





LA IDEA DE AMÉRICA  
EN LOS PENSADORES OCCIDENTALES



# LA IDEA DE AMÉRICA EN LOS PENSADORES OCCIDENTALES

MARTA C. BETANCUR, JACINTO CHOZA  
Y GUSTAVO MUÑOZ  
(Editores)

THÉMATA • PLAZA Y VALDÉS  
SEVILLA • 2009 • MADRID

Este libro se publica con la colaboración de las siguientes entidades:

- Secretaría para la Educación y la Cultura de Antioquia, Colombia.
- Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.
- Ministerio de Ciencia e Innovación, España. Subvención para proyectos I+D 2008, expediente o referencia FFI2008-03626-E.
- Universidad de Sevilla, España.

© Marta C. Betancur, Jacinto Choza y Gustavo Muñoz (Edición y prólogo)

© Editorial Thémata: 2009

© Plaza y Valdés Editores: 2009

Editorial Thémata

C/ Italia, 10. 41907-Valencina de la Concepción (Sevilla) · ESPAÑA

Tlf.: (34) 955 720 289

E-mail: [jacintochoza@hotmail.com](mailto:jacintochoza@hotmail.com) · Web: [www.themata.net](http://www.themata.net)

Plaza y Valdés, S.L.

Calle de las Eras, 30, B.

28670-Villaviciosa de Odón

Madrid (ESPAÑA)

Tlf.: (34) 916 658 959

E-mail: [madrid@plazayvaldes.com](mailto:madrid@plazayvaldes.com)

Web: [www.plazayvaldes.es](http://www.plazayvaldes.es)

Plaza y Valdés, S.A. de C.V.

Manuel María Contreras, 73.

Colonia San Rafael

06470 México, D.F. (MÉXICO)

Tlf.: (52) 55 5097 20 70

E-mail: [editorial@plazayvaldes.com](mailto:editorial@plazayvaldes.com)

Web: [www.plazayvaldes.com.mx](http://www.plazayvaldes.com.mx)

ISBN: 978-84-92-751-11-2 · DL: S-994 -2009

*Impresión:* Kadmos · *Producción editorial:* Los Papeles del Sitio · Impreso en España

Derechos exclusivos de edición reservados para Editorial Thémata y Plaza y Valdés Editores.  
Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita de los editores.

## ÍNDICE





<i>PRÓLOGO</i> . . . . .	13
1. LA IDENTIDAD CULTURAL LATINO AMERICANA . . . . .	17
JACINTO CHOZA (Universidad de Sevilla, España)	
1. Un proyecto de diálogo . . . . .	17
2. La identidad de América Latina . . . . .	18
3. Rasgos de identidad político-cultural . . . . .	19
4. Rasgos de identidad psicológico-cultural . . . . .	27
5. Método de trabajo, edición y difusión de los estudios del SICLA . . . . .	30
2. LA IMAGEN DE AMÉRICA EN HEGEL. DE LA CARICATURA Y LA FALTA DE RESPETO . . . . .	31
JOSÉ SANTOS HERCEG (Universidad de Santiago, Chile)	
1. Nuevo mundo . . . . .	33
2. Eco y reflejo . . . . .	36
3. Tierra del (sin) futuro . . . . .	38
4. Conclusión . . . . .	41
3. FRAGMENTOS DE UN DISCURSO NO-AMOROSO: THOMAS JEFFER- SON Y LA AMÉRICA HISPANA (INTRODUCCIÓN A UN EXAMEN DE LAS RELACIONES HISTÓRICAS SUR-NORTE EN AMÉRICA) . . . . .	43
ESTEBAN PONCE ORTIZ (University of Virginia's College at Wise, USA)	
4. BOLÍVAR: LA UTOPIÍA DE AMÉRICA LATINA . . . . .	65
MARTA CECILIA BETANCUR (Universidad de Caldas, Manizales, Colombia)	

5.	LA IDEA DE AMÉRICA EN LOS POETAS RIOPLATENSES DE LA INDEPENDENCIA . . . . .	79
	J A I M E P E I R E (Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina)	
	1. Introducción . . . . .	80
	2. La explosión del americanismo y las primeras identidades parciales . . . . .	83
	3. El proyecto «argentino» . . . . .	88
	4. El grito de independencia . . . . .	94
	5. América en el ciclo sanmartiniano en los poetas rioplatenses . . . . .	101
	6. Conclusión . . . . .	109
6.	AMÉRICA COMO METÁFORA MORAL EN LAS NOVELAS DE DOSTOIEVSKI . . . . .	113
	A L B E R T O C I R I A (Instituto Lauth, Munich, Alemania)	
	1. Dos citas de encabezamiento . . . . .	113
	2. Comienzo . . . . .	115
	3. Svidrigailov y Stavrogin. Cinismo e indiferencia moral . . . . .	117
	4. Suiza y Alemania . . . . .	124
	5. América . . . . .	131
	6. Los grados del distanciamiento . . . . .	142
	7. Conclusión . . . . .	149
7.	EL SENTIMIENTO AMERICANO EN GABRIELA MISTRAL . . . . .	153
	R O S A N Ú Ñ E Z P A C H E C O (Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú)	
	1. Introducción . . . . .	153
	2. Gabriela Mistral y Chile . . . . .	155
	3. Gabriela Mistral y América . . . . .	158
	4. Conclusión . . . . .	164
8.	RE-CONSTRUCCIONES POÉTICAS EN LEÓN DE GREIFF . . . . .	167
	P A U L A A N D R E A D E J A N O N B O N I L L A (Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia)	
	1. Configurando la palabra poética . . . . .	168
	2. Configurando-se en la palabra poética . . . . .	171
	3. Re-configurando la palabra poética (una creación de memoria cultural) . . . . .	175
	4. Un como si fuera . . . . .	179

9. LATINOAMÉRICA, UN VIAJE A LA DEFENSIVA (UNA PONENCIA SOBRE VIAJES Y PRESENCIAS EN FERNANDO GONZÁLEZ) . . . . .	183
JOSÉ GUILLERMO ÁNJEL R. (Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia)	
1. Introito . . . . .	183
2. Sobre Fernando González. . . . .	184
3. La vida como viaje. . . . .	187
4. Los asuntos de la generalidad y el fragmento . . . . .	189
10. TIPOS SOCIALES Y COMUNICACIÓN EN LATINOAMÉRICA. LA IDEA DE AMÉRICA SEGÚN LEONARDO POLO . . . . .	195
JUAN JOSÉ PADIAL BENTICUAGA (Universidad de Málaga, España)	
1. Identidad y diferencias culturales . . . . .	195
2. La construcción social del mestizaje . . . . .	200
3. Comunicaciones y fronteras . . . . .	206
11. AMÉRICA COMO CONCIENCIA Y UTOPIA EN LA VISIÓN DE LEOPOLDO ZEA . . . . .	211
MARIO RAMOS REYES (KCKC-Washburn University, Kansas, USA).	
1. Búsqueda de un pensar propio. . . . .	211
2. Toma de conciencia americana . . . . .	215
3. América: invento y utopía . . . . .	218
4. América: protagonista de su propia historia . . . . .	221
5. Conclusión . . . . .	224
12. LA IDEA DE AMÉRICA EN OCTAVIO PAZ. . . . .	227
JAIME MÉNDEZ JIMÉNEZ (Universidad Veracruzana, México)	
13. AMÉRICA LATINA, ENSAYO O IMAGINACIÓN: PENSARSE EN CONTRASTE . . . . .	237
IVÁN DARÍO ARÁNZAZU CARMONA (Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia)	
1. Introducción. A propósito del ensayo . . . . .	237
2. El ensayo es pensamiento. . . . .	241
3. El ensayo es escritura, la escritura es ensayo . . . . .	248
4. Ensayo e imaginación . . . . .	252
5. Epílogo . . . . .	256

14. TRES MIRADAS SOBRE AMÉRICA LATINA. MARIANO PICÓN-SALAS, PEDRO HENRÍQUEZ, JOSÉ LUIS ROMERO . . . . .	259
JORGE MARIO OCHOA (Universidad de Caldas, Manizales, Colombia)	
1. Mariano Picón-Salas . . . . .	260
2. Pedro Henríquez Ureña . . . . .	263
3. José Luis Romero. . . . .	266
15. TRES ETAPAS EN EL PENSAMIENTO DE LA IDEA DE AMÉRICA 1928-2004: SÍNTESIS, LOCALIZACIÓN Y TRANSVERSALIDAD . . . . .	271
FERNANDO ZALAMEA (Universidad Nacional, Bogotá, Colombia)	
1. Los maestros de América: síntesis y panoscopia . . . . .	279
2. Los pensadores creadores: localización y microscopía . . . . .	298
3. Los mediadores críticos: transversalidad y telescopía . . . . .	320
<i>LOS AUTORES.</i> . . . . .	339

## PRÓLOGO

*EL proyecto de creación de un Seminario sobre la Identidad Cultural Latino Americana, promovido por un grupo de profesores de universidades latinoamericanas y coordinados desde las universidades de Sevilla, de Caldas en Manizales, y Bolivariana de Medellín tuvo su primera sesión en Medellín en septiembre de 2008, en la sede de la Universidad Bolivariana.*

*Fue un encuentro sorprendente por muchos motivos, el más estimulante de los cuales fue el éxito del encuentro. Por supuesto, en cuanto a la calidad e interés de las ponencias, valoradas con máxima puntuación por el público asistente; por supuesto, en cuanto a la calidad del público, más de doscientos licenciados, profesionales de la docencia en su mayoría. Pero sobre todo por la cordialidad y buena sintonía de los ponentes entre sí y de ellos con el público asistente.*

*Es frecuente que si los encuentros se preparan con cuidado el resultado sea bueno, pero la buena sintonía entre los integrantes de un equipo de trabajo no se puede «preparar» de antemano. Es un azar. Y esta vez el azar ha jugado a favor del seminario. Muy a favor.*

