



Aviso Legal

Revista

Título de la obra: *Cuadernos Americanos*

Director: Silva Herzog, Jesús

Forma sugerida de citar: *Cuadernos Americanos. Primera época (1942-1985)*. México.

Datos de la revista:

Año XLIV, Vol. CCLIX, Núm. 2 (marzo-abril de 1985).

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



D.R. © 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

2



Nafinsa está aquí

Lo mismo en los ingredientes más sencillos de un platillo, que en las modernas plantas empacadoras donde se envasan los alimentos que nutren a su familia.

Nafinsa trabaja para México porque canaliza sus recursos económicos y proporciona asistencia técnica, impulsando los proyectos que incrementan la producción de la industria alimentaria.

Nafinsa está aquí, trabajando en el mejor de todos nuestros proyectos: ¡México!



NACIONAL FINANCIERA, S.A.
LA BANCA DE FOMENTO INDUSTRIAL



BANCO MEXICANO SOMEX, S.N.C.

Novedad

*Alejandro Rossi,
Fernando Salmerón,
Luis Villoro y Ramón Xirau*

José Ortega y Gasset

José Ortega y Gasset (1883-1955) ilustró con su propio ejemplo la posibilidad de hacer filosofía en lengua castellana a la exigente altura de los tiempos. Los cuatro ensayos que aquí se reúnen, escritos en ocasión del primer centenario de su nacimiento, explayan diversos aspectos de su obra a la vez que dibujan, con rigor y ~~coetza~~ *coetza*, algunos horizontes centrales del quehacer filosófico hispánico en el mundo actual.



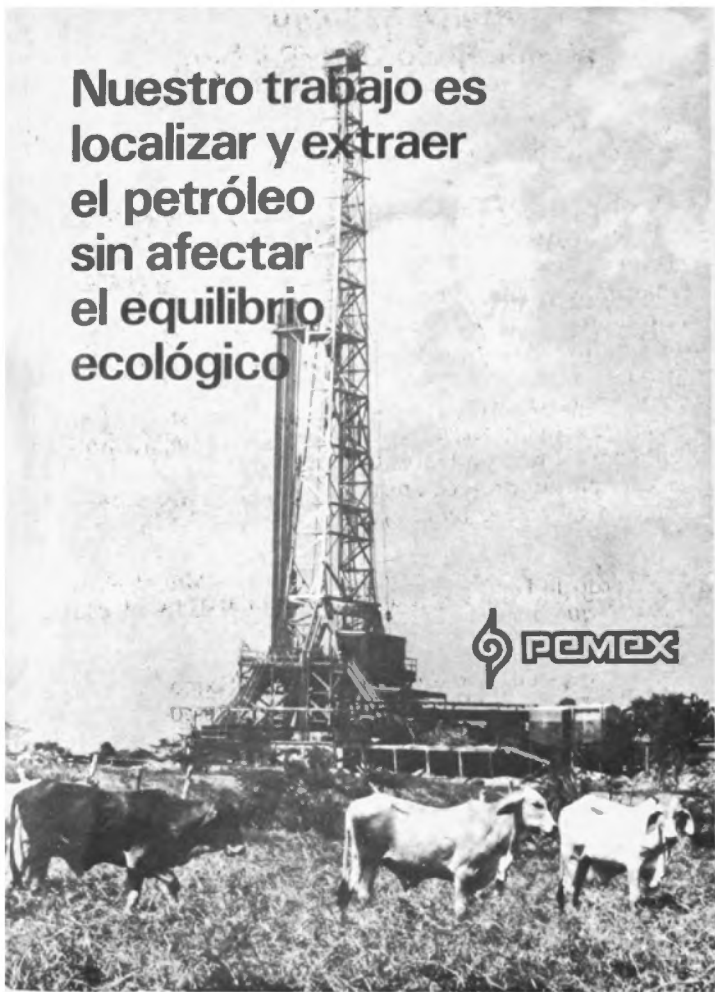
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

BANPECO

El banco a la medida de su comercio.

601-II-59144-30 NOV 83

**Nuestro trabajo es
localizar y extraer
el petróleo
sin afectar
el equilibrio
ecológico**



**Algunas publicaciones del
Banco Nacional
de Comercio Exterior, S.A.**

Comercio Exterior

revista mensual de distribución gratuita

Colección de documentos para la historia del comercio exterior (\$60.00 cada uno):

- *El contrabando y el comercio exterior en la Nueva España* / Ernesto de la Torre Villar, nota preliminar;
- *Protección y libre cambio: el debate entre 1821 y 1836* / Luis Córdova (comp.); nota preliminar de Luis Chávez Orozco
- *Reciprocidad comercial entre México y los Estados Unidos (El Tratado Comercial de 1883)* / Matías Romero (nota preliminar de Romeo Flores Caballero)
- *Del centralismo proteccionista al régimen liberal (1837-1872)* / Luis Córdova (comp.)

Miguel Lerdo de Tejada / *Comercio exterior de México. Desde la conquista hasta hoy* (Edición facsimilar a la de 1853)
\$60.00

Anuarios del comercio exterior de México

- 1971 \$ 70.00
- 1972-1973 \$ 70.00
- 1974-1977 \$250.00

PEDIDOS

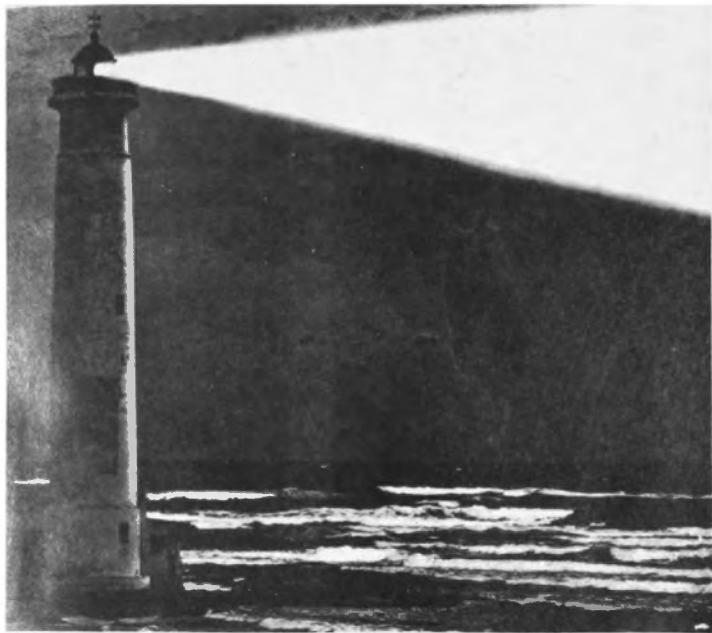
BANCO NACIONAL DE COMERCIO EXTERIOR, S.A.

Departamento de Publicaciones

Cerrada de Malintzin 28, Colonia del Carmen,

Coyoacán, 04100, México, D.F.

Tels. 549-3405 y 549-3447



Oriéntese en el Atlántico.

En el Banco del Atlántico nos esforzamos más para ofrecerle la atención personal que usted necesita.

Nosotros entendemos que cada cliente es diferente. Por eso, le brindamos una atención especial y una respuesta específica a sus necesidades bancarias y financieras. En el Banco del Atlántico, nuestros empleados y funcionarios conjuntan su experiencia y profesionalismo para

orientarle en más de 90 servicios bancarios que tenemos a su disposición.

La orientación del Atlántico y su capacidad de crédito están a sus órdenes. Consultenos.

En el Banco del Atlántico queremos ser diferentes, nos esforzamos más.



BANCO DEL ATLÁNTICO
Queremos ser diferentes:
nos esforzamos más.

Sidermex



Un grupo inteligente para sus servicios bancarios

The logo consists of four vertical bars of varying heights on the left side of a black horizontal bar.

CréditoMexicano

C.N.B.y S. of No. 601 II 45564
29 Agosto 1983

novedades de siglo veintiuno

**SEMINARIO DE PSICOANÁLISIS
DE NIÑOS**
Françoise Dolto

**EL SISTEMA ECONÓMICO
MUNDIAL.**
vol. 2: el mercantilismo y la
consolidación de la economía-
mundo europea, 1600-1750
Immanuel Wallerstein

**LA NACIONALIZACIÓN DE LA
BANCA EN MÉXICO**
Carlos Tello

**LA OFENSIVA EMPRESARIAL
CONTRA LA INTERVENCIÓN DEL
ESTADO**
Benito Rey Romay

**LA OPEP Y EL PRECIO
INTERNACIONAL DEL PETRÓLEO**
F. J. Al-Chalabi

**HISTORIA DEL MOVIMIENTO
OBRERO EN AMÉRICA LATINA**
vol. 1: méxico, cuba, haiti, república
dominicana, puerto rico
vol. 2: guatemala, el salvador,
honduras, nicaragua, costa rica,
panamá *(en prensa)*
vol. 3: colombia, venezuela,
ecuador, peru, bolivia, paraguay
vol. 4: brasil, chile, argentina,
uruguay
Instituto de Investigaciones Sociales.
UNAM

en prensa

**EL ESTADO MILITAR EN AMÉRICA
LATINA**
Alan Rouque

CORRESPONDENCIA
Rainer Maria Rilke, Boris Pasternak y
Marina Tsvietáieva

**EXPLIQUÉMONOS A BORGES
COMO POETA**
Angel Flores

**POESÍA FEMINISTA DEL MUNDO
HISPÁNICO**
Angel Flores (comp.)

**LA CLASE OBRERA EN LA
HISTORIA DE MÉXICO.**
vol. 11: del avilacamachismo al
alemanismo
Jorge Basurto

nueva edición

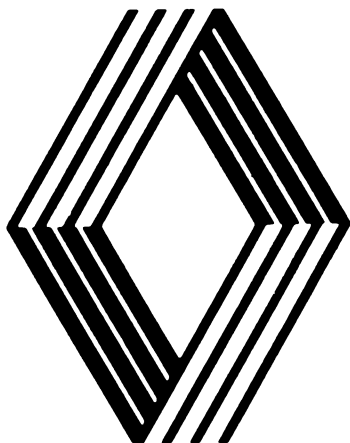
**METODOLOGÍA Y TÉCNICAS DE
INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS
SOCIALES**
Felipe Pardinas

Una nueva versión de este libro que combi-
na la lección metodológica básica con los
cambios en la metodología de la investiga-
ción ocurridos desde 1969. Uno de ellos, por
ejemplo, es el uso masivo de las computado-
ras.

Felipe Pardinas, su autor, ha sido coheren-
te con el principio de movilidad de los fenó-
menos sociales y, prácticamente, ha realiza-
do una nueva investigación en la reescritura
de este libro.

Hacia la sociedad igualitaria

BANOBRAS
EL BANCO DEL FEDERALISMO



CUANDO PIENSE EN RENAULT
PIENSE
EN
AUTOS FRANCIA, S. A.
MEXICO



MEXICAN COFFEE
WHEN QUALITY IS IMPORTANT

MEXICAN COFFEE MEANS QUALITY COFFEE.

OUR MILDS CREATE A RICH, FLAVORFUL COFFEE.
AND BRING SUPERIOR FLAVOR TO ANY BLEND.

QUALITY IS ALWAYS IMPORTANT. THAT'S WHY
YOU SHOULD USE THE COFFEE KNOWN FOR ITS
CONSISTENT EXCELLENCE, MEXICAN COFFEE.



inmecafe
mexican
coffee

FOR SELLING AND IMPORTING OUR FINEST MILDERS AND THEIR BLENDS IN THEIR DIFFERENT BRANDS, APPLY FOR INFORMATION AT THE ECONOMIC
ACTION AND INTERNATIONAL AFFAIRS DIVISION OF THE INSTITUTE MEXICANO DEL CAFE, AV. PASAD DE LA REFORMA 202, 13TH FLOOR, MEXICO 6
D F TEL. 526 66 53/56 CABLE INMECAFE AS WELL AS IN OUR REPRESENTATIONS IN NEW YORK, 3 WEST 57TH STREET 8TH FLOOR, NEW YORK, N Y
10019 TEL. (212) 725 4105. TELEX INMECAFE MEX. IN LONDON ENGLAND, 157 FLOOR 40/41 TRAFALGAR SQUARE LONDON, WICHWOOD, TEL.
938 80 91/92 TELEX 914372



financiera nacional azucarera, s.a.

institución nacional de crédito

**FINANCIAMIENTO A LA AGROINDUSTRIA
AZUCARERA NACIONAL**

INSURGENTES SUR 716

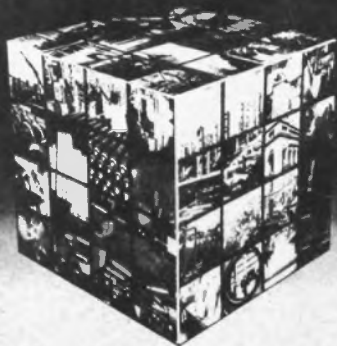
TEL. 687 22 44 CON 24 LINEAS

EXPORTAR

Es la Alternativa

Abastecer nuestro mercado interno y mantener una presencia constante de manufacturas mexicanas en el mercado internacional, es el reto de México. Enfrentarlo significa utilidades y prestigio para los productores.

Señor Industrial: produzca artículos de calidad y amplie sus posibilidades de éxito.



IMCE

INSTITUTO MEXICANO DE COMERCIO EXTERIOR

AVE. ALFONSO REYES No. 38, DR. MEXICO, D.F. TEL. 211 00 38 CABLE: CABLEGRAFICA INCOMEX TELE: 01771932

Hay una nueva forma de invertir: **EL NUEVO PAGARE SERFIN**

Con rendimiento liquidable al vencimiento.

El Nuevo Pagare Serfin es un novedoso sistema de inversión que le ofrece los mejores rendimientos autorizados, y la mayor comodidad.

Con el Nuevo Pagare Serfin usted sabe de antemano cuánto va a recibir, y cuando llegue su vencimiento usted retira al mismo tiempo capital e intereses. Los plazos disponibles son 3, 6, 9 y 12 meses.

Venga hoy mismo a Banca Serfin y conozca el Nuevo Pagare Serfin...
Una nueva forma de invertir.

INVERSIONES SERFIN
con la atención de su
Banquero Personal

 **BANCA SERFIN**
SOCIEDAD NACIONAL DE CREDITO





**ASI COMO LOS JAROCHOS VIVEN Y
GOZAN VERACRUZ, USTED TAMBIEN
VENGA Y...**

¡VIVA VERACRUZ!

Disfrutando de novedosos y económicos paquetes turísticos

Consulte a su Agente de Viajes.

GANE

**con
inversiones**

 **BANPAÍS**

Institución Nacional de Banca Múltiple

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Presidente: JOSE ANTONIO MARAVALL
Director: FELIX GRANDE
Jefe de Redacción: BLAS MATAMORO
Secretaría de Redacción: MARIA ANTONIA JIMENEZ

Nº 415
Enero de 1985

Centenario de "LA REGENTA"
Poemas de FERNANDO QUIÑONES y HORACIO SALAS
Relatos de ARMONIA SOMERS y FELIX GRANDE
Centenarios de AMADEO MODIGLIANI y ANTONIO GARCIA GUTIERREZ

Nº 416
Febrero de 1985

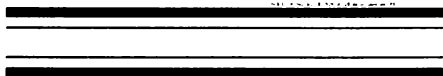
Inéditos de JULIO CORTAZAR y JAROSLAV SEIFERT
JORGE EDUARDO ARELLANO: El Gueguence
JORGE USCATESCU: La otra cara de la libertad
BLAS MATAMORO: Sartre y la moral
Poemas de HUGO GUTIERREZ VEGA

Dirección, secretaría literaria y administración:
INSTITUTO DE COOPERACION IBEROAMERICANA
Avenida de los Reyes Católicos 4, Madrid 28040
Teléfonos: 244-06-00, extensiones 267 y 396

Un año (doce números)	3.500 pesetas	30 dólares USA
Dos años	6.500 pesetas	60 dólares USA
Ejemplar suelto	300 pesetas	2,50 dólares USA

NOTA: El precio en dólares es para las suscripciones fuera de España

**Estamos
junto a usted
con los servicios
financieros
de banca múltiple
para que
los resultados
de su esfuerzo
rindan
en su presente
y en su futuro.**



Obras
Maestras
del
Museo de
Xalapa



**OBRAS MAESTRAS
DEL MUSEO
DE XALAPA**

**Miguel León-Portilla
afirma:**

En este libro como en un antiguo Códice de Mesoamérica se nos toman presentes algunas de las más extraordinarias creaciones prehispánicas de olmecas, totonacas y huastecos. Perduran ellas en un gran recinto, bajo techo unas, y a la luz del sol otras, en esa moderna forma de espacio sagrado que es el museo de Xalapa.



**Imágenes del
excepcional libro
editado por el
Gobierno de
Veracruz**



SERVIMOS SUSCRIPCIONES 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	410.00	10.35
1943	410.00	10.35
1944	410.00	10.35
1945	410.00	10.35
1946	410.00	10.35
1947	410.00	10.35
1948	Número 1	410.00	10.35
1949	410.00	10.35
1950	410.00	10.35
1951	410.00	10.35
1952	Números 1, 4 y 5	410.00	10.35
1953	Números 1, 3, 4, 5 y 6	410.00	10.35
1954	Números 1 y 6	410.00	10.35
1955	Números 2, 5 y 6	410.00	10.35
1956	Números 1 al 6	360.00	8.70
1957	Números 1 al 6	360.00	8.70
1958	Número 6	360.00	8.70
1959	Números 1 al 6	360.00	8.70
1960	360.00	8.70
1961	Números 2, 5 y 6	360.00	8.70
1962	Números 3 al 5	360.00	8.70
1963	Números 1, 2 y 6	360.00	8.70
1964	Números 2 y 6	360.00	8.70
1965	360.00	8.70
1966	Número 6	360.00	8.70
1967	Números 4 al 6	360.00	8.70
1968	Números 1 y 5	360.00	8.70
1969	Número 6	360.00	8.70
1970	Números 4 al 6	360.00	8.70
1971	Número 6	330.00	7.20
1972	Números 3 al 6	330.00	7.20
1973	Números 4 y 6	330.00	7.20
1974	Número 6	330.00	7.20
1975	Números 1 al 5	330.00	7.20
1976	Números 1 y 5	330.00	7.20
1977	Número 1	330.00	7.20
1978	Números 1, 5 y 6	330.00	7.20
1979	Números 1, 2 y 6	330.00	7.20
1980	Números 1 al 6	330.00	7.20
1981	Número 5	330.00	7.20
1982	Números 1 al 6	330.00	7.20
1983	Números 1 al 6	330.00	7.20
1984	Números 1 al 6	330.00	7.20

SUSCRIPCION ANUAL 1985

México	1,500.00	
Extranjero		35.00

EJEMPLAR SUELTO

México	300.00	
Extranjero		7.00

LOS PEDIDOS PUEDEN HACERSE A:

Av. Coyoacán 1035

Col. del Valle

Delegación Benito Juárez

03100 México, D. F. o por teléfono al 575-00-17

Apartado Postal 965

06000 México, D. F.

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. **XV**, No. 59 Agosto-October, 1984
Director: José Luis Ceceña Gámez Secretario: Fausto Burguño Lomelí

C O N T E N I D O

UESTROS LECTORES

Seminario de Economía Agrícola del Tercer Mundo

José Luis Ceceña Gámez: La economía contemporánea de Estados Unidos y su influencia en el Tercer Mundo

Edward Pfeiffer, Edwar Nelson, A. Eugene Havens y David Stanfield: La agricultura de Estados Unidos: su estructura, desarrollo y orientación exportadora, 1960-1982

Mano Carmona: Las relaciones económicas México-Estados Unidos

Mano Aguilera Gómez: Las relaciones agropecuarias México-Estados Unidos: factores estructurales y coyunturales

Mano Montañez: Penetración del capital y la tecnología de Estados Unidos en la agricultura de México

Mano Bustamante: Las migraciones rurales hacia Estados Unidos y su consecuencia

Mano Blas Reig: El comercio exterior agropecuario México-Estados Unidos

cripciones: República Mexicana, 700 pesos anuales por correo registrado, México, D.F., 500 pesos. Al exterior por correo registrado 22 dólares.

* / Descuento del 30% para ejemplares adquiridos en el IIEc.

PROBLEMAS DEL DESARROLLO, Instituto de Investigaciones Económicas, Apartado Postal 721, 01000 México, D.F.

REVISTA IBEROAMERICANA
Organo del Instituto Internacional
de Literatura Iberoamericana

DIRECTOR-EDITOR: Alfredo A. Roggiano
SECRETARIO-TESORERO: Keith McDuffie
DIRECCION: 1312 C.L. Universidad de Pittsburgh.
Pittsburgh, PA 15260. U. S. A.

SUSCRIPCION ANUAL (1983):

Países latinoamericanos:	25 dls.
Otros países:	30 dls.
Socios regulares:	35 dls.
Patrones:	50 dls.

SUSCRIPCIONES Y VENTAS:

Cecilia Rodríguez Javonovich

CANJE:

Lillian Seddon Lozaro

Dedicada exclusivamente a la literatura de Latinoamérica, la *Revista Iberoamericana* publica estudios, notas, bibliografías, documentos y reseñas de autores de prestigio y actualidad. Es una publicación trimestral.

SIN NOMBRE

DIRECTORA: NILITA VIENTOS GASTON

HOMENAJE A JUAN RAMON JIMENEZ
(Centenario del nacimiento)

Nilita Vientós Gastón: *Juan Ramón Jiménez*. Ricardo Gullón: *Juan Ramón Jiménez: Desde el principio hasta el fin*. Fina García Marruz: *Juan Ramón*. Cintio Vitier: *Juan Ramón Jiménez en Cuba*. Fotografías. Graciela Palau de Nemes: *Las mocedades de Zerobia, la de Juan Ramón*. *Carta inédita de Juan Ramón a Zenobia*. Mervyn Coke: *El poder de la palabra según Juan Ramón Jiménez* (traducción de Miguel Enguídanos). Concha Zardoya: *Juan Ramón Jiménez y la «fugitiva realidad»*. Bernardo Gicovate: *La evocación en la poesía de Juan Ramón Jiménez (técnica o esencia)*. María Teresa Babín: *El viejo y el nuevo mundo de Juan Ramón Jiménez y García Lorca*. Raquel Sárraga: *Notas de un centenario*. Colaboradores.

Suscripción anual:

Individual	\$15.00	Ejemplar suelto	\$4.25
Instituciones	\$20.00	Número extraordinario	\$6.00
Estudiantes residentes en P. R. ...	\$10.00	Socio protector en adelante	\$50.00

EDITORIAL SIN NOMBRE, INC.

APARTADO 4391 * SAN JUAN, PUERTO RICO 00905

CUADERNOS
AMERICANOS

AÑO XLIV

VOL. CCLIX

2

MARZO-ABRIL

1 9 8 5

MÉXICO, D. F. MARZO DE 1985

JUNTA DE GOBIERNO

Juan Carlos ANDRADE SALAVERRIA

Rubén BONIFAZ NUÑO

Israel CALVO VILLEGAS

Pablo GONZALEZ CASANOVA

Fernando LOERA Y CHAVEZ

Porfirio LOERA Y CHAVEZ

Arnaldo ORFILA REYNAL

Jesús Silva HERZOG

Ramón XIRAU

Leopoldo ZEA

Director-Gerente
JESUS SILVA HERZOG

Subdirector
MANUEL S. GARRIDO

Edición al cuidado de
PORFIRIO LOERA Y CHAVEZ

Se prohíbe reproducir artículos de esta Revista
sin indicar su procedencia
No se devuelven los trabajos
enviados a la redacción

Autorización por la Dirección General de Correos:
Registro DGC Núm. 017 0883. Características 2 2 9 1 5 1 2 1 2
Autorización por la Dirección Gral. del Derecho de Autor N° 1686
Certificado de licitud de contenido N° 1194
Certificado de licitud de título N° 1941

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL LIBROS DE MÉXICO, S. A.
AV. COYOACÁN 1035 COL. DEL VALLE 03100 MÉXICO, D. F.

CUADERNOS AMERICANOS

Número 2

Marzo-Abril de 1985

Vol. CCLIX

INDICE

NUESTRO TIEMPO

	<i>Pág.</i>
PABLO GONZÁLEZ CASANOVA. El problema de la democracia en México	7
CARLOS FUENTES. La literatura es revolucionaria y política en un sentido profundo	12
ROGER BARTRA. Poder cultura y universidad	17
FERNANDO CARDENAL. No crean las calumnias sobre Nicaragua (<i>Carta a mis amigos</i>)	23
<i>José Gaos: Historia de nuestra idea del mundo</i> . Nota por MANUEL MEJÍA VALERA	40

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

LEOPOLDO ZEA. Ortega, filosofía desde la barbarie	47
IVÁN JAKSIĆ. Philosophia perennis en tiempos pretorianos: La filosofía chilena desde 1973	59
JOSÉ BLANCO AMOR. Apuntes para una posible autobiografía	88
GUILLERMO E. HERNÁNDEZ. El México de fuera: Notas para su historia cultural	101
GABRIELLA DE BEER. En torno al epistolario Henríquez Ureña-Alfonso Reyes	120

PRESENCIA DEL PASADO

GREGORIO SELSER. Panamá: de la "siembra de banderas" a la recuperación del Fuerte Gulick	131
HORACIO CERRUTTI GULDBERG. Sueño utópico, hontanar de ética política	147
TOMÁS SARRAMÍA RONCERO. Ignacio Guasp: propulsor olvidado de las letras puertorriqueñas	158

DIMENSION IMAGINARIA

[Poesía Bimestral]

JAVIER SOLOGUREN. Vida continua	169
MIGUEL CABRERA. Milenaria luz: La metáfora polisémica en la poesía de Javier Sologuren	189
ISIS QUINTEROS. El mundo que parecía ser nuestro en <i>Un tal José Salomé</i>	205
JUAN RAMÓN DUCHESNE. Una lectura en <i>La noche oscura del niño Avilés</i>	219
CARMEN NOEMÍ PERILLI. Violencia y delirio histórico en tres novelas argentinas del 80	225
NOTA SOBRE LOS AUTORES	233
LIBROS Y REVISTAS	235

Nuestro Tiempo

EL PROBLEMA DE LA DEMOCRACIA EN MEXICO

Por Pablo GONZALEZ CASANOVA*

PRESIDENTE de la república, licenciado Miguel de la Madrid Hurtado. Señoras y señores:

Al recibir el Premio Nacional de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía, una de las felicitaciones que más me alegró fue la de aquellos que sintieron que con el premio también se les premiaba a ellos, en una especie de declaración de respeto a su posición independiente y crítica. Su entusiasmo evidente, su seguridad calurosa, me parecieron encerrar por lo menos dos significados, el que ellos mismos vieron de ganar o consolidar espacios políticos, y el que corresponde a un Estado que en gran parte es heredero de una cultura de la tolerancia extraordinaria, la juarista.

En cualquier caso, me pareció que al decir estas palabras debería hablar de la democracia, en especial de un nuevo concepto de la democracia que está surgiendo en América Latina, que no sé si estamos entendiendo bien y que es importante entender como intelectuales, o como líderes, o como hombres de Estado. Y de eso nuevo, o que me parece nuevo, querría hablar un poco aquí.

El problema de la democracia en México no es sólo del sistema político. Es también un problema del Estado. Lo mismo ocurre en América Latina; el problema de la democracia no es nada más un problema político, sino un problema de poder. Y, curiosamente, eso el Estado mexicano lo entiende bien cuando se refiere a lo nuevo en América Central, pero no siempre parece entenderlo con la misma profundidad cuando se refiere a lo nuevo en México. Y es necesario entenderlo, porque si nuestra política exterior es una de las más avanzadas y progresistas, una de las más creadoras para abrirle paso al siglo XXI, a ninguno cabe duda que hay una contradicción entre esa política y la que en el interior del país no logra las mediaciones necesarias para que la soberanía del pueblo mexicano se exprese más concretamente en el sistema electoral, en el gubernamental, en la cultura y en la política económica con

* Discurso del autor con motivo de la entrega del Premio Nacional de Historia, Ciencias Sociales, México, Diciembre de 1984.

justicia social, fenómenos todos a los que nos referimos con entusiasmo simbólico y con escepticismo práctico, como si la soberanía popular fuera un símbolo respetable y una práctica ilusoria para el sentido común.

¿En qué consiste una democratización real, en México? ¿Consiste en que haya alternancia de partidos? ¿Consiste en que los tres poderes tengan soberanía? ¿En que las entidades federativas sean soberanas? ¿En que disminuya el presidencialismo y se busquen otras fórmulas igualmente ejecutivas, pero más democráticas? ¿Consiste en incrementar el respeto al pluralismo ideológico y al pensamiento crítico? Sí, en parte sí, pero sólo en parte.

Nuestra democratización sigue planteándonos en primer lugar dos problemas reales en relación al Estado-Nación: el de ser un Estado contra la intervención extranjera, imperialista, y el de ser un Estado contra la ruptura del orden constitucional. Un Estado antiintervención y un Estado antigolpe es el primer objetivo democrático. Inmediatamente después, toda democratización plantea el problema del pluralismo ideológico, por una parte, y por otra el respeto a las llamadas etnias, a los llamados indios, a los mexicanos colonizados. Ambas son tareas democráticas esenciales: aquélla en cualquier país del mundo, ésta en los países de origen colonial. Pero el problema no queda allí. La democratización de la sociedad y el Estado plantea la necesidad de que el pueblo trabajador participe en el poder del Estado, en la producción y en los frutos del desarrollo, enfrentando una sociedad no sólo dividida en clases sino en "sectores" de clase, en que los marginados de las clases trabajadoras son una realidad lacerante sin organizaciones, sin derechos reconocidos, sin servicios ni prestaciones sociales, con salarios inferiores al mínimo, con hambre, con altas tasas de morbilidad y mortalidad, con poca esperanza de vida.

Aun la inclusión de los elementos anteriores parecería sin embargo insuficiente. Lo nuevo en México y en América Latina no es la combinación de la democracia electoral y de la participativa, sino la forma en que la combinación ocurre sobre la base de una exigencia real y maravillosa: el pueblo quiere el poder. Y si eso suena terriblemente ingenuo es, sobre todo, terriblemente exacto. La lucha por la democracia hoy es una lucha por el poder. No basta con mejorar los sistemas políticos. Lo que el pueblo está exigiendo con sus organizaciones más directamente representativas y lúcidas es mejorar los sistemas de poder y su posición en ellos. No quiere sólo espacios políticos en un vacío de poder. Quiere por lo menos una parte del poder. A veces se conforma con ir tomando parcelas, territorios de poder. Y cuando se le niegan

—como ocurrió en Nicaragua—, quiere todo el poder y lo obtiene, —como en Nicaragua. Con tregua o sin tregua quiere el poder, como en El Salvador o en Chile.

En México, el problema se plantea en los organismos de masas del Estado, y fuera de ellos en los partidos de la izquierda y en los múltiples movimientos de colonos, de campesinos pobres, de indios, de gremios, de obreros avecindados, de municipios. En todos los movimientos sociales surge el clamor de un nuevo tipo de negociación que respete su autonomía y su soberanía en el interior del Estado y fuera del Estado.

Elecciones, descentralización, pluralismo, límites del presidencialismo ninguno de esos objetivos tiene significado alguno si no aceptamos la democracia con todas sus consecuencias, dejando que ganen no sólo el PAN o el PDM cuando ganen, sino también el PSUM, el PMT, el PRT, el PPS, el PST y todos los partidos o coaliciones que intentan representar al pueblo trabajador en su proyecto popular democrático y socialista, a menudo heredero de las posiciones más radicales de la revolución mexicana.

Aceptar la democracia con todas sus consecuencias es no quedarse en la abstracción de la democracia para las facciones de las clases dominantes.

Aceptar la democracia en todas sus consecuencias es aceptar el diálogo y la negociación con la bases de los sindicatos y centrales obreras, campesinas, gremiales.

Aceptar la democracia con todas sus consecuencias es permitir que el Legislativo discuta a fondo los proyectos de ley, y que las decisiones mayoritarias se tomen en su seno tras escuchar el pensamiento de la minoría parlamentaria y las argumentaciones del Congreso del Trabajo.

Aceptar la democracia con todas sus consecuencias es realizar un nuevo tipo de política, que funde cualquier teoría de la seguridad nacional en el apoyo del pueblo, sin cacerías de brujas ni mitos anticomunistas, anticubanos o antisoviéticos que velen la cuestión social.

Los gestos del imperio son hoy los de una minoría que intenta cambiar la correlación de fuerzas con su obstinada firmeza, a riesgo de un nuevo Vietnam que se empeña en no prever.

Nosotros hemos de enfrentar la soberbia de la política imperial con el respaldo de la mayoría del pueblo y de la mayoría de las naciones. Para eso, lejos de caer en los argumentos falaces de la vieja o la nueva guerra fría, con serenidad y firmeza debemos promover la defensa nacional con una política económica, con una política de comunicaciones y cultura y con una política de poder

que constituyan una formidable alternativa a cualquier intento de desestabilización del régimen constitucional.

En la actual crisis no habrá ningún proyecto democrático sólido sin una política económica que proteja el consumo, la producción y el empleo del pueblo mexicano en un programa nacional de desmercantilización del alimento, el vestido, la medicina y la vivienda para las grandes masas. Al efecto será necesario democratizar la política económica reorientando la política fiscal, la política de inversiones y gastos, de exenciones y subsidios, de crédito a la producción y distribución de artículos y servicios de consumo popular.

La comunicación y la cultura son elementos fundamentales de sobrevivencia nacional. Sin la democratización de la televisión y los medios de masas es imposible enfrentar la transnacionalización sistemática del país, la dependencia creciente de las imágenes, de las razas, de los patrones de consumo, de los ideales de vida, que no sólo nos someten como mexicanos sino como personas. Las universidades e institutos de cultura superior tienen la misión de servir al país y al pueblo en el desarrollo científico, tecnológico y humanístico del más alto nivel, y también han de contribuir, con otras colectividades nacionales, incluidos los municipios, los sindicatos, los ejidos, a la elaboración de una comunicación y una cultura de masas que busquen la vida y la estética del pueblo y del mundo sin las mediaciones neocoloniales. Concederles los más amplios recursos y medios para encauzar las tareas de comunicación y cultura constituye una prioridad nacional.

Pero todo lo anterior parecerá ilusorio y será ilusorio si no nos percatamos de que se trata de ser enormemente receptivos a lo nuevo que hay en México. Se trata de reconocer el derecho institucional a formar poderes populares dentro de las organizaciones de masas del Estado y fuera de ellas. Se trata de alcanzar y consolidar un nuevo sentido común, un nuevo estilo de hacer política en que Juchitán tenga el poder para hacer política de acuerdo con los intereses del pueblo de Juchitán. Democracia electoral en serio con representantes del pueblo que atiendan los intereses y el poder del pueblo, eso es hoy democracia. Decirlo puede parecer idealismo o falta de sentido político, pero es el resultado asombroso de la sagacidad y la experiencia emergentes en las organizaciones populares y en los movimientos sociales de un México distinto en el que será político quien le ofrezca al pueblo y quien le cumpla, quien por realismo tenga que cumplirle.

Aquí, en Palacio Nacional, en el Patio de Honor, voto por la

democratización de las instituciones, los partidos y los sindicatos, y por la fuerza de una gran nación independiente y de un gran pueblo soberano.

Muchas gracias.

LA LITERATURA ES REVOLUCIONARIA Y POLITICA EN UN SENTIDO PROFUNDO

Por *Carlos FUENTES**

Señor presidente de la república

Señoras y señores:

Este premio, que tanto me honra, es un feliz exceso.

Me parece un exceso darle un premio al placer, al goce personal de la escritura, que ha sido la recompensa cotidiana de mi vida.

Me parece un exceso darle un premio a mi respiración, pues no de otra manera, dijo Alfonso Reyes, se escribe: como se vive, como se respira.

En cambio, me parece justo que se premie a una de las más vigorosas tradiciones de la cultura mexicana contemporánea: su cultura novelística, la tradición moderna que arranca de Azuela, Guzmán y Muñoz y culmina, para los escritores de mi generación, en la obra de Revueltas, Yáñez y Rulfo.

Pero mi generación es apenas un puente hacia la sólida y fecunda generación que nos sigue: ellos y ellas, los nuevos escritores, también son, anticipadamente, destinatarios de este premio a la novela escrita en México.

La novela, dijo una vez Malraux, es la transformación de la experiencia en destino.

Somos voces en un coro que convierte la vida vivida en la vida narrada y la devuelve así a la vida, ya no para reflejarla, sino para darle algo más, no una copia sino una nueva medida: para añadir, con cada novela, algo nuevo, algo más, a la vida.

La vida propia y la vida de todos: no hay aventura narrativa que no sea aventura personal y aventura colectiva: experiencia y destino de uno y de todos.

Quiero decir con esto que para mí, en mi propio trabajo narrativo, la novela ocurre en un cruce de caminos: el del destino

* Discurso del autor con motivo de la entrega del Premio Nacional de Literatura. México. Diciembre de 1984.

personal al encontrarse con la experiencia histórica: coexistencia de los contrarios; imágenes que se oponen para completarse; voces del pasado que sólo pueden escucharse en el presente; historias olvidadas que recordamos demasiado; historias muy presentes que hemos olvidado ya.

Nuestra modernidad insatisfecha no ha tenido forma más expresiva que la novela para demostrar, a un tiempo, su adhesión a la historia y su transformación de la historia: su confirmación de la experiencia personal y su revuelta contra todo lo que la limita, encarcela o adormece.

Balzac proclamó su meta narrativa: arrancar palabras al silencio, arrancar ideas a la noche.

Este singular combate del novelista contra el silencio y la noche se vuelve particularmente agudo en nuestro tiempo, cuando tantas palabras son silencio sonoro y tantas luces de mercurio hacen pasar a la noche por día.

Privada de buena parte de su resonancia y luminosidad anteriores, la novela contemporánea se ve obligada más que nunca a competir con otros lenguajes.

No puede hacerlo sino haciendo lo que sólo la novela, hija consentida, pero también pesarosa sierva, de la prosa, la novela, Cenicienta de la moneda corriente del lenguaje, puede hacer.

Y esto es aceptar que su arena es la del conflicto de lenguajes, admitiendo en su perímetro la amplitud que el gran crítico soviético Mijal Bajtin le exige: la novela moderna es no sólo diálogo de personajes, sino diálogo de lenguajes, de fuerzas sociales, de géneros literarios y de tiempos históricos.

Este proyecto para la novela moderna es particularmente válido en sociedades como las de la América Latina, donde la reconquista del tiempo y del lenguaje es una tarea interminable.

No nos sentimos dueños de tiempo o de lenguaje, aunque sí de una policultura capaz de reconquistarle ambos, duración y verbo, al mundo de las conquistas que hemos sufrido.

Nuestras culturas lo son de conquista y de reconquista o, como quisiera Lezama Lima, de contra-conquista.

Queremos, tenemos, novelas en las que, constantemente, la conciencia personal habla y pregunta, y le contestan no sólo otras conciencias personales, sino el vasto acarreo histórico del río de las Américas: tierras de antiguas culturas, culturas transpuestas, culturas copuladas, culturas latentes, culturas canibalizadas y carnavalizadas, culturas mestizas ansiosas de arrancarle palabras al silencio, ideas a la noche.

Cómo no agradecer el privilegio de esta vocación: ser escritor en la América Latina, hoy.

Pero el privilegio contrae siempre su propia obligación y ésta es la de ser fiel tanto a la existencia individual como a la existencia colectiva, pero no de manera reductivista o automática.

El carácter social de la novela no puede constreñirse a lo que, celebrándolo, lo impide: la repetición de moldes que acaso describen la geología de una sociedad, pero no la función dinámica, imprevisible, de la misma.

No creo en una misión política inmediata, partidista, para la literatura, pero sí creo que la literatura es revolucionaria y por lo tanto política en un sentido más profundo.

La literatura no sólo mantiene una experiencia histórica dada, no sólo continúa una tradición, sino que, mediante el riesgo moral y la experimentación formal y el humor verbal, rompe el horizonte conservador de los lectores y contribuye a liberarnos a todos de las cadenas de una percepción antigua, de una matriz estéril, de un prejuicio añejo y doctrinado.

La novela fiel a la libertad del lector y de la historia es la que rebasa las formas estéticas conocidas y la facilidad de reconocerse en ellas, para promulgar nuevas formas, en las que acaso nos vemos con extrañeza hoy, pero que nos desafían a reconocer la aparición de una nueva cara de la capacidad creativa, inexhausta, de hombres y mujeres.

A partir de este esfuerzo que excluye la comodidad de su sentido moral y económico —la novela como halago de las convenciones; la novela como producto de consumo—, la narrativa moderna cumple su función de reintroducir a los hombres y a las mujeres en la historia que hacemos los hombres y las mujeres, una historia que sólo puede ser histórica si nosotros la determinamos.

La voz narrativa contribuye a que seamos sujetos activos y no objetos pasivos de la historia.

La pregunta narrativa reclama nuevas preguntas de lectores plurales que, al leerla, le dan a la novela su respuesta.

La novela es una pregunta que no puede ser contenida en una sola respuesta porque es social y la sociedad somos muchos.

La novela es una respuesta literaria que nos dice siempre: el mundo se está haciendo y no puede ser detenido por una sola forma hegemónica de lenguaje.

La geografía actual de la novela, de William Styron a Gunter Grass, de Gabriel García Márquez a Milan Kundera y de Nadine Gordimer a Juan Goytisolo, se edifica sobre estos cimientos que reconcilian la exigencia estética y la exigencia social y nos permite amar al mundo, cuestionándolo, desde la altura de un yo irremplazable y un irremplazable nosotros.

La novela mexicana pertenece y pertenecía cada vez más a este espacio universal, extenso y alto, de la narrativa contemporánea.

Señor presidente de la república.

Señoras y señores:

Es para mí un gran honor recibir este premio en compañía de este grupo creativo y vibrante de mexicanos: los artesanos de Santa Clara del Cobre, el pintor Pedro Coronel, el doctor José Ruiz Herrera, el ingeniero Jorge Suárez Díaz y mi viejo amigo Pablo González Casanova, con quien he compartido muchas horas de lucha en defensa de la independencia de la América Latina, secularmente acosada de todas sus repúblicas: el David, en turno, Nicaragua.

No es necesario ser escritor para tener una opinión política. Todos somos ciudadanos. Y la condición para hacer respetar nuestras ideas es respetar las de los demás. La intolerancia inquisitorial, la ley de Lynch y el cerillazo en la calle no son respuestas a la opinión ajena: sólo desvirtúan la nuestra.

Como ciudadano activo, yo he manifestado mi apoyo a la integridad y soberanía de mi propio país, México, y de la América Latina, sin perder de vista nuestra proyección hacia un mundo multipolar, liberado de la tutela de dos superpotencias y sus pretendidas esferas de influencia, un mundo en el que las aspiraciones nacionales de las sociedades emergentes no se confundan con frías estrategias militares, sino que se respeten como cálidas contribuciones de culturas tradicionalmente marginadas. Esta es nuestra verdadera aportación al mundo que se hace. Démosle la oportunidad de la vida a quienes no tienen el poder de la muerte.

En 1954, cuando yo tenía 25 años, apareció mi primer libro: un delgado volumen de cuentos, publicado gracias a la generosidad editorial de Juan José Arreola y que se agotó durante la feria del libro celebrada aquel año alrededor del Monumento de la Revolución de una ciudad que aún podía recorrerse a pie para abarcar, en escasas cuadras, el centro de la famosa México el asiento, no sólo "Gobierno ilustre, religión y estado", sino también, "letras, virtudes, variedad de oficios, regalos, ocasiones de contento".

El librito se agotó. El tiraje era sólo de 500 ejemplares, pero yo me sentí muy orgulloso.

Hubo algunas polémicas en la prensa —consabidas querellas entre artepurismo y arte comprometido— y mi viejo maestro don Manuel Pedroso me interpeló:

—Insensato. No te vayas a creer escritor gracias a tu pequeño éxito. Insensato, no te vayas a dormir en tus laureles.

Treinta años y 20 libros después, le doy la razón a don Manuel: este premio a mi placer, a mi respiración, a mi tradición, debe serlo también para un aprendizaje que no terminará nunca.

Muchas gracias.

PODER, CULTURA Y UNIVERSIDAD

Por Roger *BARTRA*

A la memoria de René Zavaleta

HOY sabemos que la cultura no se encuentra habitada por una alta nobleza del espíritu encargada de prodigar verdades humanistas y científicas desde una celestial y clásica academia de sabios y artistas. La cultura no es un sagrado espacio de la sociedad civilizada protegida por un poder político supuestamente guiado por los principios de una razón universal.

Hoy podemos sospechar que, en las sociedades modernas, la cultura se ha convertido en una forma nueva de expresión y expansión del poder político. La respetable "república de las letras" y el pequeño "partido de la inteligencia" se han transformado hasta alcanzar enormes proporciones. En las sociedades modernas ha surgido una nueva forma de poder: el poder cultural y científico. La enseñanza masificada, el pulpo de los medios masivos de comunicación y la masiva revolución tecnológica han nutrido el crecimiento de un verdadero cuarto poder. El golpe que recibió la vieja cultura humanista clásica con el advenimiento de la profesionalización, la especialización y el utilitarismo no fue más que un ligero rasguño, comparado con las tremendas sacudidas que ha resentido durante la segunda mitad del siglo XX. Poco es lo que queda de la tradicional cultura renacentista.

Yo creo que el poder cultural ha surgido con una fuerza y dimensión tales que es perfectamente comparable a los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. Tal vez durante una época no muy larga la sociedad industrial moderna obtuvo suficiente legitimidad y estabilidad de las fuentes tradicionales de ejercicio del poder: reyes y presidentes con la ayuda de ministros y generales; senadores y diputados apoyados por partidos; magistrados asistidos por burócratas. Los tres poderes parecían bastarse a sí mismos, y sólo recientemente comenzó a ser claro que un fluido de distinta naturaleza, originalmente distinguido con el estrecho concepto de "ideología", formaba un consistente cemento cohesionador en la sociedad,

sin el cual es difícil concebir la reproducción de los sistemas modernos de explotación y de dominación.

Así pues, un abigarrado ramillete de instituciones, prácticas, creencias, personajes, mitos y símbolos se constituyen en un amplísimo espacio de poder. Es el espacio de la cultura política, del cuarto poder. Es el espacio de la prensa, las escuelas, las universidades, el cine, la televisión, los hospitales, las editoriales y los centros de investigación científica. Es el espacio en el que se generan importantísimos fenómenos de mediación y legitimación políticas y donde se asegura la reproducción del sistema.

Sabemos desde hace mucho tiempo que, en las sociedades capitalistas modernas, la garantía de que puede existir una cierta democracia representativa —precaria y en permanente asedio— radica en la famosa división y separación de los tres poderes: ejecutivo, legislativo y judicial. Sin esa separación es muy dudoso que se pueda constituir un sistema democrático avanzado. Eso lo sabemos muy bien en México, donde los tres poderes se encuentran confundidos en uno solo: el poder autoritario del jefe de Estado.

Con excesiva frecuencia se justifica el peso desmesurado del poder ejecutivo sobre la nación por la supuesta necesidad de que grandes porciones desheredadas de la población sean asistidas por un poder tutelar y paternal. En nombre de la democracia social se anula, no sólo la distancia entre el Estado y la sociedad, sino también la separación entre los distintos poderes estatales. Con ello se cancelan las posibilidades de la democracia política.

Yo quiero extender estas nociones sobre las bases de la democracia al terreno de la cultura política. Estoy convencido de que las mismas razones que ilustran la necesidad de separar los poderes ejecutivo, legislativo y judicial nos deben impulsar a destacar con gran vigor la conveniencia de garantizar la separación y la autonomía de los poderes culturales. Esto implica el reconocimiento de que la enseñanza, la medicina, la investigación, los medios masivos de comunicación y las universidades —no completamente pero sí en gran medida— son formas peculiares del poder estatal. Son funciones estatales que deben tener garantizada su existencia autónoma y su separación con respecto a los otros poderes del Estado. Por el propio bien de la cultura, es necesaria la separación; pues toda fusión y confusión de poderes engendra despotismo y autoritarismo. Y estas formas de poder atacan con particular saña a los espacios culturales. No hay nada más lamentable que ver a los propios intelectuales arruinar las condiciones de su libre creatividad. Pero éstos son los peligros que acechan a la cultura cuando se transforma en poder político. Quiero subrayar que la idea de una relativa separación de los poderes culturales no implica

—de ninguna manera— que éstos deben adquirir una autonomía financiera: por el contrario, debe ampliarse la obligación gubernamental (es decir, del poder ejecutivo de garantizar en su totalidad el presupuesto de las universidades sin que medie ningún género de control o supervisión, ni se establezcan condiciones. Igualmente, por lo que se refiere a otras instituciones científico-culturales, una separación no implica empujarlas financieramente a la zona de las empresas y los grandes negocios: es preciso arrebatarse a los intereses privados capitalistas el control de las formas de poder cultural, para que realmente se conviertan en instancias independientes.

Por otro lado, precisamente porque en gran medida se han convertido en funciones estatales globales, las formas de poder cultural y científico deben ser relativamente autónomas de la sociedad civil. Quiero decir con ello que los poderes culturales deben evitar ser controlados por las formas corporativas y monopólicas que se desarrollan en la sociedad civil capitalista: grupos financieros, sindicatos o asociaciones profesionales. Lo mismo que, en teoría al menos, ocurre con los poderes estatales tradicionales.

En México las diferentes expresiones de la cultura política se encuentran asediadas: dominadas por los poderes gubernamentales o por los intereses monopólicos privados, apenas si existe un espacio autónomo para la cultura. El caso de la televisión es lamentable y revelador: atrapada entre la estupidez reaccionaria con Televisa y el burocratismo gris del Instituto Mexicano de Televisión, nuestra pantalla chica es el más claro ejemplo de la necesidad —desde una perspectiva democrática— de abrir un abanico de pluralidad que escape al control autoritario de toda forma de monopolio (estatal o privado). Algo similar ocurre en la administración de la salud pública y en el campo de la investigación científica. En cambio la prensa, la radio y las editoriales se encuentran, en muy alto grado, enclavadas en el sector privado controlado estrechamente por los monopolios y vigilado permanentemente por el gobierno.

En la lógica de estos nuevos procesos de expansión del poder cultural surge la necesidad de establecer una legislación que precise sus funciones, sus obligaciones y sus límites. En este campo se enfrentan las tendencias democráticas que intentan que estas leyes le den a los espacios culturales un carácter plural, antimonopólico y autónomo. De hecho, hay una considerable legislación de los espacios culturales: pero completamente insuficiente, dispersa e incoherente. Algún día será necesario un proceso de unificación y ordenamiento.

A los universitarios la noción de autonomía no nos es ajena,

y conocemos su valor y sus contradicciones. Pero es obvio que la idea resulta extraña a quienes trabajan en los estudios de televisión, cine o grabación, en los sanatorios, en las editoriales, en los periódicos y en las diversas dependencias gubernamentales dedicadas a la investigación o la difusión cultural. Por razones históricas que no es pertinente reseñar aquí, en México y en América Latina se ha desarrollado ampliamente una idea y una práctica de la autonomía universitaria. Por ello los universitarios tenemos una gran responsabilidad política, que rebasa con mucho los márgenes de nuestras instituciones académicas; la autonomía universitaria —si no se reduce a dejar que los vaivenes de la sociedad civil sacudan a la educación superior— puede convertirse en el embrión de un proceso político global de extraordinaria importancia: la autonomía y democratización de los poderes culturales. Por supuesto que la autonomía, entendida como la apertura de las instancias culturales a que los más fuertes en la apertura de las instancias culturales a que los más fuertes en la sociedad llevan a cabo un saqueo brutal, es la opción reaccionaria y conservadora clásica. La autonomía, a mi juicio, no debe entenderse como un proceso en el que las instituciones culturales son engullidas por las fuerzas de la sociedad. Pero para frenar esta opción conservadora no hay que correr ciegamente y echarse en brazos del gobierno, para intercambiar la autonomía por una cierta protección política.

Al respecto, quiero ahora abordar el problema desde otro ángulo: desde la perspectiva de la universidad. Se nos podía preguntar: ¿si la universidad se separa de la sociedad y del Estado, de dónde va a adquirir la sensibilidad para dar respuesta a las necesidades de la nación? Pareciera que aquí hemos topado con un serio problema: la contradicción entre *universidad y nacionalidad*.

La sensibilidad nacional le es ofrecida a la universidad tanto por los poderes gubernamentales, como por los civiles poderosos. Sucede que ministros, empresarios, dirigentes políticos, sindicatos, corporaciones, partidos y tecnócratas se erigen como los canales alimentadores de la universidad y compiten entre sí para ofrecer la mejor orientación y la mejor ligazón con los "grandes problemas nacionales". De aquí viene esa situación difícil y crítica en la cual los intereses de los grandes negocios buscan orientar a la universidad hacia la satisfacción de sus necesidades, mientras que los gobiernos intentan a toda costa, a cambio del subsidio, determinar las prioridades en la enseñanza y en la investigación. Pero me pregunto: ¿por qué la universidad debe amamantarse de ubres gubernamentales o privadas para adquirir un sentido nacional? ¿Acaso la universidad debe considerarse como un niño *minusválido* incapaz de orientarse solo y que, por lo tanto, necesita de tutores?

La universidad es un colectivo capaz de desarrollar por *sí mismo* una sensibilidad nacional y no requiere de una relación de dependencia para establecer sus planes y programas. Pero es preciso reconocer que hay ciertas condiciones que aumentan, por así decirlo, la sensibilidad universitaria ante la problemática que la rodea. Una de esas condiciones, tal vez la más importante, es la democracia en el gobierno de la universidad. El conglomerado universitario será tanto más sensible al país en que vive (y al mundo) en la medida en que pueda desarrollarse en un ambiente democrático libre de autoritarismo de coacciones burocráticas, responsable y capaz de autogobernarse. Este ideal —del que estamos muy lejos, desgraciadamente— tiene como prerrequisito la autonomía de las universidades, tanto con respecto a los poderes gubernamentales como por lo que se refiere a los poderes civiles. Es fácil decirlo: ¡pero qué difícil es llevarlo a la práctica! La autonomía que tenemos es apenas un débil impulso que es necesario estimular.

Se podrá objetar, no sin alguna razón, que la universidad —como todos los poderes culturales y científicos— genera sus propias formas de autoritarismo, dominación y subordinación. Es cierto, y por ello es preciso reconocer que la cultura y la ciencia son *formas de poder* y por ello, precisamente, es necesario buscar formas de organización que correspondan a su carácter y a su naturaleza, sin olvidarnos de que en la sociedad capitalista moderna forman parte de un amplio proceso de expansión del Estado. Y si vamos a vivir, durante los próximos decenios, bajo las condiciones que impone la expansión del Estado, más vale que aprendamos a domesticar al monstruo —ya que no parece posible, por el momento, aniquilarlo. Domesticarlo quiere decir, creo, inyectarle al poder político las más variadas formas de organización democrática: pues la democracia es el único antídoto conocido a ese terrible veneno del siglo **XX** que es el Estado expansivo que oprime a la sociedad civil.

Si reconocemos que estamos presenciando el crecimiento de la cultura y la ciencia como formas de poder, es indispensable que pensemos en la necesidad de una organización democrática. La democracia es urgente allí donde crece y se expande el poder; allí donde, por lo tanto, crece la desigualdad, la subordinación y el autoritarismo. La democracia, con su decimonónico bagaje de formalismos, barreras, distancias y símbolos sigue siendo algo de lo que no podemos prescindir hoy, a fines del siglo **XX**.

Reconocer que la cultura y la ciencia se convierten en formas de poder implica también, es obvio, aceptar que se trata de espacios cruzados por la lucha de clases. Pero esto tiene ahora un nuevo

sentido: no se trata solamente de las contradicciones ideológicas que siempre han marcado profundamente a la actividad intelectual. Las luchas tienen hoy en día una nueva dimensión, pues el poder que se ejerce desde la dirección de una escuela, de un hospital, un diario o una emisora televisiva no es solamente el de la propaganda ideológica, aspecto sin duda muy importante. Se trata, además, del ejercicio de un poder cultural que influye de una manera inmediata en la vida cotidiana de millones de personas y que ejerce fuertes presiones en la estructura política formal. Por ello la organización democrática de los espacios culturales no es un prurito de intelectuales quisquillosos: es una necesidad política propia de la sociedad moderna.

La universidad en México es portadora de un germen democrático: la autonomía. Pero esta autonomía no debe llevar a que los universitarios se encapsulen. Por el contrario, la autonomía debe extenderse hacia las otras expresiones del poder cultural y científico. Este aspecto del trabajo universitario —la extensión— tiene sus propias características, distintas de sus funciones pedagógicas y de investigación. La extensión de los canales universitarios, debido a que toca los puntos neurálgicos del crecimiento de nuevas formas de poder, tiene una dimensión política enorme. Tal vez por ello es una de las actividades universitarias más vigiladas y también una de las más invadidas por todas las plagas del sistema. La extensión cultural es un punto de articulación muy sensible; allí se entrecruzan la fuerza y la debilidad de las universidades; fuerza autogestora de gran poder innovador, persuasivo y creativo, pero terrible debilidad puesto que su "utilidad" es siempre puesta en duda, y porque genera gran irritación en muchos funcionarios el hecho de que se ejerza un poder que no pasa por la política —en el sentido estrecho de la palabra.

A nadie se le escapa que los espacios universitarios, en tanto que formas avanzadas y dinámicas del poder cultural, se encuentran amenazadas. La amenaza de un populismo desenfrenado ya pasó, aun cuando dejó sus heridas. También pasó la amenaza del conservadurismo académico que quería privatizarlo.

NO CREAN LAS CALUMNIAS SOBRE NICARAGUA

(CARTA A MIS AMIGOS)

Por *Fernando CARDENAL*

Las presiones eclesiásticas y mi objeción de conciencia

MUY poco después del triunfo de la Revolución Sandinista los obispos de Nicaragua comenzaron a presionarnos a los Sacerdotes que estábamos en la revolución para que abandonáramos nuestro compromiso en ella. En ese entonces el P. Miguel D'Escotto, era Ministro de Relaciones Exteriores; mi hermano Ernesto, Ministro de Cultura; el P. Edgard Parrales, Ministro de Bienestar Social y yo encargado de la Alfabetización. Después de largos meses de tensiones, finalmente en junio de 1981 la Conferencia Episcopal de Nicaragua nos concedió permiso para continuar en nuestro trabajo, como una excepción, por razón de la emergencia que vivía el país; por nuestra parte debíamos renunciar "voluntariamente" a celebrar cualquier Sacramento en público o en privado. Desde entonces nunca nos volvieron a conceder una reunión, aunque la hemos solicitado varias veces.

Antes de un año de este acuerdo, los Obispos comenzaron de nuevo las presiones para que dejáramos definitivamente nuestros trabajos en la Revolución. Estas presiones no se nos hacían en forma personal, siempre las hacían a través de los medios de comunicación social. En los dos últimos años también ha venido participando en estas presiones el Vaticano, pero tampoco en forma personal o directa. Desde que acepté el nombramiento de Ministro de Educación, las presiones a través de los medios se han intensificado mucho más, hasta tal punto que veo claramente que en estas semanas de final del año 1984 se me presentará ya la disyuntiva final de abandonar mi compromiso con la Revolución Nicaragüense o ser expulsado de la Compañía de Jesús y recibir las sanciones eclesiásticas de la suspensión a divinis, y el entredicho.

Yo creía poder alimentar la esperanza de que la Iglesia iba a ver en mi trabajo un servicio apostólico de tipo misionero, en la

línea de la presencia evangélica inculturante, desde dentro de un proceso histórico nuevo que opta por los pobres. Por ello creía poder mantener la esperanza de que no llegaría a presentarse un conflicto entre un deseo u orden de la Iglesia y mi conciencia.

A lo largo de estos últimos meses, dediqué mucho tiempo al discernimiento y a la dirección espiritual, siempre acompañado de intensa oración para acertar mejor en mi decisión. Todo mi caso lo he tratado con hombres de profunda experiencia espiritual, amantes de la Iglesia y conocedores del espíritu de la Compañía de Jesús.

Por eso, puedo con responsabilidad afirmar que tengo una *objeción de conciencia* honesta, objetiva y seria, para aceptar las presiones de las autoridades eclesiásticas. Sinceramente considero delante de Dios que *cometería pecado grave* si yo abandonara en las actuales circunstancias mi opción sacerdotal por los pobres, concretizada actualmente en Nicaragua por mi trabajo en la Revolución Popular Sandinista.

Mi conciencia capta como en una *intuición global*, que es de Dios mi compromiso en la causa de los pobres de Nicaragua y que es de Dios mi deseo de no abandonar mi trabajo, que para mí hoy ser fiel al Evangelio y cumplir el plan de Dios sobre mi vida es seguir con mis responsabilidades actuales. No logro concebir un Dios que me pida abandonar mi compromiso con el pueblo.

Pero haciendo un análisis, fácilmente encuentro muchas razones que refuerzan la captación de mi conciencia. Algunas, dichas brevemente, son las siguientes:

a) Este proceso revolucionario de Nicaragua, a pesar de los errores inherentes a toda obra humana y que por estar yo dentro de él veo muy claramente, es un proceso que pone por encima de todo, los intereses de los pobres. Políticamente, por lo tanto, es una traducción legítima de la opción preferencial por los pobres de la Iglesia Latinoamericana.

b) Compruebo que este proceso, de nuevo a pesar de sus errores, trata de crear un modelo original de Revolución, uno de cuyos rasgos más característicos es el respeto a la Religión Cristiana de la mayoría de los nicaraguenses, y la participación activa de dirigentes religiosos en la construcción de la nueva sociedad.

c) Experimento que, en medio de tendencias a la increencia, mi presencia sacerdotal, religiosa y cristiana, entre los revolucionarios, es un testimonio importante del valor y el papel de la Fe. Esta actividad mía la veo dentro del Decreto IV, de la Congre-

gación General 32 y del encargo especial frente al ateísmo dado a la Compañía por Su Santidad Pablo VI.

d) Desde el final de la Tercera Probación, en 1970, prometí vivir al servicio de los pobres de mi sacerdocio, dejándome llevar por los impulsos del Espíritu en las concreciones. Desde entonces creo haber cumplido con la gracia de Dios, esta promesa; siempre en consulta con mi Comunidad Religiosa, ampliamente entendida y con mis superiores de la Compañía de Jesús. Esa promesa se cumple hoy en Nicaragua radicalmente trabajando dentro de la Revolución.

e) Desde entonces he animado como Sacerdote a muchísimos jóvenes y a muchos adultos, así de las clases adineradas como de las populares, a entregarse movidos por la Fe, de la manera más eficaz posible, a la causa de los pobres; en Nicaragua, esta causa estaba siendo llevada adelante por el FSLN. Un número no pequeño de ellos siguieron mis palabras y se metieron como fermento en la masa y en nuestra historia; fueron asesinados miles, entre ellos, mi cuñado y mis tres sobrinos. Lazos de sangre derramada me unen también a esta causa, este pueblo.

f) Estoy convencido de que nuestra presencia en la Revolución nicaragüense en estos momentos tiene una gran trascendencia, no sólo para este proceso, sino también para todos los procesos de transformación social que se darán en América Latina. Se necesita ser ciego para no verlo. No creemos en modelos, pero las experiencias iluminan, y sobre todo inspiran.

g) Tengo la impresión de que es tan novedoso y original nuestro proceso revolucionario, que es difícil comprenderlo desde fuera. Sinceramente siento que no se comprende bien el desafío que, sin pretenderlo y sin méritos personales para ello, tenemos por delante, la responsabilidad que pesa sobre nuestros hombros y las repercusiones que tiene en estos momentos cualquier decisión definitiva de parte nuestra. Los centenares de cartas que nos han escrito de todas partes son una de las pruebas palpables de lo que afirmamos.

h) Nuestra pequeña Nicaragua es casi totalmente indefensa ante el alud de calumnias y manipulaciones noticiosas de toda índole, que pretenden deslegitimarla, denigrarla y justificar así más fácilmente una agresión militar contra ella. La causa del pueblo, la verdad de esta causa, necesita contrarrestar tanto lodo e infamia. Nosotros algo podemos hacer. Por eso seguiremos de pie, firme, junto al pueblo, en la Revolución, clamando a todos los que quieren oír, con toda la fuerza de nuestra credibilidad sacerdotal y con toda la autoridad moral que tenemos ante nuestros amigos: "No crean las calumnias sobre Nicaragua; cometemos

errores al caminar como todos los humanos, pero no como afirman nuestros detractores. Nuestras metas son justas, nobles, bellas y santas". Nicaragua hoy más que nunca necesita testigos calificados de la verdad y justicia de su causa.

