se nos ocurre pensar que la actitud vasca en las guerras carlistas no sólo respondía a la defensa de los fueros —cosa que nos parece verdadera— sino, asimismo, a una convicción de la propia superioridad expresada en un propósito de imponer su fe a todos los españoles, en suma, un espíritu de conquista, la *fijación* propia de un pueblo con tradiciones expansionistas. Pero, sobre todo, parece seguro que existiera en la posición vasca de las guerras carlistas otro equívoco consistente en la confusión entre la monarquía absoluta y la monarquía tradicional de características más imprecisas, pero intensamente emocionales, líricas. Por algo Valle Inclán se sintió carlista y escribió su gran poema dramático *Voces de Gesta*, la mejor evocación que conozcamos de la monarquía tradicional legendaria, precisamente en un medio montañoso, rústico y vasco. Claro que el carlismo trabucaire respondía a otras sollicitaciones de la pasión humana. Pero algo o mucho de aquella otra fuerza lírica había en esta ideología. El rey carlista tenía algo del tótem ancestral, del padre antiguo, protector de la ciudad —como un dios de la acrópolis— y, más remotamente, fuente mágica de la vida. Tenían razón los carlistas en asentar su filosofía política en la religión, pero al suponer que esa religión podía ser y debía ser el cristianismo, se equivocaban de credo. En efecto, el cristianismo es una religión histórica, nacida en una sociedad muy desarrollada, con graves conflictos internos, la sociedad grecolatina helenística. El cristianismo es una religión moderna, cargada con simientes de lo que serían en el futuro el liberalismo y el socialismo, difícilmente asimilable a las

deidades de la polis, con las que tiene trato, sabiéndolo o sin saberlo, el tradicionalismo vasco.

Por otra parte es justo reconocer que el carlismo no carecía de una filosofía política bastante elaborada y aunque arrancaba de una base emocional, racionaliza con lógica —más que el liberalismo— aquellos principios. Incluso diría que estaba más cerca de una intuición biológica de la sociedad. Por lo demás, las instituciones forales habían tenido éxito en el gobierno y en la integración del pueblo vasco. En cambio me parece un abuso decir, como suele decirse, que aquellas instituciones eran democráticas en el sentido que tiene esta palabra en la época moderna, es decir, en el nuevo régimen europeo. No se trataba de una democracia igualitaria, precisamente. Así, para ser elector a los cargos municipales, en Guipuzcoa, bajo el régimen foral, era preciso ser propietario de bienes raíces por un valor mínimo de 300 a 600 ducados. Eran los vecinos llamados "millaristas".⁷ Finalmente, creo que el carlismo se acomodaba bien con la realidad social vasca en el primer tercio del siglo XIX con su desarrollo de una metalurgia artesanal que comportaba una forma antecedente de las clases medias industriales. Por tanto, aunque hayamos subrayado los elementos irracionales del carlismo vasco, había también en él un sano y realista contenido racional.

Pero, en fin, el hecho es que los carlistas fueron derrotados por los liberales en las guerras civiles del siglo XIX. La primera guerra terminó con un pacto en el que el general victorioso —Espartero, liberal progresista— se comprometía a gestionar el gobierno de Madrid la conservación de los fueros vascos. Los fueros, en efecto, subsistieron, aunque no sin que hubiera discusiones y conflictos, lo que es bastante natural en este género de acuerdos. Uno de esos conflictos lo relata un autor vasco. Cuenta que un Alcalde de Azpeitia (Guipuzcoa), precisamente un Altuna —supongo que de la familia ilustre a que hicimos referencia en otro lugar— negó acatamiento al Jefe Político —gobernador— nombrado por el gobierno de Madrid, un general, porque había tomado posesión de su cargo sin haber obtenido previamente el "pase foral" de las autoridades guipuzcoanas. El Juez de Instrucción de San Sebastián procesó al Alcalde, pero éste lo vetó, como había hecho con el Jefe Político, porque tampoco el Juez había tenido el "placet" de las instituciones tradicionales vascas. Altuna alegaba que "la Diputación foral ha estado en uso de esta prerrogativa desde su reinstauración en Di-

⁷ Carmelo Echegaray, cronista de las Provincias Vascongadas, *Compendio de Instituciones Forales de Guipuzcoa*. San Sebastián, 1924, pp. 124 y siguientes.

ciembre de 1839".⁸ Ahora bien: el año 1839 es el del pacto que dio fin a la guerra civil, a la primera, y ello prueba que los fueros no habían sido abolidos, al decir del Sr. Altuna. Este episodio pone de manifiesto varias cosas: que los fueros, repetimos, subsistieron y entre ellos uno tan importante como el "pase foral"; que los funcionarios de Madrid los soportaban con dificultad lo que parece explicable (no creo que exista algo parecido en ningún Estado federal); y que, por su parte, tampoco los vascos, carlistas y tradicionalistas, se avenían con las cicaterías del poder central, aun después de haber perdido la guerra.

Los fueros —sin perjuicio de estas fricciones y otras— subsistieron hasta el año 1876, después de la tercera guerra, iniciada en 1872 contra la monarquía liberal de Amadeo de Saboya y contra la República de 1873.

El carlismo vasco sufrió la consiguiente frustración de la que habría de generarse el moderno nacionalismo vasco. Sabino de Arana, el fundador, sentó, por inspiración de su hermano Luis, la doctrina fundamental nacionalista: se trataba de recuperar los fueros para alcanzar el *status* de soberanía que el pueblo vasco había disfrutado en los pasados tiempos con sus leyes propias, su raza diferenciada y el viejo idioma.

A la par que el nacionalismo crecía en las Provincias Vascongadas, mermaba el viejo carlismo que, empero, conservó sus posiciones en Navarra. Lo que no hizo el carlismo, en los sesenta años que van de 1876 a 1936, fue meterse en una nueva aventura guerrera.

Entretanto, los empresarios vascos aprovecharon bien estos años de paz de la Restauración aunque fuese una paz al precio de sus fueros. Se dedicaron a otra conquista de España, una conquista pacífica y más sustancial y efectiva que cualquier otra del pasado: se dedicaron a la industria y a las finanzas. En este período de las últimas décadas del siglo XIX empieza a sonar Bilbao como un gran centro siderúrgico, minero y naviero. Al mismo tiempo hombres de negocios vascos obtienen títulos de nobleza que los harían muy notorios.

La nueva prosperidad vasca promueve dos corrientes contradictorias. Por un lado, crea vínculos económicos muy estrechos con el resto de España y con Madrid; pero, por otro, estimula y fortalece el orgullo vasco que no encuentra satisfacción en la pertenencia a una nacionalidad que pasa por una fase de desprestigio. El nacionalismo vasco se contamina del racismo que está de moda en el período (racismo tácito que ni siquiera necesita decir su nombre, de

⁸ Juan Olazabal y Ramery. *Cuestiones Candentes que interesan a todos los vascos*. San Sebastián, 1918, p. 265.

los ingleses imperialistas de la Era Victoriana, y racismo alemán y aun francés que dice su nombre ostentosamente).

Entretanto o, mejor dicho, a compás y compañía de los fenómenos políticos y sicosociales aludidos, se dibuja el marco de una oportunidad muy favorable para los empresarios y banqueros vascos. Se ha producido el "desastre colonial del 98". Los Estados Unidos han derrotado a España en Cuba y Filipinas. Hoy diríamos que era la cosa más natural del mundo, pero entonces, en 1898, no había una idea mínima del poderío norteamericano y aquel acontecimiento se convirtió en una vergüenza nacional. Pero, con todo, tuvo su lado "bueno": un ministro de Hacienda enérgico, Villaverde, a principios de este siglo que ahora se acaba, impuso a España un severo plan de estabilización; al mismo tiempo, se adoptó una política proteccionista. Ambos hechos configuraron una expectativa favorable que provocó la repatriación masiva de capitales españoles invertidos en Cuba y en Filipinas, y estos capitales, en gran parte vascos o en gerencia vasca, fecundaron la minería y la industria, y así, la economía conoció una fase de considerable expansión.

No parece muy necesario confirmar que la alta burguesía vasca fue protagonista de esta expansión, cierto, en concurrencia con los catalanes. Pero la industria catalana, más ligada a la suerte de las colonias, pasó por una crisis que, después de todo, no fue tan grave como se había temido.

En el plano nacional debe decirse que el "despegue" de la economía española se produjo en aquella coyuntura, es decir, en los primeros años de la actual centuria, y no en épocas más recientes, como muchos creen. Este dato —quiero decir, el "despegue"— es un testimonio de que el crecimiento económico de aquellos años fue importante. De no haberse producido sería difícil de explicar la orgía económica —no importa que turbia y poco decente o indecente, como suelen serlo las orgías— de la primera guerra mundial. En efecto, la España neutral pudo vender a los beligerantes cualquier cosa a cualquier precio (pero de todos modos esto exigía que existiera o se produjera la cosa vendida). Así se crearon las grandes reservas de oro y plata de que disponía España cuando estalló su propia guerra civil de 1936-1939. Aquel oro y aquella plata, habidos en los negocios de una neutralidad crasa, sirvieron para financiar —¡el famoso oro del Banco de España!— la matanza fraterna y la destrucción del país. *Sic transit...*

En la post guerra, de 1918 a 1923, hubo aún buenos negocios y una crisis, pero en suma no fueron malos tiempos para banqueros y empresarios. Hubo también rachas de terrorismo social, pero no en el País Vasco sino en Cataluña. Los vascos se dedicaron a los nego-

cios eléctricos y aún hoy conservan una posición muy fuerte en este sector de la economía española.

Es también la época de la formación de la gran banca que absorbió y sustituyó a una banca tradicional más modesta. Se crearon los llamados entonces Cinco Grandes que eran (hoy son los mismos y otros más), el *Español de Crédito*, el *Hispano Americano*, el *Banco de Vizcaya*, el *Banco de Bilbao* y el *Banco Urquijo*. El Banco de Vizcaya y el de Bilbao tienen su sede central en el País Vasco, y el Urquijo, aunque la tiene en Madrid, fue fundado por una familia vasca. Este último, un gran banco industrial, aun hoy es cabeza de una importante cadena de empresas. Los cuatro primeros tienen un puesto decoroso en el "ranking" mundial.

Este diríamos que joven capitalismo español, robustecido con los negocios de la gran guerra de 1914-1918, en buena parte, capitalismo vasco, cobró un ambicioso impulso por esta época. Pueden mencionarse unos cuantos hechos significativos y mal conocidos, incluso dentro de España: capitales españoles —no el Estado— rescataron los ferrocarriles que estaban en poder de empresas extranjeras y lo mismo sucedió con otros negocios. Se modernizó la *Maquinista Terrestre y Marítima* de Barcelona y se montaron, en el País Vasco, precisamente, fábricas de material ferroviario. Es también significativo que ya en tiempo de Primo de Rivera este joven capitalismo respaldara la creación del Monopolio de Petróleos con gran disgusto de las empresas petroleras mundiales (de este modo, la primera flota petrolera de Europa, diferente de las de las grandes compañías, fue la flota española). Se llevaron a cabo, también, inversiones en el petróleo venezolano (hoy desaparecidas estas inversiones, creo). Es también una muestra del fenómeno que estamos describiendo la salida a la plaza de los grandes negocios mundiales de la mano de Cambó cuya inversión más conocida fue la de la CHADE, pero en modo alguno la única.

Así llegamos a la guerra civil franquista, de 1936-1939, que quemó en su hoguera gran parte de los capitales acumulados en el período anterior. En el orden político, anotaremos que los nacionalistas vascos, aunque un partido de derecha, unió su suerte a la República (porque ésta le concedió el Estatuto de Autonomía), no sin cierta repugnancia a causa de la compañía obligada de anticlericales, marxistas y anarquistas. Los carlistas, con fuerte implantación en Navarra, combatieron al lado de Franco y, por tanto, contra el nacionalismo vascongado.

El resultado de la guerra fue una nueva frustración para los nacionalistas y para otros vascos que hubieron de sufrir los consiguientes agravios contra el idioma, contra la cultura vasca y también, en el plano de los intereses de otro orden, en particular, la abolición

del concierto económico como castigo a las dos provincias "rojas" de Guipuzcoa y Vizcaya.

¿Qué respuesta dieron los vascos a esta frustración? Los años inmediatos al fin de la guerra fueron atroces: carencia de alimentos y de materias primas, carencia de petróleo, salarios cuya curva había seguido cotas inferiores a la de los precios. Por tanto, miseria. Miseria, represión y terror. Un dato expresivo: el producto nacional no alcanzó el nivel de 1935, año anterior a la guerra, hasta 1953.

Este cuadro de pobreza y terror tenía su correspondencia en otra forma de penuria: la emigración política privó a España de una valiosa "élite", no sólo intelectual sino, también, de trabajadores calificados. Tanto infortunio, unido a la presión dogmática y a la represión de los vencedores, no auguraba nada bueno para el futuro.

Sin embargo, la situación empezó a mejorar en la segunda mitad de los cincuenta, en todos los órdenes —incluido el político— y, sobre todo, por efecto de un crecimiento económico muy rápido, a la japonesa, más notoriamente, en la década de los sesenta. Estos cambios van a tener efectos importantes en la economía vasca como en toda la sociedad española.

¿Qué hicieron los vascos? La frustración originada por los resultados de la guerra afligía el ánimo vasco puede decirse que en términos generales. Por lo demás, a partir de 1967 aparecen los primeros chispazos de terrorismo en Guipuzcoa y Vizcaya. Pero ello no obstante es la verdad que la economía vasca va a expandirse en este período pues se multiplica por tres partiendo de una base bastante elevada (con la adicional ventaja de que el desarrollo de las zonas deprimidas o de nivel inferior, empieza por beneficiar a las áreas más desarrolladas y las induce al paso a una economía más diversificada y más cualitativa).

El Banco de Bilbao viene publicando un anuario estadístico, de notable utilidad, sobre las economías provinciales y regionales de España. En esta fuente vemos que el P. I. B. de la Región Vasco-Navarra, en pesetas constantes (de 1975) pasó de 167,263 millones en 1955 a 484,291 millones en 1975. La observación directa e intuitiva confirma estos datos: las provincias de Guipuzcoa y Vizcaya están saturadas de fábricas y talleres. El sector secundario de estas provincias es hipertrófico, con porcentajes del 55% mayores que los de las naciones más industrializadas de Europa (claro está que se trata de un fenómeno de especialización, para servir a un mercado —el mercado español— mucho más amplio que el vasco). Por supuesto, la hiperindustrialización no es únicamente prosperidad, sino también, polución y otros males. Pero esto es otra cosa. Por lo demás, la polución del aire de Bilbao es un hecho muy viejo, de hace sesenta o más años y los ríos de Guipuzcoa arrastran, más

o menos desde la misma época, una corriente de aguas lechosas, vertidas de las papeleras.

A fin de no prescindir de ningún dato que pueda servir para formar un juicio correcto sobre el crecimiento de la economía vasca en las últimas décadas de la postguerra de 1936-1939, diremos que el fenómeno ha sido general, obviamente, en toda la economía española. Incluso es cierto que durante ese período el sistema español creció unos puntos más que la economía de la Región Vasco-Navarra (la renta "per cápita" de España, en 1979, fue de 4,850 dólares). Pero el desarrollo vasco tuvo un carácter más cualitativo, una ventaja que las cifras gruesas sólo reflejan toscamente. En fin, según la fuente que venimos utilizando, la economía vasconavarra representó, en 1975, el 9.37% del total de España lo que es mucho referido a una población de sólo el 6 por ciento. En el momento en que escribimos, el P. I. B., vasco (de las Provincias Vascongadas que forman el actual Euzkadi) sufre las consecuencias desalentadoras del terrorismo —desinversión, retroceso— por efecto de la violencia y la consiguiente inseguridad, pero este fenómeno sólo puede modificar el juicio sobre la economía vasca y su magnitud si continúa y consume sus negativos efectos de modo duradero.

Ahora bien: en cifras absolutas —no de renta "per cápita"— hay cuatro regiones en España que superan el producto vasco. Así, Cataluña lo dobla ampliamente —siempre en el año 1975— con 1.041,495 millones de pesetas; Madrid registra un P. I. B., que se acerca al doble del de la Región Vasco-Navarra, con 857,435 millones. Para quienes no sepan diferenciar las magnitudes absolutas de las relativas será una sorpresa saber que Andalucía es más "rica" que el País Vasco, no obstante el muy superior nivel de desarrollo de éste, con 630,617 millones de pesetas. Sigue Valencia, levemente por encima del País Vasco, con 488,823 millones.

Nada tiene de particular que, en términos absolutos, el País Vasco encuentre —en el actual modelo de economía— los límites naturales de su territorio y de su demografía. Ahora bien: otro punto a considerar es la especialización industrial del País Vasco que lo sitúa, en este aspecto, cuantitativo (relativamente a los demás sectores), a la cabeza, no sólo de España sino, como hemos dicho, de Europa. En efecto, Madrid, por ejemplo, registra en su producto, un fuerte componente de los servicios lo que es también lógico por cuanto se trata de una capital política y financiera que, además, es la primera área comercial de la Península. Pero nuevamente entra en juego la magnitud absoluta y así resulta que a pesar de la hiperindustrialización vasca, la industria madrileña acusa un valor añadido superior, aunque no muy superior, al de la Región Vasco-Navarra. En efecto, el valor añadido de la industria de Madrid ascendió, en

el año de referencia, a 289,916 millones de pesetas y el de la Región Vasco-Navarra a 280,597 millones, para el mismo sector.

La interpretación de estas cifras quizá necesite de algunas maticizaciones. Pero no requiere ninguna y es plenamente válida por sí misma la conclusión de que el pueblo vasco no puede ser tenido precisamente por una sociedad pobre o subdesarrollada. Todo lo contrario. Ni tampoco explotada. Es un sarcasmo decir, como hace el frenesí de la pasión, que los vascos sean víctimas de alguna especie de "imperialismo capitalista" español. Dicho esto desde una posición doctrinal que se pretende marxista es aún más incongruente. Un análisis marxista, si acaso, nos llevaría a la conclusión de que "el imperialismo capitalista vasco" tiene entre sus garras de águila al cuerpo exangüe de España. Hasta podría hablarse de un "centralismo capitalista" vasco. No sería una insensatez fraguada por el odio o por algún sentimiento peor, como la que atribuye a la comunidad española, en su conjunto, alguna forma de parasitismo respecto al País Vasco.

El caso vasco entra difícilmente en esquemas preparados para situaciones diferentes. El pueblo vasco, a pesar de sus frustraciones e insatisfacciones —especialmente desde hace siglo y medio a consecuencia de las guerras civiles, pero sin que haya mediado nunca, por parte de los demás españoles, ningún agravio debido a prejuicios o actitudes, digamos, "étnicas"—, no ha dejado de ser, en ningún momento, ni antes ni ahora, un grupo dominante en la Península Ibérica que guarda más analogías con Inglaterra, por ejemplo, que con Irlanda. Lo extraño del caso es que, aquí, desde una posición dominante, Inglaterra promovería un movimiento para separarse de Escocia. ¿Cuál es la causa de tan singular fenómeno? Se trata de una materia del mayor interés, pero requeriría, para ella sola, los honores de un largo escrito.

Contradicciones y paradojas

LA cuestión vasca abunda en contradicciones y paradojas.

Una disculpable confusión de hechos y de conceptos, tiende a identificar el pueblo vasco, como ya dijimos en otro lugar, con el grupo protohistórico vascón. Nada de sorprendente puede tener que los nacionalistas vascos hayan adoptado esta idea, esta imagen que implicaría una continuidad étnica y cultural, incluso de alguna manera política, desde un pasado remotísimo, sobre el que se ha especulado con fruición, hasta un futuro Estado panvasco. La idea es emocionante, excitante, propicia para acciones donde la irracionalidad funciona como una carga explosiva. Pero, dicho sencillamente,

no se corresponde con la realidad ni con la verdad. Y esto aparte, comporta serios peligros. No ignoramos —y tampoco debemos ignorar— que el hombre posee el don de sustituir la realidad por signos que tratan de representarla de donde dimana el poder de su inteligencia, pero también la debilidad de sus extravíos. Es muy cierto que se puede vivir y sobrevivir y hasta lograr admirables victorias pese a la suplantación de la realidad. Pero hay que pagar el precio de estas hazañas, y el precio, a menudo, es trágico y ruinoso. No; verdaderamente, no. El pueblo vasco real es un pueblo histórico, formado en período histórico, como los demás pueblos europeos actuales, y debe su ser y su condición europea, precisamente, a la cultura mediterránea, grecolatina y cristiana pasada por Roma y, en el caso vasco, a través de España y con España. La diferencia entre el pueblo vasco y los demás pueblos de la Península consiste en la supervivencia, en el grupo vasco, de un componente vascónico, no romanizado, pero sí cristianizado, lo que hizo posible su efusión en el cuerpo mixto del pueblo vasco histórico. Por tanto, el pueblo vasco es el resultado de un equilibrio entre el factor vascónico —con evidentes arrastres primitivos— y el factor románico. En consecuencia, un nacionalismo vasco consecuente no puede ser sino un nacionalismo integrador e integral que no confiera a uno de los dos componentes una preponderancia capaz de desequilibrar el sistema. De aquí se deduce que un ideal de regresión excluyente hacia el nódulo vascón no romanizado, de hecho, paradójicamente —hemos visto una muestra en el propósito de la erradicación del castellano—, produciría una fractura traumática en el pueblo vasco. En general puede afirmarse que no es posible, sin incurrir en riesgos muy serios, manipular los estratos culturales básicos de una comunidad humana y sacarlos de quicio.

Pues bien: esta operación cultural tendría su paralelo y su analogía en otra contradicción paradójica, esta vez en el plano económico. En efecto, es difícil creer que la secesión de la economía vasca, respecto a la economía española, haya de producir algún resultado positivo, ni siquiera en la hipótesis de una trasposición vasca al mercado común europeo. La Comunidad Económica Europea juega con reciprocidades computables y el País Vasco está lejos de ser incondicionalmente atractivo para la C. E. E., pues presenta la anomalía de un sector industrial hipertrófico y una capacidad de demanda pequeña por efecto de su exigüidad demográfica. Por lo demás, ha de tenerse en cuenta que llevar a cabo, en tales condiciones, una exportación de productos industriales en altísima proporción, respecto al volumen producido, es cosa muy ardua cuando falta un mercado interior reservado o protegido o, simplemente, tradicionalmente dominado y organizado, de dimensiones adecuadas para ase-

gurar, de entrada, series de razonable magnitud. Finalmente, no debe olvidarse que la economía vasca vive al filo de un cambio necesario de modelo, si no se resigna a una regresión no sólo relativa sino absoluta. En efecto, debe pasar de la fase industrial en la que está muy comprometida —en grado superior a cualquier otra sociedad europea— a una fase postindustrial, muy cualitativa, con mayor participación de los servicios, y precisamente servicios de categoría superior, derivados de la tecnología —y de la ciencia— e inducidos de un mercado libre, cambio que no sería realizable, según toda razonable probabilidad, en medio del trauma de la secesión. Materialmente, la secesión vasca no es concebible más que de acuerdo con España, lo que también parecerá paradójico.

Guarda relación con lo que acabamos de exponer otra contradicción. Es el caso que una importante minoría del pueblo vasco —alrededor del quince por ciento, según parece—, optó por posiciones ideológicas a la vez separatistas y marxistas, con una estrategia de lucha tercer mundista. Y esto a redropelo de una sociedad con gran predominio de las clases medias burguesas. Es otra paradoja. De ahí que la misma eficacia de esta lucha tiene que producir y está produciendo, forzosamente, una escombrera, fruto natural de destrucciones de vidas humanas, y ruinas cuyos cascos bloquean el mismo camino por donde pretenden transitar esas ideologías o esos programas armados por la violencia y el odio. Es un espectáculo asombroso ver a la sociedad vasca desgarrada por convulsiones propias del Tercer Mundo siendo así que su realidad socioeconómica está mucho más cerca de Escandinavia que del Tercer Mundo.

El caso vasco es, verdaderamente, como ya dijimos, singular y atípico. Por ser singular y atípico no encontrará salida por las vías del ejemplo exterior (¿qué ejemplo?), menos aún del mero contagio o de la imitación. Tiene que ser original justamente porque el pueblo vasco ha sido formado como un árbol que crece y florece y fructifica en los tropismos naturales de la vida. De otro modo: la comunidad vasca acertó tantas veces en la historia —lo hemos visto en nuestro somero recorrido— cuando se abstuvo de tratar de moldearse en los límites de una ideología pues los enunciados abstractos le sientan mal; acertó cuando hizo uso de un feliz tanteo del terreno, de su propio e irreplicable terreno, guiándose por estas dos coordenadas: la tradición para el orden social y moral y un pragmatismo ágil y filoneísta para el trabajo, la técnica, los negocios. Es probable que la vieja receta sirva una vez más.

Lo que acabamos de decir nos parece verdadero, más verdadero aún, en el actual trance histórico, porque en esta época, como en ninguna otra, creo, las ideologías, los dogmas, las que fueron ayer grandes concepciones grandes esperanzas, se muestran extenuadas.

¿Serán una excepción de esta fatiga de los sistemas los nacionalismos pequeños cuando precisamente entran en crisis los grandes? Porque nos parece verdad que las tendencias desintegradoras de la época concuerdan con el general estiaje de la fe y de los valores. Pero a nuestro modo de ver la desintegración de las grandes naciones no será heredado por otras más pequeñas. Lo que está en juego es otra cosa, es nada menos que la búsqueda de un modelo nuevo —o más viejo— de organización política y social que bien pudiera ser una vuelta, en cierto modo, al Estado-ciudad. Un Estado ciudad desconcentrado, a la vez campo y urbe, a la vez agrario e industrial. Esta desconcentración se haría posible si, como cabe esperar, la captación rentable de la energía solar permite su producción mediante nódulos acoplables con lo cual se tenderá a superar el gigantismo, el Golem que amenaza, en nuestro tiempo, la supervivencia misma de la humanidad. Estas unidades básicas, desconcentradas, tenderían a aglutinarse y a organizarse no en el molde de las viejas y grandes naciones —tampoco en naciones pequeñas— sino en *constelaciones* que, en su caso, podrían pasar por encima de las actuales fronteras, es decir, por encima de los nacionalismos, al fin superados, pues todo en el mundo es precedero.

REFLEXIONES SOBRE “LA ESPAÑA POPULAR. RAICES DE UNA ARQUITECTURA VERNACULA”, DE CARLOS FLORES

Por *Julián IZQUIERDO ORTEGA*

LA personalidad del arquitecto español Carlos Flores, como investigador e historiador de la Arquitectura popular de España es única. Su amplia cultura artística, su poderoso talento, su fina sensibilidad y fuerte amor a esa faceta de la arquitectura, descuellan en su gran obra en cinco volúmenes “La Arquitectura Popular Española”, editada por Aguilar, fruto de muchos años de estudio profundo y de recorrido de toda la Península. Carlos Flores, afrontando los sacrificios más duros, obtuvo los mejores frutos de unas experiencias, inimaginables, y únicas. Carlos Flores es un maestro de la fotografía, único medio de dejar constancia de unas obras que siendo modelos admirables estaban amenazadas de muerte. En esos viajes múltiples y esforzados Carlos Flores, embriagado de las esencias de ese arte popular, no sólo ha vivido toda la geografía de España, sus ríos, sus valles, sus sierras y buena parte de sus mares, sino también sus poblados más ignotos y solitarios. El gran logro de Carlos Flores es su “Arquitectura Popular Española”, obra ingente, y que en el extranjero ha ganado los mejores elogios de máximas figuras de la arquitectura y de la crítica más solventes.

Esa importantísima obra posee el mayor relieve cultural de amplitud europea y creemos que también americana, singularmente en Hispanoamérica. El gran esfuerzo que esa obra implica, por la riqueza de su contenido y su amplitud, aunque es labor de un solo hombre con unas fuerzas creadoras excepcionales parece el fruto de un equipo. Nos recuerda al “Diccionario de Filosofía”, de José Ferrater Mora.

Ahora Carlos Flores ha publicado “La España popular”, a la que dedicamos este ensayo.

Lo que primero destaca en ese libro es que en él el texto literario y las numerosas y bellísimas fotografías constituyen una unidad inextricable, en la cual sólo para el análisis —como aquí haremos— cabe separar el texto de las fotos, que no menos que aquél, con ser tan vivo, interesante y rico; en cuanto a maravillosos paisajes, figu-

ras humanas y edificaciones populares contribuyen a ahondar en graves problemas históricos, sociales y antropológicos de una España, cuya esencia sin duda no lograron captar plenamente pensadores como Ganivet, Unamuno, Ortega, poetas como Antonio Machado, historiadores como Menéndez Pidal, Sánchez Albornoz y Américo Castro. Una España que invertebrada según Ortega, es un enigma histórico para Sánchez Albornoz. Una España, seguramente impenetrable en su más viva entraña. Una España "virgen", según Waldo Frank.

Los temas del libro son: los conceptos de pueblo y de lo popular en España, el medio geográfico e histórico español, el hambre padecida por los españoles, tipos de poblamiento, la conquista islámica y su carácter, las condiciones infrahumanas del medio rural, la falta de evolución social, política y económica de esa España durante cuatro siglos, el comercio, las clases sociales, labrador-trabajador, los bienes propios y los prados concejiles, el funcionamiento de los ferrocarriles en el siglo XIX y su significado sociológico e histórico, los ambientes campesinos, casa y vida para el campesino como reflejo de su vivir, su vivencia del tiempo, las creencias del hombre popular, la muerte y su concepción para ese hombre, las fiestas populares y su significado, el trabajo que realiza, su codicia de la tierra, su dependencia de otras clases sociales, etc.

El libro, por tanto, muestra una notable variedad de temas dentro de su unidad intrínseca. La información en que se apoya el autor es amplia y selecta. Al caudal de su rica experiencia a través de sus viajes insuperables por toda España, de su aguda intuición psicológica y de su sólida cultura, añade el autor sus lecturas meditadas de los mejores escritores, historiadores, sociólogos, economistas y etnólogos relacionados con los temas de su estudio.

En la ruta del libro las notas de los pies de las fotografías parecen señales luminosas que iluminan con profunda eficacia los aspectos estudiados en su texto.

Ideas capitales del libro.

El propósito cardinal del autor consiste en "intentar comprender cuáles han venido siendo las características más definitorias de este *pueblo*, cuales sus formas de vida, de relación y de trabajo; considerar sus modos de diversión, sus fiestas, celebraciones, sus creencias y supersticiones; contemplar la familia, célula básica de dicha sociedad; conocer el entorno físico en el que su acontecer diario ha ido desarrollándose: la casa, la calle, el pueblo, la aldea, la ciudad, el campo; tener en cuenta las circunstancias positivas o desfavorables

que la tierra ofrecía para tal desarrollo; advertir los condicionantes de todo tipo que sobre esta amplia clase social han venido actuando: históricos, culturales, socioeconómicos, etnológicos, etc.; procurar una visión de amplitud panorámica de lo que España y los españoles —el país y sus gentes— han supuesto desde este punto de vista de lo popular: tratar de interpretar, en fin, parte al menos, de este conglomerado de fenómenos y circunstancias, parecía representar una tarea válida. . .”

Este capital empeño, erizado de dificultades de todo género, queda bien definido al intentar dar una visión de lo que España y los españoles han significado desde el punto de vista de lo popular. Pero ¿qué es todo eso? A nuestro juicio, historia, sociología, economía y antropología, en suma: cultura, en una sólida y apretada trabazón. Mucho ha demostrado amar y conocer Carlos Flores la arquitectura popular; pero todavía ama más a la España que la ha producido a través de una etapa histórica. Califica el autor con acierto de *asombrosa obra* la de la arquitectura popular. Afirma que este pueblo que durante siglos ha creado esa arquitectura, está formado por individuos que poseen una “visión realista del mundo que les rodea” y “un fatalismo resignado y conformista”, con una personalidad a la vez “crédula y desconfiada”; y una mentalidad no coincidente con la “proletaria”, pero tampoco podría atribuírseles otra “pequeña burguesa”, sino más bien “preburguesa” y frecuentemente “antiburguesa” durante siglos.

Sostiene que respecto de su situación económica “el pueblo podría ser considerado como una clase proletaria, la mentalidad que ha venido animándolo tradicionalmente se advierte muy ajena, en términos generales, a planteamientos de lo que representa una lucha de clases” marxista, lo cual no ha impedido que un sentido innato de la dignidad y la justicia, unido a los interminables abusos que sobre él han venido ejerciendo los diferentes grupos de poder, haya llegado a traducirse en movimientos de rebeldía surgidos de una manera esporádica y ocasional bien que sistemática y permanente. . .”

Este pueblo, económicamente *proletario*, si yo no interpreto mal, que carece de mentalidad proletaria y tampoco es burguesa, parece integrar más bien una clase media baja, lindante con la era proletaria; y a esa clase media, sí que le sería aplicable todo lo que dice el autor, que con esa salvedad, nosotros aceptamos en el resto de sus tesis.

Seguimos con el concepto de pueblo, al que considerando el autor en su conjunto como un ente social y observando su comportamiento al correr de los siglos, tales hechos de fuerza se presentan como fenómenos aislados, aunque numerosos, que bajo el aspecto de rasgos habituales y definitorios. Aquí cita el autor a Víctor Alba

en su apoyo. Y prosigue afirmando que es evidente que este pueblo "ha ido desarrollando su existencia sobre un país concreto, viéndose ligado por ello indefectiblemente a una cultura, a una historia, a unas tradiciones; habiéndose mediatizado y conformado por los factores de más diversa índole dominantes en ese país... Todos estos condicionantes, relacionados con el pasado o con el presente, con el país como ámbito físico o como creación histórica, con la cultura y la sociología, la economía y la etnología, etc., han venido ejerciendo una poderosa influencia sobre todos y cada uno de los individuos que constituyen el pueblo así como sobre éste mismo considerado como grupo social claramente reconocible, afectando de un modo profundo y preciso a su desarrollo, a sus obras y a la propia esencia de su modo de ser en cada momento histórico".

Entendemos claramente explicados aquí los factores múltiples que han forjado al pueblo en cada una de sus etapas históricas.

Y prosigue: "La España —tema de su libro— vendrá dada, pues, no solamente por el pueblo y por el medio físico-histórico considerados como entidades aisladas e independientes, sino sobre todo, por la unión de ambos pueblo y medio, conglomerado dialéctico pleno de conexiones e influencias recíprocas. Esta trabazón siempre real entre la tierra y sus gentes se acentúa en el caso que nos ocupa, esto es, cuando los individuos considerados pertenecen a unas clases, generalmente desvalidas que viven en buena parte en estrecha dependencia respecto del medio físico, medio en el que procuran día a día su sustento, y que muchas también ha de proporcionarles su principal razón de ser y de existir".

Que la relación entre el hombre y su medio circundante sea dialéctica, es una profunda idea de Carlos Flores; es decir, que esa relación ha de consistir en que el hombre es influido por el medio y éste es modificado por el hombre. Ambos, medio circundante y hombre, en sus mutuas correlaciones constituyen un elevado proceso unitario, en el cual el hombre cambia al medio dentro de ciertos límites, y es, a su vez, cambiado, dentro de determinados límites por su medio. La filosofía de Ortega y Gasset formula su tesis sosteniendo que la vida concreta —la de cada uno— "es el yo y su circunstancia". Ortega llega a su fórmula por un método de búsqueda de los datos radicales del universo, pasando por una crítica del idealismo cartesiano, que le conduce a negar que existe un yo, sin el mundo y un mundo sin el yo, o sea, un mundo que exista en sí y por sí con independencia del yo.

Entiende Carlos Flores que el medio no es sólo el físico, sino también el histórico.

Dice certeramente nuestro autor, de acuerdo con su visión dialéctica, que es "evidente que los caracteres permanentes no pueden

considerarse extendidos a la totalidad de los fenómenos y circunstancias vitales y que tanto un país como sus habitantes y las relaciones existentes entre ambos, experimentarán variaciones sensibles en el transcurso del tiempo. La visión de una España popular será, pues, distinta, en numerosos aspectos, según la época elegida para considerarla". Añade que el período estudiado en su libro se refiere a la primera mitad del siglo actual. Pero como antecedente necesario de su estudio efectúa también amplios análisis históricos de la España medieval y de la de épocas posteriores y, naturalmente, de la geografía del suelo español. Indudablemente que la España popular de esa primera mitad, varía respecto de la España popular del siglo XIX y de la de los siglos anteriores. El autor, al final del libro, reconoce explícitamente que la España popular ha variado. Nosotros creemos que sustancialmente esa variación, en uno de sus factores decisivos, ha radicado en que la gran mayoría de la clase popular ha emigrado al extranjero y a otras ciudades españolas, por lo cual al cambiar su modo de vida ha cambiado su manera de pensar. Las generaciones jóvenes que la han sucedido y que viven en el campo, apenas han salido de la niñez. La mayoría de las personas que han quedado en los pueblos son ancianos de ambos sexos. Y así no es problema preguntar qué queda de esa España popular. Quien recorra las poblaciones rurales en estos veinte últimos años —y el autor lo sabe mejor que nadie— podrá observar de un solo golpe de vista lo que decimos.

Transcribe el libro la idea de Claudio Sánchez Albornoz, según la cual, "sería estúpido explicar la historia de España por la miseria de los españoles; pero no lo sería menos, prescindir de esa miseria al buscar la clave de la contextura vital hispana". Pero pensamos que el problema consiste en estudiar el hecho de esa miseria juntamente con los demás factores que influyeron en esa contextura, lo cual ignoramos que hasta la fecha se haya efectuado suficientemente. Aunque se hayan estudiado aspectos parciales, en que se trata tangencialmente el caso, como en Costa, Ortega y Menéndez Pidal. Después el mismo autor analiza el problema y llega a precisiones de mucho interés. Tema muy importante.

Amando de Miguel, en su obra "Cuarenta millones de españoles cuarenta años después", afirma que "la Historia de España no puede explicarse si se evita la idea de "hambre de tierra" que ha obsesionado a tantas generaciones de campesinos españoles, hasta hace muy poco la parte mayoritaria de la sociedad. Diríase que de repente ese ansia secular de tierra ha desaparecido. Se ven pueblos abandonados; cientos de miles de pequeñas parcelas de tierra que ni se cultivan con ganas, ni se pueden vender. El cambio ha sido una de tantas

consecuencias del mayor éxodo rural, aunque no se sabe bien cuál es la causa y el efecto".

Y proseguimos. Entre las claves definitorias del hombre popular no podría faltar la de "una vida dedicada al trabajo", afirma nuestro autor, añadiendo que "escasa en ocio o diversión, el trabajo supone el eje medular de una existencia que busca (...) la satisfacción de necesidades materiales elementales".

La exacta afirmación, nos invita a preguntar: ¿por cuenta de quién y para quién se efectúa ese trabajo? Si fuese por cuenta ajena, ese trabajo sería asalariado; y si por cuenta propia, no existiría jornal. Interpretamos al autor en el último sentido, aunque no tenemos una idea muy segura sobre ese extremo.