*América fue, desde los tiempos de Colón, un sueño, y lo sigue siendo en tiempos de Barak Obama y Lula da Silva. Pero además de un sueño es una realidad. Una realidad de la que se puede forjar una imagen positiva o negativa y difundirla, potenciando o reduciendo las posibilidades operativas de los americanos.*

*En cualquier caso, América tiene unos rasgos y una personalidad propios, que no siempre es fácil de advertir, porque no pocas veces lo obvio queda oculto por la densa hojarasca de la fama y los prejuicios, y*

*porque la idea que los hombres se forman de los países y continentes depende a menudo de la importancia política y económica de éstos en cada momento. España es para los occidentales de mediados del siglo XX un país de poca importancia, con un pasado de colonización tenebrosa y un presente de oscura confesionalidad y de dictadura fascistoide. Nada de interés.*

*Pero a finales del siglo XX España es otra cosa para los occidentales. Es una de las 10 mayores economías mundiales, con un pasado pletórico de fascinantes aventuras que circundan el planeta, y con una constitución y un gobierno democráticos que pueden tomarse como ejemplares en algunos aspectos. Lo que un país es en su pasado depende de su presente, porque el modo y la actitud con que se valora en el presente se proyecta hacia toda su historia e impregna su imagen total.*

*Eso que pasa con España pasa también con América. Hegel tiene un concepto de España y de América que es el precipitado de las ideas inglesas y francesas post-napoleónicas sobre una España derrotada y pobre, sin más matización ni crítica. Jefferson tiene una idea de América Latina como de una reserva que debe mantenerse disponible para los Estados de la Unión, sin importarle nada sus posibilidades intrínsecas. Bolívar tiene un idea de América que se apoya, por un parte, en un conocimiento minucioso y verdadero de sus tierras y pueblos, y por otra, en las aspiraciones e ideales que puede tener un político y un militar de la primera mitad del XIX.*

*En la primera mitad del XIX los pueblos latinoamericanos se constituyen en naciones independientes como repúblicas modernas, con una conciencia viva de su soberanía y una decidida voluntad de afirmarla, pero sin que las tradiciones de sus metrópolis les suministren claves para su realización en tales términos. A veces sí, pero a veces esas claves más bien provienen de otras metrópolis y otros países europeos.*

*En la primera mitad del XIX los pueblos de América del Sur ganaron su independencia, y entonces empezaron su aventura. Ganaron su independencia, pero la libertad era otra cosa, como con frecuencia repetía Bolívar («Compatriotas. Las armas os darán la independencia, las leyes os darán la libertad»).*

*Los americanos de la independencia tienen el vigor y la esperanza que se ve en los poetas rioplatenses de los que habla Jaime Peire. A partir*

*de entonces, el empeño por conseguir la libertad, sin tradición en la metrópolis de donde pudiera obtenerse apoyo para ello, obligaba a buscarlo en los países donde la libertad ya tenía historia, como Inglaterra o Francia, pero esa historia de la libertad europea era el corolario de años de funcionamiento de unas instituciones y unas prácticas industriales, mercantiles, financieras, constitucionales y parlamentarias, de las que los países americanos carecían.*

*Por eso para muchos de sus pensadores Latino América ofrecía un panorama desolador, doloroso a la vista y al corazón, como lo ofrecían Alemania e Italia para patriotas como Fichte y Garibaldi. Un panorama en el que el pasado impedía los sueños de grandeza del futuro, como de algún modo se muestra en el análisis de América Latina de Leonardo Polo, pero también un panorama lo suficientemente virgen como para permitirle soñar con la pureza a una mente tan atormentada como la rusa en general y como la de Dostoievski en particular.*

*América aparece como algo lacerante y doloroso para Gabriela Mistral o para Fernando González, de modo similar a como España aparece como algo doloroso para Unamuno y para Ortega.*

*Hay que esperar a la segunda mitad del siglo XX para superar esa especie de narcisismo quejumbroso tan frecuente en los intelectuales de habla española respecto de sus países. Entonces pueden encontrarse visiones menos subjetivizadas como las de León de Greiff o Zea, o incluso con el equilibrio, la serenidad y la seguridad del propio valor que tienen las visiones de Henríquez Ureña y de Octavio Paz.*

*El siglo XXI empieza cuando se inicia un despegue económico de América Latina. La atención se centra más en los objetivos a conseguir, en las metas, en lo otro y en el orgullo de lo propio, y queda a un lado esa sensación de fracaso que lleva a veces a un narcisismo inevitable pero también a una especie de autocomplacencia estéril.*

*Mario Ochoa y Fernando Zalamea hacen un balance equilibrado de la visión que han tenido de Latino América los propios pensadores latinoamericanos en las fases más diferenciadas de su historia.*

*Ese es el contenido del presente libro. Una parte, quizá la más importante, de los coloquios y debates que se sostuvieron durante unos días en la Universidad Bolivariana de Medellín. Otra parte, la exclusivamente verbal y la más coloquial, no queda recogida en los textos.*

*Con todo, además de la edición de las actas de los seminarios, desde noviembre de 2008 queda abierta una web (<http://www.institucional.us.es/sicla>) y un blog (<http://www.institucional.us.es/sicla/wordpress>), para mantener ininterrumpido el diálogo entre los interesados, tanto si participaron realmente en el pasado seminario de Medellín, como si quieren participar virtualmente de ahora en adelante.*

MARTA C. BETANCUR, JACINTO CHOZA Y GUSTAVO MUÑOZ,  
Medellín-Sevilla, 19 de enero de 2009.



# LA IDENTIDAD CULTURAL LATINO AMERICANA

JACINTO CHOZA

(Universidad de Sevilla, España)

1. Un proyecto de diálogo - 2. La identidad de América Latina - 3. Rasgos de identidad político-cultural - 4. Rasgos de identidad psicológico-cultural - 5. Método de trabajo, edición y difusión de los estudios del SICLA

## 1. UN PROYECTO DE DIÁLOGO

LA red temática y el Seminario Identidad Cultural Latino Americana (SICLA) se constituyen ahora en Medellín integrando a investigadores de diversas universidades de habla española para estudiar la identidad cultural de Latino América a través de sus expresiones culturales. Y pretende también integrar en futuras ediciones a estudiosos de habla portuguesa, francesa e inglesa, las lenguas de los centros de investigación de América, así como dar su lugar a las lenguas de las poblaciones autóctonas del continente.

El estudio de la identidad cultural latinoamericana tiene como objetivo desarrollar y reforzar la conciencia del valor de la cultura hispánica, de los pueblos que la integran y de sus posibilidades como medio de comunicación y de servicio en el siglo XXI.

En efecto, en 2030, el continente americano será el contrapeso demográfico y económico de China, y, en general, de Asia, con una población equivalente a la del gigante asiático, pero con una media de edad más joven, dadas las características actuales de las respectivas poblaciones. En contraste con Asia, América aparece como un continente lingüísticamente unificado, y unificado en base a unos idiomas de máximo nivel cultural, de fácil aprendizaje y de máxima

difusión en el mundo contemporáneo, el inglés, el español y el portugués.

Algunos de los acuerdos políticos entre Reino Unido, España y Estados Unidos, y algunas de las acciones de la política lingüística del gobierno español, como las conversaciones de las Azores en 2002, los congresos y acuerdos periódicos de las 21 academias de la lengua española, la continua creación de centros del Instituto Cervantes en nuevas capitales de Europa, América, África y Asia, y otros eventos análogos, tienen como trasfondo esas tendencias demográficas y lingüísticas con sus correlatos económicos.

Los estudios encaminados a reforzar la autoconciencia de los pueblos de habla hispana de la posición de su propia cultura en el mundo globalizado, tienen como objetivo facilitar y potenciar la tarea que esa cultura puede realizar en los próximos decenios.

El grupo de estudiosos que constituye el equipo inicial de trabajo tiene carácter interdisciplinar. Existen numerosos equipos de trabajo y centros de investigación, singularmente los dedicados a la historia, la antropología, la arqueología, las artes, la lengua y literatura, el derecho y la economía, que desempeñan un trabajo cuyo resultado es el conocimiento de la cultura hispánica.

El presente equipo y este seminario no tienen un objetivo tan amplio como el de esos centros. Su objetivo es coyuntural, intenta el estudio del pasado común y su proyección en un mundo globalizado en los próximos decenios, y no prima el derecho sobre la filología o la historia sobre la economía. Pretende una articulación de esos saberes diversos en estudios que, por su interdisciplinariedad, presenten un perfil novedoso de diferentes aspectos de la cultura latinoamericana.

## 2. LA IDENTIDAD DE AMÉRICA LATINA

LATINOAMÉRICA es un continente constituido por países de formación moderna cuyos organizadores y gestores han sido, en buena medida, hombres de letras, de manera que la literatura ha estado guiando a la política y la política a la literatura durante sus quinientos

años de existencia, como señala Pedro Henríquez Ureña. Solamente en el primer tercio del siglo XX se debilitó esa conexión, pero volvió a retomarse posteriormente a una escala diferente.

Hay una conciencia explícita de lo que es y puede ser la cultura y los países de lengua española en hombres de acción y de letras como Colón, Bernal Díaz del Castillo, Fray Toribio de Benavente, Las Casas, Quevedo, Vitoria y Domingo de Soto en los siglos XVI y XVII.

Hay una visión explícita de lo que es y pueden ser los países americanos en el siglo XVIII en Francisco de Miranda, el comandante en jefe de la escuadra española enviada en apoyo de la independencia de los Estados Unidos, que enseguida comprendió que el futuro de la América del Norte y del Sur podía ser el mismo. Hay visiones y ejecuciones de la América imaginada por parte de hombres de acción y de letras como Andrés Bello, Sarmiento y José Martí en los siglos XIX y XX. Y se desarrolla la conciencia de la identidad cultural latinoamericana en hombres más o menos vinculados a la política y a la diplomacia como Neruda, Vargas Llosa, Octavio Paz o García Marquez en el siglo XX y XXI.