Y aquí debemos estar.

i) Dejar la Revolución precisamente en estos momentos sería tomado como una *deserción* del compromiso con los pobres y difícilmente podría yo convencerme que ahora, no sólo sería mi retiro una traición a la causa de los pobres, sino una *traición a la Patria*. El análisis más razonable de la situación internacional nos indica que en cualquier momento podemos pasar de ser una nación agredida por contrarrevolucionarios apoyados oficial y públicamente por el actual gobierno norteamericano, a ser una nación más intervenida directamente por fuerzas militares del gobierno de los Estados Unidos, precisamente porque la actual administración norteamericana no quiere aceptar la Revolución Popular Sandinista.

j) Cuando el país entero está en "alerta general" y el Ejército Sandinista en disposición combativa esperando la agresión militar, a mí se me ordena que deje la Revolución. La misión que se me ha dado para el tiempo de una intervención es peligrosa.

Yo sé claramente que mi vida está en mayor peligro que en los tiempos de la lucha contra la dictadura somocista, pero no puedo abandonar a mi pueblo. Nunca lo abandonaré. Amo más esta causa que mi vida y me piden que la abandone precisamente cuando está el pueblo en mayor peligro, calumniado y acosado por el país más poderoso de la tierra.

k) La orden que se me da me obliga a tomar decisiones de conciencia, pero yo capto que las presiones que provoca esta orden no nacen de una reflexión teológica, ni de inspiración evangélica o de necesidades pastorales. En comunión con la Iglesia, tengo el derecho de decir que algunos Obispos de Nicaragua tienen un proyecto político que ayer y hoy sigue demostrando estar en abierta contradicción con los intereses de las mayorías pobres de Nicaragua.

También la Santa Sede, en el caso de Nicaragua, se ve arriesgada por concepciones en el campo político a las que ha llegado por traumas producidos por los conflictos de Europa del Este y que nada tienen que ver con la historia del pueblo de Dios en nuestras tierras latinoamericanas y mucho menos con el proceso revolucionario nicaragüense. Desde aquí percibimos que la política Vaticana hacia Nicaragua coincide con la del Presidente Reagan. Se pretende deslegitimar el proceso Revolucionario con nuestro retiro. En Nicaragua no tiene por qué haber ningún problema religioso fundamental entre la Iglesia y la Revolución. Aquí no entra en discusión ningún dogma de la Fe Cristiana, ninguna

doctrina católica ni ningún postulado de la moral cristiana, lo que existe es un enfrentamiento político. Los Obispos se han mostrado públicamente unidos a los que atacan a la Revolución, a los que desean la destrucción de este régimen para regresar al pasado. La aplicación rígida del Canon 2853 no puede dejar de aparecer en Nicaragua como un pretexto para intentar con nosotros debilitar a la Revolución, uniéndose esta acción a la serie de agresiones de todo tipo que el Gobierno y sus aliados dirigen contra nuestro pequeño país. Quieren facilitar el trabajo de Goliat para destruir a David.

Además este asunto nuestro ha sido llevado por los Obispos en forma muy poco pastoral. Seis veces he solicitado a la Conferencia Episcopal de Nicaragua que me reciban para dialogar con ellos y ni siquiera contestan mis cartas. Es doloroso sentirse rechazado permanentemente por los pastores.

El 8 de julio de este año, antes de hacerse público mi nombramiento como Ministro de Educación, escribí al Presidente de la Conferencia (con copia a cada uno de los Obispos), pidiéndoles me dieran oportunidad de dialogar con ellos y terminaba la carta con este párrafo:

"Desde ahora señalo a Ud. mi mejor disposición de abordar con Ud. o con toda la Conferencia Episcopal, cualquier inquietud, problema o perspectiva que Uds. lleven en su corazón, en el campo de la Educación".

Esta carta tuvo la misma suerte que las anteriores; no fue contestada.

Todo este conjunto de razones son algunos de los elementos que me llevaron —por primera vez en 32 años de vida jesuítica— a tener problemas con una obediencia. En el caso que nos ocupa, tengo una objeción seria de conciencia para obedecer. No es un sentimiento pasajero. Hace dos años le decía al P. Teófilo Cabestrero en la entrevista que luego apareció en el libro *Ministros de Dios. Ministros del pueblo*:

"Yo siento profundamente el llamado religioso a la obediencia de Dios. Nunca en mi vida he hecho sacrificios más grandes por la obediencia a Dios que en la Revolución. Y nunca en mis 30 años de vida religiosa he comprendido más profundamente la importancia de la obediencia de la Fe que es la obediencia a la voluntad de Dios. Pero esa obediencia a Dios pasa por el escucha de las voces y el clamor de nuestro pueblo pobre y sufrido. Yo busco obedecer a Dios por encima de todas las cosas y siento que nadie ni nada me puede apartar del camino de la obediencia. Y puedo decir sin ninguna exageración y sin vanidad alguna (porque hemos tenido suficiente enfrentamiento exponiendo la vida muchas

veces), que no temo ni a la muerte, no tengo miedo y estoy dispuesto a todo por ser obediente a mi conciencia que me pide obedecer a Dios siendo fiel sin condiciones, siempre a toda hora, a mi pueblo; a ese pueblo que sufre todavía la miseria de un país que en tres años no puede hacer el milagro de pasar de la miseria al desarrollo, por tantas necesidades, por la herencia de destrozo y de saqueo, por el bloqueo, por las agresiones...

Quiero que quede bien claro que por mi fe en el Señor y la obediencia de fe al Señor, a que me he consagrado en la vida religiosa y en el sacerdocio, mi conciencia me lleva, después de pensarlo todo, a esa obligación irreductible, irrevocable e irreversible de compromiso con el pueblo. Y para mí es claro que eso es lo que Dios me pide, eso es lo que Dios quiere. Y estoy dispuesto a ir a la muerte por cumplir eso. Y no hay nada ni nadie que me pueda sacar de ahí. Cualquier otra cosa que vaya en contra del compromiso con el pueblo para mí claramente va en contra de la voluntad de Dios y sería pecado.

Tengo experiencias personales muy claras en las que he visto que traicionaría a Dios, faltaría a su voluntad si en nombre de quién sabe qué ley, abandonara a mi pueblo, a los pobres, a los estudiantes que iban a la huelga de hambre por sus compañeros que estaban sufriendo a manos de la guardia. Varias veces. Y lo mismo siento ahora, pero ahora con mucha mayor profundidad porque aquello era el comienzo".

Hoy, dos años después de expresar este testimonio, lo afirmo con mayor convicción.

Ante el ultimátum y sanciones de las autoridades eclesíásticas

a) Creo que el Canon 285 es válido, no estoy en contra de él. Creo también que hoy más que nunca debería renovarse la excepción a los sacerdotes en Nicaragua, porque hoy más que nunca la Iglesia debe dar testimonio de estar del lado de los pobres, cuando se quiere acosar y aun destruir sus esperanzas.

b) Mantengo mi objeción de conciencia. Mi comunidad religiosa testimonia que es sincera y que su motivación es evangélica. Creo que sería pecado abandonar el pueblo, y más aún cuando está siendo agredido militar, económica, política y hasta noticiosamente. Siento que Dios no puede pedirme que me ponga del lado de los que quieren devorar al pueblo como pan.

c) En ningún momento pediré salir de la Compañía de Jesús y tanto una posible expulsión de ella —que considero presionada— como las sanciones que quieren imponerme los Obispos las consi-

dero injustas y abusivas. Reconozco la autoridad en la Iglesia y también sé que no es arbitraria ni limitada. Por eso protesto por lo que me parece un abuso de autoridad

d) Seguiré viviendo como religioso y, con la gracia de Dios, intentaré seguir manteniendo el celibato. Mi sacerdocio no me lo puede quitar nadie. Con la ayuda del Señor y en comunión con la Iglesia espero seguir siendo dirigente espiritual de mi pueblo, es decir servidor de él incluso hasta dar la vida por el crecimiento de las condiciones para su liberación total.

e) Me considero pecador. Tengo una profunda conciencia de ello. No quiero que nadie me idealice porque sería un gran error. Pero lo interesante del caso es que no me castigan por mis pecados sino por lo que yo experimento como el llamado de Dios a mí, a cuya respuesta yo puedo negarme.

f) Agradezco el apoyo, los consejos y la profunda amistad de mi Comunidad Jesuita de Bosques de Altamira, especialmente al Padre Superior de ella, Peter Marchetti S. J. Todos estos años ellos han sido mis mejores amigos y hermanos.

Agradezco al Delegado del Padre Provincial para Nicaragua, Pade Iñaki Zubizarreta S. J. siempre interesado en mi caso. Un gran amigo y un hombre según el corazón de Dios.

El Padre Provincial de Centroamérica, Valentín Menéndez S. J. me ha acompañado con sincera simpatía, comprensión y apoyo. También quiero agradecer al R. P. Peter-Hans Kolvenbach S. J., Superior General de la Compañía de Jesús, por el respeto a mi objeción de conciencia, por su aprecio personal y el interés que ha puesto en solucionar positivamente mi caso.

g) Quien se negó rotundamente a conceder la excepción a los sacerdotes de Nicaragua para seguir trabajando en el Gobierno Revolucionario fue el Papa Juan Pablo II. Me duele esta afirmación pero cristianamente no puedo callarlo.

Cuando en el año 1982 me mandó a decir el entonces Delegado Pontificio en la Compañía de Jesús, Paolo Dezza S. J. que debía dejar mi trabajo en la Juventud Sandinista, le escribí pidiéndole me diera por escrito, las razones por las cuales debía yo abandonar esa labor con los jóvenes revolucionarios, para reflexionar sobre ellas. El Padre Dezza S. J. me contestó el 12 de enero de 1983. No había razones. Era una orden del Papa; transcribo textualmente los principales párrafos de esa carta: "Mucho aprecio lo que usted ha podido hacer en favor de sus hermanos nicaragüenses en muy diversas formas, particularmente en la Cruzada Nacional de Alfabetización, y cómo ha tratado de presentar un claro testimonio de identidad sacerdotal y jesuítica, aun rechazando cargos que no parecían compatibles con su vocación religiosa, aunque

pudiesen reportar, por otro lado, un servicio al país. A nombre de la Compañía quiero expresarle un hondo reconocimiento y gratitud y, al mismo tiempo, manifestarle con claridad la situación presente.

Como usted sabe, he comunicado al P. Provincial el deseo confirmado del Santo Padre de que se retiren todos los sacerdotes, no sólo los jesuitas, de ese tipo de colaboración con el Gobierno en que están comprometidos formando parte de algunos organismos oficiales. El cargo que Usted desempeña, aunque no sea directamente del Gobierno, está muy estrechamente ligado a él por tratarse de una organización política del Frente Sandinista. Y aunque se pueda hacer verdadero apostolado en un puesto como el que Usted tiene, el Santo Padre ha manifestado reiteradamente su voluntad de que tales oficios no sean ejercidos por sacerdotes y espera que los jesuitas demos el ejemplo en esta obediencia. Es necesario, por tanto, que cumplamos la voluntad del Santo Padre con prontitud y espíritu de Fe.

Como ve, querido P. Cardenal, se trata de una situación delicada y difícil; pero creo que Dios nos dará su luz y su gracia para poder responder con toda nuestra confianza puesta en el Señor, quien con su ejemplo nos mostró una obediencia que parecía locura a los hombres, pero que fue amor hecho redención para todos los hombres de todos los tiempos.

Comprendo que le pido a Usted una obediencia difícil, en donde los razonamientos humanos pueden parecer insuficientes; pero estoy seguro que Dios premiará la fe de Usted y la hará apostólicamente fecunda.

Cuente para ello con mis oraciones, con mi aprecio y con mi ayuda en todo lo que esté de mi mano".

Para quien haya leído hasta aquí este escrito tal vez quede claro que para mí "el amor que se hace redención", pasando por la pasión y la muerte de Jesucristo, es el amor que me lleva a seguir mi conciencia y continuar sirviendo a esta Revolución calumniada y agredida en la que creo se concreta en Nicaragua la causa de los pobres. Siendo como es una decisión en conciencia no pretendo erigirla en ejemplo o en pauta. Otros podrían sentir de otra forma la fidelidad y sus exigencias, igualmente en conciencia. Para mí sería pecado delante de Dios no seguir este camino duro y doloroso, que sólo se suaviza con la esperanza de que mi permanente comunión con la Iglesia y mi obediencia a Dios en mi conciencia justifiquen al Señor de la Historia y a la misma Iglesia delante de mi pueblo.

Necesito la oración y la solidaridad de todos ustedes, los que me han escrito, se han solidarizado con este conflicto y con la causa de los pobres de Nicaragua y su Revolución; necesito la oración de

ustedes, y confío en ella, para sostenerme en el resto de mi vida, para ayudar a sostener también el aguante y el valor de mi pueblo.

Me parece conveniente completar este testimonio con una explicación histórica, para que se comprenda mejor por qué y cómo llegué a integrarme a la lucha del Frente Sandinista de Liberación Nacional y las motivaciones que me han mantenido durante 12 años, dentro de la Revolución nicaragüense, lo que voy a decir yo lo he declarado, de una y otra forma públicamente en varias ocasiones

Puntos de partida

MUCHO se ha escrito sobre la participación de los sacerdotes en política. Yo creo que mi mejor aportación será contar mi experiencia. Nuestras opciones han sido tomadas al ser cuestionados y desafiados por la historia concreta de nuestros países, y sólo conociendo esa historia se podrán comprender nuestras posiciones.

Nuestro compromiso tiene varios puntos de partida:

1.—Parto de la base de que el pueblo de Dios y las masas de los pobres han tenido en América Latina la experiencia de ver a líderes de la Iglesia dar apoyo a los poderosos opresores o entrar en alianzas no escritas con tales poderes. Nuestro pueblo sencillo se ha acostumbrado a ver la cruz bendiciendo la espada opresora.

2.—En nuestros países no han existido condiciones reales para que los pobres estén auténticamente representados en el poder por medios democráticos. En mi país tampoco habían existido en concreto instituciones democráticas reales. Basta señalar dos hechos solamente, pero nos dan una idea del mundo en que nos hemos movido: a) Teníamos más del 51 por ciento de analfabetos y un gran porcentaje que sabiendo leer nunca lo hacían. b) Durante casi cincuenta años, tres miembros de la familia Somoza se mantuvieron en el poder. Además, el empobrecimiento y opresión a que la gran mayoría ha sido sometida ha impedido tener suficientes candidatos para puestos de servicio público una vez realizado el triunfo revolucionario.

3.—Mi tercer punto de partida es que los movimientos revolucionarios que luchan por la justicia en nuestros países son presentados como "terroristas" o "subversivos" por la propaganda de países más potentes en nuestra área, mientras dura su lucha, y si llegan al triunfo, son presentados como desviándose al totalitarismo y el ateísmo militante, por la misma propaganda.

Por todas estas razones, mi apelación sería que al considerar el compromiso con la política de sacerdotes en países del Tercer

Mundo, y en concreto en países cuya fe religiosa mayoritaria es la católica, se proceda en la Iglesia universal con un respeto al principio misionero de inculturación, no se trata uniformemente el caso, como se trata en países subdesarrollados, y se procure explorar las nuevas formas que puede requerir una auténtica opción por los pobres.

Papel de los sacerdotes católicos en la lucha por el derrocamiento de la dictadura

NUESTRO pueblo ha vivido desde hace cuatro siglos en medio de la miseria, desnutrición, analfabetismo y abandono; trabajando en condiciones injustas e inhumanas, sin medios de comunicación, sin centros de salud, sin escuelas, sin cultura, sin ninguna participación en el destino del país, sin la menor posibilidad de ser protagonista de su historia. A estos males hay que añadir la dictadura somocista durante medio siglo que llenó nuestro país de las más graves injusticias, de falta de libertad y una constante y feroz represión.

Nuestra gente ha estado siempre luchando, sobre todo de una forma organizada y eficaz desde la fundación del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en 1961. Miles de nicaragüenses fueron asesinados a lo largo de esos años. Pero surgían nuevos héroes que luchaban ofreciendo hasta la última gota de su sangre por sacar al pueblo de la esclavitud, sin temor al Faraón.

Nuestra Iglesia convivía tranquila y en paz con los opresores. Algunos hechos son significativos. En Nicaragua nunca se olvidará que durante los funerales del General Somoza García, fundador de la dinastía, el entonces Arzobispo de Managua le aplicó al dictador el sello de "Príncipe de la Iglesia".

En 1967 fueron capturados y luego asesinados varios dirigentes del FSLN; en esa ocasión, el Obispo Auxiliar de Managua publicó un artículo en el periódico del gobierno en que prácticamente justificaba la represión por la razón de que esos jóvenes eran, según él, comunistas.

Nunca olvidaré que a mi regreso a Nicaragua en 1968, ya ordenado sacerdote, cuando la lucha popular y la represión crecían día a día, conocí la primera carta pastoral de los Obispos de Nicaragua. No aportaba ningún elemento teológico para discernir mejor la voluntad de Dios en aquellos difíciles tiempos; únicamente nos exigía a los sacerdotes usar sotana negra. Ni una palabra sobre la negra situación de nuestro pueblo. Con gloriosas excepciones, nuestra Iglesia mantenía una alianza con la dictadura.

Tuve que salir del país en 1969 por nueve meses, ya que me fal-

taba completar mi formación religiosa con el último curso que hacemos los jesuitas, llamado Tercera Probación. Yo pedí hacerla en la ciudad de Medellín (Colombia), pues ahí habían trasladado el curso, del hermoso edificio de cuatro plantas instalado entre jardines y canchas deportivas, a un barrio marginado del cinturón de miseria de la ciudad de Medellín. Un año antes se había realizado ahí la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Viví esos meses en medio de gente acosada por el hambre, la desocupación y las enfermedades, sin luz eléctrica ni ninguna comodidad ni servicio urbano. Llegué a amar enormemente a aquellas personas y la convivencia con ellos marcó para siempre mi vida.

Mi fe cristiana, mis sentimientos humanos, todo lo que veía y oía me llevaban a diario a una conclusión que surgía de lo más profundo de mi ser: ¡Esto no puede seguir así! ¡No es justo que haya tanta miseria! ¡Dios no puede ser neutral ante esta situación!

Mi experiencia espiritual entre aquellos pobres confirmaba el concepto que yo sacaba de la Biblia, de un Dios no neutral, sino que escuchaba el clamor de los oprimidos y tomaba parte en su causa. Nunca la Biblia me pareció más clara que leyéndola desde los fangales y la miseria de aquel barrio.

A mediados de 1970 terminé el curso y regresé a mi patria, haciendo antes un juramento a los pobladores de aquel barrio de Medellín: "Dedicaré mi vida a la liberación integral de los pobres de América Latina, ahí donde sea más útil". Comencé a trabajar en la Universidad Centroamericana (UCA) de Managua como vice-rector, encargado de estudiantes. Una larga noche sigue cubriendo a nuestro pueblo: dictadura, dependencia, cárcel, torturas, hambre, corrupción, desnutrición, miedo, muerte y violación de todos los derechos humanos y civiles, etcétera. La Iglesia católica oficial sigue conviviendo pacíficamente con aquel régimen genocida. Media docena de sacerdotes están intentando ensayar la nueva pastoral que nace de los documentos de Medellín.

El FSLN ya es conocido por todos y se ha ganado el respeto y la simpatía del pueblo por su valiente y limpia lucha a favor del pueblo y en contra de la dictadura. Inspirados en los documentos de Medellín y buscando la liberación integral del hombre, algunos sacerdotes comenzamos a participar en todas las luchas cívicas del pueblo por su liberación: manifestaciones, tomas de iglesias, huelgas de hambre, discursos en asambleas, artículos en los periódicos, etcétera.

También comienzan a tomar parte en la lucha del pueblo los grupos estudiantiles cristianos, que tanta importancia van a tener después.

El momento más significativo de la participación cristiana en

la lucha del pueblo fue la primera ocupación de la Catedral. Tres sacerdotes acompañamos a cerca de un centenar de estudiantes de la Universidad Católica en una huelga de hambre en la Catedral de Managua, en 1970, exigiendo que se respetara la vida de los estudiantes de la Universidad que habían sido capturados en los últimos días, que pudiéramos hablar con ellos y que, según manda la Ley de Nicaragua, a los diez días fueran liberados o pasaran a un juez con cargos concretos.

Lo normal en Nicaragua era que los presos políticos pasaran semanas de tortura en las oficinas de la Seguridad Nacional. La toma de la Catedral causó una conmoción nacional. El ejército rodeó el templo amenazadoramente; nosotros tocamos las campanas a duelo cada quince minutos, día y noche; y anunciamos que seguiríamos tocándolas hasta que se hiciera justicia y se cumpliera la ley. De las principales parroquias de Managua llegaban grandes grupos a sentarse en la plaza apoyándonos; llegaron miles, miles pasaban saludándonos desde autobuses y automóviles. En tres días y medio hicimos ceder al dictador. Por primera vez un grupo cristiano había tenido una actuación pública contundente. Se publicaron comunicados de apoyo de los Cursillos de Cristiandad, Movimiento Familiar Cristiano, Comunidades de Base, etcétera. A los pocos días, la Conferencia Episcopal de Nicaragua publicó una carta pastoral condenando nuestra protesta. Miles de cristianos firmaron una carta respetuosa en que se les hacía ver a los Obispos que más que el templo de piedra, era el cuerpo de los estudiantes el templo del Espíritu Santo y que eran profanados y torturados en las cárceles. Pero lo más fundamental del escrito era la parte en que se les decía que el pueblo de Nicaragua había escogido un camino: el de la lucha por la justicia, y ellos, los pastores, en vez de ponerse a la cabeza de ese pueblo, se ponían a un lado y lo condenaban. En adelante, en todos los momentos de la lucha del pueblo estarían presentes siempre los cristianos.

En mis intervenciones ante grupos cristianos les decía: América Latina se encamina hacia su transformación. La Revolución en Nicaragua se hará pronto. Es importante tener presente que esta Revolución se hará con los cristianos, sin los cristianos, a pesar de los cristianos o contra los cristianos. Después de años, muchos me recuerdan esa frase en diversas partes del país.

Sabía que era importante que la Iglesia no quedara descalificada, que los jóvenes pudieran ver que ella tenía un proyecto de justicia para los explotados; paradójicamente, el problema de la unión entre cristianos y revolucionarios en Nicaragua no vendría de éstos, sino de los cristianos. Yo conocí personalmente al fundador del FSLN, Comandante en Jefe Carlos Fonseca Amador (asesinado en

1976), y conocí su apertura y su deseo de unidad con los cristianos. Estudié los estatutos del FSLN escritos por él en 1969, donde habla de libertad religiosa y apoyo a los sacerdotes que trabajan por el pueblo. En el año 1970, me entrevisté con el Comandante Oscar Turcios, miembro de la Dirección Nacional del FSLN (asesinado en 1973). El me dijo en esa ocasión: "Lo importante no es que tú creas que hay otra vida y que yo, por el contrario, crea que me termino aquí, sino que la pregunta fundamental es si creemos que ambos podemos trabajar juntos en la construcción de una nueva sociedad".

Las comunidades cristianas, y sobre todo los jóvenes cristianos, comenzaron a tener cada vez una mayor participación en aquella lenta y arriesgada marcha hacia su liberación. La fe movía a miles de nicaragüenses, que se fueron comprometiendo en esta lucha de forma espontánea y natural. Comprendían que luchando por la justicia y por los pobres estaban siguiendo la causa de Dios. Gracias a ellos la revolución en Nicaragua se hizo con los cristianos.

Cuando en 1973 el Comandante Eduardo Contreras (asesinado en 1976) me solicitó que me integrara oficialmente al trabajo del FSLN, yo sólo recordé en un instante la parábola del Buen Samaritano, y me pareció obvio que yo no debía ser como aquel sacerdote y aquel levita que siguieron de largo abandonando al herido. Los samaritanos de Nicaragua me pedían que les ayudara a curar a nuestro pueblo herido, y desde mi fe cristiana sólo encontré una respuesta: el compromiso. Seguí trabajando con estudiantes, dando Ejercicios Espirituales, dirigiendo Cursos de Cristiandad y manteniendo mi cátedra de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN), pero colaborando con el FSLN en su lucha por la liberación nacional, en forma secreta.

Nuestro camino con el pueblo nos llevó a aportar la legitimidad de nuestro prestigio como sacerdote, de nuestra exigencia moral, de nuestra lucha por la unidad, de nuestra siembra del hombre nuevo, dándole nuestra adhesión a la única fuerza concreta que tenía un auténtico proyecto de justicia para nuestro pueblo. Ahí se hacía concreto el amor al prójimo y la preferencia por los pobres. No se trataba de varios proyectos compatibles con el ideal cristiano. Sólo había uno que podía precisamente conquistar para el pueblo el derecho de participar en la construcción de su historia. Había que ilegitimar la alianza con el poder opresor, que hasta entonces era tan generalizada a nivel de la Iglesia oficial. Mi formación y mis estudios me prepararon para la enseñanza, los Ejercicios Espirituales y la pastoral sacramentaria. El clamor de los oprimidos y la realidad de mi país me fueron llevando a descubrir otros aspectos del mismo Ministerio Sacerdotal. No había ninguna

ruptura con el sacerdocio; únicamente fui acentuando más la parte profética de éste. Era opción coherente con las diversas dimensiones del sacerdocio y que explicitaban no tanto los elementos ya contenidos en el ministerio según el Antiguo Testamento, sino los aspectos proféticos, que mostró Jesús en el Nuevo.

Mi trabajo se fue haciendo cada día más peligroso, ya que la mayor parte de mis actividades revolucionarias eran públicas. Las autoridades somocistas me expulsaron en 1970 de la Universidad Centroamericana (UCA) de Managua. Participé en el año 1973 activamente en la fundación del Movimiento Cristiano Revolucionario (MCR), que tantos cuadros y dirigentes formó para el FSLN. Los dirigentes de la Revolución me enviaron a Washington en 1976 para denunciar los crímenes y violaciones de los Derechos Humanos del dictador Somoza ante el Congreso de Estados Unidos. A mi regreso a la patria el Presidente de la Cámara del Senado de Nicaragua propuso que se me declarara traidor al país. Luego fundamos la Comisión Nicaragüense de Derechos Humanos, et-cétera.

Mil detalles de nuestras luchas, temores y esperanzas de los sacerdotes que participamos en esos años de lucha se quedan en la pluma por falta de espacio. Siempre motivados por la fe, pero muchas veces caminando a oscuras, queriendo ver y seguir al Señor de la Historia, cuando sólo veíamos crímenes y al dictador sonriente saliendo victorioso de todos los lances. Se oscurecía a veces la esperanza. Muchas veces sentí miedo, mucho miedo, sobre todo a las torturas. A pesar de la orden de captura que había contra nosotros, entramos en Nicaragua el 4 de julio de 1978. Antes de dos meses tuvimos que pasar completamente al trabajo clandestino; luego vino la Insurrección de Septiembre y la Ofensiva Final del año siguiente, que con el sacrificio heroico de 50 mil compatriotas, llegamos al triunfo popular el 19 de julio de 1979. No éramos los únicos religiosos que hacíamos algo en la lucha; otros sacerdotes apoyaban desde su predicación del evangelio, muchísimos religiosos y religiosas colaboraban de variadísimas formas con los guerrilleros y miles de cristianos combatían desde todas las trincheras y barricadas de los campos y ciudades de Nicaragua. Al final, los Obispos condenaron en algunos escritos las violaciones del dictador contra los Derechos Humanos y en varias oportunidades tomaron posiciones firmes contra Somoza. Pero todo esto en medio de grandes contradicciones y llegando hasta el día de la Victoria sin haber escrito nunca ni una letra a favor de la lucha del FSLN. Peor aún, condenaron muchas veces la lucha del pueblo cuando condenaban en sus escritos la violencia "viniere de donde viniere", con lo que ponían a la misma altura la injusta violencia del criminal opresor con la

legítima y justa defensa del pueblo oprimido. Fue hasta una semana antes de la Ofensiva que los Obispos justificaron la Insurrección Popular.

Es importante que quede claro que en ningún momento mis decisiones fueron tomadas por una crisis de mi sacerdocio, sino que para mí fue el itinerario de un sacerdote que va encontrando la dimensión profética de su sacerdocio y las exigencias que ésta lleva consigo en un país como el nuestro. No está de más decir que todos los pasos que tomé en estos años fueron consultados y aprobados por mis Superiores Religiosos y por mi Comunidad.

Confieso estar profundamente convencido que mi pueblo ha sido el motor que siempre me hizo avanzar. Mi único mérito fue meterme entre ellos, y dejarme empujar.

Papel después del triunfo

a) Una vez alcanzado el triunfo revolucionario, cabría haberse retirado del activismo político. No lo hicimos porque preveíamos la dureza de la lucha. Además nuestro nuevo proyecto no significaba participar del poder, sino reforzar la posibilidad de que los pobres tuvieran el poder. Y porque queríamos continuar la lucha del hombre nuevo en el nuevo proyecto, manteniendo la presencia de valores cristianos en él y la posibilidad de que un proyecto izquierdista en el poder por primera vez no fuera anticristiano. Y esta posibilidad histórica era amenazada y débil. Somos un pequeño país de 3 millones de habitantes.

b) Sentimos que teníamos encima los ojos de América Latina, que éramos un símbolo de la ruptura con el poder en la Iglesia. No los podíamos defraudar, en realidad lo que hemos cosechado ha sido trabajo, sacrificio y amenazas de atentados, de secuestros y de ninguna manera vanidad o privilegio, que habitualmente van unidos a la imagen de cargo político, sobre todo en los países desarrollados.

c) Por otro lado, las tareas que nos han encomendado son de una gran coincidencia con las tareas propias de nuestra vocación sacerdotal. Los dirigentes de la Revolución, a los quince días del triunfo, me encargaron la Alfabetización; se movilizó todo nuestro pueblo, y la mayor parte de nuestros estudiantes se fue a las montañas del país y logró reducir nuestro índice histórico de analfabetismo del 51 al 12.9 por ciento en cinco meses de entrega total. Fue nuestra Segunda Insurrección. Me sentí más realizado como sacerdote enseñando a leer a mi pueblo que enseñando Platón y Aristóteles en la UNAN.

Los cristianos tuvimos en esta epopeya una participación importante. En la clausura del Segundo Congreso de Alfabetización, el compañero Carlos Carrión Cruz, delegado de la Dirección Nacional del FSLN, ante la Cruzada Nacional de Alfabetización, al presentar las conclusiones finales decía al respecto: "Es también indispensable resaltar que en estos días se están gastando toneladas de papel y tinta para tratar de convencer a los cristianos que no se puede ser cristiano y revolucionario al mismo tiempo. Sin embargo, los verdaderos cristianos, tanto religiosos como laicos, no han perdido el tiempo en esas elucubraciones teóricas, y a través de su destacada participación en la Cruzada han demostrado en la práctica que ser cristiano y ser revolucionario no sólo es posible sino que es también indispensable".

Al terminar la alfabetización, el FSLN accedió a mi petición de trabajar con la "Juventud Sandinista 19 de Julio". Yo sé que ese trabajo se podía fácilmente desautorizar eclesiásticamente poniéndole la etiqueta de "trabajo político", pero la realidad es que la Revolución Sandinista puso a un sacerdote en un puesto directivo, en la formación de lo más precioso que tiene: su juventud, es decir, su futuro. Como sacerdote y como educador me siento profundamente realizado de haber trabajado con una organización que involucra a más del 60 por ciento de los estudiantes nicaragüenses.

En el mes de julio de este año 1984 me nombraron Ministro de Educación. Miguel y Ernesto han seguido realizando en sus respectivos ministerios una labor extraordinaria a favor del pueblo, reconocida en todas partes del mundo. El P. Edgard Parrales pasó a defender la justicia de la Revolución desde la Embajada en la OEA en Washington.

Reflexiones finales

a) Somos conscientes de ser casos excepcionales o fronterizos en la práctica legalmente admitida por la Iglesia. No pretendemos que sea nuestro caso un prelude de generalización ni esperamos que en todas las revoluciones que se están gestando en América Latina tengan que ocupar los sacerdotes puestos de Ministros de Estado. El permiso de permanecer en nuestros cargos, que la Conferencia Episcopal nos dio en junio de 1981, se basa en la consideración de que es una "excepción por la emergencia" en que seguimos los nicaragüenses, después de la guerra de liberación.

b) Pero al estar en la frontera cumplimos una misión apostólica bien propia del sacerdocio, ejecutando una función de lide-

razgo, servicio de la fe en medio de un movimiento histórico secular, al que pretendemos ayudar no sólo a no ser antirreligioso ni anticristiano, sino a ser verdaderamente "revolucionarios", humano en la Revolución, verdaderamente servidor de los pobres.

c) Piénsese que lo que está en cuestión no es un canon, sino que la fe, de veras, admita su posibilidad de encarnarse en la opción por los pobres, que está mundialmente ilegítimada por los poderes.

d) Nadie podrá ignorar la trascendencia que tiene para el futuro de una nación que los dirigentes de su Revolución reconocan públicamente la importancia de la participación cristiana. En un comunicado oficial de la Dirección Nacional del FSLN sobre la Religión, el 7 de octubre de 1980, se leen algunos párrafos como éstos: "Los patriotas y revolucionarios cristianos son parte integrante de la Revolución Popular Sandinista, no de ahora sino desde hace muchos años"... "Una gran cantidad de militantes y combatientes del FSLN encontraron en la interpretación de su fe las motivaciones para incorporarse a la lucha revolucionaria y, por consiguiente, al FSLN"... "Todos ellos fueron hombres humildes que supieron cumplir con su deber de patriotas y revolucionarios sin enredarse en largas discusiones filosóficas"... "Los cristianos han sido, pues, parte integrante de nuestra historia revolucionaria en un grado sin precedentes en ningún otro movimiento revolucionario de América Latina y posiblemente del mundo".

e) Creo que en Nicaragua se nos debe dejar decir una palabra sobre Jesucristo con los hechos, con el testimonio, animando y acompañando a los cristianos que están dentro de un proceso histórico, que también nos dice y nos enseña de la acción del Espíritu de Jesús.

Hemos compartido con ustedes mi testimonio y una experiencia eclesial para mí profundamente dolorosa. Desde mi punto de vista y desde mi experiencia personal es posible vivir, en mi caso, simultáneamente mi fidelidad a la iglesia como jesuita y como sacerdote. También dedicarme al servicio de los pobres de Nicaragua desde la Revolución Popular Sandinista, sin embargo se me prohíbe conjugar los dos grandes amores de mi vida; en realidad no son dos sino uno solo (Mat. 25). Termino con fe, esperanza y amor cristiano, deseando haber cumplido a pesar de mis deficiencias, con las exigencias del Señor y de mi pueblo sobre mi vida. Una vez más les pido su oración y su acción solidaria.

JOSE GAOS: HISTORIA DE NUESTRA IDEA DEL MUNDO

Si volcáramos nuestra atención a una ciencia espiritual —ya sea con la malicia del literato y sus explosiones subjetivas o el rigor del filósofo— advertiríamos que en ella hay dos elementos: uno que cae en el ámbito teórico y otro en el histórico. Del predominio de este último surge una diferencia esencial con las ciencias de la naturaleza para las cuales no hay propiamente parte histórica. La historia de la física es tan sólo la consignación cronológica del panorama cambiante de los errores de esta disciplina. En cambio, para las ciencias espirituales y sus singulares complicaciones la incidencia histórica es fundamental. Por otra parte, la historia de la filosofía en su heterogeneidad creciente es más importante que la historia de la ciencia. No podemos abocarlos al estudio de la filosofía si prescindimos de su historia. Por eso se ha dicho acertadamente que la historia de la filosofía forma parte de la filosofía misma. En lo que toca al ámbito teórico, debemos referirnos a la rama normativa que trae consigo: al lado de la historia y la teoría del lenguaje, por ejemplo, existe la gramática, en cuyas reglas halla cauce lógico el vértigo de nuestras formas expresivas.

Metodología

Más o menos dentro de esta compostura metodológica, discurre *Historia de nuestra idea del mundo* de José Gaos, curso universitario dictado en 1966-67 —al que asistimos prestándole devota atención— y cuya segunda reimpresión (1984) ofrece el Fondo de Cultura Económica a la curiosidad de los lectores (prólogo de Andrés Lira de El Colegio de México).

Para el autor, la historia de nuestra idea del mundo —que tiene connotaciones irracionales— rebasa con mucho la historia de la filosofía —eminentemente racional— pues incorpora a su ámbito cuerpos de expresiones verbales, escritas, plásticas, musicales y técnicas. Además, la historia de las ideas es también, y radicalmente, la historia de la idea que se ha tenido de las ideas.

Y aquí salta a la vista la esencia del pensamiento de Gaos en lo que toca a la temática de su curso. En el inestable devenir del pensamiento humano, encuentra dos ideas de las ideas que alternativamente predominan en la historia. La una, sostiene que ellas son sustancia y causa de la totalidad de lo existente. La otra, afirma que las ideas tan sólo son acci-

dentes de entidades verdaderamente sustanciales y causales: las potencias irracionales de la psique humana, las relaciones sociales como la producción o la materia misma.

Rasgos esenciales

EN las lecciones que examinamos —en realidad que revivimos— sólo tienen cabida los rasgos esenciales —la historia también es destrucción y olvido— de los cuerpos de expresiones de nuestra idea del mundo. Así en lo que toca a la Edad Media el autor insiste en la *Suma* de Santo Tomás, la *Divina Comedia* de Dante y la catedral de Chartres, temas que son expuestos con la característica precisión y originalidad que siempre desplegaba el maestro en sus exposiciones orales.

Su brillante y sintética visión de la idea moderna del mundo comprende el pensamiento de Copérnico, de Descartes, de Kant y, en el ámbito literario, el de Cervantes en *El Quijote* y de Goethe en *Fausto*. Considera que, en el terreno artístico, lo más relevante es la emancipación de la pintura respecto de la arquitectura y que son los cuadros de Rembrandt y de Velázquez los más representativos de esta época que propiciaba la desaparición de los últimos vestigios de la idea medieval del mundo, la que, para muchos espíritus, era algo que ya apenas si recordaba. Este capítulo también estudia el distanciamiento de la religión —que en la Edad Media lo avalló todo— de otros sectores de la cultura, así como la obra de Lutero, cuyo *A la nobleza cristiana de la nación alemana* resulta tan corrosiva al catolicismo como el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels lo fue a la burguesía. Completa el panorama del periodo moderno la Contrarreforma de San Ignacio, que Gaos analiza sin perder el sentido de las proporciones ni someterse a sentimientos nacionalistas o dejarse llevar por vaciedades retóricas.

Antes de entrar en el examen de la época contemporánea debemos subrayar un rasgo notorio —para algunos será insólito— de la prosa que discurre en estas veintiséis conferencias: la ausencia del estilo recargado y complejo, del lenguaje hermético y de ciertos abusos sintácticos que en otros textos del maestro estorban su lectura seguida y vuelven lento y hasta fatigoso el conjunto. En suma —comparte esta característica su *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*—, advertimos un estilo coloquial que ayuda eficazmente a los propósitos didácticos del libro.

Y así llegamos a las predilecciones y los rechazos que en José Gaos despiertan algunas manifestaciones culturales de nuestra época, y que el maestro enuncia desenfadadamente. En un ambiente penetrado por Darwin, Schopenhauer, Nietzsche, Hegel, Comte y otros, aparece —para nosotros pleno de superstición científica— el marxismo. Con bastante detalle y no-

table claridad de exposición, el autor plantea sus simpatías —meramente accidentales— y subraya sus diferencias —sutiles y esenciales— con esta doctrina del siglo XIX. Doctrina que audazmente alarga su influjo a la época actual como lo prueba el esfuerzo de Sartre por compendiar existencialismo, hegelianismo y marxismo en su teoría de la razón dialéctica. Esfuerzo que resulta infructuoso pues en la actualidad nadie discute el anteterminismo pleno y comprobado y es asimismo evidente, en la constante mutabilidad de la historia, la participación del azar —estudiado por Aristóteles y en nuestro tiempo por Cournot, G. H. Bousquet, Arthur Schelesinger, Jr. etc.—, que desembaraza el acontecer humano de todo resabio de rígidas triadas dialécticas.

Cuestión moral

AHORA bien, si preguntáramos ¿cuál es la obra más representativa en la física, la biología, la psicología y la economía contemporáneas? la respuesta sería: la relatividad, *El origen de las especies*, el psicoanálisis y *El Capital*. Y tocamos así el fondo de la cibernética: la tecnocracia que trae consigo una cuestión moral y hasta metafísica. Problemática que, por lo demás, conduce a la historia de la idea contemporánea y nuestra (la occidental) del mundo hacia una concepción ética y sobrenatural. Y, por último, ¿son las ideas y sus fragmentos desatados meros accidentes o sustancia y causa de lo existente? Del correr, desaparecer y resucitar de las doctrinas filosóficas, el maestro no extrae un juicio apodíctico, una conclusión precisa sobre el tema, proclive como fue siempre a un vago escepticismo. Pero da nociones —que son insinuaciones— muy claras, muy seguras acerca del carácter sustancial de las ideas, por más que las emboce y entrevere con una erudición pasmosa (véase sus disquisiciones acerca del existencialismo kierkegaardiano).

Por otra parte, para Gaos, la Torre Eiffel es la obra arquitectónica representativa de nuestra época, y *La bestia humana* y *Crimen y castigo* son las novelas que en su estrujante argumento reflejan la crisis del hombre actual. No vota por el *Ulises* de Joyce a pesar de que una de sus conferencias —la que relata su discurrir filosófico en un ómnibus de segunda en la ciudad de México— está impregnada de la novedosa y totalizadora técnica joyceana.

Al término

AL releer —volver a escuchar— estas lecciones inolvidables ha fluido a mi memoria un copioso manantial de recuerdos de mi maestro en El Colegio de México: su plática que era un archivo generosamente abierto para reco-

rrer el itinerario del saber filosófico de todos los tiempos; su ironía trascendental que, aquí y allá, asomaba bajo una severa compostura profesoral como escape cotidiano del conflicto ontológico metafísico de enfrentar individualmente al ser; su españolismo que se ensanchó gradualmente hasta ser latino, hispano o indoamericanismo, y su liberalismo imbatible que le obligó a declinar una invitación a la celebración del cuatricentenario de la Universidad de San Marcos (1951) porque en el Perú gobernaba un tirano.

En la primera lección del curso, José Gaos pidió a sus discípulos una prueba de suficiencia que fuera suficiente. Yo jamás la redacté porque era un alumno oyente. Lo hago ahora pensando en la dulce tolerancia que el maestro desplegó durante toda su vida admirable. Lo hago convencido de que —habla mi gratitud ansiosa y arriesgada— si leyera estas líneas, con la complacencia y blandura que entregaba a sus amigos y cotidianamente acompañaban a su sonrisa y traslúcida, me concedería una nota aprobatoria.

Manuel Mejía Valera.

Aventura del Pensamiento

ORTEGA, FILOSOFIA DESDE LA BARBARIE

Por Leopoldo ZEA

PREOCCUPACIÓN central en José Ortega y Gasset, entre 1902 y 1914, sus primeros artículos periodísticos y sus *Meditaciones del Quijote*, lo fue España. Nada tiene de extraño que sea así: Ortega continúa la preocupación de la generación que la antecedió y de la cual será su más destacado heredero, la Generación del 98. La Generación que en la Guerra Hispano-americana de 1898 ve confirmar una decadencia de la que España se negaba a tomar conciencia. La preocupación por la identidad de España que será, igualmente, característica del pensamiento hispano e iberoamericano a lo largo del siglo XIX, una vez alcanzada la emancipación política del coloniaje ibero. Una preocupación expresada, también en España a lo largo de ese mismo siglo pero que tomará plena conciencia en la Generación que fue testigo de la derrota en La Habana y Manila ante el todavía joven imperialismo estadounidense.

No es tanto la pérdida de las últimas colonias que, de alguna forma serán vistas como impedimentos del desarrollo de España parejo con el del resto de Europa, sino el hecho mismo del retraso sufrido frente a Europa. Una Europa de la que España había sido parte y árbitro en lejanos y dorados tiempos. Será frente a Europa que España siente su barbarie y no frente al bárbaro americano que le ha infligido la derrota. Es Europa, al otro lado de los Pirineos, la que origina los interrogantes sobre la identidad española. En el mozo Ortega esta preocupación es central hasta su gran ensayo, *Las Meditaciones del Quijote*. Es frente a Europa que un español, como Ortega, toma conciencia de su barbarie, tratando de superarla mediante la europeización de España: barbarie y bárbaro, en su sentido original, que es el que balbucea, el que se expresa mal en otra lengua que no es la propia. Desde el punto de vista europeo como antes desde el punto de vista del griego, bárbaro será todo hombre que no se exprese correctamente en lenguaje europeo, como antes desde el punto de vista del griego, bárbaro el punto de vista, sería igualmente bárbaro el europeo, el francés, el inglés o el alemán, que no se exprese correctamente en español o cualquier otra lengua que no fuese la propia.

Sin embargo, en este caso, la capacidad para expresarse en lengua que no sea la propia, la europea, hará de este problema, un problema ontológico; el de ser y el de existir. Este balbucear una lengua europea, como antes el griego, será lo que marque algo más que la incapacidad para expresarse en otra lengua que no sea la propia, será la diferencia entre el hombre pleno y el que aspira a serlo, entre el ser y el poder ser. El que balbucea sólo remeda la expresión propia del hombre, y el que sufre esta incapacidad resulta ser, a su vez, remedo del hombre. El lenguaje es el instrumento del cual se sirve el hombre para dar sentido a todo cuanto le rodea, de él se deriva la cultura que hace del caos que rodea al hombre, cosmos, orden. En el griego Hesiodo, al contrario de la Biblia, Dios no crea nada de la nada, simplemente hace del caos Cosmos. Su palabra no es creadora, en sentido bíblico, sino ordenadora. De allí se deriva la ciencia y, como ciencia de ciencias, la filosofía. Europa, heredera de Grecia es eso, orden, y su instrumento el logos, la palabra, la ciencia, la filosofía. El que balbucea carece de todo eso, al menos en la medida en que debe tenerlo para dejar de ser bárbaro y ser plenamente humano. Ciencia es *conciencia*, filosofía. Y ciencia, como filosofía, es algo que Europa ha llevado a su máxima expresión. Es desde este punto de vista que brota la preocupación por la identidad de España. El joven Ortega escribe: "Si creemos que Europa es "ciencia", habremos de simbolizar a España en la "inconciencia", terrible enfermedad secreta que cuando infecciona a un pueblo suele convertirlo en uno de los barrios bajos del mundo".¹ En palabras de nuestros días, en uno de los pueblos marginados de Europa, del Mundo Occidental.

España como inconciencia, esto es, como pueblo incapaz de ordenar, dar sentido, a la propia historia. "España es la inconciencia —agrega Ortega— es decir, en España no hay más que pueblo. Esta es, probablemente nuestra desdicha. Falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido de la vida de los muchos". Ortega, se refiere a otro pueblo que, como el español se sabe marginado de Europa y aspira también a ser parte consciente de ella, el ruso. "Semejante defecto —sigue Ortega— es exclusivamente español dentro de Europa. Rusia, la otra hermana en desolación, ha mantenido siempre sobre su cuerpo gigantesco, de músculos y nervios primitivos, una cabeza, un cerebro curioso y sutil encima de sus hombros bestiales". Pero España no, España carece de esa curiosidad sutil, de ese pregun-

¹ José Ortega y Gasset, "Asamblea para el progreso de las ciencias", *Obras Completas*, t. I, pp. 99-110. Revista de Occidente, Madrid, 1946.

tarse por lo que Ortega y su generación están ya preguntando. Faltaba un cerebro, una cabeza que interrogase sobre sí misma como ya lo venía haciendo el pueblo ruso.² ¿A qué se debe esto? "No podemos saberlo —sigue Ortega—: como no tenemos cerebro no hemos podido tejer nuestra propia historia". Somos, "Raza que ha perdido la conciencia de su continuidad histórica". "En España no hay sombra de ciencia".³ "Europa = ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta". Se es bárbaro en la medida en que no se posee esa ciencia, como conciencia de sí y del mundo. Se es bárbaro en la medida en que se balbucea, tartamudea, lo que Europa ha expresado con claridad y distinción. Ortega dice en otro lugar: "Las matemáticas, juntamente con la filosofía, son el centro de la cultura europea", más aún, de "la cultura europea moderna". Es en relación con este atraso de España respecto a Europa, que se plantea el problema de España. "Si no hemos tenido matemáticas, orgullo de la razón humana que decía Kant; si, como es consecuencia, no hemos tenido filosofía, podemos decir muy lisamente que no nos hemos iniciado siquiera en la cultura moderna". "Esta es la herida profunda que lleva en medio del corazón nuestra raza".⁴ Para Ortega el problema de España es un problema educativo. Hay que educar para hacer de la inconciencia conciencia, esto es, ciencia, filosofía, como donación de sentido de lo que rodea al hombre. "El problema español es un problema educativo; pero éste, a su vez, es un problema de ciencias superiores, de alta cultura. El verdadero nacionalismo, en lugar de aferrarse a lo espontáneo y castizo, procura nacionalizar lo europeo". Si queremos tener lo que Europa, será menester ser como Europa.

Pero, ¿España ha de ser imitación servil de Europa? A Ortega se le plantea aquí un problema que se planteará a la inteligencia latinoamericana a lo largo de la historia expreso en ese afán que describía Gaos como "afán por ser otros que sí mismos", por ser distinto de lo que se es queriendo ser otros. Tal es lo que plantea Ortega. En otro ensayo de mocedad, habla Ortega del punto de vista de un europeo sobre España. Desde este punto de vista España aparece como posibilidad de Europa, como futuro de Europa. Es de este futuro que habla el germano Meiet-Graeffe, recuerda Ortega, como en su oportunidad lo hiciese otro germano, Hegel respecto de América. "España —dice Ortega, desde este punto de vista— es una posibilidad europea". Punto de vista que hay que

² Cf. mi libro *Discurso de la marginación y la barbarie*, en preparación.

³ Ortega, *Ibid.*

⁴ Ortega, "Pidiendo una biblioteca", *Opus. cit.*, pp. 81-85.

revertir para que España no sea simple eco o sombra de Europa; sino su igual, su semejante en la ciencia como conciencia, en la filosofía, como sentido de la propia realidad. "No solicitemos más que esto: clávese sobre España el punto de vista europeo. La sórdida realidad ibérica —sigue Ortega— de ensanchar hasta el infinito; nuestras realidades, sin valor, cobrarán un sentido denso de símbolos humanos. Y las palabras europeas que durante siglos hemos callado, surgirán de una vez, cristalizando en un canto. Europa, cansada de Francia, agotada con Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra".⁵ Hegel, hablando del porvenir de América, decía que Europa era "un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa". La nostalgia la sitúa ahora Meier-Graeffe en España.

No se trata, entonces, de hacer de España, como de América, un remedo del ya aburrido mundo creado por la Vieja Europa. De ser así no podrían ser vistas, la una y la otra, como posibilidad o porvenir de Europa. De lo que se trata es de hacer algo distinto de lo hecho por Europa. No se trata de remedar, ni barbarizar su lenguaje y cultura, sino hacer del propio lenguaje, lo que ha hecho Europa del suyo, instrumento de conciencia. Es esto lo que hay que aprender de Europa; no repetir lo creado, sino la forma como se ha creado y, por lo mismo, como se puede recrear. Tal expresa Ortega cuando dice: "Precisamente, cuando postulamos la europeización de España, no queremos otra cosa que la obtención de una nueva forma de cultura distinta de la francesa, la alemana. Queremos la interpretación española del mundo. Más, para esto, nos hace falta la sustancia, nos hace falta la materia que hemos de adobar, nos hace falta la cultura". La cultura como ordenamiento de lo que siendo propio es caótico, sin sentido y, por ello bárbaro. Bárbaro no es, entonces, el que habla mal otra lengua que no sea la propia, sino el que utiliza mal su propia lengua. Esto es lo que hay que aprender de Europa, el buen utilizar del lenguaje, el dar sentido a lo propio, el hacerlo consciente, para levantar sobre él lo que Europa ha levantado sobre su propia y peculiar realidad. Tomar conciencia, a través de los ojos de Europa sobre España. "Sólo mirada desde Europa —dice Ortega— es posible España". Europeizar a España será entonces, ser capaz de concientizar a España. "La europeización —dice en otro lugar— es el método para hacer de esa España, para purificarla de todo exotismo, de toda imitación. Europa ha de salvarnos del extranjero".⁶

⁵ Ortega, "España como posibilidad", *Opus. cit.*, pp. 137-8.

⁶ Ortega, "Nueva Revista", *Opus. cit.*, pp. 142-5.

Apropiarse de Europa, en ese sentido, no es anularse como español, sino ser concientemente español y actuar como tal. De cualquier forma, en la asimilación de Europa, el español no podrá dejar de ser español, lo importante, por ello, es que toma conciencia de lo que es ser español y actúa en consonancia con tal toma de conciencia. ¿Cómo será entonces, la ciencia española? En otro trabajo, Ortega define a la ciencia española como ciencia romántica. Lo importante será que esta ciencia, con su peculiar expresión, sirva al español para realizarse a sí mismo como la ciencia europea ha servido al europeo. "Nuestra ciencia —dice Ortega— será, pues, siempre indisciplinada y como tal fanfarrona, atrevida, irá ganando la certidumbre a brincos y no paso a paso, acordará en un momento sus andares con la ciencia universal y luego quedaría rezagada en siglos. Ciencia bárbara, mística y errabunda ha sido siempre y presumo que lo será, la ciencia española. ¿Que la ciencia alemana es una ciencia clásica? Convenido: la ciencia española será una ciencia romántica".¹

No se trata, entonces, de ser otro que sí mismo; no se trata de anular la propia identidad para adquirir otra. No son los pueblos europeos, Francia, Inglaterra, Alemania, la Humanidad por excelencia, sino modos de ser del hombre; un modo de ser que el español ha de hacer consciente para poder expresarlo. Esto es Europa, no los diversos pueblos que la forman. Es una actitud, un espíritu, un cierto modo de ser que puede hacer suyo España para destacarse en Europa, sin dejar de ser España y sus hijos españoles; como se destacan Francia, Inglaterra, Alemania, sin que sus hombres dejen de ser los peculiares franceses, ingleses y alemanes. España puede ser Europa, sin dejar de ser España y participar en la elaboración de la ciencia a partir de sí misma. Hacer filosofía sin remedar otras filosofías. Ser expresión de la humanidad, sin dejar de ser una expresión concreta del hombre. Es en este sentido, y ahondando más, que Ortega se pregunta sobre lo que puede significar la europeización de España. "Muchos años hace —escribe— que se viene hablando en España de 'europeización': no hay palabra que considere más respetable y fecunda que ésta, ni la hay, en mi opinión, más acertada para formular el problema español". "La necesidad de europeización me parece una verdad adquirida, y sólo un defecto hallo en los programas de europeísmo hasta ahora predicados, un olvido, probablemente involuntario, impuesto tal vez por la falta de precisión y de método, única herencia que no nos han dejado nuestros mayores". ¿Qué es lo que Ortega considera ha sido olvidado? Pura y simplemente

¹ Ortega, "La ciencia romántica", *Opus. cit.*, pp. 38-43.

definir a Europa. Si se quiere europeizar a España será menester saber que es, previamente, Europa. "¿Cómo es posible —pregunta Ortega— sino que en un programa de europeización se olvide definir a Europa?"⁸

"¿No comienza en el siglo XVII España a maldecir de España —sigue preguntando Ortega—, a volver la mirada en busca de lo extraño, a proclamar la imitación de Italia, de Francia, de Inglaterra? Algo semejante pasaba al otro extremo de las márgenes de Europa, Rusia, como ya lo exponía el mismo Ortega, también es la misma preocupación a lo largo de la América Latina: europeizar España, europeizar Rusia, europeizar Latinoamérica. Un proyecto que, obviamente, tendría que partir de la definición de la nacionalización del modelo que se pretende adoptar. Pero, ¿definir a Europa no es definirse a sí mismo? España, al definir a Europa se definirá a sí misma, tomará conciencia de su identidad, de esa identidad que, en alguna forma, quisiera cambiar por otra; la identidad maldecida por insuficiente. Es queriendo ser Europa que España encuentra al buscar lo que considera le falta. ¿Qué es lo que ve de Europa distinto de sí misma? ¿Sus caminos, sus ferrocarriles, su policía? ¿Su progreso o civilización? Europa es más que eso, dice Ortega; ha sido mucho más antes de haber alcanzado todo eso. Ha sido, ante todo, conciencia. Conciencia de sí misma. Tal es lo que en opinión de Ortega falta a España, autoconciencia. Pero en el intento mismo de definir a Europa, España va a tomar conciencia de sí misma, será éste el punto de partida de lo que ha de igualarle con Europa.

La definición de Europa no parte de la propia Europa. Europa es lo que es, sin necesidad de definirse. Es lo que es sin tener que preguntárselo, son otros pueblos, españoles, rusos, latinoamericanos, los que sienten la necesidad de definirla y de esta forma se van definiendo a sí mismos. Europa salvo en sus crisis, nunca se pregunta por sí misma, nunca ha tenido necesidad de definirse, simplemente es Europa. España al preguntarse por Europa; pregunta, no tanto por la Europa que es, sino por la Europa que considera posee lo que a ella le falta. España se pregunta por Europa, porque está inconforme con sí misma. ¿Que tiene entonces Europa, que no tiene España, no tienen pueblos que se plantean iguales interrogantes? Citando a Aristóteles, dice Ortega que la filosofía ha traído dos cosas "la definición y el método inductivo. Juntas ambas constituyen la ciencia". Definir a Europa y, por reflejo, definir a España es ya, precisamente, un acto científico, un modo de ser europeo como lo son las diversas y peculiares naciones que forman

⁸ Ortega, "Asamblea para el progreso de las ciencias", *Opus. cit.*

Europa. De Europa no se pueden transferir los frutos de su ciencia. "No se pidan, pues, ferrocarriles, ni industria, ni comercio —y mucho menos se pidan costumbres europeas —dice Ortega—. Me atrevería a sostener como una ley histórica la afirmación de que las formas de la cultura son intransferibles". Europa es, por supuesto, la civilización europea, pero como expresión natural del desarrollo de su propia e ineludible identidad, y que no necesita ser definida, para ella misma, porque no tiene parangón alguno que la haga sentirse satisfecha u insatisfecha; conclusa o inconclusa, definida e indefinida. Son los pueblos insatisfechos de sí mismos los que la definen de acuerdo con sus propias carencias. Será hasta nuestros días en que pueblos que buscándose a sí mismos han definido a Europa; que Europa ha sentido la necesidad de definirse a sí misma. Definirse frente a la mirada y juicio de pueblos que, buscando en ella los elementos para suplir sus carencias han encontrado, igualmente, las limitaciones de la propia Europa. Limitaciones, juicios fuera de sí misma, que han tenido que ser atendidos por Europa. Europa obligada a autodefinirse ante la presencia y juicio de los pueblos que, de múltiples formas, han sufrido su impacto. Pero no es de esta Europa de la que habla Ortega. Es de la Europa anterior a las dos grandes guerras y a la emergencia de muchos otros pueblos que, como el español, se sentían, de muchas formas insatisfechos de sí mismos y cuya satisfacción tampoco les dará Europa.

La Europa de la que habla Ortega, y que ha de europeizar a Europa, es la Europa anterior a 1914, anterior a la primera Gran Guerra y el Mundo que siguiera a la misma. Es la Europa que se ha definido a sí misma definiendo a los pueblos con los cuales se encontrase a partir de 1492. En esta fecha, la del Descubrimiento de América, y a lo largo del siglo xvi. Europa con España, se definieron, definiendo a los hombres y pueblos con los cuales se encontraron en su expansión colonial. Definieron a los hombres y pueblos con que se encontraron, en una escala inferior a la europea, y como consecuencia Europa aparecía definida como el centro del mundo y expresión del Hombre y la Cultura por excelencia. Al margen de Europa, como expresión de caducidad, o de provento, aparecieron otros hombres y pueblos medidos a partir de la idea que del hombre y la cultura se derivaban de tal calificación o definición del hombre y del mundo no europeo. Y aun dentro de la misma Europa los pueblos mediterráneos, heredero de Roma, serán medidos por el modelo de los herederos del Sacro Imperio Romano. los pueblos que forman la Europa Occidental de nuestros días. Dentro de los pueblos al margen de la Europa propiamente dicha, la Europa Occidental de origen germánico, estarían pueblos

como el ibero y el eslavo de diversas formas mestizados como lo estaba Roma, con pueblos al margen de las razas arias indoeuropeas, germánicas, que hacían de su expresión, humanidad y cultura por excelencia. España, como Rusia, entre Europa y lo que no era Europa; entre Europa y Africa, o entre Europa y Asia. Siendo lo africano y lo asiático expresión de la barbarie de los pueblos que a lo largo de la tierra serán objeto de dominio de la civilizada y moderna Europa. Es esta la Europa de la que habla José Ortega y Gasset. Pero, obviamente, no la Europa que debe o puede ser España. Porque España no puede ser Francia, Inglaterra o Alemania, pero sí puede ser como ellas haciendo suya la ciencia, como conciencia, que le permita definirse como pueblo tan peculiar como el francés, inglés y alemán.

Es en este sentido que brota la pregunta de Ortega "Dios mío ¿qué es España?"⁹ Es la pregunta con que Ortega inicia la toma de conciencia de España; el punto de partida para hacer de esta nación un pueblo como todos los europeos. Un preguntar que es ya, para Ortega, filosofar, ciencia como conciencia, filosofía. La filosofía no es simple saber, es comprender. La filosofía, dice Ortega, es "la ciencia general del amor". "Tanto que se hace en ella patente un matiz de diferencia entre el comprender y el mero saber. ¿Sabemos tantas cosas que no comprendemos!" "La filosofía es idealmente lo contrario de la noticia, de la erudición". ¿Qué es lo que debe ser comprendido? En primer lugar la circunstancia y el propio modo de ser. De allí habrá que partir a lo universal, al universo. "Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos de Guadarrama" —dice Ortega—. "Este sector de realidad circundante forma la otra mitad de mi persona; sólo a través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo". "Yo soy y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo". Salvar las circunstancias y apariencias es "buscar el sentido de lo que nos rodea". Será a partir del Guadarrama, de la realidad o circunstancia española, que tome sentido de universalidad que expresa Europa. ¿Qué es España dentro de Europa? ¿Se hacen esta pregunta Francia, Inglaterra y Alemania? No, porque sin preguntárselo, se saben Europa. Es el querer saberse Europa lo que motiva los interrogantes de España. Una pregunta que no se la hacen Francia, Inglaterra y Alemania herederos, no tanto de Roma como germánicos del Sacro Imperio romano. Europa, propiamente dicha, es el mundo creado por Germania. Roma, pueblo mediterráneo, montó su imperio sobre el mundo germánico y otros pueblos no germánicos que no serán considerados europeos por Europa. Los

⁹ Ortega, "Meditaciones del Quijote", *Opus. cit.*, pp. 311-400.

pueblos que baña el Mediterráneo, tanto los fundados por el Imperio romano en Europa, como los que baña ese mismo mar al sur del mismo, Africa. "En el fondo de nuestras extrañas mediterráneas —dice Ortega— podemos sustituir a Scipión por Aníbal sin que nosotros mismos notemos la suplantación". "Nada hay de extraño, pues, si aparecen semejanzas entre las instituciones de los pueblos norteafricanos y los sudeuropeos". En este sentido Europa no es Roma. "Europa comienza cuando los germanos entran plenamente en el organismo unitario del mundo histórico. Africa nace entonces, como la no Europa", como lo que está fuera de Europa. "Germanizadas Italia, Francia y España, la cultura mediterránea deja de ser una realidad pura y queda reducida a un más o menos de germanismo". Es este más o menos de germanismo, el que hace a España maldecir de España. En este ser más o menos germánico estará el meollo del problema de España, como también lo estará en Rusia a partir de otras limitaciones, ya no africanas sino asiáticas. En opinión de Ortega, los pueblos mediterráneos como España, Francia e Italia están formados por "razas esencialmente impuras". Ortega, en sus *Meditaciones del Quijote*, hace una serie de disquisiciones sobre la latinidad, como expresión de lo mediterráneo, y lo propiamente europeo, como expresión de lo germánico: impureza y pureza racial y cultural. Impureza y pureza expresa en ella misma filosofía de germanos y latinos. Impresionismo y conceptualización. Romanticismo y clasicismo.