Nuestro autor enfoca el problema del hambre. Veamos. "Este dato del hambre como situación crónica de un país, especialmente por lo que se refiere a sus masas desvalidas, debe ser tenido en cuenta como uno de los factores que marcará una más profunda y perdurable huella en la idiosincrasia del hombre popular de siglos venideros. La resignación ante los malos tiempos, las cosechas insuficientes y los abusos de los poderosos, a la vez que ese afán tantas veces insatisfecho de "ganar el pan", meta suprema a la que queda reducida la mayor parte de las ambiciones mantenidas por las masas populares, hallan su justificación y tal vez su origen en esta larga tradición de hambres y escaseces, de abusos y penalidades experimentados una y otra vez por la sufrida clase de los trabajadores o pecheros al correr el tiempo".

Estos párrafos son fundamentales y exactos, y revelan penetrante captación del dato histórico-económico-sociológico del hambre. Ahí no existe la menor retórica, sino sólo aparece el dato escueto, revelador y sumamente doloroso. Pero además la visión del autor se cerciora bien de la "profunda y perdurable huella que el hambre ha tenido que dejar en la psicología del hombre popular. El ilustre historiador Claudio Sánchez Albornoz, que nosotros sepamos, no se ha enfrentado con las raíces ni con la estela histórica del grave problema. Según hemos leído en algún historiador, en la Edad Media, durante una etapa nada corta murieron de hambre miles de españoles, en los campos. Y Américo Castro ni lo toca siquiera en su "Realidad histórica de España". En cambio, el brillante historiador Henri Pirenne en su "Historia económica y social de la Edad Media, estudia en su parágrafo "El hambre en los siglos XIV y XV", y aporta datos rigurosos del mayor interés.

"Lo que acostumbramos a llamar 'el pueblo' —dice nuestro autor— ha sido, por lo general, un grupo social caracterizado por una resignación ante la vida dura y difícil y una sumisión frente a aquellas clases privilegiadas culpables en gran medida de su si-

tuación precaria. Ocurre, sin embargo, que en ciertos momentos el pueblo, ha llegado a rebelarse, bien haya sido solo o aliado con fuerzas que pretendían cambiar el orden social existente". Y agrega, aduciendo el parecer de Víctor Alba, que el pueblo no ha sido la fuerza dirigente de las rebeliones y que los beneficios que obtuvo fueron secundarios.

A nuestro juicio es cierto lo que se afirma en lo transcrito sobre la resignación del pueblo; pero en ciertas épocas, pues en ciertas ocasiones el pueblo se ha rebelado. Por ejemplo, en la guerra de la Independencia contra Napoleón. No admitimos como muy exacta la opinión de Víctor Alba respecto de la espontaneidad o la dirección ajena de ciertas rebeliones populares. Díaz del Moral, en su excelente libro "Historia de las agitaciones del campo andaluz", refiriéndose a la etapa de 1918-1920, afirma sobre unas huelgas de jornaleros del campo en una provincia andaluza: "El efecto de estos hechos fue fulminante; en una o dos semanas el proletariado se había hecho dueño de la situación; en la dinámica social, el centro de gravedad se había desplazado del sector capitalista al sector obrero".

Observa Díaz del Moral que "entre los muleros o harruqueros y los simples trabajadores de la tierra existe, de antiguo, radical antagonismo. Los muleros son pequeños propietarios o colonos, dueños de una yunta con la cual hacen labores a jornal después de realizadas las de su tierra". En lo cual, Díaz del Moral parece dar la razón a Carlos Flores en su tesis sobre las clases populares.

Apunta Díaz del Moral que "por la causa fundamental de la prostración, la que penetra y matiza todas las otras, es la incultura y la inconsciencia de las masas, incapaces del esfuerzo tenaz y persistente indispensable para toda labor social". Pero Díaz del Moral habla de las masas asalariadas y según creemos, Carlos Flores, más bien del pequeño propietario, en este caso, lo sería el mulero, dueño de una yunta y algo de tierra, cuyo antagonismo con los jornaleros del campo apunta Díaz del Moral.

Masas y minorías. Un problema que se han planteado Ortega y después Menéndez Pidal y C. Sánchez Albornoz es el de la existencia en la historia de España, de mayorías y minorías, o lo que es lo mismo, masas y minorías. Creemos que es Menéndez Pidal el que más afina en ese análisis. Merece la pena exponer aquí lo que el insigne historiador y filósofo piensa sobre el trascendente problema. Afirma que "en todas las épocas históricas no faltan ciertamente egregios conductores de las masas. Lo que falta a menudo es el acuerdo entre ellos, la solidaria coordinación cotidiana que auna las voluntades, asegurando el mayor aprovechamiento del esfuerzo común.

Las minorías, tanto las de capacidad como las de mando, se organizan trabajosamente, y no suelen mostrar la generosidad cohesiva, la equidad selectiva y las demás virtudes dirigentes, dejando pulular en su seno la invidencia que malogra todo acierto.

Muy al contrario, en la masa, en el común de las gentes, el individualismo ofrece valiosas notas positivas. La más saliente es el vivo sentimiento de la propia dignidad, ennoblecedor de la vida toda, muy perceptible aun en las clases más desvalidas...

Concluye Menéndez Pidal su análisis sobre ese problema, afirmando "que a diferencia de las minorías egregias, la gregaria mayoría posee en mayor grado las buenas cualidades de su clase y los ejercita aun cuando sus caudillos le falten o la desatiendan".

Y en lo que sigue, parece que el ilustre historiador pone el dedo en la llaga en unos juicios plenamente certeros: "Muy lejos pues de achacar la debilidad de España a la indocilidad del pueblo que no sabe acatar a sus selectos, hay que atribuirle al desacuerdo y a la invidencia de esos mismos selectos, deficiencias que fraccionan y dispersan la dirección. La guerra antinapoleónica es el más señalado ejemplo, España, abandonada de todos sus altos dirigentes, muestra entonces el más espontáneo acuerdo nacional, unida firmemente en el supremo afán de su independencia, aunque dividida bajo dirección muy fragmentaria y bajo la oposición interna de dos encontradas ideologías".

Claudio Sánchez Albornoz en su libro "Mi testamento histórico-político", expone unas interesantísimas ideas: "España invertibrada, España pueblo. Si; recordemos a Jimeno el de la albarda, adalid de las milicias urbanas de mi tierra abulense. Dos veces —más de dos, pero dos de modo decisivo— salvaron a la cristiandad hispana las populares milicias de Salamanca, Avila, Segovia, Madrid, Toledo... sacando el pecho fuera mientras se daban de cintarazos el rey, los nobles y la clerecía en el interior del reino.

¡Extraña sociedad! "Hasta que el pueblo las canta las coplas, coplas no son", decía Machado. Fueron proyección popular las justicias isabelinas, la Inquisición, la expulsión de los judíos, la empresa de América, la limpieza de sangre, la antipatía al converso, el avillanamiento de la nobleza, la novela picaresca, el Quijote..."

Vemos aquí, fuera de ciertas exageraciones como la del Quijote, un fondo de verdad, que armoniza muy poco, o mejor, contradice la tesis de Ortega sobre la indocilidad y la pasividad, rebelde a toda dirección, de las masas en España, a lo largo de su historia.

Todo lo transcrito complementa lo que piensa Carlos Flores sobre la España popular.

Y proseguimos con el libro de nuestro autor, el cual recoge la frase del hispanista francés Noel Salomón: "En España la vida ru-

ral no ha cambiado en cuatro siglos". Sobre la que afirma Carlos Flores: "que esta declaración supone para nosotros un dato importante que viene a corroborar lo que un conocimiento directo y reciente de los pueblos españoles nos había ya permitido aventurar: su semejanza, casi su identidad, con respecto a un pasado que podría remontarse, como se ve, hasta cuatro siglos atrás". Y añade que "parece lógico suponer, también que la España popular de Felipe II coincidiría en líneas generales con la que ha perdurado hasta hace escasas décadas".

En suma; que Carlos Flores capta la vida rural española a través de una viva experiencia profunda.

Suscita el libro el interesante tema de la alegría de vivir en el pueblo español, y dice que "no puede pensarse que un pueblo incapaz de experimentar una cierta alegría de vivir sea apto para conseguir las creaciones que nos ofrece la artesanía; ilusionarse con las fiestas que en un elevado número han llegado hasta nuestros días; de construir su casa con cuidado, perfección y belleza que en tantos casos puede ser advertido".

Estimamos fina y sugestiva la relación que establece el libro entre la alegría de vivir y las creaciones del arte popular español. Veamos lo que piensa Ramón Menéndez Pidal sobre ese aspecto de la psicología de los españoles a través de la historia. Cita la opinión del historiador romano del siglo I, Trogo Pompeyo, respecto del segador de los campos españoles, que sostiene que "bajo el calor más sofocante del verano sin otro refresco que el agua tibia del botijo, mal vestido y mal comido, parece carecer de todo menos de conformidad, de alegría y de esfuerzo".

Recoge dicho historiador español una frase de un viajero inglés Edward Cook, que en 1830, recorre la península y escribe: "La alegría de vivir con que las gentes de todas las clases sociales soportan el infortunio, las privaciones y aun el empobrecimiento es algo que a duras penas, puede creerse. . ." Y Menéndez Pidal concluye: "Y aquí volvemos a recordar a Séneca, para quien la pobreza alegre no es pobreza, sentimiento que domina impresionante en el pueblo español". ("Los españoles en la historia", de R. Menéndez Pidal). O sea: que la observación justa de Carlos Flores sobre la alegría del hombre del pueblo en España, aparece avalada por esos ilustres testimonios alegados por dicho historiador español con los que éste está de acuerdo.

Proseguimos. "Los siglos de conquista islámica de la Península y de posteriores reconquistas cristianas condicionaron en gran medida el carácter de los nuevos pueblos, villas y ciudades medievales. El emplazamiento en lugares de fácil defensa supuso uno de los factores primordiales a tener en cuenta a la hora de decidir su fun-

dación". Esta tesis coincide con la de Claudio Sánchez Albornoz en su "España. Un enigma histórico".

"La plaza, ese elemento urbano, tan íntimamente unido a la vida de las ciudades y los pueblos españoles, parece que surgió como respuesta a la necesidad de un amplio espacio libre en el que pudieran ser celebrados los mercados".

Como reflexión a un admirable grabado de la Plaza de San Francisco de Sevilla, afirma el autor que la plaza ha constituido dentro de la arquitectura tradicional, una pieza capital en cuanto a actividades comunitarias de relación y convivencia. Un lugar en donde la charla y el paseo, el mercado y los tratos comerciales, los espectáculos públicos y las celebraciones religiosas encontraron su escenario más adecuado. Aquel punto, asimismo, que proporcionaba un reflejo completo y fidedigno del acontecer diario en la vida de una comunidad.

Estas agudas ideas perfilan una sociología de la plaza, que significa uno de los mejores aciertos del libro. La plaza mayor de Riaza y la de Ayllón, ambas en la provincia de Segovia, aparecen en dos maravillosas fotografías.

En cuanto al tipo de ocupación dominante entre los habitantes de las poblaciones castellano-leonesas situadas en la franja comprendida entre el Duero y el Guadiana, apunta el libro con expresiones de Luis G. de Valdeavellano, "que vivían en su mayor parte de la ganadería y de la labranza, sin que sus formas de vida y sus actividades profesionales les asemejasen realmente a la burguesía medieval o europea o de otros centros urbanos de la España cristiana, pues si bien algunos de ellos fueron mercaderes o artesanos, la mayoría de esos ciudadanos de esas poblaciones eran labradores, pequeños propietarios rurales y caballeros villanos. La vida mercantil y artesana de esas ciudades, pese a la creciente prosperidad de algunas de ellas durante los siglos XIV y XV, nunca llegó a ser tan activa como para originar la formación de una numerosa y rica burguesía, grupo humano que siempre fue minoritario en la estructura social castellana de la Edad Media".

Son de sumo interés estos datos que el libro reproduce del brillante historiador Valdeavellano, en los que destaca la idea muy importante de la falta de una "numerosa y rica burguesía" en esa zona durante la época referida.

Siguiendo al mismo Valdeavellano, dice nuestro autor que "en esta España cristiana-medieval los grupos de hombres libres que —contrariamente a lo que ocurría con la nobleza— no gozaban de un estatuto jurídico privilegiado, constituían la gran masa de la población. Sin embargo una parte de estos, hombres libres por derecho,

verían de hecho limitada su libertad por su sujeción a los vínculos de la dependencia señorial”.

Y precisa, fundándose en la tesis del mismo historiador, que también dentro de la sociedad hispanocristiana medieval fue numeroso el grupo de los siervos “integrado por las gentes que estaban sometidas como ‘cosas’ a la potestad dominical de otros”.

En cuanto a la economía, sostiene nuestro autor que “el comercio basado en una producción agrícola y artesana llegaría a alcanzar ya un cierto auge durante el reinado de los Austrias. El intercambio comercial facilitaba las relaciones entre los pueblos de una comarca y la cabeza de partido o ciudad más próxima. Manifestaciones y consecuencias, a un tiempo, del incremento de estas actividades serían el desarrollo de la red viaria y la proliferación de ferias y mercados”.

Aquí se establece claramente una relación causal entre el comercio que se efectuaba en ferias y mercados y las necesarias vías de comunicación, en que el comercio sería el efecto y las redes viarias serían, por lo menos, la causa de su desarrollo.

Estudiando las clases, sostiene el libro que “para Salomón la idea de clase social viene definida por el tipo de sociedad o por la ausencia de propiedad. Así, toda clase social estaría constituida por un conjunto de personas que ejercen una función similar dentro de la producción”. Y agrega Carlos Flores que “esta manera de definir la clase social basada fundamentalmente en aspectos relacionados con la propiedad y el trabajo, resulta particularmente válida para definir la situación social de las clases populares...”

Concluye el autor analizando el problema de las clases: “Este modo de entender el orden social —alude a Salomón— es compartido en nuestro trabajo, dentro del cual, las clases autoras de la arquitectura y construcción populares pueden pertenecer a diversas categorías sociales, campesinos, pescadores, comerciantes, artesanos, menestrales, servidores, etc., ocupando dentro de ellas estratos sociales distintos”.

La idea de qué clases han creado la arquitectura popular nos parece atinada. Ahora bien: que las que se consideran variedades o categorías de tales clases ocupen estratos sociales distintos, no parece implicar una jerarquía o subordinación que no vemos patente entre campesinos, pescadores, comerciantes, etc., los cuales, según pensamos, no guardan relación de jerarquía social ni económica. Opinamos, en cambio, que cada uno de esos grupos realizan funciones socioeconómicas distintas en las poblaciones rurales y sin subordinación entre los citados grupos. Naturalmente que entre ellos existe

una relación económica: la que establece el mercado, que es un vínculo que unifica a todos, sin jerarquizarlos.

Arguye el libro que del análisis realizado por Salomón, se deduce cómo a través de las *Relaciones* es dado establecer la dualidad semántica *labrador-trabajador*, la cual se establece también entre los términos labor-trabajo. Con ello no se trataba de excluir del concepto de *labrador* la idea del trabajo, sino de particularizar una modalidad de éste que sería específicamente conocida por el término de *labor*. Este concepto, tan frecuentemente sinónimo de *labranza*, parece reservarse en el siglo XVI a un trabajo técnico o de dirección, siendo así *labrador* aquel cuya actividad se desarrolla en sus propias pertenencias —con lo que su participación puede quedar limitada a una tarea simplemente directora mientras que el trabajador sería más bien el que, sin poseer nada, había de vender su esfuerzo como medio de lograr un jornal diario.

Aquí el agudo análisis del autor llega a una real distinción entre el *labrador* como poseedor de la tierra y el *jornalero* que por carecer de ella se ve obligado por la necesidad a vender su esfuerzo. Pero ¿a quién? Al propietario de ella o al arrendatario con medios económicos para su cultivo. Lo cual es importante.

"Al prolongarse las estructuras medievales en las del mundo moderno, en España más que en cualquier otro país de Occidente, nos hallamos ante unas formas de propiedad territorial híbridas y contradictorias. Con sus características a la vez medievales y modernas se nos presentan como señoriales aun en ciertos aspectos, mientras anuncian en otros los tipos modernos de propiedad burguesa del suelo". Idea de Salomón, aducida por el autor y que creemos acertada.

Sin embargo —prosigue Carlos Flores— lo que les confiere su verdadero contenido y les otorga una profunda unidad, "es el carácter social de las clases que se benefician de estas formas de propiedad territorial: en definitiva se trata de lo que podemos llamar propiedad *privilegiada*, en una sociedad en que los miembros de la nobleza y el clero constituían las clases dominantes".

Este juicio de Salomón sobre la propiedad privilegiada y que la nobleza y el clero constituían las clases dominantes, lo comparte Carlos Flores, que frente al predominio de esa propiedad de privilegio, se pregunta en términos de Salomón: "¿Cuál es la situación del pechero? ¿No existía una propiedad parcelaria campesina? Fuera de las fincas comunales, ¿No poseería nada propio el campesino de Castilla la Nueva de finales del siglo XVI?"

Refiriéndose al último tercio del siglo XIX sostiene Carlos Flores que los grandes propietarios y caciques llevaban una vida desahogada

ignorando las profundas transformaciones que se estaban produciendo en ciertos sectores de la sociedad. Frase que sintetiza perfectamente sus reiterados análisis sobre este tipo social español. De nuevo relaciona la arquitectura popular con los medios campesinos: "La España de la arquitectura popular —en nuestro siglo— viene así identificándose cada vez más con aquellos ambientes campesinos donde el fenómeno de la industrialización y los cambios y mutaciones subsiguientes de la sociedad apenas o en modo alguno tuvieron lugar, manteniéndose en cambio plena vigencia una mentalidad, y modos de vida tradicionales y muchas veces anacrónicos".

Insistiendo sobre el hombre popular —tema esencial de su análisis— que pertenece al medio rural, considera como más numeroso al campesino, dedicado a las faenas agrarias. Observa que "desde el jornalero eventual al propietario de una labor mediana o pequeña —que en la mayor parte de los casos podría ser incluido también en el estrato popular— el campesinado constituye el sector más ampliamente nutrido de cuantos integran esta particular España", estudiada en el libro.

Considera evidente que el campesino "no agota las tipologías laborales" que existen en el medio rural. Y así, para el autor, "albañiles, canteros, carpinteros, herreros... , herradores, carreros, guardianeros, talabarteros, cedaceros, esparteros, esquiladores... , molineros de aceituna o grano, panaderos, vinateros, queseros, tejedores, cereros, toneleros, cuberos, pellejeros, curtidores, alfareros, así como zapateros, barberos y sastres integran grupos que aún viviendo en el campo a su servicio, desbordan el área del campesino".

"Desde hace casi un siglo la arquitectura popular constituye una actividad ligada fundamentalmente a los medios rurales. Con la aparición del proletariado industrial y la llegada... del hombre del campo a la ciudad, en busca de nuevas posibilidades de trabajo, la vivienda urbana construida para estas clases trabajadoras se convertirá en general en un simple objeto de especulación, ajeno totalmente a aquellos valores que suponían la esencia de la actividad popular. Quedó así desde aquel tiempo el ámbito rural como cultivador casi exclusivo de una arquitectura sencilla y humana que durante siglos había ido apareciendo tanto en los pequeños núcleos de población como en las ciudades".

Aquí están bien plasmadas las ideas capitales del libro: a) que durante ese lapso la arquitectura popular es una creación de los ambientes rurales; b) que al aparecer el proletariado industrial y la emigración del hombre del campo a la ciudad, la vivienda urbana, construida para estos trabajadores inmigrados a ella, se hace objeto de especulación, la cual es incompatible con la esencia de la arquitectura popular, ajena esencialmente a toda idea de lucro, que —se.

gún nosotros inferimos—, conjuga necesidad humana y arte popular; c) por tanto, en la ciudad, al aparecer la vivienda con el exclusivo objeto de obtener un beneficio comercial, no volverá a construirse la casa popular; y d) desde aquellas fechas será el campo español el único medio en que se produzca la arquitectura popular.

Aquí ha trazado Carlos Flores las líneas del perfil sociológico e incluso económico de la arquitectura popular en España.

Sintetiza el libro en forma rigurosa que "la construcción de su propia vivienda o incluso la reforma y acondicionamiento de otra ya existente constituyen uno de los acontecimientos de mayor relieve entre los que pueden presentarse a lo largo de la vida del hombre popular".

Y añadimos nosotros que esa construcción tiene un gran valor humano y estético, porque el hombre popular es el autor de su propia vivienda, o sea, que se trata de un *hecho* del cual ese hombre es el autor y el que ha de ocuparla con su familia. Siente la alegría de ser creador y de vivir para el futuro la seguridad que significa estar la familia guarecida en la vivienda propia, de la que no será desahuciado por nadie.

Después el libro referido hace unas reflexiones que tal vez sean lo más interesante: "La casa popular ha venido siendo desde hace siglos el reflejo exacto de un medio determinado, de su status económico y social, de una forma de vida no burguesa, de una actitud vital de austeridad opuesta por completo al consumismo presente, de un respeto hacia tradiciones y costumbres preservadas de generación en generación; el recinto habitado por un núcleo familiar presidido por una vida de trabajo dentro de una economía de estricta austeridad, cuando no de escasez o de hambre.

Dentro de la arquitectura popular la vivienda constituye el elemento básico y primordial; aquel que supone a un tiempo la representación y el centro de un modo de vivir; algo extremadamente serio en donde apenas caben licencias de índole ornamental o decorativa".

Esa visión de la arquitectura popular como el reflejo del status económico y social de un medio, de una forma de vida y de una actitud vital, resulta, real y profunda. El hombre, al edificar su casa, proyecta sobre ella su espíritu y su manera de entender la vida dentro de su situación histórica, social y económica. No sólo su forma de pensar la vida, sino también de sentirla y de vivirla. Carlos Flores tiene aquí una admirable intuición no sólo de arquitecto sino de hombre de elevación espiritual. Su concepto de la vivienda como elemento primordial y básico, que implica a la vez la representación y el centro de un modo de vivir, es sumamente fecundo y penetrante. La falta de elementos ornamentales en la vivienda nos parece efectiva.

Veamos lo que dice Spengler en el tomo 30. de su "Decadencia de Occidente": "La casa es la expresión más pura que existe de la raza. A partir del momento en que el hombre, haciéndose sedentario, no se contenta ya con un simple abrigo y se construye una habitación sólida, aparece esa expresión que, dentro de la raza "hombre" —elemento del cuadro biológico—, distingue unas de otras razas de los hombres en la historia universal propiamente dicha, corrientes de existencia, preñadas mucho más anímica, psíquica. La forma primaria de la casa es algo que el hombre siente, que con el hombre crece, sin que éste sepa nada de ella. Como la concha del nautilus, como la colmena de las abejas, como el nido de los pájaros, posee la casa una evidencia interior; y todos los rasgos de las primitivas costumbres y formas de existencia, de la vida conyugal y familiar, de la estructura colectiva, se hallan reproducidos en la planta de la casa y sus principales partes: vestíbulos, pórtico, megaron, atrio, gineceo".

La versión spengleriana de la casa es amplia, elevada y justa; y significa el mejor apoyo a la de Carlos Flores, que se funda en su experiencia, en su sensibilidad y en su talento, mientras que la de Spengler que es hija del razonamiento abstracto en torno a las culturas.

Que la casa que estudia Carlos Flores en su "Arquitectura popular española" haya nacido de la "oscura costumbre de la existencia"; no nos parece exacto. Basta contemplar las numerosísimas y espléndidas fotografías de esa obra singular, para convencerse de que el arquitecto popular ha construido su casa con un proyecto nada técnico; pero en todo caso, racional y claro. Lo de la "oscura costumbre" está sólo en la fantasía spengleriana.

El arquitecto español Miguel Fisac, en su librito "La arquitectura popular española y su valor ante la del futuro", expone con sólido fundamento: "Que de alguna forma sea todo un pueblo el que entre en juego en la expresión artística y esto sólo sucede hoy con la arquitectura, que es de las bellas artes la única que por necesidad, incluso ajena a los propios arquitectos, está vinculada a todas las fluctuaciones del gobierno de los pueblos". Y añade: "Porque la arquitectura popular sí tiene alegría sana, limpia, de aire libre".

"¿Qué cosa más natural, más espontánea, más consecuente, más lógica que nuestra arquitectura popular? Una de sus características es adaptarse a la función". Y más adelante dice el mismo Fisac: "Recinto espacial esta plaza de Torrelaguna. Que eso tiene de auténtica la arquitectura española: es recinto interior y recinto exterior en los conjuntos urbanos".

Innumerables casas populares rurales que aparecen fotografiadas

en el libro criticado, muestran bellamente su recinto exterior y bastantes de ellas también su recinto interior sobre las cuales el autor hace unos finos y sugerentes comentarios.

Y veamos ahora las ideas más personales y originales del libro, que aparecen en los capítulos de la última parte de la obra: versan sobre el tiempo, las creencias, la cultura, y la muerte, según los vive el hombre popular.

Para Carlos Flores, "el tiempo social uniforme y continuo como es el rural" es "esencialmente distinto del tiempo social urbano".

"El tiempo en los medios rurales ha sido hasta un ayer inmediato—incluso hasta hoy mismo en ciertos casos cada vez menos numerosos— un tiempo lento, sosegado, que transcurre sin aceleraciones, ordenando sus movimientos según la sucesión monótona de los ciclos productivos. El paso del hombre constituía la unidad de longitud y desplazamiento, marcaba el ritmo de toda una existencia acompañada a la marcha uniforme e incesante del universo".

"Pero esta misma lentitud hace a la vez del tiempo rural un tiempo largo".

"...El año de la riada, el año de la población, el año del incendio, alcanzan así significados de hitos cronológicos de primera magnitud".

Carlos Flores no se pregunta qué sea el tiempo en su raíz antológica, tarea que sólo incumbe a los grandes filósofos y quizá a algunos artistas y poetas, acuciado por el sentimiento de su fuga irreparable; sino solamente cómo vive el tiempo el hombre popular. Al buscar en su libro las raíces de una arquitectura vernácula, se encuentra el autor con la vivencia del tiempo y logra conceptos de fina agudeza, fruto de su inteligente observación.

Para Carlos Flores, el tiempo rural es uniforme y continuo, lo cual quiere decir que el campesino español "vive" un tiempo cuantitativo, el que miden los relojes, nunca un tiempo cualitativo, como la duración en Bergson o el tiempo primordial de Heidegger. Ese tiempo del campesino español no constituye el tejido de su pregunta si es interior o exterior a su vida, pues sólo tiene conciencia de que "pasa" o "corre" y de que está integrado por el pasado, el presente y el futuro. Ni siquiera se pregunta en qué dirección "corre" el tiempo, si viene del futuro hacia el presente y el pasado o, por el contrario, desde el pasado se dirige al presente y al porvenir. Nunca se pregunta ese campesino qué sea el tiempo, como se pregunta San Agustín en sus "Confesiones", que contesta: cuando me lo pregunto no lo sé y cuando no me lo pregunto lo sé.

El tiempo del campesino español, a la luz de la filosofía de Heidegger, sería un tiempo "vulgar", en el cual "el pasado se olvida

y el porvenir se ignora, y por tanto, sólo parecería existir el presente, sin su articulación con el pasado y con el futuro. Ese tiempo no sería una espacialización, como piensa Bergson, sino algo cualitativo.

Para Heidegger, sólo en "el tiempo primordial" están presentes el pasado y el futuro, el cual es el fundamento del "ser para la muerte", que es la existencia humana. Según el citado filósofo alemán, en el tiempo mundial y en el vulgar "aunque estén presentes, se pierden perpetuamente y reaparecen siempre de nuevo (Gurvitch), y sólo el tiempo primordial, aun temporalizándose en el porvenir, contiene en sí, sin perderlos, el presente y el futuro" (Gurvitch). En suma: para el campesino español, sólo existiría el presente, del cual no vive ni capta su articulación con el pasado y con el porvenir.

Carlos Flores observa con finura que ese tiempo rural es esencialmente distinto del tiempo social urbano, pues según el arquitecto español, el tiempo rural es sosegado, lento, y transcurriría sin aceleraciones, mientras que el tiempo urbano sería un tiempo acelerado. El tiempo rural "ordenaría sus movimientos según la sucesión monótona de los ciclos productivos". Lo concibe nuestro autor y lo refleja en esos términos, que nosotros entendemos como un tiempo objetivo, físico o si se quiere cósmico. Pero al añadir que "el paso del hombre constituía una unidad de longitud y desplazamiento y marcaba el ritmo de toda una existencia acompasada a la marcha uniforme e incesante del universo"; formula una tesis que para nosotros significa una inserción del tiempo humano, como unidad de medida, en el devenir del mundo, sin duda incesante; pero ¿por qué uniforme? Al contrario: el mundo es cambio perpetuo, como han visto desde Heráclito hasta Hegel. Pero en todo caso, nuestro autor, pone el dedo en la llaga de un gran problema, sin habérselo propuesto. Lo cual es un acusado mérito del libro. Profundamente observa que esa gran lentitud hace del tiempo rural un tiempo largo.

Sostiene el autor que "Las creencias religiosas, no siempre profundas ni correctamente asimiladas, se entremezclaron —dentro del medio popular más que en cualquier otro— con supersticiones y temores ancestrales".

En otros pasajes se afirma que las creencias religiosas arraigan en un suelo fundamentalmente católico; pero bien advierte el libro que recientemente puede observarse en el ambiente actual un fenómeno de des cristianización de ciertos sectores.

Sobre la cultura expone que "esta cultura popular, por su particular modo de producirse, resultará más que cualquier otra un fenómeno *vital* esencialmente pragmático... en donde los procesos especulativos y sus aplicaciones prácticas llegan en ocasiones a confundirse". Hay aquí intuiciones brillantes. Para el autor de una noción de cultura que coincide sustancialmente con la idea orte-

guiana, según la cual, la cultura "consiste en ciertas actividades biológicas". Pero también sostiene Ortega que ciertas funciones vitales —por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos— que cumplen leyes subjetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura. (El tema de nuestro tiempo).

Carlos Flores, en definitiva, se plantea el problema específico de la cultura popular —no el universal de la cultura— y ve en ella certeramente un fenómeno vital esencialmente pragmático, en donde los procesos especulativos y sus aplicaciones prácticas llegan, a veces, a confundirse. O sea: que para nuestro autor, la cultura popular brota de la vida y por ello teoría y práctica se hallan profundamente conectadas, es decir que la cultura ha sido engendrada por la vida como una necesidad práctica de ella. Así interpretamos nosotros el pensamiento del relevante arquitecto español.

En ese caso, la teoría nace de una práctica y parece que puede llegar a identificarse con ella. Consecuencia: que la cultura popular no formula ni se propone obtener teorías abstractas. Pero no deja de ser auténtica cultura, por estar al servicio de la vida del hombre popular que la ha creado. No interesa ahora establecer las diferencias entre la cultura popular y la cultura creada por las élites. Pero evidentemente, ambas son cultura, puesto que significan creación de valores que poseen una consistencia transvital.

El libro se enfrenta con lo que es la muerte para el hombre de la España popular: "la muerte como final de una vida áspera y difícil y tránsito hacia un más allá esperanzador debía de ofrecerse como una idea no excesivamente aterradora ante una gran parte de la España popular". Reconoce la existencia de diversos modos de reaccionar ante ella. Aquí el autor ve clara esta idea: que por lo que expone en ese párrafo, la muerte no ha de implicar algo "excesivamente aterrador", para los aludidos hombres. Y pensamos que Carlos Flores tiene razón en lo primero: o sea, que por ser la muerte el término de una vida llena de dificultades, no significará algo trágico. Bien; pero adiciona la idea de que esa muerte se proyecta hacia un final "esperanzador" —un más allá—; lo cual quiere decir que ese hombre se enfrenta con la muerte con el lenitivo de una "esperanza", o por lo menos, de una creencia en ese más allá. Esto último nos parece real en una buena parte de los hombres que integran la España popular. En suma: que parte de los hombres que integran la España popular no sufren lo que Unamuno llama "el sentimiento trágico de la vida", que consiste en encontrar sin sentido alguno la vida, cuando la muerte es un absoluto final, tras del cual sólo existe la nada. Para el hombre popular, la muerte es un paso a otra vida. León Felipe concibe la muerte como "un cambio de vida".

"Las ideas de vida y de muerte como fenómenos complementarios —dos caras de la misma moneda— ligadas estrechamente a posturas de resignación fatalista; la aceptación del sufrimiento como un medio inevitable de expiación; las situaciones de temor frente a fuerzas desconocidas ante cuyas acciones el hombre se encuentra inerte, sin capacidad alguna para controlarlas o anularlas; la comprobación habitual del estado de desamparo de la Humanidad sobre la tierra, acentuada en el hombre popular rural por su situación de pobreza y de sometimiento a diario a las fuerzas naturales; la comprobación constante de la caducidad de las cosas terrenas sin los paliativos, al menos transitorios, que el poder y las riquezas pueden ofrecer a las clases acomodadas, etc., constituyen elementos permanentes e inmutables dentro del panorama vital del hombre popular".

Aunque parezca que esto contradice lo anteriormente transcrito, creemos que realmente no existe esa contradicción, porque, opinamos que en una parte de la España popular es aplicable lo primero, o sea, la idea de la muerte como tránsito a otra vida; mientras que en otra, con una fe cristiana más superficial o quizá nula, es aplicable lo que afirma el autor sobre la resignación fatalista y el desamparo ante fuerzas ignotas. Y admitimos más: que en el mismo hombre popular luchan a brazo partido esas dos concepciones de la muerte.

"La cultura popular, dentro de nuestro país, se nos aparece, así, como una cultura profundamente afectada por connotaciones metafísicas que en casos hasta cierto punto numerosos, harán del hombre popular un ser dotado de una clara mentalidad filosófica de corte estoico".

Nosotros entendemos que el estoicismo no es una metafísica, sino una filosofía moral. Lo del senequismo del español, ya lo vio Gantivet. R. Menéndez Pidal en su tan citado libro, escribe: "... en todo vemos latir algo análogo al pensamiento estoico, y aludiendo a Séneca, dice que "la muerte no es nada temible, es el fin de los males y comienzo de la verdadera liberación en lo eterno".

Creemos, por tanto, que nuestro autor acierta en lo que dice sobre "el corte estoico" del hombre de la España popular.

EL SOCIALISMO DEL GOLFO

Por Iván MENENDEZ*

Las tendencias radicales y socialistas que se dan en la mayor parte de las regiones de México en la década de los años veinte y principios de los treinta, tienen como vertientes principales dos hechos históricos que conmovieron al mundo en sus respectivos contextos: la revolución mexicana de 1910 y la revolución rusa de 1917. Sus límites los constituyen la ideología de la propia revolución nacional y el imperialismo norteamericano en expansión.

La coyuntura se da en el llamado período de crisis de la revolución, es decir, desde el momento en que se rompe el triángulo del "grupo Sonora" —Obregón, Calles y de la Huerta— (a excepción del caso Yucatán que surge desde un lustro antes por sus especificidades), hasta la ruptura Calles-Cárdenas que marca el fin del "maximato" y el auge del presidencialismo contemporáneo.

Para efectos de nuestro estudio destacaremos los paralelismos históricos de aquellas regiones sureñas y del Golfo de México donde se observa el fenómeno: Yucatán, durante la etapa de gobierno de Felipe Carrillo Puerto (1922-1924) y los años que lo antecedieron al frente del Partido Socialista del Sureste (1918-1929), que comprendió los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo; Tabasco, durante los gobiernos de Tomás Garrido Canabal (1920-24 y 1930-34), respaldado por el Partido Radical de Tabasco; Veracruz, en la etapa radical que caracteriza al primer y segundo gobierno del coronel Adalberto Tejeda (1920-24 y 1928-32); y Guerrero, destacando un episodio poco conocido de lucha socialista en México: el de los hermanos Escudero (1920-22) por su enorme contenido humano que tiene dimensión nacional.

A estos cuatro episodios los he llamado "el socialismo del Golfo" por ocurrir en un tiempo y sitio geográfico cercanos en la historia post-revolucionaria de México.

* Realizó curso de postgrado en Estudios del Desarrollo en la Universidad de Cambridge, Inglaterra, como becario del Consejo Británico. Actualmente ha terminado el Doctorado (3er. ciclo de Sociología en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, con la tesis "Estado Nacional y regiones en México" de la cual este ensayo es un capítulo.

1) *Yucatán, el periodo de Carrillo Puerto*

NÚMEROSOS libros y estudios de carácter descriptivo y anecdóticos se han escrito sobre Carrillo Puerto y el Partido Socialista del Sureste, que marcan toda una etapa en la vida peninsular. Pocos sin embargo han intentado interpretar sociológicamente la cuestión, haciendo una recopilación minuciosa de la prensa de la época destacando su contenido histórico.

Uno de estos textos¹ plantea la hipótesis que bien podría aplicarse a los cuatro casos, en el sentido que la Revolución mexicana abre un espacio político y de reajuste social que intenta ser conducido por los carrancistas primero, y después por el "grupo Sonora" con un carácter populista que retoma las demandas populares para legitimarse frente a las masas, pero sin darles la solución radical que éstas requieren.

En Yucatán la solución populista la representa el general constitucionalista Salvador Alvarado, la popular Carrillo Puerto; en un momento dado lo eminentemente popular toma el gobierno pero sin llegar a tener nunca el poder en sus manos, pues el ejército federal siempre respondió al gobierno de Obregón-Calles, marcando con ello el principio del fin de los poderes regionales y sus alianzas con el centro que nunca pierde la hegemonía nacional.

Es en esta coyuntura cuando el Partido Socialista del Sureste está cercano a llevar al gobierno del estado a Carrillo Puerto (1922) y expulsa del propio partido al antiguo gobernador, Jefe militar y Comandante del Ejército Constitucionalista en Yucatán, en términos por demás ominosos,² con el objeto último de cerrarle el paso a la corriente liberal-populista que realizó otras importantes reivindicaciones populares y que de hecho creó el espacio político para el surgimiento de la etapa popular por radicalizar la Revolución en lo que se refiere a la organización de obreros y campesinos a través de las Ligas de Resistencia, el reparto de las haciendas henequeneras a lo cual se opuso Carranza durante su mandato —y en consecuencia actuó Alvarado—, que permanecían intocadas y de hecho así permanecieron hasta 1938 debido al asesinato del líder en 1924, lo que trunca todo un proceso social.

Sin embargo la actuación del general Salvador Alvarado en Yu-

¹ *El Socialismo olvidado de Yucatán* (elementos para una reinterpretación de la Revolución Mexicana), por Francisco Paoli y Enrique Montalvo. Editorial Siglo XXI, México, 1977, p. 227.

² G. Gamboa Ricalde, *Yucatán desde 1910*. México, 1955. Tomo III, p. 210, citado por Carlos J. Sierra en "El Partido Socialista del Sureste" en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, Vol. IX, No. 4, abril-junio, 1960, pp. 614-615.

catán solamente puede ser explicada de acuerdo con el carácter que tuvo la propia Revolución mexicana, que fue una revolución cuya dirección correspondió a las capas medias emergentes de la sociedad. Alvarado actuó dentro de la fase ascendente de la Revolución, auspiciado económicamente en mucho por el impuesto del henequén, que permitió la adquisición de armas y pertrechos para el Constitucionalismo pues la demanda del henequén fue propiciada por la Primera Guerra Mundial que elevó los precios de dicha fibra. Así el henequén y el petróleo eran recursos básicos para la economía del país en aquellos días; Carranza estaba posesionado del petróleo al sentar su gobierno en Veracruz, y Alvarado del henequén como Jefe militar de la península.