En el mundo académico, han estudiado y expresado la obra de estos creadores de mundos ficticios y reales desde Pedro Henríquez Ureña en la primera mitad del siglo XX, hasta Leopoldo Zea, Graciela Maturo y Fernando Zalamea en la segunda mitad y en los inicios del siglo XXI.

Estos estudios pertenecen al orden de la crítica literaria, de la filología y de la literatura. Y con ser amplios y muy bien elaborados, merecen ser ampliados con estudios análogos enfocados desde una perspectiva interdisciplinaria. Este último tipo de estudios no abundan en lengua española.

### 3. RASGOS DE IDENTIDAD POLÍTICO-CULTURAL

AUNQUE las ponencias de los participantes en la primera edición del SICLA desarrollan de manera detenida las concepciones de América de diversos pensadores, es posible en líneas generales trazar un marco con los rasgos más sobresalientemente distintivos de la identidad

americana, en el plano político y en el psicológico, en confrontación con los rasgos más característicos de los otros continentes, Europa, África y Asia, cuando todos entran ahora en una relación más estrecha entre sí.

Con ocasión de un congreso celebrado en la Universidad de Nairobi, Kenya, en 1990, tuve la oportunidad de recorrer buena parte del país, como unos mil kilómetros entre carreteras y caminos de tierra. A propósito del tema de las identidades culturales, le pregunté a un colega nativo, de la Universidad anfitriona:

— ¿Cuántos kenyatas saben que existe Kenya?

— Pues... un 5% aproximadamente...

— O sea, ¿los dos o tres millones que viven entre Nairobi y Mombasa?

— Pues sí, más o menos. Los que han visto por televisión correr en las Olimpiadas a un masai o a un kikuyu con la bandera de Kenya.

Por entonces yo no había viajado aún a América Latina, pero había conocido a muchos latinoamericanos en Europa y América del Norte, y me surgió espontáneamente la reflexión.

— No sé... yo diría que los peruanos que saben que existe Perú pueden ser el 95%. En general, creo que los habitantes de los países americanos saben en ese porcentaje que existe México, Colombia, Uruguay o Argentina... Claro... en una situación así... sí hay conciencia tribal, conciencia de ser lúo o de ser kikuyu, pero no hay conciencia estatal ni conciencia nacional, lo que ocurre es que no tiene ningún sentido el concepto de «corrupción», ni siquiera puede formarse un concepto así...

— Mira, terció un colega mexicano presente en la conversación, África no tiene nada que ver con América, y Asia tampoco... Los españoles podéis estar muy orgullosos de lo que habéis hecho en América. Y esto cuenta que te lo ha dicho un mexicano que nunca le ha tenido y no le tiene la menor simpatía a España, pero que ha recorrido toda América, toda África y toda Asia en sus años de vida académica dedicados a la antropología.

Este episodio completamente verídico ilustra la caracterización que, desde el punto de vista político-cultural, puede hacerse de Latino América como un continente formado por países cuyos habitantes tienen conciencia de constituir un pueblo y una nación. Una conciencia

que no existe en la mayoría de los habitantes de los países de África y de Asia, y que existe de modo muy diverso en la de los países europeos y en la de los habitantes de aquellos países asiáticos en los que se da una verdadera conciencia nacional.

La conciencia de pueblo que constituye una nación es la conciencia de la ciudadanía, la conciencia de compartir unos derechos y unos deberes con otros individuos, y una tarea en común con otros, que tiene por objeto la realización de la excelencia humana en todas las personas pertenecientes a esa misma comunidad.

Una conciencia de ese tipo es la que se forma en Europa desde las ciudades-estado griegas y el imperio romano, pasando por las ciudades-estado italianas, noratlánticas y bálticas del medievo, pasando por la formación del estado moderno europeo a partir del siglo XVII y la plenitud del estado nación en la Europa del siglo XIX, hasta la idea de una ciudadanía universal contenida en la proclamación de los derechos humanos de 1948.

La posición de la conciencia latinoamericana en ese proceso es completamente única. En los países africanos, y en buena parte de los países asiáticos, los individuos no están aglutinados mediante una administración estatal que sea a la vez causa y efecto de una conciencia nacional. Es lo que Hegel observó que faltaba a los españoles que rechazaron la constitución que les ofreció José Bonaparte en 1808, conforme con el código civil que su hermano Napoleón había promulgado para Francia en 1900. Es lo que pudimos observar también en el X Seminario de las Tres Culturas que celebramos en Sevilla en abril de 2008 sobre «El Estado en las Tres Culturas».

Napoleón podía presentarse como libertador de Europa, y sentirse legitimado para conquistarla, porque representaba la realización de esos ideales de las revoluciones de 1776 en Norteamérica y de 1789 en Francia, el desmantelamiento del antiguo régimen, la superación de las monarquías y la instauración de los regímenes republicanos. Es decir, Napoleón representaba la proclamación de los derechos humanos mediante la que se reconocía la igualdad de todos los hombres y su unidad como pueblo, y su participación en la tarea común de constituir naciones. Como observara Hegel, si en Asia la libertad era privilegio de un solo individuo, el déspota, a partir de Napoleón, y en

los países europeos, la libertad iba a ser la esencia realizada de todos y cada uno de los ciudadanos.

Los países africanos y asiáticos no son naciones porque no han sido constituidas por la acción voluntaria y consciente de un pueblo. Los países europeos sí, y los países americanos también, pero los países americanos, y especialmente los latinoamericanos, son naciones con unas peculiaridades muy diferenciadoras.

Los países latinoamericanos se constituyen en naciones mediante la formación y el levantamiento de unos pueblos y el desmantelamiento de unas monarquías y un antiguo régimen que, sin embargo, y a partir de ese momento, dejan de pertenecer a la historia de esos países.

La historia de los derechos humanos y de la ciudadanía universal es la historia de los países de Europa, que por eso mismo forman el Viejo Mundo. Los países del Nuevo Mundo comienzan su historia a partir de entonces. Cuando nacen ya tienen conciencia de pueblo, de nación, de estado, de libertad, de derechos humanos y de ciudadanía universal. Esa no es la situación de los países africanos y asiáticos, cuya actual tarea es primariamente la de formar a un pueblo que se constituya como nación, pero esa tarea la emprenden en un momento en que la nación misma resulta una institución en trance de ser superada. Tampoco es esa la situación de los países europeos, que están completamente determinados o incluso lastrados por esa historia.

América es el Nuevo Mundo porque empieza con una extraña madurez, la de la plenitud de su autoconciencia soberana, y con un extraño déficit, la carencia de pasado. En este punto es donde se marca la diferencia entre la América del Norte y la América del Sur o más bien, Latino América.

La América de habla inglesa se constituye como país que comienza en el punto cero, porque no integra una población pre-histórica que determine su esencia. Así se forma un país mediante la afluencia de refugiados religiosos y políticos, agricultores, ganaderos y comerciantes, y generadores de la primera revolución industrial. Y así se forma esa nación democrática con las características que describiera Tocqueville.

América Latina se constituye como un conjunto de países que integran poblaciones pre-históricas. Esas poblaciones se fusionan con los

colonizadores que se dividen en dos grupos, los afincados y nacidos en América, o sea los criollos, y los funcionarios enviados desde la metrópolis, formando una sociedad de mestizos que se articula en forma de sociedad de castas, como lo muestra en su ponencia Juan José Padial. Lo distintivo de las sociedades latinoamericanas es el mestizaje, que no se da en los países de América del Norte ni en los de los demás continentes. Esto es propiamente lo que cabe atribuir de algún modo a la acción política de los españoles, y advirtiéndolo que se trata de una acción en cierta medida forzada por las circunstancias, dada la densidad de población autóctona de las colonias. Ciertamente eso mismo ocurrió en la colonización británica de la India, y no se produjo el fenómeno del mestizaje. El que se produjera en la colonización española se puede atribuir a la acción política, pero también a la idiosincrasia de los colonizadores. Los españoles pueden sentirse satisfechos del proceso de ilustración y de creación de instituciones que llevaron a cabo en América, de la vertebración de esos territorios y esas poblaciones en cuasi-países capaces de constituirse en naciones. Esa es la parte de la historia de América que pertenece a la historia de Europa y que ahora no entra en nuestra reflexión.

La conciencia de pueblo se da entre los criollos, pero también entre los mestizos, y a partir de ambos se constituye y se proclama como nación soberana cada país con su correspondiente población y en conexión con los demás países americanos, como refiere Jaime Peire en su ponencia.

La indagación por el lugar de Latino América en la historia, que es el objetivo de una parte de los trabajos de Leopoldo Zea, tal como nos lo presenta Mario Ramos Reyes en su ponencia, es la indagación por el lugar que ocupa América dentro de Europa, porque esa historia es un rasgo distintivo de la esencia de Europa. La historia universal es un asunto concebido y realizado por los europeos. Es la narración de lo que han hecho como conjunto de pueblos.

Pero la identidad político-cultural de Latino América no queda suficientemente precisada por su caracterización respecto de Europa, y sobre todo, a comienzos del siglo XXI, no es ese el rasgo más relevante de su identidad en el mundo globalizado.

No se trata tampoco de crear, siguiendo esos esquemas hegelianos que expone José Santos Herzeg en su ponencia, que siendo África

y Asia el pasado, Europa el presente, y América el futuro, que América, y especialmente Latino América, es la síntesis del pasado y el presente, y que es la mediación adecuada entre las sociedades de países que constituyen naciones con un pueblo soberanos solo formalmente, como son las africanas y asiáticas, y las sociedades de países que constituyen naciones soberanas formal y realmente, como son las europeas, y algunas asiáticas.

En cierto modo, América Latina está en un punto privilegiado para ejercer esa mediación, para enseñarle al resto del mundo modelos de posibles trayectos, desde la formal soberanía del pueblo a la real soberanía del pueblo en la constitución de los estados nacionales.

Los elementos que los países de Latino América rechazan para constituirse como naciones son: 1) el antiguo régimen europeo, 2) las sociedades estamentales europeas 3) las monarquías absolutas europeas.