"Toda esa famosa tendencia entre las tinieblas germánicas y la claridad latina —dice Ortega— viene a aquietarse con el reconocimiento de dos castas de hombres: los meditadores y los sensuales". Y en otro lugar dice: "Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas". Pero no basta sentir algo, es menester apresarlo y esto se logra por medio del concepto. Los mediterráneos sienten, los germanos apresan. Pero es menester tener ambas cosas. Sentir lo que se va a apresar y apresar lo que se siente. Es el concepto el que prolonga lo que capta la impresión: "Por esto una cultura impresionista está condenada a no ser cultura progresiva", "¿No es ésta la historia de la cultura española? Todo genio español ha vuelto a partir del caos, como si nada hubiera sido antes". Desde este punto de vista germanizar lo latino o lo mediterráneo, será darle a esta progresión, continuación. Europeizar a España será darle eso que le falta, la conciencia de sí misma, su conceptualización y, con ella, su continuidad, su progresión. Ortega, el español, el mediterráneo, sabe que lleva dentro de sí al germano que es parte de su identidad. De allí el reclamo: "Mi alma es oriunda de padres conocidos —escribe—: yo no soy sólo mediterráneo. No estoy dispuesto a

confinarme en el rincón ibero de mí mismo. Necesito toda la herencia para que mi corazón no se sienta miserable". "¿Por qué el español —pregunta— se obstina en vivir anacrónicamente consigo mismo? ¿Por qué se olvida de su herencia germánica?" "Detrás de las facciones mediterráneas parece esconderse el gesto asiático o africano, y en éste —en los ojos, en los labios asiáticos o africanos— yace como sólo adormecida la bestia infrahumana, presta a invadir la entera fisonomía". El bárbaro, el no europeo está detrás del español que no ha conciliado al mediterráneo con el germano. Ortega clama contra la barbarie que le aleja de la cultura y la civilización europea. "Y hay en mí una sustancia, cósmica aspiración a levantarse de la fiera como de un lecho sangriento". "No me obligueis a ser sólo español, si español sólo dignifica para vosotros hombres de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azuceis al ibero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental". Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración". Integrar a ambos hombres será la aspiración. "Yo no propongo ningún abandono, sino lo contrario: una integración". Pero, para poder ser como el germano, como el europeo, tendrá que partir de lo que es, de lo no germánico, de lo no europeo. "El individuo —dice Ortega— no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera".

Habrà que orientarse a través de esta peculiar raza mestiza, integrada por diversas expresiones de humanidad y cultura. Pero una peculiaridad que será vista como algo inferior, de acuerdo con la idea que el europeo se ha hecho de sí mismo. Pero pretender ser europeo, con olvido de esa peculiaridad será, pura y simplemente, caer en la barbarie, el balbuceo, el remedo. No pudiéndose ser otro que sí mismo, no queda al hombre otro camino que afirmar esta su identidad y, a partir de ella comprender y hacerse comprender por otras identidades. España, al igual que su prolongación al otro lado del Atlántico es expresión de un peculiar género humano que habrá que afirmar para que sea reconocido, como tal, entre otras expresiones de los humanos. Al otro lado del Atlántico, cien años antes, otro hombre, un español-americano, se había hecho preguntas semejantes a las que se hará Ortega en el siglo xx. Ya no sólo ¿qué es España, sino qué son los pueblos a los que dio origen en América? Este hombre, Simón Bolívar, decía: "Nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad

civil".¹⁰ Un pequeño género humano que originó España con la Conquista y la Colonización. ¿De qué forma está constituido este género humano que ha emergido en América? Semejante al que le dio origen, montado entre dos mundos, entre dos expresiones del hombre y dos expresiones del conocer y sentir; mezcla de razas. "Tengamos presente —decía Bolívar— que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de Africa y de América que una emanación de la Europa; pues que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren en la epidermis; esta desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia".¹¹ Habrá que partir de este género humano en la búsqueda de la universalidad, de la cultura y del hombre en su plenitud.

Ortega parte, igualmente, del peculiar género humano que se ha formado a España. Haciendo consciente, conceptualizándolo. Pues sólo por la conciencia, la conceptualización en que se mantiene la vigencia de lo que existe. Habrá que partir de algo concreto como el Manzanares. "Hay también un *logos* del Manzanares, una perspectiva de lo universal, del hombre y la cultura". Europeizar a España será dotarla de una filosofía que haga consciente al español de sí mismo, como ha hecho consciente a los diversos pueblos que forman Europa. Un filosofar que los pensadores al otro lado del Atlántico, en Latinoamérica, harán de inmediato suyo. Ahora bien, ¿es esto lo que implica europeizar a España y occidentalizar Latinoamérica? ¿Los españoles serán así vistos, por los europeos, como europeos? ¿Los latinoamericanos como cristianos y occidentales? ¿O seguirán siendo vistos, unos y otros, como bárbaros de algo de que no son creadores? Tal perspectiva, como nos mostrarán diversos hechos en España y Latinoamérica ha cambiado bien poco. Siguen los regateos respecto al derecho a España a ser europea, y a la América Latina parte de los pueblos del llamado Mundo Occidental. Hechos políticos recientes en Latinoamérica muestran que no ha habido cambios.

¹⁰ Simón Bolívar, "Carta de Jamaica", *Latinoamérica*, Cuadernos de Cultura Latinoamericana. I. Universidad Nacional de México, México, 1978.

¹¹ Simón Bolívar, "Discurso de Angostura", *Latinoamérica*, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 30, UNAM, México, 1978.

En el campo de la filosofía, Ortega, y a partir de las *Meditaciones del Quijote* inicia un filosofar que nada tendrá que envidiar al surgido en Europa. Un filosofar que de muchas formas, no sólo coincide con esto, sino se anticipa a muchas de las reflexiones filosóficas europeas en la conciencia de su ineludible relación con el mundo que trasciende sus fronteras y le obliga a rehacer su propia problemática: se anticipa o coincide, entre otras el historicismo y el existencialismo. Filosofar del cual Ortega no es ya epígono, sino en muchos sentidos precursor. De allí, quizá, surgirá la innecesaria preocupación de Ortega por reclamar primacías en tal filosofar; por reclamar el reconocimiento al lado de otros filósofos europeos. Pero también, de allí, las evasivas como la de un filósofo francés en una reunión de Ginebra, que lejos de responder a los cuestionamientos hechos por Ortega exclamó: ¡No entiendo su francés! con lo que nuevamente se planteaba la supuesta incapacidad del español como lengua para el filosofar; la imposibilidad de que la lengua castellana pudiese ser un lenguaje filosófico, semejante al francés, inglés o alemán. Sólo quedaba la barbarie, como el hablar mal una lengua que no es la propia. Frente a este nuevo regateo surge, sin embargo, el acuerdo tomado por el XVII Congreso Mundial de Filosofía celebrado recientemente en Montreal, Canadá, aceptando el español como lengua oficial de sus congresos. Y más importante aún, el reconocimiento hecho en las plenarios de que no existe una filosofía universal, que la filosofía la expresa el hombre en sus múltiples expresiones, y que la universalidad la origina la capacidad de los hombres para comprender y hacerse comprender. El *logos* del Manzanares, del que hablaba Ortega, como una expresión concreta de la filosofía como expresión concreta de universalidad. Filosofía en lengua castellana, y no sólo tímido pensamiento: filosofar auténtico. ¿Europeización de España? ¿Occidentalización de Latinoamérica? Algo más que eso, universalización de una y otra en cuanto al concepto en una y otra es capaz de expresarse para hacerse comprender, y de comprender lo que ha sido y es expresado.

PHILOSOPHIA PERENNIS EN TIEMPOS PRETORIANOS: LA FILOSOFIA CHILENA DESDE 1973

Por Iván JAKSIĆ

Resumen

Este artículo analiza la situación de la filosofía chilena a partir de 1973. Sugiere que si bien la intervención militar de las universidades y del país ocurrida en ese año tuvo repercusiones para el ejercicio de la actividad filosófica, la disciplina ha logrado sin embargo mantener un grado importante de continuidad respecto a su desarrollo histórico. El artículo examina, luego de un breve recuento histórico de la filosofía en Chile, la producción filosófica de las dos corrientes más importantes en el país, la *profesionalista* y la *crítica*, y las compara con la filosofía *oficialista* que ha surgido con la intervención militar. El artículo concluye que las dos primeras corrientes, antes antagónicas, han encontrado bajo el gobierno militar mayores puntos de acuerdo que de divergencia.

Introducción

LA filosofía en Chile ha tenido un desarrollo que en gran medida puede considerarse orgánico en relación a las influencias filosóficas más importantes de la historia, como también a las etapas de desarrollo de la disciplina dentro de las instituciones de educación superior en el país. Sin embargo, hay ocasiones en que la filosofía chilena ha experimentado situaciones de crisis en las que no sólo ha cambiado radicalmente su contexto institucional, sino también los límites dentro de los cuales los filósofos han podido ejercer su oficio. La más significativa de estas ocasiones es, sin duda, el golpe militar de 1973, que conmovió tanto a la disciplina como a la sociedad chilena en su conjunto.

Sobre el autor

Iván Jaksic recibió su doctorado en la Universidad de New York en Buffalo y ha escrito varios artículos sobre la filosofía latinoamericana y chilena. Con Jorge J. E. Gracia editó la antología titulada *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, de próxima aparición. Actualmente se desempeña como investigador y Coordinador Académico en el Centro de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de California en Berkeley.

La filosofía chilena tiene una tradición académica que se remonta al periodo colonial de su historia, época en que dominaba la escolástica. La independencia del país en 1810, junto con la creación del Instituto Nacional en 1813 y la Universidad de Chile en 1842, rompieron con esta escuela, pero la independencia respecto a la filosofía escolástica no significó, para la disciplina, una independencia total en relación a otras influencias y limitaciones. Como parte integral de una universidad estatal, la Universidad de Chile, la disciplina ha debido ceñirse a los estatutos de la institución, como también a las grandes corrientes políticas y sociales que han afectado la evolución del país desde su independencia. A pesar de estas limitaciones, la filosofía en Chile ha podido determinar sus orientaciones más importantes durante el curso de su desarrollo histórico.

Entre tales orientaciones se encuentran tanto el cultivo de ciertas escuelas filosóficas como el liberalismo, el positivismo y la fenomenología, para mencionar sólo algunas, como también aquellas que se refieren a la naturaleza misma de la actividad filosófica. Las orientaciones más importantes en este último sentido son aquellas que conciben a la disciplina como una actividad fundamentalmente académica, dedicada al cultivo de su historia y de sus ramas más importantes, y aquella que concibe a la disciplina como una actividad crítica directamente relacionada con los problemas sociales y políticos del país. Para distinguirlas, he dado el nombre de *profesionalista* a la primera, y *crítica* a la última. Los representantes de ambas corrientes, importa señalar, son *Profesionales* en el sentido que comparten una formación común y poseen un curriculum que incluye estudios especializados, publicaciones y una trayectoria de enseñanza universitaria.¹

¹ He desarrollado esta distinción en mi ensayo "Philosophy and University Reform at the University of Chile: 1842-1973", *Latin American Research Review* 19, No. 1 (1984): 7-86. Esta distinción ha sido cuestionada por el filósofo chileno Humberto Giannini en una entrevista reciente en Santiago de Chile. Para Giannini, el filósofo profesionalista es al mismo tiempo un crítico. Mi argumento es que tal es una unión deseable, aunque no lograda, en la mayoría de los filósofos chilenos. El "profesionalista", sobre todo en situaciones como las descritas en este artículo, prefiere mantenerse dentro de los márgenes de la disciplina antes que aventurarse en el campo del crítico. La entrevista del profesor Giannini aparecerá en la revista *Pluma y Pincel* (Chile). El filósofo Juan Rivano también se ha referido a esta distinción, en términos diferentes a los de Giannini y más cercanos a los del autor de este artículo, en una entrevista otorgada a *Pluma y Pincel*, No. 10 (Octubre-Noviembre 1983): 32-36. Más allá de Chile, esta distinción también ha sido utilizada por Juan Carlos Torchia Estrada en

Mantener el balance entre el profesionalismo y la crítica ha demostrado ser uno de los problemas más difíciles que la filosofía chilena ha debido enfrentar en su historia. Han sido frecuentes los casos en que un sector de la filosofía chilena ha visto en la especialización y el profesionalismo un intento deliberado por apartar la disciplina de la situación social y política del país. También han sido frecuentes los casos en que otro sector de la filosofía ha visto en la actividad crítica el límite en que la filosofía deja de ser tal para transformarse en política. Así, el enfrentamiento entre ambas corrientes adquiere un carácter antagónico, dilemático, que ha acompañado al desarrollo de gran parte de la filosofía chilena. Mientras este enfrentamiento se mantuvo dentro de los márgenes de la discusión y de la crítica en un contexto universitario, el choque entre ambas corrientes posibilitó el desarrollo de la disciplina en general.²

La intervención militar de las universidades chilenas en 1973, sin embargo, alteró profundamente los marcos dentro de los cuales esta discusión es posible. La introducción de un nuevo mecanismo de poder a nivel nacional, tuvo repercusiones importantes para la filosofía chilena. La más importante, sin duda, fue la alteración drástica no sólo del patrón de enfrentamientos entre tales corrientes filosóficas, sino del ejercicio mismo de la filosofía en Chile. Ante tales circunstancias, la comunidad filosófica chilena reaccionó con una variedad de actitudes que importa examinar para comprender la situación de la filosofía bajo regímenes de fuerza, de los que Chile suministra un ejemplo reciente.

Antecedentes históricos

EL estudio académico de la filosofía a nivel universitario en el Chile independiente comienza con la creación de la Universidad de Chile en 1842. La filosofía habíase cultivado en el país con

la sección de Filosofía del *Handbook of Latin American Studies*, Vols. 40 (1978: 557-561) y 42 (1980: 729-731). Torchia Estrada la considera como la distinción más característica de la filosofía latinoamericana de hoy.

² Entre las fuentes más importantes para el estudio de la filosofía chilena se encuentran: Enrique Molina, *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo xx* (Santiago: Editorial Nascimento, 1953); Santiago Vidal, "Apuntes sobre la filosofía en Chile", *Cursos y Conferencias* 48 (Marzo 1956): 39-60; Félix Schwartzmann, "La Philosophie au Chili", en Raymond Klibanski, ed., *La Philosophie Contemporaine* (Firenze: La Nuova Editrice, 1971), 635-642, y Solomon Lipp, *Three Chilean Thinkers* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1975).

anterioridad, pero en un establecimiento de educación secundaria, el *Instituto Nacional*, y con la irregularidad que implicaba una situación de guerra y de organización política a nivel nacional. Además, la filosofía no se encontraba confinada en las aulas, sino que formaba parte integrante de las discusiones, urgentes en ese momento, sobre la construcción de un estado independiente y sus constituciones políticas. De modo que las numerosas influencias filosóficas británicas y francesas que el país recibió a partir de 1810 se manifestaron más claramente en el terreno político que en el intelectual. No fue sino hasta 1842, con la creación de la primera Facultad de Filosofía y Humanidades, que el cultivo de la disciplina en sus aspectos más especializados predominaría sobre la concepción política de la misma.

Con todo, el estudio de la filosofía en la Universidad de Chile llevó por un tiempo el sello de sus inicios políticos. Si bien es cierto que la disciplina fue dividida en diferentes especialidades para su estudio, como la metafísica, la teodicea y la sicología, fueron los aspectos más políticos y prácticos los que resaltaron durante el periodo inmediatamente posterior a 1842. José Victorino Lastarria es uno de los académicos más representativos en este sentido, puesto que su concepción de la filosofía —ligada estrechamente a la de historia— como actividad orientada al cambio social, fue objeto de amplias discusiones en su época.

Tal vez la más conocida de estas discusiones fue la llevada a cabo entre Lastarria y Andrés Bello, el ilustre pensador venezolano radicado en Chile desde 1829, fundador y Rector de la Universidad de Chile. Aunque ambos tenían una formación liberal, estos intelectuales diferían fundamentalmente en sus concepciones sobre el objeto de las disciplinas académicas, incluyendo la filosofía. Para Andrés Bello, el cultivo independiente y especializado de estas disciplinas era una condición necesaria para el desarrollo del conocimiento en general. La investigación, la erudición, la meditación sobre los temas propios de la disciplina le parecían los principios fundamentales para este desarrollo. Para Lastarria, por el contrario, resultaba fundamental el utilizar la filosofía y la historia como agentes del cambio social. Mediante estas disciplinas, Lastarria buscaba agitar las conciencias de sus conciudadanos respecto a los problemas que le parecían más urgentes en el seno de la sociedad chilena. Por ejemplo, la necesidad de reformar las instituciones políticas de modo que el legado cultural español desapareciera totalmente de la escena social, cultural y política chilena. En la opinión de Lastarria, tal legado prolongaba el oscurantismo del periodo colonial e impedía la construcción de un estado soberano e independiente. Según Lastarria, este legado

estaba representado en su tiempo por la Iglesia Católica. En último término, el objeto de Lastarria era, como el de otros liberales, eliminar la influencia de la iglesia en el estado, instituciones ambas cuya relación había sido reconocida oficialmente por el artículo quinto de la constitución de 1833. Mediante la filosofía y la historia, Lastarria trató de desprestigiar la Iglesia sugiriendo que resultaba un obstáculo para los fines libertarios de un estado independiente.³

Si bien los objetivos de Lastarria eran acotados y partidistas, tras sus escritos y acciones late una concepción de la filosofía que habría de dejar profundas huellas en el desarrollo posterior de la disciplina en el país. Esto es, para Lastarria, la filosofía era un instrumento crítico, destinado a orientar el cambio social. Esta visión de la filosofía era compartida por otros pensadores que ya habían hecho uso de esta concepción de la filosofía. Se trata de pensadores como Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, miembros ambos de la "Generación de 1837" en Argentina, que se encontraban exiliados en Chile a raíz de su oposición al gobierno de Juan Manuel de Rosas. Para estos autores, pero particularmente para Alberdi, la filosofía en América Latina tenía como destino el orientar el cambio social. El cultivo metafísico de la filosofía no tenía, para Alberdi, futuro alguno en el continente. Para este pensador, la filosofía en América Latina debía ser esencialmente social y política.⁴

Aunque no faltaron quienes compartían esta visión de la disciplina, entre los que se cuenta también Francisco Bilbao, tanto la metafísica como otras ramas especializadas de la filosofía adquirieron gran importancia en la Facultad de Filosofía y Humanidades. El mismo Andrés Bello, que había dado amplio apoyo

³ La bibliografía sobre el periodo en general, y sobre el tema de la polémica Lastarria-Bello en particular, es bastante extensa. El autor recomienda en especial la lectura de los siguientes textos: Luis Oyarzún, *El pensamiento de Lastarria*, Colección de Estudios Jurídicos y Sociales. (Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1953); Norman Sacks, "José Victorino Lastarria: Un intelectual comprometido en la América Latina", *Revista Chilena de Historia y Geografía* 140 (1971): 153-193; Renato Cristi, "El gesto filosófico de Lastarria", *Teoría* 5-6 (1976): 3-14, Carlos Ruis, "Moderación y filosofía: Notas de investigación sobre la filosofía de Andrés Bello", *Teoría* 5-6 (1976): 15-39, y Allen Woll, *A Functional Past: The Uses of History in Nineteenth-Century Chile* (Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1982).

⁴ "Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea", en *Escritos póstumos de Juan Bautista Alberdi*, Vol. 15 (Buenos Aires: Imprenta Juan Bautista Alberdi, 1900). Este ensayo fue publicado por primera vez en 1842.

institucional a una concepción de la filosofía y de la vida académica en general dedicada al cultivo del conocimiento puro, expresó en varias ocasiones su alarma ante el hecho que la disciplina filosófica en Chile manifestaba rasgos cada vez más especializados e inútiles desde el punto de vista de las necesidades del país.⁶

Con la muerte de Andrés Bello y Francisco Bilbao, además del retorno de Sarmiento y Alberdi a la Argentina, la concepción de la filosofía como disciplina académica y cada vez más alejada de las discusiones políticas recibió un ímpetu significativo en la Universidad de Chile. Incluso las responsabilidades asignadas por Andrés Bello a la Facultad de Filosofía en relación al sistema educacional chileno en la fundación de la universidad hubieron de ser transferidas a otras instituciones del estado, dada la ineficacia de los académicos en este aspecto. El estudio del latín, de la metafísica, y en general, el cultivo desinteresado del conocimiento terminaron por desplazar las demandas de servicio social impuestas por Bello y la exigencia de una función social activa de la academia por Lastarria.

Pero aunque los académicos de la Facultad de Filosofía sentaron un precedente importante para el estudio apolítico de la filosofía y controlaron la disciplina por largos años, no pasó mucho tiempo antes que algunos discípulos de Lastarria, que también lo eran del positivismo, cuestionaran drásticamente tal concepción de la filosofía y de las disciplinas académicas en general. Entre los más destacados de estos pensadores se encuentra Valentín Letelier, cuya labor como educador, político y posteriormente rector de la Universidad de Chile, daría un vuelco profundo en el campo de la filosofía y otras carreras.

El positivismo

VALENTÍN Letelier trató de rescatar las funciones educativas que Andrés Bello había asignado a la Facultad de Filosofía y Humanidades. Como positivista y como miembro del Partido Radical, Letelier dio gran importancia a la educación, a la que consideraba como el vehículo más efectivo para la creación de virtudes ciudadanas laicas en la sociedad chilena. Siguiendo postulados positivistas, esta educación debía ser científica, y debía desalojar los residuos religiosos y metafísicos que en su opinión dominaban el sistema educacional chileno. Para ello, creó el ya famoso *Instituto*

⁶ Andrés Bello, *Obras completas*, Vol. 8 (Santiago: Imprenta Pedro G. Ramírez, 1885), p. 450.

Pedagógico, diseñado para formar profesores con inspiración positivista, que a su vez transmitieran las virtudes de esta doctrina a la población joven chilena a través de la educación.*

Los cambios políticos de la época, cada vez más favorables para los radicales, situaron a Letelier a Letelier en una posición de poder e influencia. No sólo logró establecer y legitimar el Instituto Pedagógico, otorgándole status universitario a pesar de las objeciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, sino que logró irradiar su inspiración positivista al resto del sistema educacional mediante su influyente obra *Filosofía de la educación*, como también mediante su papel de rector de la Universidad de Chile entre los años 1906 y 1911.

La influencia de Letelier y del positivismo alteró esencialmente el estudio de la filosofía en el país: no sólo erradicó y desprestigió la metafísica como base del estudio filosófico, sino que limitó este estudio a la formación de profesores de enseñanza media. La educación secundaria en Chile, producto del "plan concéntrico" elaborado por el mismo Letelier, incluía el ramo de filosofía entre sus asignaturas. Pero su función era la de introducir valores científicos en el estudiante. El proyecto de Letelier era, como puede observarse en su *Filosofía de la educación*, guiar al educando bajo las pautas establecidas por la doctrina positivista comteana. A nivel universitario, las consecuencias de la influencia positivista produjeron un énfasis mayor en el estudio filosófico de las doctrinas científicas de la época.

La era positivista marca los inicios de la influencia alemana en la educación superior chilena. Esta influencia es evidente no sólo en la adopción de modelos alemanes de instrucción pedagógica, sino también en la contratación de varios profesores germanos que introdujeron una serie de disciplinas experimentales en Chile, además de la investigación científica como en ese momento se practicaba en Europa. Mediante los profesores germanos, Letelier confiaba introducir las virtudes científicas que en su opinión eran las responsables del desarrollo económico en los países de Europa. Letelier concentró su contingente alemán en el Instituto Pedagógico, desde donde estos académicos habrían de alterar profundamente la manera en que las humanidades y las ciencias sociales se estudiaban en Chile. De hecho, la noción de "ciencia

* Sobre la obra de Letelier, pueden consultarse los textos de Luis Galdames, *Valentín Letelier y su obra, 1852-1919* (Santiago: Imprenta Universitaria, 1937); Peter Sehlinger, "Cien años de influencia de la obra de Letelier", *Revista Chilena de Historia y Geografía* 139 (1971): 72-85, y Solomon Lipp, *Three Chilean Thinkers*, pp. 55-100.

social" no aparece en el país sino en este periodo, debido a la inspiración positivista de Valentín Letelier.⁷

En manos de los académicos germanos la filosofía se transformó en pedagogía y en sicología experimental. Desde la creación del Instituto Pedagógico en 1889, hasta las reformas del año 1931, este fue el modelo de estudio filosófico predominante en la Universidad de Chile. Este modelo, sobre todo en las cátedras de Jorge Enrique Schneider y Guillermo Mann, haría de la filosofía una disciplina fundamentalmente orientada hacia la aplicación pedagógica de las teorías experimentales sobre sensación y percepción, objeto que coincidía con el anhelo positivista de Letelier de erradicar la metafísica y la religión del estudio filosófico, para así hacerlo más científico y práctico. Las funciones sociales que Lasterria había asignado a la filosofía, con Letelier pasan a ser parte de las ciencias políticas y la sociología. Aunque con inspiración filosófica, en este caso el positivismo, Letelier no hizo de la filosofía ni la fuente ni el instrumento del cambio social. En cambio, entregó esta responsabilidad a otras ciencias sociales, que a partir de entonces seguirían un camino aparte de la filosofía, con escasas oportunidades de encuentro.

La crítica en contra del positivismo, sin embargo, no se hizo a raíz de la división entre ciencias sociales y filosofía, sino por el carácter científico adjudicado a ésta última. Desilusionados con la estrechez temática de la filosofía bajo la influencia positivista, algunos pensadores chilenos iniciaron un movimiento que culminaría con la restitución de la metafísica como el tema fundamental de los estudios filosóficos. Esta vez, el fenómeno no fue exclusivamente chileno. Debido al poder e influencia del positivismo en todo el continente, la reacción en contra de esta escuela fue también continental. En varios países de América Latina, aunque de manera más destacada en México, Argentina y Chile, los pensadores procedieron a criticar el positivismo inspirándose en las doctrinas de Henri Bergson y Edmund Husserl. Tal es el caso de Antonio Caso y José Vasconcelos en México, Alejandro Korn en Argentina, y Enrique Molina en Chile. Este último inició una línea de pensamiento y trabajo académico basado en autores como Bergson y Nicolai Hartmann que adquiriría forma institucional con la creación de un Departamento de Filosofía altamente especializado en

⁷ El periodo de las reformas germanas, junto a la influencia de Letelier en el proceso, ha sido estudiada por William Walker Sywak, "Values in Nineteenth-Century Latin America: The Germanic Reform of Chilean Public Education, 1885-1910" (Ph. D. dissertation, University of California at Los Angeles, 1977).

1938. En este nuevo departamento, las corrientes filosóficas erradicadas por el positivismo encontrarían no sólo cabida sino que un lugar preponderante, cual es el caso ya señalado de la metafísica.

La consolidación del profesionalismo filosófico

UN hecho bastante significativo de la creación del Departamento de Filosofía, además del énfasis dado a la metafísica y a las nuevas corrientes filosóficas europeas críticas del positivismo, radica en la consolidación del carácter apolítico y profesionalista de la disciplina. La función social de la filosofía concebida por Lastarria, y el énfasis en el carácter práctico de la disciplina dado por Letelier, fueron reemplazados por una orientación altamente especulativa, especializada y apolítica. Por ejemplo, se introdujeron una serie de corrientes filosóficas europeas como la fenomenología, el existencialismo y el neo-tomismo. Además, se procedió a la fundación de una Sociedad Chilena de Filosofía en 1948, y a la creación de una *Revista de Filosofía* el año siguiente. En todas estas actividades, los nuevos profesionales de la filosofía demostraron que sus intereses diferían radicalmente no sólo del positivismo, sino también de la concepción de la filosofía como un instrumento crítico social característico de los pensadores del siglo XIX. En estas instituciones, la filosofía adquirió la estatura de una disciplina independiente, al margen de la política contingente, cuyos miembros se encontraban más preocupados de los últimos hallazgos de la filosofía europea, que de fundar un pensamiento filosófico sobre la base de condiciones chilenas.

Sin embargo, ésta es la época, durante los años cuarenta y cincuenta, en que la filosofía en Chile alcanzó un grado de rigor y productividad ampliamente reconocido en el continente. Profesores extranjeros del calibre de José Ferrater Mora, Bogumil Jasnowski y Ernesto Grassi, junto a profesores nacionales como Jorge Millas, Luis Oyarzún y Félix Schwartzman, sentaron las bases filosóficas que formarían una generación de intelectuales jóvenes como Juan Rivano, Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa y Juan de Dios Vial Larraín. Todos estos nombres figuran constantemente en las publicaciones nacionales del periodo, como también en bibliografías internacionales, y participan activamente en conferencias que reúnen a filósofos de importancia mundial. Sin lugar a dudas, la filosofía chilena se incorpora en esta época, en un plano temático, al estilo de trabajo académico especializado en filosofía que resulta característico del mundo europeo.*

* Las mejores fuentes para el estudio de la filosofía en este periodo son

La filosofía como crítica

PERO al mismo tiempo que el desarrollo filosófico en Chile alcanza su cúspide académica, surgen las primeras críticas respecto a los propósitos y la utilidad de estos estudios en el país. La crítica comienza en primer lugar por el carácter casi exclusivo dado en el departamento al estudio de la fenomenología y el existencialismo, para desembocar de lleno en una crítica de la filosofía académica en general. En los términos de Juan Rivano, el crítico de mayor importancia en este sentido, la filosofía adquiere un nivel académico incuestionable, pero su falta de implicación respecto a los problemas que trascienden la disciplina resulta para este autor dañina no sólo pedagógica sino también socialmente. Educado en el Departamento de Filosofía, y profesor de lógica del mismo, Rivano procedió a criticar las prácticas académicas de la filosofía durante los años sesenta, fundando su crítica en que tal práctica se encontraba fuera de lugar en un país con las necesidades de Chile. Se hacía más necesario, en su opinión, canalizar las energías especulativas y el entrenamiento en la crítica propias de la filosofía, hacia una comprensión de las necesidades concretas del país.⁹

La reacción del Departamento de Filosofía ante tales críticas fue, en la mayoría de los casos, la de identificar los objetivos de la filosofía con los de la universidad. Varios profesores, pero fundamentalmente Jorge Millas, Félix Martínez Bonati y Juan de Dios Vial Larraín, afirmaron que tanto la disciplina como la universidad debían mantenerse al margen de la política contingente, de manera de poder juzgarla mejor y orientarla.¹⁰

La disputa entre estos autores es expresión de una situación más general, pero igualmente conflictiva, en la Universidad de Chile: el debate a propósito del aislamiento de la universidad respecto a la sociedad, a pesar del financiamiento fiscal que per-

las proporcionadas por la *Revista* misma, la sección de Filosofía del *Handbook of Latin American Studies*, y la obra de Enrique Molina, *La filosofía en Chile*.

⁹ He analizado la obra de Rivano y su contexto en mi "The Philosophy of Juan Rivano: The Intellectual Background of the University Reform Movement of 1968 in Chile", (Ph. D. dissertation, State University of New York at Buffalo, 1981).

¹⁰ Félix Martínez Bonati, "La misión humanística y social de nuestra universidad", *Anales de la Universidad de Chile* 119 (1960): 114-137; Jorge Millas, "Discurso sobre la universidad y su reforma", *Anales de la Universidad de Chile* 127 (1963): 249-261, y Juan de Dios Vial Larraín, "Idea de la universidad", en *La universidad en tiempos de cambio* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1965), pp. 8-12.

mitía el funcionamiento de la institución. Las estructuras universitarias establecidas con la reforma de 1931, probaban su ineficacia durante los años sesenta, cuando el crecimiento de la población estudiantil y las necesidades de la sociedad requerían una renovación tanto de la administración como de los fines de la institución. Los pensadores del Departamento de Filosofía, así como las fuerzas políticas activas en ese momento, precipitaron un conflicto a propósito de los objetivos de la universidad y de las disciplinas académicas que desembocaría en la reforma universitaria del año 1968, fecha en que la universidad reestructuró su organización burocrática, democratizó los mecanismos de elección del poder, y sentó las bases para una adecuación de la investigación académica y científica a las necesidades del estado.¹¹

El conflicto, sin embargo, no se resolvió completamente ni en la universidad ni en el Departamento de Filosofía. Las fuerzas en pugna eran casi igualmente poderosas, de modo que los logros de 1968 representaron un cambio que, si bien profundo, resultó efímero. En el plano de la filosofía, el advenimiento de la reforma universitaria y el ascendiente marcadamente mayor de la filosofía social y política sólo acentuó las diferencias entre la filosofía profesionalista y la filosofía crítica. Varios profesores abandonaron el departamento para instalarse en otras universidades o en otras sedes de la misma institución, mientras que aquellos que permanecieron debieron definir los límites de la filosofía crítica. Algunos profesores, como Jorge Palacios y Armando Cassícoli, intentaron implantar un modelo de filosofía "comprometida" con los procesos sociales y políticos del momento, identificándose con algunos partidos de izquierda, mientras que Juan Rivano, entonces director, intentó mantener la orientación de la disciplina y del departamento

¹¹ Los antecedentes y documentos relacionados con la reforma universitaria del año 1968 fueron impresos casi en su totalidad por los *Anales de la Universidad de Chile* en 1968. Para una interpretación de este proceso, véase Carlos Huneeus Madge, *La reforma en la Universidad de Chile* (Santiago: Corporación de Promoción Universitaria, 1973); Patricia Weiss Fagen, *Chilean Universities: Problems of Autonomy and Dependence*, Comparative Political Series, vol. 4 (Beverly Hills: Sage Publications, 1973); Albert L. Michaels, "Chilean Politics and University Reform", *Universities and the New International Order*, vol. 4, Special Studies Series No. 113, edited by Irving J. Spitzberg (Buffalo, N. Y.: State University of New York at Buffalo, 1979); Manuel Garretón, "Universidad y política en los procesos de transformación y reversión en Chile, 1967-1977", *Estudios Sociales* 26, No. 4 (1980): 83-109, y Angel Flisfisch, "Elementos para una interpretación de los procesos de reforma en la Universidad de Chile, 1950-1973", Documento Preliminar, No. 19, FLACSO, Santiago, Septiembre, 1981.

en términos "críticos", es decir, como instrumentos del pensamiento crítico autónomo antes que de un partido u orientación política determinada. Este conflicto resultó irreconciliable con el advenimiento de la Unidad Popular, bajo cuyo gobierno los enfrentamientos al interior del Departamento de Filosofía, y en la universidad en general, hicieron prácticamente imposible el funcionamiento normal de la institución.

El desarrollo de la filosofía chilena hasta 1973 revela una tensión constante entre los pensadores que pueden agruparse bajo las denominaciones generales de "filósofos profesionalistas" y "filósofos críticos". Desde la instalación misma de los estudios filosóficos en Chile, esta tensión se ha manifestado concretamente tanto en la temática de los estudios filosóficos, como en un plano universitario más general. En el plano filosófico, los filósofos profesionalistas han manifestado una preferencia por la metafísica y se han caracterizado en general por una reticencia a participar en problemas que sobrepasen los marcos de la disciplina. Los filósofos críticos han manifestado un claro interés por la tradición social y política de la disciplina, como también por utilizar las condiciones nacionales como fuente del pensar filosófico. En un plano universitario, los filósofos profesionalistas han defendido aquellos modelos de universidad que demandan autonomía respecto no sólo al estado, sino que también a las presiones sociales y políticas. Los filósofos críticos, generalmente, han sido partidarios de adecuar los recursos humanos e intelectuales de la universidad a las necesidades del país, como también de participar en diversos grados de compromiso respecto a las transformaciones sociales de la nación.

Esta tensión entre ambos grupos de filósofos se tradujo en disputas académicas que desembocaron en el movimiento de reforma universitaria de 1968, movimiento en el que participaron partidos políticos cuyos objetivos sobrepasaron la inspiración original de la disputa, que había consistido en definir los objetivos de la disciplina y de la universidad en el contexto nacional. Inevitablemente, las repercusiones de este conflicto entre dos tendencias poderosas dentro de la disciplina, que reflejan conflictos vivos en el seno mismo de la sociedad, han llevado a los filósofos chilenos a un plano de polémica nacional que resulta característico de la filosofía en el país, y que en gran medida explica la gravitación del filósofo, y su aparición esporádica en diferentes medios nacionales, aún bajo el gobierno militar.

La filosofía chilena a partir de 1973

Si bien las disputas relativas a los objetivos de la disciplina filosófica, y de las académicas en general, adquirieron un carácter bastante antagónico durante el periodo de la reforma universitaria, los límites de esta pugna se conocerían sólo con la intervención militar de las universidades chilenas después de 1973. Inevitablemente, el carácter violento de esta intervención, sobre todo en la Facultad de Filosofía y Educación, conocida aún como Instituto Pedagógico, plantearía el problema de cuál concepción de la filosofía resultaría compatible con el poder militar, ejercido en las universidades mediante rectores-delegados miembros de las Fuerzas Armadas.¹³

Para aquellos que concebían la filosofía como un ejercicio profesionalista y académico, obviamente, la intervención militar representaba una garantía de la calma universitaria rota durante los años sesenta. Significaba, además, la posibilidad de ejercitar un tipo de especulación filosófica libre de las demandas críticas y sociales que se habían hecho características del periodo anterior al golpe militar. Un ejercicio filosófico de esta naturaleza, por definición se encontraba exento de cuestionar la legitimidad de la intervención militar, y de expresar cualquier tipo de opiniones que pudiesen ser interpretadas como políticas.

Para quienes se habían formado en la concepción crítica de la filosofía, la situación bajo la intervención militar se hizo no sólo precaria, sino abiertamente peligrosa. En los meses posteriores a la reapertura del Instituto Pedagógico en 1974, de hecho, tanto los profesores como los estudiantes que se identificaban con esta visión de la filosofía fueron expulsados, y en algunos casos aprehendidos y exiliados.

La hostilidad de los militares respecto al Departamento de Filosofía y a los profesores y estudiantes de orientación filosófica crítica se explica tanto por el papel que éstos últimos jugaron en la reforma universitaria, como por el temor que llegasen a formar un foco de oposición a la intervención militar. Sin embargo, hay

¹³ El impacto de la intervención militar en las universidades chilenas ha sido analizado por los siguientes autores: Michael Fleet, "Academic Freedom and University Autonomy in Chile", *Latin American Studies Association Newsletter*, vol. 8, No. 2 (June 1977): 23-38; Daniel C. Levy, "Higher Education Policy in Authoritarian Regimes: Comparative Perspectives on the Chilean Case", *Yale Higher Education Research Group, Working Paper No. 45* (June 1980); 60 pp. y José Joaquín Brunner y Angel Filisfisch, *Los intelectuales y las instituciones de la cultura* (Santiago: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1983).

otros factores que explican tal hostilidad. Por una parte, la ausencia de una política universitaria de parte de los militares hizo que, en los inicios de la intervención, se procediera a dismantelar lo construido durante el periodo de la reforma. Quienes permanecían en el Departamento de Filosofía fueron así identificados con la política que se buscaba deshacer. Por otra parte, el antagonismo activo de los filósofos de orientación profesionalista respecto a los filósofos de orientación crítica justificó el desalojo de los últimos y su reemplazo por los primeros.

Sin embargo, no fueron los filósofos profesionalistas del calibre de Jorge Millas o Humberto Giannini quienes pasaron a ocupar puestos de poder en el departamento o la Facultad de Filosofía. En su lugar, los militares instalaron a un grupo de filósofos más bien marginales, si no desconocidos, dentro de la comunidad filosófica chilena. Pero aun cuando estos filósofos no gozaran de la reputación internacional, o siquiera nacional, de los profesionalistas, compartían al menos con ellos la visión de la filosofía como un ejercicio académico y apolítico. Más importante aún era la adhesión de estos académicos al régimen militar, y su disposición para trabajar en puestos administrativos bajo supervisión militar.

La intervención militar de las universidades dio pleno apoyo institucional a este grupo de profesores y sus preferencias filosóficas, mientras que enajenaba a otros que, por representar más cabalmente una trayectoria y prestigio filosófico profesional, parecían candidatos seguros para asumir la dirección de la filosofía chilena. La intervención militar dejó en claro que no era la filosofía profesional lo que se buscaba restaurar, sino una filosofía oficial que la apoyara y cuyos miembros rechazaran, como parte de su actividad, los elementos sociales y críticos de la tradición filosófica. Los representantes de esta última tendencia no tuvieron, ni tienen, cabida en los marcos permitidos por el gobierno militar para la actividad filosófica.

La pregunta natural ante estas circunstancias es sobre el tipo de reflexión filosófica, de haberla, que ha surgido en Chile después de 1973, y sobre la medida en que esta reflexión manifiesta una continuidad respecto al desarrollo histórico de la actividad filosófica en el país. No hay duda que en el periodo posterior a 1973, tanto como en el anterior, existe una tensión entre las concepciones profesionalista y crítica de la disciplina. Resulta apropiado, sin embargo, juzgar la validez de esta distinción a la luz de los siguientes cambios fundamentales que han ocurrido tanto en la disciplina como en el país debido a la intervención militar: En primer lugar, en el periodo anterior a 1973 las críticas a la filosofía profesionalista y académica se realizaban en la academia misma, en tanto que en el periodo

posterior las críticas a la filosofía oficialista han sido físicamente eliminadas de la universidad. En segundo lugar, ha habido mayor productividad filosófica fuera que dentro de la universidad, a pesar de la ausencia casi total de canales no-oficiales de divulgación filosófica. En tercer lugar, se ha producido un acercamiento importante entre los filósofos profesionalistas y los filósofos críticos al margen de los marcos universitarios, aislando considerablemente a los filósofos oficialistas.

Un examen específico de la producción filosófica chilena después de 1973 puede ilustrar más gráficamente estos puntos.

La filosofía oficialista

AUNQUE los filósofos oficialistas no tienen mayor significancia en términos filosóficos, importa considerar esta corriente en la medida en que es ella la que ocupa los puestos académicos de mayor importancia en las universidades del país, y particularmente en la Universidad de Chile. De hecho, el Departamento de Filosofía de esta universidad es hasta la fecha el centro más importante de la filosofía oficialista en el país.¹³ Pero a pesar de su predominancia académica, esta corriente es obviamente el producto de las condiciones políticas creadas por la intervención militar, y puede por lo tanto desaparecer tan pronto como tales condiciones cambien. Sin embargo, no debe subestimarse la influencia de esta corriente, dado que ha contado con más de una década para educar a sus estudiantes.

A pesar de este poder, la filosofía oficialista no ha producido obras filosóficas de importancia, ni ha formado profesionales jóvenes que se destaquen. La *Revista de Filosofía*, que se publicaba con regularidad por más de veinte años, se ha reducido en el presente a una publicación ocasional.

Esta falta de productividad filosófica se debe fundamentalmente a la dependencia de esta corriente respecto a las bases institucionales creadas por el gobierno militar en las universidades. El que esta corriente carezca de una conexión con el desarrollo de la disciplina en el país, significa que no posee una vida propia y depende por lo tanto del apoyo del régimen para mantener su

¹³ El nuevo Departamento de Filosofía fue separado del antiguo Instituto Pedagógico en 1981, pasando a formar parte ahora de una nueva Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación. Sin las demandas pedagógicas inherentes al Instituto, este nuevo departamento ha tenido la posibilidad de cultivar preferencias filosóficas que consisten en el examen de los autores clásicos, la axiología y la fenomenología.

presencia académica y su nivel actual de productividad. Los filósofos oficialistas han intentado salvar este obstáculo mediante un retorno al modelo profesionalista de la filosofía que imperaba durante los años cincuenta, recurriendo incluso a las mismas escuelas y autores que se estudiaban en la época. Este intento no ha dado resultado, puesto que el modelo, aunque formara parte importante en el desarrollo de la disciplina, ha sido superado y abandonado por los mismos profesionales que lo cultivaron en el pasado. Así, mientras el grueso de la comunidad filosófica nacional ha continuado su actividad más allá de las universidades, la filosofía oficialista no ha podido establecer una actividad filosófica propia, aún a pesar de controlar las cátedras claves de la disciplina. Sin duda, la importancia de esta corriente radica en que ella refleja el estilo de actividad filosófica permitido por el gobierno militar.

La filosofía profesionalista

PARA los filósofos profesionalistas con una trayectoria en filosofía y un prestigio establecido, la intervención militar de las universidades ha significado una de las pruebas más difíciles de su carrera. Aunque por lo general opuestos a las demandas de los filósofos críticos, como también a la participación del filósofo en la política, muchos de los representantes profesionalistas de la disciplina se han visto forzados a reaccionar de una u otra manera ante la intervención del gobierno militar en los ámbitos que afectan su quehacer. El espectro de estas respuestas es amplio, y abarca desde la colaboración a la oposición abierta. En todos los casos, sin embargo, las respuestas tardaron un tiempo en manifestarse, debido probablemente a la incertidumbre respecto a la duración de la intervención militar en las universidades, como también a la esperanza de una restauración del ejercicio profesional de la filosofía que estos pensadores conocían y que habían ayudado a crear.

El caso más explícito de simpatía y colaboración con el régimen se encuentra en Juan de Dios Vial Larraín, académico que, al contrario de los filósofos oficialistas, tiene el respaldo de una amplia y reconocida labor filosófica. Juan de Dios Vial, actual decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica, y anteriormente profesor de las universidades Austral y de Chile, ingresó al Ministerio de Relaciones Exteriores como asesor del entonces ministro Hernán Cubillos en junio de 1979.¹⁴ Entre los

¹⁴ *Hoy* (Chile), 20 al 26 de Junio, 1979, p. 4. En una entrevista reciente, Vial sugirió que está en desacuerdo con ciertas políticas militares

filósofos profesionalistas, sin embargo, el caso de Vial representa una excepción, puesto que la gran mayoría ha preferido mantenerse al margen de una identificación completa con el gobierno militar, aunque sin llegar a criticarlo. Félix Schwartzmann, por ejemplo, uno de los pensadores chilenos de mayor reputación, se encuentra al margen no sólo del régimen sino también de los círculos oficialistas de la filosofía. En su obra, tanto anterior como posterior a 1973, Schwartzmann ha mantenido una línea de pensamiento cuyas bases fueron establecidas con la publicación de *El sentimiento de lo humano en América* (2 vols., 1950 y 1953). Aunque refiriéndose constantemente a la situación del mundo contemporáneo, Schwartzmann mantiene su obra en un nivel de universalidad que hace difícil establecer en qué medida su pensamiento filosófico se ha visto afectado por los cambios ocurridos en el Chile posterior a 1973. Lo que sí resulta obvio es que sus escritos últimos no coinciden con los temas de la filosofía oficialista, y que por el contrario demuestran un interés por indagar filosóficamente sobre problemas sociales como la convivencia humana en el mundo contemporáneo, la función del estado, y el impacto del desarrollo económico acelerado.¹⁵ Es decir, la concepción de filosofía en Schwartzmann, aunque bastante implícita, se manifiesta en el modo en que la practica: nutriéndose de los problemas que resultan más apremiantes en el mundo contemporáneo. Sin embargo, la generalidad de las afirmaciones de Schwartzmann le impiden establecer una conexión entre problemas nacionales específicos y el estilo de actividad filosófica que practica. Esta generalidad y carencia de especificación fue recientemente cuestionada por el escritor Enrique Lafourcade, quien interrogó a Schwartzmann sobre las razones por las cuales los filósofos "callan" para "discrepar o aplaudir" respecto al gobierno militar. La respuesta lacónica de Schwartzmann fue la de afirmar, "Yo no he callado nunca", aunque sus escritos no evidencian referencias específicas a la situación actual. Sin embargo, una clave para comprender la manera en que rompe el silencio la proporciona el mismo Schwartzmann al afirmar que "enseñar la filosofía de Einstein implica

respecto a la universidad. Sin embargo, Vial continúa siendo un partidario del gobierno militar. *Hoy*, No. 318, 24 al 30 de agosto, 1983.

¹⁵ Véase, por ejemplo, "La función social del estado en el último cuarto del siglo XX", Separata de *Escritos de Teoría*, 1979, 24 pp. v "Cultura nacional y mundialidad como forma de poder", *Atenea: Revista de Ciencia, Arte y Literatura* 442 (1980): 113-120. Para una discusión de la obra de Schwartzmann en el contexto de la filosofía latinoamericana, Ioree J. E. Gracia e Iván Jaksić, "The Problem of Philosophical Identity in Latin America", *Inter-American Review of Bibliography* 34, No. 1 (1984).

hablar más de la democracia que hablando de las carteras vencidas".¹⁶

Esta manera de referirse a la situación actual tanto de la filosofía chilena como del poder militar sin nombrarlos específicamente, se encuentra también en Gastón Gómez Lasa, profesor titular de Filosofía Antigua en la Universidad Austral, cátedra que ocupó también en la Universidad de Chile, de la que fue expulsado después de 1973. Tal como Schwartzmann, Gómez Lasa mantiene una línea de pensamiento que ya había establecido su prestigio en el ámbito de la filosofía profesionalista: los estudios sobre la filosofía de Platón, y su traducción directa del griego. Sin embargo, en la producción de Gómez Lasa posterior a 1973 se observan dos aspectos que resultan indicativos del modo en que los sucesos políticos del periodo han afectado su pensamiento. En primer lugar, su énfasis en el estudio del diálogo platónico, como ya lo ha señalado el filósofo crítico Edison Otero, demuestra un esfuerzo por hacerse cargo de un problema que se discute en otras esferas de la vida nacional.¹⁷ La trayectoria filosófica de Gómez Lasa revela un interés por la filosofía platónica que trasciende la situación política en el Chile de hoy. Sin embargo, cualquier referencia al "diálogo" resulta relevante en términos políticos, puesto que la demanda del mismo, sobre todo a partir de 1978, ha resultado característica de las exigencias de la oposición al régimen militar.

En segundo lugar, la elección de textos filosóficos revela una concepción de la filosofía que, aunque obvia solamente para los especialistas en el ramo, demuestra que Gómez Lasa se inclina no sólo a examinar los temas más políticos de la tradición filosófica, sino a darles la estatura de temas centrales de esta tradición. En efecto, en este periodo Gómez Lasa traduce y publica tanto la "Carta Séptima" como la *Apología de Sócrates*, textos ambos que se refieren específicamente a la situación del filósofo frente al poder.¹⁸ El pensamiento de Gómez Lasa sobre este tema se hace aún más explícito con la publicación de su *Platón: Primera agonía*, en donde comenta *El Gorgias* del filósofo griego, tal vez el texto que más profundamente trata sobre los límites de la filosofía frente al poder autoritario. "La cuestión cardinal del poder", afirma Gómez Lasa, "no es solamente un tema más dentro de un proceso dialógico; no es simplemente una cuestión planteada en términos

¹⁶ *El Mercurio* (Chile), 20 de Febrero, 1983, p. D8.

¹⁷ *Hoy*, 21 al 27 de Marzo, 1979, p. 37.

¹⁸ La "Carta Séptima" fue publicada en el único número de la revista *Carnets* en Agosto de 1979, pp. 28-46; la *Apología de Sócrates* fue publicada por Editorial Dionisios, Santiago, 1979.

esencialistas; no es un problema de definiciones. Tal como lo dibuja la línea total de *El Gorgias* es un factum que está en la base misma para adoptar una decisión definitiva sobre el ser humano. Pero el poder, no sólo configura el destino del hombre, sino que determina su condición humana más allá de los lindes de la existencia terrestre".¹⁹

Así, el problema del poder y su legitimidad como tema genuino del pensar filosófico surgen en Gómez Lasa como un intento de la filosofía profesionalista chilena por comprender la situación social y política actual a través de los contenidos de la tradición filosófica. Sin embargo, Gómez Lasa se refiere a esta situación sólo de modo indirecto. De la misma manera, cuando se refiere a la filosofía nacional, lo hace para recordar a sus colegas del periodo 1962-1965 en la Universidad de Chile, mientras era director del Departamento de Filosofía. Este es precisamente el periodo de cuestionamiento de los objetivos de la filosofía académica, lo que ya refleja, con su sola mención, una postura contraria a la filosofía oficial. Sin embargo, no hace referencias específicas a este respecto, y en una entrevista reciente "llegó a reconocer que su silencio de años pueda ser un error de proporciones".²⁰

Si bien Gómez Lasa ha intentado referirse a la situación de la filosofía ante el poder autoritario desde los clásicos de la disciplina, hay otros filósofos profesionalistas que han sentido la necesidad de referirse a los problemas concretos del país, de la universidad y de la filosofía pero sin llegar a alterar los contenidos mismos de su actividad filosófica, ni los temas de los cuales se ocupan. Tal es el caso de Marco Antonio Allendes, profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Concepción, quien en una publicación reciente se ocupa del problema de la unidad del arte y la ciencia, unidad que percibe en la naturaleza de la "imaginación creadora" que guía a ambos.²¹ Esto es, un tema novedoso desde el punto de vista de la disciplina filosófica en general, pero con una relación muy indirecta con la situación específica de la filosofía chilena actual. Sin embargo, Marco Antonio Allendes es un caso representativo de aquellos filósofos profesionalistas que salen de los

¹⁹ Platón: *Primera agonía*, serie Ars et Humanitas (Valdivia: Departamento de Extensión Académica, Universidad Austral de Chile, 1979), p. 166. Otras obras de Gómez Lasa incluyen *Platón: El periplo dialógico* (1978), *Aporías dialógicas* (1978), *La institución del diálogo filosófico* (1980), *El expediente de Sócrates* (1980), y las ediciones de *El Gorgias* (1982) y *La república* (1983) de Platón.

²⁰ *Ercilla* (Chile), 16 de Febrero, 1983, pp. 21-24.

²¹ "La imaginación creadora en la ciencia y el arte", *Atenea* 442 (1980): 37-44.

marcos de la disciplina para referirse a los problemas universitarios. En septiembre de 1979, por ejemplo, Allendes manifestó públicamente su descontento con la expulsión de profesores en la Universidad de Concepción, refiriéndose específicamente a su colega Humberto Otárola y repudiando los decretos militares de gobierno universitario. Más recientemente, Allendes llegó a calificar la intervención militar de las universidades como "lamentable" y a urgir el retorno de la institución a manos civiles.²²

Un caso similar es el de Humberto Giannini, otro de los profesionalistas con mayor trayectoria y prestigio filosófico en el país. En varias ocasiones, Giannini se ha pronunciado para denunciar el manejo autoritario de los conflictos estudiantiles en la universidad, referirse al secuestro de su colega en el Instituto Pedagógico, el historiador Fernando Ortiz, y para expresar su apoyo a un sistema democrático de gobierno. A esto también se suma su actividad como miembro de la Comisión Chilena de Derechos Humanos. En cuanto a la filosofía chilena, Giannini ha manifestado, en un libro reciente, su simpatía por el quehacer filosófico característico de los años sesenta.²³ Mediante la revista *Escritos de Teoría*, que dirige, Giannini ha dado cabida en sus páginas a una serie de pensadores no oficiales. Su obra filosófica, sin embargo, aunque ha hecho incursiones en temas como el nacionalismo y la ideología, mantiene una orientación ligada a los temas tradicionales y profesionalistas del ejercicio filosófico, como lo manifiesta su última obra, *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant*.²⁴

Es Jorge Millas el filósofo profesionalista cuyo trabajo filosófico e intelectual en general se ha visto profundamente afectado por la intervención militar. Es Jorge Millas, también, el miembro del grupo de los filósofos profesionalistas que más se acerca a los filósofos críticos marginados por el gobierno militar. Sin embargo, las diferencias entre Jorge Millas y los filósofos críticos no dejan de ser sustanciales, aunque más bien en el periodo anterior a 1973, y en el inmediatamente posterior al golpe militar. Así, por ejemplo, Millas denunciaba en su prólogo a la obra de William Thayer, *Empresa y universidad*, en 1974, lo que en su opinión habían sido diez años de desorden universitario.²⁵ Antes de eso, Jorge Millas

²² *Hoy*, 12 al 18 de Septiembre, 1979, p. 69. Las declaraciones más recientes se encuentran en el diario *El Sur* (Concepción, Chile), 8 de Julio, 1983.

²³ *Desde las palabras* (Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1981), pp. 67-69.

²⁴ Publicado por la Editorial Andrés Bello en 1982.

²⁵ En la obra citada de Thayer (Santiago: Editorial Andrés Bello), p. 10.

había resistido, desde el Departamento de Filosofía, los intentos de renovar tanto los objetivos de la disciplina como los de la universidad en el periodo pre-reforma universitaria. Así, con el advenimiento del gobierno militar, Millas sugirió que "nos preguntamos de nuevo por la identidad de la Institución universitaria y por las formas de convivencia y de eficiencia que ella requiere para salvarse".²⁶ Estas palabras cautelosas expresaban al menos la esperanza de un rumbo nuevo en las tareas universitarias. Sin embargo, en 1976, esta esperanza se había transformado en una desilusión que le llevó a cambiar drásticamente la orientación de su obra filosófica, y a convertirse en el crítico más acérrimo de la intervención militar en las universidades chilenas.²⁷

En un plano filosófico, la preocupación de Millas por los problemas del Chile contemporáneo resulta manifiesta en sus deliberaciones sobre la violencia.²⁸ La violencia, explica Millas, no sólo constituye un tema legítimo de disquisición filosófica, sino que resulta especialmente urgente de comprender en un medio como el chileno, en donde ignorar este fenómeno "puede acentuar el peligroso maniqueísmo y fariseísmo de la hora".²⁹ Más significativa aún resulta su disposición de juzgar el valor de las escuelas filosóficas de acuerdo a la capacidad de éstas para hacerse cargo de los problemas concretos de la sociedad. Entre tales escuelas se encuentra la fenomenológica, tal vez la más popular durante el periodo profesional de los años cincuenta, y que domina hoy los círculos filosóficos oficiales. Hechos como la violencia, para Millas, resultan tan terminantes como para descalificar un estudio "fenomenológico" del problema. Tal estudio, en su opinión, resulta meramente analítico y conduce a "terminar hablando de mundos que no son de este mundo".³⁰ Millas, de esta manera, procede a denunciar aquellas escuelas filosóficas que resultan compatibles con el ejercicio de la violencia y que llegan también a justificarla. Sin admitirlo, Millas concuerda con el estilo de crítica que se hizo

²⁶ *Ibid.*, p. 12.

²⁷ Jorge Millas, "Imperativo de confianza en la universidad chilena", *El Mercurio*, 3 de Enero, 1976. Este y otros artículos sobre la universidad se encuentran recopilados en el último libro de Millas, *Idea y defensa de la universidad* (Santiago: Editorial del Pacífico, Coedición Corporación de Promoción Universitaria, 1981), libro que he comentado en la revista *Estudios Sociales* 39, No. 1 (1984): 140-143, y también en mi ensayo "The Politics of Higher Education in Latin America", *Latin American Research Review*, que aparecerá en el vol. 20, No. 1 (1985).

²⁸ "Las máscaras filosóficas de la violencia", en *La violencia y sus máscaras*, con Edison Otero (Santiago: Ediciones Aconcagua, 1978).

²⁹ *Ibid.*, p. 10.

³⁰ *Ibid.*, p. 20.

familiar en la filosofía chilena durante los años sesenta: el juzgar la disciplina filosófica no por relación a su consistencia interna, sino por su relación con los problemas de interés primordial para la sociedad.

Expulsado de sus cargos en la Universidad Austral por vertir opiniones contrarias al régimen en la ciudad de Concepción en 1980, pero restituido posteriormente como profesor de filosofía de la misma universidad, Jorge Millas dedicó los dos últimos años de su vida a una denuncia constante de la situación universitaria bajo el gobierno militar. Alejado de la política por décadas, el ex-miembro del Partido Socialista y ex-presidente de la Federación de Estudiantes de Chile (FECH) en 1939, Jorge Millas renunció definitivamente a la Universidad Austral en 1981 para cumplir con un deber que llamó "de autenticidad".³¹ El mismo hombre que había denunciado la "universidad comprometida" del gobierno de la Unidad Popular, denunciaba ahora la "universidad vigilada" y la "universidad cuartel", como denominó a las universidades bajo el gobierno militar, con el argumento que todas ellas violaban las reglas que le parecían indispensables para una genuina convivencia universitaria.³² Pero la situación actual de las universidades le parecía reflejo de un problema aún mayor. Así, calificó el problema universitario como "uno de los más agudos en la aguda postración espiritual y cívica del país",³³ y sugirió que ante los poderes "autocráticos" de los rectores-delegados nombrados por el gobierno, y la expulsión masiva de profesores, "la presencia de uno cohonesta una situación".³⁴ Su renuncia le parecía, en tales circunstancias, un asunto de integridad moral e intelectual.

Luego de su renuncia, Millas se dedicó a impartir clases particulares en su domicilio, y a criticar esporádicamente al gobierno militar mediante declaraciones en revistas de oposición. En un plano filosófico, Millas dedicó sus últimos meses de vida a escribir sobre el pensamiento de Friederich Von Hayek, cuyo neo-liberalismo económico estaba recibiendo amplio apoyo ideológico en círculos oficiales. Pero ni esta actividad, ni el encuentro de lo filosófico y lo político en su pensamiento, esferas que tan separadas se encuentran en otros filósofos profesionalistas, dieron a Millas un sustento como el que la universidad le proporcionaba. Aparentemente, su retiro de la universidad y la "guerra sistemática y demoledora", en las palabras de Humberto Giannini, a la que fue sometido por sus

³¹ *Hoy*, 17 al 23 de Junio, 1981, p. 15.

³² *Hoy*, 17 al 23 de Noviembre, 1982, p. 15.

³³ *Hoy*, 8 al 14 de Julio, 1981, p. 73.

³⁴ *Hoy*, 17 al 23 de Noviembre, 1982, p. 15.

críticas al gobierno militar, le causaron gran pesadumbre.³⁵ Falleció a lo 65 años de edad en noviembre de 1982.

Con la muerte de Millas el futuro de la filosofía profesionalista se encuentra en cuestión, puesto que la tendencia general de este grupo es la de mantenerse al margen de las actuaciones y opiniones que puedan interpretarse como políticas. Sin embargo, la estatura alcanzada por Millas en sus últimos meses de vida a través de sus críticas al régimen, ha creado un nivel de exigencias a propósito del quehacer del filósofo tanto en la prensa como en el público general. Las declaraciones recientes de Allendes, Giannini, Gómez Lasa y Schwartzmann demuestran que este nivel de exigencias ha encontrado eco en la filosofía profesionalista, que a pesar de contar con la opción de retirarse al ámbito más seguro del profesionalismo, ha comenzado a pronunciarse sobre algunos de los problemas que inquietaban a Jorge Millas.