Alvarado luchó durante su gobierno para llevar a efecto "su sueño",³ el sueño de un socialista utópico que pretende mejorar las condiciones de la clase trabajadora, particularmente de la mujer, obreros y campesinos, así como de la clase media que trabaja, con base en un capitalismo con sentido humano; destaca también su interés por inventariar los recursos del país —algo inimaginable en su tiempo—, así como las medidas tomadas para impulsar la educación, las consideraciones sobre la reforma agraria, las cuestiones agrícolas e indígenas.

A pesar de ello Alvarado no podía conocer a fondo la realidad de las estructuras y de la situación de la sociedad yucateca, cuya tradición de lucha generaba en el seno del Constitucionalismo un vigoroso movimiento popular, con organización, teoría y programa que partían de la nueva realidad revolucionaria que exigían medidas más radicales que las que ofrecía el propio Constitucionalismo.

Los límites del Constitucionalismo estaban marcados por su propia ideología que nunca cuestionó el modo capitalista de producción, y en la constante presión de los norteamericanos que seguían paso a paso los movimientos de las distintas facciones de la guerra civil mexicana, a través de una vasta red de espías e informantes desde los frentes de guerra y diversos estados mayores de los jefes revolucionarios. Esto es particularmente cierto con las acciones del Constitucionalismo, del Encargado del Poder Ejecutivo de la nación, Venustiano Carranza, del movimiento de tropas en el Golfo: de Veracruz, Tabasco y Yucatán, que después de la guerra con España (1898) consideraban como "Mare Nostrum", movimientos encabezados por

³ El pensamiento de Alvarado está plasmado en una media docena de libros escritos por él mismo, entre los que destacan *Mi actuación revolucionaria en Yucatán* (1918), *Carta al Pueblo de Yucatán* (1916), *Mi sueño* (1916). Editorial Injumex, México, 1955. Consultar también la *Antología Ideológica de Salvador Alvarado*, recopilación de Antonio Pampa. Sepsetentas No. 305, México, 1976.

los generales Alvarado y Obregón, Jefes de las Divisiones del Sureste y Noroeste respectivamente.⁴

Para entender la presión norteamericana, léase el telegrama enviado por el Presidente Wilson el 6 de marzo de 1915 a Carranza conteniendo amenazas de intervención directa de las potencias en México, a través de Joseph Daniels, quien regulaba el envío de armas a México, en pleno desarrollo de la guerra europea y de la política del "gran garrote" hacia América Latina:

Say to Carranza that the extraordinary and unpardonable course pursued by Gen. Obregón, under his command, has renewed the talks of joint action by several of the chief governments of the world to protect their embassies and their nationals at Mexico city, and that he is running a very serious risk. Inquire of Secretary Daniels if he has ships with long range guns which he could order at once to Veracruz.⁵

La expulsión del Gral. Salvador Alvarado del Partido Socialista del Sureste (PSS) en abril de 1921, se debió a rivalidades políticas con F. Carrillo Puerto, determinando su expulsión en los siguientes términos:

Primero. Quedan expulsados del seno del PSS, como muchos elementos criminales contra el movimiento obrero, por intentar crear un cisma en nuestras filas los siguientes compañeros portadores de tarjetas rojas, a los cuales exhibimos ante la conciencia nacional como ambiciosos vulgares y politicastros sin conciencia, que anteponen el fetichismo y lucro a cualquier otro noble ideal: Manuel J. Ancona, Anatolio O. y Bonfil, Teodosio Erosa, Felipe Rosas Garibaldi, Wenceslao Méndez, Enrique Recio y Gral. Salvador Alvarado.

Segundo. Comuníquese a todas las Ligas de Resistencia y agrupaciones similares en la República, para que sean conocidos los traidores a la lucha de emancipación.⁶

En uno de esos períodos de flujo y reflujo de las fuerzas populares, en plena emergencia del nacionalismo revolucionario, se rea-

⁴ Consultar *US National Archives. Records of the State Department relating to International Affairs of Mexico 1910-19*. Lists of documents, 812,000/11,336. Microfilm Publications. Washington, D. C. Biblioteca del Colegio de México, México, D. F.

⁵ *US National Archives. Records of the State Department . . . , op. cit.*, March 6, 1915, pp. 1164 1/2, Sub. No. 14,504 1/2. Telegram from President Wilson to the American Embassy at Mexico City.

⁶ Carlos J. Sierra, *El Partido Socialista del Sureste*. Historia Mexicana, El Colegio de México, Vol. IX, No. 4, abril-junio, 1960, pp. 614-615.

lizó el Primer Congreso Obrero, convocado por el Partido Socialista de Yucatán, en la ciudad de Motul en marzo de 1918. Durante los debates surgieron ataques contra el imperialismo norteamericano —lo que coincidía con la línea anti-imperialista de la Revolución mexicana—, así como llamados al socialismo científico y al internacionalismo proletario que definitivamente serían eliminados de la ideología oficial, proclamas y manifiestos políticos de la Revolución, en los años por venir.

Así las Memorias del Congreso Obrero Socialista de Motul, convocado por el PSY —transformado posteriormente en Partido Socialista del Sureste (PSS) en 1919—, registran esta intervención: "Ustedes han oído hablar a don Felipe Carrillo Puerto del gran peligro capitalista norteamericano, esto es verdad; pero lo que ustedes necesitan hacer es unirse al movimiento socialista del mundo entero. . . Ustedes no necesitan cañones para pelear contra los gringos capitalistas; esa lucha es como la de una oveja contra un león. Voy a decirles cómo pueden contestar a los americanos capitalistas. Los obreros de Estados Unidos son también esclavos y están tan oprimidos como ustedes y ellos no quieren tener guerra con México, porque cuando hay guerras, los obreros pierden sus vidas y pierden todo. No se necesitan rifles ni cañones, lo único necesario queridos compañeros míos, es un buen partido socialista. . ." Y concluía en un mensaje político: "El socialismo que tenemos en Yucatán es un socialismo político; pero el socialismo económico no lo tenemos, por eso se sostienen los comerciantes, los comisionistas, los hacendados que forman todos los medios para explotarlos. . . El socialismo económico consiste en que toda la riqueza pública, los ferrocarriles, las tiendas, y en Yucatán también los campos henequeneros, pertenezcan a los obreros".⁷

Para 1916 los diputados yucatecos al Congreso Constituyente son obreros militantes del Partido Socialista Obrero de Yucatán,⁸ el cual en 1917 se transformaría en Partido Socialista de Yucatán y después en Partido Socialista del Sureste.

Las condiciones en que Carrillo Puerto asume la gubernatura en 1921, apoyado por el PSSE del cual era dirigente indiscutido, eran las de un clima de violencia ya que el Partido Liberal Constitucio-

⁷ *Memoria del Congreso Obrero Socialista de Motul*, marzo de 1918. La intervención mencionada es de Roberto Hoberman, rumano de nacionalidad norteamericana, destacado en la Secretaría de Educación Pública de Yucatán. Citado por Paoli y Montalvo en "El Socialismo olvidado de Yucatán", *op. cit.*, pp. 61-62.

⁸ Probablemente relacionado con el Partido Socialista Obrero de la República Mexicana, fundado en 1911 por Pablo Zierold, primer partido marxista en México.

nalista yucateco llega a disolver con las armas el XXVI Congreso Local por "socialista" e "ilegal".⁹ El Partido Socialista llama a defender a los obreros su legislatura y su gobierno, a instaurar la dictadura del proletariado y el "poder bolchevique" siguiendo los lineamientos de la III Internacional. Muchos de los actos de Carrillo Puerto y del Partido Socialista coincidieron con las medidas sugeridas por la Internacional Comunista, pese a que el "Partido Socialista del Sureste y Agrario de Campeche no se adhieren a la Tercera Internacional de Moscow, sino que declara enfáticamente estar de acuerdo con todos los movimientos encaminados a la transformación social del Universo".¹⁰ Sin embargo, en lo personal, Carrillo Puerto pertenecía al Bureau Latinoamericano de la Internacional Comunista y fue uno de los fundadores del Partido Comunista Mexicano en 1919.

Al tomar posesión, jura guardar la Constitución Federal y la estatal, y hacer cumplir los postulados de los Congresos Obreros de Motul e Izamal, de llevar adelante la Revolución mexicana, de nacionalizar las empresas de tranvías y energía eléctrica, celebrar el Primero de Mayo y conmemorar el aniversario del nacimiento de Marx el 5 de Mayo. A los congresos asisten comunistas europeos y latinoamericanos, entre ellos un enviado de Lenin —David Dubrowski—, quien lleva su agradecimiento por la ayuda prestada a los damnificados del Volga por el gobierno de Carrillo Puerto y Obregón.

La personalidad política de Carrillo Puerto es una evolución de posiciones liberales y democráticas a demandas cada vez más radicales que avalan y dan sustento a proclamas como la descrita anteriormente, por el incumplimiento de los propósitos populares de la Revolución, en especial la entrega de la tierra.

Léase por ejemplo, un fragmento de su discurso pronunciado en el balcón de Palacio Nacional el domingo 26 de septiembre de 1920, con motivo de una "manifestación bolchevique" para protestar

⁹ Citado en el artículo histórico titulado *El asesinato de Carrillo Puerto* publicado por "Solidaridad", Voz de la Insurgencia Obrera y Popular. No. 120, 2a. quincena de agosto de 1974, pp. 26-29.

¹⁰ Resolución sobre si el Partido Socialista del Sureste y el Agrario de Campeche, deben o no adherirse a la III Internacional de Moscú. *Segundo Congreso Obrero de Izamal*, convocado por las Ligas de Resistencia del Partido Socialista del Sureste. Izamal, Yucatán, agosto 15-20 de 1921, pp. 98-107. Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano. México, 1977. La resolución comprende una amplia revisión de la situación política y económica mundial, particularmente de Alemania, Austria, Polonia, Francia, Inglaterra, Italia, España, Africa, Estados Unidos, Argentina, Uruguay, Chile, Centro y Sudamérica y naturalmente Rusia, país donde la revolución bolchevique era dirigida por Lenin.

contra el alto costo de la vida, en la que Luis L. León —futuro fundador del PNR en 1929—, decía que la única vía era la marcada por Lenin. Carrillo Puerto dijo en esa ocasión: "...ya basta de palabras; no hay que pedir pacíficamente la reglamentación de los precios, sino romper las puertas de las tiendas y saquearlas; hay que dinamitar el Palacio Nacional, eterna cueva de ladrones y dictadores; volar con bombas el Palacio Arzobispal y la catedral, nido de víboras, y el Palacio Legislativo, ciénega de todas las malas pasiones, revolcadero de holgazanes y cloaca de vividores, y fundir las campanas para hacer centavos y repartirlos al pueblo hambriento".¹¹ Esto fue expresado en los balcones de Palacio Nacional ante el representante personal del Presidente Obregón, Adolfo de la Huerta, mientras ondeaba en el asta del edificio una bandera roji-negra. Esta explosión de radicalismo de toda una generación de líderes populares puede ser calificada de izquierdista, pues se pensaba que los soviets mexicanos estarían a la vuelta de la esquina. Nada más equivocado.

El socialismo yucateco caló poco a las masas rurales, a pesar de la membrecía nominal de 80,000 tarjetas rojas del PSSE y de las declaraciones del grupo dirigente. No hubo alzamientos populares con motivo del asesinato del líder Carrillo Puerto y otras figuras distinguidas del grupo dirigente, justamente por los militares golpistas que apoyaron el alzamiento de Adolfo de la Huerta, quizás porque siempre estuvieron desarmados debido a que Calles, como Secretario del gobierno de Obregón, se negó sistemáticamente a entregar los "mausers" a Carrillo Puerto.

Esta es la diferencia esencial con el caso de Adalberto Tejeda en Veracruz, que durante su primer mandato (1920) entregó armas a los campesinos de las Ligas Agrarias para defender el inicio del reparto agrario, si bien luego fueron recogidas por el gobierno federal cuando aquél radicalizó sus acciones y fungía como gobernador del estado en su segundo período (1928); las armas fueron recogidas no sin que hubiesen encuentros violentos entre campesinos y tropas, ya que el sino inequívoco de la revolución era el centralismo político-burocrático, la supervivencia del Estado frente a la Revolución que eliminó a sus hombres más avanzados, como Carrillo y Tejeda, que encontraron expresión parcial sólo hasta Cárdenas una década más tarde, como fenómeno de excepción en el período post-revolucionario.

En 1929 el PSSE como el Radical de Tabasco y una constelación de partidos regionales, son integrados al naciente PNR, el partido de la Revolución fundado por Calles luego del asesinato de Obregón.

¹¹ Citado por Mario Gill en *Veracruz: revolución y extremismo*. Historia Mexicana, Vol. II, No. 4, México, abril-junio, 1953, pp. 618-636.

Luego de una década de actuar en el escenario regional peninsular, los candidatos del PSSE lo eran también del PNR, sin embargo, aquél mantuvo su dinámica propia hasta la segunda mitad de la siguiente década.

2. Veracruz, los gobiernos de Adalberto Tejeda

EL coronel Adalberto Tejeda llega al gobierno de Veracruz el 1 de diciembre de 1920 con lo que se inicia en aquel estado una etapa de luchas populares dramáticas y desesperadas.

El fenómeno del extremismo urbano veracruzano a través del movimiento de los inquilinos, y rural a través de las Ligas Agrarias, fue la culminación de todo un proceso de respuesta a 30 años de opresión porfirista. Los excesos y absurdos con que se manifestó esta reacción, se originaron en las fuentes del anarquismo¹² en que abrevaron los líderes de aquellas luchas, y en el deslumbramiento producido por la Revolución rusa y su consecuencia inmediata: la dictadura del proletariado.

En Veracruz alcanzó el fenómeno su expansión extrema por su condición geográfica de puerto de entrada de todos los ejércitos de conquista: los españoles durante la colonia (1525-1821), los piratas ingleses del siglo XVII y XVIII, los anexionistas americanos (1846-1848), los imperiales franceses (1863-1867), y nuevamente los norteamericanos con el fin de marcar límites a la revolución (1914). También fue puerta por donde entraron las primeras ideas independentistas, liberales, positivistas, anarquistas, socialistas, marxistas y comunistas.

La conciencia colectiva de los veracruzanos se enriqueció por haber sido en dos ocasiones asiento de los poderes federales, una de las Leyes de Reforma, otra, de la primera Ley Agraria (6 de enero de 1915), lo cual los hace particularmente sensibles a los procesos sociales y políticos.

El gobernante Tejeda —contemporáneo de Carrillo Puerto y Garrido Canabal—, durante su primer gobierno (1920-24), fue sin duda un factor activo en el proceso de radicalización que se operó en el estado. Durante sus dos gobiernos hubo de sostener una lucha constante contra los gobiernos del centro —Obrégón, Calles y Portes Gil—, para quienes el radicalismo veracruzano llegó a ser una pesadilla.

¹² En *Veracruz: revolución y extremismo*, Mario Gill analiza extensamente el movimiento inquilinario dirigido por anarquistas, que llegó a movilizar a los locatarios y a la población urbana local, encabezada contra los dueños de inmuebles y con tendencias anarco-sindicales, *op. cit.*, pp. 618-636.

En las ciudades veracruzanas el radicalismo se expresó a través de la "rebelión de los inquilinos" dirigida por anarquistas. En "Las Luchas proletarias de Veracruz"¹³ se afirma claramente que un grupo de marinos del vapor nacional "Tehuantepec" que se encontraba en Yucatán cuando Felipe Carrillo Puerto puso en vigor la Ley Inquilinaria —consistente en limitar el pago de rentas y remarcar la necesidad de sindicalizar a los locatarios—, concibió la idea de luchar por algo semejante en Veracruz. Este hecho revela lo estrecho, si bien descoordinado orgánicamente, que estaban las distintas expresiones de lucha popular en el Golfo, en parte por la profusa comunicación entre la región.

Durante el movimiento hubo grandes movilizaciones, militancia femenina, sangrientos enfrentamientos con la policía, y proclamas inspiradas en el ciclón de la revolución rusa. La respuesta del Presidente Obregón fue expulsar a los agitadores extranjeros y reprimir el movimiento tolerado por el gobernador.

El radicalismo veracruzano es dirigido hacia el campo a través de la personalidad de Ursulo Galván, militante comunista y miembro del Sindicato Revolucionario de Inquilinos, quien puso en pie de lucha a los campesinos al organizar los Comités Particulares Agrarios para solicitar las tierras e instaurar los expedientes de acuerdo a las leyes de la Comisión Agraria Nacional.

En ese momento los hacendados contaron con el apoyo del Jefe militar en el estado, quien extendió grados de Coroneles a todos los latifundistas, y los dotó de armas y municiones. Por su parte el gobernador Tejeda, estimulaba abiertamente a los agraristas. A causa de esta dualidad en el ejercicio de la autoridad, el gobierno del centro dio su apoyo al Jefe Militar, y a los hacendados en consecuencia, para no repartir la tierra. Como respuesta el gobernador crea la Guardia Civil para dar garantía a los campesinos agredidos por las guardias blancas. Así, durante algunos años, en Veracruz hubo cerca de 100,000 campesinos armados, situación sin paralelo, pues en Yucatán las Ligas de Resistencia, y en Tabasco los Camisas Rojas, no tuvieron armas bajo su control para defenderse. No fue sino hasta 1931 —durante el segundo período de Tejeda— cuando el gobierno federal los desarma.

Los choques armados que se dan en Veracruz entre Guardia Civil y Guardias Blancas (1923) no eran un incidente regional, sino tenían proporciones nacionales. Era el primer choque entre las fuerzas de la Revolución y la corriente reaccionaria contestataria que se había formado en su seno pugnando por frenar la reforma agraria.

¹³ Rafael Ortega, *Las luchas proletarias de Veracruz*. Citado por Mario Gill, *op. cit.*

Esta corriente se expresó plenamente poco después, en la rebelión encabezada por de la Huerta que encontró apoyo en Veracruz en el Jefe Militar y los terratenientes, pero fue sometida por las Ligas Agrarias y la Guardia Civil del gobernador del estado, lo que no ocurrió en Yucatán resultando fusilado el gobernador Carrillo Puerto el 3 de enero de 1924.

Sin embargo durante el alzamiento delahuertista hubo matanzas y detenidos entre los principales cuadros dirigentes de la Liga de Comunidades Agrarias del estado de Veracruz. Ursulo Galván no fue sujeto de represión ya que se encontraba en Moscú participando en el Congreso de la Internacional Campesina.

La fundación de la Liga fue fruto del esfuerzo de los comunistas, el apoyo popular y del gobernador Tejeda, quienes logran organizarla el 23 de marzo de 1923, siendo la primera de esta naturaleza en el país. La Liga Veracruzana fue posteriormente impulsada por el sucesor de Tejeda en 1924, el Gral. revolucionario Heriberto Jara, y sirvió de núcleo para la organización de otras 17 Ligas del país que dieron lugar a la "Liga Nacional Campesina" en 1926, antecesora de la Confederación Nacional Campesina (CNC) fundada por Cárdenas para apoyar el reparto agrario en 1938.

Tejeda, al reasumir el gobierno en 1928 —junto con Garrido Canabal los únicos gobernadores que se han reelegido—, dio más armas a los campesinos para repeler el golpe escobarista y mantener la legalidad que representaba el Presidente Calles, después de asesinado el Presidente electo por segunda vez, Alvaro Obregón. Por otro lado Calles inicia la represión oficial del movimiento campesino y obrero, rompe relaciones unilateralmente con la URSS, pone en la ilegalidad al PCM, la imprenta de "El Machete" es asaltada y clausurada y sus dirigentes encarcelados, perseguidos o asesinados. Esto ocurre en 1929 durante el "crac" financiero de Wall Street y cuando el Vaticano lanza a la Iglesia Mexicana en apoyo de los terratenientes contra el gobierno de Calles, del cual Tejeda fue Secretario de Gobernación.

La hegemonía, sin embargo, que el coronel Tejeda alcanza durante su segunda administración, le permitió desafiar la concentración de recursos militares y políticos del gobierno federal. Esta autonomía relativa llegó a su punto culminante durante los años del Maximato y entonces hizo crisis.²⁴

El surgimiento del UNR en 1929 acabó por exacerbar las tensiones entre las autoridades federales y los tejedistas. Cuando Calles

²⁴ Romana Falcón, *El agravismo en Veracruz. La etapa radical (1928-1935)*. El Colegio de México, México, 1977, pp. 165-171.

puso en marcha ese formidable instrumento en Veracruz, Tejeda le propuso una estructura extremadamente radical otorgando el poder real a los campesinos y a los obreros que le fue rechazada, lo cual alejó más al gobernador de su antiguo jefe. Al terminar su período de gobierno en 1932, el nuevo gobernador formó otra liga campesina local a la cual se le dio todo el apoyo oficial, que en otro momento tuvo la "liga roja" de Tejeda que fue desmantelada. Al paso de pocos meses todos los Presidentes Municipales, diputados locales y federales, así como sus seguidores, quedaron fuera de posiciones de poder.

En 1934 el coronel Adalberto Tejeda, ex Gobernador de Veracruz y ex Secretario de Gobernación, se presenta como candidato a la Presidencia de la República al fundar el Partido Socialista de las Izquierdas, con apoyo de los comunistas, teniendo como tema de campaña el anticallismo y antimaximatismo. Contendía contra el candidato del PNR, el Gral. Lázaro Cárdenas, ex Gobernador de Michoacán y Presidente del nuevo partido en el poder, apoyado por el llamado "Jefe Máximo de la Revolución" Plutarco Elías Calles, con el cual habría de tener una violenta escisión en la que se fortaleció la institución presidencial. El nuevo presidente retoma el movimiento popular durante su gobierno, transforma el PNR en Partido de la Revolución Mexicana (PRM), dándole acceso en la estructura partidista a las clases populares —obreros y campesinos—, organizados en centrales únicas para la mejor defensa de sus intereses, cooptación y control por parte del Estado. También desata una batalla contra Calles y su grupo dando por terminado el Maximato, con lo cual otra de las metas de Tejeda es ganada, aun habiendo perdido la elección presidencial.

3. *Tabasco, el radicalismo de Garrido Canabal*

DE los casos que hemos citado quizá el de menor contenido socialista sea el del gobernador de Tabasco en dos ocasiones, 1922-1926 y 1930-1934, el licenciado Tomás Garrido Canabal. Sin embargo su fuerte anticlericalismo y el jacobinismo de sus acciones lo ubican dentro del radicalismo de la época.

El estado de Tabasco es una región abundante en agua, ríos, selvas y pantanos, por lo que resultó propicia para la agricultura de plantación, principalmente del plátano, a través de subsidiarias de empresas norteamericanas como la United Fruit Company; esta actividad de enclave convirtió a la región en prácticamente autosuficiente en lo económico durante los años treinta.

El proyecto de Garrido, aunque anti-oligárquico, era claramente modernizante, nacionalista y regionalista. De ahí que pretendiera restarle poder a las compañías exportadoras extranjeras, promoviendo el surgimiento de un movimiento cooperativista "de transición entre el capitalismo y el socialismo", y de un nuevo grupo de empresarios modernos en el cual él mismo participó durante y después de dejar el poder.

Tomás Garrido Canabal obtuvo su primer puesto en el gobierno de Tabasco en 1915, a la edad de 25 años; un pariente suyo había convencido al gobernador interino Francisco Múgica —revolucionario michoacano y cardenista—, para que lo nombrara Director del Departamento Legal del estado, ya que aquel se mostraba renuente a dar posiciones políticas o administrativas al hijo de un rico hacendado conservador.

Garrido regresó a Yucatán, Campeche y Veracruz, donde salió a realizar sus estudios, y encontró que la revolución se movía con toda fuerza bajo la administración izquierdista del general Múgica quien devolvió su antiguo nombre a la capital tabasqueña: Villahermosa, centro político de un estado de casi 200,000 habitantes.

Su carrera política fue de rápido ascenso. En 1919 ya era gobernador interino, y no vaciló en apoyar el "Plan de Agua Prieta" de Alvaro Obregón, por lo que en 1922 fue electo por derecho propio gobernador del estado, el que sería "hombre fuerte" durante 15 años. Al sobrevenir el golpe delahuertista en 1923-24, tuvo que huir y al fracasar aquél volvió triunfante con el ejército obregonista. El propio Obregón llamaba a Tabasco como un "baluarte de la Revolución" refiriéndose a Garrido.

La experiencia de Garrido en Yucatán y la proximidad de Tabasco con esa región, seguramente influyeron en la futura organización política de Tabasco, al formarse también aquí las Ligas de Resistencia después de 1915, con el fin de encuadrar a los grupos obreros y campesinos.

La gestión de Garrido se caracterizó por:

- a) Organizar a las clases populares con el fin de crearse una base de poder que le permitiera mayores márgenes de negociación con los jefes del Estado del "maximato" (Calles, Portes Gil, Ortiz Rubio y Abelardo Rodríguez), y posteriormente con Cárdenas que llamaría a Tabasco "el laboratorio de la revolución" en 1934.
- b) Una virulenta campaña antirreligiosa para "combatir el fanatismo y la superstición" tendiente a la eliminación de la iglesia católica en Tabasco, que era el estado más radical en lo que se refiere a medidas tomadas contra la iglesia, aunque no el único. Mientras otros revolucionarios luchaban por una efectiva sepa-

ración de la iglesia y del Estado, Garrido estaba empeñado en eliminar la religión. Inclusive muchos mexicanos lo identificaban con el anticristo personificado.

- c) Impulso a la educación. En este campo hasta sus enemigos reconocieron que con exclusión de la propaganda, éste realizó muchos e importantes progresos dentro del campo de la educación "racionalista". Aunque estas escuelas se llamaban racionalistas y Garrido nunca las identificó con la escuela socialista de Yucatán o Veracruz, para los políticos del centro y los tabasqueños en general, no había distinción. Los libros de texto de Tabasco tenían nombres como "El ABC socialista" y contenían frases que alentaban y promovían el socialismo como: "el socialismo es el sol del futuro". En el campo de la educación fue pionero pues impulsó la educación sexual, que junto con el socialismo constituía un complot para los católicos más conservadores para destruir los valores religiosos y cimentar el "ateísmo comunista".
- d) Combatir el alcoholismo y convertir a Tabasco en un estado seco, ya que la bebida entre los campesinos y obreros estaba muy difundida. La bebida destruía hogares, mutilaba las familias, minaba los salarios y reducía la productividad. La prohibición en Tabasco se hizo más enérgica —y se legalizó— que en los Estados Unidos, aunque algunos funcionarios públicos se enriquecieron con su tráfico ilegal. El puritanismo era otra característica del gobernador Garrido.
- e) La organización agrícola, la expansión de la industria y el comercio. A pesar de que Tabasco no se caracterizó por una fuerte concentración en la tenencia de la tierra, el hecho es que los latifundistas que eran el 1.2% de la población, eran dueños del 45% de la tierra. Estimuló la formación de cooperativas, así como la producción de tabaco, la ganadería, la caña de azúcar, el cacao y sobre todo de plátano que era su principal producto de exportación. Respecto a la industria Garrido pudo hacer bien poco; en 1935 existían sólo 658 establecimientos de pequeña industria con una población obrera de 1725 trabajadores.¹⁵ El comercio también era muy limitado a causa del aislamiento debido a las distancias entre una población y otra, y las dificultades de comunicación, terreno en el que impulsó la transportación aérea.
- f) Los derechos políticos de la mujer fueron reconocidos al participar por primera vez en las elecciones de 1925 y constituir parte de la plataforma del Partido Socialista Radical de Tabasco, para

¹⁵ Alan M. Kirshuer, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas*. Editorial Sepsetentas, México, 1976, p. 33.

"corregir el daño causado por el fanatismo y el egoísmo de los hipócritas del sexo masculino".

La constante entre Garrido, Tejeda y Carrillo es su lealtad al Presidente Obregón y posteriormente, los dos primeros, a su sucesor el general Calles, mientras éste no combatió a los respectivos movimientos populares regionales. La lealtad a Obregón coincidió en que los 3 caudillos regionales ocuparon el poder durante su mismo período presidencial, lo que les fue recompensado con la reelección en Tabasco y en Veracruz en 1928, coincidente con su propia reelección presidencial al terminar el período de Calles (1924-28), sólo truncada por su asesinato ese mismo año.

Otro hecho que pone a prueba la lealtad de los gobernadores de Tabasco y Veracruz al Presidente de la República, es el alzamiento de los militares encabezados por Adolfo de la Huerta, ambos caudillos regionales no vacilan en someter a los insurrectos con lo que se fortalece la institución presidencial... y el poder de los caudillos regionales.

Estudios sobre el poder regional en México,¹⁶ señalan que frecuentemente el gobierno central debía ceder su rol dirigente en lo ideológico a los gobiernos regionales debido a los fuertes conflictos sociales que enfrentaba.

La cuestión religiosa siempre ha estado vigente en México;¹⁷ durante el Maximato y la Cristiada, Garrido siempre estuvo dispuesto a seguir la política del Presidente Calles y desatar la más violenta persecución que conociera estado alguno años atrás. Desde la creación del periódico "Redención" en 1926, órgano de difusión de la Liga Central de Resistencia del Partido Radical Socialista fundado por Garrido, dos frases aparecieron en su primera plana: "En cada pueblo vela una luz: el maestro de escuela, y una boca que sopla por apagarla: el cura", y la otra "La humanidad no alcanzará su progreso mientras no caiga la última piedra de la última iglesia, sobre el último cura". La primera atribuida a Víctor Hugo, y la segunda firmada por Emilio Zolá. El enemigo visible era el clero y había que destruirlo, se debía acabar con los lugares donde oficia y quemar las imágenes que adora; las acciones comenzaron con lo que respecta a Tabasco en 1925, cuando fue expulsado el Obispo

¹⁶ Carlos Martínez Assad, *Alternativas de poder regional en México*, Mimeo, México, 1978.

¹⁷ Incluso a 100 años de fundarse el Estado liberal y laico por Juárez y las leyes constitucionales que limitan las prácticas religiosas, en enero de 1979, con motivo de la visita del Papa Juan Pablo II a México, se observaron las mayores movilizaciones de masas desde la propia revolución, y los más grandes tumultos en el hemisferio occidental en muchas décadas.

Pascual Díaz y Barreto, más tarde delegado apostólico y arzobispo primado de México.¹⁸

En lo que se refiere al discurso apolítico, Garrido no igualó nunca inclusive en sus etapas más radicales al de Carrillo Puerto, y en materia de organización nunca formó un partido que aglutinara a la izquierda local y la conectara con la nacional. En el terreno de las realizaciones —concretamente el reparto agrario—, uno y otro quedaron a la zaga del gobernador Tejeda quien al dar armas a la Liga Agraria Veracruzana consolidó una importante reivindicación popular. Garrido impulsó el cooperativismo, pero no como tránsito —ni en su concepción ni en la práctica— a sistemas colectivos de apropiación social, sino como fórmulas modernizantes que permitieran el desarrollo del capitalismo agroindustrial, basado en la pequeña empresa enfrentada a los monopolios norteamericanos.

Otro paralelismo importante entre los caudillos tabasqueño y veracruzano, se observa en la existencia de importantes órganos de difusión impresa. Los periódicos "Redención" de Villahermosa y "El Dictamen" del puerto veracruzano, jugaron un papel importante en la difusión de la nueva ideología, a diferencia de Carrillo Puerto y el PSSE que careció de un órgano propio que rompiera el control ideológico ejercido por los liberales y conservadores a través de "La revista de Yucatán", opuestos a los planteamientos radicales del partido y de su gobierno.

La transmisión ideológica encuentra en la escuela y el sistema educativo importantes reproductores. Tanto en Veracruz, Tabasco y Yucatán se encuentran manifestaciones en esta época para impulsar la educación laica y atea de la escuela racionalista. Inclusive en 1933 al iniciarse la elaboración del "Plan Sexenal" por el PNR que debería regir el gobierno de Cárdenas (1934-40), se propuso modificar el artículo 30. Constitucional (referente a la educación) en el sentido que la educación impartida por el Estado no sólo será laica y atea, sino socialista y excluyente de toda doctrina religiosa para combatir el fanatismo y los prejuicios. Paradójicamente fueron los universitarios liberales y caudillos defensores de los terratenientes, quienes se oponen a esa modificación en la plataforma del partido en el poder.

Las bases de apoyo popular del garridismo se dan en los profesores tabasqueños y en los jóvenes "Camisas Rojas" con que se identificaban sus seguidores, ambos apoyados por las Ligas Central de Resistencia Obrero-Campesinas, el Partido Radical Tabasqueño y el Partido Socialista Radical.

¹⁸ Citado por Martínez Assad, *op. cit.*, p. 13.

La formación del movimiento de las "Camisas Rojas" obedeció a la necesidad de consolidar su control después del golpe delahuerista en 1924.

En el sureste de México el rojo era el color de los trabajadores igual que del movimiento obrero internacional; en Yucatán, donde Garrido obtuvo sus primeras experiencias políticas, el Partido Socialista del Sureste —en el poder— pintó todos los edificios públicos de ese color. En Campeche, que colinda con Tabasco al Este, funcionaba una organización de Camisas Rojas que impulsaba la Reforma Agraria. Al Oeste, en Veracruz, había un contingente de Camisas Rojas vinculado también con el gobernador Tejeda. Sin embargo la tradición de Garibaldi se hizo famosa en Tabasco, por su determinación a terminar con "el alcoholismo y la superstición religiosa"²⁹ bajo la dirección de Garrido Canabal y porque logró obtener prosélitos y aliados en todo el país, principalmente en Sonora y Michoacán.

El movimiento primero fue voluntario y luego compulsivo a todos los jóvenes de ambos sexos entre 15 y 25 años. Los distintos grupos, clubes y asociaciones de jóvenes se organizaron en el Bloque de Jóvenes Revolucionarios afiliándose al Partido Radical Socialista en 1932, para realizar actividades sociales, culturales y políticas, aparte de servir como fuerzas de choque al gobernador tabasqueño. Posteriormente se le agregó el adiestramiento militar, con el fin de apoyar a los trabajadores en sus demandas en caso de que los intereses proletarios lo demandaran. Así el Bloque quedó como parte integrante de la Revolución en Tabasco; "Redención" citaba: "Si todavía no te has inscrito en el Bloque de Jóvenes Revolucionarios, hazlo de inmediato, ya que así podrás identificarte con la Revolución", al tiempo que el Bloque creaba su propio órgano de difusión "Bandera Roja" bajo la dirección de Carlos Madrazo, futuro presidente del Partido Revolucionario Institucional (PRI).

En 1933 el candidato del PNR a la Presidencia de la República, Lázaro Cárdenas, en presencia de Calles contempla y apoya la organización juvenil en Tabasco, lo cual incita a Garrido a extender su fuerza a nivel nacional... paralelamente a sus aspiraciones políticas.

Al nombrarlo Cárdenas Secretario de Agricultura y Ganadería (SAG), pide licencia a la Legislatura de Tabasco para dejar la gubernatura del estado (entre 1926 y 1930 había sido Senador de la República); de hecho constituye un virtual reconocimiento a su

²⁹ Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas, *op. cit.*, p. 44.

labor política y administrativa regional, al igual que un puente más con Calles con el que Garrido siempre se identificó.

Las consignas de los Camisas Rojas en la ciudad de México eran las mismas que en su origen: anticlericalismo y antialcoholismo. El deseo de las Camisas Rojas de despertar a las masas no podía realizarse únicamente a través de la acción directa (saqueo y quema de templos e imágenes, intimidación a curas y feligreses), por lo que se difundía información política en reuniones especiales, se decían discursos en las calles y se repartía propaganda impresa, se leían poemas antirreligiosos y se cantaban canciones populares. Durante los "Sábados Rojos" en el Palacio de Bellas Artes, se reunían los jóvenes del Bloque Juvenil Revolucionario y los empleados de la SAG a difundir su ideología.

Entonces se decía que si bien Calles era el "hombre de hierro de la revolución", Cárdenas "el ídolo popular", Garrido era "el personaje más importante en la escena política", por lo que se le consideraba el miembro más conspicuo del gabinete y un probable sucesor de Cárdenas.

La decadencia de las Camisas Rojas vino después de una balacera en el rumbo de Coyoacán de la Cd. de México, donde hubo católicos muertos y un Camisa Roja linchado por los católicos iracundos y atomizados por los jóvenes radicales, sentimiento que cundió en la capital y la provincia.

Pronto el Partido Comunista y los dirigentes del movimiento obrero en efervescencia pidieron al Presidente Cárdenas la liquidación de ese cuerpo paramilitar, por considerarlo de corte fascista, desvinculado de los trabajadores y ligado a intereses reaccionarios del político tabasqueño al que nunca apoyaron inclusive siendo éste gobernador. Su desaparición de la escena política se produjo al mismo tiempo que la de su inspirador.

Al producirse el choque Cárdenas-Calles, el Presidente arrojó del gabinete a todos los callistas, Garrido volvió a Tabasco donde tuvo un fuerte movimiento de oposición inclusive armada, por no realizar reformas sociales ni la reforma agraria. Al mediar el gobierno federal Garrido Canabal fue virtualmente expulsado del país, con lo que sin su líder, el movimiento de las Camisas Rojas murió por inanición.

Es importante dejar claro cuál fue la posición de Garrido en la sucesión presidencial de 1934. Entonces el coronel Adalberto Tejeda fue candidato a la Presidencia de la República de la coalición de izquierda; su plataforma era tendiente a revitalizar las organizaciones populares golpeadas por el callismo. Se esperaba que otros caudillos regionales lo apoyaran pero no ocurrió así, la maquinaria electoral del Estado se puso en marcha una vez más.

Garrido no fue la excepción y apoyó a Cárdenas; junto con Saturnino Cedillo, quien pocos años más tarde se alzaría en armas contra Cárdenas siendo sometido, fundaría la Confederación Campesina Mexicana que se compromete con el PNR. Una hipótesis por la cual Garrido no apoyó a Tejeda fue el marcado anticallismo del candidato Tejeda, ya que Garrido apoyó a Calles siendo gobernador y senador, y después como Secretario de Agricultura del primer gabinete cardenista, de marcada filiación callista.

El epílogo es que Garrido se exilia durante algunos años en Costa Rica, convirtiéndose en próspero hombre de negocios, actividad que continúa a su retorno a Tabasco al terminar los cambios producidos durante el período de Cárdenas, los que llevan al coronel Tejeda como Embajador ante la República Española, durante la guerra civil de aquel país.

El asesinato de Carrillo Puerto, la intransigencia de Tejeda y el exilio como hombre de negocios de Garrido Canabal, hablan claro de sus respectivas posiciones de los tres caudillos regionales en el período del socialismo del Golfo.

4. *Acapulco, el caso poco conocido de Juan Escudero*

UN episodio poco conocido de las luchas anarcosindicalistas en México, es la que protagonizaron los hermanos Escudero, cuando Juan Escudero siendo Presidente Municipal de Acapulco (1920-22) desata la lucha de clases contra los remanentes de la dominación española en la costa de Guerrero.