La novedad y la identidad de los nuevos países al constituirse como tales son: 1) se constituyen como *naciones-estados* no europeos, 2) se constituyen como *sociedades civiles* o sociedades burguesas con la forma de sociedades de casta no europeas, 3) se constituyen como *repúblicas* no europeas, y 4) se constituyen como *no europeas* porque su elemento, la materia de la que están hechos esos países, son una *masa de mestizos y criollos* que se saben el punto cero de la historia de sus lugares geográficos.

Saben que sus países empiezan con ellos y cuando desenganchan de España, Inglaterra o Francia, que, por eso mismo, ya no pertenecen a su historia. En cambio, aztecas, mayas, incas, araucanos, negros africanos introducidos como esclavos, inmigrantes asiáticos y europeos, etc., si pertenecen a su prehistoria y a su historia porque son permanentemente la materia de su presente.

El hecho de aglutinar pueblos paleolíticos e inmigrantes ilustrados es uno de los motivos por el que no se puede decir que los países de América Latina sean la mediación adecuada entre los países africanos y asiáticos y los países de soberanía popular real. Porque los países de África y Asia no están hechos de esa materia. Los que tienen que pasar de la prehistoria a la historia y de las democracias formales



a las democracias reales son ellos mismos, y no otros que se les superponen y se les mezclan.

El segundo motivo por el que los países de América Latina no pueden considerarse la mediación adecuada hacia las democracias reales es que ese trayecto se lleva a cabo en los países europeos en el marco institucional de la nación-estado, en el momento en que ese marco alcanza su plenitud formal y real, que es el siglo XIX con el apogeo de los nacionalismos. Pero en el siglo XXI el estado-nación está en trance de desaparición o bien en trance de sufrir transformaciones de gran envergadura. La historia no tiene unos cauces estables y los procesos evolutivos culturales tampoco.

Las naciones europeas ya no son lo que eran y el modelo para los países americanos, africanos o asiáticos, ya no son los países europeos. No hay modelos dados de antemano, porque las transformaciones de la nación-estado, y la formación de grandes bloques supranacionales, es un fenómeno que reviste muchas novedades en el siglo XXI.

América Latina puede ser pionera en la formación de bloques supranacionales, y en ese sentido podría ser modelo, como pueden serlo la Unión Europea o el mercado común del Sudeste Asiático, los Estados Unidos de Norteamérica y la Liga de los Países Árabes.

Pero además de eso, en el siglo XXI América Latina es una clave en la formación de sociedades multiculturales, con un fuerte desarrollo económico y demográfico y con un intenso tráfico migratorio. En esta perspectiva cabe preguntarse por el papel de América Latina en la historia, pero no en la historia universal, que es asunto de Europa y pertenece al pasado, sino en la historia global, que es lo que se inicia a partir del siglo XX en lo que se ha dado en llamar el nuevo paleolítico o el post-neolítico.

El proceso de transformar una sociedad de castas en una sociedad civil, o una sociedad que integra grupos autóctonos pre-históricos, históricos pertenecientes a otras civilizaciones milenarias no europeas, e ilustrados europeos, es también el proceso de transformar una sociedad con economías basadas en el sector primario, en la agricultura, la ganadería y la minería, en sociedades postcapitalistas y postindustriales. Sociedades que pertenecen a naciones en trance

de superar las estructuras del estado-nación para formar grandes bloques supranacionales.

Esa es cabalmente la situación de América Latina, que empieza a contar con empresas multinacionales que ocupan los primeros puestos en el concierto mundial (alimenticias, petroleras, telecomunicaciones, cementos, y otros, de México, Brasil, Chile, y otros países), y con un tejido de empresas más pequeñas que se densifica de año en año. Estas empresas multinacionales y las pequeñas empresas nacionales, son las determinantes del trasvase del trabajo del sector primario al terciario, y, correlativamente, del tránsito de la sociedad de castas a la sociedad civil.

Si la historia global es y debe ser la historia de la universalización intercontinental de la sociedad civil y de la ciudadanía, el modo en que América Latina lo empieza a llevar a cabo puede ser muy instructivo para otros continentes. Pero además, no se trata de que ese proceso que empieza a cumplir América Latina pueda ser contemplado desde fuera, como si estuviera en un escaparate. Dicho proceso lo cumple América en permanente y creciente interacción con Asia, y, en muy pequeña medida, con África.

Pero esa interacción es creciente en todos los sentidos, de manera que la presencia de América Latina en los mercados mundiales, y en las instituciones mundiales de diversa índole, puede significar cierto protagonismo en la transformación de las sociedades de otros continentes. Pero eso es ya asunto de estudios más especializados, referidos a lugares y a actuaciones más concretas.

Independientemente de la acción que América Latina pueda desarrollar a nivel infra-estructural y estructural para transformar sus propias sociedades y las de otros continentes, está la acción que América Latina puede desarrollar a nivel supra-estructural para comprender mejor su propia identidad cultural, y para operar como vehículo de comunicación y de encuentro con otras configuraciones socioculturales.

Eso es ya el tema propio de nuestro seminario y la tarea que se nos abre para las próximas ediciones.

#### 4. RASGOS DE IDENTIDAD PSICOLÓGICO-CULTURAL

HAY algunos rasgos psicológicos del ser latinoamericano, que son y pueden ser conocidos, apreciados y compartidos por otras sociedades desde sus peculiares idiosincrasias, a medida que crecientemente cada sociedad civil integra elementos y rasgos de otras en el actual proceso de globalización.

*La naturaleza como determinante de la identidad latinoamericana*, es un tema de estudio que puede mostrar el modo en que el medio natural opera como determinante del aislamiento, la soledad, la delimitación territorial, administrativa y nacional, la religiosidad, etc., latinoamericana. Ello puede analizarse mediante el examen del papel que juega la naturaleza en la obra de Rubén Darío y Neruda, por ejemplo, en los relatos «El viejo que leía novelas de amor», de Luis Sepúlveda, «Isabel viendo llover en Macondo», de García Márquez, etc.

Además de la peculiar relación de los latinoamericanos con el espacio, con su geografía, su clima, su flora y su fauna, es particularmente interesante la relación que tienen con el tiempo, con la historia incluso, porque *el sincretismo histórico y la memoria épica latinoamericana* presenta una concepción y una manera del vivir el tiempo histórico que no se da en ningún otro medio sociocultural.

La simple consideración de los patronímicos, gentilicios y toponímicos de América Latina ya pone de manifiesto un sincretismo que exhibe una concepción del tiempo histórico única. Un individuo puede llamarse Héctor y convivir o trabajar con otros que se llaman Aquiles, Jeroboán, Eneas, Déborah y Gustavo Adolfo, que pueden residir en ciudades cercanas llamadas Belén, Antofagasta, Efeso o Cartagena. Un niño español nacido en Trujillo tiene ubicados los nombres de Cortés, Jesús de Nazaret y el Cid por referencia a estatuas, castillos y edificios entre los cuales ha jugado al fútbol, y que le dan una secuencia temporal correspondiente a la de la historia de Europa.

Cuando ese niño se hace mayor y lee *Cien años de soledad*, u otros relatos de escritores latinoamericanos, puede pensar que los latinoamericanos mezclan lugares y personas reales muy heterogéneos y distantes de un modo casi mágico, como si pertenecieran al mismo

escenario. Pueden pensar incluso que se trata de un estilo, y llamarle realismo mágico.

*La estructura narrativa de la existencia latinoamericana y la fragmentación del tiempo*, contrasta con la tesis de los intelectuales europeos de que la existencia humana tiene estructura temporal narrativa, porque dicha tesis se aplica a la existencia humana europea, pero no a la americana. El protagonista de un relato como «El ojo Silva» de Roberto Bolaño, muestra una existencia que no tiene en modo alguno la estructura de una narración como las de Dickens, Galdós o Dostoievski, o sea, como la de Ulises, sino que está formada por cuadros de una exposición inconexos, episodios discontinuos en que la existencia podría leerse en varias direcciones, como en la novela de Cortázar *Rayuela*.

*El desgarramiento y la soledad latinoamericana* es un rasgo de identidad que puede observarse en el tango, el corrido mexicano, etc., y que tiene antecedentes literarios en el *Martín Fierro*, en la obra de Amado Nervo y en otros productos de la cultura popular y la académica.

*La sentimentalidad latinoamericana. Sus expresiones cultas y populares* se han exportado a todo el mundo mediante las telenovelas venezolanas, colombianas, mexicanas y brasileiras, y tienen sus antecedentes y correlatos literarios en Gabriela Mistral y otros líricos americanos. Aún recuerdo la sorpresa que me produjo, con ocasión del Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Moscú en 1993, ver en los hoteles y los todavía escasos bares de la ciudad, los televisores emitiendo, en ruso, las telenovelas latinoamericanas, y la atención con que las seguían los lugareños. Los asiáticos pasan por ser personas que no expresan sus sentimientos, y buena parte de los africanos los expresan con danzas, cantos y otras formas ritualizadas. Entre los europeos, los latinos pasan por ser los más expresivos, pero los latinoamericanos se sitúan en el otro extremo del arco de la expresividad emocional, y esa capacidad expresiva no solamente es un rasgo de identidad cultural sino también un recurso valioso para la comunicación e incluso para algunas prácticas terapéuticas.

*La jubilosa alegría de vivir. Samba, rumba, salsa*, no solamente expresan la identidad latinoamericana, sino que enseñan a todas las culturas de todas las latitudes un estilo de vida y unas prácticas de gozo

y festividad que sitúan al continente americano en la vanguardia de la exportación de formas y estilos de vida. Porque si durante los dos primeros tercios del siglo XX Hollywood fue el centro más importante de producción y exportación de estilos y formas de vida, en el último tercio los creadores de música popular de Latino America alcanzó en influencia a la factoría californiana. Y eso que en el terreno popular han hecho los músicos de unos cuantos países, en el nivel de la música académica lo han hecho Ginestera, Villalobos y otros. ¿Es que no hay suficientes rasgos de identidad cultural latinoamericana en todas esas producciones musicales?