La filosofía crítica

AL contrario de los filósofos profesionalistas, los filósofos críticos no esperaban de la intervención militar una restauración del ejercicio profesional de la filosofía. La naturaleza misma de sus escritos revela cuán conscientes estaban de las implicaciones de un golpe militar para la vida no sólo universitaria sino nacional. Dos casos notables son los de Juan Rivano y Edison Otero, quienes habían sido críticos de la filosofía "comprometida" en el periodo de la Unidad Popular, y que también habían encabezado movimientos de oposición universitaria ante los intentos de las autoridades izquierdistas de la Facultad por transformar el Departamento de Filosofía. Basándose en los principios de la reforma universitaria de 1968, que incluían la autonomía académica de los departamentos, Rivano y Otero, pero apoyados por algunos filósofos profesionalistas como Gastón Gómez Lasa y Cástor Narvarte, resistieron los intentos de las autoridades por reorganizar el programa de estudios de acuerdo a lineamientos marxistas.³⁶

La intervención militar prestó más atención a la actividad crítica y al potencial de oposición representado por estos pensadores, que al haber sido críticos de la izquierda durante el periodo de la Unidad Popular. Ambos profesores fueron interrogados por fiscales militares y separados de sus puestos, aunque la ausencia de cargos

³⁵ *Ibid.*, p. 14.

³⁶ Un breve resumen de estos hechos se encuentra en una entrevista a Edison Otero y Ricardo López titulada "Los 'nuevos filósofos' y la experiencia chilena" en *Bravo*, Mayo de 1980, pp. 36-42.

concretos les restituyó en sus cátedras por un breve periodo en 1975. En ese año, Edison Otero fue expulsado de la Universidad, y Juan Rivano expulsado y encarcelado por el lapso de un año, en ambos casos sin cargos y sin juicio. Con ello se eliminó de la universidad una corriente de pensamiento filosófico nacional que se vería forzada a existir fuera del mundo académico. Si bien es cierto que esta corriente ha seguido produciendo, no ha sido esto posible sin superar los obstáculos representados por la ausencia del contacto universitario y, en el caso de Rivano, por el exilio. Dada la situación extra-académica de esta corriente, los pensadores como Rivano y Otero han debido buscar canales alternativos de expresión, lo que a su vez les ha llevado a establecer un contacto significativo con otras ciencias sociales.

En el caso de Edison Otero, este último contacto se establece casi inmediatamente después de su expulsión de la universidad. En 1976, Otero publica un ensayo titulado "La distinción ciencias de la naturaleza-ciencias de la sociedad", en la revista *Estudios Sociales*,³⁷ editada por la Corporación de Promoción Universitaria (CPU) en Chile, institución que ha proporcionado un vehículo de expresión a un contingente importante de académicos expulsados de las universidades chilenas. En esta publicación, como en otras que la siguen en la serie "Documentos de Trabajo" de la Corporación, y en otros números de la misma revista, Otero establece las bases de un estudio de carácter interdisciplinario que le llevan a elaborar sobre los puntos de contacto entre la filosofía y las ciencias sociales y naturales. También, a efectuar una crítica tanto de los obstáculos que a su parecer mantienen a las diversas disciplinas separadas, como de las prácticas académicas y profesionalistas en general. Son estas prácticas las que, en su opinión, han mantenido el saber en una situación fragmentaria que resulta indispensable superar. Sin embargo, la disciplina que estaría hipotéticamente en mejores condiciones teóricas para establecer conexiones y puntos de apoyo entre diversas disciplinas, la filosofía, se ha visto también afectada por las mismas prácticas profesionalistas. "En nuestros días", sostiene Otero, "la filosofía académica oficial no juzga necesario cultivar tal ligazón [con otras ciencias] y cree poder bastarse a sí misma con un cultivo escolástico de su pasado".³⁸ Aunque sin mencionarlo específicamente, Otero tiene aparentemente en cuenta la situación de la filosofía oficialista chilena.

Mayor evidencia de la apertura de Edison Otero hacia los temas

³⁷ No. 9, pp. 96-119.

³⁸ "Vigencia y crisis de la filosofía", *Estudios Sociales*, 18 (1978), p. 120.

comunes a otras ciencias sociales se encuentra en sus estudios sobre la violencia. Al igual que Jorge Millas, con quien de hecho publica el libro *La violencia y sus máscaras*, el fenómeno violencia le parece un tema genuino de investigación filosófica. Pero más que Millas, recurre a los resultados de otras ciencias para ilustrar aspectos de este fenómeno. Lo mismo resulta aparente en la siguiente obra de Otero respecto a este tema, *Los signos de la violencia*,³⁹ en donde, aparte de argumentar en favor de la investigación interdisciplinaria, procede a esbozar y a defender una idea del ejercicio intelectual y reflexivo que le parece fundamental para contrarrestar una violencia inspirada, en su opinión, por la suspensión de las facultades críticas y por motivos ideológicos. Es decir, la preocupación de Otero en torno a la violencia se refiere ante todo a la violencia política.

Edison Otero es tal vez uno de los filósofos más productivos y mejor informado respecto a los resultados de otras ciencias sociales en el Chile de hoy. Sin embargo, la ausencia de un contacto universitario condena sus opiniones a una circulación restringida. Uno de sus intentos por alcanzar una circulación más amplia fue la creación y dirección de la revista *Carnets*, que alcanzó a publicar sólo un número antes de ser clausurada por el gobierno militar en 1979. El caso de Otero no es único, y demuestra los límites de la actividad crítica independiente, o al menos ajena a los marcos de la filosofía oficialista. Un caso similar es el de Renato Cristi, quien, luego de una larga estadía en Canadá, regresó a Chile para enseñar filosofía en la Universidad de Chile. Antes de volver, Cristi ya había expresado su desacuerdo con el régimen mediante opiniones vertidas sobre las ideas políticas de Jaime Guzmán, ideólogo cercano al régimen militar. Una vez en el país, Cristi hizo públicas sus simpatías por la democracia y, tal como Millas en su último manuscrito, procedió a criticar el neo-liberalismo de Hayek, cuyas ideas, en su opinión y en la de su coautor Carlos Ruiz, coincidían con los intereses del régimen militar en lo económico, las ideas de Hayek, de acuerdo a estos autores, estaban siendo utilizadas para justificar "el dominio avasallador de la economía de mercado".⁴⁰

³⁹ Publicado con un prólogo de Gastón Gómez Lasa (Santiago: Editorial Aconcagua, 1979). La última obra de Edison Otero, *Televisión y violencia* (Santiago: Ediciones Cerro Huelén, 1984), con Ricardo López, su colaborador en éste y otros escritos, sigue una línea similar a la ya establecida en sus anteriores escritos. Aunque concentrándose en los medios de comunicación, esta obra continúa discutiendo aspectos relacionados con la violencia.

⁴⁰ Renato Cristi y Carlos Ruiz, "¿Hacia una moral de mercado?" *Mensaje* (Chile), vol. 30, No. 299, Junio 1981, p. 244.

En 1981, Renato Cristi fue expulsado de su cargo docente. Antes de abandonar el país, declaró que "la tranquilidad sólo está reservada a la filosofía que se cree sirve para legitimar el presente".⁴¹

También fuera del país, desde 1976, se encuentra Juan Rivano. A diferencia de Otero y de Cristi, Rivano no sólo no puede volver a Chile, sino que tampoco publicar con regularidad. Un ejemplo reciente de esto último se observa en la amenaza de suspensión de la revista *Estudios Sociales*, que había incluido uno de sus artículos en 1982, por parte de las autoridades militares. Así, la circulación de sus escritos ha sido muy limitada en Chile, aunque sí lo suficientemente amplia para mantener una presencia en el país, en donde sus trabajos se conocen y comentan a través de otros autores.⁴²

Las ideas de Rivano en torno a la naturaleza y objetivos de la filosofía ya habían sido expresadas durante el periodo en que inició su crítica de la filosofía académica y profesionalista en los años sesenta. Esta concepción sugiere que la substancia de la que debe nutrirse el pensar filosófico se encuentra en la realidad social, cultural, política y económica circundante, antes que en el ejercicio puramente especulativo característico de muchas escuelas filosóficas. Siguiendo esta noción de la filosofía, Rivano ha trabajado desde entonces en una serie de temas que le parecen apropiados para una actividad filosófica crítica más vinculada con las necesidades del entorno cultural y social. Entre tales temas se encuentran el impacto del cambio tecnológico en la sociedad, pero sobre todo en las áreas subdesarrolladas; la importancia de los descubrimientos científicos para el planteamiento de los problemas filosóficos; y, sobre todo, la búsqueda de conceptos que permitan estudiar aquellos temas menos tratados por la filosofía profesionalista y tradicional. Uno de los conceptos más importantes que Rivano desarrolló en este sentido antes de 1973 fue el de "dilema". Con este concepto, Rivano sugirió, la filosofía podía hacerse cargo de una serie de problemas sociales y políticos, puesto que el dilema resultaba a su parecer característico de una gran cantidad de fenómenos sociales contemporáneos. De la mano del mismo concepto, Rivano procedió a efectuar una de las críticas más severas expresadas por un filósofo profesional en Chile respecto a la tradición filosófica, tradición que consideraba en muchos sentidos impotente para referirse a aquellos fenómenos que salieran de los marcos disciplinarios, o de las categorías ya elaboradas durante su trayectoria histórica.⁴³

⁴¹ *Hoy*, 23 al 29 de Septiembre, 1981, p. 17.

⁴² La entrevista de Rogelio Rodríguez a Juan Rivano en *Pluma y Pincel* suministra una de las primeras indicaciones de cambio en este sentido.

⁴³ Algunos de los escritos de Rivano en torno a estos temas son: *El pun-*

El trabajo filosófico de Rivano posterior a 1973 sigue líneas críticas similares. A partir de esa fecha, este autor ha escrito siete libros y cerca de veintidós ensayos, la mayoría de los cuales permanecen inéditos. Es este un nivel de productividad al que sólo se aproxima Gastón Gómez Lasa en Chile, y que resulta sorprendente cuando se toma en consideración el tiempo que Rivano pasó en prisión, e iniciando su vida de exiliado en el Medio Oriente y Europa. Su trabajo puede clasificarse, de manera más bien esquemática, en tres grupos: 1) lógica y epistemología, 2) filosofía social y política, y 3) literatura. La temática que subyace en sus escritos tiene que ver con la convicción de Rivano sobre la posibilidad de aprehender lógicamente la complejidad de la experiencia humana y social. No es esto de extrañar tratándose de un lógico, pero la lógica de la que Rivano se ocupa es más filosófica que instrumental. Su argumento principal consiste en que la lógica puede establecer categorías mediante las cuales comprender y orientar la experiencia, en lugar de reducirla o negarla, como sugiere ocurre con la lógica formal, matemática e incluso dialéctica. Es tomando ejemplos del mundo político y social contemporáneo que Rivano ilustra las deficiencias de una serie de categorías filosóficas y lógicas. Pero es mediante la lógica misma que Rivano fundamenta su actividad crítica. Incluso su obra literaria, que amerita atención aparte, es frecuentemente un medio para ilustrar sus preocupaciones lógicas. Tales preocupaciones suministran el centro de su actividad filosófica, como asimismo la continuidad entre su trabajo previo y posterior al golpe militar de 1973.⁴⁴

La concepción de filosofía de Rivano resultó y resulta incompatible con el ejercicio académico y oficialista de la filosofía en

to de vista de la miseria (1965), *Contra sofistas* (1966), *Cultura de la servidumbre* (1969), y sus ensayos "Proposiciones sobre la totalización tecnológica", en *En el límite 1* (1971), y "Filosofía en dilemas", en *En el límite 2* (1972).

⁴⁴ Los trabajos inéditos de Rivano son demasiado numerosos para citarlos en su totalidad, pero algunos ejemplos representativos de su actividad filosófica desde 1973 son: *Dicotomía, dilema, isología, antinomia y sinsentido en la vertebración de la filosofía* (1974), *The Technological Argument* (1979), y *Sobre la metáfora* (1982). La mayoría de sus ensayos tratan autores individuales como Arthur Koestler, Karl Popper, Thomas Szasz, Kenneth Burke, Joachim Israel y Peter Zinkernagel, entre otros. Dos de sus ensayos examinan una bibliografía más amplia: "Escuela de Copenhagen: Implicación y totalidad", 1981) y "Hermant y falacia de personalización" (1982). Rivano ha estado escribiendo también una extensa obra autobiográfica literaria titulada *Contrapunto del mulato Taquada y don Javier*. Esta obra es probablemente la primera en analizar la historia cultural de Chile en el siglo *XX* con una perspectiva filosófica desde *El sentimiento de lo humano en América* de Félix Schwartzmann.

Chile, por el hecho de exigir un vínculo entre filosofía y realidad, incluso si este vínculo requiere romper los marcos tradicionales de la disciplina. Sin embargo, no es en el plano filosófico en donde la incompatibilidad entre la filosofía oficialista y la crítica ha sido debatida. Como en los casos de Edison Otero y Renato Cristi, las ideas de Juan Rivano han sido rebatidas con la fuerza. Es decir, el ejercicio crítico de la filosofía en Chile, aunque no necesariamente ligado a una posición política de izquierda, ha sido con posterioridad a 1973, eliminado no por la vía de la discusión y del argumento, sino por la vía de la expulsión, el encarcelamiento y el exilio. Esta situación demuestra que el ejercicio crítico de la filosofía ha resultado particularmente indeseable no sólo para los círculos oficialistas de la filosofía chilena, sino que también para el régimen militar. El problema que esto plantea es, por una parte, el de la formación de las nuevas generaciones de estudiantes de filosofía, que por más de una década no han tenido otro contacto con la filosofía en la universidad que el proporcionado por la versión oficialista de la disciplina. Por otra parte, plantea la inquietante pregunta acerca de si es posible una filosofía sin un elemento crítico que impulse su desarrollo. Es decir, una filosofía que se sostenga con otro apoyo que el de la fuerza.

Conclusión

LA intervención militar de las universidades y su irrupción en el quehacer filosófico mismo, ha ido progresivamente acercando los ejercicios profesionalista y crítico de la filosofía, que parecían incompatibles durante los años sesenta. Ambos estilos de práctica filosófica han debido resistir el peso de la censura y la represión por parte de la autoridad militar. Sólo la filosofía compatible con las orientaciones políticas del régimen, o bien aquella que no las cuestiona, ha sido tolerada por el gobierno militar. Sin aprobación oficial, la filosofía profesionalista y la crítica han debido buscar apoyo en otras esferas, o entre los filósofos mismos.

Así, el encuentro entre ambos estilos de filosofar se ha traducido en ejemplos concretos de trabajo conjunto e intercambio de ideas. Tal es el caso de la colaboración entre Jorge Millas y Edison Otero, y la de éste último con Gastón Gómez Lasa. Hay también un intercambio filosófico constante entre filósofos profesionales fuera del ámbito académico, sobre todo entre Juan Rivano, Marco Antonio Allendes y Gastón Gómez Lasa, quienes de este modo han mantenido activa la filosofía profesional, y han suministrado un grado de continuidad respecto al desarrollo histórico de la

disciplina en el país. En contraste, la falta de productividad de la filosofía oficialista, como el fracaso del régimen para restringir la productividad de las otras corrientes, revela que la trayectoria de la disciplina en el país está lo suficientemente arraigada como para resistir, como lo ha hecho en otras ocasiones, el embate de las presiones políticas y, ahora, militares.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la intervención militar no haya tenido efectos profundos en la disciplina y en sus profesionales. Esta intervención ha hecho imperativa una reflexión en torno al poder y a la violencia, y sus implicaciones para la filosofía y la sociedad. Esta reflexión, a su vez, ha generado una mayor apertura por parte de los filósofos hacia sus colegas en otras ciencias sociales, como también a la necesidad de pronunciarse respecto a la situación del país y de sus instituciones de educación superior. Cuál será el resultado de estos cambios no es de ningún modo aparente bajo las condiciones actuales de gobierno militar. Pero sí resulta obvio que la disciplina cuenta con los recursos suficientes para mantenerse en pie a pesar de las dificultades que ha debido afrontar en este periodo, y que gran parte de la producción filosófica nacional está surgiendo en este momento fuera de los círculos filosóficos oficialistas.

El profesionalismo y el compromiso crítico son corrientes importantes para la interpretación de los objetivos de la filosofía y de otras disciplinas en América Latina. Cabe señalar que estas corrientes se perfilan muchas veces como antagónicas, pero que su antagonismo resulta de hecho deseable para el desarrollo de tales disciplinas. El caso de Chile revela que estas corrientes pueden existir a pesar de sus diferencias aunque sólo en un régimen académico libre y un sistema de gobierno democrático. El mismo caso de Chile, que es el caso de un gobierno autoritario, demuestra que al removerse el marco general que posibilita el libre juego de estas diferencias, es más probable que profesionalistas y críticos encuentren más puntos de acuerdo que de divergencia. El conflicto real, entonces, se transforma en un conflicto entre un ejercicio oficialista, sostenido por un aparato de fuerza y un ejercicio profesional y crítico marginal, pero libre, de la filosofía.

APUNTES PARA UNA POSIBLE AUTOBIOGRAFIA

Por José BLANCO AMOR*

I

WILLIAM Faulkner —que era un fatalista— concedió un solo reportaje en toda su vida de escritor. En ese reportaje ajustó las palabras, las ideas y las imágenes como si se tratara de un capítulo de *Mientras agonizo*.

Faulkner se pregunta constantemente (en ese reportaje): ¿Quién nos pone la pluma en la mano? Comparto esa pregunta y me hago otras: ¿Por qué los que escriben son siempre los que viven una vida sedentaria y nunca lo hacen los que asombran a quienes los rodean con su actividad? ¿Por qué los que escriben son siempre los introvertidos, los observadores, los meditadores, los distraídos, los pasivos y nunca lo hacen los otros, los activos, los productores de hechos, los protagonistas de grandes acontecimientos? Sí, es necesario repetir la pregunta inquietante: ¿Quién nos pone la pluma en la mano? "En la España del Siglo de Oro —dice Faulkner— había escritores más importantes que Cervantes, pero ninguno escribió el Quijote. En la Inglaterra isabelina había escritores y poetas mejores que Shakespeare, pero ninguno escribió Hamlet y la serie de los Eduardos". El autor de *Las palmeras salvajes* seguía preguntándose obsesivamente: ¿Quién nos pone la pluma en la mano? Esta pregunta es capital, y cada uno puede adjudicarle el mandato a quien le agrade: a Dios, al destino, a la vocación, a la voluntad, a la casualidad, a un maestro implacable que nos sigue por todos los caminos de nuestra vida como un centinela de poderes ocultos. Alguien es. Porque alguien nos mueve a hacer eso y no otra cosa, a exponer nuestros sentimientos más íntimos, a decir nuestra verdad, a enfrentar al mundo desde un rincón

* Las autoridades del Centro de Estudios Hispanoamericanos de Buenos Aires me pidieron una conferencia sobre mis libros y mi propia vida. Querían que explicara cómo yo, nacido en España, me "improvisé escritor" en la Argentina. Adopté el título nada original de "Autobiografía de un escritor" y hablé de ese misterio.

solitario y silencioso. Sí, es necesario preguntarse quién nos pone la pluma en la mano. Es evidente que unos nacen para que ese poder misterioso les ponga la pluma en la mano y otros nacen para que se conviertan, con su saber y con su poder, en los genocidas del género humano.

Yo puedo decir que no bien desembarqué en Buenos Aires sentí la necesidad de ser otro. Es decir, de hacer de mí otra persona. Un jovencito entre la adolescencia y la primera juventud se va aproximando lentamente a su destino decisivo por el camino difícil y siempre contradictorio de las lecturas sin método. Esa forma de avanzar tiene mil peligros, pero a mí fue la única que me dominó como una fuerza avasalladora. No tenía tiempo para nada más que para leer y emborronar papeles que no decían nada ni tenían ningún destino. Era como un aprendizaje secreto, compulsivo, vigoroso, fatal. Mi descanso consistía en ir a bailar y darle gusto al cuerpo con las muchachas de mi edad. Pero mi destino secreto era volver a cansarme y dormirme agotado de tanto leer y escribir. ¿Método? No tuve ninguno. No tuve maestros, ni guías, ni alguien que me quisiera regalar un poco de generosidad y que me tomara de la mano para conducirme hacia esa luz que yo presentía más allá de la oscuridad. Sólo me guió mi intuición y el querer ser escritor.

II

ENTRE una aldea y una gran ciudad (extranjera) no hay relación posible. Todo es diferente y antagónico: la gente, las costumbres, las pautas sociales. Uno viene de un mundo pequeño, reducido y uniforme, y se encuentra de pronto en un escenario abierto a todas las incitaciones para vivir de otra manera. Pero, ¿de qué manera? ¿Cuál es la manera mejor, la más conveniente, la que nos puede permitir proyectarnos rápidamente en la sociedad que nos rodea sin incurrir en graves errores y lamentables tropiezos? La vida no es larga ni corta: es sólo el minuto que estamos viviendo y tenemos que acertar en vivirlo de acuerdo con fórmulas o métodos que nos permitan avanzar para no retroceder. Si nos quedamos en un lugar esperando la oportunidad, significa que ya hemos retrocedido.

El encontrarme de pronto en Buenos Aires me produjo la impresión de que todo mi ser estaba sometido a un profundo estrechamiento. Yo era naturalmente observador y atento a lo que ocurría en mi entorno, pero no tenía experiencia de la vida porque tampoco tenía edad. En el medio en que me movía no podía hacer alarde de gustos y deseos que no estuvieran encuadrados en un

vivir sencillo y elemental. Hablar de lo que iba descubriendo en los libros no era recomendable porque no hubiera sido comprendido. Tal vez me censurasen en secreto y me sonrieran en la cara. ¿Para qué hablar de lo que a uno le gusta si los demás no están dispuestos ni en condiciones de compartir nuestros gustos ni existen motivos para que los compartan? Cuando no podía contener mi entusiasmo y se me escapaba una exclamación como esta: "¡Qué libro tan hermoso!", mi tío sonreía complacido como si participara de mi placer.

No combatía mi afición por la lectura. No la comprendía ni tenía por qué comprenderla. La "hermosura" del libro podía referirse al color de sus tapas o a alguna otra virtud oculta. No creo que sospechara que se refería al contenido. Regresaba de la fábrica de yerba mate, donde era jefe de máquinas, se higienizaba, se vestía de traje y corbata e íbamos a cenar al restaurante, almacén y bar de Patricios y Alvarado. Como yo era su sobrino y ahijado, allí me presentaba a los carreros y guincheros del puerto en los siguientes términos: "Don Pietro, un sobrino y ahijado mío". Se dirigía a otro: "Don Giuseppe, un ahijado y sobrino mío". Ni ellos ni él habían leído un libro en su vida ni lo necesitaban para vivir. Todo es relativo. Era viudo y sin hijos y se sentía orgulloso de mí. Pero no hacía proyectos sobre mi vida porque seguramente no me tenía confianza.

Sólo aventuraba una que otra opinión: en septiembre iba a ingresar como empleado en un Banco "porque para eso has aprendido máquina". Es verdad: había aprendido a escribir velozmente al tacto para ser un buen empleado de oficina y proseguía los estudios del inglés. Máquina, sí, pero, ¿para qué inglés si el Banco era de los alemanes? "Una vez que entres en el Banco ya tienes trabajo para toda la vida". Venía huido de una rutina e iba a ingresar en otra. Esto parecía advertirme que lo que no fuera rutina no debía tomarse como legítima aspiración. Pocas cosas nos unían. Apenas un comentario sobre el contenido del diario, sus visitas de los domingos a sus paisanos en el café de Chile y Bolívar y algún nuevo amigo que se nos acercaba en el restaurante. Todos lo querían bien y lo trataban con simpatía. Mi mente ardía en mis dieciséis años y la suya flotaba en la paz de los cuarenta y cinco, esperando el amor de la lavandera los sábados cuando llegaba con la cesta de ropa limpia y olorosa.

Me había liberado de la prisión de los mayores, de la esclavitud de la tierra, de los inviernos siempre lluviosos y negros, de los soles ardientes de los veranos, y mis mayores me habían sacado del colegio porque "para lo que tienes que hacer ya sabes bastante".

Estaba condenado. "Aquí no te falta nada, hombre, ni te faltará nunca". La sentencia era de mi padre, que miraba el mar con ojos tiernos en espera de la próxima oportunidad para huir de nuevo. "Mi hermano nació ocho años después de mí. Durante ese tiempo usted estuvo en Estados Unidos y la Argentina". Bajó la cabeza y lió otro cigarrillo. "Países que vale la pena conocer". Al lado de mi tío no podía tener la seguridad de que hubiera roto definitivamente con el mundo opresivo de mi infancia.

III

Buenos Aires me trató naturalmente con hostilidad, como trata a todos los que llegan a ella sin más fuerza que su deseo de afinarse y trabajar. Los argentinos del interior sufren el desarraigo y su esclavización. Se emancipan en cierto modo formando grupos folklóricos para burlar las terribles leyes de la marginación masiva. La ciudad en sí era áspera y dura y sus habitantes autosuficientes y hostiles. Hablaban sólo de negocios y de ganancias. Pero a mí me gustaba la limpieza de las gentes y de las calles. No se veían militares de uniforme imponiendo su soberbia, ni curas con sotana, ni borrachos en los rincones. Era un mundo realmente nuevo en todo el sentido de la palabra. Yo venía de la dictadura de Primo de Rivera y estos elementos eran el decorado de las ciudades y pueblos de España.

Tenía que encontrar un camino, *mi camino*. El Banco era una prisión tolerable hasta que llegara el hastío de la rutina de copiar informes comerciales redactados por otros. Mientras tanto los libros eran mi salvación. Ellos me permitían acercarme a la apertura de algunas metas ideales. Apelé a la Facultad de Filosofía y Letras para hacer una carrera universitaria. Pero tenía que estudiar todo el bachillerato "en colegios nacionales". Aquí sentí por primera vez el peso de un país que no era el mío. Yo sabía tanto como un bachiller, hecho que no me liberaba de empezar de nuevo. Intenté varias veces, y por diversos caminos, hacer valer esa verdad objetiva. Nadie me hizo caso. El no haber podido pasar por la Universidad es un trauma que todavía me pesa hoy. A los veinte años había leído algunos libros fundamentales: *Una nueva Edad Media*, de Nicolás Berdiaeff; *Aponía del cristianismo*, de Miguel de Unamuno; *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*, de Ortega y Gasset; *Facundo*, de Sarmiento y un intento fallido de *Así hablaba Zaratustra*, de Nietzsche. Dejé el libro a tiempo antes de que Zaratustra me volviera loco como al autor. Sin mentores ni maestros había elegido el camino del pensamiento crítico y

analítico, igualmente alejado de los panfletarios marxistas y fascistas.

Había leído también las novelas más sobresalientes que destacaban los críticos de La Prensa y de La Nación, sin olvidarme de lo que se decía, desde un punto de vista social, en el suplemento semanal de La Vanguardia. Estaba satisfecho de la forma cómo iba armándome para ponerme a trabajar en serio en "un libro", aunque no sabía bien qué clase de libro. Poesía, no. No tenía la menor vocación para escribir versos. Ni siquiera lo intenté. Me gustaba la poesía que puede estimular la imaginación en el paisaje, en la conversación, en la exaltación del amor. (En mis novelas está esa poesía). Me agradaba vivir la vida desde el lado de la belleza. ¿Temas? Me parecía que ya los tenía: ahora crecía en mí el mundo de mi infancia, la ternura que me habían prodigado los míos, la suavidad del paisaje que descubrieron mis ojos de niño, la vida de la aldea soterrada como un tesoro de normas éticas frente a los convencionalismos hipócritas y vulgares de la ciudad, el olor a ámbar de los pinares, el aroma denso y embriagador de los huertos, el verdor de los prados, la nostalgia de los crepúsculos con las canciones que arrastraba el viento mezcladas con las sonoridades del Angelus. La misma llegada a la Argentina, que entonces no le había dado ninguna importancia, iba adquiriendo ahora cierto aire grotesco. Quizá tuviera interés el decir que llegué a Buenos Aires sin un céntimo ni un centavo. Había perdido cuanto tenía en el juego a bordo, incluido mi reloj que me había regalado mi padre, un Longines de bolsillo. Mi tío había solucionado mi primera deuda en América sin protestas y sin darme lecciones de moral. Todo lo hizo con cierto aire de complicidad generosa. El ganador era mi compañero de camarote, José Fernández Ordóñez, paisano mío pero no amigo.

Un día en el trópico surgieron los motivos por los que emigrábamos a América. "¿A qué vas tú a América?" —me preguntó un profesor que se divertía hablando con nosotros—. "¿Yo?" —me sorprendió una pregunta que nunca me había hecho a mí mismo—. "A nada". "¿Y tú?" —siguió con mi compañero de camarote—. "Yo voy a hacerme millonario". Estas cosas, ¿tendrían interés si yo era capaz de descubrirles el relieve novelesco que indudablemente ocultaban? Pene iba a ganar resueltamente, y yo no iba a nada. Por lo tanto el perder o el ganar tenían el mismo valor para mí.

IV

PERO ya empezaba a crearme secretas dificultades un fantasma que después llegó a perturbarme seriamente: la morriña, la saudade. Esa nostalgia difusa, enfermedad del alma que se oculta de miradas ajenas —incluso de las miradas médicas— y que nos va carcomiendo por dentro hasta quitarnos la voluntad y las fuerzas para enfrentar la vida, había penetrado en mí solapadamente. Empecé a luchar con la idea —totalmente irreal e imprevisible de que nunca más volvería a la tierra en que había nacido, que era esa misma tierra que grandes poetas habían exaltado al sentirse heridos por el mismo mal que yo padecía ahora. Rosalía de Castro, Eduardo Pondal, Manuel Curros Enríquez y una generación de intelectuales y poetas de primera línea habían tenido que rendir tributo a ese mal oscuro y oculto que sólo padecen los hijos de Galicia. Yo estaba en el mismo camino, pero sin el instrumento poético que me permitiera aproximarme a mi propia alma. Yo también había caído en la trampa sentimental, a pesar de mi aparente fortaleza. La muerte de mi padre en un accidente ahondó ese pesar neblinoso y me hundió en el abismo de añoranzas dolorosas. Me hice despedir del Banco para disponer del dinero necesario para el viaje. La guerra de España me acercó al periodismo republicano de la colectividad y la saudade se diluyó en la acción y con la posibilidad de publicar algún artículo con mi nombre. La necesidad de opinar era un motor que me daba vigorosas fuerzas y que me proyectaba al campo de los que opinaban por derecho propio en defensa de la libertad y de la legalidad de la República. Mientras tanto iba escribiendo libros que guardaba celosamente: una novela, dos novelas... Yo era novelista, qué duda cabía. ¿Novelista? ¿Y quién me había descubierto? ¿Y a quién se lo podía demostrar yo, así en forma categórica? ¿Quién podría ser mi consejero, mi orientador, mi maestro? En la colectividad española no había nadie con autoridad para cumplir ese papel, o por lo menos yo no lo conocía. En el medio intelectual argentino no tenía amistades, ni siquiera relaciones que me dieran valor para aproximármeles y hablarles como maestros. Al privarme de ingresar en la Universidad, me habían condenado a ser *extranjero para siempre*. Guardé esas novelas y proseguí mi camino de periodista episódico, con el derecho de que mi nombre apareciera de vez en cuando en las páginas de Noticiero Español. La guerra daba para todo.

En 1938 ingresé en la Editorial Sopena Argentina como corrector de libros. Me tomaron una prueba y me aceptaron. Para

mi fue una sorpresa y una real esperanza en mi futuro. Allí leí, durante tres años, día tras día y semana tras semana, a los más grandes autores de la novelística europea del siglo XIX. Este hecho lo destaco porque fue de fundamental importancia para mis conocimientos en la materia. Esta era mi obligación. Mis gustos literarios y mis autores preferidos seguían desfilando delante de mis ojos como respuestas a una vocación irrenunciable. En todos aprendía algo, cosas distintas generalmente, como aprendía algo en las colaboraciones de los suplementos de La Nación y La Prensa. Todos ellos fueron mi Universidad. Colaboré entonces en Leoplán con algunos cuentos que nunca respeté lo suficiente como para conservarlos, y en Aquí Está con reportajes, no muchos. Después pasé al equipo de dictionaristas y redactores de enciclopedias (me causa rubor autoproclamarme *enciclopedista*). Fuimos el primer grupo que en la Argentina se dedicó a estas tareas. Llegamos a formar un equipo de más de treinta personas entre correctores de libros para la Biblioteca Mundial y redactores de diccionarios y diccionarios enciclopédicos. La mayoría eran argentinos, pero al terminar la guerra de España ingresaron varios exiliados, especialmente un grupo de vascos. Yo redacté docenas de biografías de escritores célebres, músicos famosos y grandes figuras políticas. Hice también las biografías de San Martín y de Bolívar, con las líneas medidas y calculadas para que resultaran de igual extensión. El mismo método les aplicamos a Sarmiento y Alberdi. Empezamos a trabajar para una enciclopedia de dos tomos y terminamos haciendo una de cuatro. Mientras tanto, yo iba ya por los tramos finales de mi tercera novela.

V

EN Sopena se terminó el trabajo y con el dinero de la indemnización alquilé una oficina y me instalé como editor. No llegué a publicar ningún libro porque agoté el capital antes de iniciar la empresa. Nunca di a la libertad tanta importancia como entonces: tenía tiempo para leer los libros que más me interesaban y perder horas con las amigas que antes no podía ver. Era ya un habitante de la ciudad que crecía y recibía en su seno a ilustres exiliados de Europa. Los españoles dieron vida a lo que ya estaba muerto: a la Avenida de Mayo y a Buenos Aires como centro productor de cultura para los pueblos de América Latina. España volvía a estar presente con su fuerza creadora y yo me sentía fortalecido con la amistad de esos hombres, todos sobresalientes en lo suyo, que daban a mi desarraigo nueva fuerza para luchar en un medio que

a cada rato descubría que no era el mío. Yo, emigrante, era también un exiliado a mi modo. Los exiliados inyectaban nuevas energías a cuanto se hacía en el mundo periodístico, literario y editorial. Gracias a estos españoles que el destino había reunido aquí, la Argentina ocupó el primer plano en el mundo de la edición de libros en español, y sus editoriales —fundadas con el esfuerzo y las ideas de estos desterrados que nunca se sintieron vencidos— colocaron al país a la cabeza del mundo hispanohablante. Entre ellos me sentía uno más, y mi *veteranía porteña* ayudó a algunos a orientarse en trabajos y negocios que yo nunca supe hacer.

VI

MI ingreso en ANA (Asociación Noticiosa Argentina) fue un hecho renovador en mi vida. Fui enviado especial a París a la primera parte de la IV Asamblea General de las Naciones Unidas y después a Nueva York a la continuación de dicha Asamblea.

En París mi optimismo vital fue arrollado por el clima de acusaciones y violencias verbales de los delegados del Este y del Oeste. La guerra fría ya estaba instalada en los salones del Palais Chaillot. Regresé a Buenos Aires y un mes después marché a Nueva York para continuar mi labor de comentarista periodístico. En América el clima no era tan sombrío como en la Europa herida por la guerra: predominaba cierta inconsciencia que se empeñaba en no tomar en serio nuevas guerras y nuevas catástrofes. Los verdes paisajes de Flushing Meadow y de Lake Success ponían una nota de ingenuo optimismo en las acusaciones de las sesiones del Comité de Seguridad. En Lake Success pronunció su primer discurso en las Naciones Unidas Andrei Gromyko: anoté sus rasgos, su lenguaje, sus ademanes acusatorios, su energía agresiva. Anoté también la soberbia y la torpeza con que lo trataban los norteamericanos. Nunca lo vi sonreír ni hablar con nadie que no perteneciera a su rebaño. Asistía al ingreso oficial de Israel, una antigua teocracia que cambiaba su mente para alinearse al lado de las democracias que defendían la libertad. Fueron y vinieron nombres de ciertas zonas del planeta como potenciales amenazas para la paz. Esto me permitió pronosticar la guerra de Corea, mérito que debo al análisis sistemático que hizo de la posición soviética en la región el delegado de Australia, señor Evatt. Cuando regresé a Buenos Aires la Agencia ANA ya no pagaba los sueldos. En la Argentina seguíamos con la economía personal colgada de un hilo.

VII

LAS Naciones Unidas, la paz, la esperanza de la humanidad otra vez frustrada, la espectacularidad de Nueva York, sus días, sus noches, sus gentes, todo me sirvió para escribir *Reportaje a Nueva York* y publicar mi primer libro. Gustó y desconcertó. Un diario de Madrid lo anunció como *Reportaje "en" Nueva York*. Parece que la gramática no permitía reportear directamente a una ciudad. El periodista había anulado al escritor. Pero la convocatoria del Premio Valle-Inclán encendió en mí la chispa de volver a la infancia y a la adolescencia. Escribí *La vida que nos dan* y gané el premio. Basilio Uribe comentó el libro en *Criterio* en los siguientes términos: "Cuando se escucha música de Beethoven hay que averiguar si es del mejor Beethoven. Yo estoy escuchando música de Beethoven pero no conozco nada de este autor". Para Guillermo de Torre yo evocaba "el paraíso perdido". Las tres novelas escritas, en las que había experimentado intensamente sobre el uso y abuso del idioma, tal vez guardarán en su seno el secreto de esa musicalidad que sorprendió a Basilio Uribe. Una de ellas, la última, la presenté a Schward, director de *Siglo XX*. Un mes después me llamó y me arrojó el original sobre el mostrador con este comentario: "Tome, esa no es la forma de tratar el problema judío". Le dije: "La verdad es que yo había querido tratar el problema español". Destruí los tres originales sin detenerme a pensar que alguna parte de ellos hubiera podido ser aprovechada. El camino era *La vida que nos dan*. Pero los hechos del mundo y la complejidad de mi propio desarrollo como escritor no me permitieron volver nunca más al lenguaje sonoro y elástico de mi primera novela. Ese idioma me lo transformó la vida.

La pasión de escribir era en mí más poderosa que el cansancio, la pereza y todas las dificultades. Pero había un obstáculo que no atinaba a solucionar: qué idioma utilizar. Tenía que escribir novelas argentinas, ¿pero en qué lenguaje? El vos y el sos y el tú y el eres eran para mí un proceso de difícil solución. Yo era español y hablaba como español. El lenguaje coloquial porteño no lo dominaba todavía como para largarme con temas de la ciudad. Tomé el ejemplo de las primeras novelas de Eduardo Mallea y Silvina Bullrich, cuyos personajes más cultos utilizaban el español correcto o sus aproximaciones locales, y los criados o gentes de campaña recurrían a otras formas más vulgares. En este lenguaje están escritas las novelas *Todos los muros eran grises* y *Antes que el tiempo muera*. La crítica las recibió bien y no hizo objeción alguna al método empleado.

La primera está notablemente influenciada por el existencialismo sartreano, que en aquellos años nos invadió a todos. Al escribirla descubrí que el existencialismo era una prisión mental tortuosa y esterilizante. Su título iba a ser *El Extranjero*, pero se me anticipó Camus. La segunda es una narración extensa de la vida de provincia, en la que se trata por primera vez en la novelística escrita en español la rebelión de los hijos frente a normas éticas prefijadas por los padres. *Duelo por la tierra perdida* es la vida de los exiliados españoles en la Argentina, vista, quizá, demasiado de cerca. Escribí otros libros de temas diversos, ensayos literarios y polémicos (aquí no tenía ningún problema idiomático), y, años después, publiqué *La Misión*, con escenario en Río de Janeiro y un profundo contenido social y crítico de la vida diplomática y una fuerte sátira a la "whisky culture".

VIII

LA Misión la comencé en Río y la terminé en Buenos Aires cuatro años después. Un crítico dijo en elogio del libro que "con razón su autor se tomó sus pausas horacianas". La verdad era muy distinta: en el 58 inicié en La Nación una columna titulada "Más allá de la crónica" que duró cinco años largos. Ese tiempo lo entregué totalmente a esa columna. Me brindó muchas satisfacciones y en compensación me exigió una dedicación exclusiva para que cada crónica fuera un trabajo personal y original. El periodismo de batalla, el de cumplir horarios y correr detrás de la información diaria, puede matar al escritor en potencia que hay en todo periodista. Pero este otro, el de orientación, de análisis político, de responsabilidad intelectual, también puede enterrar al escritor mejor preparado para destacarse en la literatura. Este segundo periodismo es más peligroso por su repercusión en el público culto y por la sensación que da a quien lo escribe de estar ya en el terreno de la *literatura*. Este periodismo es tan periodismo como el otro: desaparece todos los días con el diario. Cada sesión del Parlamento era para mí un problema inédito que me imponía ahondar en las causas de los debates y en la posición política de cada legislador. Yo sabía que esta tarea la había realizado en España Azorín, con brillo y profundidad, y Fernández Flórez con mucha inquina contra la República. Dicen que también Dickens y otros autores han hecho periodismo parlamentario. Yo puedo decir que me dio renombre y elogios de colegas y amigos. Pero pienso siempre que el éxito de esa columna se debe al prestigio de La Nación que apuntaló

con su autoridad un periodismo hecho de buen lenguaje, cultura, erudición, humor y cierto aire sarcástico a costa de algún legislador que siempre celebraba su adversario. Antes de ingresar en La Nación había estado un tiempo en El Mundo como editorialista, hogar de grandes periodistas y de excelentes poetas y escritores. Publiqué entonces una serie de "Reportajes Imaginarios" a escritores del momento en El Hogar, de la misma empresa. Quiera esto decir que el periodismo exigente y de investigación estaba anulando al novelista.

IX

EL Premio Nacional de Ensayo y el Municipal de Novela me impulsaron a rescatar mi libertad para seguir con algún ritmo mi carrera literaria. Trabajos críticos y ensayos recibieron muy buena acogida en Buenos Aires, Madrid y México. Pero tampoco ese tipo de trabajo me satisfacía. No encontré la verdadera paz conmigo mismo hasta que inicié la más ambiciosa de mis novelas: *¿Y ahora qué?* Era un viejo proyecto que se remontaba a los días en que llegué a este país. Según lo veo hoy, ya publicado, ese libro justifica una vida, y esta idea hace que los anteriores y posteriores me parezcan entretenimientos, distracciones y pasatiempos.

Cuando desembarqué en Buenos Aires (17 de abril de 1930) no sabía quién era el presidente de la República. Me enteré el 6 de septiembre del mismo año cuando me asomé a la Avenida de Mayo y vi a una multitud ruidosa e insultante que arrastraba un busto de bronce atada por el cuello. Era el busto del presidente de la República. Hipólito Yrigoyen fue execrado aquel día por una clase social que recuperaba el poder político mediante el primer golpe de Estado militar de este siglo y comenzó a ser llorado por los pocos que veían el abismo en que se precipitaba el país. De esta visión espectral parte *¿Y ahora qué?* para ahondar en un destino injustificado e inmerecido del pueblo argentino.

Pocos años después —tres o cuatro— inicié una labor extensa y minuciosa: recortar todo papel que hablara de la política y sus contradicciones, entre los que no faltaran diarios y revistas que documentaban cómo en la muy liberal y democrática República Argentina se habían instaurado formas regresivas y agresivas de nacionalismo xenófobo y de fascismo, nazismo y racismo. Carteles infamantes aparecieron por primera vez —después se repitieron muchas veces— pegados a los muros de las ciudades:

HAGA PATRIA
MAE UN JUDIO

X

SEGUÍ trabajando, recogiendo documentos y apuntes y viviendo, empresa esta última más arriesgada y peligrosa. Bajo el peronismo soporté la presencia de una X negra en la puerta de mi domicilio durante años enteros. Cuando la equis se marchitaba y estaba a punto de desaparecer, una mano anónima la renovaba y hacía que renaciera. La idea de morir, ser secuestrado o ser calumniado legalmente era siempre una realidad que me asediaba. Mis carpetas con recortes ya ocupaban un lugar molesto entre mis libros, pero su presencia me recordaba un deber ineludible: escribir *mi libro importante*. Un verano convencí a mi mujer y a mi hija para que fueran a veranear solas y poder así darle el primer envío a ese libro fantasma que me rondaba hacía más de cuarenta años. Desde las primeras páginas tuve la seguridad de que estaba escribiendo un libro original y sin relación alguna con cuanto se venía escribiendo en América Latina. Los personajes de mis novelas anteriores disfrutaban del privilegio de irse liberando a través de sus actos, de establecer su propio destino parecido o cercano al de los seres humanos. Yo los liberaba escribiendo —gozo inigualable de la creación— y me liberaba al mismo tiempo de mis neurosis.

Con el *libro importante* no ocurría lo mismo: los personajes tenían la vida condicionada por los hechos políticos que les tocaba vivir y toda la población estaba sometida a ese molde destructor de la libertad. Escribiendo esta cosmovisión de medio siglo de la vida argentina descubrí que el novelista que en la América Latina no lleve a sus libros la patología política que padecen nuestros pueblos, no dirá la verdad esencial acerca de la sociedad americana. Todo será episódico e intrascendente.

XI

EN año y ocho meses después puse término a *¿Y ahora qué?*, con el título extraño pero insustituible. En ese título se pregunta: ¿Qué hacemos con el país? Ya que nuestra frivolidad no nos permite saber qué hacer con él, ¿lo arrojamos al océano? Y ocurrió lo increíble: vinieron unos militares y lo tiraron materialmente al mar con la guerra de las Malvinas. Ahora me convencí de que había escrito un libro para algo: para arribar a una realidad insospechada y dejar un testimonio que nadie podrá rechazar sin que

roce lo más íntimo de su conciencia. Sé muy bien que hay argentinos que no quieren mirarse en el espejo que les presenta *¿Y ahora qué?* Sé que la historia que yo les muestro no es color de rosa, pero puedo asegurar que los hechos fueron peores. El humor y la vocación de no herir a los inocentes también desempeñan su papel en este denso relato. La vida argentina desde el 30 a las Malvinas es como yo la muestro en este libro, y no es difícil ponerse de acuerdo en que su desenvolvimiento histórico-social fue un retroceso no vivido antes por el país. La Argentina ha perdido su identidad. Y la perdió así, gradualmente, al irse desintegrando en manos de quienes llegaban al poder para salvarla. Como se describe en *¿Y ahora qué?* Este es mi testimonio.

"El novelista es un espía", he leído en Graham Greene. Ahora podemos agregarle: "El novelista es quien escribe la historia final desde otro ángulo de la historia oficial". Su poder es enorme. Su responsabilidad también.

EL MEXICO DE FUERA: NOTAS PARA SU HISTORIA CULTURAL

Por *Guillermo E. HERNANDEZ*

A don Luis Leal

Si bien antes de 1960 ya existe una bibliografía que atestigua la actividad cultural de los grupos de origen mexicano en los Estados Unidos, será durante esta década que una joven generación vendrá a ofrecer, bajo rubro y con coordenadas propios, nuevas modalidades de expresión y de investigación. El nóvel brote, autodenominado "chicano", se plantea la existencia y el quehacer, ya no dentro de las vertientes mexicana o angloamericana, sino desde el cauce mismo de su propio devenir histórico. Tal empresa significa un reto formidable para un grupo de extracción socio-económica débil, cuya relativa inexperiencia presentaba un obstáculo para la conceptualización y realización de un ideario congruente con sus necesidades y aspiraciones. Lo reciente de este fenómeno ha impedido evaluar cabalmente las dimensiones y consecuencias de lo que vino a llamarse el movimiento chicano. Sin embargo, difícilmente podrá soslayarse su contribución a una diversidad de campos y actividades. Es, por lo tanto, cada vez más necesario ubicar debidamente las corrientes que han modelado a estos grupos también conocidos como de origen mexicano o de habla y apellido

Este estudio se condujo bajo los auspicios del Institute of American Cultures and the Chicano Studies Research Center de la Universidad de California, Los Angeles. La investigación se llevó a cabo en las bibliotecas de estudios chicanos de la Universidad de California en Los Angeles y en Berkeley. Deseo agradecer a estas instituciones, así como a sus bibliotecarios, el Sr. Richard Chabrán y el Sr. Francisco García, cuya asistencia en esta labor me fue imprescindible. Agradezco al profesor Juan Rodríguez el proporcionarme: 1) la cita del diario de José María Sánchez, *Viaje a Texas en 1828-1829*. 2) la cita de C. Loyal, *The Squatter and the Don*, cuya obra será objeto de un estudio suyo de próxima publicación: "María Amparo Ruiz Burton: A Nineteen Century Chicana Novelist"; El doctor Emilio Zamora gentilmente me facilitó la cita de su: "Mexican Activity in South Texas 1900-1920"; Los profesores Gerardo Luzuriaga e Hilia Moreira me hicieron valiosas observaciones textuales: La Sra. Leticia Morales Dacosta pacientemente escribió el manuscrito en la computadora.

español. En el presente estudio intento trazar algunos rasgos sobresalientes de su desarrollo cultural.

Cabe señalar que los esfuerzos por definir las características que distinguen a los grupos de origen mexicano en los Estados Unidos no han sido escasos. De hecho el área de investigación denominada como de *Estudios Chicanos* representa un conjunto de disciplinas que, de una u otra manera, intentan delimitar los parámetros en los cuales se conjuga esta experiencia histórica. Somos conscientes de que el enfoque que se propone en estas páginas atañe a todas las disciplinas que tienen por objeto el estudio de la realidad chicana. Por lo tanto, por razones de espacio, sus implicaciones se han limitado a trazar el derrotero de la creación literaria durante años recientes.

Los mexicanos despatriados

EN su viaje de exploración por Texas durante 1828-1829, el teniente José María Sánchez, miembro de la Comisión de Límites, apunta en su diario la existencia de un grupo fronterizo cuyos patrones de vida han sufrido profundos cambios al vivir alejados del tronco cultural mexicano y estar expuestos a la influencia de sus vecinos angloamericanos:

Los mexicanos que habitan en este punto, es gente sencilla y tal vez de buenas intenciones; mas por un vicio de su educación ignoran no sólo el trato de nuestras grandes ciudades, sino también los sucesos de nuestra revolución, a excepción de algunas pocas personas que han oído decir estos sucesos. Acostumbrados al continuo comercio con los americanos del norte, han imitado sus costumbres, y así es que se puede decir con verdad que no son mexicanos mas que en el nacimiento, pues aun el idioma castellano lo hablan con bastante ignorancia de él.¹

A esta observación sobre la divergencia cultural de los grupos mexicanos que viven en la frontera —y después de 1848, dentro de los Estados Unidos— sucederán a través de los años una serie de similares reflexiones, anécdotas y aun chistes hechos por viajeros procedentes del interior de México. Sin embargo, el testimonio de quienes experimentaban tal proceso cultural contrasta fundamental-

¹ José María Sánchez, *Viaje a Texas en 1828-1829: diario del teniente D. José María Sánchez miembro de la comisión de límites*. (México: Papeles Históricos Mexicanos, 1939), pág. 63.

mente en perspectiva y tono. Una manifestación de esta situación expresa el General Mariano Vallejo en 1849 al abogar en defensa de otro mexicano ante el alcalde de San José, California, don Antonio María Pico:

¿Adónde vamos si nuestros propios paisanos se vuelven contra nosotros? ¿Qué podemos esperar entonces? ¿Qué? ¿No es suficiente la situación en que nos encontramos, sin saber ni la lengua, ni las costumbres, ni las leyes ni nada de los norteamericanos?²

Para el pueblo que más tarde se autodenominará chicano, un problema fundamental surgirá al intentar identificarse o nombrarse correctamente. En 1885, por ejemplo, se publica la novela *The Squatter and the Don*, escrita por María Amparo Ruiz Burton bajo el pseudónimo C. Loyal, cuyo protagonista se refiere al grupo californiano en los siguientes términos:

Porque nosotros *los nativos* de California, los Spano-Americans, fuimos, al terminar la guerra con México abandonados en el regazo de la nación norteamericana o, más bien, arrimados a sus pies como huérfanos, como indefensas criaturas...³

Aproximadamente en esa misma época, 1892, se publica en El Paso, Texas, el periódico *El Ciudadano*, uno de cuyos propósitos expresos declara ser:

[proporcionar] NOTICIAS RELATIVAS A LOS PUEBLOS EX-MEXICANOS, es decir a las poblaciones que habiendo sido mexicanas hoy forman parte de la Unión Americana, cuyos intereses propios serán materia de especial empeño para esta publicación.⁴

En efecto, *El Ciudadano* lucha por el bienestar de quienes, además de ex-mexicanos, llama americanos de raza mexicana, denunciando

² "Where are we heading, if our own countrymen turn against us? What can we hope for, then? What? Is it no enough, the situation in which we find ourselves—without knowing the language, nor the customs, nor the Laws, nor anything of the North Americans?" Madie Brown Emparan, *The Vallejos of California* (San Francisco: The University of San Francisco, 1968), págs. 68-69.

³ Because we, *the natives* of California, the Spano-American, were, at the close of the war with Mexico, left in the lap of the American nation, or, rather, huddled at her feet like motherless, helpless children...". C. Loyal, *The Squatter and the Don: Descriptive of Contemporary Occurrences in California* (San Francisco: Samuel Carson and Co., 1885), pág. 160.

⁴ "Este periódico. Sus trabajos", Editorial *El Ciudadano*. El Paso, Texas, 12 de marzo de 1892, pág. 1.

en uno de sus artículos el pago en moneda mexicana a los obreros mexicanos y en americana a los angloamericanos.⁵

Unos años más tarde este problema se manejará en términos políticos. Durante el año 1913 las noticias provenientes de México sobre la revolución y la posible intervención americana en el conflicto despiertan inquietud entre algunos destacados nuevomexicanos. Desde las páginas de su periódico *La Opinión Pública*, de Albuquerque, Nuevo México, Elfego Baca declara lo siguiente:

Sobre todo al tiempo de que hubiera intervención los Hispano-Americanos en los Estados Unidos vendríamos a quedar más mal que a la presente estamos, porque en México no nos quieren por agringados y en los Estados Unidos tampoco porque llevamos el nombre mexicano, y todos los Hispano-Americanos deben de empezar a estudiar esta cuestión cuanto antes, porque si hay guerra, en México nos matan por americanos y aquí por mexicanos, de modo es que los Hispano-Americanos vamos a recibir el golpe y no importa de qué lado venga. Este es el juego de la correa, si la ensarta pierde y si no también.⁶

Desde Las Cruces, Nuevo México, el editor de *La Estrella* discrepa:

...el Sr. Baca, bien sabe que aquí nos darán como siempre nos han dado, el lugar del cual nos hagamos merecedores como ciudadanos americanos y como lo hicieron al tiempo de la guerra contra España, pues siempre hemos gozado de todos los privilegios que se dan a todo buen ciudadano americano que está cobijado por la bandera de las barras y las estrellas y en caso de choque con México, nadie tendrá mejor protección o será más respetado que los hispano-americanos, pues baste con que nuestro hábil Secretario de Estado, el Hon. Don Antonio Lucero y nuestro teniente Gobernador, el Hon. Don Ezequiel C. de Baca, tengan mucho que ver con nuestro gobierno, así como que los más de nuestros alguaciles mayores sean hispano-americanos. Seamos leales a nuestra bandera y no tendremos que pedir nada a nadie, y si fracasamos en la política, la culpa la tendremos nosotros mismos y no nuestros otros conciudadanos americanos.⁷

⁵ "El salario del obrero ex-mexicano", *El Ciudadano*, El Paso, Texas, 12 de marzo de 1892, pág. 2.

⁶ Citado en el editorial: "Los Mexicanos están en México", *La Estrella*, Las Cruces, Nuevo México, 1ro. de noviembre de 1913, pág. 1.

⁷ "Los Mexicanos están en México", editorial *La Estrella*, Las Cruces, Nuevo México, 1ro. de noviembre de 1913, pág. 1.

Cinco años más tarde, en plena guerra mundial, *La Prensa* de San Antonio informa que el embajador de México en Estados Unidos ha ordenado a sus cónsules cesar de dar protección a los mexicanos nacidos en el país.⁸ Esta medida se dicta basándose en la enmienda 14 a la constitución americana que había dado por terminada, por parte de los Estados Unidos, la doble nacionalidad de los nacidos dentro de su territorio. Sin embargo se aclara que quien hubiere nacido en Estados Unidos, de padres mexicanos, seguiría siendo reconocido como mexicano dentro de la república mexicana.⁹

Doce años después el tema de la identidad surge de nuevo a causa del censo de 1930. En un editorial de primera plana de *La Estrella*, de Nuevo México, intitulado "Mexicanos o Americanos ¿Qué Somos?", se sugiere a los lectores evitar autodenominarse mexicano:

Nosotros los hijos nativos del suroeste somos americanos y nada más que americanos, al tanto y al par de cualesquier otro elemento de nuestra ciudadanía. Pero, desgraciada o bienaventuradamente, es la costumbre general designarnos como mexicanos. Nosotros mismos decimos que somos mexicanos y los primos advenedizos hasta nos añaden lo de "grisos" . . . Vamos todos los ciudadanos de habla española insistiendo que el enumerador haga una notación especial frente a nuestros nombres designando que somos hispano americanos; todo, menos que se nos clasifique como Mexicanos. México no nos quiere ni nos necesita; y nosotros somos hijos de este suelo y merecedores de cuantas consideraciones se le conceden a otras nacionalidades.¹⁰

⁸ "La Nacionalidad de los mexicanos nacidos en los Estados Unidos: El embajador mexicano en Washington define claramente el asunto en una circular a los cónsules". *La Prensa*, San Antonio, Texas, 19 de agosto de 1918, pág. 1.

⁹ Esta orden debió de estar ligada al conflicto bélico, pues es hasta el acuerdo de La Habana de 1928 y los reglamentos consulares mexicanos de 1923 y 1934 que se prohíbe a los cónsules asistir a ciudadanos del país en donde presten sus servicios. Consúltese A: Francisco E. Balderrama, *In Defense of La Raza: The Los Angeles Mexican Consulate and the Mexican Community 1929 to 1936*. (Tucson: The University of Arizona Press, 1982) pág. 7. La general inefectividad de los cónsules al proteger los intereses de sus conciudadanos en los Estados Unidos es objeto de análisis por: Juan Gómez Quiñones, "Piedras contra la luna. México en Aztlán y Aztlán and the Mexican Consulates 1900-1920", en *Contemporary México*, Papers on the IV International Congress of Mexican History, James W. Wilkie et al eds. (Berkeley, University of California Press, 1976), págs. 494-527.

¹⁰ "Mexicanos o Americanos, ¿qué somos?: El dos de abril comenzarán a tomar el censo — Un empadronamiento detallado". Editorial. *La Estrella* Las Cruces, Nuevo México, 1ro. de marzo de 1930. p. 1. "Grisos"

Estos testimonios que hemos venido espigando representan lo que Américo Paredes ha denominado *choque de culturas*. Dicho fenómeno implica toda una serie de conflictos, tanto sociopolíticos como culturales¹¹ y es evidente en cartas, diarios y periódicos del siglo XIX. El material folklórico que se recoge más tarde indica que el choque de culturas también se hizo patente entre las clases trabajadoras.

Es posible, por lo tanto, resumir lo siguiente: (1) una constante conflictiva caracteriza la tradición cultural de la población hispanoparlante al norte de México, probablemente antes de 1848; y (2), hasta poco antes de la Segunda Guerra Mundial los dos términos que primordialmente se manejan son los de mexicano y español. Se llaman mexicanos tanto quienes son inmigrantes recientes, como aquellos cuyas familias remontan sus orígenes a los primeros pobladores españoles establecidos al norte de México en el siglo XVI. Dentro de este grupo hay quienes consideran que su cultura es estrictamente peninsular; sin embargo —a excepción de un número bastante reducido— tal población es mestiza, de cultura mexicana, y que entre ellos se continúe empleando el término español o hispano deberá de entenderse como un tardío reflejo de criollismo¹²

El inmigrante mexicano

UNA importante corriente cultural dentro de estos grupos representan los inmigrantes mexicanos que arriban a Estados Unidos durante el fin del siglo XIX y el primer tercio del nuevo siglo. La participación de este grupo en el perfil de las comunidades hispanoparlantes a las que se integran, y otras que ellos mismos fundan allende el sudoeste americano, no deberá pasarse por alto. En años recientes se ha iniciado el rescate y análisis de sus actividades y es ya posible advertir la importancia de su legado cultural. Entre

es anglicismo de "greasers" (grasosos), palabra usada para referirse despectivamente a los mexicanos.

¹¹ Para Paredes el rasgo distintivo del folklore mexicanoamericano y que lo distingue del folklore mexicano es este "choque de culturas" experimentado por la población mexicana que vive en los Estados Unidos. Véase: Américo Paredes, "The Folk Base of Chicano Literature", en *Modern Chicano Writers: A Collection of Critical Essays*, editado por Joseph Sommers y Tomás Ybarra-Frausto (Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc. 1979), págs. 4-17.

¹² El problema de la nomenclatura entre los hispanoparlantes nuevo-mexicanos ha sido objeto de un valioso análisis por Arthur L. Campa en *Spanish Folk-Poetry in New Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1946), págs. 12-16.

sus miembros se cuentan grupos rurales y urbanos, y se incluyen obreros y campesinos, así como intelectuales, políticos, artistas, profesionales y pequeños propietarios. Su labor abarca: el periodismo —que revitaliza la gran red periodística de habla hispana ya en existencia desde el siglo pasado;¹³ la literatura— cuyos autores escriben, publican y se vinculan con los más importantes escritores y movimientos literarios del mundo hispánico de la época;¹⁴ la música —que preserva la gama de tradiciones regionales mexicanas y da estímulo a la música popular por medio de los nuevos inventos técnicos a su disposición tales como el fonógrafo y la radio;¹⁵ el teatro— impulsando a compañías teatrales, las cuales en sus giras dan nuevo aliento al teatro del sudoeste y llegan a contar con un público que se extiende a nivel nacional.¹⁶ El grueso de este grupo

¹³ Véase: el número dedicado a los modelos de comunicación (prensa y radio) editado por Félix Gutiérrez, *Journalism History* 4:2 (Summer, 1977).

¹⁴ Dentro del prolífico campo de la literatura chicana la investigación de textos anteriores a 1960 es escasa. Los siguientes trabajos intentan establecer periodos, parámetros y la metodología del corpus literario chicano de esa época: Luis Leal, "Mexican American Literature: A Historical Perspective", en: *Modern Chicano Writers: A Collection of Critical Essays*, editado por Joseph Sommers y Tomás Ibarra-Frausto (Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc., 1979) págs. 18-30; Raymond A. Paredes "The Evolution of Chicano Literature" en *Three American Literatures: Essays in Chicano, Native American and Asian American for Teachers of American Literature*. Editado por Houston A. Baker, Jr. (New York: The Modern Language Association of América, 1982), págs. 33-79; Guillermo Hernández, "On the Theoretical Bases of Chicano Literature". *De colores: Journal of Chicano Expression and Thought*, special issue on Contemporary Chicano Literary Criticism, 5, No. 1 & 2, 1980, págs. 5-18; Onofre Di Stefano "LA PRENSA of San Antonio And Its Literary Page, 1913 to 1915". Tesis doctoral, University of California, Los Angeles, 1983.

¹⁵ Las relaciones culturales entre los grupos de origen mexicano en los Estados Unidos y los de México están tan estrechamente ligadas que no siempre es fácil distinguir con precisión las contribuciones de unos de las de los otros. Por lo tanto la bibliografía en este campo deberá incluir trabajos sobre el folklore musical mexicano en general. Aquí solamente cito algunas investigaciones relevantes realizadas en los Estados Unidos: Merle E. Simmons, *A Bibliography of the "Romance" and related forms in Spanish America* (Bloomington: Indiana University Press, 1963), págs. 203-287; Américo Paredes, *A Texas-Mexican Cancionero: Folksongs of the lower border*, (Urbana: University of Illinois Press, 1976), págs. 21-109; Guillermo Hernández, *Canciones de la raza: Songs of the Chicano Experience* (Berkeley: Fuego de Aztlán, 1978); Chris Strachwitz, editor, *Texas-Mexican border Music* (varios volúmenes) (Berkeley: Arnooie Records, 1975-84); John Donald Robb *Hispanic Folk Music of New Mexico and the Southwest: A Self-Portrait of a People* (Norman: University of Oklahoma Press, 1980).

¹⁶ Véase: Nicolás Kanellos, "Two Centurie of Hispanic Theatre in the Southwest" en "Latin American Theatre: Then and now". Editado por

está constituido por campesinos y obreros que establecen numerosas organizaciones, tanto de índole cultural como social, cuyo objeto es luchar por sus derechos y bienestar.¹⁷ Esta importantísima labor, sin embargo, sufre una repentina dislocación debido a la repatriación o deportación de los años treinta, la crisis económica de la depresión y la reorganización nacional estadounidense que se produce a raíz de la Segunda Guerra Mundial.