El historiador Mario Gill llama a los casos de Yucatán, Veracruz y Guerrero "la trilogía sangrienta del anarquismo en México".²⁰ Como hemos visto el paralelismo ideológico y cronológico de los movimientos radicales de Yucatán, Veracruz y Guerrero no es una coincidencia. Se explica por tener los tres un mismo origen en el triunfo de la Revolución Mexicana y el tremendo impacto de la conquista del poder por la clase obrera en la Rusia zarista, así como influencia anarquista a través de la Casa del Obrero Mundial, en el caso del movimiento inquilinario de Veracruz y el de Acapulco que nos ocupa.

Los tres movimientos coincidían en líneas generales en el ascenso de la lucha de clases y en convertir a los obreros y campesinos en

²⁰ Mario Gill en un ensayo que en realidad es un gran reportaje histórico sobre *Los Escuderos de Acapulco*, reseña este episodio de lucha anarcosindicalista regional en *Historia Mexicana*, Vol. III, No. 4, octubre-diciembre de 1953, Colegio de México, México, pp. 291-308.

fuerza dirigente a nivel regional, cada uno con sus peculiares características según el medio y la circunstancia.

El estado de Guerrero hasta 1925 carecía de una carretera que uniera sus principales poblaciones como Chilpancingo y Acapulco, con el centro del país. Acapulco se encontraba aislado del resto de la República —como Yucatán y Tabasco— y era sitio de formas de dominación coloniales en las enormes plantaciones y pequeñas industrias de los descendientes directos de los españoles. La región se divide en la Sierra, la Costa Grande y la Costa Chica —al norte y al sur de Acapulco—, en un territorio montañoso y árido en el que predominaban las actividades de plantación (café, copra, etc.), la pesca y la agricultura para el autoconsumo.

Juan Escudero, hijo de campesinos ricos de la zona, encabeza un movimiento contra los grandes propietarios españoles en 1910, que le equivale a ser expulsado de la región. Va a la Cd. de México donde frecuenta la Casa del Obrero Mundial, ahí se nutre de las ideas anarco-sindicalistas de la época, y vuelve a su región en 1919 donde funda el Partido Obrero de Acapulco con participación de intelectuales y obreros. También difunde el periódico "Regeneración" difundiendo el pensamiento de los Flores Magón y se dispone a reiniciar el movimiento por acabar con el monopolio en la agricultura de los hispanos y construir la carretera México-Acapulco, con la simpatía del Presidente Obregón.

Con tácticas de organización partidista bolcheviques, Escudero es electo Presidente Municipal de Acapulco siendo el suyo el primer triunfo de su partido en 1920. Durante las reuniones de masas la bandera del Partido Obrero de Acapulco, roja y negra con la hoz y el martillo en el centro, ondeaban en el Palacio Municipal con Escudero como Presidente, lo que provoca malestar e irritación en los terratenientes.

Durante el mandato escuderista se organiza a los obreros, se forman sindicatos y se movilizan campesinos en las plantaciones de copra y otros productos. Los terratenientes logran sobornar al Jefe militar de la guarnición para disolver una concentración popular frente al Palacio Municipal de Acapulco, lo que produce un enfrentamiento con grupos leales al dirigente Escudero, muertos y heridos, así como destrucción de inmuebles urbanos y propiedades rurales. Mientras Obregón enviaba refuerzos federales, los infantes de marina norteamericanos desembarcan del buque de guerra "Cincinatti" y ocupan el puerto el 14 de marzo de 1921 "por razones humanitarias".

Así se prolonga un estado de verdadero asedio al gobierno local por parte de tropas federales y terratenientes, lo que produce en otro choque violento, la muerte de Juan Escudero en 1922.

Su muerte en lugar de desintegrar el movimiento, lo cohesionó más aún. Sus seguidores lanzan el "Plan del Veladero" en Acapulco (1922) consistente en una pequeña guerra de independencia. El enemigo siguen siendo los remanentes de la colonia española en la costa, los actores principales los campesinos y una vanguardia política de agitadores e intelectuales, y el objetivo será lograr el reparto agrario y el control de la representatividad.

Así el conflicto es sorprendido por el golpe de De la Huerta en diciembre de 1923, lo que constituye una reacción violenta de la burguesía más reaccionaria contra la Revolución; y precisamente en aquellos lugares donde se había adquirido un profundo sentido de clase fue donde se expresó con mayor agresividad.

El delahuertismo, sin apoyo de masas, fue vencido rápidamente en Acapulco por los seguidores de Escudero que continuaban en control de la Presidencia Municipal. Tal parece que la misión de los militares sublevados consistía simplemente en asesinar, en hacer desaparecer a los líderes más avanzados del movimiento social en esos momentos.

Luego de la muerte de Escudero y sofocado el golpe, Obregón da instrucciones para el inicio del camino a la capital del país, y el reparto de algunas grandes plantaciones, sin embargo, no es sino hasta la década siguiente cuando esto realmente sucede.

BIBLIOGRAFIA

1. Alvarado, Salvador, *Carta al Pueblo de Yucatán*, Mérida, 1916, Editorial Injumex, México, 1955.
2. —, *Mi actuación revolucionaria en Yucatán*, Mérida, 1920.
3. —, *Mi sueño*, Mérida, 1916, Editorial Injumex, México, 1955.
4. *Segundo Congreso Obrero de Izamal*, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, Cuadernos Obreros/12, México, 1977.
5. *Congreso Obrero Socialista de Motul. Memorias*, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, México, 1977.
6. Falcón, Romana, *El agrarismo en Veracruz. La etapa radical (1928-35)*, El Colegio de México, México, 1977.
7. Gamboa Ricalde, Alvaro, *Yucatán desde 1910*, 3 volúmenes, México, 1955.
8. Gill, Mario, *Veracruz: revolución y extremismo*, Historia Mexicana, Vol. II, No. 4. El Colegio de México, México, abril-junio, 1953.
9. —, *Los Escuderos de Acapulco*, Historia Mexicana, Vol. II, No. 4. El Colegio de México, México, octubre-diciembre, 1953.

10. Kirshner Alan, M., *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de las Camisas Rojas*, Editorial Sepsetentas, México, 1976.
11. Martínez Assad, Carlos, *Alternativas de Poder Regional en México*, Mimeo, México, D. F., 1978.
12. Paoli Francisco, Mantalvo Enrique, *El socialismo olvidado de Yucatán*, Editorial Siglo XXI, México, 1977.
13. Pampa y Pampa Antonio (Prólogo y selección), *Antología histórica de Salvador Alvarado*, Ediciones Sepsetentas, No. 305, México, 1976.
14. Solidaridad (Revista), "El asesinato de Carrillo Puerto" (Artículo histórico), *Voz de la Insurgencia obrera y popular*, No. 120, 2a. Quincena de agosto, 1974, México, D. F.
15. *US National Archives. Records of the State Department relating to International Affairs of Mexico 1910-19*, Lists of documents 812,000/311-11,336. Microfilms Publications. Washington, D. C., Biblioteca del Colegio de México, México, D. F.

Dimensión Imaginaria

SOR JUANA ANTE LA CRITICA ESPAÑOLA

Por Luis RUBLUO

1. *La monja ultramarina*

DEL largo espacio crítico desarrollado por don Marcelino Menéndez y Pelayo, dentro de su celebrada *Historia de la poesía Hispanoamericana* —excelente principio por el cual se confirma, dada la reciedumbre del polígrafo en todos los análisis de suprema erudición—, destacan fundamentalmente dos aspectos del valor universal de la monja mexicana.

Es el primero, el relativo al lugar de Sor Juana Inés entre los poetas de lengua española; el segundo, sobresaliente, aquel atañadero con la profundidad de su sentimiento amoroso, el cual cubre casi la totalidad de su obra.

Ante todo, si analizamos el pensamiento crítico español, tocante a la obra literaria de la poetisa, comenzamos a "sondear" la visión que de ella se tiene fuera de la frontera geográfica, aún cuando permanezcamos dentro de los límites de la misma lengua de expresión. Pero, si también consideramos razones históricas y políticas, según los hechos ocurridos a partir de la existencia de Sor Juana, a nuestros días; todo crece para el caso hasta adquirir conciencia de un deber: juzgar, si esto es necesario, y lo es, esa dimensión indispensable en sus precisos términos.

Así es como puedo iniciar este tema.

Don Marcelino comparezca ante tal particularidad, para decirnos su valioso criterio; y nosotros debemos usarlo bien, objetivamente hasta donde nuestros límites puedan permitirlo.

Riguroso el escritor, dentro de su labor crítica pasó por un cedazo tal vez la obra casi completa, hasta donde las circunstancias bibliográficas de su tiempo se lo permitieron, ante el cúmulo impresionante de noticias por leer e investigar, de los mejores poetas de la lengua española en todos los siglos de su devenir; ya en la Península o en las "colonias" de ultramar.

Y escribió este juicio que ahora elijo para mi trabajo:

... No se juzgue a Sor Juana por sus símbolos y jeroglíficos, por su *Neptuno alegórico*, por sus ensaladas y villancicos, por sus versos latinos

rimados, por los innumerables rasgos de poesía trivial y casera de que están llenos los romances y décimas con que se amenizaban los saraos de los virreyes Marqués de Mancera y Conde de Paredes. Todo esto no es más que un curioso documento para la historia de las costumbres coloniales y un claro testimonio de cómo la tiranía del medio ambiente puede llegar a pervertir las naturalezas más privilegiadas...¹

A simple vista este párrafo y otro que escojo para más adelante, puede irritar a quien sólo tiene aplausos para nuestra monja; porque bien parece un juicio que separa tajantemente una porción de otra, en los escritos todos salidos de su pluma. Pero el juicio está en relación equilibrada frente al valor eminentemente literario; y según observaremos posteriormente, nunca el crítico se dejó llevar por la pasión de los detractores, no ya de Sor Juana, sino del barroco, símbolo de la época en la cual vivió, y ésta, en absoluto nexa con los gustos por entonces manifiestos.

El mismo, al pasar vista de libros o ensayos anteriores: tuvo en cuenta desde luego el de Juan León de Mera, publicado en Quito en 1873; y el más reciente para entonces, la primera biografía moderna de la jerónima, salida de la pluma de Amado Nervo en 1910; así como otros de menor complejión; él mismo, repito, advirtió las limitaciones en cuanto a los problemas tanto de la escasez de noticias biográficas, como bibliográficas, necesarios instrumentos para consulta y conocimiento mayor.

Pero aquí está la otra parte de su opinión al respecto:

... interesante volumen podría formarse con dos docenas de poesías líricas, algún auto sacramental como *El Divino Narciso*, la linda comedia de *Los empeños de una casa*, y la *Carta* al Obispo de Puebla, que sería admirable si se la aligerase de algunos textos y erudiciones extemporáneas. Con esto quedaría en su punto el crédito de la *Décima Musa Mexicana*, y prevalecería el alto juicio que de ella formó el Padre Feijóo contra la rigurosa sentencia con que, llevado de su rigorismo clásico, declaró Don Juan Nicasio Gallego, que "sus obras atestadas de extravagancias yacían en el polvo de las bibliotecas desde la restauración del gusto."²

Tenemos a una Sor Juana, de apenas un librito regular como medida literaria; eso sí, muy importante, o "interesante volumen", como dice don Marcelino.

¹ Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de la poesía hispanoamericana*, Madrid, [s.p.i.], 2 vols., I-495, pp. 68 y 69.

² *Ibidem*, pp. 67-68.

¿Qué tan justo es este criterio?

Pues si leemos lo escrito por nuestro Ignacio Manuel Altamirano quien aconsejó a los jóvenes poetas no se acercaran tanto a Sor Juana Inés de la Cruz porque se trataba de una monja de la colonia, autora de muchos versos de nula calidad, como para mejor permanecer "quietecita"; poetisa y poesía fueron condenadas al silencio del sepulcro por uno de los mayores maestros de México; ¡miramos la distancia!

Sólo que no es el caso.

Menéndez y Pelayo tiene una razón para escribir así. Si con semejante rigor queremos observar obra por obra a los más geniales escritores, por cada uno de ellos contaremos a bien seguro con reducción similar. Cervantes mismo entre los de nuestra lengua, a quien Clemencín, Rivera Marín y Francisco A. de Icaza le escudriñaron hasta la última frase, no digamos de su obra completa, sino tan sólo de la mayor y más consagrada: el *Quijote*, de donde encontraron y sacaron tantos atentados contra la sintaxis y los buenos modos del oficio de escritor, por lo cual el primero de estos duros jueces, Diego Clemencín, preguntó: ¿dónde está el escritor? Y con todo, los segundos, no menos duros ni menos escrupulosos, sin embargo llevaron la defensa hasta conseguir la justificación de esas faltas contra la lengua española. Y Cervantes no es caso aislado: Valle-Inclán, Unamuno y Azorín, tuvieron el látigo del "crítico profano" don Julio Cásares.

El punto de vista de Menéndez y Pelayo ante Sor Juana no llevó precisamente el espíritu destructivo, como al parecer Clemencín sí, frente a Cervantes. Don Marcelino quiso y lo logró, mostrar la validez justa en lo más elevado de cada autor de la importancia o altura de nuestra Sor Juana. El mismo deja entrever una utilidad documental en el resto de la obra; no cierra conductos y piensa firmemente, se advierte en el calor de su ensayo la excelsitud, originalidad y presencia de la monja.

El otro asunto tratado ampliamente, es el del carácter amoroso de Sor Juana. Si la escritora ha alcanzado tanta fama, ya francamente universal, débese al tono de su frase amorosa, además del pensamiento y de su actitud en la vida, como mujer.

Escribe don Marcelino:

... vehemente y apasionadísima en sus afectos, y sin necesidad de dar ascenso a ridículas invenciones románticas ni forjar novela alguna ofensiva a su decoro, difícil era que con tales condiciones dejase de amar y de ser amada mientras vivió en el siglo. Es cierto que no hay más indicios que sus propios versos, pero éstos hablan con tal elocuencia, y con voces tales de pasión sincera y mal correspondida o torpemente

burlada, tanto más penetrantes cuanto más se destacan del fondo de una poesía amanerada y viciosa, que sólo quien no esté acostumbrado a distinguir el legítimo acento de la emoción lírica, podrá creer que se escribieron por pasatiempo de sociedad o para expresar afectos ajenos. Aquellos celos son verdaderos celos; verdaderas recriminaciones aquellas recriminaciones. Nunca, y menos en una escuela de dicción tan crespada y enmarañada, han podido simularse los afectos que tan limpia y sencillamente se expresan en las siguientes estrofas . . .³

Aquí traslada el crítico momentos singulares de emoción tan profundamente humana, dejados en sus poemas. Tomo de esta selección, las siguientes tres estrofas:

Mas, ¿cuándo, ¡ay, gloria mía!
 merecerá gozar tu luz serena?
 ¿Cuándo llegará el día
 que pongas dulce fin a tanta pena?
 ¿Cuándo veré tus ojos, dulce encanto
 y de los míos secarás el llanto?

¿Cuándo tu voz sonora
 herirá mis oídos delicada,
 y el alma que te adora,
 de inundación de gozos anegada,
 a recibirte con amante prisa
 saldrá a los ojos desatada en risa?

¿Cuándo tu luz hermosa
 revestirá de gloria mis sentidos?
 ¿Y cuándo yo dichosa
 mis suspiros daré por bien perdidos,
 teniendo en poco el precio de mi llanto?
 ¡Qué tanto ha de penar quien goza tanto!⁴

Finalmente esta poesía hizo su aparición de prestancia con todo el valor lírico que en sí posee: perfección en todo punto, ante el espíritu crítico de Menéndez y Pelayo, quien sereno, sincero ante la obra, expresó estas otras palabras: "Los versos de amor profano de

³ *Ibidem*, p. 73.

⁴ Se citan estas estrofas de sus *Liras*, "Que expresan sentimientos de ausente", una de las tres compuestas por la monja. Cfr. *Obras completas*, 4 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1951, [reimpr. 1976], edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte, I-Lírica personal, LXX-638, pp. 314-315. (Señalado como poema núm. 211).

Sor Juana son de los más suaves y delicados que han salido de pluma de mujer. . . .⁶

¿A quienes apreciamos la cada vez más grande figura de Sor Juana, hubiésemos quedado más conformes, si en vez de decir "salido de pluma de mujer", dijese "salido de pluma alguna", para generalizar no con propiedad femenina, sino humana?

Escritoras han habido menos que escritores, ciertamente; pero tal circunstancia, visto el juicio anterior, no disminuye el valor, pues aun en este caso, crecerá la originalidad de una poesía y de una poetisa. De cualquier modo reconocida es por el más grande erudito acreditado en las letras españolas o en idioma español.

Pero pasemos de esta digresión a otra más inquietante: el amor en Sor Juana.

A Sor Juana tal parece que no la quieren ver en la sinceridad de sus obras, muchos de quienes se han acercado a ella. Si la estudian los autores religiosos, éstos consideran una mística amorosa casi como ocurrió con San Juan de la Cruz, hasta casi mirarla como santa; y, si Sor Juana es una santa, no será por esta condición, sino porque es mujer de talento singular, nacida, crecida, desarrollada y engrandecida, dentro de su fe cristiana. Su amor humano, su amor entonces naturalmente sexuado, no la puede empequeñecer ante la fe; antes puede convertirse en prueba de una victoria absoluta, por la conducta elevada aún frente a los más altos dignatarios de su tiempo. En el amor, Sor Juana es la mujer; en la obra general, Sor Juana es el ser humano.

Pero lo ocurrido cuando no son los religiosos quienes la estudian, sino aquellos que quieren ver en ella lucida bandera de causas que la pasión, por mera pasión, simplemente descubren, como actitudes humanas no aceptables por la generalidad social; entonces advertimos la elucubración ciertamente desequilibrada.

De acuerdo estoy con el psicoanálisis como instrumento para el estudio crítico, como también pienso en la validez plena del materialismo histórico para mejor juzgar el devenir evolutivo en fenómenos como los de carácter económico en la conciencia del hombre. Pero también creo, ¡cuán peligroso es ese instrumento, el psicoanálisis, en manos ineptas! No es sólo con el método psicoanalítico o con el materialismo histórico como hemos de trabajar nada más; estos procedimientos resultarán así tan desafortunados como sólo emplear algún viejo sistema de estudio o investigación, digamos por ejemplo, la observación "empírica" o el carácter de una "filosofía escolástica" o "historicista". El peligro está pues, en mirar con

⁶ M. Pelayo, *op. cit.*, p. 74.

un lente determinado cuanto pasa y dejar otros lentes de igual o mayor alcance, fuera, tan sólo porque aquéllos nos acomodaron mejor.

Sospechosos han sido algunos estudios de psicoanálisis dentro del campo de las bellas artes, mucho más afortunados los materialistas. Y contemplemos con cuanta claridad escribe don Marcelino al reconocer el valor amoroso y humano de Sor Juana. Desde luego está lejos de agotar el tema; son cientos de trabajos posteriores al suyo con variedad de tamaño y talento, los que tenemos ahora; pero su criterio se siente riguroso, justo, sano; como no parecen tanto otros de muchas páginas, en donde se dice, por ejemplo, de una obsesión: la de Sor Juana, por envidiar el sexo masculino, fisiológicamente como propio. Poca es la aportación de un libro tan extenso como el de Lwdwig Pfandl, pienso yo; pues más bien a él lo veo obsesionado y sin comprender ciertamente la calidad artística de Sor Juana Inés, de quien se vale para exaltar tantas otras cosas además de su preferencia poética.

¿Hasta dónde daña una crítica torcida con apariencia de científica? Bien por el Psicoanálisis, pero cuando proviene de una mentalidad a las claras sana. No existe ser humano, hombre o mujer, dentro de cualquier campo creativo, quien no transmita emoción directa y personal; y, los sentimientos, voluntaria o involuntariamente, con sutileza se dejan deslizar en una acción, en una obra; de ahí que nadie tendrá escapatoria nunca, de examen ante un método usado sólo porque se tiene. O todos estamos locos, somos esquizofrénicos, paranoicos, torcidos sexuales; o nadie haga nada para evitar desdichados encasillamientos. Creo como principio, sencillamente como principio, que nadie escapa, por lo tanto a sus neuronas; sólo que éstas o construyen o destruyen. En la obra creadora, pienso, sólo hay construcción; por lo demás, vayamos con cuidado y no sólo con el conocimiento psicoanalítico, sino también respaldados por todos los conocimientos indispensables para juzgar con delicadeza. A Sor Juana le han achacado más de dos circunstancias de la vida social de su tiempo, como sellos personalísimos; ya de índole ética, ya de carácter estético. ¡Así los resultados son injustos!

Don Marcelino es el primer escritor de la mayor confiabilidad, quien juzga a Sor Juana en nuestro siglo y fuera de la región en donde nació la monja.⁶

⁶ Aún cuando esta obra fue redactada por el ilustre polígrafo muy me-
tudo todavía en el siglo de las luces; aún cuando él mismo floreció por
entonces, vivió los doce primeros años del siglo XX y su obra dedicada a las
letras hispanoamericanas, ha ejercido en los tiempos modernos, justo en este
siglo, influencia; por lo menos como la primera fundamentación crítica,
absolutamente seria acerca de las literaturas nacionales de los pueblos de
habla española, en el Continente Americano, proveniente de una voz auto-

En cuanto al valor estético y documental de la obra sorjuaniana, para finalizar este capítulo dedicado a reflexionar en lo escrito por Menéndez y Pelayo, veo esta cualidad:

La producción de Sor Juana Inés de la Cruz tiene una virtud para quienes se acercan a ella: los límites de la estética literaria llegan hasta donde comienzan apenas los de su ciencia; los campos de su ansia científica alcanzan sus linderos, justo ahí, donde apenas se inicia la belleza. Por lo que no existe el desperdicio y precisamente porque es testimonio vivo de aquellas circunstancias de la vida social de su tiempo; aún cuando al crítico santanderino pareció una pervisión en el trabajo literario de una "naturaleza privilegiada", cuando observó exacerbados barroquismos en la poesía o en la obra general de la monja mexicana.

2. La bienaventurada hija de Eva

DECIDIDAMENTE es Miguel de Unamuno el más americanista de los últimos clásicos españoles; o para precisar mejor, de los escritores peninsulares conocidos como Generación del 98, quienes consiguieron un nuevo siglo áureo en las letras de España. Pero especialmente, mexicanista; desde luego esta circunstancia lo acerca íntimamente a nuestra naturaleza y se explica ante su conocida raíz "indiana", como aún dicen en la Península; la cual se halla en Sinaloa: recordemos al padre del inolvidable rector de la Universidad de Salamanca, en su vida aquí, en el norte de México. Y desde luego no es este trabajo, sitio para hacer mayores comentarios al respecto.

Por eso el retrato magistral y sentido que hizo don Miguel, del presidente Juárez; se explica así, el conocimiento lingüístico por los auténticos mexicanismos ofrecidos al idioma castellano; su familiaridad con Moctezuma, Cuauhtémoc, Xicotécatl y hasta el respeto a "su amigo" *Chichimecatecle*, cuanto ha vuelto la vista a la *Verdadera Historia* del príncipe de los cronistas de *Indias*, Bernal Díaz del Castillo.

No es raro por ello, encontrar en su vasta obra, alguna página dedicada a ofrecer su opinión en torno a uno de nuestros más altos símbolos de cultura: la Décima Musa. No obstante, después de manejar copiosa bibliografía relativa, sí ha sido agradable y sorprendente encontrar un artículo suyo dedicado a la monja jerónima.

"Sor Juana Inés, hija de Eva", lo escribió y publicó en la *Revista*

rizadísima, no americana. Es Menéndez y Pelayo así, quien comienza fuera de México, el movimiento de reconocimiento universal —o mundial— a la escritora, desde la Península Ibérica.

Nuevo Mundo, Madrid, a 20 de agosto de 1920. No sé por qué no apareció este trabajo en la primera edición de su libro *En torno a la lengua española*, en 1958. Tardíamente lo veo recogido hasta 1974, en la edición de Espasa Calpe.⁷ No es mucho lo escrito. Apenas tres páginas; pero éstas, escritas por Unamuno, valen bastante. Ya lo observamos en Menéndez y Pelayo: la disputa de los clásicos nacidos en América, no cesa ni aun en los casos más enraizados en la propia América.

Esta naturaleza de controversia más nos favorece que mengua; son reconocimientos, a las veces exaltados y tan rotundos como felices. Dejemos que consideren españoles aun a los más antiespañoles que luego opinan, lo hacen en español tan castizo, tan depurado, que sus palabras polémicas honran asimismo el lenguaje de Castilla.

Sor Juana perteneció al reino español; pero no por idioma, sino por expansión geopolítica; es asunto restringido en el contexto cultural, tan sólo propio de una jurisdicción histórica, de un derecho positivo pasado de vigencia. México entonces era Nueva España; más claro todavía: España Nueva, ¡la misma España si se quiere! Pero a estas alturas, cuando escuchamos declaraciones así, sonreímos afectuosamente. Hablamos de valores compartidos juntamente en ese mismo vértice histórico y en ello no hay ni puede haber disputa alguna.

Pero no va por ahí el tema sorjuaniano tocado por la desasosegada inteligencia de Unamuno. Reclamó estas breves páginas la lectura de la célebre biografía *Juana de Asbaje*, la escrita y ya citada en el anterior capítulo, por Amado Nervo. El opúsculo acabado de llegar a las manos de don Miguel y llamó su atención por encima de todo una cuarteta de la monja mexicana; pero en la que por cada verso y en el pequeño término, encierra una doctrina humanista, inquietante:

¿Qué loca ambición nos lleva,
de nosotros olvidados?

⁷ Este libro: *En torno a la Lengua Española*, lo conocí dentro del volumen VI de las *Obras completas* —como ocurre muchas veces así llamadas las compilaciones bastante lejanas de estar verdaderamente completas—; volumen bautizado con el título, *La raza y la lengua. Colección de escritos no recogidos en sus libros*, pról. de Manuel García Blanco, Madrid, Afrodisio Aguado, S. A., 1958, 1036 pp. (Vol. VI de *Obras completas*). La mencionada obra aparece en segundo lugar entre las pp. 355 a 684 y no contiene muchas páginas después agregadas en la nueva edición en donde se halla este ensayo acerca de Sor Juana Inés de la Cruz. Cfr.: Miguel de Unamuno, *La raza vasca y el vascuence. En torno a la Lengua Española*, Madrid, Espasa Calpe, S. A., 1974, 268 pp. El ensayo que nos interesa "Sor Juana Inés, hija de Eva", para este capítulo, en pp. 258-260.

Si es para vivir tan poco,
¿de qué sirve saber tanto?

En verdad los versos encierran un complejo tratado, un pensamiento agudo, fruto de intrincada reflexión. Para esta castiza "hija de Eva", dice Unamuno, vivir era aprender y saber. Es por ello que la fórmula expresada poéticamente pudo decirse de igual sentido, así:

Si es para saber tan poco,
¿de qué sirve vivir tanto?

Libertad de pensamiento; amor, amor, amor; sí, fue el amor lo que la llevó al claustro; pero desde luego no el amor sexual; piensa el escritor mas en el amor que "hizo caer a Eva", manifiesto en la curiosidad de conocer el árbol de la ciencia, en el árbol del bien y del mal. Escribe textualmente, por ejemplo:

A Eva, en efecto, le hizo caer el deseo de probar el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal; la curiosidad y no la lascivia. Y Sor Juana Inés fue una legítima y castiza hija de Eva, y una precursora y profetisa del más refinado feminismo de hoy día.⁸

Famosa la precocidad de Sor Juana, aunque ello le haya pesado, al parecer, a Genaro Fernández Mac'Gregor, quien niega casi por simple negar los aspectos autobiográficos de Juana Inés; ya por su propia obra dichos, o por cuanto lo expresaron el Padre Diego Calleja, primer biógrafo y Juan José de Eguiara y Eguren, primer bibliógrafo. La obrita de Nervo llegó en un momento de oportuno reencuentro con labor tan singular para mujer tan singular. De ello destaca precisamente la no desmentida ansia de conocimiento en Sor Juana, ante su oceánica obra literaria; pero más todavía: su vivo pensamiento.

No es necesario más que leerla para sentirla así, en una inquietud abrasadora como fuego. Eva es un ejemplo perfectamente a propósito; un ejemplo justo. Hablar de las hijas de Eva, como de los hijos de Adán, hacen una alusión refranescas aplicable al género humano completo, así dividido en mujeres y hombres; pero acercarse ya no al proverbio, sino a la conducta bíblica asignada a la primera mujer y a su curiosidad, la misma que identifica a toda mujer ciertamente; esta característica sube de interés, cuando más se intensifica. Sor Juana sin embargo podría pasar entonces como cualquier otra mujer por ello; pero debido a la singularidad de su actitud

⁸ *Ibidem*, p. 259.

humana y a su época, mucho más la hacen ejemplar: un símbolo; y por lo mismo la aíslan en su propia singularidad. Podría además pensarse en que no es la curiosidad privilegio varonil, por lo cual la ciencia conseguida por los hombres de ciencia, debe tener otro origen; pues de ser la misma curiosidad, ésta conseguiría sexo, y no precisamente el masculino: embrollo perogrullesco; porque la curiosidad es la misma en todo ser humano y sólo baja o sube de grado; y sólo baja o sube de categoría, de acuerdo con las intenciones. Sencillamente, Sor Juana dirigió su curiosidad por la ciencia, por el arte, por la filosofía y se adelantó en épocas o períodos señalados por los historiadores de algún modo; con ello mostró la superioridad no sólo femenina —no por encima del varón, claro está, simplemente la superioridad—, si bien ésta tiene que sobresalir, por ser ella una entre pocas; sino la superioridad, ya está advertido, humana. Renunció Sor Juana al matrimonio, renunció Sor Juana a la maternidad, renunció Sor Juana a los afeites, renunció Sor Juana a otros usos femeninos de los muy gustados por los hombres, ¡por la ciencia, por el arte, por la filosofía, por la actividad en la creatividad! Ese es el ejemplo al que parece llevarnos Unamuno; el mismo que yo me atrevo a sugerir a cuantas mujeres quieran, con todo derecho, aspirar a encumbrarse seriamente. Sólo que tal derecho no sólo mujeres, también varones, tiene por precio muchas renunciaciones.

Ahora, para proseguir en mi tarea de buscar la crítica así al rededor de la biografía, como en cuanto a la literatura de Sor Juana Inés, finalizaré dentro de este apartado dedicado al pensamiento de don Miguel de Unamuno, al señalar su opinión, sobre la obra en sí de la monja. En breve espacio, dio luz suficiente. Dice:

Hay entre las poesías de Sor Juana Inés, que las escribía para que los *hombres necios* las leyéramos, algunas que se pueden llamar amatorias, ya que no eróticas: pero aquel amor es un concepto sabio, aunque apasionado. ¿O es que no hay pasión acaso en el estupendo canto que el pobre Leopardi, otro hambriento de sabiduría, dirigió a su dama —*alla sua donna*—, que creía ser una de las eternas ideas que desdeña vestirse de forma sensible? Y pasión hay en aquel soneto que Sor Juana Inés dirigió a la

sombra de mi bien esquivo
imagen del hechizo que más quiero . . .

Sor Juana Inés amó con intenso amor intelectual —esta exquisita especie de amor de que hablaba Spinoza— las imágenes de hechizo que ella se forjó, las criaturas de su mente. . .⁹

⁹ *Ibidem*, p. 260.

Entre esas imágenes, dice Unamuno, pudo estar la de ella misma, puesto que "tenía perfecta conciencia de su valer y de sus aspiraciones. Conoció en sí la que había de quedar".¹⁰

La teoría unamuniana no puede desecharse. La inmensa categoría literaria de la poesía amorosa de Sor Juana es valiosísima en la literatura española de todo tiempo; pero el espíritu que la anima no es de índole carnal; sino intelectual. Esto ha sido reiteradamente dicho como antítesis del fondo eminentemente sexual que otros críticos y estudiosos —como Menéndez y Pelayo—, le dan. Cada quien tiene su teoría preferida; antes a la pura intuición; ahora con pretendidas o firmes bases científicas en las más variadas y contradictorias direcciones. Recuerdo que a estas contradicciones les llamaba, tal vez el más profundo y erudito conocedor de nuestro personaje, el Dr. Alfonso Méndez Plancarte, "esos piropos y otros donaires", aplicados por "dizque" sorjuanianos o sorjuanistas, él aludió particularmente a Ermilo Abreu Gómez. Pero el valor literario, repito, es intocable siempre. Y en esto, nuestra Sor Juana misma, en cuanto al amor, dejó bien claro su fin amoroso, a sabiendas de la trascendencia que alcanzarían sus sonetos y endechas de ese tipo; y la comprensión de su vida amorosa sólo puede ser inteligible para el lector que ha sido capaz de amar. Aquí está la sentencia de Sor Juana: pura y sin rodeos, al final de una de sus célebres redondillas:

*Si acaso me contradigo
en este confuso error,
aquel que tuviere amor
entenderá lo que digo.*¹¹

La hija de Eva, la pobre hija de Eva, como dice Unamuno, lanzó un dardo directo: sólo los incapaces quedarán a oscuras de su parecer, de sus sentimientos, de sus pensamientos. Aquí me es preciso corregir la frase de Unamuno; no "pobre", sino:

¡La Bienaventurada hija de Eva!

3. Sor Juana y los feministas

EXISTE un estudio singular, breve y al mismo tiempo valioso; del cual no tengo más noticia acerca de su conocimiento en México, co-

¹⁰ *Ibidem*, loc. cit.

¹¹ *Obras completas* de Sor Juana, cit., cfr. vol. I, p. 216. La más perfecta, sentida y hermosa de sus redondillas es esta: *De amor y de discreción*, "en que describe racionalmente los efectos irracionales del amor"; comienza:

mo no sea la opinión que le mereció a don Antonio Acevedo Escobedo, dentro de su hermoso libro, rico en grandes detalles para la historia de nuestras letras: *Puertas a la curiosidad*. Se trata de un ensayo de José María de Cossío, el académico y autor más conocido y celebrado dentro del mundo taurino. De él son *Los toros*, aquella enciclopédica obra sobre el género; y un derivado importante: *Los toros en la poesía*.

Pues bien, este don José María de Cossío escribió hacia 1952, su estudio titulado, "Observaciones sobre la vida y la obra de Sor Juana Inés de la Cruz", erudito, limpio dentro de su sabia dirección, a pesar de todo lo que dijo y con más de una razón para comentarlo. Tal ensayo lo vio Acevedo Escobedo dentro de volumen mayor, *Letras españolas. Siglos XVI y XVIII* en el cual reúne otros asuntos semejantes.

Yo lo encontré en la Biblioteca de la Academia Mexicana de la Lengua, dentro del *Boletín* de la Real Española, fechado en Madrid, 1952, gracias a alguna referencia, nota casi escondida dentro de la bibliografía aportada por Anita Arroyo en su conocida obra acerca de Sor Juana. Me parece raro no encontrar ni más referencia, ni siquiera otro ejemplar del *Boletín* en nuestras Bibliotecas más populares. Creo que muy pocos deben conocer este tomo, pues también tuve otras sorpresas no menos importantes.

Ahora bien: dije: hay más de una razón para comentar el trabajo de Cossío y así es.

El primero, no en lugar de los aspectos estudiados por dicho autor, sino porque es el más curioso y asimismo atrajo el interés del citado escritor Acevedo Escobedo, es en torno a los juicios a continuación transcritos:

Ni este ejemplo, ni algunos otros que propondré, arguyen contra la originalidad ni contra el mérito de la monja mexicana. Les invoco, aparte de por la luz que proporcionan sobre sus lecturas y preferencias, porque la adscriben a la tradición de la poesía española de manera resuelta e indudable. Nada de la poesía de Sor Juana queda sin explicación dentro del área de la poesía peninsular, y se comporta como un poeta más, eso sí, de genio muy superior al de todos los que en España hacían versos en su tiempo.¹²

"Este amoroso tormento/que en mi corazón se ve,/sé que lo siento, y no sé/la causa porque lo siento".

¹² José María de Cossío, "Observaciones sobre la vida y obra de Sor Juana Inés de la Cruz", en *Boletín* de la Real Academia Española, vol. 32, núm. 135, Madrid, 1951, *cit. infra* en este escrito. Cfr. también la bibliografía en la obra de Anita Arroyo, *Razón y pasión de Sor Juana*, 2a. ed. (muy aumentada), México, Editorial Porrúa, 1971, 194 pp. (Colección "Sepan cuantos", núm. 195), la bibliografía entre pp. 180 a 190.

¡Otra vez Sor Juana, como pequeñita! Y los ejemplos referidos más explicados, en los cuales vio Cossío lo que francamente sólo él vio, son; en un único caso, rotundos:

Primero, piensa haber dado con el origen de las famosas *Redondillas*, "Hombres necios..."; resucita, dice, una misma posición estratégica, dada antes por un poeta secundario: don Gil Polo dentro de su "Canción de Florida". Cossío cree que Sor Juana no resucita precisamente, más bien ¡calca un poema sobre otro!, en provecho también de la polémica relativa a la defensa de la mujer.

Y para comenzar —valiente estrategia similar, el de que un hombre defiende a la mujer combatida por otro hombre al frente; y esto de "al frente", es porque a Cossío se le ocurrió—; casi para negar a la mujer quien habla para defender su propio sexo, justamente Sor Juana, en tiempo cuando este asunto era el todo excepcional; tanto que la monja mexicana es en la historia del mundo, la segunda, sino la primera por el antecedente de la también ilustre doña María de Zayas y Sotomayor. (1590-1661?), en hacer una defensa franca en favor de la mujer; y la primera, eso sin siquiera dudarle, en dedicar por completo su vida a actividades literarias ¡nunca antes manejadas en igual forma! Las redondillas no están solas, recordemos la *Carta* al Obispo de Puebla y tantas otras palabras contundentes, en favor de una mujer más reconocida y más libre.

Luego pasa a probar con los versos de Gil Polo y los de Sor Juana, esa calca o resurrección literaria. Leamos, escuchemos bien. Aquí está don Gil Polo "el imitado" por Sor Juana, según dice Cossío, en las famosas *Redondillas*:

Habla una pastora, pero por la virtud literaria del mencionado don Gil:

Pero donoso es de ver
que el de más mala manera,
en no estar una mujer
toda hecha a su placer,
le dice traidora y fiera.
Luego veréis ser nombradas
desdeñosas las modestas,
y las castas mal criadas,
soberbias las recatadas
y crueles las deshonestas...¹³

¹³ *Ibidem*, loc. cit.

Ni la forma empleada, ni la tónica, ni la precisión, ni igual intención, son apenas semejantes. No hay más similitud, como no sea el caso de la mujer humillada socialmente. ¿Pero en este caso, fue único don Gil Polo el hombre defensor de la mujer o simpatizador del género femenino? ¿Es igual para aquellos siglos el dicho de un varón y el de una mujer, sobre las capacidades de ésta? ¿Se percibe en los poemas del poeta y de la poetisa, la misma vehemencia, el mismo sentido de revolución franca y en pro de la mujer? No se trata de restar méritos al poeta, sino de aclarar el juicio un tanto ligero de Cossío, porque no lo creo justo; pues nadie ha de suponer al mismo Polo, iniciador de una defensa adherente a su poesía referida, aún, lo repito, por su condición de varón; tampoco voy a creerlo poco original en sus quehaceres. El fue un simpatizador por lo que hemos leído, de la propia mujer, en razón de una triste situación que la mantenía en un recato absoluto a veces contra naturaleza; o bien, arrojada casi a la condición prostituyente. Mejor hubiese escrito don José María, con mayor justicia, una posibilidad de paralelismo ideológico y hasta el caso de una imagen influyente de la poesía de don Gil; lo que de todas maneras no podría necesitar Sor Juana quien vivió y sufrió en carne propia lo que no don Gil ni otros muchos como él. El paralelismo ideológico que advierto con todas las salvedades manifiestas, podría estar en estos versos de las *Redondillas* de Sor Juana:

Siempre tan necios andáis
que, con desigual nivel,
a una culpáis por cruel
y a otra por fácil culpáis . . .