Las *formas de la conciencia social latinoamericana*, tal como aparecen en las obras de César Vallejo o de Octavio Paz, y las *figuras de la conciencia política latinoamericana*, tal como aparecen en el *Facundo* de Sarmiento o en *El otoño del patriarca*, de García Márquez, muestran una manera muy particular, muy latinoamericana, de afrontar los problemas sociales y políticos de los peruanos, mexicanos, argentinos, colombianos, y, en general, latinoamericanos. Ahí hay otro conjunto de rasgos de identidad que pueden ser analizados y pueden brindar un conocimiento precioso del ser de Latino América.

*El amor a la sabiduría en la vida latinoamericana* y la veneración por los estudios y los títulos universitarios que en ella se practica puede aprenderse en el ensayo *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, de Octavio Paz, y también algunos aspectos de *la religiosidad latinoamericana* y de las *concepciones de género*, aunque todos esos temas requieren un estudio más completo por recurso a un amplio repertorio de fuentes.

Quedan recogidos en esta enumeración una serie de rasgos psicológicos y existenciales de identidad, que pueden ser otros tantos temas a examinar en sucesivas ediciones de nuestro Seminario Identidad Cultural Latino Americana. El método de estudio y la difusión de los resultados es el último aspecto a concretar para perfilar en el orden práctico los objetivos de estas investigaciones que ahora iniciamos.

#### 4. MÉTODO DE TRABAJO, EDICIÓN Y DIFUSIÓN DE LOS ESTUDIOS DEL SICLA

HAN quedado seleccionados una docena de temas para desarrollar en sucesivas ediciones del seminario, sobre los que los participantes presentarán ponencias para debatirlas con los demás. Los seminarios pueden tener una duración de tres días y celebrarse en la primavera o el otoño, en la sede de alguna de las universidades participantes que pueda ejercer de anfitriona como ahora lo hace la Universidad Bolivariana de Medellín.

La coordinación del seminario puede seguir funcionando como ahora, bajo la responsabilidad de Marta Cecilia Betancur, de la universidad de Caldas en Manizales.

El planteamiento interdisciplinar da buenos resultados si el ponente experto en alguna materia humanística se ocupa de otra que no es la suya. Lo normal será que no todos los miembros del equipo participen en todos los seminarios, sino más bien que cada uno participe en aquéllos cuyo tema esté más relacionado con su especialidad o con sus intereses.

Independientemente de las ayudas que podamos recibir de organismos oficiales, lo más práctico, rápido y simple es que cada ponente gestione por su propia cuenta sus gastos de viaje.

Las ponencias se pueden publicar anualmente en la web del SICLA, y en forma de monografías convencionales, cuya financiación y edición gestionará la dirección del seminario.

Cada año se puede producir una publicación, con las ponencias y comunicaciones presentadas, que se puede distribuir entre las bibliotecas de la universidades y centros de los participantes, y a través de canales comerciales con los que los participantes están relacionados. Se pueden colocar también *on-line* y poner a disposición de los centros y profesores de lengua y cultura española de todo el mundo, para aumentar con una aportación nueva la amplia oferta ya puesta a disposición de los estudiosos por parte de entidades españolas y americanas.

## LA IMAGEN DE AMÉRICA EN HEGEL. DE LA CARICATURA Y LA FALTA DE RESPETO

JOSÉ SANTOS HERCEG  
(IDEA / USACH, Santiago de Chile)

1. Nuevo mundo - 2. Eco y reflejo - 3. Tierra del (sin) futuro -
4. Conclusión

EN el presente trabajo me detendré en tres afirmaciones de Hegel acerca de América: dice el germano que es un «Nuevo Mundo», que es «Eco y reflejo del Viejo Mundo» y que es la «Tierra del futuro». Estas tres afirmaciones construyen una suerte de representación de América cuyos contornos buscaremos poner de relieve. Un mundo nuevo –y nuevo absolutamente– es uno sin memoria, sin pasado, sin historia. Un mundo que es eco y reflejo de otro es una copia, un plagio, una mala réplica sin identidad propia. Una tierra cuyo momento está en el futuro es el mundo del «aún no», del «podría llegar a ser», de la utopía sin presente.

Nadie en nuestro continente que se dedique al estudio de la filosofía europea o latinoamericana desconoce o debería desconocer las sorprendentes afirmaciones de Hegel acerca de América Latina. Digo que son «sorprendentes» al menos en dos sentidos. Por una parte, son sorprendentes por ofensivas, en efecto, sin duda es posible hablar de ellas, como muchos lo han hecho, en términos de que son «insultantes», «injustas», e incluso «injuriosas». Como bien dice Eduardo Mayobre, «Hegel fue despiadado en su manera de tratar a los países de América del Sur» (Mayobre, 50). Ahora bien, estos dichos sorprenden también por lo exiguos que son. En efecto, «fue poco lo que Hegel escribió sobre América» (Mayobre, 50). Sólo seis o siete páginas. Esto sorprende fundamentalmente por la honda y duradera repercusión de sus palabras: siglos después de que las expresara aún

se sienten sus ecos, se siguen comentando, discutiendo, analizando, sin que ello parezca que tenga un final a la vista. Comenzaré, por lo tanto, por este curioso fenómeno: Hegel dedica a América algunos párrafos casi al pasar, un poco aleatoria y marginalmente y sus afirmaciones levantan una polvareda que dura hasta nuestros días. ¿Por qué? ¿Qué hay en esas palabras que producen tamaño efecto?

Como explicación inicial apelaré al concepto de «invención» en el sentido cercano a aquel en que lo usara hace alguno años Edward Said al hablar del *Orientalismo*, pero antes aún Edmundo O’Gorman al referirse justamente a América. Recordemos que el palestino señala expresamente que «El oriente fue siempre una invención europea» (Said, 2003:1) y que el mexicano llega a decir, discutiendo la idea del «descubrimiento», que «la clave para resolver el problema de la aparición histórica de América estaba en considerar ese suceso como el resultado de una invención del pensamiento occidental » (O’Gorman, 2006:9).

América como invento de Occidente y en esa empresa, de la que participan innumerables autores, Hegel es una figura especialmente significativa. Con sus breves comentarios acerca del continente el alemán contribuyó de manera decisiva a la conformación de una imagen de América que adquiere realidad tangible, que se instala como la América, desplazando, suplantando, tomando el lugar de la verdadera. Eso, por supuesto, en el entendido de que algo así como la «verdadera» América realmente exista. Como sea, la imagen europea de América se enseñorea y, he aquí lo más sorprendente, es asumida por los propios americanos como la representación de su mundo. Los contornos de esa realidad inventada pasan a ser los de nuestro mundo, sus características las nuestras. Al modo de un comentarista o crítico de arte, quisiera, en este breve espacio, detenerme en algunos de los trazos con que Hegel pinta esa imagen de América, aludir a sus pinceladas, a los colores que utiliza, al manejo de la luz con los que va perfilando una determinada representación de nuestro continente, de sus relieves, de sus gentes, de su vida. Como si se tratara de un tríptico, me detendré en tres pinturas diferentes pero entrelazadas: aquella que expone a América como un «nuevo mundo», otra que la muestra como «eco y reflejo del viejo mundo» y, finalmente esa que se supone la proyecta como la «tierra del futuro».



## 1. NUEVO MUNDO

1. Los textos mismos de Hegel serán el punto de partida. Se trata de aquellos pasajes de su obra en los cuales el alemán se refiere expresamente a América. Dichos pasajes se encuentran principalmente en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*<sup>1</sup>, en particular, en el contexto de su «Introducción» en un capítulo que lleva por nombre «Die Neue Welt» (El nuevo mundo) (Hegel, 1980: 169-177). Lo primero que hace Hegel allí es destacar el carácter de «nuevo» de este mundo, haciendo ver que no se trata sólo de la evidencia de un descubrimiento reciente, lo que lo haría «relativamente» nuevo, sino que es nuevo en forma absoluta, en su esencia, en vistas de « toda su constitución física y espiritual» (Hegel, 1980:170). Dice Hegel, respecto de lo primero, que pese a que lo geológico no le interesa, el «mar de islas» entre Asia y Sudamérica muestra una «inmadurez física», una «juventud geográfica», pues dadas sus características parecen haber surgido hace poco del fondo del mar. A esta inmadurez físico-geográfica Hegel agrega otra que atañe al aspecto espiritual-cultural y para ello comienza refiriéndose directamente a México y Perú (*ídem*). Señala que sobre estas culturas se tienen algunas noticias, pero ellas apuntan sólo a destacar que se trataba de una cultura natural que –dice– «tenía que declinar tan pronto como el Espíritu se le acercara» (Hegel, 1980:171). Su conclusión es lapidaria: «América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente tanto en lo físico como en lo espiritual» (*ídem*).

Dicha impotencia se reflejaría en la ostensible inferioridad de los americanos, en especial en la de los del sur: «la sumisión, la humildad y servilismo frente a un criollo y aún más frente a un europeo son allí las principales caracteres de los americanos, y ha de demorar mucho hasta que algún europeo logre introyectarles algún poco de autoestima. La inferioridad de estos individuos en todo sentido, incluso en

[1] Existe en español una traducción de este texto hecha por José Gaos (Alianza Editorial, Madrid, [1980] 1989). Dicha traducción fue hecha sobre la base de la edición de Georg Lasson, versión que adolece de algunos problemas que no se pueden obviar (cfr.: «Anmerkungen der Redaktion zu Band 12»), pero que, sin embargo, para efectos de este trabajo puede ser utilizada.

cuanto a su tamaño, se hace evidente en todo» (Hegel, 1980: 171). Y no sólo eso, sino que la inferioridad la extiende el alemán también a los animales del Nuevo Mundo, pues como dice respecto de las fieras americanas, «aunque poseen parecidos notables con las formas del Viejo Mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes» (*ídem*). Ni siquiera son tan nutritivos como los animales del Viejo Mundo. «Hay en América grandes rebaños de vacunos; pero la carne europea es considerada allá como un bocado exquisito» (*ídem*).