Este grupo inmigrante que arriba entre los años 1890 a 1930 no es insensible al choque cultural que ya habían experimentado los habitantes de habla hispana a raíz de su anexión a la unión americana. De hecho este choque vendrá a repetirse en todos aquellos grupos e individuos que han seguido arribando del interior de México hasta nuestros días. Este aspecto cíclico de la experiencia inmigrante es hasta tal punto característico que, en un dado momento histórico, dentro de una misma comunidad o familia, frecuentemente coexisten varios niveles en proceso de adaptación cultural.

El grupo inmigrante de fines y principios de siglo hubo de censurar de manera fustigante a quienes exhibían rasgos y tendencias no consideradas propias de la cultura mexicana. Este rechazo por parte de los recién llegados revistió características predominantemente humorísticas y satíricas. El blanco del ataque era el individuo, hombre o mujer, que adoptaba lenguaje, costumbres y sentimientos considerados como angloamericanos. Escritores como Julio G. Arce, cuyas "Crónicas Diabólicas" aparecieron en el periódico *Hispano-América* de San Francisco, California, caricaturizaron tal aculturación. Implícita en la denuncia del "pocho" o "agringado" está su falta de lealtad a la tradición de los de su raza y la nacionalidad mexicana:

Cuando más se les echa de ver lo mexicano a algunos compatriotas, es cuando se acercan las fiestas patrias. En todo el año, ni por pienso se acuerdan de que, al otro lado del Bravo, tuvieron su cuna. Lejos de ello, cuando se quieren "agarrar" una buena "chanza", lo primero que dicen es que no son "mexican"... [pero cuando] quieren andar de fiesta, sea para lucir la figura o para algo más positivo, se mexicanizan pro-témpera, después de haberse desmexicanizado sabe Dios cuántas veces.¹⁸

Nicolás Kanellos, *Revista Chicano Riqueña* XI, No. 1 (Spring, 1983), págs. 19-51.

¹⁷ José Amparo Hernández, *Mutual Aid for Survival* (Malabar: Robert E. Krieger Publishing Co., 1983).

¹⁸ "Jorge Ulica" / Julio G. Arce, *Crónicas Diabólicas (1916-1926)*, compilado por Juan Rodríguez (San Diego: Maiz Press, 1982), pág. 29.

La figura del "pocho" vino a convertirse en objeto de innumerables "diálogos cómicos" representados por compañías teatrales y musicales que divertían a los públicos de habla hispana a través de sus giras. Su éxito les llevó a grabar discos fonográficos comerciales en los cuales, a través de diálogos o de canciones que incluyen diálogos, se ridiculizaba a estos personajes. Si bien tal práctica humorística había existido anteriormente, ahora se popularizó de manera general a través de grupos tales como La Carpa García y Los Tex Mex.¹⁹ En sus representaciones estos cómicos frecuentemente se mofaban del lenguaje y el vestir de los mexicanos que adoptaban las costumbres americanas urbanas. Ya en 1926 la canción "El Rancho" satiriza estos dos elementos que en la década de los cuarenta vendrán a caracterizar al pachuco:

Por aquí todos presumiendo idiomas
 andan diciendo: —Suit ja ri di di.—
 ¡cuánto más valiere: —Prieta, dame un beso.—
 como en el rancho donde yo nací!

Por aquí todos con chico sacote
 de atrás abierto hasta por aquí,
 ¡cuánto más valiera: —Prieta, dame un beso.—
 como en el rancho donde yo nací!

Por aquí mucho pantalón campana
 todos los tipos usan por allí,
 ¡cuánto más valiera pegados al cuero
 como en el rancho donde yo nací!²⁰

Más tarde esta figura se exagera, su lenguaje se matiza por el empleo de caló y llega a tener su mayor exponente en el cómico Germán Valdez "Tin Tan". Sin embargo, es necesario apuntar que un aspecto fundamental en la creación del pachuco, que no se ha señalado debidamente, es este origen humorístico con que se representó la asimilación a formas de vida urbanas y anglo-americanas ante públicos mexicanos en los Estados Unidos.

¹⁹ Alfredo de la Torre "The Carpa García" *Caracol*, vol. 4, No. 11 (Julio, 1978), págs. 5-7; Guillermo Hernández, *Canciones de la Raza*, págs. 50-51 incluye un diálogo cómico de los Tex Mex.

²⁰ Guillermo Hernández, *Canciones de la Raza*, pág. 20. La grabación de esta canción se hizo aproximadamente en 1926 por los hermanos Bañuelos para la compañía Victor, No. 78786 (1ra. y 2a. parte).

El mexicanoamericanismo

Si bien los términos *mexicano*, *latinoamericano* e *hispanoamericano* habían sido ya empleados con anterioridad, es después de la Segunda Guerra Mundial cuando se populariza el término *mexicoamericano*.²¹ La adopción de este nombre constituye en sí un hecho extraordinario. Representa, en primer lugar, un esfuerzo por sintetizar dos conceptos hasta entonces considerados antitéticos. Como hemos visto, ya antes de la guerra del '48 se habían venido observando una serie de características que diferenciaban profundamente al mexicano del angloamericano. Por su parte para el angloamericano la imagen del mexicano provocaba toda una serie de actitudes negativas que se remontaban a los conflictos entre españoles e ingleses en el siglo XVI.²² De manera que al fundirse estos dos conceptos se llega a una interesante encrucijada histórica.

Otro aspecto de gran importancia es el empleo del término mexicanoamericano por un considerable grupo de la clase trabajadora cuya índole sociocultural le había vedado, hasta entonces, toda aspiración a participar efectivamente, tanto dentro de la sociedad mexicana como de la estadounidense. Sin embargo, la Segunda Guerra Mundial y el conflicto coreano crearon una apertura democrática hasta entonces no soñada. En su libro *Among the Valiant: Mexican-Americans in WWII and Korea* Raúl Morín describe esta nueva perspectiva:

Daba gusto haber regresado de la guerra. Nos ocurrían cosas que nunca habían pasado antes. Esta era una nueva Norteamérica para nosotros... Fuimos abandonando los arrabales y nos mudamos al centro. Nos mudamos a mejores barrios y, gracias a las becas para veteranos (G1 Bill), continuamos nuestra educación. Empezamos a establecer negocios, a obtener mejores empleos, y algunos, aún, lograron que se les postulara, nombrara o eligiera para puestos públicos.²³

²¹ El término ya se emplea en una obra dedicada a su participación en la Primera Guerra Mundial: J. Luz Sáenz, *Los Mexico-Americanos en la gran guerra y su contingente en pro de la democracia, la humanidad y la justicia*. ¿1934? No deberá ser soslayado el hecho de que una serie de importantísimas organizaciones México-Americanas (Orden de Hijos de América, y LULAC, por ejemplo) ya utilizan el término en los años veinte y treinta.

²² Raymond A. Paredes, "The Origin of Anti-Mexican Sentiment in the United States" en *New Scholar*, 6 (1977) págs. 139-165.

²³ "It felt very good to have come back from the wars. Things were happening to us that never happened before. This was a new America for us... Soon now, we left the other side of the tracks and began to move

Ante las nuevas posibilidades socioeconómicas de posguerra el mexicano aspiró a su total integración dentro de la sociedad angloamericana. Si bien el factor mexicano de la ecuación impedía su total y franca asimilación al grupo mayoritario, las diferencias que le separaban del inmigrante mexicano también eran patentes. Que el problema no era reciente lo demuestra la siguiente declaración rendida en 1915 ante las autoridades de inmigración:

Ellos tienen sus propias costumbres —las de su país— que son totalmente distintas de las nuestras. Nosotros, los que nacimos en esta nación, sentimos lástima por ellos, porque son de nuestra raza, aunque nosotros nacimos y nos educamos aquí, nos da lástima que sigan viniendo aquí, a menos que la situación cambie considerablemente.²⁴

Esta situación produciría una profunda ambivalencia: todo rasgo mexicano vino a considerarse como un lastre para la realización personal, si bien se oponía a esta actitud cierto orgullo y lealtad a la herencia cultural mexicana. Este dilema se ve expresado concretamente en la cultura popular por medio de chistes en los que el mexicano se burla del angloamericano, de su propia situación o se autodenigra.²⁵

Una serie de elementos vinieron a coadyuvar en los intentos de asimilación del mexicano. El auge económico de posguerra les permite cierta movilidad social, lo cual viene a convertirlos, de población rural, en una emergente clase urbana. Tal fenómeno les lleva a tener mayor contacto con la población angloamericana en los centros escolares y de trabajo. Los medios de comunicación —radio, cine y televisión— vienen a servir como instrumento de aculturación masiva. La lengua española, hasta entonces el predo-

into town. We moved to better neighborhoods and thanks to the GI Bill, we continued our education. We were able to buy new homes. We began to go into business for ourselves, obtain better positions of employment and some even managed to get chosen, appointed or elected to public office". Raúl Morín, *Among the Valiant: Mexican-American in WW II and Korea* (Los Angeles: Borden Publishing Company, 1963), págs. 277-278.

²⁴ "They have their own ways of living in their own country, and it is absolutely different from ours. We people who were born in the country feel for them because they are our own race, although we were born and educated here in this country; we feel to see them come here any more unless conditions are changed a great deal". Emilio Zamora, "Mexican Activity in South Texas, 1900-1920" Tesis doctoral, University of Texas, Austin, 1983.

²⁵ Esta compleja situación ha sido objeto de valiosos comentarios por Américo Paredes; véase: "The Anglo-American in Mexican Folklore", en: *New Voices in American Studies*, editado por Ray B. Browne et al, (West LaFayette: Purdue University Studies, 1966), pág. 127.

minante medio de comunicación en el hogar, hubo de competir con la presencia de estos nuevos aparatos electrónicos que unían el recinto familiar y el círculo social inmediato a la red cultural del idioma inglés. Las nuevas generaciones, expuestas a la lengua inglesa durante los años escolares, ahora continuaban escuchándola en casa a través de la radio y la televisión. Cabe mencionar que la televisión vino a jugar un papel decisivo en este proceso cultural, pues a tal grado influyó en esta generación y en las subsiguientes, que es común entre quienes vivieron su infancia o adolescencia después de 1940, aún los hijos de inmigrantes monolingües, preferir el uso del inglés al del español. Lo opuesto ocurre entre quienes pasaron sus años formativos antes de esta época. Naturalmente, las consecuencias culturales fueron mucho más allá de lo puramente lingüístico. Durante este periodo que hemos denominado *mexicoamericano* el proceso de aculturación se juzgó como un paso al futuro bienestar de sus adeptos, ante la expectativa de ejercer de manera amplia y efectiva sus derechos y prerrogativas dentro de la sociedad norteamericana.

El chicanismo

Es evidente que la explosión chicana de los años sesenta surge estimulada por una serie de eventos que sacudieron a la sociedad americana y mundial durante este periodo. Entre los más importantes e inmediatos precedentes que influyen en el florecimiento del chicanismo se pueden incluir: la revolución cubana, el establecimiento de los clubes pro-Kennedy, la huelga de los campesinos, la lucha por los derechos civiles, la oposición a la guerra de Vietnam y el consecuente enjuiciamiento de la cultura nacional por la juventud angloamericana. Ahora, encabezada por jóvenes estudiantes de origen mexicano, se inicia una revalorización del mexicano, su existencia histórica y sus nexos con el grupo mayoritario estadounidense. Esta encuesta abrió posibilidades no vislumbradas por ningún grupo ni corriente anterior. Su concepto fundamental consiste en el reconocimiento de una realidad histórica propia, hasta entonces ignorada o menospreciada tanto en México como en los Estados Unidos. Este planteamiento les lleva a rechazar, así como a adoptar, una serie de alternativas heredadas de manera informal y fragmentaria. En primer lugar, se rechazan los intentos de ciega aculturación como los de un utopismo denigrante. Si bien se reconoce la existencia de una realidad cultural propia, variante de la mexicana, se adoptan los esfuerzos libertarios del pueblo mexicano, ya sea enorgulleciéndose del pasado indígena, celebrando fechas claves, como

la derrota de los invasores franceses el 5 de mayo, o bien preconizando el valor de héroes como Cuauhtémoc, Hidalgo, Morelos, Zapata y Vlla. Puesto que los intentos por establecer una identidad basada en el criollismo se consideran un anacronismo, se rechaza el término Spanish o Hispanic. Sin embargo, reconociendo su importancia cultural, se señala la urgencia de conservar la lengua española, incorporando los aportes de regionalismos, anglicismos, caló y arcaísmos que le han caracterizado dentro de los Estados Unidos. Asimismo, se considera a la clase trabajadora como núcleo sociocultural en el que se sustentan sus principios y esfuerzos, ridiculizándose los valores de quienes sólo ven un mejoramiento económico y social a nivel personal y sin consideración del grupo. Es necesario señalar que la formulación de estos principios surgió de manera caótica, intuitiva y conflictiva. En su emotividad está implícito, hasta cierto punto, el cruel despertar del sueño mexicanoamericano de aculturación, ahora frustrado por las barreras que le impiden el mejoramiento socioeconómico. Por otra parte, el chicanismo ofrece apoyo y solidaridad a quienes buscan integrarse a sus filas. Todos estos esfuerzos llevan al establecimiento de una red nacional de intelectuales, profesionistas y políticos que sigue vigente hoy en día.

El empleo del término *chicano* como apelativo formal se propone inicialmente en la Mexican American Student Confederation (MASC) de la Universidad de California, Berkeley, en el otoño de 1968.²⁶ Tal elección se hace a sabiendas de la oposición que este nombre despertará entre importantes sectores de la población mexicanoamericana.²⁷ A pesar de esta posibilidad, se juzga que el empleo del término constituye en sí una declaración históricamente significativa y cuyos principios coinciden con los intereses de grandes núcleos de la clase trabajadora en las comunidades de origen mexicano. Esta decisión se halla precedida de una serie de conversaciones informales en las que se denuncian las aspiraciones y valores sociales y culturales del mexicanoamericano. Simultáneamente se decide buscar un nombre para la organización que incluya el término *chicano* y se elige el de Movimiento Estudiantil Chicano de

²⁶ "Minutes from MASC at Berkeley", by Leni Villagómez, Fall, 1968.

²⁷ La objeción al empleo del término *chicano* ha continuado hasta nuestros días. Véase, por ejemplo, el artículo de José E. Limón, "The Folk Performance of 'Chicano' and the Cultural Limits of Political Ideology", en "And Other Neighborly Names": Social Process and Cultural Image in Texas Folklore, bajo la dirección de Richard Bauman y Roger D. Abrahams. (Austin: University of Texas, 1981), págs. 197-225. Se esperaría que a estas alturas ya hubiera quedado claro que en esta discusión el problema fundamental no está en el uso de éste o de cualquier otro nombre sino en la orientación histórica que sustentan los grupos que lo utilizan.

Aztlán (MECHA). Al adoptar estas siglas se comenta su doble y simbólica significación del filamento combustible y del neologismo por fósforo, empleado en el español de los Estados Unidos (match > mecha). Unos meses después, en la conferencia de la Universidad de California en Santa Bárbara, donde se elabora el Plan de Santa Bárbara de Educación Superior, MECHA se adopta como el nombre de la organización estudiantil estatal. En su manifiesto el Plan de Santa Bárbara emplea el término *chicano*, definiéndolo de la siguiente manera:

Culturalmente, la palabra *chicano* tuvo, en el pasado, connotaciones despectivas y de clase, mas ahora se ha convertido en idea seminal para una nueva identidad de nuestro pueblo. También significa una creciente solidaridad y el desarrollo de una praxis social común. El amplio uso del término *chicano* señala el renacimiento del orgullo y la confianza en nosotros mismos. El chicanismo encarna una sencilla y antigua verdad: que el hombre nunca está más cerca de su verdadero ser cuando está cerca de su propia comunidad.²⁶

Es fundamental la importancia que tienen todos estos esfuerzos de la segunda mitad de la década de los sesenta por establecer las bases de una visión del quehacer e identidad colectiva. En breves años quedaban superadas las corrientes que habían existido hasta entonces. Ni el mexicano despatriado, ni el inmigrante, ni el mexicoamericano estaban dispuestos a lanzarse a la tarea de concebir de manera sistemática las bases de su pasado y, sobre ellas, señalar posibles cauces de acción común a nivel nacional. De hecho, al conjugar todas estas corrientes anteriores el chicanismo les permitió su incorporación. El resultado fue que un gran número de individuos y organizaciones adoptaron el nombre *chicano* sin abandonar sus perspectivas y aspiraciones previas. Por consiguiente esta corriente de los sesenta a la época actual se ha visto enriquecida, a la vez que debilitada, por la participación de tal diversidad de perspectivas en su seno. Este enriquecimiento es evidente en la gran variedad de tendencias en la obra creativa y la

²⁶ "Culturally, the word Chicano, in the past a pejorative and class-bound adjective, has now become the root idea of a new cultural identity for our people. It also reveals a growing solidarity and the development of a common social praxis. The widespread use of the term Chicano today signals a rebirth of pride and confidence. Chicanismo simply embodies an ancient truth: that man is never closer to his true self as when he is close to this community". "Manifiesto" El Plan de Santa Bárbara: *A Chicano Plan for Higher Education* (Oakland: La Causa Publications, 1969), pág. 9.

investigación así como en diversas esferas sociales y culturales. Por otra parte, en estos mismos años aparecen un considerable número de estudios cuyos enfoques hacia lo chicano se circunscriben estrictamente a un marco de referencia peninsular, bien desde la realidad mexicana o latinoamericana o, lo que es más generalizado, dentro de una dinámica sociocultural exclusivamente angloamericana. A pesar de estos acercamientos parciales y por ende marginalizantes, un buen número de investigadores encaran la realidad chicana dentro del marco de su propia experiencia, formulando áreas de investigación, planteando hipótesis, teorías y soluciones que permiten, cada vez con mayor claridad, lograr comprender la trayectoria histórica del chicano.

Es necesario subrayar que solamente dentro del periodo chicano ha sido posible el análisis del panorama cultural que se ha planteado en estas páginas. Es decir, que debido a la ausencia de mecanismos de valorización y transmisión histórica, hasta los años sesenta cada generación chicana se veía obligada a enfrentarse a su época sin previos antecedentes formales que la guiaran. Esta situación explica el resurgimiento *ab initio* de problemas que se habían debatido anteriormente, tales como el de la inmigración, la identidad, el choque cultural, el papel de la lengua, etc. Una segunda característica, sincrónica, consiste en que en cada época de la cultura chicana hay una fragmentación de experiencias de acuerdo con la región geográfica, el grupo social, económico y generacional al que se pertenece, etc. Como resultado de estas condiciones existe una aparente discontinuidad en la tradición chicana que con frecuencia impide establecer patrones de su actividad sociocultural de manera sistemática. Sin embargo, los últimos años de investigación han demostrado que existen fuertes vínculos, tanto diacrónicos como sincrónicos, en el devenir histórico chicano.

*La literatura chicana contemporánea: Luis Valdez
y el Teatro Campesino*

LA literatura chicana inicia su periodo más reciente a partir de la toma de conciencia de la realidad chicana de los años sesenta. Desde entonces sus escritores han desarrollado una labor prolífica y por su parte la crítica se ha lanzado a la tarea de rescatar e interpretar el corpus de sus textos.²⁹ Son cuatro las tendencias que

²⁹ Véanse: Ernestina N. Eger, *A Bibliography of Criticism of Contemporary Chicano Literature* (Berkeley: Chicano Studies Library Publications, 1982); Robert Trujillo y Andrés Rodríguez, compiladores, *A current Bi-*

ha seguido la literatura chicana en esta época y que denomino respectivamente: *concientización*, *personalismo*, *esteticismo* y *profesionalismo*, ya sea que se fije la atención en los aspectos conflictivos de la experiencia chicana, en sus autores, en la calidad de sus textos, o bien en el éxito profesional de sus autores y obras. Si bien estas corrientes se presentan aislada y exageradamente en algunos escritores y críticos, generalmente se expresan de manera simultánea o cumulativa. Es decir, las corrientes son representativas de la época y por lo tanto no todos sus autores y obras exhiben nítida y exclusivamente estos rasgos.

La trayectoria del Teatro Campesino y el dramaturgo Luis Valdez³⁰ nos pueden servir como modelo que ejemplifica las corrientes de la literatura chicana contemporánea. Al inicio de sus actividades el grupo desarrolla una labor de *concientización*: al promulgar la lucha de los campesinos por sus derechos y, más tarde, al trasladarse al circuito universitario, viene a proveer los lineamientos ideológicos del chicanismo; al satirizar al mexicano-americano, denunciar la guerra en Vietnam y abogar por la superioridad espiritual del pasado precolombino. Ya en esta época empieza a aparecer el nombre de Luis Valdez unido al del Teatro Campesino y su personalidad como dramaturgo pronto habrá de ser el centro de atención por parte de críticos y público. En esta etapa de *personalismo* el papel del autor-director viene a sobrepasar de manera notable la importancia que anteriormente se le había dado al grupo. Después, Valdez recibe el elogio de públicos nacionales y extranjeros quienes reconocen la calidad artística de su obra, culminando entonces su época de *esteticismo*. Finalmente, la carrera de Valdez seguirá un derrotero *profesional*, al integrarse al circuito comercial del cine y la televisión norteamericanas.

Esas cuatro tendencias que ha observado el Teatro Campesino y Luis Valdez constituyen una guía para acercarse a la literatura chicana contemporánea, a sus autores y a sus obras, así como para comprender algunas dificultades que influyen en la publicación de sus textos. En la época inicial, o de *concientización*, la labor literaria consiste, principalmente, en promover las virtudes del chicanismo. Siguiendo la pauta del Teatro Campesino, los escritores chicanos destacan en sus textos, como aspecto primordial, el de promulgar los lineamientos ideológicos de *la causa*. En esta época se publican una serie de periódicos y revistas y se celebran festi-

bibliography on Chicano Literature: Creative and Critical Writings Throughout 1984 (Stanford: Stanford University Library, 1984).

³⁰ Se podría decir que Valdez y el Teatro Campesino inician la época literaria chicana contemporánea. Para su bibliografía véase la nota anterior.

vales poéticos, constituyendo todos estos esfuerzos un frente artístico en la labor en pro de los intereses y bienestar del chicano. La actividad literaria es, en consecuencia, un llamamiento al despertar a una nueva visión de la realidad circundante. Sin embargo, al terminarse este periodo conflictivo (fin de la guerra en Vietnam, fundación de departamentos de estudios chicanos y empleo de profesores chicanos, etc.) esta actividad se abandona. Desde los foros universitarios entonces se inicia el rechazo a la concientización, señalándose las limitaciones que impone a la labor artística y académica, y atacándose los principios del chicanismo. Esta nueva etapa de *personalismo* se formaliza a partir del premio "Quinto Sol", el cual "descubre" a Tomás Rivera, Rudolfo Anaya, Rolando Hinojosa y Estela Portillo Trembley. Desde entonces los eventos literarios chicanos derivarán su importancia de acuerdo con la presencia de autores tales como los señalados además de otros que adquieren renombre. Si bien en un principio algunos de estos escritores protestan por el hecho de que sus obras y la literatura chicana en general, no reciban el reconocimiento que merecen, más tarde desde este mismo grupo surgirá la defensa y apelación en favor de una mayor calidad técnica. Esta exigencia *esteticista* ya había sido señalada por algunos críticos al exigir calidad o universalidad en las obras de los autores chicanos. Finalmente, la etapa *profesionalista* se inicia al asignarse cátedras universitarias a críticos y escritores chicanos en reconocimiento de su labor literaria.

Un aspecto fundamental en la creación y supervivencia de la literatura chicana ha sido la existencia, a lo largo de su desarrollo, de órganos de difusión. Es indudable que sin los periódicos, revistas y casas editoriales chicanas, un gran número de textos jamás se hubieran impreso.³¹ Sin embargo, paradójicamente, después de la época inicial el *establishment* literario chicano no lucha por promover, educar y ampliar a su público lector. Esto significa que hasta la fecha depende de un público relativamente escaso, fundamentalmente constituido por círculos académicos en los cuales sus textos se leen generalmente en cursos de literatura chicana.³² A esta situación agravan una serie de problemas: los textos literarios son frecuentemente difíciles de obtener, en algunos casos caros y la presentación de sus ediciones no es comparable a la de los libros

³¹ Véase: Richard F. Chabrán, "The Production of Chicano Writing" en *Biblio-Política: Chicano Perspectives on Library Service in the United States* (Berkeley: Chicano Studies Library Publications, 1984), p. 35.

³² Richard D. Woods, "The Chicano Novel: Silence after Publication", *Revista Chicano Riqueña*, vol. 4, no. 3 (1976), pág. 46. Los comentarios de Woods sobre la novelística podrían aplicarse a la literatura chicana en general.

ofrecidos por las grandes redes de distribución nacional. Pero quizás la más grande barrera con la que se ha enfrentado la literatura chicana contemporánea ha sido la actitud que han mostrado sus escritores y editores al vacilar entre dirigirse a un público chicano o bien intentar abrirse paso en el mercado de los grupos mayoritarios. La estrategia fundamental ha sido la de ambivalentemente intentar ambos cauces.

Una importante razón del éxito de Luis Valdez consiste en haber tomado parte en las cuatro tendencias que hemos mencionado, a la vez de haber logrado mantener un equilibrio prodigioso en su manejo de la problemática chicana rural y urbana ante públicos chicanos así como no chicanos. Sin embargo, en sus "Notes on Chicano Theater" (1971) Valdez había propuesto lo siguiente:

Los teatros nunca deberán alejarse de la raza. Sin la palomilla sentada ahí, riendo, llorando y compartiendo lo que pasa en escena, los teatros se marchitarían y morirían. Si la raza no viene al teatro, entonces el teatro deberá ir a la raza. A la larga esto determinará la forma, estilo, contenido y espíritu del teatro chicano.⁸⁸

En efecto, el público es un factor decisivo en la orientación que se da a las obras literarias chicanas. Sus autores revelarán la identidad de los lectores a quienes se dirigen al elegir determinadas formas lingüísticas, ya sea empleando español, inglés, o bien incluyendo alguno de los rasgos dialectales cotidianos (bilingüismo, regionalismos, caló, arcaísmos, anglicismos, etc.) En esta selección están implícitas una serie de consideraciones estéticas que afectarán de manera decisiva la organización y el contenido del texto. Esta amplitud en el campo referencial del que disponen sus autores es un reflejo de la gama de parámetros historicoculturales que explican y dan vida a la literatura chicana. Sin embargo, la crítica, cuyo papel hubiera podido servir de enlace interpretativo, ha permanecido a la zaga del análisis sistemático de este interesante desarrollo literario concretándose generalmente al estudio de aspectos estrictamente formales o ideológicos de selectos textos contemporáneos, sin vincular sus observaciones a las diversas corrientes históricas que han modelado la sensibilidad chicana. Estas limitaciones

⁸⁸ "The teatros must never get away from La Raza. Without the palomilla sitting there, laughing, crying and sharing whatever is on stage, the teatros will dry up and die. If the Raza will not come to the theatre then the theatre must go to the Raza. This, in the long run, will determine the shape, style, content, spirit and form of el teatro chicano". "Notes on Chicano Theater", en *Actos: El Teatro Campesino*, por Luis Valdez y el Teatro Campesino (San Juan Bautista: Cucaracha Press, 1971), pág. 4.

en la investigación han impedido desarrollar una visión de la tradición literaria chicana, sus rasgos distintivos y los diferentes periodos o corrientes que la constituyen.

La existencia de esta laguna debe atribuirse a dos principios metodológicamente incompatibles que se han manejado en la investigación de la literatura chicana:

1) Considerar a la literatura chicana como parte inseparable de: a) la literatura americana, o, b) la literatura mexicana o latinoamericana. Estas perspectivas presuponen reformas significativas a lo que usualmente se considera como una expresión literaria nacional. Sin embargo este problema teórico se ha soslayado al incluirla, dentro de las letras americanas, como un apartado más en el grupo de las minorías étnicas; y, en el contexto mexicano o latinoamericano, al aceptársela solamente como una expresión de las luchas que caracterizan importantes aspectos sociales de estos pueblos. Será necesario, por lo tanto, reconocer los problemas que se suscitan al intentar incorporar dentro de tradiciones literarias de sólida raigambre a un corpus que, como el de la literatura chicana, frecuentemente incluye textos de lengua y sensibilidad ajenas.

2) Considerar a la literatura chicana como un corpus independiente e internamente coherente, a pesar de mantener estrechos lazos con las letras mexicanas, latinoamericanas y estadounidenses. A esta posibilidad, como hemos visto, van aparejados una serie de problemas que aquejan a la literatura chicana contemporánea, tales como limitaciones en la publicación y difusión de textos, posible ámbito de lectores, etc.

Se comprenderá que las dificultades que surgen al estudiar la literatura chicana representan una modalidad artística de la tradicional ambivalencia que han demostrado los grupos de origen mexicano en su intento de realización sociocultural dentro del marco de la realidad estadounidense mayoritaria. Como hemos visto, tal situación ha estado estrechamente ligada a los diversos nombres que esta población ha empleado al identificarse a sí misma. Por ende, puesto que las causas de tal incertidumbre son inherentes a la historia cultural de estos grupos, la identificación y definición del corpus literario chicano continuarán representando un problema fundamental para escritores e investigadores. En nuestros días todo parece indicar que esta problemática continuará por largo tiempo.

EN TORNO AL EPISTOLARIO HENRIQUEZ UREÑA - ALFONSO REYES

Por *Gabriella DE BEER*

EN la historia cultural de Iberoamérica hay aportaciones singulares que se destacan en cada época o período. Sería interesante señalar estos momentos culminantes desde la colonia hasta nuestros días para descubrir cuáles son los hilos conductores que unen los varios puntos y les dan coherencia. Pero sin ir más allá, creo que todos estaríamos de acuerdo en que uno de los más fuertes hilos conductores ha sido la búsqueda de nuestra propia expresión, ya sea dentro de un marco histórico o puramente estético. La frase nos trae a la memoria la conocida obra de Pedro Henríquez Ureña *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928). Como sabemos, los ensayos reunidos en este estudio son de temas varios, pero el que enfoca la idea central de la obra es "El descontento y la promesa", originalmente una conferencia pronunciada en Buenos Aires en 1926. El dominicano, con su vasta comprensión de la cultura y literatura universales, logra concretar la fuerza motriz que ha dado una identidad propia a las letras hispanoamericanas. Según él, se ha visto en cada generación, período o movimiento un ciclo que alterna entre el descontento y la promesa, y cuyo resultado es la constante búsqueda y renovación. Así la disatisfacción con el *statu quo* crea el fermento necesario para motivar un modo diverso de expresión: del descontento del presente surge la promesa de un futuro mejor.

A pesar de que la búsqueda de esta genuina voz literaria americana ha seguido con frecuencia un desarrollo paralelo a normas europeas, ella ha contribuido a moldear un creciente nacionalismo que indudablemente ha marcado e influido en "la búsqueda de nuestra expresión". Vale la pena recordar algunas precisiones hechas por el escritor dominicano en su importante ensayo. Para Henríquez Ureña el uso de una lengua ajena, el español, no resta autenticidad a la literatura hispanoamericana porque "*cada idioma es una cristalización de modos de pensar y de sentir, y cuanto en él se escribe se baña en el color de su cristal. Nuestra*

expresión necesitará doble vigor para imponer tonalidad sobre el rojo y el gualda".¹ De igual modo rechaza el aislamiento cultural de Europa o de los Estados Unidos porque cree que todo aislamiento es ilusorio. En América, subraya Henríquez Ureña, tenemos derecho a gozar de los beneficios de otras culturas sea la occidental o la indígena. Está en nuestras manos otorgarle carácter original a la literatura. De ahí la obligación de "acendrar nuestra nota expresiva", y de "buscar el acento inconfundible".² He aquí el origen de esa oscilación entre el desaliento y la promesa que renueva la literatura de generación en generación. Lo auténtico, lo original y lo genuino nacen del ansia de perfección, del trabajo intenso, del esfuerzo por afinar y definir lo propio. No hay una sola fórmula. Cada gran escritor crea sus propios medios aprovechando la experiencia anterior, rehaciéndola a su manera y sometiendo a una estricta disciplina para expresar los más profundos anhelos del espíritu. La clave del pensamiento de Henríquez Ureña está en la palabra "disciplina" que él usa en su sentido literal. Quiere decir que la expresión auténtica de nuestra literatura nace de la seriedad y de la disciplina. Su mayor enemigo es la pereza —el arte como ocio y deporte. El dominicano, con su inigualable formación clásica, nos recuerda que "*los maestros del deporte, los griegos, los ingleses, estimaron siempre que el deporte es cosa seria*".³ Entonces lo propiamente nuestro debe ser producto de un esfuerzo serio y disciplinado para grabar nuestros perfiles espirituales en la literatura. Este esfuerzo es el hilo conductor; es el catalizador del movimiento pendular entre el descontento y la promesa. En última instancia se constituye en símbolo de la renovación constante.

¿Quiénes personifican el espíritu auténtico y disciplinado de nuestras letras más que Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes? A pesar de los muchos hitos y del auge alcanzado por la literatura hispanoamericana hoy día, será difícil nombrar a otros dos literatos cuya vida y obra encarnan ese espíritu tan acertadamente descrito por el dominicano. No es necesario mencionar la vasta obra creativa y crítica de ambos porque es universalmente reconocida. Quizá lo que sí vale recordar es el hondo espíritu de cooperación que de manera tan decisiva moldeó la obra de los dos. Su amistad

¹ Pedro Henríquez Ureña, "El descontento y la promesa", *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, en *Obra crítica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1960), p. 246.

² Henríquez Ureña, "El descontento y la promesa", p. 251.

³ Henríquez Ureña, "Palabras finales", *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, p. 324.

data del año 1906 cuando Henríquez Ureña llegó a México por primera vez, y duró por cuatro peripatéticas décadas.⁴ Fue una amistad probablemente única en la historia de las letras hispano-americanas porque nos revela la formación e interdependencia intelectual de dos mentalidades privilegiadas. La estrecha relación entre Henríquez Ureña y Reyes está documentada por largas cartas que nos proporcionan la constancia de este intercambio. Y a su vez, a un nivel más íntimo, perfilan esa indagación literaria que habrá de llevarnos a lograr y sintetizar la cabal expresión de lo americano. Por eso en el reexamen de la trayectoria hacia una identidad cultural hispanoamericana, es importante bucear en esta correspondencia pues en ella descubriremos cómo dos pensadores claves de "Nuestra América" comprendieron y explicaron un arduo camino, para ellos ciertamente marcado por el esfuerzo, el estudio y el trabajo. Cuando leemos y estudiamos la gruesa correspondencia recopilada en la Casa-Museo Alfonso Reyes (Capilla Alfonsina) de México⁵ notamos inmediately la curiosa relación entre ambos humanistas. Al recordar Reyes su primer encuentro con Henríquez Ureña dice: ". . . me lo acerqué de por vida. Algo mayor que yo, era mi hermano y a la vez mi maestro. La verdad es que los dos nos íbamos formando juntos, él siempre unos pasos adelante".⁶ Este juicio enunciado por Reyes a medio siglo de haber conocido a Henríquez Ureña concreta precisamente la relación entre ellos: el uno discípulo y el otro maestro, amigos fraternales en un vínculo de delicado equilibrio. Como fue una influencia querida y apreciada sería inexacto decir que el uno dominaba al otro. Al contrario, Reyes buscaba y pedía los consejos y las opiniones de Henríquez Ureña y cuando le llegaban, aun a través de océanos y continentes, los aceptaba y los hacía suyos. De esta manera el dominicano le proporcionó el impulso necesario para que su innato talento floreciera; en otras palabras, Pedro Henríquez Ureña fue el agente catalizador que estimuló y orientó a Alfonso Reyes.

⁴ Para un estudio de la trayectoria de Pedro Henríquez Ureña en México, véase: Gabriella de Beer, "Pedro Henríquez Ureña en la vida intelectual mexicana", *Cuadernos Americanos*, 215, No. 6 (nov.-dic. 1977), 124-131.

⁵ Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a la Sra. Alicia Reyes por sus múltiples cortesías y por haberme permitido examinar el epistolario en la Casa-Museo Alfonso Reyes en México. Acaban de salir de la imprenta en la República Dominicana los dos primeros tomos de la correspondencia (1907-1916) los cuales su editor y compilador, el Prof. Juan Jacobo de Lara, tuvo la gentileza de enviarme y por ello le doy las gracias.

⁶ Alfonso Reyes, "Encuentros con Pedro Henríquez Ureña", *Revista Iberoamericana*, 21, Nos. 41-42 (enero-dic. 1956), 56.

La correspondencia entre Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña —las primeras cartas datan del año 1907 y siguen hasta el año 1946— aunque extensa probablemente no es completa pues faltan algunas comunicaciones. Con todo, es posible seguir cronológicamente la estrecha relación personal e intelectual que los vinculó por largos años. Hasta la fecha hemos estudiado en detalle las cartas de los diez y ocho primeros años, 1907-1925, que constituyen la mayor parte del epistolario. Nuestras observaciones están fundamentadas en las cartas de estos años que hemos analizado con mayor atención.

Tanto Alfonso Reyes como Pedro Henríquez Ureña compartieron un amor por la cultura en el sentido más amplio de la palabra; este amor los lleva a buscar, verificar, estudiar, leer y discutir constantemente sobre temas literarios, filosóficos y artísticos. Su sed insaciable de absorber de todas las fuentes es quizás lo que más llama la atención a través de la correspondencia. No hay ni carta ni tarjeta postal que no tenga pregunta, respuesta u opinión acerca de un tema cultural o un escritor o artista. De modo que el epistolario se podría leer como una historia personal de la creación literaria y artística del momento y también de la crítica que se estaba haciendo sobre ella y sobre generaciones anteriores. Las cartas muestran un tono de seriedad en cuanto a sus investigaciones que sería extraordinario en un trato personal y lo es más si tomamos en cuenta la vía de comunicación. La nota de seriedad evidente tanto en la obra de Alfonso Reyes como en la de Pedro Henríquez Ureña es indudablemente el rasgo sobresaliente de la correspondencia discutida aquí. Entre otras constantes debemos señalar el profundo respeto que Alfonso Reyes le tenía a Pedro Henríquez Ureña —un respeto matizado por la admiración y el cariño.

En cuanto al amor a la cultura tan evidente en el epistolario, el diálogo acerca de las lecturas, las investigaciones que realizan, las fuentes y bibliografías consultadas y también las actividades culturales del día en muchas de las cuales estaban participando ellos mismos es interminable. En una de las primeras cartas recopiladas, fechada el 14 de enero de 1908, y escrita por Reyes desde Monterrey a Pedro Henríquez Ureña en la capital, encontramos una de las contadas referencias a su padre, el General Bernardo Reyes:

El Sr. Gral. Don Bernardo Reyes resuelve todo con mandatos militares y el otro día, discutiendo sobre asuntos literarios, le hice ver que ha adquirido el vicio de maltratar autores que no ha leído. El se

disculpa arguyendo que su trabajo de Gobernador no le da tiempo para eso. Su proyecto es que yo vaya a Nueva York y estudie en la Universidad de Columbia (¿Esa es la de Nueva York?) lo que me parezca bien estudiar, sin estar de pie en dicho Instituto, viajando por las principales ciudades, visitando museos, etc. Parece que no nos entendimos bien. Dime: una persona decente y aficionada a no economizar mucho, y a comer bien, y a dormir a gusto y a comprar libros ¿puede vivir con holgura en Nueva York disponiendo de \$100. oro?*

A los ocho días va la respuesta de Pedro Henríquez Ureña —directa, razonable, llena del sentido común característico del dominicano.

Vamos a tus planes. Te vas a Nueva York: convenido. Estudiarás en Columbia (es la principal universidad de Nueva York, ¿cuándo tendrás memoria para estas cosas!)

...Pero no dices ni cuándo marchas ni qué tiempo estarás. Lo primero no es indiferente: me parece que debes ir antes de dos meses, y estarte por ejemplo hasta mayo o junio preparándote en lo principal, sobre todo en lo principalísimo: en hablar y oír el inglés. Eso es un poco difícil para jóvenes que gustan de dormir o como se dice en mexicano "flojear", y que además tienen horror a la sociedad humana. Sócrates dice que el pueblo es mal maestro en todo, excepto en la lengua. En fin: el programa que debes proponerte para llegar presto a hablar el inglés, es entrar apenas llegues en una casa de huéspedes completamente yankee, relacionarte lo menos posible con gentes que hablen castellano, ... (16 enero 1908, I, 21).

Siguen una serie de consejos sobre la temporada teatral, la revalidación del bachillerato, los gastos anticipados, además de las ventajas de ir a estudiar al extranjero. Pero la carta tiene mucho más comentarios sobre los números recientes de las revistas literarias, los amigos con quienes se había reunido, un libro nuevo de García Calderón, *Hombres e ideas de nuestro tiempo*, analizado en un sustancioso párrafo en cuanto a tema, estilo y fuentes filosóficas. A veces el tono del intercambio de ideas es alegre, casi chistoso, como cuando Alfonso Reyes le escribe a su amigo que "vi tu Margi-

* Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes, *Epistolario íntimo*, ed. Juan Jacobo de Lara (Santo Domingo: Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, 1981), I, 17. De aquí en adelante citamos por esta edición indicando entre paréntesis en el texto la fecha de cada carta, el volumen y la página correspondiente. Para las cartas escritas después del año 1916 y no publicadas todavía, damos la fecha entre paréntesis.

nalia, más bien dicho, vi una Marginalia tuya con tres notas. ¡perra costumbre! ¿Qué tú necesites poner notas? No lo hagas o pierdes mi amistad. No lo hagas, por los dioses" (21 enero 1908, I, 19). A esta reprimenda amistosa contesta Pedro Henríquez Ureña con una larga explicación de las razones para incluir notas en obras eruditas (24 enero 1908, I, 27). Cuando en una carta Reyes comenta el libro de García Calderón que Henríquez Ureña le había recomendado, nos hace ver cómo llega a entender ideas nuevas y cómo para él la comprensión de un concepto quiere decir haberse acostumbrado a él:

Lo primero que sentí con esa lectura fue un desbarajuste en mis ideas. Lo mismo sucede cada vez que abordo temas que me son desconocidos. Cada vez que me aparece algo nuevo lo aprendo de memoria y procuro repetírmelo interiormente con la mayor frecuencia posible; después de algún tiempo ya lo entendí y me resulta lo más natural del mundo. De modo que, para mí al menos, no entender algo significa más bien no estar acostumbrado a pensar en ello, pues lo único que me falta es adaptación (29 enero 1908, I, 31).

Hay largas cartas que hablan detalladamente de lecturas recomendadas. En una Henríquez Ureña le dice a Reyes: "Te recomiendo que leas 'Las Bacantes' de Eurípides y 'Las Aves' de Aristófanes. Léelas y cuéntame. 'Nosotros' hemos organizado al fin un programa de cuarenta lecturas que comprende doce cantos épicos, seis tragedias, dos comedias, . . ." (31 enero 1908, I, 37). Este es solamente un ejemplo de muchísimos por el cual se puede apreciar la constante actividad común de los jóvenes intelectuales de la época. Del viaje de Reyes a Nueva York, cada día más dudoso por la situación económica de la familia, dice Henríquez Ureña: "*No es lo mismo vislumbrar la civilización a través de los libros que verla en los pueblos. De lejos, llegamos a figurarnos que la naturaleza humana no es una: de cerca, vemos que en realidad es una sola, pero aprendemos a conocer las verdaderas diferencias íntimas y esenciales*" (3 febrero 1908, I, 44). Cuando Henríquez Ureña recomendó ciertas lecturas que debían hacer Reyes y Max Henríquez Ureña, le respondió el mexicano: "*Obedeceré tu consejo; sabio consejo con el cual, a la vez, procuras que haga yo leer a Max asuntos serios y que los lea yo. Leeremos lo más que podamos*" (21 febrero 1908, I, 56).

La nota de seriedad es evidente en toda la correspondencia. Cada uno juzgaba el intercambio de cartas como una importante

actividad cultural y no como una simple diversión. Tanto para el uno como para el otro la llegada de una carta esperada llegó a ser una necesidad y un sustento intelectual durante épocas difíciles y desilusionantes. De esta necesidad de comunicarse hay infinitos ejemplos. De París Reyes le escribe a su amigo dominicano: "*Otra vez seré más explícito. Te quisiera decir muchas cosas, ya que por ahora no puedo hablarte; todas las noches te sueño, y me sueño conversando contigo largamente. Si tú no sueñas lo mismo, no mereces que te escriba*" (7 mayo 1914, I, 223). Henríquez Ureña, siempre sensible a los sentimientos de su amigo y a la vez resignado a las separaciones inevitables, anima a Reyes con las siguientes palabras:

Haz, pues, un esfuerzo, y nunca escribas sino cartas amenas, que se puedan enseñar a los amigos... Porque lo más grave de una carta triste es la imagen que da del estado de ánimo en que vive el que la escribió. En cambio, aunque el escribir cartas amenas te cueste esfuerzo, el esfuerzo mismo influirá en que tengas una o dos horas alegres después de escribir. Prueba (30 mayo 1914, I, 246).

Podemos ver claramente el mutuo estímulo intelectual que se transmitía por correo. Reyes, alejado de su patria y de los compañeros con quienes se había formado, dependía en gran medida del aliento y de los consejos de Henríquez Ureña. Este, mayor y con su personalidad más formada, sabía animar al amigo con palabras enérgicas y a la vez cariñosas. A veces el tono parece el de un padre que regaña al hijo por su propio bien.⁸

De la importancia de escribir y de publicar se escriben Reyes y Henríquez Ureña constantemente. Vale señalar que por entonces ambos se esforzaban para que sus escritos se difundieran. Estaban

⁸ En una carta de 1923 que Henríquez Ureña envía de México a Reyes en Madrid comenta:

Ahora sobre ti mismo: ya estás en ocasión de escribir lo que quieras... De todos modos, tú siempre que quieres escribes. Pero hay algo más importante, y es que tu autoridad como escritor, aquí en México (donde es absoluta), y aún en la América española (donde, a pesar de haberla descuidado, se te conoce ya mucho), es tan grande que ya puedes hacer lo que quieras, escribir lo que quieras, y todo el mundo dirá que está bien... El haber trabajado tanto fuera de México y haber "triunfado en toda la línea", como se dice en los periódicos, te mantiene libre de ataques y te convierte en ser extraordinario. Puedes, pues, escribir lo que se te antoje, no temer al público, que está dispuesto a encontrárselo todo bueno. Esto creo que es muy necesario para que un escritor se sienta en posibilidad de expresarse libremente (20 abril 1923).

convencidos de que únicamente escribir sin divulgar era un ejercicio inútil pues la publicación de lo escrito cerraba el ciclo formado por la inspiración y la investigación y volvía a hacerlo girar. Así la publicación de la obra escrita sirve de fin tanto como de medio. En 1925 estando Henríquez Ureña en Argentina le puso estas líneas a Reyes que entonces residía en París: "*Importante: yo necesito publicar... ¡Si no hallo dónde publicar, acabaré por no escribir!... Y mientras no salga de un libro, y sepa que puedo dar otro, no podré escribir*" (8 febrero 1925).

En el examen de la correspondencia Pedro Henríquez Ureña-Alfonso Reyes nos encontramos con un caudal de material que merece atención. Limitándonos al tema de "la búsqueda de nuestra expresión" tal y como lo define el humanista dominicano, observamos que el intercambio epistolar fue para ellos un fértil sendero para encontrar su propia voz. Cada uno con el rigor y la disciplina que deben caracterizar la genuina expresión, se servía del otro como una caja de resonancia en un interminable cotejo. Por su amor a la cultura y su extraordinaria compenetración así como por su afán de perfeccionamiento lograron imprimirles a sus escritos esa cualidad esquivada la autenticidad, la originalidad. Los dos comprendieron bien que lo auténtico es resultado de la renovación constante, del esfuerzo disciplinado y serio por continuar sobre una base cuyos cimientos ya se han echado. Alfonso Reyes, quizá anticipando el conocido ensayo de Henríquez Ureña escribió en una comunicación de 1923 lo siguiente: "...*ahora vamos a la segunda etapa: a aplicar a nuestra realidad el resultado del aprendizaje anterior. Pero en manera alguna hay que negar lo que antes hemos hecho. No incurras tú también en el pecado de la incontinuidad*" (25 mayo 1923). Así el estudio del epistolario Henríquez Ureña-Reyes ilumina y define el difícil camino de "la búsqueda de nuestra expresión".

Presencia del Pasado

PANAMA: DE LA "SIEMBRA DE BANDERAS" A LA RECUPERACION DEL FUERTE GULICK

Por Gregorio SELSER

EL 10. de octubre de 1984 y en cumplimiento de disposiciones del Tratado Carter-Torrijos del 7 de septiembre de 1977, revertieron a poder de la República de Panamá varias instalaciones fijas y diversos predios terrestres y marítimos hasta ese momento detentados por Estados Unidos, en lo que se conoce como Zona del Canal (ZdC).

Se cumplía así un tramo más del conjunto de transferencias que deberán culminar, el 31 de diciembre de 1999, con la total desocupación por parte de Estados Unidos de la franja canalera y la asunción de su soberanía plena por Panamá. El paso terrestre y fluvial entre los océanos Atlántico y Pacífico, en una extensión aproximada de 80 km y sus tierras y aguas aledañas fueron propiedad irrefutable de la Unión norteamericana a partir del tratado Hey-Munau-Varilla, suscrito en Washington el 18 de noviembre de 1903, exactamente quince días después de que el entonces departamento de Panamá se segregara de su matriz colombiana y asumiera las formalidades de la independencia y la soberanía.¹

No fue un colombiano o un panameño quien firmó el después llamado "tratado inicuo", sino un "plenipotenciario" francés, Philippe Bunau-Varilla. Su contraparte, John Hay, secretario de Estado —presidencia de Theodore Roosevelt— fue parte consciente de una trama que los propios historiadores y politólogos estadounidenses juzgaron, como mínimo, como inmoral aun dentro de los usos imperiales y neocoloniales de la época. La frase de Roosevelt "I took Panamá" ("Yo tomé Panamá") se hizo sinónimo de lo que implicaba para las grandes potencias el escaso o ningún respeto por las normas del derecho internacional si de pequeñas o inermes naciones se trataba. Otra célebre expresión del mismo presidente,

¹ Cfr. Gregorio Selser, *El rapto de Panamá*, ediciones varias, la más reciente de la Editorial Universitaria Centroamericana EDUCA, San José, Costa Rica, 1982.

generalizada como "Diplomacia del Garrote",² se postularía como corplario y conducta de Estados Unidos para con los países de Centroamérica y el Caribe durante algunos lustros más.

El precio que cobró Estados Unidos por su apoyo a la concreción de la República de Panamá con amenaza del uso de la fuerza a Colombia, fue el "tratado inicuo", que durante no menos de siete décadas continuó siendo impugnado y resistido por sus principales víctimas: la nación y el pueblo panameños. Quizás no hubo para éstos signos más ominosos de la sejadura canalera que la presencia en la ZdC de la llamada "Escuela de las Américas" (U. S. Army School of the Americas = USARSA), establecimiento militar ubicado en el lugar conocido como Fort Gulick, en las cercanías de la atlántica ciudad de Colón. La revisión del "tratado inicuo" de 1903 conllevó, entre otros objetivos capitales, el cese de las funciones y naturaleza de esa singular institución perteneciente al ejército de Estados Unidos y la entrega de todo ese conjunto castrense, de triste fama en Hispanoamérica, a las Fuerzas de Defensa Panameña (ex Guardia Nacional).

Si bien esa transferencia estaba acordada en el tratado Carter-Torrijos, su cumplimiento fue de trajinado y polémica concreción, hasta el grado de registrarse presiones en contra precedentes tanto de Estados Unidos cuanto de sectores de la burguesía comercialista doméstica. Mérito no despreciable es el del pueblo panameño al haberse sobrepuesto a las amenazas y al chantaje. Por sobrada cuenta omitimos destacar cuál fue la decisión importante que en tales gestiones le cupo al general Omar Torrijos Herrera, héroe pacifista de una recuperación nacional —nacionalista y patriótica— del territorio irredento. Justicia total le hizo el doctor Jorge Illueca, presidente de Panamá, cuando en discurso memorable le otorgó el reconocimiento de su pueblo, durante la ceremonia pública en virtud de la cual Panamá recuperaba, con sus simbologías conexas, todos los bienes físicos y territoriales de la malhadada escuela del Fuerte Gulick.

En el discurso que proporcionamos por separado, el presidente Illueca hizo alusiones y referencias históricas específicas a lo que le costó a su pueblo tamaña recuperación. Una de ellas es la llamada "siembra de banderas", un episodio que posiblemente marcó el comienzo de la gesta de los panameños en pos de sus reivindicaciones.

² El cuño original formó parte del párrafo de una carta de Roosevelt: "Speak softly and carry a big stick" ("habla suavemente y lleva un garrote"). Al propio autor le gustó mucho su ocurrencia epistolar y no mucho después comenzó a utilizarla verbalmente a modo de explicación de la forma en que debían ser tratadas algunas naciones hispanoamericanas: con el "garrote" ("big stick").

ciones frente a Estados Unidos. Es esa historia la que referiremos a continuación.

La Segunda Guerra Mundial

El 18 de mayo de 1942, ya en plena Segunda Guerra Mundial, se anunció la firma de un convenio por el cual Panamá cedía en arrendamiento a Estados Unidos, unas 15,000 hectáreas de predios ubicados en distintos puntos del país, destinados a la defensa y protección efectiva de la ZdC. El análisis de los estrategias norteamericanos condujo a la conclusión de que eran insuficientes las tierras de la Zona, una novedad no prevista en la percepción zahorí de Roosevelt, el de 1903. De modo que el Roosevelt de 1942 obtuvo de Panamá más de un centenar de puntos y bases estratégicas en territorio nacional propiamente dicho, si bien con el compromiso expresamente asumido de que al término de la conflagración todos los predios se reintegrarían sin más a la nación.

Sin embargo, el elástico plazo de un año a partir del término efectivo de la guerra —previsto en el Convenio de Arrendamiento de Bases— fue percibido como insuficiente por el Departamento de Defensa, el que procuró ampliarlo. Faltando sólo dos días para el término legal del plazo, la embajada de Estados Unidos en Panamá formalizó el pedido de iniciación de pláticas para la concertación de un nuevo convenio sobre "sitios de defensa", aduciendo que no se habían firmado los tratados definitivos de paz con los países del Eje y que persistía en el mundo un estado de *inseguridad* que hacía desaconsejable el abandono de las bases.

Como la capitulación en regla de Japón se había formalizado el 10. de septiembre de 1945, el 10. de septiembre de 1946 Panamá solicitó por escrito "la devolución y entrega de los sitios de defensa que todavía está usando" la Unión, pedido que correspondía "en guarda de su soberanía y de sus derechos". Aunque no rechazó de plano el requerimiento de ampliación, Panamá adujo que con prelación a toda nueva negociación, correspondía el reintegro de los predios ocupados en cumplimiento de lo convenido en 1942.

Esta actitud de demanda previa de devolución antes de cualquier otra negociación de prórroga no se mantuvo, empero, debido a la intensa presión del presidente Harry S. Truman sobre el gobierno de Enrique A. Jiménez, con la alegación del agravamiento de la situación internacional y la ya estallada Guerra Fría. El 3 de mayo de 1947 se anunció que se hallaba en trámite de negociación la prórroga del ya caducado convenio, novedad que provocó la consiguiente conmoción en los sectores nacionalistas e izquierdistas

panameños. La opinión pública resintió, una vez más, la imposición foránea y el debate nacional culminó el 9 de diciembre de ese año con la renuncia del canciller Ricardo J. Alfaro. Un día después se firmaba en la capital panameña el nuevo Convenio sobre Sitios de Defensa, entre el ministro de Gobierno e interino de Relaciones Exteriores, Francisco A. Filós, y el embajador estadounidense, general Frank T. Hines.

No resultó extraño, habida cuenta de la tradición local, que simultáneamente estallaran motines callejeros, violentamente reprimidos por la policía. El día 12, al iniciarse en la Asamblea Nacional el estudio del documento para su eventual ratificación, los choques de estudiantes y trabajadores con la policía dejaron un sensible saldo de heridos, entre éstos de suma gravedad el estudiante Sebastián Tapia, cuya figura fue adoptada como bandera de oposición. El 22 de diciembre la Asamblea Nacional rechazaba por unanimidad el tratado Filós-Hines.

Ante el inocultado estupor de los legisladores republicanos estadounidenses, el Departamento de Estado no sólo no presionó sobre Panamá sino que anunció que en vista de la decisión legislativa local las tropas y aviones de las bases serían *ipso facto* retirados y reubicados en las catorce bases existentes en la ZdC. Y como resulta habitual en tales casos, algunos congresistas y la prensa republicana de Estados Unidos respondieron a la negativa demandando la construcción de un canal de alternativa por Nicaragua, o por el istmo mexicano de Tehuantepec, o a través de la región colombiana del Atrato. Como forma de presión malhumorada ya no causaba efecto alguno entre sus destinatarios. Por otra parte, el renunciado canciller Alfaro, en una digna exposición radiofónica, suministraba días después algunas explicaciones válidas desde el pasado tanto como hacia el futuro, en relación con el sentimiento de su pueblo:

"La afirmación de que ha sido causa del rechazo un sentimiento anti-norteamericano contiene algo de verdad, pero no toda la verdad. En otras palabras, no ha sido una explosión de 'yanquifobia' la causa determinante y principal, sino un cúmulo de circunstancias que han venido creando en el pueblo panameño el resentimiento que se puso de manifiesto durante la agitación popular contra el Convenio. No se trata de un sentimiento adverso al pueblo del que fueron representantes genuinos Abraham Lincoln y Franklin Roosevelt. Es un resentimiento existente contra algunos representantes del Gobierno de los Estados Unidos y contra cierto elemento elaborista de la Zona del Canal que se ha constituido en foco de odio y de desprecio hacia los ciudadanos panameños.

"El mantenimiento de diferencias odiosas entre los empleados panameños y los norteamericanos en la Zona del Canal; las discriminaciones por motivos de raza o de nacionalidad; la división artificiosa de los seres humanos de carne y hueso en hombres de oro y hombres de plata;³ la campaña implacable, persistente, que en contra de los panameños llevan a cabo ciertas organizaciones obreras de la Zona del Canal, apoyadas en el Congreso de Estados Unidos por un poderoso cabildeo que en más de una ocasión ha producido leyes o proyectos de leyes que violan los acuerdos existentes, además de violar los dictados de la justicia y de la equidad; todas éstas son cosas que han venido creando en el corazón de los panameños un fermento que ahora ha dado su fruto amargo, como dijo en acertada frase un gran diario de Washington.

"Este sentimiento es general, porque si en las clases trabajadoras, que experimentan en carne viva el efecto de las discriminaciones por motivo de raza o de nacionalidad, se cumplen a diario hechos que no pueden engendrar sentimientos de cordialidad, las clases dirigentes, que tienen a su cargo la defensa de las aspiraciones y los intereses de la Nación, están contemplando a su vez, a diario, hechos que indican no existir de parte de los Estados Unidos para con Panamá la cooperación amistosa que debe guiar las relaciones de los dos pueblos".⁴

Cuando los resentimientos mutuos parecieron acallarse, ya entrada la década del 50, fue posible la concertación de un nuevo convenio bilateral referido a un aspecto militar que tan desagradable efecto había producido con el frustrado acuerdo Filós-Hines. El 25 de enero de 1955 los presidentes Dwight Eisenhower y José Antonio Ramón Cantera firmaban un convenio de arriendo por quince años, prorrogables, de la base aeroterrestre de Río Hato, sobre el Pacífico, que ya había servido como asiento de los aviones de bombardeo durante la última guerra. La base sería destinada a entrenamiento de tropas estadounidenses y la anualidad que se pagaba a Panamá sería de 1.930.000 dólares. El tratado contenía, además, disposiciones tendientes a mejorar la imagen de Estados Unidos, ta-

³ Referencia a la discriminación entre los empleados estadounidenses y los de origen panameño en materia de sueldos y salarios en la ZdC. A los primeros se les paga en oro ("roll de oro") y a los segundos en plata ("roll de plata"), naturalmente de valor interior y, por las dudas, en ventanillas separadas. Una descripción pormenorizada del sistema puede consultarse en William Krehm, *Democracia y tiranías en el Caribe*. Editorial Palestra, Buenos Aires, 1959. [nota G. S.]

⁴ Ricardo I. Alfaro, "Las bases, la opinión norteamericana y la verdad", disertación radiofónica reproducida en el *Panamá-América Dominicana*. Panamá, 4 de enero de 1948.

ción pelotones del ejército estadounidense, que exagerada e innecesariamente hicieron un provocativo despliegue de poderío ante los inermes civiles, que comenzaron a resistir el hecho que se les expulsara a bayoneta calada. Sobrevinieron el lógico enardecimiento de los ánimos y las inevitables refriegas cuerpo a cuerpo, con su secuela de aporreamientos, gases lacrimógenos, baños de agua con mangueras contra incendios, bayonetazos y disparos de armas de fuego. El saldo final se computó en 90 panameños heridos, algunos de gravedad.

Fue desde todo punto de vista un 3 de noviembre "distinto" a todos los anteriores. Los panameños, que no sabían que el gobernador de la ZdC, Potter, había revocado la autorización para el acto a último momento, desautorizando así a su subordinado, consideraron que habían sido objeto de una alevosa provocación y una burla y reaccionaron con enardecimiento. En las horas siguientes la conmoción se había mudado de los predios de la ZdC a la ciudad de Panamá, misma, con cierre de comercios y exaltadas manifestaciones de estudiantes y trabajadores en las calles a modo de protesta por el atropello. El grueso de los manifestantes enderezó hacia la embajada de los Estados Unidos, frente a la cual fue quemada la bandera de las barras y estrellas, mientras desde el interior del edificio y hasta en los techos montaban aprensiva guardia los *marines*. En los principales puntos limítrofes y de paso de la ZdC se arostaron soldados con bayoneta calada, absorbiendo abucheos, insultos y pedradas de los estudiantes. Hubo no pocas escaramuzas y algunos negocios de la capital panameña fueron dañados.

El día 4 la conmoción continuó, aunque los enfrentamientos ocurrían entre estudiantes y efectivos de la Guardia Nacional que patrullaban las calles para evitar mayores daños a la propiedad. La estadounidense Compañía de Luz y Fuerza fue apedreada y un automóvil resultó incendiado. Desde Washington, el presidente Dwight Eisenhower restó importancia a los disturbios y dijo que no empañaban las buenas relaciones entre los dos países. El gobierno de Panamá protestó por vía diplomática, denunciando que las tropas de la ZdC habían disparado armas de fuego contra los estudiantes.

El día 5 las tropas estadounidenses fueron retiradas de los accesos y mantenidas a prudente distancia de las alambradas divisorias. Casi inmediatamente unos 200 estudiantes panameños de secundaria cruzaron la "Quinta Frontera" y colocaron en sitio visible una gran bandera de su país; pero esta vez fue la Guardia Nacional la que acudió para dispersar a los manifestantes y retirar el lábaro antes de que lo hicieran los "zoneítas". En actitud ya conocida por muy repetida, Eisenhower mencionó como muy probable el que se

emprendieran estudios para construir "otro canal" en "algún lugar" de Centroamérica. El gobernador Potter anunció que en lo sucesivo no se compraría mercancía alguna panameña, ni siquiera alimentos. Y así, en medio de tensiones que disminuyeron en los siguientes días, se fueron apagando los fuegos que iluminaron esa nueva "siembra de banderas". El 9 de noviembre, después de un debate de seis horas de duración, la Asamblea Nacional aprobó por unanimidad una declaración en la que expresaba que no iba a descansar hasta ver "*la bandera de Panamá ondeando en nuestro territorio de la Zona del Canal*".