Nada más hay un segundo caso. La considera: ¡plagiaría! Pero aquí es urgente llamar la atención a un fenómeno: don José María de Cossío ¿es bien intencionado? Sospechosa es la frase ya transcrita en el juicio elegido para este trabajo: "Nada de la poesía de Sor Juana queda sin explicación dentro del área de la poesía peninsular, y se comporta como un poeta más. . ." Esto quiere decir: ¿Sor Juana en un coro de voces medianas? ¿Toda su obra, porque nada de su poesía queda sin explicación, es mera calca, es plagio? Al parecer el académico español persiguió otros propósitos, disminuir el valor de la poetisa y "hacerla peninsular", sin otro nexo, aun cuando para ello emplee débiles argumentos, los cuales ahora y aquí simplemente parecen exagerados.

Otra vez piensa, en cuanto a un poema de los más secundarios de la monja —el retrato escrito de la Condesa de Paredes como copia

del *Retrato que escribió a una dama*, de distinto poeta, asimismo secundario: don Agustín Salazar y Torres, muerto hacia 1675.

Antes quiso curarse en salud al aseverar que de sus apreciaciones, ninguna persigue desconocer originalidad en la obra de Sor Juana. Por todo lo cual el crítico mexicano, amigo mío, Acevedo Escobedo, se refiere con discreto juicio a un elocuente silencio que rompe en su *Miscelánea literaria*, citada ya:

No es poco lo hablado hasta aquí acerca de lo justificado o no de la imperativa adscripción de la obra de Ruiz de Alarcón y de Sor Juana a las letras de España. Digan los entendidos si el juicio de Cossío respecto de ésta última aporta un matiz apreciable a la dilucidación definitiva.¹⁴

Es claro que no aporta nada, dentro del juicio subrayado. Pero, ¿hasta dónde se alcanza el interés del asunto? El autor de *Los Toros* maneja sus datos ¡tauridamente!, como curiosidades eruditescas, merecidas curiosidades eruditescas. . .

4. El saber: amor de Sor Juana

EXAMINARÉ la tesis de un poeta: José María Pemán.

Pemán toca asuntos inquietantes para casi todos los sorjuanistas. Tal vez ese puntilloso tema del amor en Sor Juana, ha sido de siempre el más enigmático y apasionante. Y es por eso que apenas si hay escritor varón interesado en hurgar por el campo literario de la monja que no sienta un *cosquilleo cupidescó*. Pemán mismo comienza así dos artículos llamados "El enigma de Sor Juana", aparecidos en entregas del diario mexicano *Novedades*, los días 2 y 9 de febrero de 1952.

El fenómeno lo describe en estas palabras suyas:

"...les pasa a los mexicanos con su Décima Musa lo que a los españoles con la Santa de Avila. La femineidad no puede ser, gracias a Dios, una sustancia de puro tratamiento erudito..." Y de algunos de esos mexicanos habla, por la insistencia de Alfonso Junco quien en su libro *Al amor de Sor Juana*, refiere el enamoramiento de Ezequiel A. Chávez, la obsesión de Ermilo Abreu Gómez; y Pemán grega con cierta pícaro intuición: "el propio Alfonso Junco también anda enamorado... ¡y acaso un poco celoso!" No para ahí el fenómeno: conocemos ahora el caso de Francisco de la Maza,

¹⁴ Antonio Acevedo Escobedo, *Puertas a la curiosidad. Miscelánea literaria*, México, Editorial Jus, 1974, 325 pp. Estas palabras en p. 31.

tal vez mucho más pronunciado todavía que los anteriores. En sus libros, varios íntegramente dedicados a la Décima Musa, deja entrever la expresión de sus sentimientos amorosos por la mujer, aparte toda intención intelectual o pasión erudita que la poesía y el talento de Sor Juana le hayan despertado. Esa pasión se siente.¹⁵

Tal vez hay en las palabras de Juana Inés un secreto imán a pesar de todo cuanto pesen sus *Redondillas*, en las cuales con verdadero acierto a los hombres nos llama "necios", en vista a los nefastos influjos, tan reiterados. Sor Juana es una mujer siempre presente; pero muestra como ser humano y no como mujer propiamente, su capacidad para transmitir esas pasiones a lo largo de los tiempos, las edades y las fronteras; porque no es sólo a los mexicanos; ese "enamoramamiento" también ha "enloquecido" a no pocos extranjeros; y extranjeros hispanoparlantes o de cualquier otra lengua.

Pemán cala en una tesis respetable: esa ha sido esgrimida en otras ocasiones; sólo que el valor de una crítica venida de España, no por sólo venir de allá, en cuanto alguien quiera o pretenda de acusar cierto "colonialismo" no existente; sino justamente por ser Sor Juana una figura en la literatura surgida durante la etapa virreinal, en México; y aun por la misma causa haya sido materia de controversia en el sentido de considerarla allá cien por ciento española y nada que pueda relacionarla con una nación liberada más tarde. Esa ha sido, aun cuando parezca raro, la opinión de varios autores peninsulares y asimismo hispanoamericanos, como don Miguel Sánchez Pesquera, quien en una carta enviada a Menéndez y Pelayo, el escritor y poeta venezolano le decía:

... Comenzar desde Sor Juana Inés de la Cruz, sería empezar desde los huevos de Leda, y además esta escritora, como otros posteriores, sólo a España pertenecen...¹⁶

¹⁵ José María Pemán y Pemartín, "El enigma de Sor Juana" (Colaboraciones selectas españolas), cap. I, "Hipótesis", art. publicado en *Novedades*, México, 2 de febrero de 1952, sección editorial. Acerca de este *enamoramamiento* continuo, recuerdo cómo en el homenaje póstumo rendido por la Biblioteca Nacional de México al Dr. Francisco de la Maza, dentro de una extraordinaria exposición de libros, retratos, objetos, pinturas, etc., se colocó un letrero que decía: "JUANA Y PACO", como un reconocimiento a la pasión de De la Maza por la Décima Musa.

¹⁶ Enrique Sánchez Reyes, *Menéndez y Pelayo y la Hispanidad. Epistolario*, ed. aumentada con nuevas cartas, notas e índices, Santander, Junta Central del Centenario de Menéndez Pelayo, 1955, 409 pp. 141. Don Miguel Sánchez Pesquera, venezolano-portorriqueño escribió este juicio dentro de una extensísima carta, fechada en Mayagües a 2 de noviembre de 1882, con pretensiones críticas contundentes, las que abarcan un análisis muy colonialista. Todo lo explica una confesión de Sánchez Pesquera en otra misiva

Pero la tesis del amor, lo interesante aquí, ese amor tal vez mayor tormento para los eruditos e investigadores de ahora, que para la misma poetisa, según lo observamos en esos libros como el mencionado de L. Pfandl, de Francisco de la Maza y los de tantos otros, podría concretarse en esta cita, frases del distinguido poeta:

"...Puede no estar enamorada de un ser concreto, pero sus versos de amor le nacen sobre un fondo erótico, nativo, que es, en ellas como la tierra de todo cultivo retórico..." En otro párrafo más adelante dice: "El gran amor de Sor Juana fue la Sabiduría. Lo que le causó desazones, congojas y hasta pasajeras desavenencias con su director, el Padre Núñez, fue su apego a la ciencia. Su gran renuncia no fue el paso de la Corte al Claustro; fue dentro del claustro mismo, el deshauicio de los aparatos de física y de los libros infinitos que llenaban su celda..."¹⁷

Pemán declara abiertamente: Sor Juana es:

...una expresiva representante del *intelectualismo* típico de nuestro siglo xvii.¹⁸

Hay en los juicios del poeta, similitud con los de Unamuno. Aun en cierto pasaje hace aquella referencia de Eva y la curiosidad en que se vio envuelta, según la historia bíblica. Sólo que creo no favorece mucho con aquello de ser típica representante del intelectualismo decadente español de ese siglo; pues los ingenios, *los claros ingenios de Castilla*, por entonces fueron verdadera excepción; tanto como se ha visto en la historia literaria a la propia Sor Juana Inés de la Cruz, como la única representante durante su tiempo y quien cierra ese precioso Siglo de Oro y aun la han señalado otros escritores, otros historiadores, como un clarísimo antecedente intelectual de la Ilustración, ya no correspondiente a la grandeza de España, sino de otras fronteras.

Resulta muy interesante el ensayo de Agustín Cué Cánovas en torno a las ideas sociales y políticas de la monja, que las tuvo admirables, por lo cual se le ve aún, con justos títulos, como a una precursora de nuestra Independencia. La escritora y poetisa ciertamente vertió inquietudes suficientes como para ahora observar todo lo escrito —adelantándose a su tiempo— proféticamente.¹⁹

enviada al propio Menéndez y Pelayo, fechada en el mismo lugar, a 5 de junio de 1881. Le escribió: "...aunque muy de lejos, sigo sus pasos y su brillante escuela; es decir, que tal ascendiente ha ejercido usted en mi ánimo, que soy tráfuga de mis antiguos ideales literarios...", *op. cit.*, p. 138.

¹⁷ Pemán, *art. cit.*

¹⁸ Pemán, "El enigma...", cap. II, "Un elemento olvidado", publicado en *Novedades*, México, 9 de febrero de 1952, sección editorial.

¹⁹ Es sumamente interesante un artículo como el citado aquí. Cfr. Agus-

Sor Juana, entonces es una figura hispánica, no cabe duda; pero dentro de los límites históricos apreciables; y, asimismo, con una sutileza casi increíble, opuso su intelecto nada menos que a la política de España y aun a la política de la misma Iglesia Católica Romana de su época. La tesis de José María Pemán es del todo aceptable, vuelvo a decir, también según yo, sólo en el aspecto de que el amor en su obra, naturalmente el amor en ella, es por encima de todo, un amor a la Sabiduría; preferentemente a la Sabiduría. Pero creo no escapó al amor humano, por la sencilla razón de su intensidad humana. No debe caber la duda al respecto, por lo cual da lugar casi, a bien seguro, a tales "enamoramientos" extemporáneos e históricamente resultantes; hay erotismo cierto y normalmente sentido. Sólo que es razonable buscar todavía una tercera tesis que concilie a las dos fundamentales, pues de otro modo no será nada comprensible la situación del amor en la monja, el que enseñorea casi toda su obra. Amor humano y amor divino; amor al conocimiento, deben llevarnos, entonces, a la reflexión acerca de un amor íntegro o integrado de tal modo, sin la negación de cada fuerza, un poder y una capacidad de posible consecución por el ser humano.

En la poesía de Juana Inés se conoce la experiencia del amor humano; o no es perfectamente clara esa *redondilla*, entre tantos de sus versos a ese sentimiento dedicados. Pero por sobre dicha experiencia está el triunfo de su amor por la ciencia. Si debemos ser justos y contemplamos unilateralidad amorosa en su obra, esta es con todo, ese amor supuesto por los poetas españoles: Unamuno, Pemán y Gerardo Diego, casi al unísono. Y no carecen de mérito los puntos de vista de Menéndez y Pelayo.

En otro momento de su disertación, Pemán llega a hacer esta otra declaración, muy, pero muy normal:

... Las grandes santas —y Sor Juana, sin serlo, acabó en perfectísima monja—, dan lugar a una inflación de sus faltillas de juventud, al contemplarlas desde su posterior perfección del claustro...²⁰

Existe un paralelismo completo con Sor Juana, ante el glorioso antecedente de Santa Teresa. Tanto, como que un poeta dice que la monja jerónima de México, no sólo es santa, sino una gran santa, junto a la de Avila; la similitud desde luego es por la experiencia religiosa de las dos; pero más por el carácter y la actitud intelectual de ambas también, sin desmerecer el reconocimietno ascético, pro-

tín Cué Cánovas, "Historia de las ideas políticas. Juana de Asbaje", en *Rumbos nuevos*, 3a. ed. núm. 6, Culiacán, Sin., 28 de abril de 1960, pp. 4-5.

²⁰ Pemán, cap. I, de "El enigma...", *cit.*

fundo de la *Doctora de la Iglesia*, un verdadero espíritu religioso; ni tampoco el comportamiento conventual "perfectísimo", según el poeta, de nuestra monja, resuelta hacia el ansia científica.

En los dos casos, Santa Teresa y Sor Juana, cuando Pemán se refiere a la inflación de los pecados juveniles, es para explicar el sentido y preferencia del carácter amoroso en la poesía de Sor Juana Inés de la Cruz.

5. *Hacia un segundo sueño*

HABLA el poeta:

Para mí, lo más admirable del prodigio de Sor Juana está precisamente en esa naturalidad, en esa frescura de manantial, en ese borbollar de su habla, ya teñida de acento mexicano, exquisito de suavidad y melancólica cortesía . . .²¹

Gerardo Diego.

Gerardo Diego, el poeta por encima del historiador o del crítico; debemos apreciarlo así, como para sustraer una opinión salida de quien siente antes que piensa, única explicación para comprender el génesis de uno de los más bellos poemas escritos por él y en relación con la Décima Musa: su *Segundo Sueño*. Es presenciar un acto de justicia, salido de un poeta que comprende a otro, en los estados del alma. Su opinión leída ligeramente, de otro modo, tal vez no exprese más allá de un parecer unido a otros similares; o bien, opuesto a tantos otros. Pero Gerardo Diego es un poeta de los más puros surgidos en España después de 1927. Su opinión entonces pulsa más por comprensión directa y por naturaleza sensible.

El poeta redactó un pequeño trabajo para también unirle al homenaje hispanoamericano en torno a la ilustre monja de quien se celebró el tercer centenario de natalicio en 1951, cuando se consideraba a la fecha 12 de noviembre de 1651, como la más precisa en la biografía correspondiente. Después fue rectificado el año: 1648, mientras no exista otro documento que supla las evidencias de la fe de bautizo en donde aparece registrada como "hija de la Iglesia". Firmó Gerardo Diego su mensaje dentro de la misma Real Academia de la Lengua. Lo encontré publicado en México, dentro del diario *Novedades*, fechado el 10. de diciembre de ese año.

Borda sobre la biografía de la monja jerónima. Subraya su crío-

²¹ Gerardo Diego, "Sor Juana Inés", artículo publicado en la sección editorial del diario *Novedades*, México, 10. de diciembre de 1951.

llismo mexicano y tiene como absoluta normalidad la influencia del paisaje, del ambiente regional en el cual vivió, al tiempo en que España sostenía al rey de la decadencia, el desdichado Don Carlos II llamado "El Hechizado".

Gerardo Diego, como José María Penám, une por varios motivos, los cuales nunca han dejado de aparecer en la crítica correspondiente, así no parezca prudente a algunos historiadores; la figura de Sor Juana con la de Santa Teresa. A los dos poetas españoles, de los más brillantes en el siglo xx, sin mediar en lo absoluto los regionalismos, nacionalismos, ideologías precisas, etc., se observa tan natural dicho paralelismo biográfico dentro de circunstancias estéticas, como no siempre se observa entre los historiadores y críticos mexicanos; recuerdo sin embargo la polémica un tanto sobrada de palabras, sostenida entre don Julio Jiménez Rueda, Genaro Fernández MacGregor y el Abate de Mendoza; Ermilo Abreu Gómez y quien más conoció profundamente el espíritu de Sor Juana Inés, entre todos ellos, según pienso yo: el Dr. Alfonso Méndez Plancarte.

Unos la humanizaron tanto, hasta desfigurarla voluntaria o involuntariamente en su imagen, con ciertas graves consecuencias; otros la santificaron hasta la melosa exageración. Gerardo Diego sólo asegura que Sor Juana veneró a Santa Teresa, así lo cree y existen fundamentos para suponerlo así; tan sólo algo quiere decir históricamente el ingreso de Juana Inés de Asbaje Ramírez de Cantillana, su nombre en el siglo, antes de hacerlo en el Convento de San Jerónimo, haberlo hecho en el de Santa Teresa, el cual sólo abandonó por el estricto, al parecer exagerado control monástico de ese claustro; pero su vida monjil la comenzó bajo el recuerdo insigne de la portentosa poetisa de Avila.

Pero dice más el poeta: reconoce para Hispanoamérica una rica tradición en las letras femeninas; con la sobresaliente imagen de Sor Juana. Un momento rotundo de su crítica, la cual considero, lo vuelvo a decir: la opinión de un gran poeta en torno a otro gran poeta —poetista—, ubicados ambos en sitios y épocas diferentes; sus palabras en prosa, manifiestan una inquietud que subió a tan alto grado que se convirtió en poesía, pues más tarde el entusiasmo lo llevó a la composición de una pieza sutil de la que al final y sólo para constancia, transcribiré el comienzo, pues merece mucha mayor atención en el estudio: su *Segundo Sueño*, inspirado en el *Primero* de nuestra Décima Musa.

Este es otro párrafo de su juicio:

Ternura de madre sustituye en los mejores momentos a pasión de muchacha, y los nocturnos y "nacimientos", con sus columpios de sí y de no, con sus estribillos y coplas y bailes de negros, vizcaínos y

criollos, con sus "tocotines" mestizos y sus turdiones y sus cardadores, nos transporta a los belenes resplandecientes de candelas y argentinos de campanillistas en palacios virreinales y conventos barrocos con una alegría que refleja en el Nuevo Mundo los gozos teresianos y lopescos y las églogas salmantinas de los albores del 1600 . . .²²

Esos reflejos, creo, continuaron de modo alguno la extensión del Siglo de Oro. No fueron, sin embargo, meros reflejos; esto quiero decir, como quien usa un espejo en determinado lugar, para con él extender la visión óptica registrada en otro; no. La obra de Sor Juana, espontánea, como de auténtica artista y mujer de pensamiento, enriqueció con cuanto conviene su tarea en los clásicos antecedentes; en los mismos contemporáneos suyos, mayores en edad: Góngora y Calderón, por ejemplo; para después ofrecer su luz propia. Por *gongoriana* o *calderoniana* que sea, no siguió a pie juntillas ni a uno ni a otro; bebió en sus fuentes y se nutrió de ellas; pero después, como es lo normal dentro del caso, ella misma se transformó en fuente; así es la manera natural de evolución literaria y más todavía, estética.

Sor Juana Inés de la Cruz hizo posible el cierre digno del Siglo áureo. Vivió en tiempo, dentro de él; pero anunció, con su obra, con su inquietud, una revolución en las letras y en las ideas. Podría formalmente decirse, según los fenómenos clasificados historiográficamente, que se adelantó verdaderamente en los signos, con sus propios signos de "ilustración"; es justo, además, considerarla como vanguardia, por ideas; éstas desarrolladas en sus poemas, en su prosa y aún tomarla en México, como precursora de nuestra Independencia. Pero tan valiosa fue que aún continúa asombrando a los extraños, tanto como a los propios, su valor femenino; y cómo éste se antepuso en siglos a consideraciones actuales ganadas para la mujer, a punto de inaugurar o abrirle las puertas al siglo XXI de nuestra Era, dentro de una avanzada de superación humana.

Esa ternura y esa pasión señaladas por Gerardo Diego, sencilla observación, abre otras ideas de asimilación respecto de la poesía —principalmente poesía— de la monja.

Pero la aportación literaria de Gerardo Diego, es mucho más impresionante, elocuente. Merece en sí, un estudio detenido, o por lo menos una opinión directa hacia el poeta. Ahora nada más finalizar con la transcripción del primer fragmento de un poema que abre puertas al infinito y toca la mano de Sor Juana, por aquella "rendija lívida" a través de la cual sentimos a todo ser humano genial, en

²² *Ibidem.*

cuanto a una presencia casi tangible como si fueran sus manos y su rostro.

"SEGUNDO SUEÑO"

(Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz)

Dad al sueño también lo que es del sueño.
 El sueño es vida, es la suprema vida,
 mas no el sueño de párpados piadosos,
 vencidos a su peso de ala en nido
 hasta rimar pestaña con pestaña.
 ¿Imagen de la muerte? No. Los muertos
 dejan abierta una rendija lívida.
 ¿Por qué se la cerramos? Ellos quieren
 luz tamizada, mansa, el entresueño.
 Ni entresueño de muerto ni engañosa
 luz de escenografía de durmiente.
 Dormir es abdicar y viene el sueño
 —primero sueño— y ciñe la corona
 de deseos, delirios, delincuencias
 y reinamos, monarcas del vacío . . .²³

Sor Juana rediviva o en plena resurrección, sólo en virtud de su genio poético; pero éste, poderoso, en virtud del amor; y el amor es, sin dudarlo, la mejor, la mayor gracia humana.

Nos dice Gerardo Diego en sus últimos versos del *Segundo sueño*:

Amantes nuevos, dad también al sueño
 lo que es del sueño, Amor.

Y Sor Juana es sinónimo de Amor.

²³ De Gerardo Diego su poema *Segundo sueño. Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz*, en *Boletín de la Real Academia de la Lengua*, *cit. supra* en este escrito, pp. 49 a 53. Dicha obra dio lugar por su importancia, para que le dedicara un capítulo especial de análisis, aprovechado como base para la Mesa Redonda que intitulé: "Sor Juana entre dos sueños", celebrada dentro del ciclo "Hoy Sor Juana", en el Centro Universitario Cultural (C. U. C.), el día 28 de junio de 1978. Invité para tal ocasión a los escritores, Salvador Cruz, de la Academia Mexicana de la Lengua y a María Rosa Fiscal del Centro de Estudios Literarios de la Universidad Nacional Autónoma de México. El ciclo mencionado lo organizó la Sociedad Cultural Sor Juana Inés de la Cruz.

CRUZANDO LA CORDILLERA: EL RELATO CHILENO DEL EXILIO

por *Juan Armando EPPLE*

(A Alicia, en esta lectura compartida)

A quienes están familiarizados con la literatura chilena publicada en el exilio, no les será difícil ver en el título de estas páginas una referencia a ese lugar geográfico que se reitera en muchos poemas y narraciones recientes, escritos desde la perspectiva del autor desterrado. El dato no es sólo una delimitación geográfica, que separa un aquí y un allá espacial, sino la percepción elemental que se prendió en la retina de quienes han debido desplazarse entre dos momentos históricos y dos ámbitos de existencia que alimentan la memoria y caracterizan la experiencia de una nueva escritura: la vida producida en el país y la que se continúa, con signos contrastados, en el exilio.

Por razones históricas bastante sabidas, las narrativas chilenas de los últimos años se escriben desde dos circunstancias que afectan de modo distinto sus elecciones temáticas y sus rasgos estéticos. Existe una literatura que se escribe en el interior del país, desarrollándose en dos niveles: el de los canales clandestinos y el de la difusión permitida por el oficialismo, opción ésta que pone permanentemente a prueba los "posibles narrativos", no en su acepción estructuralista, sino rigurosamente histórica. Y existe otra que se escribe y se desarrolla en el exilio, de cara a las opciones y limitaciones de una realidad no menos compleja y dura. Pero, como han señalado ya varios ensayistas que han escrito sobre el tema, no se trata de dos literaturas distintas, sino de diferentes modos de expresión de una misma cultura. En otra oportunidad utilicé una comparación que quisiera reiterar: son dos alas de una misma cultura, que vuelan en una misma dirección. Este optimismo habría que rectificarlo con un mayor distanciamiento crítico: son expresiones que persisten en volar con un ala rota, que explican a veces una trayectoria zigzagueante, de muy difícil afirmación. Pero si por una parte esta ruptura hace que la expresión cultural en Chile se limite notoriamente por la falta de libertad y el aislamiento en que se desarrolla, y que la del exilio se resienta al estar desterrada del ámbito que constituye su fundamento y su público, su hábitat histórico, por otra las posibilidades del len-

guaje artístico pueden generar, en condiciones difíciles, funciones compensatorias que aguzan la visión y el movimiento que ha sido impedido en el órgano hermano.

En la expresión cultural que se desarrolla en el interior del país, han sido la pintura, el folklore y el "canto nuevo" (y como un fenómeno destacado, el teatro) las que han podido abrir con mayor capacidad un espacio expresivo donde el diálogo con la realidad se ejerce gracias a la peculiaridad de su lenguaje, que permite —con un despliegue siempre tenso del talento artístico— cargar de significación los elementos no figurativos, en unos casos, u otorgarle un claro valor metafórico o simbólico a aspectos representativos aparentemente neutros, pero que el público reconoce y acepta como una clave que no requiere de mayores explicaciones. En el caso del teatro, muchas veces los gestos, o el silencio, dicen más que los parlamentos de los personajes. En "Los payasos de la esperanza", por ejemplo, estrenada en Chile en 1977, las claves significativas están dadas por una espera que se torna a veces morosa, tensa (no es difícil encontrar un correlato inicial con *Esperando a Godot*), con un diálogo quebrado donde es el silencio el que establece el diálogo clave de las situaciones. En especial entre un hecho inicial, un personaje que debía llegar al ensayo y que ha desaparecido, y el esfuerzo por superar las situaciones adversas, reconocidas a partir de datos muy familiares (falta de dinero, desempleo, marginación social), buscando la participación de un nuevo compañero, el Toni Liberty, que no es sólo una referencia a la marca de cigarrillos.

Estas formas artísticas han podido decir lo que le es difícil decir a la literatura, donde la escritura es el único soporte de lo representado. Y es doblemente arduo ejercitar una escritura de alusiones y sobreentendidos, evitando a la vez la ambigüedad, especialmente cuando existe la tendencia a leer la literatura como referencia directa a lo real. Por ello la literatura que se escribe en Chile ha tenido que retrotraerse al espacio íntimo del hablante, en el caso de la poesía, o a situaciones menos susceptibles de ser identificadas como referencias a lo contingente, en el caso de la narrativa.

La literatura que se escribe en el exilio, en cambio, está fuertemente motivada por la necesidad de rescatar y definir estéticamente la realidad histórica inmediata. Este imperativo, una suerte de urgentismo compensatorio, está orientando sus conflictos y sus conquistas en el plano de la nueva producción literaria que inauguran.

En los años inmediatamente posteriores al golpe, es notoria la preocupación por volcarse a la historia reciente, personal y colectiva, convirtiéndola en el eje motivador del discurso literario. Esto incorpora (recupera), explicablemente, una tendencia al discurso documental y cronístico, que es fácil encontrar en la narrativa, pero que

también alcanza, al menos como motivación explícita en los títulos, en la poesía. El poeta como testigo de la historia está en las primeras obras post-golpe de Omar Lara y Raúl Barrientos, por ejemplo, con títulos que recuerdan esa *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*, de J. de Bibar (1558), o la *Histórica relación del Reyno de Chile*, de Alonso de Ovalle (1646). El conflicto entre la pertenencia a un espacio histórico del que el poeta ha sido separado y la conciencia de vivir una realidad suspendida, la vida del exilio, se expresa, como parte de un desarrollo poético coherente, en los últimos libros de Omar Lara, *El viajero imperfecto* (1979) y Hernán Castellano Girón, *El automóvil celestial* (1977), y *Teoría del circo pobre* (1979). Finalmente, la posibilidad de re-hacer y re-conquistar ese espacio natural y social, de escribirlo desde la desmembrada perspectiva del destierro, se desarrolla con singular acierto en el excelente poema de Gonzalo Millán *La ciudad* (1979), donde el poeta, que implícitamente es una figura más entre los exiliados, delega su voz en un poeta anciano que vive en el país, quien hace la crónica de la ciudad sometida a la peste de la tiranía, mostrando ese especial ciclo histórico desde adentro.

En este trabajo, nos interesa destacar específicamente las características que se advierten en el relato chileno del exilio, señalando sus preferencias temáticas y algunas de sus modalidades expresivas.

Sabemos que, entre las obras literarias que se editan en distintos tiempos y lugares, las que gozan de menos favor, para los historiadores de la literatura, son las antologías. Muy pocas son las que obtienen el beneficio de la reedición, y a veces el de la simple mención en los análisis retrospectivos de la evolución de una literatura. Pero hay un valor que me interesa destacar aquí, y es la posibilidad de encontrar en ellas un síntoma que permite leer los encuentros, las diferencias dialogantes y los caminos iniciales que han de perfilarse distintivamente en la obra posterior de los autores convocados.

Ya son varias las recopilaciones de narradores chilenos que se han publicado en el exilio después de 1973. Las primeras fueron *Erkundungen II*, 22 chilenische Autoren (1976) y la recopilación de Antonio Skármeta *Joven narrativa chilena después del golpe* (1976). A ellas siguieron *In deinem Schmerz seh ich den* (En tu dolor veo el nuevo día) (1978), un libro misceláneo, donde destaca la novela corta de Alfonso González Dagnino, *Los primeros días*, y recientemente, en lo que parece ser un proyecto emprendido hace varios años, y que recién se materializa, apareció en México el texto *Narradores chilenos del exilio*, editado por la Casa de Chile (1979).¹

¹ Fernando Alegría, et al. *Erkundungen II, 22 chilenische Autoren* (Ber-

Detengámonos, por la importancia que tienen para nuestra caracterización del tema, en los criterios de selección que reiteran estas antologías.

Salvo la recopilación del Skármeta, que se circunscribe a los autores que se han integrado en la última década al oficio, y que usa el término convencional de "narrativa joven",² estas antologías incluyen textos de escritores que la historia literaria tradicional ubicaría en distintas generaciones. Lo mismo ocurre con las antologías de poesía que se han editado en los últimos años. La explicación para esta perspectiva de selección de textos es 'clara y distinta', como diría la lógica cartesiana: la realidad nacional de los últimos años ha demostrado, con lecciones contundentes, que la historia no se mueve de acuerdo al suceder armónico o conflictivo de las generaciones, sino a partir de ciertos proyectos sociales y luchas que comprometen de modo indistinto a quienes los viven. De modo similar, la historia cultural y literaria teje sus valores compartidos y sus rupturas a partir de las perspectivas ideológica y moral (formalizada en percepción estética de la realidad) con que el intelectual enfrenta su mundo histórico. Hay, por cierto, diferencias en relación a la decantación de un estilo, de un lenguaje artístico que se nutre, obviamente, de una formación histórico-cultural con matices diversos, y que le impone un sello característico al lenguaje de cada período histórico. Pero son diferencias dialogantes, que se sienten hermanadas cuando la historia se percibe desde el mismo lado. Por eso estas antologías, cuyo criterio de selección se orienta fundamen-

lin: Verlag Volk un Welt, 1976; 2a. edic. 1978); Antonio Skármeta, *Joven narrativa chilena después del golpe* (Clear Creek, Indiana: The American Hispanist, 1976); Alfonso González Dagnino et al. *In deinem Schmerz seh ich den neuen Tag* (En tu dolor veo el nuevo día) Berlín-Weimar: Aufbau-Verlag, 1978; Casa de Chile, *Narradores chilenos del exilio* (México: Casa de Chile, 1979). Hay, además una antología editada en la República Federal alemana, de la cual no dispongo del dato. Existen por lo menos tres antologías más en preparación: una que se editará en Suecia, a cargo de Carlos Bongcam, una que prepara Fernando Alegría para ser editada en inglés en New York, y una recopilación a cargo de Juan A. Eppele y Juan Carlos García, con traducción de Diego L. Bastianutti, para una edición canadiense.

² Los conceptos de "nuevo", "joven", o el superlativo "novísimo" son denominaciones utilizadas convencionalmente para fijar una periodicidad, sin que necesariamente conlleven una valoración diferencial de la evolución literaria. Curiosamente, en la literatura chilena, y especialmente en la poesía, caracterizada por una evolución más sostenida y consistente, poesía que ha podido sostenerse por su propia tradición, estos conceptos han sido más recurrentes que el de generación, que usualmente tiene connotaciones valorativas, o las requiere para caracterizar distintivamente la literatura del grupo. En la poesía chilena, ya se habla de una "nueva poesía chilena" a comienzos de siglo, por ejemplo, en un texto de 1912 de Armando Donoso, que usa ese título.

talmente a recoger lo narrado en los últimos años, y más aún, aquellos textos cuyo asunto básico es la experiencia de la historia reciente (en este sentido son antologías temáticas), pone de manifiesto un diálogo intergeneracional que une las voces de los autores del 38, de la década del 50, del 60 y de aquellos que recién publican sus primeras páginas. Son textos que muestran una producción literaria cuyos contenidos y rasgos formales redefinen sus opciones de representación del mundo de cara a la experiencia reciente, a la necesidad de otorgarle significación a lo que es, en sentido lato, historia inédita. De modo que lo que cohesiona los relatos es la postura vital desde la que se aprehende y se valora la experiencia colectiva, el modo de estar y compartir un proceso histórico que, desarrollándose a lo largo de varias generaciones, habiendo puesto en juego fuerzas sociales, concepciones ideológicas y modos de expresión cultural que dinamizaban sin grandes trizaduras la vida del país, hoy alcanza un punto de oposición extrema y violenta: la oposición entre fascismo y democracia. Es esta coyuntura histórica la que define la actitud personal y los deberes intelectuales.

El hecho de que *Literatura chilena en el exilio* y *Araucaria*, las dos principales revistas culturales que se publican actualmente como parte de la producción de la comunidad chilena exiliada, estén dirigidas por dos autores destacados de la generación del 38, como son Fernando Alegría y Volodia Teitelboim, respectivamente, es un índice significativo de este valioso agrupamiento intergeneracional y del modo creador como las voces mayores de nuestra tradición literaria se insertan en las tareas del presente. Esta sólida identificación entre quienes se formaron en la experiencia del Frente Popular y quienes han hecho su aprendizaje en los últimos años, creciendo en esa experiencia inédita de opciones que se abrían con el triunfo de la Unidad Popular, se sostiene en un modo hermano de percibir la historia y de soñar el futuro.

El segundo rasgo que comparten estas antologías es su heterogeneidad en cuanto a los géneros de narración incluidos, rasgo que es especialmente marcado en *Narradores chilenos del exilio*. Esto, si bien es explicable desde el punto de vista de la reformulación de una función de la escritura para responder mejor a la necesidad de objetivar la realidad, hace surgir reservas no menos justificadas cuando hay que delimitar, en términos estrictos, lo que es literatura.

Es notorio el hecho de que, a partir de esa violenta ruptura histórico-cultural que significó el golpe militar, con la destrucción de los fundamentos más o menos seguros de la realidad, ruptura a la vez de la cotidianidad íntima y de la fuerza edificante de la vida colectiva, la necesidad de explicarse a sí mismos y de explicar la situación dramática, rigurosamente inédita, del país, haya obligado

a los escritores (y a muchos que nunca antes habían sentido la necesidad de escribir) a revisar rápidamente los códigos posibles del relato y a echar mano de las formas expresivas que podían canalizar mejor lo que era urgente decir. Entre lo que se ha escrito en los últimos años sobre Chile, se puede encontrar el abanico más extenso de opciones de re-visión y representación de la realidad que puede canalizar el lenguaje: desde el relato puntual de lo vivido hasta la postulación de verdades generales, elaboradas como abstracciones autosuficientes. Desde la descripción pormenorizada, de la experiencia individual, hasta la explicación política, sociológica o filosófica, es decir, la abstracción de principios destinados a ordenar comprensivamente la historia colectiva. Y en este camino que va de lo particular a lo general, de lo individual a lo abstracto, encontramos desde la literatura testimonio, cuyo valor se cifra en la autenticidad documental de la experiencia vivida, respondiendo a una exigencia muy precisa del momento, como es el contar o "testificar" lo acaecido, hasta las declaraciones políticas o los análisis históricos o sociológicos.

Respecto de la literatura en particular, especialmente la narrativa, no cuesta mucho advertir que se ha estado moviendo de extremo a extremo: encontramos allí desde los textos que se mantienen en el nivel de la descripción de un suceso muy particularizado (ocupando muchas veces el lugar del testimonio, e incluso calificándose como "cuentos-testimonio") hasta los que se proponen como parábolas, alegorías o sátiras del mundo que se busca representar estéticamente, o que superponen al espacio vivo, conflictivo, de la historia narrada, una proyección abstracta del futuro.

Pero la literatura, en sentido estricto, no es ni una simple descripción de lo particular ni una definición de conceptos. Su espacio es el de un encuentro dialéctico entre la representación de la experiencia vivida, en tanto hecho particular y concreto, y la búsqueda y proposición de un sentido de lo humano; es así como, partiendo de la reproducción de las percepciones directas de la vida, materia ineludible de toda obra auténtica, se logra producir una lectura significativa de la realidad. La literatura es a la vez reproducción y objetivación de una realidad y producción imaginativa de un cosmos dotado de significación.

Quizás uno de los hechos más notables de la producción cultural del exilio chileno sea el surgimiento de la llamada literatura-testimonio, una modalidad genérica con escasos antecedentes en la tradición nacional. Es un tipo de literatura que parece surgir, necesariamente, como resultado de las grandes eclosiones de una sociedad, y que basa sus objetivos en la necesidad de dar cuenta, desde una perspectiva cercana a los hechos, de las vivencias de ese cambio.

Como antecedentes cercanos, habría que ligar el fenómeno con esa literatura testimonial y las memorias que se escriben después de la Guerra Civil española, o la literatura-testimonio que surge después del triunfo de la revolución cubana.

En Chile existían obras centradas en el tema de la prisión política, referidas a experiencias políticas anteriores de la vida del país, pero en casi todas ellas lo testimonial se reordenaba a partir de una voluntad de descripción novelesca, cuando no era solamente el soporte experiencial de una construcción literaria, de una novela en sentido estricto. Esa perspectiva, deudora en cierto sentido de un modo de concebir la literatura en las primeras décadas de este siglo, y donde el realismo solía extremar sus límites hasta confundir el documento con la ficción, hizo que, por ejemplo, algunas de estas obras de testimonio hayan sido elaboradas teniendo presente el prestigio de la literatura de ficción. Es lo que se advierte, concretamente, en dos textos cuyo asunto es la prisión política durante la dictadura de Ibáñez (1927-1931): el texto de Carlos Vicuña Fuentes, titulado sugestivamente *En las prisiones políticas de Chile; cuatro fugas novelescas*,³ y el de Alberto Romero *La novela de un perseguido*.⁴ Y en otras obras que podrían relacionarse con las ya nombradas, desde el punto de vista del asunto histórico, lo que hay es claramente un texto literario, donde lo documental es redefinido en términos de una producción estética, buscando una lectura significativa del mundo objeto de atención. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la novela de Eugenio González, *Más Afuera*,⁵ donde la persona real del preso político es apenas una referencia al pasar, ya que la mirada del narrador está centrada en ese submundo descubierto de pronto en el espacio alejado: el submundo del lumpen, cuya realidad es tanto o más dramática y opresiva que la del duro mundo proletario, porque ni siquiera es reconocida como parte del cuerpo social. Un mundo que está más allá, más abajo, que el que aparecía en *Sub terra* o *Sub sole*. Algo parecido ocurre en la novela de Volodia Teitelboim, *La semilla en la arena* (1957),⁶ donde la experiencia de la represión política y la vida del campo de concentración de Pisagua, durante el período de González Videla, constituyen el núcleo temático

³ Cf. Carlos Vicuña Fuentes, *Dans les prisons politiques du Chili; quatre évasions romanesques; choses nes inédites*; en *Les Oeuvres Livres* (Paris, 1938).