Hegel sólo reconoce alguna naturaleza poderosa en las razas del extremo sur, pero aclara de inmediato que dicha fuerza se da exclusivamente en su estado natural de salvajismo e incultura (Hegel, 1980: 172). De allí que ensalce la manera en que los jesuitas y otras órdenes religiosas se dieron a la tarea de educarlos y tratarlos como a «niños». Pequeños, incapaces relativos. «Los americanos -dice Hegel- viven como niños que se limitan a existir lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados» (*ídem*). Incluso llega a sostener que son tan débiles que esa es la razón por la cual fue necesario traer a los negros a América que eran más aptos para los trabajos duros (*ídem*). También en lo referente a su organización se pone en evidencia su inferioridad, en tanto que no tienen órganos que permitan administrar el poder. Incluso se da la molestia de referir lo que un amigo inglés le habría contado, esto es, que entre los americanos «sólo encontró uno que tuviera voluntad de estudiar y que se hizo sacerdote, pero pronto murió por abuso de la bebida» (*ídem*).

2. Un mundo nuevo, en tanto que lo es en este sentido fuerte, quedaría, por supuesto fuera de la historia. La historia -señala el autor- en su inevitable camino de perfectibilidad (Hegel, 1980:148), se ha desplazado de este a oeste; comenzó en Asia (Anfang) y termina en Europa (Ende). En su «progreso» habría pasado por cuatro momentos: Asia fue su «edad infantil» (Kindesalter), el mundo griego su «edad juvenil» (Jünglingsalter), el reino romano es la «edad de hombre» (Mannesalter), finalmente, el reino germánico constituye la «edad anciana» (Greisenalter) de la Historia. En este último momento alcanza el Espíritu su «madurez perfecta» (vollkommene Reife). Con

Europa se llega, por lo tanto, al «final de los días» (das Ende der Tagen). Esta misma estructura puede encontrarse también tanto en la *Enciclopedia* (cfr.: *Enciclopedia* § 548-552) como en los *Principios de la Filosofía del Derecho*<sup>2</sup>, y es en estos textos, de hecho, donde se sacan las consecuencias más extremas. «Porque la historia es la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento –señala Hegel– (...), el pueblo que recibe un tal elemento como principio natural (...) es el pueblo dominante en esa época de la Historia Mundial. Contra el derecho absoluto que él tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tiene derecho alguno» (Hegel, 1990: 282)<sup>3</sup>. Allí aparece expresamente el tan mentado concepto de «Weltherrscher» (Dominador del Mundo)<sup>4</sup> con el que se refiere Hegel al pueblo en que el espíritu se encarna en una época determinada, y con respecto del cual todos los otros son «Rechtlos» (carentes o faltos de derecho)<sup>5</sup>. Tanto es así que, en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, Hegel justifica el trato despectivo que las naciones «civilizadas» tienen para con los pueblos «bárbaros», e incluso llega a establecer no sólo como «posible», sino que como «inevitables» y «necesaria», la colonización.

Frente al «dominador del mundo» todos los otros pueblos y en particular los que pertenecen a un mundo que ha sido calificado de «nuevo» quedan al margen de la historia. Al llamado «Nuevo Mundo» el espíritu todavía ni siquiera se ha acercado. La inferioridad de sus habitantes sería –como señala expresamente– paradigmática y «evidente para cualquiera». Su posición en el contexto mundial queda sancionado en término de «subordinación» respecto del pueblo dominante,

[2] Hay múltiples traducciones de este escrito de Hegel. Aquí se ha utilizado la de Juan Luis Vermal (EDHASA, Madrid, 1988).

[3] Se ha tenido a la vista la traducción publicada por Porrúa, México, 1990.

[4] «Al pueblo al que le corresponde un momento tal como principio natural, le está confiada la realización del mismo dentro del proceso evolutivo de la autoconciencia del espíritu universal. Ese pueblo es el pueblo dominante en la historia universal en una época determinada» (Hegel, 1988:422).

[5] «Frente a ese absoluto derecho suyo que le otorga el ser el representante del estadio actual del desarrollo del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho, y, al igual que aquéllos cuya época ya pasó, no cuentan más en la historia universal» (*ídem*).

pues frente a él están desarmados. De allí que la conquista y la colonización de América encuentre en Hegel uno de sus fundamentos *a posteriori* más claros. Tal sería la debilidad de los americanos que son exterminados por los conquistadores, siendo así como los europeos toman las riendas del continente sin mayor dificultad: se instalan, lo pueblan con su exceso de población y se dan a la construcción sobre un suelo que Hegel no duda en llamar «virgen».

## 2. ECO Y REFLEJO

3. Al Nuevo Mundo, por su inferioridad, por su debilidad e impotencia no le queda más que la subordinación al poderoso, al dominador, al depositario del espíritu que traerá a América el «tesoro de la autoconciencia europea y sus habilidades». La conclusión evidente es, en palabras del autor, la siguiente: «Así, pues, habiendo desaparecido –o casi– los pueblos primitivos, resulta que la población eficaz procede, en su mayor parte de Europa. Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa» (Hegel, 1980:173). Es en este contexto en que hay que comprender la famosa frase de Hegel referida una y otra vez por los mismos americanos: «lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida» (Hegel, 1980:177). Inferioridad evidente de lo americano, impotencia, debilidad y de allí la aniquilación, la desaparición y el re-poblamiento, la reinvención, la copia y el plagio de Europa, pero por los europeos. La conquista y la colonización son las palancas mediante las cuales se transforma a América en otra Europa, se convierte al Nuevo Mundo en eco y reflejo del Viejo Mundo. Hegel, como se sabe, se refiere expresamente a la colonización en los *Principios de la Filosofía del Derecho*. Como ha dicho Serequeberahn, «el mérito y la importancia de la *Filosofía del Derecho* estriba en el hecho de que presenta una exposición sistemática de carácter metafísico-ético y una justificación para el colonialismo europeo» (Serequeberhan, 1989:302).

La «sociedad moderna», dice Hegel en ese escrito, sufre un flagelo que simplemente no puede solucionar internamente: la pobreza.

En efecto, señala, la pobreza es un hecho indesmentible que surge, por lo demás, de una dinámica interna inevitable y propia de la sociedad civil: al progreso y la creación de riquezas va ligada la miseria de los trabajadores (cfr.: Hegel, 1988: 308). Los pobres, además, se transforman con enorme facilidad en lo que Hegel llama la «plebe». La pobreza unida a la «íntima indignación contra los ricos, la sociedad, el gobiernos, etc.» (Hegel, 1988:309) es lo que hace surgir esa «plebe» que, «por su parte proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas» (*ídem*). En vista de esta constatación es que Hegel señala que «la cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas» (*ídem*) y cuya solución, sin embargo, no pueden venir desde dentro, pues, «en medio del exceso de riqueza la sociedad civil no es suficientemente rica, es decir no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe» (Hegel, 1988:310). Ni siquiera es una alternativa viable hacer como lo habrían hecho los ingleses, es decir, «abandonar a los pobres a su destino y condenarlos a la mendicidad pública» (*ídem*).

La consecuencia necesaria –dialéctica dice Hegel– es que «la sociedad civil es llevada más allá de sí; en primer lugar más allá de esta determinada sociedad, para buscar en el exterior consumidores, por lo tanto, los necesarios medios de subsistencia en otros pueblos que están atrasados respecto de los medios que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general» (Hegel, 1988:310). La sociedad moderna, a raíz de un flagelo que le azota y cuya solución no encuentra en sí misma, «es llevada» –por una necesidad interna– a ampliar sus mercados. Junto con ello y tal vez por ello mismo, se abre también el «recurso» de la «colonización», un recurso que, según Hegel, puede ser utilizado tanto esporádica como sistemáticamente. Se trata de una solución a la que «tiende la sociedad avanzada» para obtener tres objetivos: 1) deshacerse de una porción de su población y enviarla a otra tierra donde podría retornar al «principio familiar», lo que implica, por supuesto, una descongestión de la metrópoli. Descongestión sin duda de parte de la «plebe»; 2) aumentar la demanda de los productos manufacturados en la metrópoli en tanto que se crea, que se inventa, se impone en las colonias una demanda por dichos productos. La consecuencia

inmediata es el aumento de riqueza de los pueblos colonizadores; 3) abrir nuevos campos de trabajo. Entre ellos se pueden mencionar los trabajos comerciales, pero sobre todo aquellos ligados directa o indirectamente a la empresa misma de colonización: funcionarios, soldados, autoridades, pero también, navegantes, constructores y, por supuesto, inversionistas. La colonización es una «empresa» en extremo lucrativa, pero que requiere de mucha «mano de obra» (Hegel, 1988:312).

4. No se trata, sin embargo, de una empresa elegida, sino impuesta por la necesidad: «La sociedad civil –dice Hegel– se ve empujada a establecer colonias» (Hegel, 1988:312). Ella no puede hacer otra cosa más que expandirse colonialmente por el mundo; ir depositando en cada rincón del planeta porciones de su población sobrante y, a la vez, imponiendo-vendiendo parte de su producto extra. Dice Hegel en las *Leciones sobre Filosofía de la Historia* que «el exceso de la población europea ha ido a verterse a América» (Hegel, 1980: 173) y repite, «estos territorios se han convertido de este modo en lugar de refugio, adonde van a parar la barredura de Europa» (*ídem*). Al finalizar el capítulo volverá a señalar que «América es un anejo, que recoge la población sobrante de Europa» (Hegel, 1980:177). Los mismos sujetos, los mismos productos, los mismos modos de vida, pero en América. La tesis del «cubrimiento de América» que discute con la del descubrimiento, tiene en esta constatación su fundamento. Europa va creando nuevas Europas por todo el globo, se reproduce. Como dice Serequeberhan, «Europa inventa a lo largo del globo, réplicas de sí misma» (Serequeberhan, 2001: 259). De esta forma América no podía más que ser una copia, una réplica, un eco del Viejo Mundo y el reflejo de una vida ajena.