Estados Unidos no tardó en reclamar indemnizaciones por "daños causados a propiedades de ciudadanos" —entre ellos varios automóviles— y por el agravio a su bandera. Alérgo que doce soldados de la ZdC habían resultado heridos. El presidente de la Guardia respondió que habían sido 17 los heridos panameños, algunos por balas, y que su país no pagaría "un solo centavo" por los alegados daños. A fines de noviembre, viajó a Panamá el subsecretario de Estado adjunto, Livingston T. Merchant, quien declaró que su país estudiaba el reconocimiento de la soberanía titular de Panamá sobre la ZdC. Era una actitud tendiente a suavizar la tirantez existente, a la que se añadió una declaración de Eisenhower según la cual cooperaría en llevar a la práctica el proyecto de que la bandera panameña fuese izada junto con la norteamericana en ZdC. El 3 de diciembre, en México, el embajador panameño Enrique de la Guardia declaró "alentador" el compromiso de Eisenhower, indicaba que la ZdC "*es un territorio que mi pueblo jamás ha enajenado*", y explicaba que en parte los disturbios se originaron "por la falta de cumplimiento, de parte del gobierno estadounidense, de algunas de las cláusulas del Tratado de Mutuo Entendimiento y Cooperación", de 1955.

Desde aquel noviembre, las exigencias vinculadas con el enarbোলamiento del lábaro nacional dentro de la ZdC fue un punto de honor para el pueblo panameño y un motivo de permanente agitación. En la segunda mitad de 1960, la campaña electoral norteamericana fue aprovechada como herramienta de agitación. Los efectos de la Revolución Cubana se hacían sentir en todo el Continente. En la reunión de cancilleres de Costa Rica, el ya citado canciller panameño Miguel J. Moreno volvió a plantear reclamos históricos y por cierto renovó la demanda: "*Presento ante la conciencia de América el sentimiento que hiere a la República de Panamá, sin distinción de clases, ante la demora por parte de los Estados Unidos en atender la expresa voluntad del gobierno y el pueblo de Panamá, de lograr que la bandera panameña sea izada*

con regularidad en la Zona del Canal como símbolo vivo de nuestra soberanía en esa faja de terreno de la patria panameña'.

Deseoso de eliminar un motivo de disputa internacional que pudiese ser utilizado contra el Partido Republicano en la campaña electoral, el 7 de septiembre de 1960 el presidente Eisenhower adoptó la "decisión voluntaria y unilateral" de enarbolar la bandera panameña junto con la de Estados Unidos en el sitio conocido como Triángulo Shaler, una reducida plazuela ubicada en el límite entre la ZdC y la ciudad de Panamá; el Triángulo Shaler está en territorio geográficamente panameño, esto es, *dentro* de la ciudad de Panamá, aunque Estados Unidos lo siga considerando como propio. De modo que Eisenhower continuó la práctica de no permitir el izamiento de la bandera panameña en la ZdC, aunque por un momento dio la impresión de que, siquiera de una manera tímida, sí lo consentía. El gesto resultó, claro está, insuficiente para contener la agitación nacionalista.⁶

Con el ascenso al poder del presidente John F. Kennedy, su colega panameño Roberto F. Chiari encontró en él un interlocutor amable y predispuesto en favor de algún tipo de concesiones superficiales. En noviembre de 1961 y en respuesta a una nota franca y personal de Chiari, Kennedy le respondió: "*Parece claro que cuando dos naciones están obligadas por estipulaciones contractuales, que no son plenamente satisfactorias para una de las partes, deben hacerse arreglos que permitan a los representantes idóneos de ambas naciones discutir esos motivos de descontento con la mira de resolverlos*". Había predisposición mutua para el diálogo y así fue posible que ambos mandatarios arribaran a un convenio, el 13 de junio de 1962, por el cual se disponía que por mutuo acuerdo "*sus representantes dispondrían que banderas panameñas se enarboles en la manera apropiada en la Zona del Canal*".

La comisión mixta abocada al tema resolvió, el 10 de enero de 1963, que ambas enseñas patrias debían enarbolarse en terrenos de la ZdC que tuviesen carácter civil y donde era norma que flameara la bandera estadounidense. En una palabra, que la una no podía ser izada sin que a su lado lo fuese otra. Se excluían del acuerdo las bases e instalaciones militares y las naves que cruzaran el canal,

⁶ "En el otoño de 1960 Nixon y el Departamento de Estado temían que ocurriera otro motín el 3 de noviembre, cinco días antes de las elecciones norteamericanas. Se temía que tal cosa apoyara la declaración del candidato Kennedy, de que Eisenhower y Nixon se habían olvidado de Iberoamérica. Por lo tanto, para evitar tales motines, el gobierno de Eisenhower emitió la histórica declaración de que la bandera panameña ondearía junto a la norteamericana dentro de la Zona del Canal". (Drew Person, en "Washington Merry-Go-Round", *Washington Post*, 14 de enero de 1964.)

pero se estipulaba la obligación de instalar mástiles destinados a la bandera panameña allí donde ya se alzaban los correspondientes a la estadounidense. Y como una muestra de adelanto para generalizar el acuerdo, desde el 12 de octubre de 1962 comenzaron a ondear ambos lábaros en el Puente de las Américas (Thahtcher Ferry Bridge), y, desde fines de aquel mismo mes, en los edificios administrativos de los cerros de Balboa (ciudad de Panamá) y Cristóbal (ciudad de Colón).

La decisión formal de la comisión mixta entró en vigor el 8 de julio de 1963, pero se debió esperar al vencimiento del plazo para determinar judicialmente si el acuerdo sobre las "dos banderas" era constitucional, plazo que expiró el 27 de septiembre sin que fuera interpuesto recurso alguno en contra. Sólo entonces, el gobernador Robert J. Fleming Jr. dispuso poner en vigor el acuerdo; pero en lugar de dejar bien establecido que ambas enseñas patrias se enarbolaban en los lugares en que hasta el 10 de enero anterior había ondeado solamente una, la propia, seleccionó diecisiete lugares en donde iba a ser obligatoria la presencia conjunta. Suprimió así todos los lugares habituales, entre ellos el ubicado frente a su propia residencia oficial, el de la Capitanía de Puertos y todos los situados frente a las escuelas públicas, aunque para este último caso aclaró que podrían seguir ondeando únicamente las banderas propias dentro de las aulas y en los predios situados dentro de las escuelas. La reducción tendía, aparentemente, a suprimir posibles focos de conflicto, pues en el caso de las escuelas era hartamente sabido que los estudiantes zoneítas estaban a la vanguardia de quienes se resistían a compartir las "dos banderas". La precaución no impidió, empero, el estallido, la ominosa explosión de enero de 1964, con la muerte de 23 estudiantes panameños.

*El discurso de despedida
del presidente Illueca*

Compatriotas y ciudadanos:

NINGUNO de mis actos de gobernante supera en la gradación la categoría patriótica, la calidad moral y la densidad psíquica del que se realiza en este momento. Miembro de una generación consagrada al deber de luchar para y por la independencia y soberanía nacional, no puede haber para mí ejercicio más emotivo y dignificante que izar la enseña patria en este jirón de territorio reivindicado para el dominio nacional. El destino me había reservado, sin que yo jamás imaginara distinción tan singular, el que me corres-

pondiera como mandatario de la nación panameña, recibir en su nombre las tierras e instalaciones que hoy se reintegran al patrimonio físico, cultural y político de nuestra patria.

La bandera de los Estados Unidos le cede hoy sin violencia el sitio de honor a la bandera panameña. Es ésta una fecha luminosa en el calendario de la descolonización programada en el Tratado de 1977 y que se realiza en un marco de relaciones armoniosas entre los dos países.

El 10. de octubre de 1979 rescatamos cerca de las dos terceras partes del territorio que nos fuera cercenado en 1903. En la misma fecha recuperamos bajo nuestra jurisdicción los puertos terminales del Canal y el Ferrocarril Transístmico. El 10. de abril de 1982 logramos la pacífica restitución de la administración de justicia, del servicio de policía y del sistema carcelario, esto es, el ejercicio jurisdiccional en la parte que había quedado en manos extrañas, como residuo del enclave colonial.

Hoy revierten a Panamá 362 hectáreas, 32 edificios y obras de infraestructura y comunicaciones en donde hasta ayer funcionaron el Fuerte Gulick y el plantel de entrenamiento militar llamado "Escuela de las Américas".

Revierten asimismo 680 viviendas, el Campo de Francia y el Area de Almacenamiento del servicio de Salvamento de la Marina de los Estados Unidos en el puerto de Balboa. Cesará también la facultad de proporcionar a los empleados de la Comisión del Canal de Panamá, ciudadanos de los Estados Unidos y sus dependientes, el uso de los servicios postales militares, comisariatos y almacenes militares.

El 10. de enero de 1990, dentro de cinco años, el cargo de administrador del Canal recaerá en un panameño y diez años más tarde, el 31 de diciembre de 1999, serán evacuadas las tropas extranjeras y quedará la patria emancipada de todo vestigio de dominación foránea, en el pleno ejercicio de su soberanía, resguardada por el patriotismo de nuestras Fuerzas de Defensa, y dueños sin interferencias de nuestro destino de pueblo libre y soberano.

La reversión que celebramos en esta fecha constituye una adición considerable a los bienes públicos del país. Pero aún si fuere menor, no más un palmo de tierra, árida y áspera, su valor sería inconmensurable en la dimensión espiritual. La patria no tiene precio porque es una comunidad de espíritus, una heredad sagrada, formada por la sucesión de los esfuerzos de generaciones y constituye un sacrilegio tasar la menor partícula de su suelo en términos monetarios para pretender justificar la ocupación foránea.

No somos indiferentes ante el hecho de que un número de pa-

nameños muy estimables quedarán privados de ocupación. El Estado está comprometido, por mandato de la Constitución, a asegurarles ocupación, por lo cual he dispuesto que sin dilación se adopten las medidas pertinentes para que en el plazo más breve posible se les provea de trabajo con toda dignidad y con remuneraciones equivalentes.

El hecho, no obstante, suscita en mi mente ciertas reflexiones que estimo conveniente comunicar a mis compatriotas. Ningún motivo o reparo debe aducirse para disminuir la significación histórica de la recuperación de cualquiera parcela de nuestra tierra que durante ochenta largos años y hasta hace unas cuantas horas, estuvo segregada física y políticamente del territorio nacional y bajo otra bandera que la que junto con nuestro escudo y nuestro himno simboliza la patria panameña.

Meditemos en la importancia del acto que presenciamos en este momento y de que son también partícipes los panameños que habitan en toda la extensión del suelo patrio. La nación panameña emocionada, se siente más segura de sí misma y de su futuro al comprobar hoy que el proceso de recuperación territorial y jurisdiccional estipulado en el Tratado del Canal, de 1977, seguirá de modo inexorable cumpliéndose sin aplazamientos ni interrupciones, hasta culminar con la transferencia al dominio de la República de la vía interoceánica, y con la cesación definitiva de la presencia en nuestra tierra de fuerzas armadas extranjeras. Se han despejado las dudas que intentaban mellar la confianza del pueblo panameño en la ejecución fiel, en toda su integridad, del proceso de descolonización abanderado por Torrijos, a todas luces irreversible.

Las reivindicaciones panameñas recogidas en el Tratado y hechas efectivas en el día de hoy, no sólo contribuyen a fortalecer la soberanía y consolidar la integridad territorial de la nación panameña. También acrecientan el respeto y ascendiente de su posición en la esfera internacional. La cesación del funcionamiento de la Escuela de las Américas resguarda a nuestro país de imputaciones infundadas sobre la tolerancia del uso de su territorio para la preparación de contingentes destinados a intervenir en acciones bélicas y políticas en terceros países, que tantas amargas controversias suscita en la esfera mundial.

Existe en el presente y se difunde cada vez más una aguda sensibilidad respecto del adiestramiento de fuerzas militares de países latinoamericanos susceptibles de confrontaciones con otros de la región. Ello fue motivo para que Panamá fuese señalada no tanto por servir de centro de instrucción militar para latinoamericanos sino como establecimiento de una enorme base para provocar el resentimiento.

que nos delineó Torrijos y que él desde allá, de la eternidad, en una posición de firmes, sigue vigilante para que no perdamos el rumbo y para que le podamos decir con honor a nuestras familias y a nuestra Patria: *SOMOS PANAMEÑOS, SOMOS TORRIJISTAS*, y sobre todo tenemos sentido del honor latinoamericano y tenemos sentido de lo que es la integridad nacional y de lo que es el territorio patrio.

El 10. de abril dije —y lo repito ahora— que en los cuarteles que recupera la República no ondeará más la bandera norteamericana de las barras y de las estrellas. Allí flameará la enseña tricolor de Panamá, con el fondo blanco de los más puros sentimientos patrios; con el azul de las ilusiones ciudadanas y con el rojo de la sangre de los mártires que abonaron la siembra de banderas y a quienes debemos los frutos lozanos de la libertad que ellos hicieron florecer.

Y decimos ahora: ¡Omar Torrijos, presente! ¡Omar Torrijos, presente! Y le decimos a las Fuerzas de Defensa y al Batallón 2000, que en todas las latitudes de la República florecerán muchos miembros de ese Batallón 2000 y que serán divisiones de hombres y mujeres panameños dispuestos a que estas conquistas que logró Torrijos jamás se pierdan. La guarda sagrada del pabellón nacional queda en manos de las Fuerzas de Defensa de la República, de sus tradiciones de honor, de independencia, de libertad, de soberanía y de fraternidad panameñas".

SUEÑO UTOPICO, HONTANAR DE ETICA POLITICA

Por *Horacio CERUTTI GULDBERG*

".. si esa utopía murió para el tiempo del Libertador, quedó abierta para la humanidad. Porque la gran anfictionía para 'el equilibrio del universo', continúa siendo una utopía de la humanidad. No podrá realizarse mientras exista el imperialismo. Pero se recordará al Libertador cuando un día, como resultado de las luchas de los pueblos, se reúnan en algún sitio del mundo, los plenipotenciarios de todos los países para establecer los compromisos definitivos de la solidaridad, la convivencia y la paz perpetua".*

QUIZA la expresión de Acosta Saignes antes citada no resulta del todo feliz. Su texto da la idea de ciertas etapas. Primero, destruir al imperialismo. Segundo, justamente posibilitada por la destrucción del imperialismo, construcción de la anfictionía bolivariana. Probablemente este "etapismo" proviene de la noción misma de utopía que opera en su texto —por tantos motivos admirable y renovador del estudio crítico de Bolívar entre nosotros. Para Acosta Saignes "utopía" es lo irrealizable, lo imposible, el fruto de un idealismo que sobrevuela la realidad sin captar las limitaciones prácticas que obstaculizan su realización.¹ Creo que además de ser ésta una noción muy discutible, aunque no por eso menos difundida de "utopía", no es suficientemente fiel al modo como el mismo Bolívar soñaba despierto. Porque, para Bolívar la unidad confederal

* Miguel Acosta Saignes: *Acción y utopía del hombre de las dificultades*. La Habana, Casa de las Américas, 1977, p. 371.

¹ "La primera prueba del proyecto utópico, en vías de dejar de serlo, pues aspiraba a plena realidad, fueron las modificaciones impartidas por los circunspectos y prudentes legisladores bolivianos". Miguel Acosta Saignes: *Acción y utopía del hombre de las dificultades*. La Habana, Casa de las Américas, 1977, p. 367.

latinoamericana no era sólo una etapa final donde paradisiácamente se armonizarían las contradicciones histórico-sociales, sino el más adecuado instrumento político para la institucionalización, para la organización de la manera en que podría ser vivible entre nosotros la Libertad; no cualquiera, sino esa libertad cuyo ejercicio permitiría el trato de igual a igual con los poderosos del mundo del tiempo de Bolívar. No es el caso de Bolívar semejante al de otros utopistas que, jugando al claroscuro con gran ironía, presentan lo imposible como deseable para mostrar descarnadamente las lacras del tiempo presente. El mismo Acosta Saignes ha dado una clave muy importante —a mi juicio—, para una más adecuada interpretación del legado de Bolívar. Según él y a propósito de la *Carta de Jamaica* de 1815, hay que subrayar la importancia del Bolívar combatiente por encima del Bolívar profeta.² Es justamente esta perspectiva del político combatiente la que no debe perderse de vista, muy especialmente en relación con la utopía.

² "Entre esos escritos resalta la llamada 'Carta de Jamaica'. La mayor parte de los historiadores, siguiendo una especie de 'moda', o mejor dicho, de estilo, porque la moda es fugaz, insisten hasta el cansancio estéril en la condición 'profética' de esa pieza política. Ciertamente Bolívar, como todos los genios de la acción, pudo ver en medio de la maraña sociológica hasta donde no alcanzaban las miradas de muchos de sus contemporáneos. Pero no porque fuera una especie de agur, dotado con ciertos dones místicos, sino porque era un combatiente con un propósito. Su más cabal predicción se fundió con su propia actividad: la libertad de América, sobre la cual habló hasta en los más conflictivos días y hasta en los momentos sombríos cuando lo rondaba la muerte, como en Casacoima. Siempre respondió cuando en medio de las derrotas le preguntaban qué haría, con la voluntad decidida: 'Vencer'. Expresaba entonces los mejores objetivos de su clase. Lo impulsaban las correlaciones históricas dirigidas al nacimiento de las nacionalidades americanas. Era el portavoz de los combates anticoloniales que se prolongarían hasta la segunda mitad del siglo *xxx*, en la primera etapa de logros, la de estructurar las nacionalidades hispanoamericanas. La voluntad de Bolívar era invencible porque expresaba no sólo a una clase a quien las modalidades de la producción económica, de la circulación de la riqueza y de la correlación social, habían colocado en 1810 en el trance inevitable de la lucha por la Independencia, sino también representaba a los extensos sectores oprimidos que si bien estaban en contradicción con los criollos, experimentaban también el impulso de adquirir libertades. Su papel de gran conductor llevó a Bolívar, como resultado de la experiencia de 1814, a preocuparse por el problema de la unidad combatiente ante los colonialistas españoles. Repetir incesantemente las cualidades proféticas de la *Carta de Jamaica* demuestra miopía en la comprensión de Bolívar como ser histórico, pero, además, sirve para desviar la atención de las lecciones anticolonialistas que se desprenden de su acción y están aún vigentes, en 1976, ante los casos de Puerto Rico y el Canal de Panamá" (Acosta Saignes: *Op. cit.* pp. 188-190).

¿Por qué iniciar esta comunicación con una precisión aparentemente de detalle? Porque, si bien todavía queda mucho por hacer desde el punto de vista documental respecto de la vida y obra del Libertador, mucho más queda por hacer desde el punto de vista de la interpretación del desafío que Bolívar significa para nosotros hoy. Hay matices que deciden toda la radicalidad y fecundidad de un enfoque. Es éste el caso.

Quiero poner a consideración, sobre la base de esta precisión, una hipótesis que estimo bastante más que una conjetura, aunque me resulte imposible por el momento "probarla" en forma documental exhaustiva. En todo caso, cuenta con el valor provisional y muchas veces efímero de toda propuesta de lectura e interpretación histórica o, más precisamente, histórico-filosófica. Ciertamente, no me queda más que presentar esta hipótesis de trabajo como una tesis. Sin embargo, la noción de tesis remite a algo que se pretende sostener contra viento y marea, aunque los sustentos documentales o argumentales falten. No abro juicio de valor sobre ésta, muchas veces justificada y justificable pretensión. Simplemente debo reconocer que no es mi caso. Consigno a continuación algunas interrogantes que, en su misma trabazón argumental, delimitan el ámbito de una investigación que requiere mayores precisiones, aunque tengo plena conciencia de que estos avances son necesarios para transitar sendas ulteriores.

Después de tentar múltiples formulaciones debo consignar que la interrogante central que vertebra estas reflexiones podría enunciarse como sigue: ¿Por qué Simón Bolívar no hizo uso, mejor, *abuso* de todo su poder y fue capaz de autorrestringirse en el ejercicio del mismo? Con sin igual valor documental se expresa la actitud de Bolívar a este respecto en la conocida carta al general Urdaneta del 7 de mayo de 1828: "...debo irme o romper con el mal. Lo último sería tiranía y lo primero no se puede llamar debilidad, pues que no la tengo. Estoy convencido de que si combato triunfo y salvo el país y usted sabe que yo no aborrezco los combates. ¿Mas por qué he de combatir contra la voluntad de los buenos que se llaman libres y moderados? Me responderán a esto que no consulté a estos mismos buenos y libres para destruir a los españoles y que desprecié por esto la opinión de los pueblos; pero los españoles se llamaban tiranos, serviles, esclavos y los que ahora tengo al frente se titulan con los pomposos nombres de republicanos, liberales, ciudadanos. He aquí lo que me detiene y me hace dudar".³

³ Cit. por Augusto Mijares: "Bolívar como político y reformador social" en: *Doctrina del Libertador*. (Biblioteca Ayacucho, 1). Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2 ed., 1979, p. XXVI.

Sin perjuicio de que en este documento hay otro nivel de problemas que no me propongo discutir ahora, queda claro que estaba convencido de su poder y capacidad de triunfar. Sin embargo, se restringe. ¿Cuál es el conflicto ético político en que se debate Bolívar en ésta como en tantas otras circunstancias de su vida? ¿Qué es lo que lo detiene y lo hace dudar? Porque su duda no puede provenir de la retórica con que se autocalifican sus rivales. . .

Hay muchos intentos de toma de posición, de hecho es imposible hablar de Bolívar sin hacerlo, frente a esta cuestión de fondo. Anoto tres respuestas que condensan una multiplicidad de posiciones más o menos factibles.

- Porque no disponía en verdad de ese poder. En otros términos, no lo usó ni abusó de él, porque no lo tenía.
- Lo tenía, pero no quiso "ensuciarse" con luchas intestinas y prefirió seguir dirigiendo e inspirando proezas militares.
- Sus principios morales, articulados alrededor de la idea de libertad, se lo impedían.

● La primera respuesta parece desenfocada. No se puede concebir un *quantum* de poder fijo en manos de un hombre, porque nunca se producen situaciones políticas estáticas. Aún los más grandes tiranos en la historia mundial, se han movido en el difícil equilibrio inter pugnas de grupos enfrentados. Su apariencia de omnipotencia era un modo, propagandísticamente explotado, de convenir a las masas para que se abstuvieran de protestas, para que se mantuvieran quietas, apabulladas con su impotencia frente al todopoder del amo. Pero, esa imagen de poder omnímodo era laboriosamente construida en el juego de alianzas, contraalianzas, cambios de frente, avances, retrocesos, conceder algo para no perderlo todo, etc. Juego que cualquier político imberbe sabe que es el elemento en que debe nadar como pez, si puede. . . Esto es, la irremplazable experiencia de la arena política.

Considerada esta relatividad de la adjudicación de poder y la no existencia efectiva de situaciones políticas estáticas, no cabe duda que Simón Bolívar dispuso en diferentes momentos de su vida, con diferentes modalidades, de considerables cuotas de poder político. Podría haber despedazado a sus enemigos —o al menos así lo creía y eso conformaba el marco de sus decisiones—, podría haber encumbrado a incondicionales, podría, podría, podría. . . Pero, no lo hizo. El por qué sigue en pie.

● En cuanto a la segunda respuesta, no tiene mucho más sustento que la primera. A pesar de muchas declaraciones en cuanto

a su intención de renunciar al ejercicio político, de que es sólo el hombre de la guerra, etc., jamás ejerció Bolívar la guerra con independencia de la política. Las decisiones militares estaban para él subordinadas a decisiones políticas. La retórica, la del mismo Bolívar, se hace insostenible frente a los hechos.

● Examinar la tercera respuesta parece más complejo. Para el racionalismo ilustrado del siglo XVIII, que indudablemente organiza la reflexión de Bolívar, era sumamente difícil pensar en una moral histórica. Ya Descartes se había planteado una moral provisoria que no cabe comprender más que como su moral definitiva, porque la imposibilidad de la Razón para pensar la complejidad y "racionalidad" del proceso histórico era insorteable. En ese sentido, es muy difícil pensar que una abstracta concepción de *la libertad* en general u otros principios conexos pudieran orientar desde fuera del proceso político las actitudes y las decisiones de Bolívar. Quiero decir: Bolívar no vivía en las nubes y muy difícilmente se hubiera dejado conmovir por hipóstasis impuestas extrínsecamente a la experiencia de su realidad y de sus gentes

Entonces, ¿no hay respuesta a esta interrogante? Aquí es donde ingresa mi propuesta. Creo ver indicios suficientes para postular una fuente histórica y no abstracta de principios morales en el accionar de Bolívar. Un genio de la acción difícilmente es impulsado por otras fuerzas que no sean fuerzas que la misma acción va realizando en sus diferentes momentos.⁴ Atender, aún cuando someramente, a la estructura fenoménica de la acción política puede abrir pistas para reflexiones ulteriores más sistematizadas sobre tan compleja cuestión. Un análisis de la acción política de Bolívar muestra que los principios que lo guían no son abstracciones transhistóricas, sino destilados históricos. Son, eso sí, en gran medida trans-presente, pero no trans-historia. Son principios sugeridos de un anhelo presente. De una carencia en el pasado y en el presente y de su afirmación como necesidades futuras.

Bolívar no actúa en realidad como un profeta, aunque tantas interpretaciones así lo han presentado, sino como un militante político por la causa de la libertad. No cualquier libertad, sino una libertad bien específica. Una libertad que no es un principio general abstracto, válido para todos en cualquier lugar y tiempo, sino que es el nombre de un proyecto histórico bien específico. Un proyecto con claros esbozos de institucionalización. La confederación de fe-

⁴ "Muy pocos en la historia de la humanidad han sido dirigentes de la acción, en el lugar de la acción y al frente de la acción. ¡Bolívar fue uno de ellos!" (Francisco Pividal Padrón: *Bolívar: pensamiento precursor del antimperialismo*. La Habana, Casa de las Américas, 1977, p. 17.

deraciones latinoamericanas. Este llamado sueño de la unidad latinoamericana, sin españoles peninsulares, sin gringos y sin ingleses (entiéndase en cada caso no los individuos ni los pueblos, sino sus respectivas organizaciones político económicas nacionales, intervencionistas, colonialistas y angurrientas de poder, saqueo y piratería); en una unidad latinoamericana que permitiera la conducción política y militar para garantizar una legítima defensa del subcontinente. No es Bolívar, tampoco, un predicador de la paz en abstracto. Es, por el contrario, el hombre de la guerra, porque está convencido de que sólo por medio de la guerra se podrán construir las condiciones para la paz ansiada. Predica sí, pero en términos de medidas imperiosas de acción para conseguir los objetivos propuestos. Bolívar combatirá todas aquellas medidas que promuevan la dispersión y la progresiva disolución del gran instrumento necesario para consolidar una nueva fase de la historia: la unidad, la integración. Cuando se va convenciendo de la imposibilidad de realizar la anfictionía con el fracaso, desde su preparación, del Congreso de Panamá, centrará sus intentos en unidades más pequeñas, regionales. Finalmente, su sueño, para él, naufragará. Sentirá haber arado en el mar.

Recordar algunas de sus actitudes frente a la religión puede abonar suficientemente lo que vengo exponiendo.

Cuando el clero realista y conservador predicaba entre las ruinas del terremoto que éste era un castigo del cielo por la rebelión, Bolívar atrona con sus palabras. Relata así Mariano Picón-Salas los hechos de esa "tarde de fin del mundo" del 26 de marzo de 1812, jueves santo: "Solamente en Caracas se calculaban diez mil víctimas. Y junto a las casas que bailan, las enormes grietas en el suelo, y los montones de muertos y heridos, levantaban los curas españoles su patético espectáculo de frenesí religioso. Bendicen a las víctimas con sus crucifijos de marfil, asperjan al demonio que debe estar escondido, y haciendo muecas entre las ruinas, reciben las confesiones públicas de la multitud delirante. Es aquel momento, tan curioso en la vida del futuro Libertador, cuando, al atravesar la plaza de San Jacinto, se detiene a escuchar el sermón de un fraile apocalíptico. A un dios, amigo del rey de España y encolerizado con los patriotas atribuye el fraile el tremendo sismo. Bolívar no se contiene; lo agarra de la sotana, lo hace bajar de su provisoria tribuna imprecándolo con palabras que suenan como una blasfemia. 'Si la naturaleza se opone, lucharemos contra ella hasta vencerla', habría dicho Simón Bolívar".⁵ Es el momento del ateísmo, expresa-

⁵ Mariano Picón-Salas: *¿Quién fue Francisco de Miranda?* México, Novaro, 1958, p. 214.

do en la "blasfemia", de un dios enemigo. Este ateísmo de ese ídolo abre el camino para una fundamentación de la moral política y social ajena a la religión del conformismo.

Otra situación de extremo interés se produce en 1814. Cuando Bolívar avanza hacia Bogotá al mando de las fuerzas conjuntas de Urdaneta y García Rovira, el alto clero lo excomulga junto con su ejército. Luego de la capitulación, Bolívar exigió una rectificación en términos que conviene reproducir: "La guerra es un mal pero mayor lo es la opresión y los medios que la conservan [...]. El gobierno de Cundinamarca, inconsulto en sus medidas, no quería sino la guerra; y careciendo de los medios eficaces para hacerla, ocurrió a otros, fundado solamente en la religiosidad o en el fanatismo de la multitud. Tal es la pastoral que V. SS. como gobernadores del Arzobispado, dirigieron a estos diocesanos en 3 del corriente. Denigróse en ella mi carácter y se me pintó impío e irreligioso, se me excomulgó y se incluyó en la excomunión a toda mi tropa; se me dijo autor de la muerte y desolación de estos países y se aseguró que todo mi ejército sin ningún sentimiento de humanidad, venía a atacar nuestra santa e inviolable religión, sus ministros y sus altares, sus rentas y alhajas, y aún las mismas vírgenes y vasos sagrados. Medios tan bajos han sido siempre reprobados en las naciones cultas [...]. El honor del gobierno a que pertenezco y el sentimiento de lo que me debo a mí mismo y a mis valientes soldados, exigen una reparación [...]. Espero que V. SS., más justos de lo que fueron en aquella ocasión, procuren reponer mi opinión a los ojos de la multitud, por medio de una pastoral digna del ministerio de V. SS. Es injusto mezclar la religión en cuestiones puramente civiles [...]. Lo es aún más abusar así de la credulidad de un pueblo que tiene tal confianza en sus sacerdotes; lo es, en fin, mucho más, difamar tan cruelmente a un ejército que no cede en piedad a ningún pueblo cristiano y cuyo único consuelo en las adversidades, es el sentimiento de su propia conciencia y la sagrada religión de sus padres".⁶ Duro enfrentamiento con el poder de lo que con exclusividad habían dispuesto del manejo de las conciencias. De la fuerza de ese poder atestigua así O'Leary: "Aunque se abrieron las puertas de Sta. Fe a las tropas venezolanas, fue imposible conciliar al pueblo con los soldados a quienes las autoridades eclesiásticas levantaron la excomunión, no fue posible evitar sus fatales consecuencias".⁷

Creo que para Bolívar la única "religión", los únicos principios morales eran los conducentes a la realización de su sueño utópico.

⁶ Cit. por Acosta Saignes: *Op. cit.*, pp. 184-185.

⁷ Cit. por Acosta Saignes: *Op. cit.*, p. 185, nota 75.

Cuando sus fuerzas decaen y la flaqueza lo invade por el atentado y las discordias caudillescas, deja que el clero se le acerque, ampara y promueve la religión.

En carta al cura Justiniano Gutiérrez de octubre de 1828 expresa: "Tomo el mayor interés por el restablecimiento de la religión y de las órdenes monásticas que tanto contribuyen a la civilización de este país; y lo que es más, que trabajan incesantemente en impedir la propagación de los principios que nos están destruyendo, y que al fin logran no sólo destruir la religión, sino los vivientes, como sucedió en la revolución de Francia, en que los más acalorados filósofos tuvieron que arrepentirse de lo mismo que ellos habían profesado; así fue que el abate Raynal murió despedazado de remordimientos, y como él, otros muchos, pues sin la conciencia de la religión, la moral carece de base...".⁸ Entre la disolución del tejido social y una mística que una, que sirva de conjuntiva; ante la convicción de que su sueño no es compartido por sus contemporáneos, opta por promover esta religión. Quizá lo haya visto como el mal menor. Pero, antes, cuando el sueño utópico seguía factible ante sus ojos no necesitaba de religión como base para su moral. La fuerza del proyecto cuyos principios estaban inscritos en la utopía guiaban sus pasos. Como escribiera Leopoldo Zea: Entre los americanos no se han planteado problemas de predominio racial sino sólo problemas respecto a la organización del futuro una vez que han alcanzado su libertad".⁹ El problema era político, de organización, y ahí la utopía jugaba un gran papel en la concepción del Libertador, pero el mezquino pasatismo de los leguleyos la hacía impracticable.

Hay todavía dos situaciones más en que se revela con toda fuerza la importancia de la utopía como hontanar de principio ético políticos históricamente situados.

Una cuando presenta en Angostura su proyecto de Poder Moral en febrero de 1819.¹⁰ Lo reiteró en Cúcuta y Chuquisaca en 1821 y 1825. Nunca fue atendido. Quien reflexione sobre este documento de extraordinaria importancia no puede menos de convenir con la interpretación que del mismo da Humberto Tejera. Se trata, según este autor, de instaurar un "... poder que, evidentemente estaba llamado a sustituir la influencia del clero y quizá a crear con el tiempo una ética cristiana moderna en estos pueblos,

⁸ Cit. por Acosta Saignes: *Op. cit.*, p. 494.

⁹ Leopoldo Zea: *Simón Bolívar; integración en la libertad*. México, Editorial, 1980, p. 89.

¹⁰ Puede consultarse este documento en: *Doctrina del Libertador...*, pp. 127-134.

ética acorde con los principios liberal democráticos [...es] la más difícil y trascendente innovación revolucionaria del ideario del Libertador: la de establecer una nueva base de educación y costumbres, sobre la cual pudieran arraigar y prosperar las instituciones liberales democráticas [...]. A fuer de intuitivo gran político, Bolívar sabía que no era posible anular ni desterrar la organización teocrática colonial dejando en su lugar el vacío. Su plan revolucionario consistía en sustituirla con el Poder Moral de los Censores [...]. no era ninguna utopía [en el sentido peyorativo de lo irrealizable *per se*; el] proyecto bolivariano que en definitiva no consistía en otra cosa sino en arrebatar el monopolio de la moral y de la educación a un clero profundamente contagiado de la corrupción y de la decadencia colonial".¹¹

La última situación que quiero recordar es la famosa entrevista de Guayaquil en julio de 1822. ¿Qué pasó entre San Martín y Bolívar en esa ocasión? Si por qué pasó se pregunta por qué platicaron, parece más que completa la relación que Bolívar hace al gobierno de Bogotá, al general Sucre y a Santander en cartas reservadas que fueron descubiertas en 1910 y 1916. Pero qué pasó remite al significado de esa entrevista y a la renuncia y retiro del general San Martín. El sutil análisis que propone Rumazo González muestra cómo Bolívar hace alta política en esos difíciles momentos, seguido por supuesto, por Sucre que no le iba a la zaga. En pro de la realización de su utopía —¿es necesario reiterar el alcance positivo y operante en que uso el término?— Bolívar agasaja y envuelve a San Martín para dejarlo políticamente sin salidas, salvo retirarse o subordinarse. Como anota certeramente Rumazo González:

"En política, llegar tarde es peor que no llegar".¹² La vista fija en su utopía le permite a Bolívar gran capacidad de maniobra política.

Sabemos que el sueño de Bolívar entra después de él en vida latente, un sueño vegetativo. . . Múltiples estudios se han dedicado a este aspecto.¹³

¹¹ Humberto Tejera: *Bolívar guía democrático de América*. (Biblioteca Enciclopédica Popular, 12). México, SEP, 1944, pp. 22, 23 y 24.

¹² Alfonso Rumazo González: *Sucre gran mariscal de Ayacucho*. Madrid, Mediterráneo, 6 ed., 1980, p. 84.

¹³ Entre otros cabe citar: Arturo Ardao: "La idea de la Magna Colombia, de Miranda a Hostos" en: *Araisa*. Caracas, 1975. Ricaurte Soler: *Idea y cuestión nacional latinoamericanas*. México, Siglo XXI, 1980. Horacio Cerutti Guldberg: "La utopía de 'Nuestra América' en el pensamiento cuencano" en: *Cultura*, Quito, No. 1, mayo-agosto 1978; "Series y utópicas en el pensamiento cuencano" en: *Problemas actuales de la filosofía en el*

Renace con José Martí, para quien Bolívar tiene mucho que hacer entre nosotros, porque lo que él no hizo está todavía por hacer.¹⁴

Será el general Augusto César Sandino quien en 1929 pugnará por la realización del sueño de Bolívar desde Nicaragua y para toda nuestra América.¹⁵

Ezequiel Martínez Estrada habló de Cuba como la isla de utopía, en que se iniciaba la realización del sueño de justicia acariciado desde siempre por nuestros pueblos.

En nuestros agitados días el comandante Tomás Borge, nuevamente desde Nicaragua, promueve el perdón de sus enemigos. ¿Ejercicio de abstractos principios de una ahistórica interpretación de la moral cristiana? O, más bien, ¿práctica de principios que permitan abrir el camino para la utopía-siendo? Es la necesidad de no cerrar las posibilidades de la utopía-siendo, la que frena la mano justiciera cuando "el amanecer ha dejado de ser una tentación".¹⁶

Es difícil hallar una figura más representativa que la del maestro y defensor del Libertador, don Simón Rodríguez, para sintetizar la promisoría búsqueda de Simón Bolívar, todavía pendiente como desafío y tarea para nosotros. En bellas líneas resume así Lezama Lima: "Después de la muerte de Bolívar, Simón Rodríguez sigue sumergido en la dimensión incaica, sabe que la intuición de esa dimensión por Bolívar fue la raíz que hizo posible la independencia, sabe que la profundización de esa dimensión será el esclarecimiento del espacio americano.

La búsqueda de ese centro del espacio americano fue aún más trágica en Simón Rodríguez. En su lucha por encontrar ese centro del inmenso espacio incaico, el quince de los aztecas, es decir, el centro irradiador de las energías del espacio, llegó a la más desmesurada grandeza. Cerca de los ochenta años vemos a Simón Rodríguez rondando el lago Titicaca, rodeado de sus hijos, con su esposa india, viviendo en la más desolada pobreza. En el centro de la historia americana, en el quince del espacio incaico, sigue ganando las más decisivas batallas por la imagen, las secretas pulsa-

ámbito latinoamericano. Quito, PUCE, 1979 y en: *Khipu*. München, año 3, No. 5, 1980.

¹⁴ José Martí: "Simón Bolívar". *Latinoamérica*, 100. México, UNAM, 1979.

¹⁵ Augusto César Sandino: "Realización del sueño de Bolívar". *Latinoamérica*, 62. México, UNAM, 1979.

¹⁶ Cf. Tomas Borges: *Los primeros pasos. La revolución popular sandinista*. México, Siglo XXI, 1981 y Horacio Cerutti Guldberg: "El discurso político centroamericano. (Ponencia a la II Reunión Nacional de Historiadores, Puebla, 1983).

ciones de lo invisible hacia la imagen, tan ansiosa de conocimiento como de ser conocida".¹⁷

En la utopía se condensan espacio y tiempo, pasado y futuro operantes en el presente. Quiero volver sobre mi pregunta inicial. La respuesta parece hallarse en la utopía, hontanar de toda axiología que pretenda guiar la acción. A punto tal que parece válido afirmar que sin utopía no hay moral y que cuando el esfuerzo por construir y posibilitar la utopía decae, no hay ética humanista que se sustente. Bolívar marcó en la *Carta de Jamaica* un camino. "Sueño utópico en la época de la Independencia, pero deberemos catalogarlo como una de las utopías que se realizarán un día, cuando todos los países, con gobiernos socialistas, se reúnan en algún lugar del globo para establecer la primera gran alianza creadora de la humanidad total".¹⁸

¹⁷ José Lezama Lima: "Imagen de América Latina" en: *América Latina en su literatura*. México, Unesco/Siglo XXI, 7 ed., 1980, pp. 467-468.

¹⁸ Miguel Acosta Saignes: *Op. cit.*, p. 412.

IGNACIO GUASP: PROPULSOR OLVIDADO DE LAS LETRAS PUERTORRIQUEÑAS

Por Tomás SARRAMIA RONCERO

EN el mundo de la cultura, y en el de las letras en especial, hay personajes que tienen una vigencia permanente; otros, agraciados por una determinada circunstancia, gozan de un prestigio transitorio, a veces efímero; y hay, por último, los que sirven a grupos o a movimientos que marcarán pautas culturales y —sin embargo— permanecen en el olvido, o con el reconocimiento de unos pocos. Esta última circunstancia es la que se presenta en Ignacio Guasp Cervera.

No es mi intención hacer aquí una apología de Guasp, sino dar a conocer unos datos biográficos, junto a lo más notable de su obra en Puerto Rico, y valorar —quizá lo más evidente— de su trayectoria cultural.

Ignacio Guasp nace en Palma de Mallorca en 1810[?] en el seno de una familia de artesanos que desde el último tercio del siglo XVI, hasta hace poco, ha venido cultivando las artes tipográficas. Arriba a San Juan de Puerto Rico cuando apenas tenía ocho años y superada la educación primaria se dedica al arte de la imprenta, siguiendo la tradición familiar.

En 1839, bajo los auspicios de la Junta de Comercio, se inicia la publicación del *Boletín Instructivo y Mercantil de Puerto Rico*¹ que contó, desde sus comienzos, con las colaboraciones en verso que Ignaico Guasp remitía desde Mayagüez.² En el otoño de dicho

¹ Este periódico, de especial trascendencia en la historia de la prensa puertorriqueña, sale a la luz en San Juan —el 2 de marzo de 1839— al precio de ocho reales al mes. Al principio bisemanal, luego trisemanal y más tarde diario. Se suspende a finales de 1918.

² Contrario a lo que afirma Pedro de Angelis en *Espanoles útiles a Puerto Rico* (San Juan, 1902, p. 33), Ignacio Guasp no fundó el *Boletín*. Véase Florentino Gimbernat, *Memoria leída por el Secretario de la Junta de Comercio de Puerto Rico en la apertura de sus sesiones celebrada el 7 de enero de 1839* (San Juan: Imp. de Dalmau, 1839), p. 26. El primer poema que Guasp remite a dicho periódico, "El sepulcro", está fechado en Maya-

año se traslada a San Juan integrándose al cuerpo de redactores del *Boletín* y cinco años más tarde tendrá en sus manos la dirección de dicho periódico.

Ignacio Guasp llevó las riendas del *Boletín* en un periodo en el que dicha actividad estaba erizada de serias dificultades. Por un lado, la estricta observancia de la legislación relativa a la imprenta, que regía en Puerto Rico según decretos especiales dictados por las Cortes de 1837 para las provincias de Ultramar; por otro, los recales que creaba el periodismo en los gobernadores militares, que poseían facultades omnímodas y ejercían poderes absolutos, extraordinarios y discrecionales;³ además de un sinnúmero de escollos fiscales y administrativos de fuertes repercusiones económicas.⁴

Se cuenta que D. Rafael de Aristegui, conde de Mirasol y gobernador de la isla, le advirtió a Guasp: "No tendré nada que decir a la prensa, si respeta lo que debe. Muchos artículos de agricultura y un poeta que divierta al público".⁵ También se conoce el hecho que, bajo la dirección de Guasp, el periódico redujo su nombre a *Boletín Mercantil de Puerto Rico*. Sería interesante conocer con exactitud si la pérdida de lo "instructivo" en el epígrafe del *Boletín* fue antes o después de dicha entrevista.

En 1843, Ignacio Guasp participa activamente —junto a un grupo de amigos— en "el proyecto de componer y publicar un libro enteramente indígena que por sus bellezas tipográficas y por la amabilidad de sus materias pudiese dignamente, al terminar el año, ponerse a los pies de una dama o en signo de reconocimiento y de cariño ofrecerse a un amigo, a un pariente, a un protector, reemplazando con ventajas a la antigua botella de Jerez, al mazapán y a las vulgares coplas de Navidad".⁶ En efecto, a finales de dicho año sale a la luz el *Aguinaldo Puertorriqueño* en los talleres del *Boletín*, constituyendo un hecho importante en las letras del país.

güez (abril de 1839) y aparece publicado el 18 de mayo de 1839 (*Boletín*, núm. 23, p. 182).

³ Durante los 27 años que Ignacio Guasp dirigió el *Boletín* (1844-1871) Puerto Rico tuvo 16 gobernadores militares. Véase Cayetano Coll y Toste, *Boletín Histórico de Puerto Rico*, VIII (1921), pp. 143-4.

⁴ Sirva de ejemplo el Decreto Real del 31 de agosto de 1867 estableciendo una restrictiva legislación de imprenta, exigiendo una licencia real y un depósito de 4,000 escudos en metálico para la publicación de periódicos (*Legislación Ultramarina*. Concordada y anotada por J. Rodríguez San Pedro, Madrid, 1968, vol. X, p. 480), citado por Antonio S. Pedreira, *El periodismo en Puerto Rico* (Río Piedras, P. R.: Edil, 1969), p. 98.

⁵ Alejandro Tapia y Rivera, *Mis memorias*, 4ta. ed. (San Juan: Ed. Coquí, 1967), p. 117.

⁶ *Aguinaldo Puertorriqueño* ([San Juan] Puerto Rico: Imp. Gimbernat, 1843), p. 7.

El *Aguinaldo*, según reza su subtítulo, es una "colección de producciones originales en prosa y verso" integrada por las colaboraciones de once jóvenes aficionados a las letras en quienes se les ha señalado vínculos de corte romántico, criollo y hasta neoclásico,⁷ aunque la crítica coincide en resaltar un claro espíritu ingenuo y —sobre todo— una extraordinaria voluntad de manifestación artística.

A pesar de su escaso valor literario, el *Aguinaldo* posee una importancia de índole histórica ya que señala el inicio oficial de la literatura puertorriqueña. En este primer intento literario y tipográfico, Ignacio Guasp desempeña un papel fundamental puesto que tuvo a su cargo la recopilación del material y además colaboró con tres composiciones poéticas;⁸ una de ellas, "Introducción", escrita en cuartetas de endecasílabos, es la que abre el libro, con un llamado a las lectoras:

Venid, hermosas de brillantes ojos,
Sensible pecho, angelical sonrisa,
Que amáis la vida porque veis en ella
Sendas de flores sin ninguna espina.
Venid, y en este venturoso libro
Que anhela con afán vuestras caricias,
Pasad leyendo sus humildes hojas
Algunas horas de placer henchidas.
[...]

Tres años más tarde se publica un segundo *Aguinaldo*⁹ que supera, en calidad y extensión, al del 43. Presenta una variedad temática de contenido costumbrista, criollo y patriótico, con mayor profundidad estética y —en general— una intención literaria más madura. El impulso y participación de Guasp en esta segunda colección se hace más evidente: edita el libro; colabora con siete composiciones poéticas¹⁰ (una de ellas servirá de introducción

⁷ Véanse, respectivamente, Francisco Matos Paoli, Prólogo a la edición conmemorativa del centenario del *Aguinaldo Puertorriqueño de 1843* (Río Piedras, P. R., 1946); Francisco Manrique Cabrera, *Historia de la Literatura Puertorriqueña* (Río Piedras, P. R.: Cultural, 1965), p. 76 y ss. y Manuel García Díaz, *Los neoclásicos en Puerto Rico* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1960), pp. 9-15.

⁸ Ignacio Guasp, "Introducción", pp. 11-13; "Al sueño", pp. 33-37 e "Insuficiencia", pp. 185-188.

⁹ *Aguinaldo Puertorriqueño* ([San Juan] Puerto Rico: Establecimiento Tipográfico de I. Guasp, 1846), 241 págs.

¹⁰ Ignacio Guasp, "Introducción", pp. 5-8; "Ayes del corazón", pp. 55-60; "Todos lloramos", pp. 116-119; "Himno", pp. 192-193; "Amor

y otra de epílogo); además se encarga de la tipografía que se llevará a cabo en los talleres de su propiedad. Por lo que no resulta exagerado suponer que fuera el alma de la empresa.

Estos *Aguinaldos*, cuyo éxito se traduce en una descendencia de *Albumes*, *Cancioneros* y *Almanaques* que aparecen en el correr del siglo, tienen —según palabras de Menéndez y Pelayo— "la curiosidad de presentar reunidas las primicias de la poesía isleña"¹¹ y la trascendencia de crear un ambiente cultural propicio que cristalizará en el resurgir de auténticas figuras literarias o en la aparición de movimientos de mayor empeño.

A principios de 1856, Ignacio Guasp funda en San Juan la *Guirnalda Puertorriqueña*,¹² "periódico de amena literatura y modas" dedicado a la mujer. En su primer número, la *Guirnalda* garantiza que:

Satisfará todos los gustos, llenará todos los deseos: sus flores castas, puras y hermosas, como el corazón de nuestras bellas, serán el mejor presente que podamos ofrecer a éstas, que pueden aspirar con confianza sus perfumes, satisfechas de que no hay una sola espina entre sus hojas que pueda lastimar la más delicada imaginación.

Y a modo de reclamo publicitario advierte que contará con la colaboración de "algunas plumas distinguidas", subrayando finalmente el hecho de ser la primera publicación especializada que contribuye al desarrollo de la ilustración isleña.

En las columnas de la *Guirnalda* aparecen asuntos educativos varios, anécdotas, máximas y pensamientos, leyendas, diálogo, modas y cosméticos, biografías de mujeres célebres, cartas de lectoras y —como apéndice— patrones de modas, de bordados e incluso alguna composición musical.¹³ Naturalmente no podían faltar composiciones poéticas y aparecen, entre otros, los versos del Duque de Rivas, de Andrés Bello, del uruguayo Melchor Pacheco, incluyendo la colaboración femenina de la Avellaneda y de la puertorriqueña

con amor se paga", pp. 211-214; "Quien bien ama tarde olvida", pp. 219-222 y "A una rosa marchita", pp. 237-241.

¹¹ Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de la poesía Hispano-Americana* Tomo I (Madrid: V. Suárez, 1911), p. 338.

¹² Impreso en los talleres del *Boletín*, sale en San Juan el 10 de febrero de 1856 (con carácter decenal) y desaparece tras el primer año de publicación.

¹³ En el número 24 (30 de septiembre de 1856) aparece la siguiente advertencia: "A falta de revista de modas, en el presente número acompañamos una linda contradanza, *Las almendras misteriosas*, escrita expresamente para la *Guirnalda* por Jorge Cucullu.

Alejandrina Benítez. El mismo Guasp, al margen de su labor administrativa, participa literariamente en esta publicación¹⁴ que estuvo animada, desde sus comienzos, por el entusiasmo de sus lectoras. A través de sus páginas apreciamos con claridad la actitud feminista de Guasp que se traduce en un claro y decidido apoyo a favor de la educación de la mujer. Al concluir el primer año de esta publicación, el editor reafirma su deseo de "llenar el hueco que se notaba en la marcha lenta pero progresiva del periodismo [...] especialmente en países en que por desgracia la instrucción de este sexo privilegiado se ve con alguna indiferencia".¹⁵ Este impulso de Guasp en la educación insular también se revela en su genuino interés por la formación de la niñez. Por ello, se hizo acreedor de un reconocimiento oficial al ser nombrado, en 1865, miembro de la Junta Superior de Instrucción Pública. Posteriormente, publica un libro dedicado a la infancia¹⁶ en el que denota su intención didáctica y moralizante.

Aparte de su labor periodística, de su intervención esporádica en actividades artísticas¹⁷ y de su probado interés didáctico, Ignacio Guasp "hacía versos y era amante decidido de las Musas".¹⁸ Su producción poética —cuya recopilación ya hemos iniciado— se halla dispersa en publicaciones de diversa índole. Algunas de sus composiciones se reimprimieron, no por su extraordinaria calidad, sino por circunstancias fortuitas, como ocurrió con un poema dedicado

¹⁴ Con una traducción, "Corona de Flores", leyenda escrita originalmente en francés por el barón de Bazancourt, publicada en dos partes (Núm. 2, 20 de febrero de 1856, pp. 5-6 y número 3, 1 de marzo, pp. 4-5) y dos sonetos: "Muerte de Jesús" (Núm. 5, 20 de marzo de 1856) y "Soneto" (Núm. 23, 20 de septiembre de 1856, p. 4).

¹⁵ *Guirnalda Puertorriqueña*, año I (30 de enero de 1857), número 36, p. 1.

¹⁶ Erróneamente se le atribuye a Guasp la autoría del *Catecismo de la Doctrina Cristiana* (San Juan: Talleres Tip. Guasp, 1850) que en realidad corresponde a D. Gil Esteve y Tomás, obispo de Puerto Rico durante 1848 a 1855. Véase: ficha bibliográfica de J. Geigel y A. Morales Ferrer, *Bibliografía Puertorriqueña* (Barcelona: Araluce, 1934), p. 149. La obra didáctica escrita por Guasp es el *Primer libro de la infancia* (San Juan, P. R.: Tip. González, 1872, 110 págs.) que contó en Madrid con cuatro ediciones posteriores (1879, 1885 [?], 1898 y 1900).

¹⁷ Como miembro de la Compañía de Aficionados, participa con el papel de Artur en el drama en tres actos *La mancha de sangre* que se representó en San Juan, el 21 de junio de 1841, con el fin de recaudar fondos para la Casa de Beneficencia (*Boletín*, número 242, 23 de junio de 1841, pp. 396-7) y el 19 de noviembre del mismo año recita algunas composiciones de su propia inspiración en un acto público, en honor de Isabel II (*Boletín*, número 286, 24 de noviembre de 1841, pp. 748-51).

¹⁸ Tapia y Rivera, *Mis memorias*, p. 23.

a Isabel II —que formó parte de una publicación conmemorativa¹⁹— o con la composición de un himno²⁰ que llegó a cantarse en la inauguración de la Sociedad Filarmónica de San Juan. Sin embargo, nunca se consideró poeta por "carecer —según confiesa— de bello estilo y del lenguaje armonioso de los cantores del siglo".²¹

Al acercarnos a su poesía se observa una amplia variedad temática, un hábil manejo de las combinaciones métricas más frecuentes de su época y una fuerte influencia romántica inicial. La poesía tiene un sitio central en su existencia. En sus versos dedicados a un editor le aconseja que:

De vez en cuando [. . .]
tenga en lugar distinguido
la siempre dulce poesía,
canto celestial, divino,
lenguaje tierno y sonoro
del corazón expresivo.²²

Y, de paso, recomienda que los versos sean "los de romántico estilo [. . .] que los clásicos son buenos, pero es romántico el siglo".²³

Tras revisar con más detenimiento la obra poética de Guasp se advierte un contagioso entusiasmo cuando canta al amor, a la mujer, a la naturaleza, al patriotismo y a la amistad. No obstante, su temática predilecta gira en torno al destino y a la muerte, con la que expresa una insatisfacción del espíritu y una angustia de vivir. Cuando experimenta estas sensaciones se encuentra, por lo general, lejos de su familia y adquiere un talante cargado de actitudes pesimistas que se agravan por acontecimientos históricos sociales. Con este tono —a modo de ejemplo— elabora dos poemas que son, respectivamente, su primera y su última colaboración en el *Boletín*. Ambas composiciones, separadas por treinta y dos años, se gestan en condiciones similares. La primera procede de sus años juveniles (periodo que conocemos poco y del que llama la atención la ausen-

¹⁹ Descripción de las fiestas y regocijos públicos con que la ciudad de Puerto Rico ha celebrado el juramento prestado el 10 de febrero de 1844 a S. M. la Reina de las Españas, Doña Isabel II, declarada mayor de edad por las Cortes del Reino. ([San Juan] Puerto Rico: Imp. Gimbernat, 1844), p. 6.

²⁰ Puesto en música por el profesor don Antonio Gaudier e interpretado en el acontecimiento indicado (8 de diciembre de 1845) e impreso, un año más tarde, en el segundo *Aguinaldo*.

²¹ I. Guasp, "Al editor" en el *Boletín*, número 195 (9 de enero de 1841), p. 21.

²² *Ibid.*, p. 22.

²³ *Ibid.*

cia de la madre),²⁴ en la que arremete contra su destino implacable:

Maldito mil veces, maldito destino,
 ¿Por qué me condenas a tanto sufrir?
 si impío soltase su aliento divino
 la vida me pesa, ya quiero morir.²⁵
 [...]

En la segunda, con la salud quebrantada y con la ausencia de esposa e hijos que residen en la Península, reclama su final:

Pues ha llegado el momento
 de rendir el alma a Dios
 [...]
 sabed antes que me muero
 sin angustia y sin dolor,
 pues para ver lo que he visto
 me estorba la luz del sol²⁶
 [...]

En las composiciones de este corte se advierte una íntima emotividad que, en general, adquiere tonos de tristeza, desencanto y dolor. En ellas el poeta confiesa sus sentimientos y abre su alma sin recelo para mostrar —casi siempre— sus desilusiones y desengaños que se acentúan con el correr del tiempo, aunque sin debilitar su hondo espíritu religioso, ni opacar su espíritu laborioso y emprendedor.

Durante casi tres décadas (1844-1871), nuestro Guasp comparate su labor periodística con sus deberes de director y propietario del *Boletín*. Ser periodista entonces implicaba ser, por lo general, tipógrafo, impresor y —a veces— distribuidor; pero dirigir un periódico propio suponía recorrer un camino intrincado y con frecuencia doloroso. Su ideal conservador, que coincidían con la actitud gubernamental, no armonizaba —lógicamente— con el profundo descontento que emergía en la isla como consecuencia de las funestas repercusiones de la inestable vida política española de ese periodo. El *Boletín*, aunque no tenía un carácter netamente político,

²⁴ A la que dedica unos sentidos versos, "Recuerdo a mi madre", publicados en el *Boletín*, número 261 (28 de agosto de 1841), pp. 549-50.

²⁵ I. Guasp, "El sepulcro" en el *Boletín*, número 23 (28 de mayo de 1839), p. 182.

²⁶ I. Guasp, "El testamento de 1870" en el *Boletín*, año XXXI, número 1 (1 de enero de 1871), p. 2.

favorecía la opinión oficial "aunque en justicia para su director, quizás más bondadoso de lo conveniente, había encomios y aliento para todo el mundo"²⁷ y, como indica Pedreira, "no dejó de amparar la colaboración didáctica y poética que de tarde en tarde siempre aparecía en sus columnas".²⁸

Para Guasp, Puerto Rico debía ser —como Mallorca— una provincia insular española y aprovecha cualquier coyuntura para proclamar dicho sentir. En unos versos dedicados a Isabel II le observamos su entusiasmo:

[...] la hermosa Antilla
 desde la cumbre del excelso monte
 que siempre vela su risueña orilla.
 Desde la cima que *Luquillo* eleva
 con majestad grandiosa,
 hoy te saluda y a tus pies se humilla,
 porque ese sol que sus campiñas dora
 también alumbran en sus gigantes muros
 el estandarte que Castilla adora.²⁹

Su clara posición anexionista contrastaba marcadamente con el ambiente liberal y reformista, de tinte autonómico, que adquiría una progresiva popularidad en amplios sectores de la isla.

Con la llegada del 1871 el mundo de Guasp se desmorona. Su inalterable consecuencia política se estrella contra el auge de la corriente liberal que atraviesa el país; los acontecimientos peninsulares debilitan su devoción monárquica y los simulacros de insurrección cubana le anticipan la pérdida de las Antillas. Por fin, con la salud agotada y el espíritu maltrecho decide abandonar la isla y regresar a la Península. En su despedida, en el *Boletín* del 31 de marzo de 1871, escribe:

...Hago votos por la felicidad de Puerto Rico, esta bella provincia española! Que lo sea eternamente son mis votos porque, siéndolo podrá conservar la paz y el orden que la han engrandecido. Reciban mi apreciables colegas, sin distinción de colores políticos, mi cordial despedida y quiera el cielo que sean más felices que el ex-Director del *Boletín*.

²⁷ Tapia, *Mis memorias*, p. 23.

²⁸ Pedreira, *El periodismo...*, p. 89.

²⁹ *Descripción de las fiestas...*, p. 6.

Y a pesar de las "muchas amarguras que devorar y muchas decepciones que lamentar —comenta el director de *El Centinela Español*— le cabe [a Guasp] el placer de no dejar tras de sí rastro alguno, de esos que hacen penoso el recuerdo de un hombre".³⁰ Un mes más tarde, el mismo día de su partida,³¹ el *Boletín* le dedica unas sentidas líneas de despedida al "decano de los periodistas de ambas Antillas"³² que fallecía en Madrid tres años después.

A modo de conclusión —forzosamente apresurada— puede decirse que el impulso de Ignacio Guasp en la cultura puertorriqueña es innegable. Su numen poético, aunque no le garantizó un puesto en el Parnaso, es apreciable y nos ha permitido ahondar en sus sentimientos, intimando en su personalidad. Como periodista tiene una importancia que se acusa hasta nuestros días. Es imposible realizar un estudio serio sobre la evolución de la prensa puertorriqueña sin tener en cuenta la labor de Guasp en el *Boletín*. Su función en el impulso de las letras insulares es obvia. En ambos casos su huella es imborrable y el rescatarlo del olvido es un deber.

³⁰ Carlos M. Navarro en *El Centinela Español*, Mayagüez, P. R. (8 de abril de 1871).

³¹ Se embarca el 30 de abril de 1871 en el vapor-correo "Isla de Cuba" de A. López y Cía. que se dirigía a Cádiz, procedente de La Habana, con escala en San Juan.

³² *Boletín*, Núm. 51 (30 de abril de 1871), p. 1.

Dimensión Imaginaria

[POESIA BIMESTRAL]

VIDA CONTINUA *

Por *Javier SOLOGUREN*

RECINTO

—¡O Perséfone, Perséfone, tráeme
de los Infiernos la vida de un muerto!

D. H. LAWRENCE, FENIX

En los tiempos muy antiguos, cuando un
hombre moría, dejaban su cadáver, así no
más, tal como había muerto, durante
cinco días. Al término de este plazo, se
desprendía su ánima ¡sio! diciendo, como
si fuera una mosca pequeña.