⁴ Alberto Romero, *La novela de un perseguido* (Santiago de Chile: Nascimento, 1931).

⁵ Eugenio González, *Más Afuera* (Santiago de Chile: Nascimento, 1930).

⁶ Volodia Teitelboim, *La semilla en la arena* (Santiago de Chile: Editorial Austral, 1957). Reeditada con el título *Pisagua* (Santiago de Chile: Editorial Quimantú, 1973).

de una consistente arquitectura novelesca, en que la singularidad de los personajes y situaciones no se proponen restrictivamente como datos factuales, reproducciones de lo inmediato, sino como expresiones típicas de una humanidad social definiendo significativamente sus conflictos, sus luchas y sus sueños. Es decir, plasmando esa relación dialéctica entre lo particular y lo general que Lukács ha valorado como rasgo estético de la buena literatura realista.

La literatura de testimonio que se ha publicado después de 1973, centrada temáticamente en la experiencia de la cárcel y los campos de concentración, reclama, a veces expresamente, una lectura que tenga presente la diferencia entre realidad y ficción. Es decir, son textos cuya perspectiva y objetivos se definen muy claramente: están escritos desde la perspectiva del testigo o protagonista de una experiencia concreta, delimitada históricamente (e incluso más: hay en la literatura-testimonio una delimitación espacial que se hace cargo de los distintos centros de la geografía represiva, desde la austral Isla Dawson hasta la pampa nortina), fundándose en el criterio de verdad de lo narrado, y destinados a ordenar los hechos inmediatos y denunciar la represión. Son, en otras palabras, la crónica sensible que puede servir de apoyo al trabajo del historiador o del sociólogo, la recopilación inmediata que suple el vacío de una historia no contada. Es notable, en este sentido, el tenso esfuerzo que despliega Hernán Valdés, quien es justamente un novelista, para eliminar de su prosa toda impregnación o elaboración literaria y recuperar, desde los meses posteriores, en el exilio, la inmediatez de lo vivido en Tejas Verdes.⁷

El género testimonio se amplió significativamente, y hoy parece haber completado su radio temático, con las obras *Prisión en Chile*, de Alejandro Witker, *Fue hermoso vivir contigo*, compañera, de René Largo Farías, *Prigüé*, de Rolando Carrasco, *Chile: 11,808 horas en campos de concentración*, de Manuel Cabieses, *Jamás de rodillas*, de Rodrigo Rojas, *Cerco de púas*, de Aníbal Quijada, *Wenn uns nicht kennt, kennt Chile nicht*, de Sergio Stuparich, o *Pan de Pascua*, de Carlos Cerda (una de las pocas obras donde hay una elaboración novelesca del asunto), además de varios artículos publicados en revistas. Sin olvidar, por cierto, las declaraciones recopiladas por la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, de la OEA, el Tribunal Russell o la Comisión Investigadora de los Crímenes de la Junta Militar, testimonios que definen con mayor precisión su utilidad al convertirse en documentos jurídicos.⁸

⁷ Hernán Valdés, *Tejas Verdes*. Diario de un campo de concentración en Chile (Barcelona: Ariel, 1974).

⁸ Una nueva faceta de la literatura testimonios, su aporte complementario, comienza a destacarse en los textos destinados a recoger la experiencia

Las antologías de relatos chilenos han incorporado fragmentos de literatura-testimonio, y particularmente *Narradores chilenos del exilio*, que incluye extractos de los libros de Hernán Valdés, Alejandro Witker, Rolando Carrasco, René Largo Farías, Rodrigo Rojas y Aníbal Quijada.

Si bien es cierto que, como respuesta a la situación histórica reciente, a la prohibición de nombrar la realidad, la escritura se volcó inicialmente a aquellos temas que exigían una atención urgente, con un grado de inmediatez que puso entre paréntesis ciertas diferencias convencionales, y especialmente la que discutía la relación entre política y literatura, a la hora de revisar y evaluar esta producción es necesario tener presente las diferencias que se establecen entre una obra testimonial y un relato ficticio, diferencias que están explícitas en la perspectiva con que enfrentan el tema y el modo de lectura que proponen. Confundir las prerrogativas y valores distintivos de ambos géneros limita innecesariamente nuestra comprensión de los textos. Al llamar la atención a esta heterogeneidad, que podría haberse evitado con una ordenación de los textos en secciones separadas, o con otra recopilación centrada exclusivamente en el testimonio, no queremos desvalorizar su aporte. Al contrario, justamente porque se leen con la convicción de que sus páginas recogen, con un lenguaje trasparente, aquellos hechos que se proponen como realidades históricas, al diferenciarlos se hace justicia a su extraordinario valor documental. Los dramáticos momentos vividos en La Moneda, y las circunstancias que rodean las últimas horas del presidente Allende, se describen con precisión en el libro de René Largo Farías. Nos basta saber que estuvo allí, que tuvo la fortuna de ser testigo de los hechos, para leer y aceptar esas páginas como un inapreciable documento histórico, esencialmente fidedigno.

La literatura-testimonio comienza a ser objeto de una atención especial por parte de los estudiosos. En el encuentro sobre literatura chilena del exilio realizado en febrero de este año en Los Angeles, patrocinado por la California Stat University, se le dedicó un panel específico, reconociendo su importancia y la necesidad de valorar su aporte.

Centrándonos restrictivamente en la literatura de ficción, podemos notar en estas antologías la coexistencia de dos núcleos de preocupaciones temáticas que se desarrollan con ritmo distinto. Por una parte, aquella literatura que, impulsada por la necesidad de narrar aquello que ha ocurrido en el país, de enfrentar ese espacio y ese

del exilio, experiencia variada y disímil de la diáspora chilena. Estos textos han comenzado a aparecer en la revista *Araucaria*, editada en España (Ediciones Michay, Apartado de correos 5056, Madrid 5, España).

tiempo que acompaña, como un legado obsesivo, al exiliado, remonta la cordillera en un impulsivo viaje de regreso y convierte a la historia que ha quedado atrás en eje motivador de la configuración de lo narrado. Por otra, en una promoción menor —que se explica si consideramos que los relatos de estas antologías, incluso la de México, están escritos en los años inmediatamente posteriores al golpe— aparecen textos que comienzan a hacerse cargo del mundo del exilio.

En aquella literatura cuyo asunto básico es la dramática vida del país en los días del golpe militar, se pueden distinguir dos tipos de acercamiento que ponen a prueba la capacidad del escritor (y las posibilidades de la literatura) para producir esa lectura significativa del mundo a que aspira todo buen relato.

Hay un tipo de obras, que corresponde a la de aquellos autores que inician un trato primerizo e impulsivo con el oficio, donde se prefiere una relación muy inmediata de los hechos, y donde la presión de la historia narrada termina imponiéndose sobre la elaboración artística del material. En algunos casos, la presión de la visión pesadillesca de la realidad hace que el narrador no pueda trascender la anécdota, convirtiendo al relato en una descripción del golpe recibido y en una forma muy directa de denuncia. O, en una traspolación de la simple anécdota al plano de las declaraciones conceptuales, suele llevar al narrador, en su imperativo de afirmar una identidad ideológica, a imponer una reflexión notoriamente superpuesta a la experiencia, ya sea como préstamo de un tiempo anterior o como visualización profética del futuro, pero reflexión que es desbordada por la realidad concreta que sirve de asunto al relato.

Se trata de una tendencia, frecuente en algunos textos del exilio latinoamericano, a imponer un voluntarismo consignista o una formulación abstracta y aporética en la tensión histórica que dinamiza la realidad, y que la literatura no puede desoir.

Refiriéndose a este problema, que por lo demás ha sido discutido en múltiples oportunidades por los intelectuales progresistas, y que en Chile volvió al tapete de las proposiciones teóricas sobre la literatura en los años de la Unidad Popular,⁹ Antonio Skármeta ha señalado:

El motivo del "día que llegará" con su rayo iluminador y su rescate del hombre aparece en tal proporción privilegiado sobre las modalidades concretas en que actúan aquellos que harán posible ese día que la gruesa consigna escamotea los tramos de maravillosa, concreta, cotidiana humanidad que se ofrece en esa perspectiva. Este "militantis-

⁹ Cf. Federico Schopf, "Fuera de lugar", *Araucaria* N. 9 Madrid (1980): 145-154.

mo" tiene un rápido y sentimental efecto sobre las masas sensibilizadas por la tragedia del fascismo en Latinoamérica, pero reitera un lugar común de la fantasía utópica cuyos alcances estéticos son problemáticos.

Es muy posible que el arte revolucionario no opere sin la categoría de futuro como dimensión global de su estructura. En efecto, es en función de este futuro que la sociedad se activa y se renueva. La apertura, la tensión hacia esos ideales, la esperanza movilizadora, antagoniza con aquella plasmación de un tiempo cíclico, la reiteración arquetípica, el mito que devora la historia y que ha frecuentado varias notables obras de la narrativa latinoamericana. Pero cuando la tensión entre la utopía y la realidad se afloja en beneficio de la primera y se la acerca con la bonhomía del deseo, se produce un tipo de arte abstracto y en general reñido con los propósitos de dar cuenta veraz de la historia. A la inversa —y no es un tema para este trabajo— el tipo de literatura fantástica que actúa con una noción cerrada de temporalidad, o con un tiempo parabólico, simultáneo o estático, suele arrollar con la fascinación de su fantasía y la ingeniosa disposición de sus recursos que le prestan gran amenidad, pero difícilmente dichas obras están en otra relación con la historia y sus protagonistas que las de la parábola o la metáfora. Por el mismo motivo, son libros que en su seclusión y autoabastecimiento, donde todo es posible por el trabajo incommensurable de la fantasía gestora, que no acepta sino los límites que ella misma se propone, carecen de drama, fascinan pero no problematizan.

Hay drama cuando lo posible se relativiza, cuando lo infinito se gesta en o choca con los límites de lo concreto, cuando el autor arriesga colocarse en las pasiones y problemas de sus personajes —cualquiera sea su rango— y no opta por la indiferenciada perspectiva mítica del espectáculo donde da lo mismo una muerte que mil, andar por la tierra que volar, nacer o resucitar. Liviandad como precio de la levitación.¹⁰

En los narradores chilenos que más se han destacado en estos últimos años —y los textos incluidos en las antologías que mencionamos avalan esta observación— no se produce ese repliegue hacia las formas primarias, descriptivas del relato, ni la imposición de una verdad meramente declarada destinada a explicar los signos del mundo, y ello es resultado de una formación literaria aquilatada y de una conciencia clara de las prerrogativas del oficio.

Lo que sí se advierte es un camino que va de una obra fuertemente estimulada por la necesidad de dar cuenta de la historia inmediata, destacando sus planos contingentes, a otra que busca ex-

¹⁰ Antonio Skármeta, "La reformulación del status del escritor en el exilio", texto inédito, pp. 6-7.

plorar las motivaciones profundas de esos conflictos, en un proceso de búsqueda tensa de su verdad. Un desplazamiento desde la exterioridad documental a la introspección.

Se trata de un camino, una suerte de aprendizaje (que vuelve a poner a prueba las opciones de la literatura como forma de conocimiento de la realidad) que ha debido asumir en general la literatura del exilio. Angel Rama ha advertido que en la narrativa del exilio, o en la que sigue a las derrotas momentáneas, por exigencias de un público que reclama una voz inmediata y por el rol que se le asigna al intelectual, es frecuente encontrar un movimiento de evolución que va de una obra testimonial y de denuncia, que destaca desnudamente las situaciones (y busca en algunos casos, restaurar ciertas premisas ideológicas), a otra en que esa experiencia es madurada y redefinida como totalidad, proponiendo una lectura significativa del mundo:

América Latina ha visto, una y otra vez, estas eclosiones literarias, luego de grandes sacudimientos del cuerpo social: es la llamada narrativa de la violencia en Colombia al establecerse la rígida paz de Rojas Pinilla o es la literatura testimonial venezolana a partir de la pacificación, como antes fue la narrativa de la revolución al remansarse las aguas en México y ahora es la acumulación de memorias en la España postfranquista. Ese período en que la acción inmediata sólo dejaba sitio a la consigna o a la lucha, es seguido a otro en que la literatura, la indagación de las causas, el balance, la reviviscencia de lo vivido y el testimonio del sufrimiento presente se integran en una serie de productos. A través de ellos se establece la continuidad cultural y se actualizan sus valores, referidos a una necesidad de descarga, de justificación, de enjuiciamiento. Es cierto que la sombra de Edmundo Dantes planea sobre estos productos, que a veces son simples gritos de rencor y dolor. Pero también es evidente que en ellos se abre la eventualidad de un reencuentro consigo mismo de los miembros de una comunidad, al alcanzar la explicación de lo ocurrido (. . .)

Es una literatura de derrotados. Pero ya alguna vez se observó, revisando la historia literaria del mundo, que las derrotas las han dotado de obras tanto o más importantes que las victorias, quizás porque el esfuerzo que implican a sus autores es más exigente y los arrastra a los límites tensos de la literatura, poniéndolos en esa disyuntiva muda donde no se puede recurrir a cómodas explicaciones mecánicas, sino que debe ahondarse en la totalidad de la experiencia y en la multiplicidad de significados. Porque una literatura de derrotados no es forzosamente una renuncia al proyecto transformador, sino un paréntesis interrogativo que permite avizorar los conflictos en su mayor latitud. La perspectiva desde la cual el escritor puede trabajar tiene ese mínimo

punto de reposo imprescindible para su tarea y los sucesos pasados pueden percibirse conjuntamente detectando su coherencia, tanto vale decir, su significación, operación previa al hallazgo de su posible continuidad histórica. Este período es artísticamente más proficuo que el representado por la literatura militante anterior.¹¹

En los narradores chilenos que más se han destacado estos años, como Fernando Alegría, Poli Délano, Ariel Dorfman, Antonio Skármeta, José Leandro Urbina, y otros, esta modificación de la perspectiva narrativa y del foco de atención del relato define un proceso seguro y coherente de evolución. Naturalmente, este cambio no se evidencia examinando aisladamente el corpus —que es necesariamente limitado, y circunstancial—, de las antologías, sino atendiendo al desarrollo de toda su obra post-golpe.

Una visión general de esta literatura nos permite discernir esos parámetros comunes del cambio que está produciendo y el nuevo espacio expresivo que define, desde la tensa memoria del desterrado.

En las dos últimas novelas del destacado escritor Fernando Alegría se percibe con nitidez un cambio de perspectiva que va desde una obra centrada en los planos inmediatos y contingentes del tema histórico a otra que busca poner de relieve los ámbitos interiores de ese mundo en una etapa crucial de su historia, revelando los mecanismos íntimos (sociales, ideológicos, culturales) que orientan la encontrada conducta de los personajes.

Fernando Alegría ha mostrado, en su ya dilatada trayectoria novelística, que ya debería haber sido reconocida con el premio Nacional de Literatura, una inusual capacidad para captar la dimensión íntima de la vida nacional, su diversidad de hábitos, sus conflictos sociales, sus miserias y sus conquistas. Pareciera que la lejanía física opera como un cedazo más sensible que le permite seleccionar con mayor rigor los datos significativos de la realidad del país, sus características más marcadas.

El paso de los gansos (1975)¹² es la primera novela chilena sobre el golpe militar y la honrosa muerte del presidente Allende. La magnitud del tema, y sobre todo su proximidad temporal, de algún modo ha exigido una estructuración narrativa donde el narrador básico debe poner a prueba los distintos códigos del relato para intentar dar cuenta global de las aristas fragmentadas de la historia. Esta exploración de modos narrativos, que advertíamos como un rasgo inicial de la literatura post-golpe, alcanza en esta novela una

¹¹ Angel Rama, "La riesgosa navegación del escritor exiliado", *Nueva Sociedad*, N. 35, Venezuela (1979): 5-15. Vd. p. 13.

¹² Fernando Alegría, *El paso de los gansos* (Madrid-New York: Ediciones Puelche, 1975).

eficacia notable. El uso ágil de los procedimientos del montaje, la yuxtaposición textual, heterogénea, el contrapunto entre la descripción épica de algunas situaciones y el lirismo de las vivencias íntimas de los personajes, proyectan vivamente esa sensación de totalidad resquebrajada, destruyéndose y redefiniéndose, con que el autor evoca el pasado inmediato. Lo que hace especialmente interesante esta novela es que, de algún modo, fija una línea de evolución que ha estado presente en otros autores: ese desplazamiento desde la exterioridad documental hacia la introspección. En la primera parte predomina la descripción objetiva del contexto histórico, con observaciones muy precisas sobre los distintos sectores sociales en tensión. Luego el texto se concentra en la peripecia de un personaje, Cristián, para terminar delimitando una historia que se novela dentro de la crónica: "El evangelio según cristián". La preocupación del narrador básico, que cede la palabra a otros narradores personalizados, es mostrar la relación dialogante entre la situación privada y la histórica, haciendo que los distintos planos del mundo, las diferentes dimensiones de lo real, se refracten como partes de un todo más sugerido que resuelto en todas sus líneas.

Coral de guerra (1979)¹³ es la obra en que se cumple de modo más intenso y rico ese periplo que advertimos en la narrativa chilena del exilio, esta madura transición desde el acercamiento inmediato, urgentista, a los asuntos de la historia reciente, a esa reflexión interiorizada que busca en los dilemas de los personajes, en sus íntimas motivaciones, una base para explicar la destrucción del orden de relaciones cotidianas e históricas que le daban fundamento al mundo nacional, un mundo que ahora se evoca tensamente, en un concentrado esfuerzo de dilucidación.

La novela teje su historia confrontando las perspectivas de tres personajes que quieren explicar su pasado inmediato, las inusuales relaciones que construyen, sus motivaciones sentimentales, ideológicas y morales, para luego desaparecer en ese pasado. Ellos son un débil e irresoluto joven, que puede ser adscrito a las capas medias de la izquierda, su esposa, torturada y desaparecida, y el sub oficial de policía que la apresa como botín de guerra, tratando de conquistarla, paradójicamente, a través de la violación y la tortura. El tiempo desde el que ellos narran, en una superposición de soliloquios interiores que recuerda la estructuración de *Pedro Páramo* y de *La Hojarasca*, surge ante el lector como un tiempo clausurado, que se espacializa en un ámbito fantasmagórico. Es el tiempo y la realidad, lleno de resonancias y gestos inconclusos, de los desaparecidos. O

¹³ Fernando Alegría, *Coral de guerra* (México: Editorial Nueva Imagen, 1979).

de los que están en el límite difuso de la corporeidad como seres históricos y la incorporeidad de las presencias relegadas al olvido. El diálogo que pretenden establecer, un diálogo de sordos que luchan con sus propias voces, va poniendo de manifiesto la cotidianidad que regía sus relaciones y desencuentros en el Chile anterior a 1973, y que se ha revertido violentamente a partir del golpe, enfrentándolos a situaciones extremas. Los personajes, que fueron vecinos, con la posibilidad incluso de establecer una relación familiar, se enfrentan de pronto como enemigos que se destruyen y anulan mutuamente, con un impulso de visos trágicos. Pero en este caso, la ruptura trágica no surge de la necesidad de superar la *hibris* natural, como en los conflictos de la tragedia clásica, a la que esta obra alude en uno de sus planos, sino del modo opuesto de resolver una identidad social. Tanto el marido como el policía con figuras de una misma capa social, y representan opciones dentro de ese conglomerado de clase, opciones que se asumen ligándose a bandos opuestos. Y ambos destruyen a la mujer que dicen amar, de modo distinto: uno por su incapacidad de tenderla y defenderla, el otro con ese acto de dominio bruto que es la violación. Esa mujer, precariamente amada, destruida en su previa identidad, es así un ser individual y la representación alegórica de un país. Una presencia cuya maravillosa fuerza de apoyo existencial ha sido deshecha y aniquilada por una culpa compartida, y que de sobrevivir, de reparacer, lo hará con una fisonomía distinta, más allá del alcance de quienes soñaron dominarla. En un pasaje clave para develar el sentido de la novela, el policía dice, con lágrimas en los ojos: "No la veremos más. Oigalo y no lo eche en saco roto porque ya no es un consejo ni una opinión. No te habla un oráculo, hermanito, te habla ella por mi boca. La encontrarás en las calles de una ciudad que no vas a reconocer, la verás sentada en los escaños de la plaza que te gusta y no te hará señas y por la plaza la gente estará pasando al revés. Créemelo. Tuviste tus días y tus noches de gloria. Tuve los míos. A mí me costaron más y los gocé más. Ella es una persona que no volverá nunca atrás. Lo que aprendió le servirá para que no te necesite ya, y para que no me vuelva a temer a mí. ¿A dónde se lleva sus bienes y sus males? Eso le importa solamente a ella" (p. 73).

La evocación tortuosa de los personajes masculinos levanta una conciencia difusa que ha empezado a entender, tardíamente, que la mujer, el mundo que quisieron conquistar, cada uno a su modo, se les ha ido de las manos, que ellos son los verdaderos desaparecidos, y que el espacio que evocan, el espacio físico y humano que vivieron antes de la tragedia, constituye una realidad clausurada. Porque la historia tendrá otro rumbo, otra fisonomía, otras voces. El coro que sirve de epílogo a la novela responde a los signos de destrucción

con un canto múltiple, de fuertes resonancias líricas, que recoge los signos fragmentados de la naturaleza y el hombre para proponer una búsqueda de sentido a esta tragedia humana e histórica. En esas voces se recupera el fundamento del canto nerudiano, esa figura que sigue siendo una presencia sensible en la literatura chilena actual.

Ariel Dorfman, quien en 1973 había publicado una novela, *Moros en la costa*, que buscaba dar cuenta del conflictivo proceso chileno, palpándolo en su mareante inmediatez, contrastando sus dificultades y sus posibilidades liberalizadoras, siente posteriormente el impulso de refractar el nuevo tiempo desde las perspectivas radicalmente opuestas que se ofrecen en la sociedad chilena actual.

Su novela *Chilex* (1978), editada en español con el título *Nueva Guía Turística para un País del Tercer Mundo*,²⁴ es una fuerte sátira del "nuevo orden" impuesto en un país dominado por quienes defienden el poco nacional modelo de la economía de mercado "made in Chicago". Las diversas situaciones que acompañan este intento de reconstrucción capitalista aparecen descritas desde la perspectiva paródica de un cronista que hace uso, con un despliegue verbal eficaz, de los lenguajes de la dominación. El contraste violento que se establece entre este lenguaje y la realidad a que hace referencia producen fácilmente el efecto buscado por el autor: el rechazo y la repulsa. A la vez, el humor negro que extrema este mecanismo revierte en el lector como una nota dolorosa. El despliegue opresivo de esta radiografía ideológica de la dominación, de este mundo que se presenta como una utopía al revés, oscurece los pasos de liberación que sin duda se están forjando como respuesta, pero que la perspectiva y el objetivo del relato no permite desarrollar como contrapunto necesario. Para Ariel Dorfman, que se ha especializado en el estudio de la ideología de los medios de comunicación de masas y la cultura de la dominación, este libro se le impuso como un trabajo doloroso, a veces desagradable, pero necesario.²⁵ A ello debía seguir un acercamiento al modo opuesto de leer la realidad, es decir, a las perspectivas que puedan definir un lenguaje de la liberación. Y es ese justamente el paso que da en su último libro, *Cría Ojos*.²⁶

²⁴ Ariel Dorfman, *Chilex* (Iondon: Bogard, 1978); editado en español con el título *Nueva Guía Turística para un País del Tercer Mundo* (México: Editorial Nueva Imagen, 1979).

²⁵ Véase, al respecto, mi entrevista a Ariel Dorfman, "Los trabajos y los días del escritor exiliado", en *Cuadernos Universitarios*, N. 7, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1980. Una versión en inglés de esta entrevista aparece en la sección dedicada a literatura chilena del exilio de la revista *City Magazine*, City College of New York (1980).

²⁶ Ariel Dorfman, *Cría ojos* (México: Editorial Nueva Imagen, 1979).

Este conjunto de relatos se divide en tres secciones: "Párpados", "Cuervos", "Ojos". Los subtítulos proponen una lectura orientada a develar las relaciones dialécticas entre el despertar de una conciencia que va afirmándose tentativamente en los nuevos parámetros de la realidad (una conciencia que potencia caminos liberadores, y que los relatos, verosímilmente, dejan como expectativas), las conductas de aquellos que dominan el orden social (y que el narrador, al auscultar su intimidad, las muestra como formas precarias de dominación) y finalmente esa voluntad liberadora, que se rehace en actos e imaginación, en las situaciones que recoge la tercera sección del libro. El motivo que anticipa el título del libro, el despertar de una conciencia histórica sometida a lecciones indelebles (habría que pesquisar esas huellas que nos dejó la historia y el refranero español: la letra con sangre entra, cría cuevos y te sacarán los ojos, ojo por ojo y diente por diente, o diente por medio, como se suaviza en Chile) está en la mayor parte de los relatos, pero tiene un trato preferencial en aquellos donde los protagonistas son niños. Lo que no significa alejar cronológicamente las posibilidades de esa liberación que se trabaja y se sueña, sino de abrir nuestros ojos de lectores adultos a la experiencia que están viviendo los protagonistas que nos precederán, y que quizás construirán mejor la historia que hemos intentado.

Poli Délano, que ya tiene a su haber veinte prolíficos años de producción literaria, es un caso notable de evolución y apertura de una narrativa que comienza asumiendo los parámetros discretos del realismo característico de la década del cincuenta, incorpora luego, sin esfuerzo, las motivaciones históricas y los cambios estéticos que se van perfilando en la narrativa de los '70, para alcanzar en estos años una voz distintiva en la literatura nacional.

El primer libro con relatos escritos después de 1973, *Sin morir del todo* (1975),¹⁷ se inicia con un cuento donde el protagonista, sacudiéndose las derrotas, abre los ojos al mundo que tiene por delante y reflexiona: "Seré tal vez como la hiena, que es fea, se alimenta de excrementos, fornicación una vez por año y sin embargo se ríe" ("Como la hiena", p. 7). Gesto de autoconsuelo y a la vez intento de afirmar una humanidad maltratada, esta risueña y benevolente actitud es también el temple de ánimo de una postura narrativa que busca convertir las derrotas en lecciones precarias de afirmación, las muertes en pasiones que sobreviven en la palabra que las convoca. El escritor aparece desplazándose de pronto en una selva marginal del mundo, pero intentando rehacer de las destrucciones nuevas opciones de vida. Este relato, que se une a otros que empiezan a tantear el suelo

¹⁷ Poli Délano, *Sin morir del todo* (México: Editorial Contemporáneos, 1975).

sinuoso del exilio (los primeros cuentos del destierro de Antonio Skármeta, como "Hombre con el clavel en la boca", "Mi Buenos Aires querido", de Leandro Urbina, o "Día de muertos", de Armando Cassigoli, por nombrar los que tengo más a mano) se centra en la experiencia más cercana del exilio: en la tensión del desarraigo. El cuento de Poli Délano que ha logrado definir mejor esta tensión es "Marionetas", que escribe el contrapunto entre la destrucción violenta de las formas de vida cotidiana y social de Chile y la irrupción del fascismo con su secuela de vejámenes y muertes, visto desde esos pasos inseguros de recuperación humana que se vive en el exilio. Esta tensión entre dos modos contrastantes de la experiencia de los personajes, la represión y la solidaridad, verosíblemente no puede producir un sentido de afirmación vital que sea hechura de los pasos que deben conquistar los personajes por sí mismos. De ahí que éstos, ubicados en un momento en que sólo padecen las circunstancias, sientan sus vidas suspendidas, manejadas por hilos que no controlan.

En la siguiente obra de Poli Délano, *En este lugar sagrado* (1977),²⁸ hay un desplazamiento, esta vez desde la inmediatez del exilio, a los motivos de la vida nacional de antes del golpe, desplazamiento destinado a reconstituir y leer el sentido de esos años. En este regreso, este mirar hacia atrás, hay un intento de fijar los rasgos característicos de una etapa histórica con el distanciamiento que permite la lejanía física y temporal y a la vez con la mirada íntima del que se siente parte de esa historia, en alguna medida hechura suya. La perspectiva narrativa busca una elaboración más totalizadora de la experiencia, y siendo ésta a la vez experiencia privada e histórica, debe acudir a una forma de narración que se adecúe a la índole del tema. Poli Délano salva la tentación por las formas ya gastadas de la novela histórica en su acepción tradicional utilizando una forma narrativa que resulta eficaz para los propósitos temáticos: la dimensión íntima, vivencial, del mundo personal y social la proporciona la figura de un narrador protagonista, desde cuya perspectiva individualizada se nos ofrece la historia; la posibilidad de que esa experiencia privada pueda redefinirse significativamente, insertarse, con un distanciamiento crítico, en el contexto mayor de la historia del país, se hace posible a partir del cambio de situación concreta en que se encuentra el personaje en relación al núcleo de sucesos que narra: el encierro físico que le depara el azar obedece, en el plano de la composición, "la necesidad de establecer verosíblemente el necesario distanciamiento para evocar la historia con la distancia objetiva y la incorporación de datos más amplios de la realidad que requiere

²⁸ Poli Délano, *En este lugar sagrado* (México: Editorial Grijalbo, 1977).

la dimensión histórica del asunto. Como en la picaresca, género narrativo con el que no es aventurado asociar esta novela, el personaje es a la vez protagonista, una figura a veces a merced del vaivén del tiempo, y testigo crítico del mundo social e histórico. Recordemos que la picaresca buscaba presentar el mundo, a partir de un momento culminante de conquista (una conquista degradada, la más de las veces, como en el *Lazarillo* o *La pícara Justina*) o de caída (como en el *Guzmán de Alfarache*), integrando una doble dimensión del personaje: como protagonista que vive la experiencia y como testigo distanciado que la comenta y la evalúa, proponiendo su pasado como *exemplum ex contraria*.

El presente histórico de la novela son justamente los días del golpe, que el protagonista, Gabriel Canales, debe pasar encerrado en el baño de un cine de Santiago. En esta situación de encierro físico, que lo inhabilita para ser actor y testigo del nuevo momento que se inaugura, y donde metafóricamente se lee una imposibilidad para asumir los nuevos parámetros de la realidad, el protagonista evoca una trayectoria de 20 años de su vida, desde su llegada a Santiago, en 1953, hasta el día 10 de septiembre de 1973. La perspectiva de la reminiscencia va delineando una suerte de *bildungsroman*, pero no estamos aquí ante la formación del héroe positivo, sino de un anti-héroe buscavidas que no ha logrado definir una relación productiva, en términos de existencia personal e identificación social, con el mundo histórico en que debe afirmar los pasos. El eje de su experiencia, la vida erótica, posibilita el ingreso a distintos estratos de la sociedad chilena, con cuyos modelos de vida establece una relación siempre tangencial, irresoluta, que ha empezado a afirmarse al final, cuando encuentra el apoyo afectivo y el núcleo de valores que le proporciona una muchacha de izquierda. La reminiscencia, desinhibida y desacralizadora, cuyo estímulo más cercano es esa cultura del graffiti que se prodiga en los W.C. de los teatros, permite ensamblar las diversas facetas de ese estilo de vida que se procuró un sector de la clase media chilena con las significativas tensiones sociales que se iban desencadenando, y que el personaje comunica con un verosímil temple de ánimo: su sobrevaloración del goce sensual de saberse conquistando un espacio humano en la fisonomía problemática de la sociedad (ese sentirse vivo en la relación amorosa, en el recorrido por las calles, en las comidas que evoca con deleite, en su impulsiva desacralización de las normas estratificadas del mundo, en definitiva, en su búsqueda de una identidad personal, social y cultural), y sus conflictos para alcanzar una relación productiva con el proceso chileno. En este sentido la novela, junto con destacar las preferencias culturales de un sector de la clase media chilena, aquel que se incorpora al sueño amplio de la Unidad Popular, critica la tardía adecuación

de ese sector social a las exigencias de la historia. El personaje, y el azar de su encierro es un signo claro y duro, aparece como un millitante inadecuado para un momento que ha puesto a prueba definiciones extremas. En este sentido, la novela desnuda ese desencuentro, pero lo hace desde la conciencia de un individuo que es capaz, desde su imprevista cerrazón, de asumir críticamente su pasado inmediato.

En un momento de la novela el personaje bosqueja una carta posible a un amigo, donde se ausculta a sí mismo y a la vez hace explícita la intención del autor que lo rescata en la obra: "tú sabes que aún a estas alturas no he llegado a ser un cínico. A menos que quieras llamar cínico a quien ve las cosas como son y no como le gustaría que fueran, es decir, a un realista" (p. 132).

Esta perspectiva es la que convierte a la novela en una lectura crítica del mundo, definiéndolo no desde la mirada nostálgica que se autogratisca en la evocación de un ayer amable, sino poniendo de manifiesto sus tensiones y sus contradicciones. La historia no encierra el mundo vivido en la zona sagrada del mito, sino que, al contrario, desacraliza los lugares sagrados y los muestra en su conflictiva tensión histórica.

En la novela que escribe actualmente Poli Délano esta preocupación por ahondar en las formas de un aprendizaje histórico cronológicamente delimitado, las décadas que se truncaron con el golpe, augura una nueva dimensión: esta obra está centrada en la vida del Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, buscando auscultar ese espacio institucional en cinco decenios de su historia. Sugestivamente, esta preocupación por relacionar las experiencias formadoras institucionalizadas en la escuela con las particularidades del desarrollo histórico-social del país, de descubrir sus conexiones, es compartida por otros autores chilenos, entre ellos Federico Schopf, que ha formulado un proyecto de trabajo literario similar.¹⁹

¹⁹ Federico Schopf, en el artículo citado, hace referencia a su proyecto: "El Golpe Militar y la Dictadura del General Pinochet han tenido para mí la virtud de iluminar retrospectivamente el mundo perdido, de relacionar (es mi esperanza) el pasado y el presente de Chile, las experiencias de la vida privada y la vida pública. Hace muchos años deseaba yo escribir una novela sobre mis estudios secundarios en un internado. Como si recién despertara de un sueño, se me revelan ahora en esa vida escolar los gérmenes de fascismo que hay ocultos en importantes sectores de nuestras capas medias (gérmenes de un fascismo condenado de antemano al fracaso en un país como Chile, es decir, a agregar más frustración y rencor aún a sus resentidos sostenedores). Como en una lenta película que fuera penetrando en el pasado y en la cual se conociera ya el presente, veo desfilar seres y acontecimientos por primera vez en lo que me parecen sus verdaderas conexiones y significaciones. De este modo, la pérdida real del mundo en que vivía se ha transformado para mí en el comienzo de su recuperación en el plano de mi trabajo literario y mi conocimiento de Chile" (p. 151).

En los años inmediatamente posteriores al golpe, era particularmente notoria la escasez de relatos centrados en el tema del exilio, hecho explicable por el predominio de la necesidad de narrar aquello que había ocurrido en el país, de tratar de explicar ese espacio y ese tiempo violento que acomañaba, decíamos, como un legado obsesivo, al escritor desterrado. En todo caso, las excepciones (Skármeta, Poli Délano, Cassigoli, después Leandro Urbina y Hernán Castellano Girón) señalaban una apertura hacia una literatura que no desdeña hacerse cargo de ese modo de existencia peculiar, y no menos dramático y complejo, que se desarrolla en el exilio. Quizás en un primer momento, y en contraste con lo que es o podría ser la vida en el país original, donde la praxis literaria, la obra, define con mayor naturalidad su sentido al asumirse como un hito más de una ceremonia de identidad histórica y cultural, este otro modo de existencia se haya visto como vida precaria, insignificante, un simple suceder de años que pueden ponerse entre paréntesis.

Pero esta situación de extrañamiento en que se encuentra el escritor respecto a su público y su cultura no significa que necesariamente deba extrañarse del ámbito de existencia que comparte con todos aquellos que enfrentan la misma situación de destierro. En el caso del exilio chileno actual, a diferencia de las situaciones, más esporádicas, del pasado, y éste es un factor que debe destacarse, el desarraigo cultural y la soledad se mediatizan, se relativizan, desde el momento en que el artista constata que es parte de una comunidad que, en virtud a su número y su cohesión en torno a un proyecto o proposición de futuro que canaliza sus energías y aspiraciones, y que promueve relaciones y tareas comunes, levanta varios Chile Chico en diversos países y ciudades. Comunidades que, originadas en la persecución política, es natural que rehagan su identidad en torno a los vínculos comunes de un sueño político, y que cohesionen en torno a este sueño, pero trascendiendo el partidismo, formas de vida social y cultural que le dan sentido a la vida individual en el país extranjero.

Lo que interesa señalar es que existe un modo de vida social, aunque precario, en el exilio, un modo de vida que se hace más tenso, variado y dramático justamente porque está marcado por una relación constante con las incitaciones y rechazos de la cultura desconocida, en cuyo suelo hay que sostener y afirmar los pasos. La vida y el tiempo del exilio no constituyen, aunque así se sientan tentados a percibirlo algunos espíritus románticos, una realidad que pueda ponerse entre paréntesis, porque no se enmarca dentro de los límites precisos, diáfanos y nostálgicos de la Cordillera de los Andes. La vida del exilio es también parte de una historia colectiva, de la historia de un millón de personas que, aunque la dictadura ha querido

negarlos, ponerlos entre paréntesis, siguen trabajando, y creando enfrentados a circunstancias y deberes específicos. Y es, conviene no olvidarlo, la única historia que tienen los hijos de estos exiliados como experiencia propia, esos hijos que han seguido naciendo en número suficiente como para apabullar las nostalgias más graves por el país lejano.

La vida del exilio es también materia de la literatura. Vida dramática y edificante, con frustraciones y hallazgos, inédita en cuanto a experiencia (y por ello valiosa), pero que como objeto de la literatura tiene una larga tradición en la historia cultural.

Entre quienes han comenzado a explorar este mundo, no es azaroso que quien ha dado los pasos más seguros sea Antonio Skármeta. Skármeta ha mostrado, en la notable evolución de su narrativa, voluntad y talento para aprender las situaciones nacionales en su desplazamiento histórico, sopesar sus motivaciones y producir, a partir de allí, un discurso cuyo motor básico es la exploración de caminos posibles, no sólo la constatación reflexiva de lo dado. Quizás el rasgo que define mejor su obra es la voluntad de captación sensual de la experiencia de lo real, una actitud que se mostraba más impulsiva, deliberadamente desordenada, en su obra inicial (en fuerte oposición al acartonamiento y la gravedad metafísica de los autores del 50), y más cauta, más vigilada y reflexiva en su producción posterior a 1973. Pero que no renuncia a transformar el verbo en un acto de convivencia con el mundo, en una incitación a la aventura del pensamiento y la acción, y donde es más importante la revelación poética (uso el término en su sentido lato) de unas contingencias que se presienten potenciadoras de una verdad humana e histórica, que la postulación de tesis autosuficientes y de modelos de conducta impermeables a toda tensión vital inédita. Es decir, una literatura que se afirma más en las preguntas que en las respuestas. Como señala él mismo, en un texto en que reflexiona sobre la orientación de su arte: "Nuestro diálogo con la realidad es un incesante ejercicio sensual, una captación masiva de los hechos, los objetos y las personas que nos desordena los sentidos y la lengua, que nos obliga a multiplicar imágenes (nuestros mejores poetas son los que han logrado clavarse verticalmente en este caos, sin pretender dominarlo), a buscar y preferir los caminos laterales para llegar a metas que por cierto suelen alejarse".²⁰

En *Soñé que la nieve ardía* (1975),²¹ hasta ahora la novela que mejor ha logrado mostrar, con una feliz integración de pasión expre-

²⁰ Antonio Skármeta, "Ahorrar, bajo el ala del sombrero, una lágrima asomada", *Araucaria*, N. 9, Madrid (1980): pp. 137-142. Vd. p. 140.