### 3. TIERRA DEL (SIN) FUTURO

5. Lo de América del Sur, sin embargo, no fue para Hegel, una «colonización» como la del Norte, sino una «conquista». «La América del Sur –dice– fue conquistada (...) Los españoles se apoderaron de Sudamérica para dominar y hacerse ricos, tanto por medio de cargos

políticos, como de la exacciones. Estando lejos de la metrópoli, su voluntad disponía de más espacio. Usaron de la fuerza, de la habilidad, del carácter, para adquirir sobre los indígenas un enorme predominio. La nobleza, la magnanimidad del carácter español no emigraron a América» (Hegel, 1980:174). Se trató, según su interpretación, de una imposición violenta con el solo fin de obtener riqueza, a diferencia de lo ocurrido en Norte América donde los «emigrantes» ingleses –así los llama– llegaron a tierras americanas en busca de libertad, dispuestos a trabajar en la agricultura, el cultivo del tabaco y del algodón.

La imposición y violencia propia de los primeros españoles conquistadores no cesó, por lo demás, con la primera oleada, pues, a juicio de Hegel, se replica en sus descendientes. «Los criollos –señalados descendientes de los emigrantes españoles, continuaron exhibiendo las mismas arrogancias y aplastando bajo su orgullo a los indígenas» (*ídem*). Criollos en los que, además, se manifestaba una permanente dependencia de sus ancestros. De allí que Hegel afirme que «los criollos se hallaban a la vez bajo la influencia de los españoles europeos y fueron impulsados por la vanidad a solicitar títulos y grados» (*ídem*). La sociedad de la América del Sur queda así organizada de manera claramente jerárquica. El pueblo, dice el alemán, «se hallaba bajo el peso de una rigurosa jerarquía y bajo el desenfreno de los clérigos seculares y regulares (*ídem*).

6. Cuando Hegel afirma, por lo tanto, que «América es el país del porvenir», que «es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa» (Hegel, 1980:177), no se está refiriendo necesariamente, pese a lo que se ha dicho, a todo el continente, sino sólo a la América del Norte. El texto de Hegel es complejo de interpretar y ha llevado a la gran mayoría a sostener que al referirse a la «tierra del futuro» estaría aludiendo a todo América. El equívoco se plantea porque el alemán, al aludir a Norteamérica, en algunas oportunidades los hace con el simple nombre de «América». Es justamente en este pasaje en que dicho equívoco se plantea, sin embargo, donde hay razones de fondo para sostener que con «América» aquí se refiere sólo a la anglosajona. En ella, aunque reconoce que aún no está totalmente madura, que todavía no ha explorado todo su

territorio, ni ha dejado de recibir inmigrantes, ensalza una serie de características que hacen augurar que tal vez el espíritu se instale allí en algún momento. No es el caso de la América del Sur, pues en la representación hecha por Hegel no hay elemento que permita proyectar siquiera la posibilidad de un futuro de este tipo. Hegel no tiene para este sub-continente más que críticas sin que sea posible encontrar entre sus textos pasaje alguno que haga posible sospechar que ella comparte con la América del norte la alternativa de un esplendoroso futuro.

La reflexión hegeliana, sin embargo, en este punto se detiene, pues dice: «como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmola con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es y es eterno; la razón. Y ello basta» (Hegel, 1980:177). La filosofía, escribe Hegel en múltiples lugares, tiene como objeto lo universal. En las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, por ejemplo, señala que «[l]o verdadero es la esencia de la cosa, lo universal. (...) Entonces la filosofía tiene por objeto lo universal; mientras pensamos somos lo universal» (Hegel, 1984: 32-33). De allí que en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, señale Hegel que «la filosofía, por ser la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real, y no en la posición de un más allá que sabe Dios dónde tendría que estar» (Hegel, 1988: 50). Con esta afirmaciones Hegel sitúa el filosofar directa y expresamente en el tiempo presente. Lo hace con la intención de establecer, sin que quepa lugar a dudas, que ella no ha de hacerse cargo ni del pasado ni del futuro: eso no le corresponde. Lo que compete a la filosofía es el presente. Entonces se comprende la famosa metáfora del búho de Minerva que levanta su vuelo sólo al atardecer (cfr.: Hegel, 1988: 54).

7. América del Sur, decíamos, no tiene para Hegel historia, ni tiene futuro, es simple naturaleza, geografía, mundo natural, paisaje. Ortega y Gasset hace ver «que no pudiendo colocarla ni en el presente ni en el pasado propiamente tal, tiene que alojarla... ¿Dónde dirán ustedes? Pues en la prehistoria». Ahora bien, qué es la pre-historia para Hegel. Ortega explica nuevamente que «un tiempo es prehistórico no porque ignoremos lo que en el pasó, sino al revés, porque en él no



pasó nunca nada, sino que pasó siempre lo mismo, y el pasado, en vez de pasar, se repitió pertinazmente». No habría ocurrido nada relevante en América del Sur, nada especialmente importante para el destino de la humanidad. América queda así marginada de la historia estancada en una etapa previa en la que habría de quedarse, según la lectura de Hegel, eternamente, pues tampoco en el futuro se atisba posibilidad alguna de redención.

#### 4. CONCLUSIÓN

8. «Nuevo mundo», «Eco y reflejo», «Tierra sin futuro», tres escorzos de la representación que va armando Hegel de América del Sur. Cada una de dichas perspectivas es negativa, todas ellas son despectivas y hablan de un continente en pañales, impotente, que sólo atina a reproducir lo europeo y que, al parecer, no tiene redención posible. Una pintura lúgubre, sin duda, por no decir tétrica y claramente irrespetuosa. Una representación que sin que sea necesario un mayor análisis da la razón a aquéllos que han hablado del eurocentrismo de Hegel. Una imagen en la que los americanos del sur aparecemos como débiles, impotentes, inmaduros, que no hacemos más que imitar y copiar todo lo que viene de Europa y que, por lo mismo, no tenemos futuro a menos que sea el de permanecer eternamente estancados en la repetición de lo mismo.

Para terminar quisiera dejar planteadas un par de preguntas que trascienden la discusión sobre cómo interpretar los textos mismos de Hegel y que van a la representación que de ellos se desprende acerca de la América del Sur. Creo indispensable, primero, interrogarnos por la actualidad de esta imagen de América y con ello me refiero tanto a la idea que los otros tienen de nosotros, como a la que nosotros mismos tenemos. Dicho de otra forma, me pregunto por la vigencia del cuadro que Hegel pinta y lo hago tanto respecto de los extranjeros como respecto de los latinoamericanos mismos, siendo este último el escorzo que sin duda aparece como el más fundamental. Quisiera sólo mencionar, a modo de ejemplo, el de la filosofía en el continente y

hacer ver de qué manera la representación que prima respecto de ella coincide plenamente con lo dicho por Hegel: un pensamiento infantil, embrionario casi, que se limita a copiar al europeo y que, por lo tanto, no tiene futuro. De aquí se desprende la pregunta fundamental con la que cierro: ¿Qué hacemos con Hegel?, o mejor dicho, ¿qué hacemos con la representación de nuestra América que Hegel elaboró hace ya tanto tiempo y que parece seguir vigente?

#### BIBLIOGRAFÍA

- FORNET BETANCOURT, Raúl (2002), *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, IKOS, Frankfurt am Mein/London.
- HEGEL, G. W. F. (1988), *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política (Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse)*, Juan Luis Vermal (trad.), EDHASA, Madrid.
- HEGEL, G. W. F. (1989), *Lecciones de Filosofía de la Historia (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte)*, José Gaos (trad.), Alianza Editorial, Madrid, [1980].
- HEGEL, G. W. F. (1990), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften)*, Porrúa, México.
- MAYOBRE, Eduardo (2007), «Introducción a América Latina a través de Jorge Guillermo Federico Hegel», *CONCIENCIACTIVA21*, n° 18, pp. 49-76.
- O'GORMAN, Edmundo (2006), *La invención de América*, FCE, México.
- ORTEGA Y GASSET, José (1928), «Hegel y América», *Obras completas*, Tomo II, Madrid, Revista de Occidente, 1946-1983.
- SAID, Edgard (2003), *Orientalism*, Vintage Book, New York.
- SEREQUEBERHAN, Tsenay (2001), «La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana», *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University, Ediciones del Signo, Argentina.
- SEREQUEBERHAN, Tsenay (1989), «The Idea of colonialismo in Hegel's Philosophy of Right», *International Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, n° 1, 115.

**FRAGMENTOS DE UN DISCURSO NO-AMOROSO:  
THOMAS JEFFERSON Y LA AMÉRICA HISPANA  
(INTRODUCCIÓN A UN EXAMEN DE LAS RELACIONES HISTÓRICAS SUR-NORTE EN AMÉRICA)**

ESTEBAN PONCE ORTIZ

(University of Virginia's College at Wise, USA)

**C**ONTEMPLAR el pasado –o las partículas que nos deja– es siempre un acto de humanidad en el que reclamamos algo del futuro que ese pasado prometía; el gesto histórico presente debe ser siempre una actualización amorosa del futuro que se puede extraer de esa mirada; y, cuanto más violentamente el futuro se promete como tragedia, con mayor insistencia se ha de extraer el máximo de reflexión de los fragmentos del pasado que alcanzamos a rescatar de soslayo. Así entiendo yo la imagen del «Ángel de la Historia» descrito por Walter Benjamin. Sobre ese modo de mirar la historia y sobre el específico anhelo amoroso de re-ensamblar la idea de América Latina y de asumir el reclamo histórico de un futuro para América como una totalidad múltiple, compleja, en tensión y no como una multiplicidad dominada, desde ahí abordo estos fragmentos de la historia, intentando leer en ellos una narrativa que desactive las trampas discursivas del historicismo infructuoso y de las prescripciones del progreso como dogma.