DIOSES Y HOMBRES DE HUARACHIRI

(Narración quechua recogida por
Francisco de Avila, h. 1598)

no circulaba nada
nada rodado nada oscilado
la muerte cayó de arriba abajo como un puño
inapelable
se entrañó el aire
la araña quedó al cabo de su hilo seca
la falena recamada el facetado insecto
intacto y muerto
en la segunda sílaba quedó
del cuculí el quebrado canto
desconocidos la sandalia y el asfódelo
inmerso en su alma el heliotropo

*Selección de Miguel Cabrera

en suaves flores deshecho el hueso blanco
se contrajeron racimos rostros vísceras
espacio y tiempo apretaron sus mandíbulas
hubo objetos que no desistieron
el oro recogió sus destellos
lo encerrado fue el reino

sólo un latido tocó nuestra memoria
la angustia pesó tanto
como la sangre encendida
la estrella no crepitó sobre la ola
ni sobre frescas yerbas descendieron
lágrimas o presagios
todo quedó como cuando
se destapa una tina
un final estertor
y barcos de papel del niño que jugaba
blancos hacinados
nada nadie
ni rey ciudadano o mendigo
entre cien mil hojas secas
sintiendo hurgar su fina daga
oculto esplendor bajo las patas del rebaño
bajo olivos y molles bajo tiempo
limpio todo limpio o callado

(Una mosca tal vez negra o azul nos recordaron
—nos confesó el huaquero y quizá Schliemann)

llegamos al sitio del aire
a la botella subterránea
allí donde translucen escarlatas
alas de pimiento
esmeraldas polvorientas
turquesas absorbidas por milenios
el aire estaba allí con su túnica de fiebre
nimbado de altos vasos donde
cuaja el silencio
toda costra su grave sangre

(Ud. sabe —dijo Schliemann, dijo el huaquero— después de cuánto
romper la tierra, al fin estábamos al borde)

el abismo es implacable
 abrir los labios respirar profana
 intentando sin embargo extraer
 de cien mil hojas secas el poema
 hollando el manto oscuro del oro de la tierra
 el intransitable sueño de la especie
 intentando apurar la dosis
 de verdad de delirio
 poner la antigua joya sobre el pecho
 el joven pecho de Sophia Engastromenos
 sorprender los élitros
 la impredecible vibración

(entonces amigo —dijo el huaquero, dijo
 Schliemann— entonces vimos el tesoro)

decididos a extraer de cien mil
 hojas secas el poema
 ruido o palabra que fuera a quebrantar
 la equívoca eternidad de la muerte
 rompimos la entraña
 rompimos el sello
 cayó el polen musitante
 la remota semilla
 ardió el grano del cereal incógnito
 la luz fue el aire de la vida

(¿Por qué la apuñalamos, por qué la penetramos? esta tierra que
 nos mueve, nos llama, nos excita —preguntó Schliemann, preguntó
 el huaquero).

quién nos apura sí quién nos pide cuentas
 antes que el día concluya quién
 el plano nos muestra
 nos exige entenderlo
 quién muere en nuestro corazón
 el ácido fruto
 quién

(dijo el huaquero: abrí un fardo y quise hallarlos siempre; dijo
 Schliemann: las armas brillan, y más tarde volvieron a brillarme
 en el recuerdo)

pero no basta el cielo
sus espadas triunfadoras
sus transparentes lagos
sus ardientes espumas

los ojos que acarician

no basta el fuego
incorruptible del corazón
ni su marcha
de reloj de infinitos rubíes
no basta la tierra
cuya sustancia nutrimos
cuya sustancia nos nutre
la enmascarada y ocultante
calidoscópica atesorada
reverberando en fraccionados espejos
en irrepetibles accidentes
la embriagadora la desamorada

a nuestro amor no basta

menos aún los pobres dioses
que día a día levantamos
día a día quebramos
con manos o palabras
no basta
nada basta al amor
el crudelísimo insaciable

(Schliemann y el huaquero: abrimos la tierra, la cerramos con nuestro propio polvo; abrimos nuestro propio polvo, lo cerramos con la tierra)

porque todo es origen

nuestro polvo nuestro oro
el crujiente muerto y vivo
hacinamiento de las hojas
el brazo tendido hacia la vida
las aguas hostiles de la charca
el tornillo sin fin
el heliotropo ardiendo

nuevamente junto al muro
la sandalia en el sendero
las ilusiones cayendo desde siempre
el espíritu que sube de la botella rota
la madera tatuada por los años
la llave colgada de cualquier llavero
el silencio con camisa de seda
la prieta bulla de la calle
las piedras canto rodado canto edificado
las moscas negras áureas irisadas
los cordiales saludos y
los saludos de compromiso
las palabras que son vocablos
que son voces
que son términos
los adobes roídos de sol
la vuelta de la esquina
la tina llenándose de agua
derivando los barcos de papel
la infancia del centavo gordo
y del centavo chico
la situación relativa al absoluto
la sangre que se va por la que viene
el collar de Helena en el cuello de Sophia
la fuente negra el claro pozo
la pintada arcilla del mastuerzo
el cine y su esfera de sueños
el cambio de piel de ropa
las cien mil hojas secas
y el estar decidido
a extraer de ellas el poema
y todo oscilando
rodando
circulando

FOLIOS DE EL ENAMORADO Y LA MUERTE

dos o tres experiencias de vacío

1

sabemos (creemos saber) que
hay un tablero
 piezas
 casillas claras y oscuras
sabemos (entrevemos) que
otros
juegan con nosotros
pero
qué pieza se ha movido
quién la ha movido
por qué se ha movido
cómo se ha movido

y a fin de cuentas
qué sabemos
de las
reglas del juego
dentro de este cuarto
donde
el día es una
mecha humeante

2

me das (te doy) la mano
toda la mano
solo
la mano

3

todo el sedoso aire
removido
por el relampagueante

colibrí
cornucopia vaciándose
sobre la cálida
huerta del aire
uvas tiernamente oscuras
violetas oprimidas
en la secreta
mano
del verano
y la distraída mariposa
y la rosa en alto

y yo solo y tú sola
 y yo solo y tú sola
 y yo solo y tú sola
en este
transparente
recodo del día
y
la certeza
de habere escrito en el agua

4

las blancas paredes de la casa
los blancos huesos bajo tierra
la blanca soledad
del mar del cielo
la blanca mariposa
 del sueño
sumidas
en el trazo
 negro de la tinta
extendidas
hasta alcanzar su negra orilla

5

la tarde pestañea
blandamente
en las persianas
 vaga su luz

su vaho tibio
 por entre las cosas
 sumarias y
 bien puestas
 da vueltas
 en torno
 al sagitario
 vaso de retamas
 que en cierto modo
 concluye
 el latido natural
 de la pieza
 donde escribo
 una resaca silenciosa
 se va
 arrastando mis palabras
 y sé
 que es noche

* * *

a la sombra de las primicias del verano

1

he llegado sé que estoy aquí ignoro por qué vía
 pero ni tiempo ni espacio rompieron sus puentes
 aunque solo ahora empiezo a caminar un pie
 se hunde en la arena y el otro teme hundirse más
 el oído oye un lenguaje versátil el viento
 introduciendo grandes volúmenes confusos en medio
 del cerebro
 arrancando del mar el racimo espumoso
 sellando una vez más su delirio

copula en un oscuro baile la medusa interminentes
 brillan violetas perversos turbadoras fucsias
 en tanto el mar cubre infatigable a su frígida hembra

2

con su extensa
 telaraña de fuego

uno a uno
pegados a la carne
sus cárdenos hilos
el gran globo arcano
el rey omniluciente
se estrena
este día
nuevamente
en las suaves
comarcas
de la piel
pone
el sello de su gloria
llega
al polvo y la ceniza
el gran rey
el gran rey

3

porque quiso pesar
los blancos
milenios del mar
el sol
puso
su ardiente platillo ilimitado
para la completa balanza
hubo
ojos que miran o sueñan
pero
la almendra
triturada
de lo real
es el transcurso
el simple
irse tras
de un grano de arena
otro
grano de arena
y una tras otra ola
(no hay huellas)
medir es un necio pasatiempo

llevar
 un hecho
 a una
 escala desconocida
 dentro de un
 ilusorio sistema
 por eso
 trituro la almendra
 entre mis lentos dientes
 e ingiero
 finalmente
 el transcurso
 así como este
 aire
 fresco y cálido
 de enero

* * *

.

estela para szyszlo

sé la hora que anida
 en el profundo rojo de la estirpe
 y sé que agita la granada oscura
 para que caigan sus menudos ruegos
 en la noche del lienzo
 su mano rescata el secreto
 que sus ojos descubrieron
 y preservan

la sangre entra en el tiempo
 entra en el lienzo
 y toca con su rayo intenso
 con su extremo color
 de vida y muerte
 la mariposa yerta
 del viejo pueblo en costra y polvo
 levantando sus banderas canceladas

el color la sangre
 el espacio corporal y sideral
 del cuadro

Vida Continua

la imagen con su memoria
antigua
su idioma emocionado
me inclinan en el patente polvo
las mentales piedras
las hilachas cautivas
los fragmentados frutos
con savia
del pasado

una pequeña mariposa
está aleteando siempre
con milenaria luz
en su pintura

* * *

LA HORA

recuerdos
palabras y sucesos desuellan la conciencia
la flama efímera pendiente del
vacío
que simplemente deflagra la aventura

el viento unido al barco
gime y acaricia
vórtice devuelto a la quietud y a la calma
o vivo irrefrenablemente en su locura
el barco se desgarrá

unión que ha engendrado una mortal riqueza
con los azogados planos
del agua
terriblemente oscura
la pasión exhala entonces
los ayes del abismo
y sin aviso previo
naufraغان los mensajes

el no abatido pero golpeado entendimiento
hasta el vértigo tanteo
los bordes de una túnica dorada

que en su estrado de polvo
 ciñó la alegoría
 el mar se hizo destino
 se extendieron sus páginas
 y una mañana súbita
 de bruces me echó en ellas

quise leer los afilados signos
 del grande del único alfabeto
 acotar su infinito
 soplar sobre sus apartadas oriflamas
 leer
 percibir el ácido del tiempo
 desatar el nudo
 abrir la cicatriz
 penetrar en el cuerpo por la llaga

veo leo me apareo
 dentro del proceso cifrado y corrosivo
 un irse veloz de la sangre en el cerebro
 y celebrar su sigiloso retorno
 por el circuito cerrado del simultáneo cuerpo

las mutaciones me impusieron
 remotas novedades
 el rol de la palabra inició su periplo

*y si la flor es el rocío del alba
 y si el alba es la flor del rocío
 y si el rocío es la flor del alba
 y si la flor es el alba del rocío
 'in vitam aeternam amen'*

se adelgaza la flámula
 pero mantiene con todo el talle esbelto
 y en la punta de su dardo la noción
 vibrando en el borde del abismo
 aleteando en el cráter de su herida
 todo tiene su historia
 una historia que vaciamos de sucesos
 el espinazo del pez primordial
 sin sus escamas sus monedas sus escudos
 el espinazo en el légamo de siempre
 aún perdura en nuestras dudas

me he bañado en las fluctuantes
naciones del mar

soy encaje de sal en el madero
el escalofrío de su tática entraña
estaba escrito el mar (o la conciencia) no duerme jamás
vela
vela azul o gris o glauco o infinitamente incoloro
muerde su desesperanza murmurante
pulverizando milenio tras milenio
el pedestal de mármol cuyo
desnudo remate aún ostenta
el huevo singular
los coloides del origen
y el pájaro del agobio
con sus alas tocando
alfabetos y marmitas

por otra parte todos ciertamente lo sabemos
sobre el circo terrestre
está el circo celeste
y el toro y el león ocupan
sus puestos en el sol
y uno atiende a sus yerbas
y a sus presas el otro
uno la luz el otro el fuego
ambos reyes sin embargo comparten sus dominios
los atisbo desde mi ventana precisa
los miro con estos ojos que se ha de comer la tierra
los veo acurrucarse en el regazo
de dos letras
y mear las tempestades
y defecar el cemento de las eras

en verdad no sé a quién desirvo
si a la razón o al sueño
si al sueño de la razón que cría monstruos
si a la razón del sueño que emblemas engendra

la nuez el huevo la simiente
no saben sino ser
la nuez el huevo la simiente
para dar origen al origen

no saben sino ser
puentes arcoiris estaciones naturales
y espaciales
son los espectros sucesivos
pues la historia vaciada de sucesos
es el inmenso viento
la simultánea
expansión de un delirio
un lóbrego relámpago

sin embargo el ladronzuelo
merodeador de pirámides y huacas
el dignatario de una corte cualquiera de un poder cualquiera
el burócrata a cuyo saco los codos le desgasta
la parturienta presa de sus dolores
el milimetrado técnico el experto específico
que al cabo de sus antenas adhieren cifras y proyectos
el estrellero el tallador de la piedra el contador de sílabas
el ama de casa entre sus quehaceres

pequeña muestra son de una plural falcia

criaturas de lo indistinto tocadas por la húmeda
tiniebla maternal de la especie
incubadas en su fuego sustancial

ni tu ni yo
ni león ni toro
ni sol solitario
ni mar solo

pero todos pendientes de la pura
extensión del relámpago divino
incursos todos
en la elemental en la fecunda
en la ignorada semejanza

tu semejante el hombre
dios tu semejante
la montaña el valle
sus geometrías florales
también tu semejante
tu semejante el guarismo

la nube rodante
 el temporal
 el agua en todas sus antiguas formas
 el triángulo que acota
 la esfera y su expansivo fuego
 el cosmos incinerante e incluyente
 el pan y el nuestro
 y lo que no es nuestro
 pero debía serlo
 también tu semejante

la cáscara caída en la cascada
 suelta en el curso de los ácueos corceles
 no ofrece ya la fragancia del fruto
 sólo su dura piel de inútil desecho

aparentemente
 muchas cosas se van muchas otras llegan
 el viaje se inicia con el albor de la paloma
 sobre el bastón nudoso
 se vuelve con el cántico tenue
 con la furtiva luz
 de las imágenes primeras
 de la mesa ruidosa de pan abastecida
 de tanto amor de tanto
 presente humano y familiar
 se vuelve con los recuerdos enzarzados
 del trozo de tierra que diariamente pisábamos
 con la confianza de los hábitos
 se vuelve
 con lo que nos llevamos sin saberlo
 con lo que sin saber traemos
 cuáles fueron los colores del mundo
 en qué ojos sorprendiste las crecientes del zafiro
 o la animación de la gema profunda
 qué hojas a tu paso se agitaron
 cómo se hizo vida el solitario lapso
 qué sueños huyeron para siempre
 qué te dijo la noche
 qué te dijeron la nieve y la mujer holladas

vuelvo con lo que tuve
 el corazón me dicta

*los años frente al mar
se deshicieron
la sal de lágrimas
subsiste
de viejos soles
el rescoldo
(fulgor presente)
se despide*

en tanto que haya
una canción
y una voz que la recuerde
en tanto que haya
una voz
y una canción que la recuerde
estaré vivo

las oscilaciones de la luz natural
rigiéronme la vertiente serena
la oscuridad fue mi mortaja
pájaro me volvió la claridad
las navegaciones reverdecieron mis años
sobreviví dilatándome
a pleno pulmón respirando
la tierra el cielo
rastreado en la noche el arrastrado
vuelo
de la pintada mariposa
a las excavaciones del coito trascendiendo
pero
las sienas que muestran su vejamen
el pan que hierde por su falta
el niño que ya es un hombre vencido
la especie que asesina su futuro
diariamente me dicen hasta cuándo
el gozo será entre tanto un olvido
la fosa común y el espacio del planeta
siendo iguales
el pozo será entre tanto un olvido
sin embargo no entierro mi esperanza

el amor el amor el amor
la arcana flecha en el aire

de cada día
 un estremecimiento
 que toca las puertas
 del cielo y del infierno
 la fiebre álgida de la sangre
 la inmortal epifanía
 el otro nacimiento
 el amor música de antípodas el amor
 su gestión que devasta y atesora

qué fueron los llamados años
 de formación
 (no lo son acaso todos)
 se unieron
 como las páginas de un libro
 con ruido de alas estrujadas
 en la sinrazón que dicen
 los versos que transcribo
 yo que pasé
 por

la luz de las aulas
 (pájaro espantado
 al que un

exacto
 alfiler
 el ojo le buscó
 inquieto)
 encanecí
 mis plumas se emplomaron
 arrastré la patita

y el cálido canto
 de la cascada
 del sol
 del
 corazón
 el ascendente vuelo
 hacia
 calidoscópicos cielos
 la graciosa locura
 que fue
 mi alpiste y
 mi agua brillante

los dispersados vientos
que tejí
 entre
las hojas
ansiosas

todos y cada uno
 de estos
sucesos
siempre en vilo
y predecibles y nuevos
 hasta
el insensato gorjeo
de golpe
 entraron
en el aula en el tintero
una sola sustancia
no azul ni negra
 pero
tácitamente oscura
bañó de muerte
mi pasado
aconteciendo en la maraña
pasajero de ascensor que identifica
uno a uno los sobrepuestos pisos
que van desde el afán a los sueños
desde la turbulencia
a los fanales
que alumbran la derrota
para ganar a veces la terraza
y aniquilarse en un crepúsculo
y rescatarse entre las trayectorias de la tinta

después antes o siempre la obra nos perturba
la obra o la morada
donde nos figuramos
nos enmascaramos y vestimos
para que luego nos desnuden
irisándose en su anhelo
hay algo oculto en ella como el sexo
jamás le falta un encanto promiscuo

toda flor me lleva más allá
 las estaciones se desplazan por mis venas
 acaricio sin tregua el rostro natural

un buen día
 abrí la puerta corrediza
 de diecisiete sílabas
 flotantes
 y oí el despertar del agua
 antes que la rana saltara al estanque

me pregunté

cómo es el mundo

respondí

*sencilla gota de agua
 inagotable*

pero no es cierto
 la historia no se vacía de sucesos
 la gota es evidentemente de sangre

asistimos a una apoteósica danza de la muerte
 al espectáculo del siglo
 con comparsas masivas
 y coreografías de inenarrable pesadilla
 con nubes de cercenado esplendor
 pero eficazmente radiactivas
 los megatones miden
 sus méritos artísticos

está ciega la pupila del planeta
 el miedo asume la dimensión del odio
 las moscas no mueren tanto como los hombres
 jamás ha sembrado la violencia
 tantos cuerpos bajo el sol
 hay brazos muertos y cabezas muertas
 asomando
 son legión los verdugos

me pregunto en esta hora
 con un clavo que va desde el corazón al cerebro
 si sobre esta carroña inmensa
 se erigirá al hombre futuro

la flor se esponja en el silencio del nirvana
en el paraíso la suprema luz espuma
la voz de Vincent me está gritando al oído
que la miseria jamás acabará

pero repito

sin embargo no entiendo la esperanza

MILENARIA LUZ: LA METAFORA POLISEMICA EN LA POESIA DE JAVIER SOLOGUREN

Por Miguel CABRERA

SE podría afirmar sin exagerar que uno de los pilares que sostiene y yergue la obra poética de Javier Sologuren¹ es la metáfora. Pero se utiliza especialmente lo que hemos venido en llamar metáforas polisémicas, de las que en este trabajo mencionaremos sólo algunas: la de la noche, la de la luz, la del amor, la de la muerte, los enigmas, los sueños, el tiempo; es decir, la imagen que vuelve obsesivamente a escena en cada poema, en cada libro.

Tomemos la metáfora de la noche. Esta como todas las otras es un ente vivo que va aumentando su vigor y su riqueza expresiva mientras va pasando de un poema, a otro, de un libro a otro. Va incrementando sus significados, a medida que se va relacionando con otros contenidos y otras imágenes. Nunca acaba por dar todo su mensaje y parecería que lo hiciera por entregas.

Seguir el rastro de estas metáforas es toda una travesía de sorpresa y emoción. Aunque pueda que nos equivoquemos en la cuenta, hemos hallado aproximadamente, en la metáfora de la noche, alrededor de treinta casos, en los que se producen por lo menos unas 26 o 27 variaciones del mismo tema siempre consiguiendo renovados y profundos sentidos. Sologuren en el paroxismo metafórico llega hasta decir que todos los elementos esenciales de la vida, la naturaleza, los hombres, los siglos, la máscara y la espada, son "artefactos nocturnos".² Muéstrase como si él las hubiese estado persiguien-

¹ *El Morador* (1944), *Detenimientos* (1945-1947), *Diario de Perseo* (1946-1948), *Dédalo dormido* (1949), *Varia II* (1948-1950), *Vida continua* (1948-1950), *Regalo de lo profundo* (1950), *Otoño, endecas* (1951-1956), *Varia III* (1951-1957), *Estancias* (1959), *La gruta de la sirena* (1960-1966), *Varia IV* (1958-1964), *Recinto* (1967), *Surcando el aire oscuro* (1970), *Homenajes, Corola parva* (1973), *Folios de El Enamorado y La Muerte* (1974-1976), *Cícladas* (1977-1979), *El Amor y Los Cuerpos* (1978-1980), *La Hora* (1981).

² Poema 2, de *Cícladas*. Este poemario ha pasado ahora a llamarse *Orbita de dioses*, con su primera parte, *Cícladas y*, su segunda, *Synopsis*,

do primero inconsciente y después conscientemente durante los treinticinco años de su vida poética, y que le fue, como lo ha sido para nosotros, lectores, reconfortante y vivificadora su exploración.³

Concreticemos:⁴ la noche como símbolo de la búsqueda de la
 según nos lo contaba recientemente el autor. El último párrafo de Synopsis es el siguiente:

marea de pueblos
 siglos subterráneos
 máscaras y espadas
 artefactos nocturnos
 insectos
 ínfimos reyes
 laboriosos
 del sarcófago

El poeta nos explicaba de que no había querido referirse con "artefactos nocturnos" a "marea de pueblos/siglos subterráneos/máscaras y espadas" ni a los párrafos anteriores tanto de Synopsis como de Cícladas, como yo le argüía en mi carta de junio 6, de 1984, en respuesta a la suya de enero 17. Subrayo sus argumentos: "No he coincidido contigo en que *artefactos nocturnos no se refiera a pueblos ni siglos, aunque podría pensarse que involucran a estos y la expresión sea ciertamente ambigua*, por cuanto, según mi modo de entenderlo, el contexto en que está ubicado el verso, que es un poema-párrafo conclusivo, no sólo abarca el reducido ámbito de su propia estrofa, sino que se extiende a los otros párrafos anteriores, los complementa y efectivamente los concluye". El poeta nos dijo que sólo hubiera querido remitirse con "artefactos nocturnos" a "máscaras y espadas", el verso anterior, ya que las máscaras tienen por objeto la ocultación y, las espadas, el matar. Comprendimos que se producía allí un conflicto de precisión del mensaje por la ausencia de puntuación y llegamos a la conclusión de que estos dos versos debían de ir separados de los versos que le precedían y seguían, para que "artefactos nocturnos" se refiriese sólo a "máscaras y espadas".

³ De ahora en adelante, toda acotación entre comillas hará mención a la conversación que sostuvimos con el poeta el 10. de septiembre de 1984 en Lima y, por tanto, a las respuestas que él me iba dando: "Sí han habido, en cambio, respuestas intuitivas, llevadas por la sensibilidad misma a las exigencias de la expresión, del tema, o la vivencia o la experiencia interna que yo quería trasuntar en palabras". Antes nos ha asegurado: "Se inscribe en lo que se ha dicho muchas veces y me parece a mí cierto: . . . que todos los poemas que (el poeta) ha escrito no son más que tentativas de aproximación a ese poema que aspira a crear en realidad".

⁴ "Paso" y "Acontecimientos"; "La ciudadela" y "Torre de la noche". "Casa de Campo"; "Acontecimientos" y Poema 2 de *Cícladas*. "Crepúsculo" y "Fuego absorto". "Poesía" y *Corola parva*. "(La noche Mikonos)". (La puntuación de esta nota como la de las notas 5, 6, 8, 9 y 21, va a ser siempre la misma que la del párrafo a que hacen referencia, para facilitar la identificación de los poemas.) Estos aspectos, tanto en la metáfora de la noche, como en las de la luz y del amor, salen como un tímido sol mañanero en *El Morador* y se van poniendo triunfantes y relajados de la mitad al final de toda la obra.

otra realidad y, por tanto, como aliada del buscador de los enigmas; la noche es una imagen que se confunde con la de la muerte y por tanto, actúa, como mensajera, hechicera, de esta última. Sin embargo, la noche, como la metáfora de la sombra y de la lámpara, se humaniza; a veces el ser no es más que "concentrada noche" y como antes apuntábamos, nada más que ente nocturno. Así es fácil entender que el crepúsculo que es también sinónimo de la noche sea donde se realice el ser, ya que asimismo existe la confluencia de la noche sea donde se realice el ser, ya que asimismo existe la confluencia de la noche con la luz, debido a que esta metáfora posee a su vez elementos positivos y negativos en la obra y en la vida del poeta, y siempre la noche para él ha sido día, es día y aún más, está en el día. Comprendemos entonces que él no haya hecho más que viajar por los símbolos de la noche, de lo oscuro, de lo cerrado, en la locomotora de la poesía, y tenga la certidumbre de que "el pensamiento/ deja su noche" por siempre, aunque al decir *noche* también está diciendo *luz*. Apreciamos entonces en su honda significancia por qué el poeta sabe que está hecho de noche y vive en la noche y que, no obstante, la noche "profunda y fresca", salida del mar —otra rica metáfora de esta poesía—, le atraiga el amor espiritual o de la naturaleza que si él no lo palpa es como si no existiera:

un pescador de esponjas
salido
de la noche del mar
me entregó
la suave flor marina
el vientre
que mis dedos
que mis ojos
sin caricias
no alcanzaron

Consideremos ahora las metáforas de la luz y del amor. Estas son tan fértiles como la metáfora de la noche, de la muerte, de los enigmas. . . Ambas se dilatan en una veintena de casos, siempre con muy pocas reiteraciones. Sologuren se convierte así en un poeta ejemplar para los poetas estériles de sentidos e imágenes.

Puntualicemos:⁵ la luz es un medium que sirve para comunicar

⁵ "Canción escrita para Dévenima"; "Endechas" y "Viéndote"; "Más allá, las grandes hojas. . ."; "Así amanece un día, / . . ."; *Recinto*; *Corola parva*; Poema 1 de *Cícladas*. La Hora.

lo pequeño con lo infinito; la luz —del sol— se retira en secreto y se protege ante la presencia del invasor y es además generosa; los brazos interminables de la luz; el día, es decir, la luz, amanece en libertad, como los pájaros, el cuerpo, el mar, y la palabra es un zumo de ella ("*perpetuum movile*/del día, de la vida"); "la luz fue el aire de la vida"; la luz transparente y secreta del horizonte y la palabra; la luz se vuelve tangible como la muerte. Por eso, el poeta no sólo ha viajado por los símbolos de la noche como veíamos antes, sino que ha emitido un "cálido canto", producto "de la cascada, / del sol, / del / corazón", siempre en "ascendente vuelo / hacia / calidoscópicos cielos", certificando finalmente: "en el paraíso la suprema luz espuma".

Por otro lado, "la luz —suave dolencia / del rostro y del amor";⁶ el idioma mudo o murmurante de la luz, su huida, su trampa, que nos hace dudar "si algo ha de vivir tras el espectro de la tarde"; la luz entonces como personaje; la luz —del cielo— (recibida por el girasol, que es ardiente y está ubicado en la tierra) está vacía,⁷ lo que nos lleva a lo tangible, que es el girasol-tierra, que está a nuestro pie, en contraposición a lo intangible, que es en esencia la luz-cielo, que está alejada de nosotros.

Pero la luz, como todo ente vivo e imaginario de esta obra, confluye también con las otras imágenes, se elimina o se apaga. Existe asimismo una luz humanizada,⁸ como anotábamos cuando hablamos de la imagen de la noche; una luz débil; la del día enfrentada con la luz que pueda emitir la noche; una luz ausente; la noche al confundirse con la muerte resalta la ausencia del sol, aunque la noche sea a la vez "un guijarro sonámbulo de luz". Pero, como ya hemos dicho, la noche confluye con la luz y es asimismo día: es decir, noche y luz, foco emisor y luz, no pueden vivir independientemente, se atraen como sexos anhelantes. En último lugar, como decíamos en página anterior, la noche no ha dejado de ser mensajera, hechicera de la muerte, y la luz por refracción se presenta interceptora con su mensaje salvador.

Como la luz, el amor⁹ es huidizo, aunque, en cambio, sea un-

⁶ "Encuentro, 2"; "El dardo" y "Grabación"; "Breve follaje, Canción II"; "El girasol".

⁷ Véase más adelante la simbiosis y el cuestionamiento de la naturaleza.

⁸ "La visita del mar"; "Estatua en el mar"; "Endechas" y "Es la noche que vibra su baraja, ..."

⁹ "Paso" y "Hora". "Bajo lo ojos del amor". "Elegía" y "Corona de otoño". "Toast", "Bajo los ojos del amor", "Endechas" y "El pan". *Recinto* y *La Hora*, "Toast", "Te alisas, amor..."; "Tema Garcileño", "Oh corazón, rey entre sombras..." y "Memoria de Garcilaso el Inca"; "(el amor y los cuerpos)" y el Poema 19 de *Estancias*. (Para la comparación de la

broso, afectivo y comunicativo. Como la luz, el amor es ciego, fogoso, hondo y vive independientemente. Humanizado se convierte en guía del creador y "trabaja y descansa" en "viejas telas espesas", en "sedas olorosas". A la vez, se metamorfosea en raptor, en gorrión, en pintor, alción, pastor y halcón tras de su presa, para hacerse también metafísico, después de haber pasado por una vivencia interior, trascendental, histórica y vindicadora. De esta manera es comprensible que el amor "sea el crudelísimo insaciable", sea "la arcana flecha en el aire", "música de antípodas", "gestión que devasta y atesora". Por eso, es inevitable que, por un lado, el amor se convierta en el interlocutor, el lector-presente, del poeta; y, por el otro, que la mujer sea "la cómplice/dulcísima", y el hombre y la mujer discurren que el amor es compañía.

Sin embargo, eso no es todo. El amor no se queda amurallado en su recinto. Se enfrenta con la muerte, se deja llevar enamorado por la noche, se encadena, se remansa, se hace espejo con ella. Todas estas metáforas como hasta ahora hemos podido observar dan como resultado una cadena infinita de sugerencias y confluencias. Las metáforas de la noche, de la luz, del amor, de la muerte, de los enigmas, etc., cansadas de andar solas, se reagrupan siempre unas con otras y todas producen un encadenamiento imaginario sugerente y emotivo y siempre sin igual. Como si se hubiese demostrado que estas metáforas son un medio eficaz de indagar y reflejar la realidad tanto exterior como interior del hombre, lo que efectivamente se nos está desvelando.¹⁰

Emoción e imagen

PERO la imagen no se queda allí sola, manipulada por la razón, no. La emoción se hace como parte intrínseca de ésta: "la imagen con su memoria / antigua / su idioma emocionado",¹¹ emoción que no sólo aflora de las metáforas que hemos venido anotando, y de

imagen del amor con la de la luz, es decir, para las dos primeras frases del párrafo del comentario, leer: "Grabación" y "Breve follaje, Canción II", "(no seguir adelante)", La Hora y "Así amanece un día, / ...").

¹⁰ "La tentativa me parece que es la de alcanzar la plenitud de la expresión. De ahí que se lanza una imagen, se encuentra insatisfactoria, se vuelve a lanzar otra imagen, y así sucesivamente. Entonces es un disparar permanentemente a un blanco que se nos rehuye, un blanco que se aleja, y con la esperanza de poder llegar a acertar. . . No se agota con una imagen, o un grupo de imágenes. Y hay que volver, hay que reformularla, que no es —repito— un trabajo de carácter intelectual, de carácter superficial, sino profundo: es la busca que el poeta subconscientemente está realizando".

¹¹ "Estela para Szyszło".

otros tipos de imagen, sino también del ritmo, de la propia versificación, del propio contenido. Tendríamos que preguntarnos en qué sentido la imagen es emoción para Sologuren, si existen distintos tipos de emoción, distintos modos de aplicación de ésta, si ella es asimismo polisémica, si, en fin, ella es una sola, indivisible, que ha de ser tratada por el poeta de una única manera.¹²

Objetivemos: Si sopesáramos este párrafo de *La Hora*, percibiríamos una emoción casi "vertical":

cuáles fueron los colores del mundo
 en qué ojos sorprendiste las crecientes del zarifo
 o la animación de la gema profunda
 qué hojas a tu paso se agitaron
 cómo se hizo vida el solitario lapso
 qué sueños huyeron para siempre
 qué te dijo la noche
 qué te dijeron la nieve y la mujer holladas

La pintura

Todo esto nos lleva irremediabilmente a la pintura. En el poema "Estela para Szyszlo", se observa la sutil y honda confluencia de la poesía de Sologuren con la pintura de Szyszlo, a quien el poeta le dice: "una pequeña mariposa / está aleteando siempre / con milenaria luz / en su pintura"; no obstante, estos mismos versos se podrían aplicar muy bien para enjuiciar su poesía. Es decir, esto es un mínimo ejemplo para apuntalar que esta poesía está salpicada de resonancias pictóricas, aunque en este texto no confrontemos la pintura de Szyszlo con la poesía de Sologuren, lo que se podría

¹² "La emoción considero que es el máximo sin el cual no es posible la expresión poética. De no haber emoción, lo que se tendría serían versos nada más, sonidos, referentes intelectuales, conceptuales, y jamás el poema. Entonces, tanto en los poemas breves como en los largos —como en *La Hora*— pienso yo que tienen un calor, una emoción. Sólo que si aquí es más visible es probablemente debido a que es un poema de mayor extensión. No se ha envuelto en una niebla, en 'una emoción contenida, sabiamente soterrada', como tú afirmas para otros poemas. Ahí como que se ha abierto bruscamente a tocar fundamentalmente el tema del peligro que amenaza a nuestra especie por la violencia a la que ya me he referido varias veces.

Pero, entonces, ¿quién lo duda? Si un componente de la poesía es la imagen, por lo que hay de visual en ella; y otro componente es el ritmo musical, otro indispensable es la emoción, que anima, que hace vivir, surgir la palabra, y que ésta sea vehículo de la emoción".

estudiar por separado, pero que aquí sólo anotamos casi superficialmente, para no desviarnos del camino metafórico en el que estamos ya inmersos.

Periodos

PODRÍAMOS sintetizar su amplia obra poética en tres periodos muy diferenciados: el primero que va desde su segundo libro *Detenimientos* hasta *Vida continua* o *Regalo de lo profundo*,¹³ el segundo desde *Otoño, endechas* hasta *La gruta de la sirena*; y, el tercero, de *Recinto* hasta *El Amor* y *Los Cuerpos*, desmarcándose de esta última *La Hora*, poema-apéndice-final de la antología de 1981.¹⁴ Tanto la tercera etapa como la primera están jalonadas por el riesgo continuo del lenguaje, del cual resalta el buen uso del adjetivo y el persistente enriquecimiento de los vocablos, y en la que existe la poesía surrealista-laberíntica (en la primera época) y la poesía existencialista (soterrada en la primera etapa, más definida en *Varia I*); nunca falta la metáfora, rica y totalizadora, la sugerencia y la emoción contenida, aunque la emoción en *La Hora*, parece que estuviera tratada de distinta manera. En la segunda fase que nosotros llamamos de transición, porque el poema va pasando de una forma de poetizar a otra, y se produce un descenso en la experimentación vocábrica, el poeta sigue con su poesía filosófica-metafísica de siempre, sigue con la poesía existencialista, contemplativa en *Estancias*, y se encamina al empleo del verso de arte menor, en donde abundan los poemas cortos y un concisar al máximo el poema, de escribir una poesía sencilla pero profunda (*Estancias*), pero rigurosa siempre.

A pesar de todo esto, contrastando estas conclusiones a las que hemos llegado en la antología de 1981, con las de la antología de 1966, en la que sí se incluía *El Morador* y las cuatro partes de *Varia*, nos es difícil seguir el rastro claramente a los tres estadios arriba detallados, ya que en *El Morador* y en *Varia I* prima el verso tradicional español, que nosotros lo defendíamos como característica de la época de transición. Además que tendríamos que incluir y

¹³ En la antología de 1966, *Varia II* consta de *Vida continua*, *Grabación* y *Regalo de lo profundo*. En la de 1981, *Regalo de lo profundo* se desglosa en un libro aparte con el mismo nombre.

¹⁴ *Vida continua*, Premiá Editora, México. Esta antología, como la de 1966, que tenía el mismo título, publicada por Ediciones de la Rama Florida y de la Biblioteca Universitaria, de Lima, son el punto de mira de este estudio.

considerar a *El Morador* como iniciador del primer periodo antes apuntado.¹⁵

Otras de las conclusiones a las que habíamos llegado en la sección de 1981, era que nos parecía ser esta versión la última voluntad del autor sobre su obra completa, sobre sus preferencias y por qué no, sobre su visión del mundo. Creemos que nos amparan en esta afirmación los diferentes cambios que ha efectuado en ella, que van desde la exclusión de *El Morador* y de *Varia I* o *Diario de Perseo* hasta la modificación del orden de los poemas en *La gruta...* habiendo realizado otras modificaciones de envergadura en *Bajo los ojos del amor* que pasa a llamarse de ahora en adelante *Vida continua*, de donde a su vez se derivará el nombre de todas las antologías poéticas posteriores.¹⁶

Visión del mundo

Las metáforas, como hemos comprobado al principio, son las vigas que sostienen la casa. Sus muebles: sus inquilinos y fantasmas. La casa es el armazón visionario y totalizador de toda esta obra. Sus

¹⁵ "Me parece que la periodificación que propones tiene base. Creo, sin embargo, que podría haber otras periodificaciones concurrentes. Si se atiende a la dimensión del verso, hay indudablemente un paso del verso corto al verso largo, pero también se produce el movimiento contrario: se vuelve al verso corto, para luego continuar con el verso largo. Tanto, esto le da una fisonomía un poco particular al desarrollo de mi poesía, como también los temas y la actitud que frente a estos he ido adoptando. Por consiguiente, aunque mi obra no es copiosa, sino más bien parca, pienso que son problemas que requieren múltiples puntos de vista para poder aclararlos.

Por otra parte, estoy de acuerdo —ya que *El Morador* fue el libro primero, en un cuadernillo— de que la primera etapa de mi poesía vaya desde *Detenimientos* hasta *Regalo de lo profundo*; la segunda desde *Otoño, endechas* hasta *La gruta de la sirena*; y que, la tercera, haga su iniciación con *Recinto*, puesto que al llegar a este libro hay indudablemente un punto de inflexión, un cambio no diría radical, pero bastante apreciable".

Más adelante añadirá: "Mis reticencias en este punto se deben a que considero siempre, por una parte, útil los intentos de periodificación, pero, por otra, también artificiales, porque son proyecciones externas a la fluidez misma de la evolución poética. Es como dividir la historia en épocas. No se puede en realidad cortar el flujo temporal, hacer de lo que es indiviso una asociación de compartimentos estancos. No obstante, creo que tiene sus fundamentos y que existen ciertos aspectos que nos pueden llevar a distinguir esas etapas".

¹⁶ "Es así. Como sigo escribiendo, hay todavía futuro. Lo que venga espero que tenga una ordenación adecuada. Pero en lo ya escrito, va a reflejarse la ordenación de esta última versión de *Vida continua*."

inquilinos: su diversa tematización; y ellos serán distintos según alquilen la casa diferentes usuarios. Sus fantasmas: el trasfondo, los signos oscuros de la vida que el "usuario mayor" quiere develar tenazmente.

De los distintos inquilinos presentaremos algunos, sin agotar ni despreciar de ninguna manera su numerosidad. Comentaremos tanto el acercamiento y simbiosis del poeta-hombre con la naturaleza, como el alejamiento y enfrentamiento de aquel con ésta, así como de la tematización de la muerte y de los enigmas de la vida.

En los cuatro primeros poemas¹⁷ antologados en 1981 de *Determinamientos*, uno certifica la misma estructura poemática y casi diríamos son un mismo poema.¹⁸ Se parte siempre de la observación, del pensamiento: "HALLO LA TRANSPARENCIA del aire en la sonrisa; hallo la flor que se desprende de la luz, que cae, que va cayendo, envolviéndose, cayendo por las rápidas pendientes del cielo al lado del blanco y agudo grito de los pájaros marinos". Para bajar al hombre de piel y sudor: "Desciendo a la profunda animación de la fábrica corpórea que opera como un denso vino bajo la lengua ligera. . .". Posteriormente, confluye el mundo en flor, en ilusión, con el corpóreo: "(Nuevamente el viento de mano extensa y pródiga, enamorada). Ventanas del sol doradas por la tarde, brillante dureza por la que unos ojos labran el silencio como un blanco mármol, desnudo e imperioso entre árboles y nubes". Este idéntico proceso sufre "Frente al muro", en el que también se refunde la naturaleza en sí y la poética con: "la piel, aquí, encarnada, en suaves círculos se aparta del cuerpo recóndito y dulce del estío" (aquí está implícito a su vez el alejamiento de la naturaleza). Y es la aparente fría disquisición la que sopesa la poesía y la vida: "Desnuda el aire. Prolijamente barre los dorados escombros, el polvo carminado de la flora; álzase y vuelve en fríos planos como una hoja reciente en la que alguien ha puesto una frase delicada". (Esto mismo se repite en el poema "Elegía": "oh amor, has de ser guía certero del asesino / que ardientemente trabaja con un hilo de nieve / en torno de lo que ama.").

Lo anteriormente compulsado da como resultado una simbiosis entre el hombre y la naturaleza y hace exclamar al poeta: "SOBRE LA RAPIDA ONDA del calor que hurga amorosa entre los pétalos como si en ella la vida recobrase unos alegres dedos o un propósito tierno, atento estoy al amparo del césped húmedo, de la vid que

¹⁷ "Hallo la transparencia", "Frente al muro", "Sobre la rápida onda" y "Fragilidad de las hojas".

¹⁸ En la antología de 1979, de la editorial Cuadernos de Hipocampo, de Lima, Sologuren reúne estos poemas como si fueran uno sólo.

ahora es este tonto trajín de los insectos, este vaivén inopinado de una flor y el amplio ruido urbano que de lejos me invita...". (Esta idéntica simbiosis se da entre el poeta y la lámpara en el primer párrafo de "Gravitación del retrato", pero la noche, como ya sabemos, confluye también con la luz y, por consiguiente, la noche por extensión se refunde con el poeta. No obstante, si llevamos hasta sus últimas consecuencias estos nexos, la noche confluye a la vez con la muerte, es decir, con el poeta, desencadenando así muchas asociaciones que nos llevan hacia la aventura de la otredad, de la trémula verticalidad de las esencias).¹⁹

En "Árbol que eres un penoso relámpago..." se lleva a cabo el cuestionamiento de la naturaleza: "Ignoro otra mirada que no sea como un vuelo / reposado y profundo, ignoro otro pasado lejano, / *ola que fuese más clara que la vida en mi pecho. // Sepan que estoy viviendo, nubes, sepan que canto, / bajo la gloria confusa de la tarde, solitario*". Es más: el "usuario mayor" llega a considerarla un engaño. En "No, todo no ha de ser ceniza de mi nombre, /...", piensa: "Pero hay tantos siglos aún que se hacen árbol / para que mis ojos vayan tras la nube / y la nube me lleve hasta un horizonte de mentira", ante la urgencia o resurgencia de que "todo no ha de ser un viaje sin destino, / dolorosa distancia sin poder alcanzarme, / piedra sin llama y noche sin latido". En última instancia, en "Para qué el cielo...", reclama que frente "a la luna en el cielo, / la luz de la luna en las olas, / las olas en el mar, / el mar en mi corazón, /" existe "...otro mar distante / que no encierra mi corazón, / otras olas en ese mar, / otra luz de luna en esas olas, / otra luna en ese cielo, / y otro cielo". Es decir, se impone frente a la afirmación del ser de la naturaleza, la afirmación del ser del hombre.²⁰

¹⁹ "... Esto es para mí la naturaleza: un ámbito vívido y redentor, un ámbito que permite poder expresar los hechos internos. Cuando uno habla de una hoja que cae en el otoño, se transmite algo que va más allá de la hoja que cae en el otoño, que es la caducidad de la propia vida. Y de esta manera la naturaleza nos está proveyendo —soy en particular muy sensible a eso— de sugerencias infinitas, y no tengo una actitud crítica, una distancia ante la naturaleza, sino al contrario, una actitud de comunión".

²⁰ La razón del por qué estamos anotando aquí algunas de las respuestas del diálogo literario que tuvimos con Sologuren es porque somos partidarios de que el lector pueda confrontar el comentario del crítico con los criterios del autor en cada tema en cuestión. Las respuestas siempre han sido más extensas de lo que citamos en estas páginas y, por consiguiente, sólo estamos acotando hasta ahora trozos de una conversación de treinta páginas.

En el tema de la naturaleza, en el apartado del posible alejamiento del poeta frente a la naturaleza, el diálogo fue el siguiente:

Ante esta resurgencia, sobre todo del ser del hombre, no puede dejar de preocupar a Sologuren la muerte, los enigmas de la vida.

El tema de la muerte que empieza ya con *Detenimientos* y termina su trayectoria de indagación en *La Hora*, es muy vasto y nos impele sólo a tratar aquí algunos de sus matices, debido a que su proyección es también totalizadora. En nuestra búsqueda de su desarrollo, consideramos que desde un punto de vista global el autor parte²¹ de una muerte ideal, imaginada, utópica, unas veces, pasando por una muerte filosófica otras, *hasta llegar* asumiendo la certeza de que todo se construye y va en camino hacia la muerte y de que ésta es otro estadio de la vida, *a una muerte que se hace evidentemente tangible*, a la vez que se pregunta "si sobre esta carroña inmensa / se erigirá al hombre del futuro". Podemos concluir en-

Cabrera: *Pero en esa comunión, se puede dar un acercamiento, una simbiosis con la naturaleza unas veces, como tú lo admites, y, en otros momentos, un alejamiento, una dismitificación de la misma ¿no?*

Sologuren: ¿Como cuál por ejemplo?

C: *En el poema "No, todo no ha de ser ceniza. . .", tenemos la impresión de que el poeta considera a la naturaleza un engaño: En estos versos: "Pero, hay tantos siglos aún que se hacen árbol / para que mis ojos vayan tras la nube / y la nube me lleve hasta un horizonte de mentira", ante la urgencia o resurgencia de que "todo no ha de ser un viaje sin destino, / dolorosa distancia sin poder alcanzarme, / piedra sin llama y noche sin latido".*

S.: Pero te das cuenta que, en ese poema, que es una búsqueda de la propia identidad y de la propia salvación o rescate del destino, me valgo de la naturaleza para poder expresar justamente estos hechos dramáticos de esa busca. "Hoja media podrida en labios del otoño", se dice por ahí. Justamente la hoja, el otoño, la putrefacción, son hechos naturales. Entonces, he recurrido a ello para poder expresar ese estado de rechazo, pero no a la naturaleza, sino a no ser algo pasajero. Es un valerse de los emblemas, de las sugerencias que ella ofrece, para expresar esa hazaña de permanencia, y evitar en lo posible la transitoriedad.

C.: *Y cuando el poeta reclama, en "Para qué el cielo". . ., que frente "a la luna en el cielo, / la luz de la luna en las olas, / las olas en el mar, / el mar en mi corazón, / . . ." existe "otro mar distante / que no encierra mi corazón, / otras olas en ese mar, / otra luz de luna en esas olas, / otra luna en ese cielo, / y otro cielo", se impone frente a la afirmación del ser de la naturaleza, la afirmación del ser del hombre. ¿Podría ser esto también un rechazo de la naturaleza, o de ninguna manera?*

S.: Yo no lo veo así. Sencillamente lo que encierra es la expresión tal vez de insatisfacción radical que hay en el alma humana, en este caso, en mi propio espíritu. Poseo esto, pero todavía hay algo más allá, y quisiera también ir a ese más allá.

Esto que acabo de decir, se vería convalidado en estos versos de *La Hora*: "toda flor me lleva más allá / las estaciones se desplazan por mis venas / acaricio sin tregua el rostro natural. . .".

²¹ "Morir", *Recinto*, . . . Poema 2 de *Cícladas y Recinto*, *La Hora* (lo que está especialmente subrayado en el párrafo), *La Hora*.

tonces que en la obsesiva indagación sobre Thanatos que atraviesa toda su obra y que asimismo es otro de sus firmes pilares, la realidad violenta del mundo moderno —la realidad social e histórica— se impone a la realidad poética, ontológica o metafísica.²²

El autor comprueba que "la voz de Vincent me está gritando al oído / que la miseria jamás acabará // pero repito // sin embargo no entierro la esperanza", y uno se pregunta de qué manera él ha llegado a ésta, si "la gota es evidentemente de sangre", si hemos vivido siempre una historia de muertes, según el poema *La Hora* u otros de su obra. Y la respuesta a esta interrogación se encuentra metamorfoseada poéticamente en las distintas metáforas que hemos venido estudiando hasta ahora y seguiremos viendo, que, en este poema aparece como una intuición-reflexión concluyente, después de una treintena de años de vivencia interior de la realidad y de vivencia poética. Es más: la esperanza brota en Sologuren, como en Vallejo, como emergente de un contexto social, ya que detrás del reverbero sangriento está la siembra del labriego, su lucha a muerte contra la sequía y las lluvias torrenciales.²³

El extenso poema *Recinto*, que publicó por primera vez el autor

²² "Seguramente. Yo creo que la terrible precariedad de la vida humana, llevada hasta límites catastróficos en la actualidad, por las guerras y todas las manifestaciones de la violencia, hace que el hecho de la muerte esté muy cercano a uno, cada vez penetrando más en la vida del ser humano. Porque no hay época más abocada a la muerte que la nuestra, a la muerte causada por el propio hombre. Porque si habláramos de cataclismos, siempre los ha habido y los sigue habiendo, pero no es el hombre el que los produce. Pero que el hombre precipite este hecho por su propia cuenta en destrucción de sí mismo es lo que me parece inconcebible. Y creo que efectivamente es la presión que este hecho impone, el que lleva a una mayor reflexión y sentimiento de la muerte".

²³ "Pienso que no habría poeta, que no habría artista, si no anidara en ellos la esperanza. El hecho de escribir, o de hacer algo con pretensiones de trascendencia —no empleemos la palabra trascendencia—, es decir de que algo llegue a otros seres para que los pueda elevar, hacer más sensibles y más conscientes de la realidad, es ya una esperanza indudablemente. No podría jamás separar la creación poética de una esperanza fundamental en el destino del hombre, en el destino de una plenitud en la vida humana".

Insistimos: Aunque "la gota sea evidentemente de sangre".

"Aparte de eso. Teniendo muy en cuenta la historia: la violencia y las muertes provocadas por el mismo hombre no es cosa de ahora. Ya sea la historia bíblica ya sea la historia sin más, nos está diciendo que el hombre es un ser terriblemente depredatorio y destructivo, pero justamente como hay consciencia de que las cosas son así, debe haber —al menos en mí la hay— la esperanza de que asumamos nuestro destino humano, en el sentido de superar estos hechos que nos limitan espiritualmente, que nos rebajan la condición humana muy por debajo de la propia vida animal. Como es sabido, los animales no atacan gratuitamente, no destruyen por destruir".

en su propia e histórica imprenta de Chaclacayo, Lima, en 1967, es el único caso particular que resaltaremos aquí preferentemente. En este libro, el tema *leit motiv* es tanto la muerte inapelable ("... la muerte cayó de arriba abajo con un puño / inapelable / ...") como la muerte precedera ("decididos a extraer de cien mil / hojas secas el poema/ruido o palabra que fuera a quebrantar / la equívoca eternidad de la muerte / ..."). Y este "usuario mayor" para pasar de una muerte a otra se vale, para amenguar su encarnizamiento y su dolor, de las armas emocionadas de la poesía —como podemos deducir del segundo paréntesis citado—, de la juventud —que en Sologuren es sinónimo de vida—, del amor, e incluso del tiempo.²⁴ En la hora de la muerte son "desconocidos la sandalia y el asfódelo", pero en la hora de la vida, cuando "el brazo" está "tendido hacia la vida", es inevitable que nos topemos con "la sandalia en el sendero".

El vasto tratamiento de la muerte nos estará intrínsecamente ligando, comunicando, penetrando en los caros enigmas de la vida, y nos dirigirá a dos cuestiones: primero, esta poesía aporta una minuciosa meditación poética-filosófica-metafísica sobre las eternas preguntas del hombre; y, segundo, de todos los poemas que tratan este tema, "Dos o tres experiencias de vacío" y "A la sombra de las primicias del verano", de *Folios de El Enamorado* y *La Muerte* —sin obviar *Recinto* y *La Hora* que seguiremos acotando—, son dos poemas totalizadores, donde se concentra toda la visión del mundo de Sologuren respecto a estas preocupaciones.²⁵

En "Dos o tres experiencias de vacío", que consta de cinco estadios, no sólo se busca la razón social e histórica del movimiento

²⁴ "Creo que es bastante significativo, y algunas de las cosas que observas me parecen justas también. En él, luego de escrito, he visto que en la destrucción de los pueblos, como fue el caso de Grecia, o concretamente de Troya, o del Imperio Incaico, hay una similitud entre la busca de la expresión del poeta al introducirse en el subconsciente para la revelación a través de la palabra con la del arqueólogo o el huaquero que se introducen en la tierra para rescatar los vestigios de estas civilizaciones desaparecidas. El poeta urge en su interior, en su espíritu, en su subconsciente, y eso es lo que va a manifestar simbólicamente, y el arqueólogo o el haquero con orientaciones diversas, con objetivos distintos, también están urgando en el subsuelo —subconsciente y subsuelo— y las dos actitudes fusionadas, las dos acciones, forman un paralelismo dentro del poema. Creo que eso es lo que es importante en *Recinto*, por cuanto hay que hacer de estos deshechos, de "las cien mil hojas secas", algo que tenga vida, que tenga sentido. Por eso es un poema cíclico: el comienzo se une con el final".

²⁵ "Sí, estoy de acuerdo en lo que observas. Creo que en estos poemas hay una mayor extensión de la propia experiencia; por consiguiente, un conato totalizador".

de las reglas del juego dramático,²⁶ sino su sentido existencial y metafísico, haciendo hincapié de que la realidad es profundamente espiritual: vivimos con un velo en los ojos y no podemos profundizar verdaderamente en el teje y maneje de las cosas (primer estadio). Y para conseguir logros en su búsqueda del si(g)no final se vale del amor, la amistad, la solidaridad, el arte (segundo y quinto estadios). Sin embargo, el poeta crítico hacia sí mismo y hacia el hombre en sí, sólo tiene "la certeza / de haber escrito en el agua", es decir, tenemos la evidencia de haber escrito solamente para la belleza y casi para nada, apuntando irónicamente a la impotencia del arte y del ser humano, debido a que el hombre es en última instancia noche (quinto estadio).²⁷ Sin embargo (en el cuarto), la realidad que percibe y vive es completamente blanca, mejor dicho, profundamente espiritual,²⁸ porque construye casas blancas, y sus huesos, bajo tierra, y su soledad y su sueño también son blancos, y escribe finalmente su historia con el trazo negro de la tinta hasta asomarse al negro pozo:

las blancas paredes de la casa
 los blancos huesos bajo la tierra
 la blanca soledad
 del mar del cielo
 la blanca mariposa
 del sueño
 sumidas
 en el trazo
 negro de la tinta

²⁶ A la vez que el poeta se defiende dramáticamente: ".../sintiendo la erosión / del pensamiento / en mi / cerebro / cogiéndome al leño que deriva casi / a oscuras / trazando una raya encendida / un surco de letras apenas visible". (Últimos versos de "situación").

²⁷ "Estos dos versos: 'la certeza / de haber escrito en el agua' se podría interpretar como creo que tú lo has hecho, extendiéndolo a una actitud básica de pesimismo, de total desconfianza en el poder de la expresión, de la comunicación poética, y creo que ha obedecido sencillamente a un momento depresivo, a un momento que todos pasamos, de dudas, de temores, por las limitaciones de nuestro propio lenguaje, y en general del lenguaje mismo. No es la actitud permanente que pueda tener yo ante la poesía, sino no hubiera continuado escribiendo: ;para qué un ejercicio vacío, inútil, que no va a llegar, que no va a alcanzar la sensibilidad de los demás, que no va a decirles algo!..."

²⁸ Implícitamente como en este texto, la misma idea está en otros versos de *Folios*...: véase "(la noche de Mikonos)". Al inicio de este trabajo, hemos hablado también de un amor espiritual o de la naturaleza, citando el mismo poema.

extendidas
hasta alcanzar su negra orilla

"A la sombra de las primicias del verano" encierra una visión totalmente nueva, como resultante de la búsqueda a la que se ha sometido las incógnitas de la vida. Hasta este poema se han venido certificando los oscuros designios que impregnan toda la realidad, que a veces nos da la impresión que es más espiritual y metafísica, que social y política. No obstante, en este momento, toda esta investigación anterior, según nuestra manera de comprenderla en este texto, se convierte en un "necio pasatiempo", ya que "(no hay huellas)" y el poeta solamente se queda con los libros y "...en la memoria / una partícula / de imagen tuya / . . .";²⁹ a la vez que se apuesta por lo palpable en vez de por lo intangible,³⁰ por el cuerpo que es vida y muerte,³¹ ya qué después del peligroso viaje del poeta-hombre "ni tiempo ni espacio rompieron sus puentes".³²

En *La Hora* se tensa aún más la cuerda ante "el abismo implacable" (*Recinto*), arriesga aún más hasta el punto de que estos versos-balance parecen clausurar —al menos ahí está la tensión— toda la búsqueda referente al tema de la muerte, del amor, de los enigmas, etc., apuntando a algo confirmante, a algo doloroso dentro del proceso tenaz de desentrañar los signos de la existencia: ¿el poeta-hombre se queda sólo con las señales mudas de la evidencia?: "quise leer los afilados signos / del grande del único alfabeto / acotar su infinito / soplar sobre sus apartadas oriflamas / leer / percibir el ácido del tiempo / desatar el nudo / abrir la cicatriz / penetrar en el cuerpo por la llaga". Y descubre, después de todo, la certificación del origen: "criaturas de lo indistinto tocadas por húmeda / tiniebla maternal de la especie / incubadas en su fuego sustancial", porque en realidad todo es origen, como tajantemente concluye en *Recinto*.³³

²⁹ "(no seguir adelante)".

³⁰ Los últimos diez versos de la parte 3 de "A la sombra de las primicias del verano".

³¹ Parte 2, del poema de la nota anterior.

³² "Bueno, esto no viene más que a ratificar todo lo que he dicho anteriormente, en el sentido de que me alejo de una posición intelectual, de una posición conceptual. Cuando hablo de 'un necio pasatiempo' y de que 'no quedan huellas' es justamente en ese nivel de la experiencia intelectual, no de la experiencia poética".

³³ En la antología mínima de 1979, Sologuren explicaba las razones íntimas que le llevaron a esta persistente indagación sobre las esencialidades del hombre y del arte poética: "Mi poesía se ha ido produciendo en círculos concéntricos a modo de impulsiones que se explayan del centro cordial a la periferia y, en sentido inverso, se remansan luego. Un desplegarse de la

Por todo lo que hayamos recorrido con estas sandalias alegóricas y hayamos alargado sus brazos hacia la vida, terminemos con este párrafo de *La Hora*, en el que Sologuren resume su criterio sobre su obra y con el que sin proponémoslo hemos venido coincidiendo y tratando de aproximarnos:

después antes o siempre la obra nos perturba
 la obra o la morada
 donde nos figuramos
 nos enmascaramos y vestimos
 para que luego nos desnuden
 irisándose en su anhelo
 hay algo oculto en ella como el sexo
 jamás le falta un encanto promiscuo

toda flor me lleva más allá
 las estaciones se desplazan por mis venas
 acaricio sin tregua el rostro natural

Madrid, Junio 1983 - Octubre 1984.

inquietud vivencial (nacida como elemental pulsión comunicativa) en el ámbito de la naturaleza vívida y redentora, de la que se vuelve corroborado con la infinita sugestión de sus emblemas. Así creo ver (sentir) yo el proceso de figuración verbal de mis propias experiencias, por necesidad, radicales. Me propuse decir algo o quise, más bien transparecer algo que reclamaba su propio rostro y vida independiente. Sólo después de ser fijado en la escritura, pude reconocerlo. De ahí que considere que todo poema resulta ser un acuerdo con sentido de todo aquello que bulla oscura y huidizamente en nuestra vida anímica. Esa revelación que entraña la expresión poética la he formulado en estos versos: 'La tinta en el papel. / El pensamiento / deja su noche'".

EL MUNDO QUE PARECIA SER NUESTRO EN UN TAL JOSE SALOME*

Por Isis QUINTEROS

EL tema de la nostalgia del mundo perdido en relación con la transformación de la ciudad de México, ha surgido varias veces en la novela mexicana de los últimos años, ya que este proceso ha sido y continúa siendo causa de la destrucción del pasado para muchos mexicanos. La devastación de barrios y paisajes adyacentes, con el propósito de construir centros comerciales, supermercados, condominios y rascacielos, ha dado origen a una "ciudad monstruo", condenada, en palabras del novelista Fernando del Paso, a ser "la más grande, más enloquecida y más miserable ciudad sobre la tierra". Corroborando los comentarios de del Paso, Sergio Fernández ha puntualizado que si hay zonas intocables en ciudad de México, el resto está abandonado a la barbarie, al atropello de lo que en términos de Alejo Carpentier sería "la arquitectura del Tercer Mundo". "La devastación es tal", —ha afirmado Fernández— "que al caminar por la ciudad, hay momentos en que no hay donde apoyar un solo recuerdo".¹

El vivir en un mundo en el cual se han perdido las referencias, es precisamente la génesis y el punto central en la novela *Un tal José Salomé* (1975) de Arturo Azuela. En ella surge como trasfondo la devastación de un caserío ubicado en los alrededores de la metrópoli, que terminará por ser absorbido por la "ciudad monstruo". Al proponernos el análisis de la novela, teniendo en cuenta que esta obra es primariamente una creación lingüística, de espléndida prosa, y en la cual el tono lírico predomina sobre la acción, no podemos dejar de lado su valor como testimonio literario de una

* El presente trabajo ha sido realizado gracias a un "Faculty research award" otorgado por Saint Mary's College-Notre Dame.

¹ Este tema fue discutido por los escritores mexicanos que participaron en el Coloquio "El cambio social en México a través de sus novelistas", realizado en la Universidad de Notre Dame (USA), del 22 al 23 de noviembre de 1982, y del cual tomamos las dos citas arriba mencionadas. Los escritores participantes fueron Arturo Azuela (organizador del Coloquio), Fernando del Paso, Sergio Fernández, Hugo Hiriart y Vicente Leñero.

realidad que ha producido la alienación de una buena parte de la sociedad mexicana actual, fenómeno que, por otro lado, está ocurriendo en muchos otros lugares del mundo. De esta manera, si la novela de Azuela se construye en torno a la existencia elemental de "un anti-héroe de vida y espacio reducidos";² que podría corresponder a la realidad de *un* hombre y de *una* específica sociedad, la novela, a través de *ese* hombre y de *esa* sociedad, viene a ofrecer en último término, una metáfora epistemológica de una parte del mundo contemporáneo.

Publicada por primera vez por Joaquín Mortiz, en 1975, *Un tal José Salomé* lleva ya cinco ediciones. Insatisfecho el autor con algunos aspectos del lenguaje y del manejo del tiempo, se propuso, en 1981, revisar la novela, con el propósito de producir un texto más sobrio, con un ritmo y un tono que estuvieran más de acuerdo con sus propias exigencias de escritor. Así salió una nueva versión, en 1982 (versión definitiva), en la que según aclaraciones del propio autor, se eliminaron ciertas imágenes surrealistas, algunos juegos engañosos de lo popular y barroquismos del lenguaje que el escritor, en su revisión, consideró innecesarios. "Después de varias cuartillas" —ha afirmado Azuela—, "me decidí por un lenguaje propio, un lenguaje para los personajes según sus propias voces interiores me indicaban; un lenguaje verdadero para mí, donde yo los pudiese sentir con mayor libertad y emotividad".³ Pero la historia original de José Salomé, los personajes y situaciones fundamentales permanecieron inalterables.⁴

Las primeras páginas de la novela —que constituyen la Introducción— las ocupa el monólogo del que sospechamos es un tal José Salomé, quien aparece dispuesto a entregar su historia personal y la de su caserío del Rosedal, a un testigo auricular que escucha sus recuerdos, y el que anticipamos será el emisor de la materia narrativa que se avecina: "Ya le iré contando muchas anécdotas, todas deshilvanadas y de pocas líneas" (p. 8)... "Y si mis historias van tomando un mal olor, perdone si me vuelvo de silencios" (p. 9). A través de estos indicios, el lector sospecha que en los veinte capítulos que siguen, escuchará la sostenida evocación de este tal José Salomé, reconstruida por su silencio receptor, el cual ha

² Palabras del propio autor.

³ Azuela, "Sobre *Un tal José Salomé*", ponencia presentada en el Coloquio de Notre Dame, Tarnscribimos de cinta magnetofónica.

⁴ *Un tal José Salomé* ha tenido las siguientes ediciones: Joaquín Mortiz, 1975, 1a. ed.; y 1976, 2a. ed.; Argos Vergara de España, 1982, 3a. ed.; Legasa de España, 1982 (versión definitiva), 4a. ed.; LEGASA de México, 1982 (versión definitiva), 5a. ed. En nuestras citas de la novela seguiremos la 5a. ed., y el número de página(s) seguirá inmediatamente al texto.

sido incluso autorizado para pulir su estilo: "Si quiere corrija mi lenguaje, pero eso sí, sólo le pido que no me rompa el compás. Cada quien trae su propio ritmo y a mí no me gusta que me lo estropeen" (p. 8).