²¹ Antonio Skármeta, *Soñé que la nieve ardía* (Barcelona: Editorial Planeta, 1975).

siva y amplitud de significados, lo que fue el llamado "proceso chileno", novela que Skármeta produjo justamente en esa difícil coyuntura del ascenso del proceso y su violenta contrapartida golpista (la novela fue escrita en Chile en 1973, y terminada en 1974 en el exilio), el escritor se hace presente como personaje-testigo en la última parte, para inquirir sobre el destino final de aquellos personajes que se habían incorporado al proceso chileno, y que definían las opciones de una épica juvenil de enormes posibilidades, sostenida por la concreta vitalidad histórica del movimiento proletario. Verosímilmente, el escritor no puede seguirlos en sus desplazamientos posteriores, ya que éstos corresponden a otra historia, que se escribe en el país y que sólo podrá ser rescatada por los escritores que tengan el privilegio y la capacidad de conocer de cerca la experiencia.²²

En su novela reciente, *Nopasánada*²³ (1978) la atención está puesta en otro personaje juvenil, que pudo ser compañero de aprendizaje de los anteriores, pero que las circunstancias le exigen definir productivamente su humanidad en un medio distinto.

El protagonista de esta novela, un adolescente hijo de exiliados chilenos que viven en Berlín, se enfrenta a dos caminos, a dos modelos contrastantes de existencia: el que le proporciona la familia, que es el nexo y la prolongación de un mundo cuyo centro sigue siendo el país de origen, y el que le ofrece el presente concreto, tangible, de Berlín. Son dos modos de existencia radicalmente distintos, que están allí, y que se le ofrecen como modelos ya dados donde calzar su vida personal. El primero lo llama a hacer suyo un pasado, un pasado que aun cuando él no forjó, es parte de una historia que él sabe que también le pertenece, historia que orienta el presente de los padres y les permite sobrellevar el tiempo del exilio; el segundo lo llama a la integración al mundo social y cultural del país en que está viviendo. Estas dos propuestas, que se anulan mutuamente, lo único que pueden producir es un tiempo de contención, de espera: poner la vida y sus tensiones entre paréntesis.

Y este es justamente el punto de partida de la novela, el dilema a que se refiere el título, y que es el sobrenombre que tiene el muchacho: Nopasánada. Pero él, en la vitalidad de su adolescencia, con

²² Sobre esta novela, véase el artículo de Grinor Rojo "Una novela del proceso chileno: *Soñé que la nieve ardía*, de Antonio Skármeta", *Cuadernos Americanos*, Vol. CCX, N. 3 (1973): 238-266, y el de Juan Armando Epple "Estos novísimos narradores hispanoamericanos", *Texto Crítico*, 9 (1978): 143-162.

²³ Esta novela, aún inédita en español, ha sido traducida y publicada en alemán, danés, holandés e inglés. La versión en inglés es: *Chileno!* (New York: William Morrow and Company, 1979). El texto sirvió de base a la película de Christian Ziewer *Aus der Ferne sehe ich diesses Land* (Desde la distancia, veo este país), estrenada en Berlín en 1978.

la necesidad imperiosa de asumir su realidad y afirmar sus pasos, no puede, no podría, aceptar esa contención. Debe encontrar, desde su propia experiencia, una salida, una existencia que tenga sentido, que levante como un atributo capaz de redefinir el nombre que le han regalado. Es éste el proceso que narra la novela, naturalmente desde la perspectiva del muchacho: su crecimiento y formación, su trayectoria de cachorro adolescente. La producción de su vida se lleva a cabo como un proceso dialéctico: por una parte, asumiendo, de lo dado, su base ineludible; por otra, sin quedarse en la mera elección de eso dado de antemano, proyectando su vida como una existencia nueva, a través de la aceptación (y la resolución) de los problemas y retos que le imponen sus propias, y muy concretas, circunstancias actuales. Es decir, el muchacho no renuncia al mundo y la historia de la que viene (Chile) ni renuncia al mundo en el que está, el espacio concreto de su crecimiento y madurez (Berlín); pero tampoco opta por la reclusión en ese tiempo de espera de sus mayores (alimentado por las acciones de apoyo solidario a la lucha del interior y por el sueño del retorno) o la entrega impulsiva a las incitaciones del mundo extranjero. Afirmando los pasos en esta doble propuesta, atrae y selecciona una base de conducta propia, sopesa alternativas y termina por definir un modelo de acción que es, rigurosamente, el que puede otorgarle sentido a la existencia del chileno exiliado: un proyecto a la vez de continuación de una historia que comenzó a escribirse al otro lado de la Cordillera (que se sigue escribiendo allá), y de potenciación de esa historia en los nuevos parámetros de vida y acciones concretas que desarrolla la comunidad exiliada.

Con esta novela de Skármeta, y no hago sino recoger lo demostrado por Grinor Rojo en un artículo que desarrolla con ejemplar consistencia el análisis,²⁴ se configura lo que puede llamarse estrictamente una literatura chilena del exilio: aquella obra que se produce y define significativamente las circunstancias del modo de existencia y los conflictos de la comunidad chilena exiliada.

Esta preocupación por enfrentar la realidad problemática del desierto, por aceptarla como materia novelable y condición de la dosis de verdad que puede aportar para el conocimiento del mundo latinoamericano de hoy, comienza a orientar la literatura de otros escritores chilenos, y en especial de algunos autores jóvenes. Es, por ejemplo, el cambio que se percibe en José Leandro Urbina, desde sus cuentos centrados en la experiencia del golpe, *Las malas juntas* (1978) a la novela, aún inédita, *Pájaro en vuelo* (1980), que es la historia de un chileno exiliado en Canadá.

²⁴ Vd. Grinor Rojo, "Notas sobre *Chileno!*, de Antonio Skármeta" por aparecer en *Texto Crítico*, 13 (1980).

Condicionada por una historia de rupturas y desplazamientos, esta nueva literatura deberá rehacer un camino y buscar una identidad de cara a la condición problemática que caracteriza la vida del destierro. Desligada, por una parte, del país que es su contexto y su destinatario natural, aledaña, nunca integrada, al país en que el autor vive temporalmente, esta literatura deberá necesariamente afirmar sus pasos en esta marginalidad coyuntural del escritor.

Refiriéndose a esta situación, Antonio Skármeta señala:

"Muchos de los artistas latinoamericanos en esta década del 70 no pueden acceder con sus obras a los espectadores y lectores en los cuales crecerían, haciéndose emoción, conciencia, diálogo. La condición de destierro va a enmarcar su obra. Debe sobrevivir con la herida de la ausencia y aplazar la cita con sus compatriotas hasta que éstos valerosamente modifiquen la historia que la impide. Sería muy extraño que en sus obras ellos no estuvieran presentes. A mi modo de ver —ahora que Latinoamérica se debate entre la humanidad y la barbarie con penetrante lucidez— va a ser inevitable que los escritores más jóvenes vayan haciéndose cada vez más cargo de las convulsiones y desplazamientos del continente. De esa materia estarán hechas sus vidas. Y al fin y al cabo, es su propia vida la cosa más cercana que cada escritor tiene para echar mano".²⁵

Paradojalmente, al develar el sentido del desplazamiento, y en la medida en que el escritor integre dialécticamente en su praxis estética las condiciones objetivas que definen su espacio y su tiempo histórico y las alternativas, los sueños que se propongan para superar tales determinaciones, esta literatura dejará de ser signo de un vuelo precario y marginal para arraigar en el territorio cultural del que es, por ahora, un segmento, pero un segmento vivo.

²⁵ Vd. Antonio Skármeta, "The Perspective of the Novísimos on the New Narrative", Workshop sobre "The Rise of the New Latinamerican Narrative, 1950-1975", The Wilson Center, Washington, October 18-20, 1979. Cito por el manuscrito en español, aún inédito, que me proporcionó el autor.

LA MAGIA EN LAS COMEDIAS DE JUAN RUIZ DE ALARCON

Por *Mary Anne LEE VETTERLING*

DIFERENTE de los otros animales, el hombre es un ser racional. Puede recordar lo que se le ha ocurrido, lo que ha sentido, y puede interpretar al mundo, hecho de cosas concretas y acontecimientos distintos, con su propia imaginación. Con su imaginación el hombre puede construir su propio mundo de ideas y de explicaciones del mundo real y dar sentido a su vida. Como Funes el Memorioso de Borges, el hombre no puede funcionar sin imaginación.

Lo que se suele llamar magia es fruta de la imaginación del hombre. Existe desde los tiempos bíblicos hasta ahora. No se limita a las culturas avanzadas sino que según los antropólogos, es universal; funciona en las vidas de todos los hombres en el mundo. La magia en sí no consiste solamente en acontecimientos fuera del orden normal causados por un hombre con poderes especiales. También en la religión cristiana se cree que es Dios y no un hombre que hace lo que llaman milagros, o sea, magia. Pero hay hombres con poder mental especial que pueden adivinar el futuro mediante estudios pseudo-científicos como la quiromancia y la astrología. Estos "Jean Dixon" y "Houdini" ellos mismos personas con bastante imaginación para intentar hacer cosas fuera del orden normal han inspirado con sus vidas la imaginación del pueblo, que les ha rodeado de leyendas fantásticas.

La literatura con referencias a la magia tiene una historia muy larga, y por supuesto, "omnicultural". Según Pliny la magia misma tiene un origen antiquísimo en Persia bajo el reinado de Zoroaster, casi seis mil años antes de Plato.¹ En la Biblia Nebuchadnezzor consulta con magos, astrólogos y finalmente con Daniel, un hombre con imaginación aguda que podía interpretar bien los sueños.² Fue una estrella "mágica" que condujo a los pastores al niño Jesús. Y aun Jesús fue llamado un "mago" por los enemigos de la Iglesia.³ Pero

¹ Mario N. Pavia, *Drama of the Siglo de Oro*, New York, 1959, 13.

² P. I. H. Naylor, *Astrology, an Historical investigation*, London, 1967, 11-13.

³ Habla Mario Pavia, *op. cit.*, 18, de la magia y el cristianismo en los primeros días de la Iglesia: "Magic became especially powerful in the

la tradición hebrea-cristiana no es la única que da importancia a la magia. En las literaturas indias, chinas, egipcias, arábigas y bizantinas hay muchas obras escritas sobre la astrología.⁴ Hay magos famosos de la Antigüedad como Moisés, Jannes, Lotapes, Pythagoras, Empedocles, Democritus y Plato.⁵ Aun hay algunos Papas que estaban en favor de la magia.⁶ Tomás de Aquino (siglo XIII), un hombre docto de la Iglesia, alude a la magia muchas veces en sus obras.⁷ Así es que con estos pocos ejemplos se puede ver que hay mención de magia en una gran parte de la literatura mundial, y que no es un fenómeno ni de un autor ni de un país ni de una sola parte del mundo.

Hay una larga tradición de magia en la literatura española. Durante la Edad Media el estudio de la magia fue aceptado como estudio legítimo y a veces aun como una de las siete artes liberales.⁸ La mayoría de los estudios y prácticas de la magia se concentraron en Toledo, Sevilla, Córdoba y Salamanca.⁹ Según la tradición literaria, se solía practicar la magia en una cueva. En España las cuevas más famosas son las de Toledo, Salamanca y Montesinos. Son famosas porque el pueblo ha fabricado muchas leyendas sobre ellas. Las leyendas del Rey Rodrigo se relacionan con la cueva de Toledo; las del Marqués de Villena, con la cueva de Salamanca¹⁰ y los magos y encantadores de los romances caballerescos en la cueva de Montesinos,¹¹ inmortalizada por Cervantes en *Don Quijote* (II, cap. 22-3). En el siglo VII San Isidro escribió una historia de las artes

Church from the fourth century on. During the early years of Christianity, some of the adversaries of Jesus even labelled Jesus as a magician. The conversion and miracles of the early Christians were likewise attributed to magic'.

⁴ Según Naylor, *op. cit.*, 15, en India y China la astrología tenía mucho más prestigio que en Europa y aun dominaba mucho del pensamiento hindú. En China el astrólogo, que también era un astrónomo, servía oficialmente en el Palacio Imperial.

⁵ Pavia, *op. cit.*, 13.

⁶ Según Pavia, *op. cit.*, 20, son: Sylvester II, Benedict IX, Boniface VIII y John XXII. Añade Naylor, *op. cit.*, 56, que el Papa Urban VIII (1623-44), un contemporáneo de Alarcón, era él mismo un astrólogo y un amigo de Galileo. Utilizó sus conocimientos para pronosticar las muertes de los cardenales.

⁷ L. Thorndike, "Some Medieval Conceptions of Magic", *The Monist*, XXV (1915), 113.

⁸ S. M. Waxman, "Chapters on Magic in Spanish Literature", *RH XXXVIII* (1916), 325.

⁹ *Ibid.*, 326.

¹⁰ Pavia, *op. cit.*, 23.

¹¹ Pavia, *op. cit.*, 82.

mágicas.¹² En el siglo XIII se estableció bajo la dirección de Alfonso X el Sabio una cátedra de matemáticas y astrología.¹³ Alfonso X tradujo del árabe el *Picatrix*, un libro de magia, y en las *Siete partidas* formuló un código de magia.¹⁴ Algunas otras figuras y escritores españoles medievales famosos por sus ideas sobre la magia son: Raimundo Lull, Enrique de Villena, Petrus Alfonsus (*La disciplina clericalis*), el Arcipreste de Hita (*El libro de buen amor*), el Arcipreste de Talavera, Juan de Mena y García Ordóñez de Montalvo (*Amadís de Gaula*).

En el siglo XVI siguieron teniendo interés en la magia. Aun Carlos V aprendió el arte de la magia y se sospechó que Antonio Pérez, el secretario de Felipe II, practicaba la astrología judiciaria. En su *Vida* Santa Teresa se muestra creedora en los hechizos.¹⁵ En el Nuevo Mundo también creyeron en la magia, como está demostrado en la historia del "Inca llora sangre" de *Los comentarios reales* del Inca Garcilaso. En esta historia legendaria la creencia en los malos agüeros determina la actitud del padre ante su hijo, y una visión milagrosa (o mágica) en que aparece el Viracocha Inca, da impulso a este hijo para mostrarse valiente.

A finales del siglo XVI y durante el XVII, después del Concilio de Trento, la Inquisición refrenó la práctica de la magia.¹⁶ El jesuita Martín del Río escribió (*Disquisiciones mágicas*, 1612) contra la astrología; pero al mismo tiempo otros publicaron tratados en favor de la astrología.¹⁷ A pesar de la Inquisición y las voces moralizadoras, realmente hubo muchas actividades mágicas, como lo refleja la literatura del siglo XVII. Por ejemplo, el estudioso Licenciado Vidriera de Cervantes no se vuelve loco por haber estudiado demasiado sino por haber sido víctima de un hechizo. En cambio, aunque Don Quijote se volvió loco por sus muchas lecturas, sabe que todo no sucede con orden normal, y echa la culpa a unos encantadores. Don Quijote

¹² L. Thorndike precisa, *op. cit.*, 108: "In his Etymologies (VIII) Isidore put together from such sources as Pliny the Elder, Jerome and Augustine an account of the history and character of the magic arts which would fill about five ordinary pages".

¹³ Naylor, *op. cit.*, 63.

¹⁴ Thorndike, *op. cit.*, 122-3, dice que Alfonso X aprobó la pronosticación del futuro por medio del estudio de las estrellas y la magia hecha con buenos resultados e intenciones pero que condenó a la magia que consistía en la evocación de duendes maléficos o en la fabricación de imágenes.

¹⁵ Inoria Pepe, "Arti magiche e superstizioni nell'opera di Alarcón" *Studi di letteratura spagnuola*, Quaderno I (1953) 71-2.

¹⁶ Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e inquisición*, Madrid, 1967, II, 177.

¹⁷ *Ibid.*, 180-1.

cree que es la magia que cambia el orden del mundo y no su propia locura.

La magia en el drama del Siglo de Oro se basa en estas varias tradiciones literarias y populares.¹⁸ Los dramaturgos de la época tenían interés especial en la astrología.¹⁹ Juan Ruiz de Alarcón (1584-1649) también tenía interés en esta pseudo-ciencia. En sus dramas se refiere a la astrología judiciaria respetándola como una ciencia. Aunque la Inquisición condenó la astrología, el pueblo la seguía practicando.²⁰ Así es que Alarcón la podía incluir en sus obras como un elemento popular para divertir a su público pero no sin restricciones. Sin embargo, como que una de las funciones del teatro del Siglo de Oro era de enseñar,²¹ Alarcón siempre tenía que poner los elementos de su comedia dentro de un marco ortodoxo y católico, donde el hombre mismo y no las estrellas escoge su propio destino.²²

Otro recurso usado mucho en el drama del Siglo de Oro fue el uso de varios tipos de invenciones maquinarias en la escena. Se las

¹⁸ M. Pavia, *op. cit.*, 149 habla de cuatro tipos de fuentes principales para el teatro del Siglo de Oro: "Greek and Roman literature, romances of chivalry, Oriental and Moorish folklore and local folklore".

¹⁹ F. G. Halstead en "Attitude of Lope toward Astrology and Astronomy" *HR VII* (1939), 205 menciona el interés excepcional de Lope en la astrología y también dos dramas en que Lope se burla de la creencia común en la astrología. Tirso, en cambio, según Halstead en "The Attitude of Tirso de Molina toward Astrology" *HR IX* (1941), 426, habla de la astrología como guía para los sabios pero no un factor determinativo en la vida de la gente.

²⁰ Dice Serge Denis en *Léxique du théâtre de De Alarcón* Paris, 1943, 332: "La croyance en l'astrologie judiciaire n'était pas ébranlée dans l'esprit du public malgré les condamnations de l'Eglise; ce qui explique la fréquence des rappels du type.

²¹ En "The Approach to the Spanish Drama of the Golden Age" *Diamante VI* (1957) 27, A. A. Parker habla de los cinco principios para los dramaturgos españoles. Los dos que se puede aplicar aquí a Alarcón son: "(4) Subordination of the theme to a moral purpose through the principle of poetic justice (5) elucidation of the moral purpose by means of dramatic causality".

²² Denis, *op. cit.*, 333, distingue entre la astrología como un mero elemento "científico" de la vida y como una fuerza regidora en las vidas de la gente: "Ce que contestent les personnages d'Alarcón... c'est la valeur de l'astrologie judiciaire comme science; quand ils affirment la toute puissance du libre arbitre... l'astrologie comme science des étoiles est incertaine." Ellen Claydon en *Juan Ruiz de Alarcón, Baroque Dramatist*, Madrid, 1970, 54, subraya la preocupación religiosa tocante a la magia en las obras de Alarcón: The problem for Alarcón was not whether it was a true science or a false science... but whether it was practiced with the aid of the Devil. Alarcón's interest in magic, therefore, is due to a theological and aesthetic concern, and not to a vague mystic fascination".

habían usado por mucho tiempo en los autos sacramentales.²³ En el siglo XVII las elaboraron y se las utilizaron con más provecho en comedias donde los milagros y la magia jugaban papeles importantes como en las comedias de santos de Lope y algunas comedias de magia de Alarcón como *El anticristo*, *La cueva de Salamanca* y *La manganilla de Melilla*. Pero diferente de la tradición de representaciones religiosas, Alarcón no utilizó estas invenciones para representar el poder milagroso de Dios sino para mostrar el poder mágico del hombre. La magia juega un papel importante en las obras de Alarcón. Se ha dicho que las creencias ocultas están utilizadas como base del argumento de una cuarta parte de sus comedias.²⁴ Aún más, los personajes se refieren muchas veces a la magia en todas las comedias de Alarcón (cf. una lista de algunas de estas referencias en el apéndice, pp. 243-246). Pero como ocurre con la astrología, Alarcón no utiliza la magia en sus comedias solamente como un elemento imaginativo para divertir al público sino también para darles una moral ortodoxa.²⁵ Así es que Alarcón fue un hombre de su tiempo y se dejó ser influido por las influencias populares y las restricciones sobre la vida de entonces.

Muchas de las comedias de magia de Alarcón se basan en cuentos o leyendas populares. *La cueva de Salamanca* se basa en la leyenda de un sacristán llamado Clemente Potosí que solía enseñar ciencias ocultas en una cueva llamada Clemencín.²⁶ Y en otra sobre el Marqués de Villena que tenía una reputación de haber sido un gran mago pero que era realmente un hombre sabio de su época.²⁷ No es una

²³ H. A. Rennert, *The Spanish Stage in the Time of Lope de Vega*, New York, 1909, 97.

²⁴ A. Espantoso de Foley, "Las ciencias ocultas, la teología y la técnica dramática en algunas comedias de Juan Ruiz de Alarcón", *Actas del segundo congreso de hispanistas* (1967), 319.

²⁵ Inoria Pepe, *op. cit.*, 87, dice que en todas las comedias de magia de Alarcón: "si riscontri un fine morale". Espantoso de Foley, *op. cit.*, subraya la actitud ortodoxa y religiosa de Alarcón, p. 319: "Cuando Alarcón se refiere a alguna práctica del ocultismo, invariablemente presenta una explicación sacada de los teólogos sobre dicho asunto... esto no era sólo explicable sino necesario en aquella época de disciplina inquisitorial".

²⁶ Alva V. Ebersole, Jr., "Supersticiones españolas y la obra de Juan Ruiz de Alarcón" *Hispanófila* 4 (1958), 36. En la comedia de Alarcón (p. 122, *Teatro Completo de Don Juan Ruiz de Alarcón*, México, 1951, edición de E. Abreu Gómez), el Marqués de Villena refiere directamente a la leyenda de la cueva: "Ha dicho que hay una cueva / Encantada en Salamanca, / Que mil prodigios encierra; / Que una cabeza de bronce, / Sobre una cátedra puesta, / La magia sobrehumana / En humana voz enseña; / Que entrar algunos a oírla; / Pero que de siete que entran, / Los seis vuelven a salir, / Y el uno dentro se queda".

²⁷ Waxman, *op. cit.*, 390, precisa la preocupación del Marqués de Villena

leyenda regional ni oscura. Se refieren a ella autores famosos como Ercilla (*La araucana*, Canto XXVIII), Bernardo de Balbuena (*El Bernardo*, Libro XVI),²⁸ Cervantes (*La cueva de Salamanca*) y Gracián (*El criticón*).²⁹ En *Quien mal anda en mal acaba*, como se dice al final de la comedia misma, el argumento está basado en un auto de fe de Toledo en 1600. *La Manganilla de Melilla* se basa en un hecho histórico: el engaño con que el general Pedro Vanegas derrotó a las fuerzas del enemigo en 1565.³⁰ *El Dueño de las estrellas* se basa en un cuento de Plutarch.³¹ *El Anticristo* se basa en la Biblia (el Libro de Revelación).³² Así es que la magia en las obras de Alarcón no es puramente imaginativa, sino que refleja las largas tradiciones literarias y orales. La originalidad de Alarcón consiste en cambiar estas historias para que sean bastante dramáticas para ser puestas en escena sin aburrir al público.

Alarcón muestra su ortodoxia y su conocimiento de la época por medio de sus personajes. En *La cueva de Salamanca* el Doctor en un discurso (págs. 157-9)³³ que está basado en el pensamiento de Santo Tomás, distingue entre tres tipos de magia: natural, artificial y diabólica, condenando el tercero y no los primeros dos. En *El Anticristo* el Cristiano lee un libro en que Santo Tomás distingue entre los milagros de Dios y los del demonio.³⁴ En *Quien mal anda en mal acaba* hay dos tipos de magia negra: la transformación del joven por el diablo y el hechizo a Doña Aldonza. Esta magia se termina y el demonio sale cuando vienen los familiares de la Inquisición para encarcelar a Román Ramírez, mostrando que el poder del cielo es más fuerte que el del demonio.³⁵ En *El dueño de las estrellas* es el

histórico con la magia. "Villena was then interested in the supernatural whenever it did not lead him from the orthodoxy of the Church or from the traditional authorities of the sciences. He shared the superstitious beliefs of his epoch and was impatient with those who did not".

²⁸ Estos pasajes están citados por Caro Baroja, *op. cit.*, 336-7.

²⁹ Baltasar Gracián, *El Criticón II*, Universidad de Pennsylvania, 1938, edición de Romera-Navarro, p. 194.

³⁰ A. Castro Leal, *Juan Ruiz de Alarcón, su vida y su obra*, México, 1943, 91.

³¹ A. M. Paulin, "The Religious Motive in the Plays of Juan Ruiz de Alarcón", *HR XXIX* (1961), 42.

³² Claydon, *op. cit.*, 47.

³³ Las páginas citadas entre paréntesis en este trabajo refieren a la edición de Abreu Gómez, *op. cit.*

³⁴ Lee el Cristiano (p. 1126): "Santo Tomás dice que son los milagros los que se hacen fuera de la orden de la naturaleza criada; y cuando vemos alguna cosa que no conocemos, lo tenemos por milagro, y no lo es; y así serán los que hará el Anticristo con poder del demonio".

³⁵ Espantoso de Foley, *op. cit.*, 320.

poder humano y racional que es más fuerte que el poder supersticioso de las estrellas en cuanto a su efecto sobre el destino del hombre.³⁶

Otras veces Alarcón muestra un conocimiento de la magia en su época. En *La verdad sospechosa* Tristán dice que ha estudiado astrología en la corte. Lo que probablemente hizo Alarcón mismo.³⁷ En otras comedias los personajes saben quiromancia, una especie de pronosticación pseudo-científica como la astrología.³⁸ Otro elemento que aparece mucho en la literatura de la magia es el pacto con el diablo. Esto tiene una larga historia y aparece primero en el siglo VI en la historia de Theophilus³⁹ inmortalizada por Rutebeuf en *Le miracle de Théophile*⁴⁰ y luego en las obras de Berceo (*Milagros de Nuestra Señora*, XXV) El Conde Lucanor (ejemplum XLV) El Arcipreste de Hita (*Libro de buen amor*, estr. 1545-62), Alfonso el Sabio (*Cantigas* No. 216)⁴¹ y Boccaccio (*Decamerón*, Día X cuento V). En el siglo XVII aparece en *El Mágico prodigioso* de Lope⁴² y en el *Anticristo*⁴³ y *Quien mal anda en mal acaba*⁴⁴ de Alarcón. La originalidad de Alarcón en *Quien mal anda en mal acaba* consiste en dramatizar al pacto con el diablo al utilizarlo para facilitar los proyectos de un amante para conseguir el favor de su amada.⁴⁵

Habla Carl Jung del viejo sabio, un arquetipo que aparece como un mago⁴⁶ que puede ser bueno o malo.⁴⁷ También se ha dicho que

³⁶ Dice el Rey (p. 961): Los astrólogos juicios / Ni los estimo ni temo; / Que siempre he juzgado yo / Ilusorios sus agüeros... A la razón justamente / Doy más poderoso imperio... y cuando vuestras estrellas / Os inclinasen a efectos / Tan injustos, vos sois sabio / Y el que ha merecido serlo / es dueño de las estrellas".

³⁷ J. H. Silverman, "Oí... Astrología", *NRFH V* (1951), 418.

³⁸ Son: Román Ramírez (*Quien mal anda en mal acaba*, p. 236), y Enrico y el Marqués de Villena (*La cueva de Salamanca*, págs. 116-122) que dicen que aprendieron la quiromancia de Merlín.

³⁹ Waxman, *op. cit.*, 367.

⁴⁰ Pavia, *op. cit.*, 135.

⁴¹ Castro Leal, *op. cit.*, 88.

⁴² A. A. Parker, *op. cit.*, 23-4.

⁴³ Dice Sofía a Lucifer (p. 1113): "Que eres aquel Belial... Piensas tú que ha de ocultarse / Que tus artes engañosas / Por nigrománticos pactos / Tan raros portentos obran?"

⁴⁴ Dice el Demonio a Román (p. 222): "Soy / Quien a tu abuelo ha servido / De familiar... con recíproco pacto".

⁴⁵ Dice Castro Leal, *op. cit.*, 82, que esta es la primera vez en el teatro español en que sirve el pacto con el diablo para conseguir el amor de una mujer.

⁴⁶ Dice Carl Jung en *Psyche and Symbol*, New York, 1958, editado por Violet S. De Laszlo, 70-1: "The Wise Old Man appears in dreams in the guise of a magician, doctor, priest, teacher, professor, grandfather, or any other person possessing authority".

⁴⁷ *Ibid.*, 83: "The old man, then, has an ambiguous elfin character-witness

Salomón es el arquetipo de los sabios que escribieron sobre la magia.⁴⁸ Otro tipo de mago famoso en la literatura es el del nigromante. Ariosto escribió una comedia llamada *Il negromante* (1520) que fue traducida al español en 1574 por Juan Pérez.⁴⁹ Después de Juan de Timoneda el nigromante llegó a ser una figura popular en las comedias españolas.⁵⁰ En la Baja Edad Media aun la figura de Virgilio como poeta ha sido convertida en nigromante.⁵¹ Así es que el arquetipo del mago es un hombre más sabio y viejo que los que le rodean, que puede cambiar el orden natural de las cosas. Parece mucho a Cristo que también fue un sabio y que no podía comenzar realmente a hacer milagros hasta que tenía treinta años. Como Cristo, el mago necesita mucha experiencia vital para poder dominar la naturaleza y las mentes de los otros.

En las comedias de Alarcón el mago aparece como el arquetipo de Jung ya explicado. Hay diablos que hacen magia ilícita y hay sabios que utilizan la magia para conseguir buenos fines. En *Quien mal anda en mal acaba* el mago es el mismo diablo y el personaje principal, Román Ramírez, es un títere suyo. El diablo hechiza a Aldonza y hace que Román cambie de formas. Y una de estas formas que toma Román es la de un doctor principalmente no para curar a Aldonza sino para un propósito interesado y malo: para forzarla mediante la magia a quererle a él. El Román Ramírez histórico también fue un doctor pero un doctor sabio, viejo⁵² y bueno a quien la tradición oral ha convertido en una personalidad demoníaca.⁵³ Alarcón se sirvió de la tradición y no de la historia y la elaboró hasta hacer a Román Ramírez un personaje sin carácter, interesado y amigo del diablo. La magia que hizo como doctor no era suya sino que venía del Diablo.⁵⁴ También el Anticristo tiene todos los poderes de un mago convencional. Es sabio y puede hacer milagros como Cristo.

the extremely instructive figure of Merlinseeming, in certain of his forms, to be good incarnate and in others an aspect of evil".

⁴⁸ Caro Baroja, *op. cit.*, I, 135.

⁴⁹ J. P. W. Crawford, *Spanish Drama before Lope de Vega*, Universidad de Pennsylvania, 1968, 155-6.

⁵⁰ Pavia, *op. cit.*, 149.

⁵¹ J. W. Spargo, *Virgil the Necromancer*, Cambridge, Mass., 1934, 302.

⁵² Dice Caro Baroja, *op. cit.*, I, 313, que tenía setenta años cuando la Inquisición le hizo preso.

⁵³ *Ibid.*, 315.

⁵⁴ Juega Román Ramírez el papel de un sabio por medio del arte del diablo. Se piensa docto como un mago, pero es un mago heterodoxo, en contra de la Inquisición, como dice (p. 234): "Por docto, tengo permiso / Para valermé de tales / Conjeturas y señales; / Que la Inquisición no quiso / Prohibir tan milagrosos / Misterios sino a ignorantes, / Que con artes semejantes / Dan luego en supersticiosos / Pero yo, que con la ciencia física llevo a alcanzar / Lo que ellas pueden mostrar, / De usallas tengo licencia".

Pero es un ser pervertido con intenciones interesadas que quiere, como Román, conseguir una alta posición social para su propia gloria mediante el uso de la magia. Como Román, tiene que ser castigado, conforme a los preceptos ortodoxos del teatro del Siglo de Oro.

En *La manganilla de Melilla*, Amet, el morabito, es un sabio que puede pronosticar el futuro y hacer volar a los otros. Utiliza su magia para conseguir buenos fines y aun parece ser un ángel (p. 1095). En *El dueño de las estrellas* Licurgo es un sabio que ha leído su destino en las estrellas. Vive tratando de negar este destino, pero sólo lo puede hacer mediante el suicidio. Su suicidio, si no se lo ve como un pecado mortal, demuestra un concepto ortodoxo y católico de la fuerza superior del intelecto, del libre arbitrio, sobre la fuerza supersticiosa y predestinaria de las estrellas. En *La cueva de Salamanca* el Marqués, Enrique de Villena, es un mago que vino a Salamanca para estudiar la magia. Ya había aprendido de Merlín la astrología, quiromancia, fisionomía, cosmografía y otras "ciencias" (p. 122). Pero la magia enseñada en la cueva era diabólica y el mismo diablo trató de forzarle a quedarse allí bajo su poder. Sin embargo, el Marqués como mago sabio venció las fuerzas del demonio con un engaño ingenioso (p. 159) y salió sin ser corrompido por la magia ilícita. En la misma comedia Enrico es un sabio mago estudioso, un gran profesor de la magia, que nació en París (p. 115).⁵⁵ Típicamente francés, su concepto de la magia es sobre todo intelectual. Para Enrico la magia no sirve para fines ni buenos ni malos; es sencillamente un juego. Describe bien su propio concepto de la magia (p. 116):

Aprendí la sutil quiromancia,
 Profeta por las líneas de las manos;
 La incierta judiciaria astrología,
 Emula de secretos soberanos;
 Y con gusto mayor, nigromancia,
 La que en virtud de caracteres vanos
 A la naturaleza poder quita,
 Y engaña, al menos, cuando no la imita.
 Con ésta los furiosos vientos
 Puede enfrenar, los montes cavernosos

⁵⁵ Waxman, *op. cit.*, 403, cita a Fernández-Guerra (*Juan Ruiz de Alarcón*, Madrid, 1967), quien cree que la caracterización de Enrico está basada en la vida de Henri Martin, un matemático francés. Es interesante mencionar que hay un cuento en el *Decameron* de Boccaccio (Día VIII, Cuento VII) donde el protagonista aprendió nigromancia en París, cuya universidad fue un gran centro de actividad intelectual en la Edad Media como fue la universidad de Salamanca para los siglos XVI y XVII.

Arrancar de sus últimos asientos,
Y sosegar los mares procelosos,
Poner en guerra y paz los elementos,
Formar nubes y rayos espantosos,
... No obró la santidad, obró la ciencia.

Sin embargo, este tipo de magia es condenado por el Doctor al final de la comedia y Enrico se escapa del castigo de la Inquisición al aceptar la opinión del Doctor y dejar de practicar su magia.

Ya hemos establecido que el mago es un arquetipo, que existe como un elemento básico en la imaginación de todos los seres humanos. También hemos visto que la magia misma juega un papel importante en la literatura mundial. Una de las mejores comedias de magia de Alarcón es *La prueba de las promesas*. Como algunas otras comedias de magia, ésta se basa en un cuento o leyenda de magia: el Ejemplo XI⁶⁶ de *El Conde Lucanor*. Pero diferente de aquellas comedias, en ésta Alarcón no sólo elabora la figura del mago sino también se sirve de la estructura misma del cuento medieval. Básicamente las estructuras de las dos obras son lo mismo. Un joven viene a Toledo para ser enseñado por un mago famoso: Don Illán. Los dos van a su estudio, empiezan a leer los libros y pronto viene un mensajero que anuncia la elevación del joven a un nivel social más alto, y que representa el comienzo del poder mágico de Don Illán sobre el joven. Luego Don Illán pide al joven que dé su puesto a un hijo suyo. El joven promete hacerlo pero en realidad sus promesas no son nada más que palabras. Por fin el joven llega a ser tan soberbio que se atreve a amenazar a Don Illán al decir que no quiere aprender más de él, que es un mero hechicero y que por clemencia no le va a castigar. De repente Don Illán termina la magia al llamar a un criado suyo y el joven reconoce que todo lo pasado ha sido una ilusión para mostrarle un defecto de su propio carácter: su insinceridad.

Usando su imaginación, Alarcón ha añadido muchos detalles al dramatizar este cuento. Primero, el marco en que está el cuento mágico es diferente. En *El Conde Lucanor* el cuento mágico sirve de un ejemplo moral contado por Patronio a Don Juan Manuel. En *La prueba de promesas* sirve de un ejemplo vivo de la falta de moralidad de Don Juan, para servir al deseo de Don Illán: que su hija no se case con Don Juan sino con Don Enrique. Así es que el cuento medieval empieza y termina con la discusión moral entre Patronio y Don Juan Manuel mientras *La prueba de promesas* empieza y termina con la cuestión del casamiento de la hija de Don Illán.

⁶⁶ En algunas ediciones es el ejemplo XIII.

También los marcos en que están las mismas ilusiones mágicas son diferentes. En *El Conde Lucanor* Don Illán habla con una "manceba" suya, le pide preparar dos perdices, y empieza la ilusión. La magia se termina cuando Don Illán llama a la criada. En *La prueba de promesas* no llama sino que escribe en un papel (Acto I, 10), luego aparece un paje suyo a quien habla en secreto, y empieza la ilusión. La magia se termina cuando Don Illán "borra unas letras en un papel". (Acto III, 18) y aparece un criado (no una criada) que anuncia que el caballo (no las perdices) está preparado.

Además, en *El Conde Lucanor* el joven viene a Toledo con un verdadero deseo de estudiar bajo Don Illán mientras en *La prueba de promesas* Don Juan (el joven) utiliza el deseo de estudiar bajo el mago como pretexto para ver más a su amada. Los dos Illanes quieren guardar su magia como un secreto. Reconocen la falta de sinceridad del joven y por eso se justifican sus engaños mágicos. Pero mientras el joven de *El Conde Lucanor* se conoce mejor a sí mismo después del engaño, Don Juan no sólo se conoce mejor a sí mismo sino que también pierde para siempre el amor de Doña Blanca. En *La prueba de promesas* la voluntad del padre llega a dominar la de su hija, y así es que las ilusiones no son un mero divertimento como en el cuento medieval, sino que tienen efectos permanentes en el mundo real.

También la figura misma del joven es diferente en los dos cuentos. En *El Conde Lucanor* el joven no tiene nombre propio y es un religioso. Es transformado cuatro veces, cada vez a una posición más alta en la jerarquía de la vida religiosa: obispo, arzobispo, cardenal y Papa. Vive en tres ciudades antes de regresar a Toledo: Santiago, Tolosa y Roma. En cambio en *La prueba de promesas* Don Juan, un galán, es transformado tres (no cuatro) veces, subiendo en la jerarquía seglar de la vida cortesana: Marqués, Presidente, Privado. Vive en sólo una ciudad, Madrid, antes de regresar a Toledo.

El mago, Don Illán, es básicamente lo mismo en las dos obras. Pero la magia del Don Illán alarconiano es más complicada. Tiene un fin interesado: el casamiento de su hija con Don Enrique. También diferente del Illán medieval, entra en el cuento no sólo para pedir favores al joven sino también para hablar al público y con los otros personajes. Explica varias veces su arte mágica al público para que se pueda saber lo que intenta hacer.⁵⁷ Utiliza a los otros personajes

⁵⁷ Dice al público exactamente qué es su propósito (Acto I, 13, edición de Clásicos castellanos, 1969, p. 40): O será vana mi ciencia, / o han de hacer los desengaños / que a quien amas aborrezcas / en los minutos de un hora; que en sólo el tiempo que resta / para ensillar el caballo, / con las artes hechiceras / he de cifrar muchos días, / y epilogar muchas leguas / en la esfera de esta casa; / y a cuantos están en ella, / sin

como a Lucía a quien paga con dinero para engañar a Doña Blanca con falsas historias sobre las faltas de Don Juan. Aun los personajes mismos engañan los unos a los otros, como que Blanca (Acto II, 11-12) hace que Lucía esconda a Tristán para que oiga su declaración de amor a Don Enrique y para que luego Tristán encienda celos en su amo Don Juan. El Don Illán alarconiano da más importancia a sus libros que el de Don Juan Manuel. Cuando están en Madrid dice (Acto II, 7) que no puede enseñarle a Don Juan hasta que llegue su librería de Toledo. En Toledo (Acto I, 10) Don Juan y Tristán examinan su librería y Tristán halla un libro de Merlin.⁵⁸ Luego hay unas escenas burlescas (Acto III, 2-7) en que Don Illán da a Tristán un libro llamado *Arte de nigromancia*. Cuando habla a Don Enrique (Acto II, 1) le dice que si Blanca no llegaría a querer casarse con él, quemaría sus libros, lo que implica el gran valor que tenían para Don Illán.

La figura de Don Illán recuerda otras figuras de magos alarconianos. Se parece a Román Ramírez por querer cambiar la voluntad amorosa de Blanca mediante un engaño. Pero diferente de Román, no se sirve del arte del diablo sino de su propia arte mágica. Se parece a Amet por utilizar la magia para cambiar las creencias personales de los otros. Se parece a Enrico por su sabiduría y su posición de maestro de la magia. Así es que Don Illán representa el arquetipo del mago que utiliza la magia para buenos fines y para enseñar verdades vitales a sus víctimas. Pero diferente de los otros buenos magos alarconianos, para Don Illán estos fines se basan en un deseo personal.

Es curioso que la figura de Don Illán se parece mucho a la de Próspero en *The Tempest* de Shakespeare. Los dos magos son viejos, sabios y estudiosos. Para Próspero los libros también mucha importancia. Como Don Illán, depende de ello para su magia (Acto III, 1, verso 94)⁵⁹ pero diferente de Don Illán, los echan al mar (Acto V, 1, verso 56) al terminar su último encanto en la isla.

Los dos son padres muy amigos de sus hijas y hablan con ellas al principio del drama (Don Illán, Acto I, 1; y Próspero, I, 2).⁶⁰

salir de sus umbrales, / les tengo que hacer que vean / en varias tierras y casos / *la prueba de las promesas*". Otras veces habla al público, mostrando que sabe exactamente cómo se terminará la prueba mágica e implicando que él mismo es dueño de la acción del drama (Acto II, 7, p. 63): "*(Aparte)* ¡Bien cumplís lo prometido! / ¿Excusas a cuanto pido? / ¡Quién se fiará de vos! / Cuando, el encanto deshecho, / os vuelva al primer estado, / no diréis que no os ha dado / justo castigo mi pecho".

⁵⁸ Cf. nota 38.

⁵⁹ Estas citas están tomadas de *The Tempest*, Arden Paperbacks, 1964, edición de Frank Kermode.

⁶⁰ El mago Mauricio de Cervantes se parece mucho a Don Illán y Próspero.

Como Don Illán, Próspero utiliza la magia para que su hija se enamore del hombre que ha elegido para ser su marido. Doña Blanca va a casarse con Enrique de Vargas para resolver una rencilla de sus antepasados y Miranda va a casarse con Fernando, hijo del Rey, para rectificar la injusticia que padeció su padre a costa del ambicioso Don Antonio. Como Don Illán utiliza a Lucía para dirigir la pasión amorosa de Blanca hacia Don Enrique, Próspero utiliza a Ariel para dirigir a Miranda hacia Fernando. Don Illán promete pagar a Lucía con dinero y Próspero promete dar a Ariel su libertad. Los dos cumplen con sus promesas al final del drama.

Los dos magos controlan la acción del drama por su arte. La acción misma pasa en un solo lugar pequeño: el estudio de Don Illán y la isla de Próspero. La magia hace que los personajes de Alarcón piensen que están en Madrid y que los personajes de Shakespeare piensen que habían naufragado. Madrid y la tempestad no son más que ilusiones.

Por medio de estos mundos mágicos los personajes muestran lo que son realmente. En *La prueba de promesas* Don Juan se muestra insincero e interesado. En *The Tempest* Fernando se muestra digno de ser el marido de Miranda mientras Sebastián y Antonio se muestran ambiciosos y crueles al planear los asesinatos de Gonzalo y el Rey (Acto II, 1, versos 186-322).

Así es que la magia y los magos en dos dramas famosos del siglo XVII tienen mucho en común. Pero esto no quiere decir que los dos dramaturgos se conocieran ni que hubieran basado sus dramas en las mismas fuentes.⁶¹ Además, la fuente para Alarcón, *El Conde Lucanor*, es obvia porque Tristán lo dice explícitamente al final de la

pero. Como los dos, es un viejo sabio y viudo que cuida a su hija (pero en este caso ella ya está casada). Como Próspero ha naufragado (viene de Inglaterra) y tiene vestidos especiales (*The Tempest*, V, 1). Cervantes describe a Mauricio en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* Madrid, 1968, p. 56.

⁶¹ En un discurso en el *Tercer centenario de Don Diego Saavedra Fajardo*, Madrid, 1950, p. 54, nota 16, W. Gonzalo Oliveros dice: "Además, *The Tempest*, por ejemplo, muestra un elenco de personajes cuyos nombres son íntegramente españoles, y aun la propia trama es hispano-barroca, con arquetipos como Gonzalo". No menciona a Próspero y se equivoca al decir que los nombres de los personajes son españoles porque realmente son italianos como dice Shakespeare cuando hace aludir a sus personajes a su patria y con el nombre de Stephano, que es obviamente italiano. Frank Kermode, *op. cit.*, lxxv.lxxvi dice que algunos críticos han citado a *Noches de invierno* de Eslava (1609) y *Espejo de principes y caballeros* de Ortúñez de Calahorra como posibles fuentes para *The Tempest*. Pero el asunto es muy discutible. Kermode sale del problema al mencionar la universalidad del tema de *The Tempest*, p. lxxiii: "Ultimately the source of *The Tempest* is an ancient motif, of almost universal occurrence, in saga, ballad, fairy tale and folk tale. The existence of this story accounts for the many analogues to *The Tempest*".

comedia; mientras los críticos no se habían podido llegar a un acuerdo para las de Shakespeare. Lo de la inter-relación entre los dos dramaturgos no importa aquí. Pero sí que importa la presencia del mago y la magia en estas dos literaturas como ejemplo de la universalidad del concepto de la magia y los magos. La idea de Jung sobre los arquetipos vistos casi como átomos pasados de una generación a otra y de un país a otro en el lugar del cerebro donde funciona la imaginación (the collective unconscious), explica los parecidos entre la magia y los magos en la literatura mundial.

La grandeza de Alarcón no consiste en su originalidad sino en su capacidad para captar lo popular y universal y ponerlo en escena, elaborándolo con su imaginación. Tal vez, como el hombre que sabía todo sobre el amor pero que nunca podía amar, su deformidad y el tiempo que pasó en México le habían dado a Alarcón una visión aguda para las costumbres del pueblo y una visión objetiva para comprender lo universal en la vida del hombre.

APENDICE

Algunas de las referencias a la magia en las comedias de Alarcón
(Comedia) (página-edición de Abreu Gómez)

El desdichado en fingir

| | |
|----------|----|
| agüero | 11 |
| estrella | 6 |

La culpa busca la pena y el agravio la venganza

| | |
|----------|--------|
| estrella | 85, 99 |
| planeta | 80 |
| profesía | 75 |

La cueva de Salamanca

| | |
|--------------------|--|
| arte mágica | 122 |
| astrología | 116, 152 |
| cosmografía | 122 |
| cursos celestiales | 117 |
| encanto | 128, 134, 137, 139, 143, 145, 153 |
| estrella | 122, 141 |
| hechizos | 134, 135, 137 |
| magia | 122, 137, 144, 145, 155, 156, 157, 159 |
| milagro | 113, 118 |
| nigromancia | 116, 130, 133 |
| quiromancia | 116, 122 |

La industria y la suerte

| | |
|----------|--------------------|
| agüero | 162, 171, 172, 175 |
| encanto | 200 |
| estrella | 190 |

Quien mal anda en mal acaba

| | |
|-------------------|---|
| agüero | 220 |
| astrología | 239 |
| celestiales orbes | 221 |
| encanto | 240, 254 |
| hechizo | 233, 235, 237, 238, 241, 250, 256, 262, 267, 270 |
| magia | 267 |
| milagro | 219 |
| pedras cordiales | 226 |
| quiromancia | 236 |

El semejante a si mismo

| | |
|----------|----------|
| estrella | 307, 328 |
| milagro | 327 |

Los favores del mundo

| | |
|-----------|-----|
| astrólogo | 468 |
| estrella | 483 |

Mudarse por mejorarse

| | |
|---------|----------|
| hechizo | 568 |
| milagro | 568, 574 |

Todo es ventura

| | |
|-----------|-----|
| agüerarme | 651 |
|-----------|-----|

Ganar amigos

| | |
|-----------|-----|
| estrellas | 729 |
| milagro | 729 |

Los empeños de un engaño

| | |
|----------|-----|
| estrella | 893 |
| milagro | 921 |

El dueño de las estrellas

| | |
|-----------|-----------------------------------|
| agüero | 961, 987 |
| astrólogo | 960, 961 |
| estrella | 949, 960, 961, 965, 969, 970, 990 |
| hechicero | 978 |

La amistad castigada

| | |
|----------|------|
| estrella | 1010 |
|----------|------|

El tejedor de Segovia,

| | |
|---------|---------------|
| | Primera parte |
| agüero | 1187 |
| | Segunda parte |
| milagro | 1263 |

La manganilla de Melilla

| | |
|-----------|------------------------|
| encanto | 1091 |
| estrella | 1043 |
| hechizo | 1064, 1084, 1091, 1094 |
| mágiço | 1093 |
| milagro | 1063 |
| profético | 1059 |

El anticristo

| | |
|---------------|------------------------|
| agüero | 1102 |
| astrólogo | 1108 |
| conjuro | 1113 |
| encantado | 1138 |
| hechizo | 1138 |
| mágicas artes | 1116 |
| milagro | 1109, 1125, 1126, 1138 |
| nigromántico | 1113 |
| portento | 1108 |

(Comedia)

(edición-clásicos castellanos)

La prueba de las promesas

| | |
|-----------|-----------------------------|
| conjuro | 36, 84, 85, 86, 88 |
| encanto | 26, 63, 73, 85, 88, 90, 112 |
| estrella | 92 |
| hechicero | 40, 110 |

| | |
|-------------|---|
| magia | 8, 24, 32, 46, 73, 81, 83, 84, 110, 112 |
| milagro | 16 |
| negromancia | 8, 21, 32, 59, 89, 90 |
| oráculo | 24 |

El examen de maridos

| | |
|--------|-----|
| agüero | 172 |
|--------|-----|

La verdad sospechosa

| | |
|--------------|--------|
| agüero | 16 |
| astrología | 16, 17 |
| superstición | 79 |
| primer móvil | 33 |

Las paredes oyen

| | |
|-------------|----------|
| agüero | 140 |
| astrología | 137, 142 |
| negromancia | 222 |
| pronóstico | 159 |

BIBLIOGRAFIA

- Caro Baroja, Julio. *Vidas mágicas e inquisición*, vols. I & II, Taurus, Madrid, 1962.
- Castro Leal, A. *Juan Ruiz de Alarcón su vida y su obra*, Cuadernos Americanos, México, 1943.
- Claydon, Ellen. *Juan Ruiz de Alarcón, Baroque Dramatist*, Estudios de hispanófila, Castalia, Madrid, 1970.
- Crawford, J. P. W. *Spanish Drama before Lope de Vega*, University of Pennsylvania Press, 1968.
- Denis, Serge. *Léxique du théâtre de De Alarcón*, Librairie E. Droz, Paris, 1943.
- Ebersole, Alva V. Jr. "Supersticiones españolas y la obra de Juan Ruiz de Alarcón" *Hispanófila IV* (1958) 35-48.
- Espantoso de Foley, Agusta. "Las ciencias ocultas, la teología y la técnica dramática en algunas comedias de Juan Ruiz de Alarcón" *Actas del segundo congreso internacional de hispanistas* (1967) 319-26.
- Gonzalo Oliveros, W. "Discurso del Excmo. Sr. D. Wenceslao Gonzalo Oliveros", *Tercer centenario de Don Diego Saavedra Fajardo*, Publicaciones del instituto de Español, Madrid, 1950.

- Halstead, F. G. "The Attitude of Lope toward Astrology and Astronomy" *HR VII* (1939) 205-19.
- . "The Attitude of Tirso de Molina toward Astrology" *HR IX* (1941) 417-39.
- Jung, C. G. *Psyche and Symbol*, Violet S. de Laszlo, editor, Doubleday Anchor, Garden City, New York, 1958.
- Naylor P. I. H. *Astrology, an Historical Investigation*, Robert Maxwell, London, 1967.
- Parker, A. A. "The Approach to the Spanish Drama of the Golden Age" *Diamante VI* (1957).
- Paulin, Alice M. "The Religious Motive in the Plays of Juan Ruiz de Alarcón" *HR XXIX* (1961).
- Pavia, Mario N. *Drama of the Siglo de Oro, A Study of Magic, Witchcraft and Other Occult Beliefs*, Hispanic Institute, New York, 1959.
- Pepe, Inoria. "Arti magiche e superstizioni nell'opera di Alarcón" *Studi di letteratura spagnuola I* (1953) 71-83.
- Rennert, H. A. *The Spanish Stage in the Time of Lope de Vega*, Hispanic Society, New York, 1909.
- Romera-Navarro, edición y notas. *El crítico* de Baltasar Gracián, University of Pennsylvania, 1938.
- Ruiz de Alarcón, Juan. *Teatro completo*, edición de Ermilo Abreu Gómez, Colección ramo de oro, México, 1951.
- . *La prueba de promesas El examen de maridos*, edición de Agustín Millares Carlo, Clásicos castellanos, Madrid, 1969.
- . *La verdad sospechosa Las paredes oyen*, edición de Alfonso Reyes, Clásicos castellanos, Madrid, 1967.
- Shakespeare, W. *The Tempest*, edición de Frank Kermode, Arden Shakespeare Paperbacks, New York, 1964.
- Silverman, J. H. "Oí . . . astrología" *NRFH V* (1951) 417-8.
- Spargo, J. W. *Virgil the Necromancer, Studies in Virgilian Legends*, Harvard University Press, Cambridge, 1934.
- Thorndike, L. "Some Medieval Conceptions of Magic" *The Monist XXV* (1915) 107-39.
- Waxman, S. M. "Chapters on Magic in Spanish Literature" *RH XXXVIII* (1916) 325-463.

SOLEDAD EN CERNUDA

Por Emilio BARON

I

UNA primera lectura de la obra, tanto en verso como en prosa, de Luis Cernuda basta para apreciar la importancia del tema de la soledad en la misma. A Cernuda se le puede calificar no sólo de poeta del tiempo, como ya hiciera certeramente José Olivio Jiménez,¹ sino también de poeta de la soledad. A este respecto importa señalar la relación que el propio poeta marca entre el despertar en él de la vocación poética y el descubrimiento de su soledad. Se encuentra en uno de los poemas en prosa de *Ocnos*,² "Belleza oculta", y dice así:

Como en una intuición, más que en una percepción, por primera vez en su vida adivinó la hermosura de todo aquello que sus ojos contemplaban. Y con la visión de esa hermosura oculta se deslizaba agudamente en su alma, clavándose en ella, un sentimiento de soledad hasta entonces para él desconocido. (O, 47-48).

Así, fue en la adolescencia, según el poeta refiere, cuando por primera vez 'sintió' su soledad, la soledad en que hasta entonces había vivido sin conciencia de ella. Este instante coincide con lo que Philip Silver llama 'Caída del Edén'. El tema de la infancia pasada se identifica en el pensamiento de Cernuda con el del Paraíso perdido, Las características de este Paraíso o Edén son, en palabras del crítico norteamericano, "La intemporalidad, la inocencia y un sentimiento de unidad con el mundo".³ Detengámonos en la última. Silver ha investigado la obra de Cernuda a partir, sobre todo, de las dos primeras. De ahí que considere el ansia de eternidad

¹ José Olivio Jiménez. "Emoción y trascendencia del tiempo en la poesía de Luis Cernuda". *La caña gris* (Valencia), nos. 6-8 (otoño 1962), pp. 54-83.

² *Ocnos*. 3a. ed. aumen., Xalapa, Universidad Veracruzana, 1963. En adelante señalaremos tras el texto con 'O', seguida de la página.

³ *Luis Cernuda: El poeta en su leyenda*. Madrid, Alfaguara, 1972, p. 82.

del poeta como 'tema unificante' de la misma, descuidando la importancia de la soledad.

Tras su caída del Edén, con la belleza del mundo Cernuda advierte la enajenación, la 'otroridad' de las cosas, la distancia que le separa de ellas. Simultáneo a este sentimiento, brota en él un sentimiento de soledad ignorado hasta entonces. ¿Cuál será la reacción del poeta frente a este nuevo sentimiento? Sería difícil afirmarlo con certidumbre. En Cernuda toda afirmación implica una negación, tan verdadera a veces la una como la otra. Cernuda es poeta contradictorio. No busquemos en él una declaración tajante que niegue la verdad de su contraria. En algún lugar de su obra, Cernuda recuerda estas palabras de Goethe a Eckerman: "Todo nos es preciso y necesario, porque en todo vibra un eco de la poesía, y ella no es sino expresión de esa oscura fuerza daimónica que rige el mundo". Lo mismo ocurre en esta reacción frente a su soledad. Desde el principio. Gusto por la soledad y miedo a la soledad, son dos notas que aparecen ya en sus primeras poesías. He aquí dos citas que ilustrarán esta actitud contradictoria. La primera proviene de *Ocnos*; la segunda, de *Un río, un amor*:

Aquel magnolio fue siempre para mí algo más que una hermosa realidad: en él se cifraba la imagen de la vida. Aunque a veces la deseara de otro modo, más libre, más en la corriente de los seres y de las cosas, yo sabía que era precisamente aquel apartado vivir del árbol, aquel florecer sin testigos, quienes daban a la hermosura tan alta calidad. Su propio ardor lo consumía, y brotaba en la soledad unas puras flores, como sacrificio inaceptable ante el altar de un dios. (O, 64).

Por miedo de irnos solos a la sombra del tiempo.⁴

Este dualismo de Cernuda ha sido señalado por varios críticos. Entre ellos, Robert K. Newman, quien, refiriéndose a *Primeras Poesías* (primera sección de *La Realidad y el Deseo*), escribe:

Con respecto a las dos actitudes frente a la soledad citadas por Vossler, una inclinación o un repudio de la misma, la de Cernuda es por lo general la última. Porque la mayor parte de las veces encuentra el sentido de aislamiento doloroso, y buena parte de su poesía está dedicada a la expresión de este sentimiento, o bien al intento de encontrar los medios de evasión del mismo. Sin embargo, como la mayor parte de los hombres, el poeta, ocasionalmente, encuentra paz y sosiego en la soledad.⁵

⁴ *La Realidad y el Deseo*. Primera reimpression de la 4a. ed. México, F. C. E., 1970. Citaremos por 'RD' seguida de la página.

⁵ "Primeras poesías, 1924-1927". *La caña gris* (Valencia), nos. 6-8 (otoño, 1962), p. 86.

La afirmación de Newman, reducida a *Primeras Poesías* puede ser cierta; pero no así si abarca la obra total del poeta, donde la única soledad que el poeta lamenta es la amorosa. Al llegar a este punto se imponen ciertas precisiones. La dualidad frente a la soledad de la actitud de Cernuda sólo es contradictoria en apariencia. Es cierto que el miedo a la soledad perdurará junto a la atracción por la misma en el poeta hasta su final. Mas no lo es menos que, con el paso del tiempo, Cernuda llegará a una comprensión y aceptación de su soledad, que reducirá a términos muy vagos su miedo a la misma. De aquí que se pueda dividir su obra en períodos claramente delimitados, según la actitud que el poeta adopta frente a su soledad en cada uno de ellos. Tal es nuestro empeño.

Distingamos asimismo, entre soledad y soledad amorosa. El amor puede acompañar la soledad del hombre, pero no quebrarla. Cernuda lamentará durante toda su vida la soledad amorosa, la falta de un amante:

Duro es hallarse solo
En medio de los cuerpos (RD, 157).

Y hasta bien entrado en su madurez confundirá esta soledad amorosa con su soledad. Confusión debida, en parte, a la fe del poeta en el amor. Una vez advertida la imposibilidad de éste, así como lo iluso de querer fundir dos soledades en una sola, Cernuda comprenderá el sentido auténtico de la soledad del ser humano. Aceptada ésta, escribe el poeta:

La soledad está en todo para ti, y todo para ti está en la soledad . . .
Entre los otros y tú, entre el amor y tú, entre la vida y tú, está la soledad. Mas esa soledad, que de todo te separa, no te apena ¿Por qué habría de apenarte? Cuenta hecha con todo, con la tierra, con la tradición, con los hombres, a ninguno debes tanto como a la soledad. (O, 163-164).

II

DESDE esta perspectiva se distinguen tres períodos en la obra de Cernuda. Tres períodos que, considerando la íntima relación entre la vida y la obra de este poeta, corresponden a otras tantas etapas en la vida de Cernuda. Denominados de acuerdo con la actitud del poeta hacia su soledad, son:

- | | |
|--------------------------------|-------------|
| 1. Soledad, Indolencia, Hastío | (1924-1928) |
| 2. Soledad y Angustia | (1929-1933) |
| 3. La soledad aceptada | (1934-1962) |

1. Este período ocupa los dos primeros libros de *La Realidad y el Deseo*. Los poemas de dichos libros reflejan una viva conciencia de la soledad. La soledad amorosa (la falta de compañía) arrastra al poeta a la indolencia, dejándole el sabor amargo de la insatisfacción. Por otro lado, hallamos una especial complacencia del autor en esta soledad que le aparta y protege del mundo. La soledad, pues, aparece bajo estas dos formas: falta de un amante y aislamiento voluntario. El poema XXII (RD, 23) de *Primeras Poesías* es un magnífico ejemplo de este período. La creación poética aparece, además, como sustituto del amor humano:

La soledad, tras las puertas cerradas,
Abre la luz sobre el papel vacío (RD, 15)

El verso de Mallarmé cobra un nuevo sentido. El papel blanco simboliza aquí, no el ideal de la poesía que se anula en palabras, sino de la soledad y frustración que resultan cuando sólo la poesía puede dar expresión al deseo, como bien ha señalado Derek Harris.⁶

En *Egloga, Elegía, Ora* observamos un principio de hastío. Curiosamente es en estas composiciones donde Cernuda más se recrea en la soledad. Aunque apartado del mundo, el poeta no lo ignora. Como él mismo dirá: "El poeta no vive en las nubes... como la gente cree, sino que acaso sea quien de modo más agudo siente el paso del tiempo y cómo con él se altera el curso de la vida".⁷ Así, en una rápida intuición, Cernuda percibe la soledad en que viven los demás: "Entre la sorda soledad del mundo" (RD, 33). Aspecto que profundizará en la segunda parte de su obra, pues por ahora sólo está atento a su afán sin respuesta.

2. Este período coincide con la época surrealista de Cernuda. En él la soledad amorosa ha llevado al poeta de la indolencia a la angustia. Angustia que se traduce en una expresión sin trabas, favorecida por el empleo del lenguaje surrealista. Como final propio a toda angustia, el poeta termina por encararse con la muerte; y se siente como un muerto entre los muertos. Proyecta así su soledad en el mundo que le circunda.

Derek Harris ha explicado la diferencia que separa al 'superrea-

⁶ Ed. de *Perfil del Aive*. London, Tamesis Books, 1971, pp. 61-62.

⁷ *Estudios sobre poesía española contemporánea*. 3a. ed., Madrid, Guadarrama, 1972, pp. 31-32.

lismo' español del 'surréalisme' francés. El mismo autor señala la razón de la angustia que envuelve a estos poemas: "lo que Cernuda intentó expresar, en cambio, en *Un río, un amor* es el caos emocional producido por el choque ante la pérdida del amor".⁸ Pero hay algo más: la impotencia para conseguir un amante que satisfaga su deseo y rompa su soledad. Cernuda todavía cree en el amor. Este otro tema es más visible en el siguiente libro, *Los placeres prohibidos*. El siguiente verso resume su estado en este período: "Sin vida está viviendo solo profundamente" (RD, 47).

Ante el silencio e indiferencia con que acogen su amor, el poeta comienza a sentirse aislado, al margen de la vida. Y queda, por último, relegado al papel de simple espectador del mundo: "Tu destino es mirar las torres que levantan, las flores que abren, los niños que mueren; aparte, como naipe cuya baraja se ha perdido". (RD, 73).

La soledad del mundo era un tema que hacía su aparición en *Egloga*. . . Ahora lo encontramos de nuevo en estos libros:

Sí la tierra está sola, bien sola con sus muertos
Sí la tierra está sola; a solas canta (RD, 46).

En este progresivo distanciamiento el autor desaparece. Es la visión de un mundo muerto, y la única relación que guarda con su creador es la angustia que, descrita en el poema, presentimos en aquél. Técnica, basada en el apartamiento entre el poeta y sus sentimientos, que irá extremando Cernuda.

3. El tercer período ocupa casi la mitad de la vida del poeta. En él, Cernuda descubre el verdadero sentido de su soledad; no confunde ya con ésta la soledad amorosa, y concluye afirmando que el amor sólo puede acompañar —no romper— la soledad del hombre. Cernuda acepta la suya.

Este período se inicia con un poema clave, "Los fantasmas del deseo". Aunque incluido en la sección *Donde habite el olvido*, todo él, por su tono así como por el pensamiento poético que recorre sus versos, pertenece al libro siguiente, *Invocaciones*; es un precedente del mismo.

La tierra se erige aquí como lo único verdadero y real frente al hombre y sus sueños. Lo creado, o inventado, por éste es mentira: "La caricia es mentira, el amor es mentira, la amistad es mentira" (RD, 101). Pero en un mundo así Cernuda caería en la angustia, como le ha ocurrido. Para salir de ella necesita algo firme en que afianzar su fe y volcar su amor. La tierra le ofrece este asidero:

⁸ En "Ejemplo de fidelidad poética: el superrealismo de Luis Cernuda". *La caña gris* (Valencia), nos. 6-8 (otoño, 1962), p. 104.

Placer que nunca muere,
 Beso que nunca muere,
 Sólo en tí misma encuentro, tierra mía. (RD, 100)

Que esta actitud es nueva lo afirma el poeta en el primer verso: "Yo no te conocía tierra" (RD, 100). Finalmente, en la segunda estrofa, puede advertirse ya el tono de "Soliloquio del farero", el poema en que Cernuda hace una doctrina de la soledad. Clave para la comprensión de la misma en la obra de Cernuda, este poema comienza así:

Cómo llenarte, soledad,
 Sino contigo misma (RD, 106)

Cernuda reconoce su destino de solitario, dando el primer paso hacia una visión serena del mundo. Ahonda en su pasado para interpretarlo bajo la nueva luz de su soledad, lo que equivale a una recreación de su vida cuyo fin es la comprensión de cuanto en ella era confuso por disperso: la soledad es el hilo que une y explica. Gracias a ella, el poeta se encuentra de nuevo consigo mismo. Su infancia y su adolescencia, vividas en soledad, se enlazan a este presente, tras el lapso de angustia que supuso su paso por el mundo intentando hallar en éste lo que sólo en sí podía encontrar. Gracias a la soledad, la mirada del poeta de nuevo está limpia, como en aquel tiempo mágico y remoto, para admirar la belleza del mundo. Sin pasión, sin deseo, en rendida contemplación.

Esta recuperación de su soledad influye también en su actitud respecto a los demás seres humanos. Actitud doble, pues Cernuda se sabe ligado a su especie, y sabe además que, como poeta, tiene una misión alta e ingrata: ser conciencia alerta, vigilante; conciencia de sí y de sus hermanos, pues las de éstos yacen aletargadas. Y no olvida que el poeta es quien rescata la realidad —toda la realidad— de este mundo, enriqueciendo así la visión de sus hermanos. Mas por otro lado, Cernuda aborrece la moral utilitaria de éstos, su vulgaridad, su estúpida presunción dando leyes y normas —incluso a la belleza—; en resumen, la absurda civilización que han creado y de la cual se envanecen, índice esto último de sus espíritus. El poema se cierra con dos hermosos versos:

Por tí, mi soledad, los busqué un día;
 En tí, mi soledad, los amo ahora. (RD, 108)

Es decir, salió de sí impulsado por su deseo, por sentirse incompleto en soledad. Ahora que ya ha cruzado el mundo y su mentira, fra-

casado en su intento de lograr compañía, reconoce la vanidad de tales intentos, y regresa a su soledad, desde donde debe amarlos.

Además, la aceptación de su soledad implica un cambio de actitud frente al amor: "Quiero vivir cuando el amor muere" (RD, 115).

Poco después de esta experiencia capital en la vida del poeta, estalla la guerra civil española. Cernuda participa en ella desde el lado republicano. Mas, a pesar de la atmósfera general de camaradería que la guerra crea entre los poetas, los versos de esta época nos muestran un Cernuda solitario, desilusionado, en diálogo con los muertos: Larra, Lorca.

Un año antes de que finalice la guerra, Cernuda abandona España iniciando, sin saberlo, su exilio. En Inglaterra se sume en el aislamiento más completo. Como otros desterrados españoles, no se incorpora al ritmo vital e histórico de la nueva tierra; no sólo porque ésta que a él le ha tocado en suerte no sea de habla española, sino porque vive con los ojos puestos en la patria que acaba de perder. Desde ahora comienza a nutrirse de recuerdos. Aislado de su tierra y de su lengua, conoce una nueva soledad. Únicamente el tiempo podrá irle habituando a ella, aunque la nostalgia de su tierra constituirá un tema permanente en su obra desde ahora. De la nostalgia por la Andalucía real, el poeta llegará a la nostalgia "De la patria imposible, que no es de este mundo" (RD, 333) tras pasar por la ensoñación de aquélla.

En este tercer período de su obra, Cernuda extrema la objetivización de sus sentimientos. Gracias al contacto con la poesía inglesa —particularmente con la de Robert Browning— aprende a proyectar su "experiencia emotiva sobre una situación dramática, histórica o legendaria".⁹ Nacen así una serie de poemas mencionados por el propio autor. La nota que une a estos poemas es la soledad de sus protagonistas. Soledad de Lázaro que resucita para ser un muerto entre los vivos, solo entre ellos (RD, 160). Soledad de Góngora que se retira a su rincón nativo, orgulloso y aislado (RD, 192). Y luego, la soledad de los monarcas: de Felipe II, constante en su fe, incomprendido por los que le rodean, solitario en Inglaterra (RD, 281) y en España (RD, 264); de Tiberio, hastiado de los hombres, retirado en Capri (RD, 274); de Luis de Baviera, que desatiende su reino entregado a su mundo de sueños, mundo que sólo él comprende (RD, 338). Y por último, la existencia pobre y retraída de uno de los conquistadores de México, entregado al recuerdo de la gloria pasada, como ensayando una pose mientras le

⁹ *Poesía y Literatura I y II*. Reedición. Barcelona, Seix Barral, 1971, p. 201.

llega la muerte (RD, 208). La soledad, y el desprecio a los hombres, podríamos añadir.

A partir de *Ocnos* (1941), van surgiendo, aquí y allá, en su obra, las reflexiones del autor sobre su propia soledad. Evoca su infancia, como una existencia solitaria; su deseo de una casa propia que le sirviera de refugio; su vida familiar, que nos deja una sensación helada; sus amigos —pocos o ninguno, según Cernuda—; su desprecio a los hombres; su despego de Dios, quien tampoco puede romper la soledad del poeta. Por otro lado, para Cernuda el Redentor no es Dios, sino el Artista; y cita en repetidas ocasiones a Mozart como ejemplo. No obstante (Cernuda expresa en "A un poeta futuro" (RD, 200), su esperanza de comunicar con los hombres del futuro, esperanza que se cumple en nuestros días.

En *Como quien espera el alba*, uno de sus últimos libros, insiste Cernuda sobre la soledad radical de la criatura humana:

Pero la vida solos la aprendemos,
Y placer y dolor se ofrecen siempre
Tal mundo virgen para cada hombre. (RD, 225).

El hombre debe aprender la vida solo; nadie puede hacer partícipes a los demás de sus propias experiencias. Esta idea persigue a Cernuda. En el "Nocturno yanqui" (RD, 284), que tanto recuerda al "Poema de un día" de A. Machado, la desarrolla. En ambos poemas late la inquietud por el tiempo, la soledad del poeta, e incluso el aburrimiento del solitario. Dice así:

¿Mas es la verdad del hombre
Para él solo,
Como un inútil secreto?

Pregunta sin respuesta. Recuérdese que Cernuda no busca comunicarse con los demás hombres por medio de la poesía; al menos, no con los de su tiempo. La última duda, la muerte, también se sufre en soledad:

... Pero ¿cómo ayudarle
Ante el final que afrontaremos solos? (RD, 334)

En todo caso, Cernuda nos dejó su espléndida poesía, como una clave, una pequeña insinuación del camino real, amén del goce que la misma nos procura.

Se terminó de imprimir este libro
el día 2 de julio de 1980, en
los talleres de la Editorial Libros de
México, S. A., Av. Coyoacán 1035,
México 12, D. F. Su tiro consta de
1 650 ejemplares.

Cuadernos Americanos

HA PUBLICADO LOS SIGUIENTES LIBROS:

| | <i>Precios por ejemplar</i> | |
|--|---------------------------------|----------------|
| | <i>Pesos</i> | <i>Dólares</i> |
| | (Más portes para envío) | |
| Rendición de Eritritu Tomo I, por Juan Larrea . . . | \$ 50.00 | 2.50 |
| Tomo II | \$ 50.00 | 2.50 |
| Signo, por Honorato Ignacio Magaloni | \$ 20.00 | 1.00 |
| Lluvia y Fuego, leyenda de nuestro tiempo, por Tomás Bledsoe | \$ 30.00 | 1.50 |
| Los jardines amantes, por Alfredo Cardona Peña . . | \$ 30.00 | 1.50 |
| Muro Blanco en Roca Negra, por Miguel Alvarez Acosta | \$ 50.00 | 2.50 |
| Dimensión del Silencio, por Margarita Paz Paredes | \$ 30.00 | 1.50 |
| Aretino, Azote de Príncipes, por Felipe Cossío del Pomar | \$ 50.00 | 2.50 |
| Otro Mundo, por Luis Suárez | \$ 40.00 | 2.00 |
| Azulejos y Campanas, por Luis Sánchez Pontón . . | \$ 30.00 | 1.50 |
| Razón de Ser, por Juan Larrea | \$ 40.00 | 2.00 |
| El Poeta que se Volvió Gusano, por Fernando Alegria | \$ 20.00 | 1.00 |
| La Espada de la paloma, por Juan Larrea | \$ 40.00 | 2.00 |
| Incitaciones y Valoraciones, por Manuel Maples Arce | \$ 40.00 | 2.00 |
| Pacto con los Astros, Galaxia y Otros Poemas, por Luis Sánchez Pontón | \$ 30.00 | 1.50 |
| La Exposición. Divertimiento en tres actos, por Rodolfo Usigli | \$ 30.00 | 1.50 |
| La Filosofía Contemporánea en los Estados Unidos de América del Norte 1900-1950, por Frederic H. Young | \$ 30.00 | 1.50 |
| El Drama de América Latina. El Caso de México, por Fernando Carmona | \$ 50.00 | 2.50 |
| Marzo de Labriego, por José Tiquet | \$ 30.00 | 1.50 |
| Pastoral, por Sara de Ibáñez | \$ 20.00 | 1.00 |
| Una Revolución Auténtica en nuestra América, por Alfredo L. Palacios | SIN PRECIO | |
| Chile Hacia el Socialismo, por Sol Arguedas | \$ 36.00 | 1.80 |
| Orfeo 71, por Jesús Medina Romero | \$ 20.00 | 1.00 |
| Los Fundadores del Socialismo Científico, Marx, Engels, Lenin, por Jesús Silva Herzog | \$ 50.00 | 2.50 |
| Indices de "Cuadernos Americanos", por Materias y Autores, 1942-1971 | \$250.00 | 11.00 |

PRECIO DE LA SUSCRIPCIÓN DE LA REVISTA PARA 1980

| | | |
|----------------------|-----------|-------|
| México | \$ 350.00 | |
| Extranjero | | 20.00 |

PRECIO DEL EJEMPLAR SUELTO

| | | |
|----------------------|----------|------|
| México | \$ 70.00 | |
| Extranjero | | 3.85 |

(Ejemplares atrasados, precio convencional)

NUESTRO TIEMPO

- Jesús Cambre Mariño* La Constitución española de 1978: Una visión crítica.
Miriam Bornstein *Peregrinos de Aztlán*: Dialéctica estructural e ideológica.
Oscar U. Somoza Choque e interacción en *Caras viejas y vino nuevo* y *La verdad sin voz* de Alejandro Morales.
H. C. F. Mansilla Las pautas de comportamiento y la política en Bolivia.

HOMBRES DE NUESTRA ESTIRPE

- Mario Benedetti, Arturo Azuela y María Luisa Puga* Homenaje a Alejo Carpentier.

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

- Esther P. Mocega González* Julio Cortázar: Lo de "El nuevo Hombre" desde la ladera revolucionaria.
Jorge Martínez Contreras Sartre y el origen ontológico del conflicto entre los hombres.
Bernardo Subercaseaux S El canto nuevo en Chile (1973-1980).
James Donald Fogelquist Tiempo y mito en *Cambio de Piel*.

NOTA, por MARIA SOLA DE SELLARES.

Nuestra hora histórica.

PRESENCIA DEL PASADO

- Alvaro Fernández Suárez* El pueblo Vasco.
Julián Izquierdo Ortega Reflexiones sobre "La España popular. Raíces de una Arquitectura vernácula", de Carlos Flores.

DIMENSION IMAGINARIA

- Luis Rublío* Sor Juana ante la crítica española.
Juan Armando Epple Cruzando la Cordillera: El relato chileno del exilio.
Mary Anne Lee Vetterling La magia en las comedias de Juan Ruiz de Alarcón.
Emilio Barón Soledad en Cernuda.