Pero el autor tiene un plan más complejo que el que hemos anticipado. Porque la narración se encausa por diferentes niveles temporales, y el manejo del punto de vista resulta en un rico juego de perspectivas, cuidadosamente delineado por el novelista. El monólogo de José Salomé sólo se escucha a ratos, pues parte de su evocación aparece diluida en el texto ofrecido por un narrador en tercera persona, completamente ajeno a los hechos novelados. Es este narrador quien asume el control de gran parte del relato, para dar cuenta de esas vidas mínimas que han poblado el caserío dei Rosedal, y cuyos nombres, en un afán de ordenación, ya han sido anticipados por el tal José Salomé:

Y aquí se van a sumar los apodos y los nombres de viejos tiempos, los que tienen un cierto tono de antigüedad. Iremos del Colmillo de Oro al Cojitranco, del Patitieso al de los Labios Retorcidos. Después, muy al final, nos toparemos con un Poca Cosa que no dejará de llamarle la atención. Y no voy a darle la lista de la tribu de los enfermos, ese grupo maldito de beodos y escandalosos. (p. 10).

El narrador impersonal se silenciará, sin embargo, en muchos instantes, para dar paso a las voces de Leodegario (padre adoptivo de José Salomé), de Josefina (la anciana paralítica, conciencia del pueblo), y de Andrés (barbero, boticario, sacamuélas y musicólogo), personajes claves en la Primera Jornada; y en forma más sostenida, la de José Salomé, en la Jornada Segunda. Sólo muy avanzada la novela (capítulo IV de la segunda parte), se hace claro que José Salomé ha estado contando su historia a un desconocido en un jardín público, donde los dos personajes suelen encontrarse. Se adivina en este desconocido su condición de escritor, interesado en rescatar el pasado de ese viejo solitario que ya quiere desprenderse de la vida: "El hombre lo mira con detenimiento y con el deseo de recordar con precisión una por una de sus palabras y describir una por una de sus peripecias" (p. 210).

Tanto en las Introducciones que preceden respectivamente a las Jornadas Primera y Segunda, como en las instancias en que se patentiza la presencia del desconocido en el jardín, este receptor queda dentro de los términos de la ficción. Al convertirse en el emisor del texto novelesco, ya fuera de la novela misma, y asumir la perspectiva del narrador impersonal, en tercera persona, traspasa su

omnisciencia relativa, lo que le permite ser realmente el creador, no el mero recreador de una historia que pudo haber sido verdadera. En efecto, Arturo Azuela, el escritor, en cuanto emisor del texto de *Un tal José Salomé*, se inspiró en la historia elemental de un personaje del pueblo, adherido a un espacio concreto, identificable; pero al transmutar ese espacio y esa historia en su novela, es la invención misma la que les contiene su consistencia y con ello su virtualidad. Como bien afirma Ricardo Gullón en su estudio sobre los espacios novelescos, "El espacio literario es el del texto; allí existe y allí tiene vigencia. Lo que no está en el texto es la realidad, lo irreductible a la escritura. Una de las funciones del yo narrador consiste en producir ese espacio verbal, un contexto para los movimientos en que la novela se resuelve; espacio que no es reflejo de nada, sino invención de la invención que es el narrador, cuyas percepciones (trasladadas a la imagen) la engendran".⁶

Una frase lúcida, tajante como las palas mecánicas que arrasan su espacio vital y aminorarán su vida, abre el monólogo del tal José Salomé: "Estoy despaisajado y tengo las ojeras llenas de cochambre..." (p. 7). El *despaisajamiento*, la pérdida concreta de las imágenes visuales que constituyen el territorio existencial, y que sólo pueden ser recuperadas o retenidas al nivel de la conciencia, es el tema de la novela. De este modo, las imágenes telúricas que cruzan a cada instante en el texto, son contingentes al destino de los personajes. Las aguas mansas y hondas del río, el crujir de los pinos, las hojas holladas, la llanura distante, las llamaradas del sol, el olor salino del mar tantas veces recordado, parecen constituir el sustrato de todas esas vidas mínimas que en el pueblo del Rosedal verán morir todos sus recuerdos. El telurismo, de tanta importancia en la novela regionalista hispanoamericana, y casi desaparecido de la actual, se recupera aquí, pero en una dimensión completamente distinta a la de los novelistas del pasado. Porque el mundo exterior no está fuera de los personajes, sino en total comunicación con el universo interior. Corresponde este tratamiento del espacio en la novela a lo explicado por el gran metafísico Samuel Alexander: "Así como gozamos un tiempo lleno de sucesos mentales, así también gozamos una extensión o espacio llena de sucesos mentales... Nuestro espacio mental y nuestro espacio contemplado pertenecen experiencialmente a un Espacio, el cual es en parte contemplado, en parte gozado. Todos nuestros objetos físicos son aprehendidos allí, en relación espacial a nuestro espacio mental... Los espacios contem-

⁶ Ricardo Gullón, "Espacios novelescos", en Germán Gullón y Agnes Gullón, *Teoría de la Novela*, Madrid: Taurus Ediciones, 1974, p. 244.

plados y los gozados están en relación espacial, aunque la distancia es sólo vagamente aprehendida como un lugar fuera de mí".⁶

Las dos partes de la novela parecen constituir bloques narrativos independientes, bien demarcados por sus distintos niveles temporales; se unifican, sin embargo, por el espacio y por la unidad sin límite que es el tiempo de los recuerdos. En ambas partes el marco temporal es un solo día, desde el amanecer hasta la noche, es decir, la duración total del texto novelesco abarca sólo dos jornadas. La Primera Jornada corresponde a un día de trabajo en la vida de José Salomé, cuando el personaje tiene treinta años. José Salomé sale de su choza del Rosedal, muy temprano en la mañana, para cumplir su oficio de talador, y regresa al anochecer, para ser testigo de la muerte de su padre adoptivo Leodegario. La Jornada Segunda es otro día de trabajo en la vida del mismo personaje, cuarenta años después, cuando ya viejo, realiza el degradado oficio de lavaplatos y barrendero en una fonda. Al anochecer se consuma la desaparición definitiva del Rosedal, en simultaneidad con la muerte de José Salomé.

El evidente paralelismo estructural entre ambas jornadas se refuerza porque entre el tiempo de la acción misma (con las formas verbales en presente), se intercala el tiempo evocado, el de los recuerdos, que ofrecen la historia del Rosedal desde sus orígenes hasta su destrucción. Esta técnica permite presentar en planos sucesivos el movimiento de los personajes en el tiempo, lo que condiciona la dilatación de la duración narrativa. Entre el ir y venir de recuerdos, la novela parece avanzar en forma regresiva, porque lo que realmente cuenta para los personajes no es el presente, ni un futuro que nada puede ofrecer, sino la recuperación de las imágenes perdidas. La entrega de su historia por parte de José Salomé al desconocido del jardín, no es sino el esfuerzo del personaje por resucitar un tiempo muerto, perdido no tanto por el avance de los años como por la destrucción del espacio vital que cercenó todas las raíces. Esfuerzo parecido es el de Leodegario en su lecho de muerte, cuya confesión a la vieja Josefina de sus "recodos y resentimientos" —confesión en que se reconstituye la historia del Rosedal—, no es sino el deseo de recuperar ese "paraíso perdido", el paraíso siempre imaginado: anhelo angustioso que une padre espiritual e hijo en un mismo destino, y de lo cual el propio José Salomé parece tomar conciencia:

⁶ Samuel Alexander, *Space, Time and Deity* (1920), New York: Dover Publications, 1966, Vol. I, p. 98.

Ahora recuerdo las advertencias de Leodegario y me veo en sus ojos: sus palabras y sus gestos son los míos; y para no abandonar su estirpe me quedé mirando para atrás, sin poder entibiar las rabias con los asombros de los años. Durante mucho tiempo me he sentido imagen de paisajes idos y por eso le puse candado a los humos del presente. (p. 126).

El intento de los personajes de rescatar morosamente el tiempo perdido para incorporarlo de alguna manera al vivir actual, determina el demorado "tempo" novelístico de *Un tal José Salomé*. "Tempo" en que los hechos se van entregando poco a poco, con una técnica de *ralenti* cinematográfico, inmovilizando a los seres y a las cosas que a su alrededor viven. La historia de amor de José Salomé y Genoveva, por ejemplo, es un encuentro silencioso, sin palabras, sin anécdotas, sin un antes ni un después, que ofrece más interrogantes que respuestas. Aunque su duración efectiva es sólo de unos pocos meses, la imagen de la mujer, sin embargo, se eterniza en el recuerdo de José Salomé, como un eco que en vez de apagarse, va creciendo con lentitud. De esta manera, el lector regresa muchas veces al mismo sitio para revivir una y otra vez el sueño de amor de José Salomé. Queda esto claro en el primer encuentro del personaje con el desconocido oyente del jardín:

Eso sí, la historia de Genoveva no termina nunca. Aquella iluminada de placer se irá conmigo. Aquí la traigo: por las venas, por los puños, más acá y más allá de todos los recuerdos. Ahora mismo estoy viendo cuando las noches de mar eran zumbidos lejanos, cuando por estos rincones nadie conocía los paisajes de la costa. Más allá de la cordillera, los atardeceres se deshacían con soles diferentes. Allá conocí a Genoveva y aquí siento las brasas de su piel, su sal, el sabor de la oscuridad de su cuerpo; allá conocí la lujuria de medianoche. Y para qué le cuento las estrellas que descansaban al fondo del océano. (p. 10).

Pero si el tiempo es una dimensión existencial por la que se desplaza el destino de los personajes, es el espacio en *Un tal José Salomé* el que fija y dramatiza ese destino. "No hay espacio sin tiempo ni tiempo sin espacio" —afirmó Alexander, al establecer la absoluta interdependencia que existe entre estas dos categorías.⁷ Y Ricardo Gullón, a quien debemos esta referencia, añade: "La conexión entre uno y otro [tiempo y espacio] los hace lo que son y como son; intemporalizado, el espacio carecería de elementos dis-

⁷ Alexander, *op. cit.*, p. 44.

tinguibles. Además, está lleno de memoria y esperanzas, lo que de alguna manera permite personificarlo, sentirlo como una realidad cuya consistencia varía según quien la observa —o la vive".⁸

El espacio en *Un tal José Salomé*, en cuanto naturaleza o paisaje exterior, es un espacio vivido, cargado de valores humanos. Son los propios personajes de la novela quienes lo aprehenden, lo recrean, lo defienden contra fuerzas adversas y manifiestan su presencia en el relato. Es en general, el "espacio amado" o "espacio feliz" de que habla Gaston Bachelard,⁹ y que se torna antagónico sólo cuando los personajes lo pierden, o cuando es invadido por poderes extraños, devastadores. Al ser percibido sensorialmente, el espacio es captado por la imaginación, convertido en imágenes mentales y gozado en el tiempo. Como explica Bachelard, "El espacio captado por la imaginación no puede seguir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra. Es vivido. Y es vivido no en su positividad, sino con todas las parcialidades de la imaginación. En particular, atrae casi siempre. Concentra *ser* en el interior de los límites que protegen".¹⁰

En la novela emergen dos espacios fundamentales: el paisaje semi-urbano del antiguo Rosedal, que se convertirá en el vecindario perdido, y el paisaje lejano de la costa, donde se conjugan libertad y erotismo, en un ambiente onírico que se fijará obsesivamente en el recuerdo de José Salomé.

El caserío del Rosedal, donde se desliza la existencia de los personajes en su vanal cotidianeidad, es un pueblo casi sin historia. Sus orígenes se pierden en el tiempo, y a nadie le importa. Pueblo nacido como tantos otros, con gente a la deriva, que se asentó en un recodo de la planicie, cansada de trotes y mudanzas:

Y érase una vez un difunto al que trajeron por aquí . . . Así comenzó la historia de este pueblo. Los fundadores venían de la cordillera y, según Josefina, al mirar el valle se hicieron de asombros. Las flores se veían por todas partes, ya juntas, ya a la desbandada. Era un día de abril, cuando las cumbres lucían sus créditos y las águilas hacían rueda en las alturas. Atrás quedaban los troncos tendidos, el silencio del bosque, el recogimiento de las sombras. A mediodía, los allegados al cadáver midieron la necesidad de quedarse. Discutieron los pormenores y admiraron los sauces bajo los resplandores del sol. Entonces, junto a un olmo repleto de savia, decidieron vivir en un rincón de la

⁸ Gullón, *op. cit.*, p. 244.

⁹ Gaston Bachelard, *La Poética del Espacio*, Traducción de Ernestina de Champourcin, México: FCE, 1965.

¹⁰ *Id.*, p. 29.

llanura. Después escogieron el camposanto y, como decía Matilde, el Rosedal nació en el momento en que enterraron al difunto. (pp. 8-9).

En la precaridad material en que viven sus moradores, *la casa*, como centro del mundo, no cuenta para los personajes. Cuando la choza de Leodegario y José Salomé es devastada por el incendio que provoca la partida de bandoleros, otra la sustituye prestamente, con sus mismos pobres materiales. Porque lo que importa no es la choza, sino el quedarse *allí*, cerca del río y del camino que parte al bosque, y junto al olmo, árbol milenario, testigo de todas las historias, cuerpo de imágenes vividas que da a los personajes razones de estabilidad. La casa es realmente *el pueblo del Rosedal*, en su significación del cosmos, del primer universo. En este espacio, el olmo, símbolo clave de la novela, personifica a la vecindad toda. La extensión de sus raíces, la solidez de su tronco, la espesura de su follaje, parecen asegurar la perduración de los tiempos. Pero el árbol es más que un símbolo literario en la novela. Es presencia viva para los habitantes del caserío, quienes se sienten adheridos a sus ramas, como criaturas conjuntas unidas en el diálogo con el mundo sensible. Así lo manifiesta la vieja Josefina:

Y cada vez que uno se muere o que se va uno de nosotros, se cae una rama. Y así han ido cayendo, y así el tronco también se hace más fuerte con los recién nacidos. Y aunque no sepamos cuál es, ahí está nuestra rama y todavía tengo la idea de que la mía es muy maciza. (p. 81).

El olmo de ancha copa y brazos alargados, silencioso y de paciencia imperturbable, es figura mítica, nacida en el principio de los tiempos. De alguna manera, en la mente de los personajes parece asociarse inconscientemente la imagen del olmo del Rosedal con el árbol original de las siete ramas, de donde nació el primer hombre que sería amamantado por una mujer adherida aún a las raíces y al tronco. Aunque tal asociación no aparece muy explícita en la novela, el pensamiento de Josefina en diálogo con Leodegario va, sin embargo, del árbol generador al olmo del Rosedal, estableciéndose así una conexión entre el olmo y el árbol mítico, carne del hombre. La atadura de los personajes de *Un tal José Salomé* al mundo natural, adquiere así una dimensión ancestral. No es difícil, entonces, que ellos se sientan incorporados al olmo, el que perderá todas sus hojas cuando desaparezcan los últimos moradores del Rosedal.

Pudiera pensarse que el pueblo, en cuanto conglomerado huma-

no, es personaje colectivo en la novela. Pero debemos tener en cuenta que la historia del Rosedal se ofrece en gran parte a través de los recuerdos de Leodegario y de José Salomé, y en estos recuerdos el "yo" del personaje, aunque trasciende su propia historia para evocar a "los otros", siempre conserva su lugar de privilegio en el relato. De esta manera, si en el contexto de la novela se perfilan las mudanzas de otras vidas, éstas generalmente emergen como proyección de las imágenes interiores de Leodegario y de José Salomé, especialmente las figuras femeninas (Matilde, Leonor, Genoveva), que se perciben a través de una dimensión erótica totalmente integrada al paisaje circundante. Baste como ejemplo la evocación que Leodegario hace de sus encuentros con Altagracia, la prostituta de piel aceitunada, incansable dadora de placeres:

Cruzaba el estero, le hacía el quite a los troncos o a las peñas pardas y allá el firmamento, parco de luces, me iba acompañando en mis deseos. De todas partes salían rumores: de los pinos enjutos, de los montones de estrellas, de los bordes de las hojas. *En las hendiduras de los astros iba desnudando su rostro y sus piernas.* (p. 74).

Compárese este pasaje con la descripción que de la misma mujer es ofrecida por José Salomé. En ambos casos, el cuerpo de la mujer surge de la imaginación y de los deseos de los dos personajes masculinos:¹¹

Hubieras visto a Altagracia, era candela pura, las pupilas muy negras, y la piel café muy bien pulida. *Y uno se imaginaba que detrás de la falda, su cintura y sus muslos se iban haciendo un huracán de cuatro vientos.* Aún adormecida tenía sabor de leña tierna, con humos acalorados, hervorosos, con dádivas de buen temporal. (p. 71).

En los primeros años de la vida de José Salomé, es Leodegario su padre espiritual, la piedra de toque de las mudanzas del Rosedal. Leodegario es el líder comunitario, que decide quedarse después del incendio del Rosedal, para empezar de nuevo; el que toma la iniciativa de reconstruir la iglesia; el que da por terminada cada día las faenas de la tala; el que se enfrenta a la tropa encargada de imponer la leva en el Rosedal; el que obliga al sacerdote a enterrar a Altagracia en el camposanto; el que intenta, en fin, vanamente, detener la fuerza invasora de la ciudad que va poco a poco despojando al pueblo de sus raíces, hasta avasallarlo por completo.

La muerte de Leodegario coincide con el fin de una época para el Rosedal. Así lo ratifican las propias palabras de José Salomé:

¹¹ El subrayado de las dos citas es nuestro.

"Desde la muerte de Leodegario no hay punto de reposo. Ese entierro fue un antes y un después" (p. 125). Es el comienzo del *despaisajamiento*, iniciado cuando el camino de grava que conducía a los pinares, se cubre de cemento y de alquitrán, transformándose así en un tentáculo de la ciudad hasta entonces distante. Desde este punto, comienza a consumarse la perdición del vecindario. Con la llegada de máquinas y tractores, el Rosedal se llena de ruidos hostiles; el polvo ensucia las aguas del río; los altos edificios revientan la luz; cambia el color de los atardeceres y la llanura y el bosque desaparecen para siempre. La mirada ya nada tiene que hacer porque ha perdido el objeto que sostenía y daba espacio a la existencia. Los ojos de José Salomé, que sufren en los años venideros la desaparición del Rosedal, se llenan de cataratas, y el mundo empieza a verse por un agujero. Rota la dialéctica de lo de fuera y de lo de dentro, el único recurso es acudir a los espacios imborrables, los de los recuerdos. "Ya no me importa ver a medias" —declara José Salomé. "Las imágenes que importan son las de adentro, esas que de veras se nos quedan en el fondo del alma" (p. 9).

Memoria e imaginación permiten al personaje recuperar las referencias, pero el espacio que se recuerda es especialmente el paisaje soñado y distante de la costa, donde se vivió el amor, y donde se perdió el paraíso, que en vano se intenta recobrar.

"¿Dónde está el peso mayor del *estar allí*, en el *estar* o en el *allí*?" —medita Gaston Bachelard en su ensayo *La Poética del Espacio*. "¿En el *allí* —que sería preferible llamar un *aquí*— debo buscar primeramente mi ser? O bien, ¿en mi ser voy a encontrar primero la certidumbre de mi fijación en un *allí*?"¹² Tal es la dinámica espiritual que nos presenta el personaje de José Salomé en la dilatación progresiva de su ensueño; ensueño que se sostiene por un ser de la otra parte, cuya presencia en los espacios de la intimidad es constante retorno, estribillo de coplas sin fin. Genoveva, la mujer objeto del ensueño, emerge en el paisaje de la costa tan adherida a la naturaleza que la circunda, como si ella misma estuviese hecha de arena, de algas marinas, de espuma del mar:

José Salomé recordaba su voz [la de Genoveva] pegada en la arena, su aliento metido en el olor del mar o en sus pezones o en su vientre; y el caminar entre los destellos del agua, la gravedad de la luna, la caída de los astros y los tallos elásticos de las palmas. Y Genoveva seguía mirando las últimas islas rocosas, como si pensase que ella había nacido del océano, como semilla que flota sin rumbo fijo hasta asentarse y arraigarse en el litoral. (p. 83).

¹² Bachelard, *op. cit.*, p. 270.

Las imágenes telúricas moldean a través de todo el texto de *Un tal José Salomé* la figura de esta amada misteriosa, inabarcable en su lejanía, que atisba en impenetrable silencio el regreso del pescador amante, tragado por las aguas del mar. José Salomé goza sus labios, sus yemas mojadas, la sal de su piel. Rescata el brillo de sus ojos en los orificios de las nubes y en los reflejos del agua. En cada roca, en cada puñado de arena se perfila la imagen de la mujer amada. El lenguaje de la novela, en estas instancias, crea un horizonte abierto, donde la palabra se libera para convertirse en poesía, en sueño, en nostalgia. Muestra Arturo Azuela en estas páginas, mejor que nunca, su consumado oficio de escritor, al ofrecernos no sólo el regocijo de la imaginación poética, sino también las profundidades de la intimidad invisible de la conciencia soñante.

Al desaparecer Genoveva misteriosamente, como si se hubiera deshecho en dúo de amor con los elementos naturales que la encarnan —"Quizá se había hecho de espuma o se la había chupado la arena" (p. 219)—, el paisaje se vuelve antagónico, al mismo tiempo que los elementos que lo componen definen todo el dolor de la pérdida:

Al llegar a la choza, José Salomé se sintió él entero el reflejo de la noche. Las soledades ocupaban todos los sitios en tanto que las nubes empezaban a lanzar lluvias y los rayos parecían romper la fuerza de las olas. Un puñado de vientos salió del mar, se desparramó por la bahía y empapó todos los rincones de la tierra. (p. 208).

La intuición primera del personaje, la de no pertenecer "al mundo de los aullidos de las aves marinas", ni al pánico de los peces atrapados en las redes del pescador, se concreta en la pérdida de la amada, quien era la que daba sentido a los colores de la noche y al grito de las gaviotas en desbandada. El espacio amado, iluminado antes por la presencia de Genoveva, se distancia ahora, para pertenecer a la tristeza del mundo perdido:

Alrededor de la choza, los silbidos del mar no sólo hacían girar las siluetas de la noche sino también amontonaban golpes de angustia y de infortunio. Y José Salomé no sabía cómo desenhebrar sus furias, dónde encontrar a Genoveva y volver a ver su cuerpo desnudo. Por primera vez en su vida sentía que había cosas de mucho fondo que se perdían más arriba de cualquier nube, de cualquier estrella o se las tragaban las borrascas. Había que aprender a gritar a solas, para adentro, con espuelas de hierro candente, hachas devorando pinos y botes sin brújula sólo pulsados por el tiro de la vela. (p. 215).

Desde entonces, el acto de recordar será el proceso por el cual el objeto perdido será apropiado por el personaje, adherido a él, unificado en su persona. Como señala Alexander, "Cuando el objeto pasado es apropiado por mí mismo, tengo conciencia de él como si perteneciera a mí, como mío, como ocurriendo en mi pasado. . . El objeto es entonces no sólo pasado, sino que pertenece a un pasado en el cual yo me contemplo a mí mismo (esto es, mi cuerpo), como habiendo sido existente también y relacionado a ese objeto".¹³

De esta manera, *el espacio del deseo* se fija en la mente del protagonista y sigue sosteniéndolo cuando ya viejo, y sin tener de dónde agarrarse, el cosmos primario, su caserío del Rosedal, termina por desmoronarse. La intuición poética de Arturo Azuela, su propia experiencia quizá de "ser" en el mundo, le permiten revelar en esta novela este fenómeno del alma humana, que el gran filósofo y esteta Bachelard formula en estas palabras: "Creemos a veces que nos conocemos en el tiempo, cuando en realidad sólo se conocen una serie de fijaciones en los espacios de la estabilidad del ser, de un ser que no quiere transcurrir, que en el mismo pasado va en busca de un tiempo perdido, que quiere "suspender" el vuelo del tiempo. En sus mil alvéolos, el espacio conserva tiempo comprimido. El espacio sirve para eso".¹⁴

José Salomé, viviendo en su vejez en un espacio degradado, presenta la tragedia silenciosa de todos los que en algún rincón sobre la tierra, están siendo víctimas del *despaisamiento* por el avance brutal de las grandes urbes. Los otros personajes de la novela refuerzan este tema del vecindario perdido a lo largo de los años, que les convierte en trashumantes, sin haber cambiado de lugar. José Salomé, en un giro del "yo" al "nosotros", se hace voz colectiva para apuntar a la violencia del cambio que aminoró las vidas: "De pronto, en unos cuantos años, pasamos del campo abierto a la guarida, de nuestra pobreza de siglos a una miseria ignorada. Y fíjese bien: nosotros no regresamos de ningún lugar, ni nos fuimos ni venimos, aquí nos quedamos, aquí las paredes y los golpes de lluvia nos acortaron las distancias" (p. 9).

Arturo Azuela, consciente de la realidad lacerante que afecta el destino de muchos seres vinculados a una situación social impuesta por los cambios explosivos de las grandes ciudades latinoamericanas, especialmente la ciudad de México, consiguió en su novela crear un personaje congruente con esos cambios. Personaje, como el mismo escritor lo ha manifestado, alejado de los personajes de Carpentier, de Asturias, de Jorge Amado, de García Márquez, y más

¹³ Alexander, *op. cit.*, pp. 113-114.

¹⁴ Bachelard, *op. cit.*, p. 41.

cerca de Arguedas, de Onetti, de Revueltas. Al referirse a la nueva versión de su novela, Arturo Azuela describió así a su protagonista José Salomé: "... Personaje visto desde mis primeros recuerdos en las calles de la ciudad de México. Visto de lejos, olvidado por los mayores, sucio, de manos recias, de antiguos trabajos rurales. Viejo que limpia en las fondas y en las cantinas, en los baños y en los bares, y a veces, si le va bien, ayuda en las carpinterías o en los talleres mecánicos. Para muchos es quizá un don nadie, el que aparentemente no deja huella, el que va a dar a la fosa común. Vida de cambios brutales e inconcebibles, siempre en el anonimato, siempre en el mismo lugar, trashumante sin cambiar de sitio".¹⁵

Este personaje, incorporado al texto de la novela, simbolizará entonces el destino de muchos otros José Salomé, de rostros anónimos, viviendo en otros Rosedales, transplantados a los intramuros de las ciudades industriales, donde la mirada sólo encuentra imágenes de acabamiento y olvido.

El trasfondo social de *Un tal José Salomé* apunta a una realidad nacional que entraña injusticias, miserias, despojo, marginalidad histórica. El Rosedal, en su historia pasada, no ha estado libre de las lacras sociales que afectan a las comunidades rurales o semiurbanas latinoamericanas: analfabetismo, carencia material, atropello causado por el poder dominante (ejército, gobierno, grupos financieros), violencia, alcoholismo, abandono espiritual. En su desamparo social, el hombre se refugia en lo único que posee, su entorno natural, su campo abierto, donde cada uno es libre de elegir los colores. Asilo único para la existencia, que olvida sus pasadas miserias, como las olvida José Salomé cuando la ciudad devoradora produce el despojo y el desarraigo:

No se da cuenta de que ha olvidado las miserias del pasado, como si sólo existieran las del presente; no se da cuenta de las nuevas manías: ennoblecer el pasado más distante, imaginando un paraíso perdido, cuando también la presencia de la mezquindad, de la escasez, de los pordioseros estaba viva desde antes del nacimiento de Josefina y de Leodegario. (p. 148).

Podemos decir que como creador, Arturo Azuela presenta en su novela primordialmente un conflicto existencial, un drama humano captado desde la intimidad del ser. Pero como escritor consciente

¹⁵ Azuela, "Sobre *Un tal José Salomé*", Coloquio de Notre Dame. Las actas del Coloquio saldrán pronto publicadas por la Sociedad de Escritores de México en conjunción con la Universidad de Notre Dame, bajo el título "Cambio social en México visto por autores contemporáneos".

de las dolorosas realidades de su país, la palabra testimonio emerge a la superficie impulsada por un movimiento casi espontáneo. Porque como el mismo Azuela ha señalado, "El escritor trata de recuperar su inocencia, y sin embargo, lo único que consigue escribiendo es vinocular el mundo con el virus de su desilusión. Los nuevos retos son día tras día más difíciles. En cada página aparece la angustia indefinida, sin rostro, la desesperación en torno al acabamiento del regocijo por la vida, por la amistad, por el amor más profundo. Y de una y otra manera, el país está siempre presente en las palabras del escritor; un acercamiento a lo que somos y debemos ser; una denuncia de cualquier atraco a la libertad que se intente en el sacrosanto nombre de la patria".¹⁶

El final de *Un tal José Salomé* testimonia el apocalipsis del Rosedal, como otros barrios marginados de la metrópoli, convertidos en *ciudades perdidas*. Cuando las patrullas militares consuman el despojo de las últimas viviendas del Rosedal, nada ni nadie puede salvarse:¹⁷ ni el panteón donde ya no podrán eternizarse los huesos de los muertos; ni el Poca Cosa, perdido en el asombro de su locura; ni la vieja Josefina, oficiadora de ritos religiosos, que todo lo recuerda desde los orígenes, y quien parecía no tener principio ni fin. Al tomar conciencia de que sí hay un principio y un fin, este personaje profetiza el acabamiento de los tiempos. Su figura mítica se incorpora en las últimas páginas de la novela al olmo milenario, se convierte en savia y se integra a las hojas y semillas, que, en medio de la noche, serán finalmente dispersadas por el viento. Más allá, entre el tráfago de la ciudad, junto al alumbrado de un callejón, queda el cuerpo muerto de José Salomé, ya sin sueños y sin sonrisa para poder recuperar su mundo perdido; ese mundo que, muy cerca del río y del camino del bosque, un día no muy lejano, pero ya borrado en el tiempo, "parecía ser nuestro".

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Según Azuela, hay un personaje que se salva en la novela, Rufino el Colorado, el gran amigo de José Salomé, pero el mismo escritor cree que "al autor le faltó un tratamiento un poco más intenso". Cf. "Entrevista" realizada por José Anadón, *Hispanoamérica*, Año XI, No. 33, 1982, pp. 60-78. En efecto, la salvación de Rufino está en la búsqueda de otros horizontes, al abandonar el Rosedal antes de que se consume su acabamiento. "No creas" —explica a José Salomé—, "siempre es difícil arrancarse las raíces. Pero cuando éstas se atrofian es mejor echar nuevas semillas por otros lares" (p. 201).

UNA LECTURA EN LA NOCHE OSCURA DEL NIÑO AVILES

Por Juan Ramón DUCHESNE

EL suceso central de *La noche oscura del Niño Avilés*,¹ novela "histórica" de Edgardo Rodríguez Juliá, es la derrota del poder colonial español a manos de una rebelión de esclavos en San Juan de Puerto Rico a fines del siglo dieciocho y el establecimiento en dicha ciudad y sus alrededores de un reino cimarrón regido por los caudillos Obatal y Mitume. El episodio tiene fecha escasamente anterior a la gran revolución de esclavos de Haití y se adelantaría históricamente a la misma si no fuera por el detalle de que se trata de una fábula histórica con un sentido muy diferente al de otras narraciones que persiguen "recrear" o "reconstruir" la historia. Aquí la ficción narrativa realiza un salto de tigre hacia el pasado histórico, violentándolo. Provoca una ruptura en la que inserta, no el azar, como hace el chileno Juan Emar en su tan poco leída *Miltín*,² de 1935, sino un tiempo distinto, tan verídico como soñado. Es el tiempo de las muchedumbres productoras que no tienen una Historia con mayúscula, un tiempo cifrado de proyectos de vida sin cuyo conocimiento sería imposible una historia verdadera, sin mayúscula, constituida por la totalidad de experiencias empíricas y simbólicas que se engendran unas a otras en virtud de su contradicción.

A pesar de importantes intentos reprimidos y silenciados, Puerto Rico no ha conocido ningún levantamiento popular exitoso por más de 24 horas, en ningún ámbito de su territorio, después de la derrota de los taínos. El acto de contar una rebelión esclava apocalíptica, totalmente imaginada, conjurando los lenguajes y los contextos de la memoria histórica puertorriqueña como hace el narrador de *La noche oscura del Niño Avilés* equivale a azogar la pantalla en la que se proyecta nuestra Historia de tal manera que la imagen móvil se confunde con las más secretas y olvidadas visiones del público en una suerte de pantalla-espejo: obtenemos un diorama que superpone el carnaval a la tragedia.

¹ Edgardo Rodríguez Juliá, *La noche oscura del Niño Avilés* (Río Piedras: Huracán, 1984).

² Juan Emar, *Miltín 1934* (Santiago de Chile: Zig-Zag, 1935).

El tiempo del cimarronaje es en este texto una cuña simbólica que hace saltar fuera del marco de la Historia varias estratificaciones sociales y cronológicas de la experiencia cultural puertorriqueña. No estamos ante una novela como *Los guerrilleros negros*³ de César Leante, la cual acude a fuentes documentales sobre los cimarrones desde la superconciencia del nuevo estadio histórico marcado por la revolución cubana, articulando un discurso monológico. Por otro lado, el dialogismo⁴ testimonial en que se fundamenta *Biografía de un cimarrón*⁵ la novela básica de la experiencia cimarrona, tampoco existe en *La noche oscura del Niño Avilés*. El juego dialógico de esta última consiste en un ejercicio no sólo paródico sino autoparódico que baraja diversos estratos y diastratos del lenguaje oral y escrito puertorriqueño. La documentación histórico-cultural recogida se rearticula en una secuencia de anacronismos e incongruencias de corte onírico. Resulta un verdadero sueño de la razón que ni "recrea" la historia ni "reconstruye" los mitos, sino que *mitologiza* todo al entrelazar los distintos niveles de la realidad (incluyendo lo real soñado) que le sirve de paisaje histórico (época, mitos, lugares, rituales y tipos humanos) para inventar acontecimientos fabulosos que reformulan los significados "originales" desde la perspectiva de la crónica social contemporánea. Tras las distintos personajes que alternan en el recuento de los mismos episodios (mediante el comodín de los dos cronistas situados en los bandos opuestos) se perfila una voz única en cuyos rasgos enunciativos barruntamos la voz del cronista aficionado del bar puertorriqueño, del corrillo de amigos de los viernes sociales, animado por uno que otro conversador intelectual. Aun la escritura romántica o las misivas dieciochescas⁶ que el texto parodia aparecen vivificadas por la oralidad contemporánea de esa voz única que recurre a los mecanismos enfáticos de la narración semirrecitativa, tales como la hipérbole, la repetición de epítetos y giros sintácticos destinados a mantener la atención del auditorio.

Dado este juego de invención verbal en la novela, ¿qué valor adquiere entonces el céntrico tema del cimarronaje en un discurso que no se interesa en reconstruir ninguna fuente documental o testimonial específica? La historiografía puertorriqueña nombra hasta

³ César Leante, *Los guerrilleros negros* (México, Siglo XXI, 1979).

⁴ No nos referimos al diálogo entre personajes, sino entre lenguajes de distintas clases sociales, épocas, etc. Cf. Voloshinov (M. M. Bakhtine), *Le marxisme et la philosophie du langage*, (París, Minuit, 1977), pp. 39-44.

⁵ Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón* (México: Siglo XXI, 1981).

⁶ Cf. "Carta Pastoral del Obispo Fray Juan Bautista de Zengotita y Bengoa" en *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Historia*, Núm. 25 (1981), pp. 105-119.

ahora sólo uno que otro asentamiento cimarrón en el pasado isleño,⁷ pero surge esta novela inventando un imponente reino de ex-esclavos en nuestra historia. El valor metafórico del cimarronaje en esta ficción de Rodríguez Juliá corresponde al importe que tuvo en la experiencia caribeña la inmensa aventura libertaria de las comunidades cimarronas, y a la radical presencia de esa gesta en el contexto de hoy.

A explorar el valor metafórico del cimarronaje invita René Depestre en su ensayo *Buenos días y adiós a la negritud*,⁸ donde reitera la caducidad de un concepto de la negritud que "niega la evidencia de la lucha de clases" y se presenta como "una noche donde todos los gatos son pardos", según palabras usadas en otro de sus ensayos sobre el tema.⁹ *Buenos días y adiós a la negritud* llama a hacer el cimarronaje intelectual, apuntando así al gran valor que ese tipo de experiencia histórica cobra en la lucha cultural de los pueblos caribeños, incluso más allá de la temática de la negritud.

La mayoría de los territorios americanos experimentaron el constante desarrollo de comunidades de ex-esclavos fugitivos, llamadas palenques, cumbes o quilombos¹⁰ que opusieron a la sociedad colonial y esclavista sus propias alternativas políticas, económicas y culturales. Jean Casimir postula la existencia en la mayoría de los territorios caribeños de una sociedad de la "contraplantación"¹¹ constituida por una red de comunidades cimarronas que sirven de foco de resistencia al régimen colonial. Ese caudal histórico, en el cual hunden sus raíces las actuales culturas oprimidas ha sido muy poco documentado, pero basta pensar en el dato de que probablemente una tercera parte de la población de ascendencia africana en extensas regiones de Venezuela vivía en comunidades cimarronas,¹² para vislumbrar el enorme impacto de una práctica popular

⁷ Hay conspiraciones de envergadura que más que el cimarronaje aislado intentan la toma del poder. Cf. Guillermo A. Baralt, *Esclavos rebeldes* (Río Piedras: Huracán, 1981).

⁸ René Depestre, *Bonjour et adieu à la negritude*, aparece como "Saludo y despedida a la negritud" en Manuel Moreno Friginals (comp.), *África en América Latina* (México: UNESCO-Siglo XXI, 1977), p. 345.

⁹ René Depestre, *Por la revolución, por la poesía* (La Habana: Instituto del Libro, 1967), pp. 54 y 62.

¹⁰ Cf. Richard Price (comp.), *Sociedades cimarronas* (México: Siglo XXI, 1981).

¹¹ Jean Casimir, *La cultura oprimida* (México, Nueva Imagen, 1981), p. 91 y ss.

¹² Miguel Acosta Saignes, *Vida de los esclavos negros en Venezuela* (La Habana: Casa de las Américas, 1978), p. 178.

que aguarda una articulación dentro de las tradiciones revolucionarias aún por elaborar en la mayor parte de nuestros países.

Sólo las Antillas Menores desconocieron, con una que otra excepción, el desarrollo de comunidades cimarronas a causa, sin duda, del control total que ejerció y ejerce la sociedad opresora sobre su pequeño espacio geográfico. Puerto Rico, a pesar de figurar entre las Antillas Mayores, ha compartido la misma suerte en ese aspecto.¹³ Pero la presencia del palenque como proyecto social fue lo suficientemente real como para llevar a cientos de hombres y mujeres a enfrentar las fuerzas represivas de la sociedad esclavista. Queda mucho por decir todavía sobre la forma en que la ausencia de una retaguardia territorial ha pesado sobre el desenlace de las luchas insurreccionales en nuestra historia. La lógica del colonialista quiere deducir de la pequeñez de un territorio, la escasez de coraje de sus habitantes, y traduce la opresión intensa que el control total del espacio le permite, en docilidad de los oprimidos. Interpreta que mientras más rápido abate al héroe que se levanta en situación desigual, más rápido desmiente el heroísmo. No podemos sino recordar, en ese sentido, la manera en que un René Marqués ha dado pábulo, como en despecho, a la ideología de la docilidad, en su ensayo *El puertorriqueño dócil*. Allí René Marqués aduce que los esfuerzos de varios escritores puertorriqueños por combatir el fantasma ideológico de la docilidad no pasan de ser una serie de negaciones inútiles.¹⁴ Habla un hombre obnubilado por los fantasmas de su clase social.

Mas el Rodríguez Juliá de *La noche oscura* enfrenta el fantasma de la docilidad a su manera, proponiéndoselo o no, dinamitando con sus mitologismos irreverentes la lógica colonialista de la Historia. Al inventar cosas que no sucedieron y lanzarlas al ruedo histórico libera nuestra memoria colectiva. Pone en suspenso la continuidad lógica que las versiones dominantes le han impuesto al pasado. La imagen del cimarronaje alcanza así, en este contexto, un valor de oposición cultural que trasciende el ámbito limitado que ese tipo de acontecimiento ocupó en nuestra práctica colectiva. La imaginación novelística plantea el mundo cimarrón no sólo como un ideograma capaz de aglutinar los lenguajes de nuestra actual vida cotidiana, sino como un tiempo simbólico que ubica las tradiciones en forja y las posibilidades de ruptura imaginaria con una visión alienada del pasado.

¹³ Cf. Benjamín Nistal, *El cimarrón* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1979), p. 16. Aquí alude al limitado horizonte geográfico que dificulta la fuga.

¹⁴ René Marqués, *El puertorriqueño dócil y otros ensayos* (San Juan: Editorial Antillana, 1977), p. 194.

Alejandro Cadalso, personaje de la novela que funge de prologuista, advierte que el conocimiento de "los hechos" que presenta "redime nuestra historia y fundamenta nuestra esperanza".¹⁵ Pero la crónica (enmarcada en el relato como "documento hallado", a la manera del *Tirant lo Blanc* y el *Quijote*) no rescata un paraíso perdido, sino "el oscuro reverso de nuestra pacífica y respetable historia colonial [...] el miedo agazapado tanto en el colono como el colonizado, el riesgo inherente a todo esfuerzo libertario, el peligro implícito en cualquier dominación".¹⁶ Narra, en palabras del mismo Cadalso, el caso de la "esperanza convertida en extravío" —leitmotiv ético reiterado de distinto modo por todos los "cronistas" del relato. El texto elabora casi hasta el cansancio el tema de *los peligros del poder* que frecuenta el resto de la obra de Rodríguez Juliá. No empece la riqueza de perspectivas que reflejan los distintos enfoques del problema presentes en cada una de sus obras, el *hecho de poder* "en sí", o de la corrupción inherente a todo ejercicio de poder, no deja de aparecer en la narrativa de Rodríguez Juliá como un vicio fatal de la especie, más que como el resultado de relaciones históricas en que participan los hombres, impelidos por fuerzas y necesidades sin cuya determinación el acto de poder, en tanto hecho social, no tendría objeto alguno. La victoria del pueblo ex-esclavo termina en una pesadilla catastrófica sin más causa que el delirio autodestructivo del poder. Subyace una concepción ética que reduce el poder político al orden del instinto y la culpa. Mas esa concepción es sólo el dechado final que en este momento obtenemos de la multiplicidad de códigos y lenguajes que participan en el texto. Los segmentos moralizantes no se superponen en verdad a la amalgama de estratos enunciativos; sólo la yuxtaposición, la hipérbole, la fantasía, la parodia y la autoparodia exponen los velos de falsa conciencia o de prejuicio (incluyendo motes y eufemismos racistas) que el lector dé en encontrar. No estamos, en todo caso, ante una novela monotemática; el lector hallará decenas de personajes actuando en las esferas más proteicas de la vida cotidiana, desde la cocina y el sexo hasta el juego y el exorcismo, revelando los nuevos significados de una realidad desmenuzada por la invención.

Más allá del núcleo simbólico del cimarronaje *La noche oscura del Niño Avilés* ofrece otras avenidas de interés para el estudio literario, tales como: 1) la presencia intertextual de la novela de caballerías, la literatura fantástica, mística y esotérica y de diversos momentos de la escritura hispánica; 2) los niveles de heteroglosia, es decir de articulación de las distintas hablas y sociolectos del es-

¹⁵ Rodríguez Juliá, *op. cit.*, p. 11.

¹⁶ *Loc. cit.*

pectro lingüístico puertorriqueño; y 3) los códigos políticos de la ideología cotidiana.

Insistimos por ahora en el salto de tigre hacia el pasado que efectúa esta novela, batiendo los fantasmas de la docilidad. En ello la acompañan piezas de otros autores, como *Seva*, de Luis López Nieves¹⁷ y aun un artículo como *El Rey Miguel*, en el cual Ricardo Alegría se apresura a honrar como puertorriqueño al esclavo que sale con su amo de esta isla en 1530 para luego escaparse y fundar un reino cimarrón en tierra firme.¹⁸ *La noche oscura del Niño Avilés* anuncia, junto a estos escritos, las historias verdaderas del amanecer.

¹⁷ Luis López Nieves, *Seva* (San Juan: Editorial Cordillera, Inc., 1984).

¹⁸ Ricardo Alegría, "El Rey Miguel. Héroe puertorriqueño en la lucha por la libertad de los esclavos" en *Revista de Historia de América*, Núm. 85 (1978), pp. 9-26.

VIOLENCIA Y DELIRIO HISTORICO EN TRES NOVELAS ARGENTINAS DEL 80

Por *Carmen Noemí PERILLI*

América, no puedo
escribir tu nombre sin morirme.

(Manuel Scorza, *Poesía Incompleta*)

No nos une el amor sino el espanto;
Será por eso que la quiero tanto.

(Jorge L. Borges, *Obras Completas*)

LA experiencia histórica argentina de esta última década ha estado signada por una violencia de un modo nunca vivido anteriormente. Fracaso y soledad han sido el saldo de la inmadurez de una sociedad incapaz de darse sus propias respuestas y aceptar el riesgo de equivocarse.

La verdadera historia de estos años es un capítulo difícil de escribir, sobre todo si se quiere ser fiel a una realidad siniestra y bárbara que pone en duda la imagen que el pueblo argentino ha tenido hasta hace poco de sí mismo. Al contarla, creemos estar narrando un delirio que tiende a transformarse en un mito.

El escritor, urgido por sus propias obsesiones, necesita exorcizarlas en su obra, reflejar en el universo literario la pesadilla de su pueblo, rescatando aquello que posiblemente la historia oficial quiera olvidar y que quedará sepultado en el inconciente colectivo. En su forma de establecer una comunicación allí donde el silencio parecía haberse convertido en la norma.

Dolorosamente, el creador escarba en las heridas de la memoria colectiva y en la propia, intentando un diálogo no sólo con los demás sino también consigo mismo. Busca las palabras que restituyan la solidaridad que sólo la verdad y la comprensión pueden hacer duraderas.

Es un hombre sediento de explicaciones pues su existencia está profundamente ligada al otro, su prójimo y su patria. No se trata

del escritor que subordina la literatura al compromiso político. Toma una actitud fundacional en lo que al lenguaje se refiere y es un profesional de la literatura. La autonomía del mundo literario es la premisa de la que parte. Recoge los mitos sociales, covirtiéndolos en ficciones que los demitifican y permiten nuevas lecturas.

En este trabajo consideraré tres novelas: *La calle de los caballos muertos* de Jorge Asís (1982); *No habrá más penas ni olvido* de Osvaldo Soriano (1980) y *La vida entera* de Juan Carlos Martini (1981). Todas encierran interrogantes comunes acerca de nuestra identidad y una constante: la violencia. Las tres se inscriben dentro del realismo pero de modo distinto. Intentaré mostrar cómo los discursos literarios están en relación con las posiciones frente a lo real de los autores. Es preciso aclarar que este trabajo es una aproximación a una temática que pienso profundizar.

La calle de los caballos muertos y el realismo ingenuo

JORGE ASÍS dibuja un mundo marginal de ribetes grotescos; su novela se propone como un texto explicativo, aprovechando la similitud de dos sistemas: el fútbol y la política busca representar la historia.

El paralelismo entre el deporte y la vida política está implícito en el discurso social argentino. Asís se convierte en su ventrílocuo. La univocidad y la excesiva correspondencia entre uno y otro da como resultado una metáfora pobre que se limita a repetir, en forma atrayente, lo que ya está dado.

Los componentes son fácilmente identificables: La cancha = la vida política; Boca = Peronismo; jop jop = oligarquía; canguro = clase media; plateístas = clase media alta; azulías = policía; vérdicos = militares; la patota = marginales y grupos violentos.

La patota, significante de la marginalidad y la violencia los agrupa como si fueran sinónimos. Es la protagonista de la historia y de la Historia. Hay buenos y malos. "El Bueno", Sandro/Juan Domingo González busca escapar e integrarse en la ciudad a una vida distinta, sin problemas. Sus modelos son mediocres y alienados.

El líder de la barra es Ramón Perfecto González, el malo. Es un ser degradado y perverso. Vago, resentido, criminal nato, actúa por móviles exclusivamente psicológicos. Quiere vengar la muerte

de su padre (=Valle) en una basural en manos del Vasco (=Aramburu). Posee una ambición enferma.

La pintura de la clase marginal está marcada por un determinismo reduccionista. La villa miseria es una cloaca inhumana, llena de anormalidades. Los personajes están estereotipados. Reparece una de las constantes de la obra de Asís: el machismo exacerbado y la degradación de la mujer y de las relaciones sexuales.

El escritor ignora el rico espectro político de antes del 76. No toma en cuenta el papel de las ideologías y de la voluntad de cambio. Para él la violencia de un grupo de "inadaptados" (que por otro lado pertenecen a las clases bajas) es la causa de la represión militar. El peronismo es caricaturizado, tomando en cuenta sus valores míticos exclusivamente. La moraleja de la obra es que no se debe ir a la cancha y hay que adaptarse silenciosamente a la cotidianidad.

A pesar de los fragmentos de tinte sociológico que aluden a temas como la guerrilla, la represión, el mundial, los desaparecidos, etc., falta penetración crítica. El discurso y la historia no están integrados de modo que la ficción se encargue de significarlos. La figura de Aladino o los misteriosos caballos no alcanzan a cobrar fuerza como símbolos.

Las estructuras profundas de la sociedad escapan a la mirada del escritor. Queda adherido a un discurso superficial, que coincide sospechosamente con el discurso oficial de esos años. Aunque hay aciertos, el texto no se convierte en un discurso literario crítico.

Quizá habría que tomar a esta novela como un emergente que refleja los "lugares comunes" de una mentalidad argentina que justificó a través de ellos una actitud pasiva y la aceptación del autoritarismo. El narrador queda entrampado en las redes del mito, incapaz de absorber una realidad mutante y heterogénea.

No habrá más penas ni olvido y el realismo crítico

OSVALDO Soriano puede ser considerado un escritor realista. Su prosa está fuertemente influida por el lenguaje periodístico y cinematográfico. Sus novelas más importantes, *No habrá más penas ni olvido* y *Cuarteles de invierno*, toman como tema la Argentina antes y después del 76 respectivamente.

En ambas emplea un modelo convencional: la reducción de un

macrocosmos (Argentina) a un microcosmos (Colonia Vela), re-presentando en pequeña escala los conflictos nacionales.

En *No habrá más penas ni olvido*, hay una clara intención didáctica de documentar la realidad argentina. Apoyándose en los diálogos y en la acción, Soriano monta casi teatralmente un fragmento de nuestra historia.

La intermediación simbólica está casi ausente pues la decodificación es exacta, remitiéndonos constantemente a los significados extratextuales de manera unívoca. Los personajes son arquetípicos. El alcalde, el loco, el preso, el policía, el aviador, representan a "los buenos", encarnan las virtudes argentinas (la lealtad, la honestidad, la amistad, la valentía) pero también la omnipotencia y el machismo que conducen a las situaciones desesperadas. El comisario, el hacendado, los dirigentes sindicales, la juventud peronista y los matones son los violentos organizados en la lucha por el poder han perdido humanidad.

El pueblo no participa, aunque afectivamente esté con Ignacio no entiende nada. La violencia crece hasta destruirlo todo, permitiendo la intervención de la Federal y el Ejército que pondrá orden.

A diferencia de *Asís*, se advierte en Soriano una posición crítica frente al discurso social. Analiza los componentes ideológicos, pero también los míticos. Perón es el significante más importante dentro de la obra. Es el mito que lo concilia todo, lo positivo y lo negativo.

Todos luchan por Perón, todos matan y mueren por él, todos quieren ser como él. Es un símbolo vacío al que se aferran quienes no pueden encontrar sus propias palabras, una especie de "chamán" entre la historia y el pueblo. Reúne lo contradictorio, frenando las interacciones que permiten crecer. Es un freno en vez de ser un móvil; nadie se independiza de él, nadie lo cuestiona. Es una especie de padre al que nadie puede superar y muchos aprovechan.

Detrás de los elementos históricos, Soriano nos ofrece una lectura de la sociedad argentina: su necesidad de mitos, sus componentes autoritarios y machistas, su lado picaresco, sus actitudes qui-jotescas e inútiles, su falta de realidad.

La novela debe ser leída a la luz de los datos de la realidad histórica, si no se reduce a una novela de acción un tanto incomprendible (esto explica el prólogo que Soriano colocó a la primera edición en Europa). El lector es un espectador, en el mejor sentido de la palabra, pues no participa de la ficción y es conducido por el escritor a la conclusión.

La vida entera y el realismo maravilloso

JUAN Carlos Martini crea un universo autónomo, construye una novela *total* que acepta múltiples abordajes, generando su propia significación. *La vida entera* busca mostrarnos una realidad esencial, una verdadera ontología de Argentina y de su esencia como pueblo.

Se aparta de la linealidad lógica del discurso social superficial para reflejar las estructuras profundas del discurso popular, a través de continuas intersecciones entre Mito e Historia.

La historia aparece como un delirio que integra no sólo los *relia* sino también los *mirabilia*. Los límites entre los planos natural y sobrenatural se borran, ambos coexisten. Hay una no —disyunción que revela un concepto de lo real mucho más amplio. Esta novela se inscribe dentro del realismo maravilloso hispanoamericano, recogiendo elementos de la tradición realista pero también del cuento popular maravilloso.

Es un cosmos alucinante creado con las nuevas técnicas narrativas. Exige una participación activa del lector. No hay una correspondencia superficial con los datos de la realidad sino una representación alegórica de las fuerzas profundas que la componen.

La villa del Rosario es un mundo final situado en las orillas, entre el interior y la ciudad. Es un mundo que pareciera destinado a la imposibilidad histórica, atrapado por la misteriosa fuerza de los mitos. "El Tonto pensaba que la historia, desde hacía mucho tiempo, era inútil entre ellos, y que incluso vivir en la villa parecía algo merecido..." (p. 14).

Caudillos, tahúres, mistificadores son los protagonistas de una épica bastarda donde se disputan el poder, el dinero y las mujeres. Los destinos se resuelven en garitos y prostíbulos de la ciudad. El pueblo está relegado a las afueras. Sus habitantes han intentado rebelarse pero han fracasado por que lo han cifrado todo en su líder, el Potro. Ahora se refugian en los sueños de la Hermana, especie de Casandra, que anuncia que las aguas del pantano dejarán su lugar a las aguas del mar.

La mayoría espera la palabra salvadora de líderes carismáticos que poseen una mística propia. Los más revolucionarios, el Fantasma, Blanca, el Obispo, el Poeta, se esconden en los pantanos para poder sobrevivir. Pero tampoco saben actuar solos.

El Alacrán y sus secuaces representan la barbarie del interior; El Oriental, el Oso, la Rusita y el Silencio son extranjeros que encontraron en Encarnación un motivo para vivir: el Poder. Desfilan en la obra los arquetipos argentinos: el macho, la madre, la

mina, el cantor de tangos. Es el mundo de tintes melancólicos y violentos del tango.

No hay grupos marginales. La marginalidad es el sino de este mundo. Un pueblo fuera de sí mismo, que se desconoce en el espejo. Falsamente cosmopolitas los argentinos, son un pueblo trasplantado formado por inmigrantes. La falta de arraigo, la inseguridad de quienes no poseen un proyecto común aparece en la novela. La Madre clama:

Venimos aquí para morir, pero en lugar de hacerlo nos hemos puesto a parir miseria, a parir locura, a parir enfermos, y en vez de morir agonizamos, y en vez de redimirnos nos condenamos... (p. 79)

Sin embargo, no todo es muerte. Este mundo apocalíptico es un mundo final donde se gesta un génesis. La esperanza liberadora puede más que todo.

Martini muestra al autoritarismo no como propio de un sector, sino como una fuerza interna de nuestra esencialidad, propia de la inseguridad. El machismo prepotente es edípico. La Madre, en la figura de una mítica regenta de prostíbulos es la que gobierna Encarnación y le da su nombre. Una mujer es la que anuncia el término del poderío del Alacrán.

La riqueza simbólica de los personajes y su estatura humana impide que sean esquemáticos. El mundo de la novela se rige por una causalidad difusa "mágica", que vincula hechos y personajes distantes. El texto produce en el lector un efecto de encantamiento que le permite aceptar la contigüidad de las esferas de lo real y lo irreal sin desconcierto. Martini problematiza sin apelar a una referencialidad directa. La novela es una búsqueda que provoca el reconocimiento inquietante de lo familiar colectivo.

La obra acepta distintas lecturas. No sólo es una reflexión sobre el ser nacional argentino sino también sobre la condición existencial del hombre. Pero sobre todo es un intento de desentrañar los interrogantes acerca de nuestra identidad y de nuestra historia, no sólo como argentinos sino como hispanoamericanos. Citando nuevamente a Manuel Scorza "El delirio histórico de una sociedad que vive separada de la realidad desde hace casi cinco siglos sólo puede curarse a través de una literatura delirante, producto de una realidad que siempre fue delirante".¹

¹ Art. publicado en el diario *Clarín*, 31/3/83. "Declaraciones del escritor peruano Manuel Scorza" por Juan E. González.

BIBLIOGRAFIA

- Martini, Juan Carlos, *La vida entera*, Barcelona, Bruguera, 1981.
Asís, Jorge, *La calle de los caballos muertos*, Bs. As., Legasa Literaria, 1982.
Soriano, Osvaldo, *No habrá más penas ni olvido*, Bs. As., Bruguera, 1982.
—, *Cuarteles de invierno*, Bs. As., Bruguera, 1983.
Chiampi, Irleamar, *O Realismo Maravilloso*, Brasil, Perspectiva, 1980.

NOTA SOBRE LOS AUTORES

- Pablo González Casanova. Sociólogo, historiador y politólogo mexicano. Ex rector de la UNAM. Miembro de la Junta de Gobierno de *Cuadernos Americanos*. Actual investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
- Carlos Fuentes. Escritor y ensayista mexicano, autor de *La región más transparente*; *La muerte de Artemio Cruz*, *Terra Nostra*, etc. e importantes ensayos sobre literatura.
- Roger Bartra. Sociólogo mexicano.
- Fernando Cardenal. Sacerdote jesuita nicaragüense. Ministro de Educación de Nicaragua.
- Leopoldo Zea. Director del Centro Coordinador y difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL) de la UNAM.
- Iván Jaksic. Center for Latin American Studies, University of California, Berkeley California, USA.
- José Blanco Amor. Escritor, novelista, periodista español. Autor de *¿Y ahora qué?*, Buenos Aires, 1982. Radica en Argentina.
- Guillermo E. Hernández. Universidad de California. Los Angeles California, E.U.A.
- Gabriella de Beer. Bronx, Nueva York.
- Gregorio Selser. Escritor y periodista argentino. Autor de notables obras en defensa de Nuestra América. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Horacio Cerrutti Guldberg. Uruguayo, investigador del Centro Coordinador y difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL) de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tomás Sarramía Roncero. Universidad de San Juan de Puerto Rico.
- Javier Sologuren. Poeta peruano contemporáneo. Autor de vasta obra poética: *Recinto* (1967), *Ciudades* (1977-79), *La hora* (1981), entre otras. Radica en Perú.

Miguel Cabrera. Ensayista y autor peruano. Colaborador permanente de *Cuadernos Americanos*. Radica en Madrid, España.

Isis Quinteros. Saint Mary's College, Notre Dame, E.U.A.

Juan Ramón Duchesne. Universidad de Nueva York, Nueva York, E.U.A.

Carmen Noemí Perilli. Ensayista y crítica argentina. Radica en Tucumán, República Argentina.

LIBROS Y REVISTAS

- ANUARIO ESTADISTICO DE AMERICA LATINA, 1983, Comisión Económica para América Latina, Naciones Unidas, Santiago, Chile, 1984.
- LA CLASE OBRERA EN LA HISTORIA DE MEXICO, por Jorge Basurto, Inst. de Investigaciones Sociales XXI, UNAM, 1984.
- ECA — Revista de Estudios Centroamericanos, Universidad Centroamericana, José Simeón Cañas, Nos. 429-430 y 431, Julio, Agosto y Septiembre de 1984, Año XXXIX.
- UNION, Revista de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, Número 984.
- REVISTA del Archivo Nacional de Historia, Sección del Azuay, No. 4, Cuenca, Ecuador 1982.
- COLECCION "LIBROS PARA EL PUEBLO": Arcilla Indócil por Arturo Montesinos Malo (8); Cuentos de cualquier día por Jorge Dávila Vázquez (10); Poesía por Eugenio Moreno Heredia (11); Despojamiento por Jacinto Cordero Espinosa (12); Ciudad de Invierno por Ardon Ubidia (13) Casa de la Cultura Ecuatoriana en Guayaquil, Ecuador.
- BOLETIN DE INFORMACION Nos. 15, 16, 17 y 18 de 1984, San José, Costa Rica.
- ESTUDIOS E INFORMES DE LA CEPAL Nos. 37 y 39, Santiago de Chile, 1984.
- REVISTA DE LA CEPAL No. 23, Santiago de Chile, Agosto de 1984.
- CUADERNOS ESTADISTICOS DE LA CEPAL — No. 8, 1984, Santiago de Chile.
- DESARROLLO, Revista No. 81, Octubre de 1984 — Bogotá, Colombia.
- REVISTA DE OCCIDENTE — No. 42, Noviembre de 1984, Madrid, España.
- CUADERNOS DE MARCHA — Segunda Epoca, Año V, Nos. 28/29, Septiembre-Octubre de 1984, Centro de Estudios Uruguay-América Latina, México, D. F.
- POESIA — Los poetas Objetivistas, No. 59 — Mayo de 1984, Caracas, Venezuela.

The Americas, Academy of American Franciscan History, Volumen XLI, October, 1984, Number 2, West Bethesda, Maryland, USA.

MEXICO EDITOR — Boletín de la Cámara Nal. de la Industria Editorial Mexicana, Octubre de 1984, Año X, Núm. 90, 1984.

BOLETIN DE SUMARIOS DE REVISTAS DE ECONOMIA — Segundo Semestre 1983, Revistas Latinoamer, Portuguesas y Españolas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, España.

REVISTA DE LA BIBLIOTECA NACIONAL JOSE MARTI No. 25, La Habana, Cuba, 1984.

Se terminó la impresión de este libro
el mes de febrero de 1985 en los
talleres de la Editorial Libros de
México, S. A., Av. Coyoacán 1035,
Col. del Valle, Deleg. Benito Juárez,
03100 México, D. F. Se imprimieron
1 600 ejemplares.

N U E S T R O T I E M P O

- Pablo González Casanova* El problema de la democracia en México.
Carlos Fuentes La literatura es revolucionaria y política en un sentido profundo.
Roger Barta Poder, cultura y universidad.
Fernando Cardenal No crean las calumnias sobre Nicaragua (Carta a mis amigos)

José Gaos: Historia de nuestra idea del mundo.
Nota por *Manuel Mejía Valera*

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

- Leopoldo Zea* Ortega, filosofía desde la barbarie
Iván Jaksic Philosophia perennis en tiempos pretorianos: La filosofía chilena desde 1973.
José Blanco Amor Apuntes para una posible autobiografía.
Guillermo E. Hernández El México de fuera: Notas para su historia cultural.
Gabriella de Beer En torno al epistolario Henríquez Ureña-Alfonso Reyes.

PRESENCIA DEL PASADO

- Gregorio Selser* Panamá: de la "siembra de banderas" a la recuperación del Fuerte Gulick.
Horacio Cerrutti Gudberg Sueño utópico hontanar de ética política.
Tomás Sarramía Roncero Ignacio Guasp: propulsor olvidado de las letras puertorriqueñas.

DIMENSION IMAGINARIA

- Javier Sologuren* Vida continua.
Miguel Cabrera Milenaria luz: La metáfora polisémica en la poesía de Javier Sologuren.
Isis Quinteros El mundo que parecía ser nuestro en *Un tal José Salomé*.
Juan Ramón Duchesne Una lectura en *La noche oscura del Niño Avilés*.
Carmen Noemí Perilli Violencia y delirio histórico en tres novelas argentinas del 80.

NOTA SOBRE LOS AUTORES
LIBROS Y REVISTAS