Esta investigación rastrea, en las cartas de Thomas Jefferson, los elementos con los que el pensador estadounidense construyó una mirada de la América Hispana. Jefferson, hasta donde he podido indagar, no entabló jamás contacto directo con criollos americanos, aunque sí mantuvo correspondencia con algunos de los cónsules y

encargados de negocios de España en Estados Unidos<sup>1</sup>. Entre otras razones, de las que hablaremos más adelante, para Jefferson era clave mantener con España las mejores relaciones posibles hasta concretar la incorporación de Luisiana y las Floridas a Estados Unidos. En ese contexto Jefferson optó por mantener comunicación activa con peninsulares de pensamiento más o menos liberal, pero evitó contacto con los escritores y patriotas liberales de la América Hispana. O más bien, se podría decir, que prácticamente se desentendió de la existencia de tales pensadores, de hecho en una de sus cartas a Alexander Humboldt se refiere a México y en general al mundo hispanoamericano como «ese gran país hasta hoy oculto para el mundo». Desconociendo de este modo el trabajo que por ejemplo los jesuitas criollos Clavijero, Moreno y Velasco habían realizado para producir las respectivas Historias de sus naciones (hoy México, Chile y Ecuador). Sobre Clavijero, Jefferson hace referencia en algunas de sus cartas e incluso lo cita para hablar del origen sur-americano de la papa<sup>2</sup>. Cabe señalar aquí que tanto las obras de los tres historiadores mencionados como el libro de Jefferson *Notes on Virginia* surgieron como respuesta al debate generado por Buffon y De Pauw en torno a la supuesta inferioridad americana con relación a Europa<sup>3</sup>. No cabe duda de que la obra de Humboldt enriqueció probablemente como ninguna el conocimiento sobre el continente, pero de eso a la insistencia con que Jefferson repite la idea de Hispanoamérica como un mundo «desconocido», es una postura afincada en el prejuicio contra el a-cientificismo hispano, con la voluntad de hacer de ese mundo hispanoamericano un espacio desconocido que una vez más reclamaba descubrimiento y conquista.

[1] José Yznardi, Valentín de Foronda, Carlos Yrujo y José de Onís son los nombres de funcionarios españoles que con mayor frecuencia aparecen en la correspondencia de Jefferson.

[2] Carta de Jefferson a Horacio Spafford, 14 de mayo de 1809. (Jefferson, *The papers of Thomas Jefferson*. Retirement Series, vol. 3).

[3] Sobre la semejanza de intereses de los textos hispanos con el de Jefferson y las fechas de las traducciones de esos textos publicados originariamente en italiano porque eran ex-jesuitas expulsos, ver la obra de Onís, p. 37. La *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavijero se publicó en italiano entre 1780 y 1781; en 1787 en inglés en Londres; en 1789 en alemán en Leipzig y la edición española hecha en Londres apareció en 1826), La *Historia de Chile* de Juan Ignacio Molina se publicó en 1776 en italiano, en 178 en español, y en 1808 fue traducida al inglés en Connecticut.

Curiosamente al tiempo que Jefferson era presidente de Estados Unidos (1801-1809) y aparentemente, según sus propias palabras, desconocía por entero «el Sur»; los liberales hispanoamericanos inscribían el nombre de los fundadores de Estados Unidos en la maquinaria ideológica independentista. En 1810 Mariano Moreno en la *Gaceta de Buenos Aires* tradujo parcialmente *Notas sobre Virginia*<sup>4</sup> y de ahí en adelante el nombre de Jefferson será convocado frecuentemente entre los escritores hispanos como figura tutelar. Sin embargo, en tanto que el Sur mitificaba fervorosamente su nombre, en la correspondencia de Jefferson a duras penas se distingue una remota empatía con las insurgencias en «el Sur». Sus cartas con Alexander Humboldt, Lafayette y con otros pensadores estadounidenses y franceses, anunciaba con claridad su reticencia a respaldar los procesos independentistas de esos países y, más aún, anticipaba de modo clarividente la desregularización caótica que sobrevendría luego en esos pueblos «no ilustrados» (léase, católicos sin libertad religiosa y carentes de un desarrollo científico-técnico). Estos fragmentos epistolares de Jefferson sobre la América Hispana adquieren una especial importancia al revisitarlos en el contexto de los 200 años de las «independencias» cuando el peso de esa mirada se ha convertido en el lugar común en que se ha ubicado históricamente a América Latina y cuando diferentes formas de manifestación política-popular hacen pensar el posible advenimiento de un futuro-otro en la relaciones de sur y norte en el continente.

Roland Barthes en su célebre *Fragmentos de un discurso amoroso* recoge del Fedro platónico la línea en que el amante se apresta a visitar al ser amado y cita: «Me he embellecido para ir a la casa de tan bello joven» y luego comenta:

«Debo parecerme a quien amo. Postulo (y es eso lo que me hace gozar) una conformidad de esencia entre el otro y yo. Imagen, imitación: hago la mayor parte de las cosas posibles como el otro.

Quiero ser el otro, quiero que él sea yo, como si estuviéramos unidos, encerrados en una misma bolsa de piel, no siendo la

[4] Sobre las publicaciones de hispanoamericanos en relación a Estados Unidos durante el siglo XIX, ver las pp. 68-69 de Onís.

vestimenta sino el envoltorio liso de esa materia coalescente de la que está hecho mi imaginario amoroso» (Barthes: 160).

Esta descripción que hace Barthes del amante aprestándose al encuentro con quien quiere hacerse uno, sirve perfectamente como alegoría descriptiva de la actitud del liberalismo decimonónico hispanoamericano en busca de obtener la mirada y la identificación con el liberalismo anglosajón del Norte. En la presencia reiterada de los nombres de Franklin, Washington y Jefferson en los textos de sus pares hispanos no es fácil reconocer los límites entre la admiración racional y una suerte de arrobamiento amoroso. El modelo estadounidense era clave para establecer una referencia de soberanía que fuera otro al discurso usado por la monarquía hispana y, además, porque el modelo estadounidense era un atajo que reducía el vacío de pensamiento independiente que la ausencia de reforma religiosa impuso en el mundo hispano. Los escritores hispanoamericanos se acercaban a los héroes independentistas del norte buscando una mirada de reconocimiento amoroso, en un teórico fervor común por la libertad, la igualdad y la fraternidad. El ejercicio de inclusión de esos nombres lejanos a la realidad cotidiana del sur, por una parte popularizaba sus figuras y por otra engalanaba a los hispanos para presentarse ante Estados Unidos como insurgentes dignos de su respaldo.

Jefferson aparece en los escritos latinoamericanos del XIX con una cierta regularidad, aunque al momento de intentar precisar las rutas bibliográficas de esa admiración es difícil dar con indicios que vayan más allá de la mera referencialidad histórica como se puede comprobar, con sólo leer las entradas que aparecen bajo el nombre de Jefferson en las *Obras completas* de Sarmiento o Alberdi por ejemplo. Parece que se pretendía más fijar en el imaginario de letrados y lectores en general el aura mítica de Jefferson, que abrir un archivo referencial de sus escritos o un diálogo con su pensamiento y entre diferentes culturas, sobre problemas semejantes pero nunca idénticos. Detrás de la mayoría de citas sobre Jefferson, tanto en los escritores de la generación argentina del 37 como en otros latinoamericanos a lo largo del siglo XIX, hay más un gesto de apropiación de la figura histórica como modelo edificante, y menos, un proceso crítico que activara el

diálogo entre las coordenadas de realidad del norte y las de las nuevas naciones hispanas. Esteban Echeverría en su artículo titulado «La situación y el porvenir de la literatura hispanoamericana» de 1846, argumentaba, frente a las críticas hechas por un escritor peninsular acerca de la literatura norteamericana, diciendo: «¿Qué nombres modernos españoles opondrá el señor Galiano a los de Franklin, Jefferson, Cooper o Washington Irving?, celebridades con sanción universal en Europa y en América» (Echeverría: 389), y luego afirma que si Estados Unidos no ha producido gran literatura en todos los campos es porque «están dedicados a mejorar el bienestar individual y social en lugar de especular sobre literatura». El comentario es doblemente interesante si se considera que proviene del más prototípico de los representantes del romanticismo del Cono Sur. Del poeta que recurrentemente compuso largos poemas amorosos en donde el compromiso político era, de una u otra forma, elemento central del discurso amoroso. Por eso el gesto con que Echeverría incluye a Franklin y a Jefferson en la misma categoría de autores eminentemente literarios como Fenimore Cooper y Washington Irving es, por una parte, una provocación romántica al persistente afán retórico-ordenador neoclasicista y por otra es el recurso con que el intelectual romántico unifica el discurso literario emotivo con el discurso de la razón, para que entrambos formulen la base de un discurso nacional. El empeño por convertir a Jefferson en uno de los genios inspiradores de la inscripción de una nueva literatura americana empujó a Echeverría a ubicarlo como literato, aunque inmediatamente, Echeverría justifique el desdén frente a la especulación literaria que primaba en la nación que él admira por estar más preocupada del bienestar individual y social. El poeta romántico está formulando en su comentario la necesidad de que el ejercicio literario no se desentienda del bien común, aún siendo profundamente intimista. El comentario de Echeverría puede leerse también como tributo a la *literaturidad* eficiente con que Jefferson ha «escrito» una nación con visos de Arcadia mítica de orden y progreso. Eso es lo que hizo a Jefferson admirable a los ojos de Echeverría, y en general del mundo, la capacidad de aquél para otorgar a una serie de intereses individuales comunes la cualidad de un discurso nacional. El comentario de Echeverría une así cuatro elementos claves para la

comprensión de las relaciones entre hispano y anglo América en el siglo XIX: primero, el desdén de muchos liberales americanos por el hispanismo peninsular como referente rezagado de la modernidad europea; segundo, la fascinación por Estados Unidos como ente productor y ejecutor de la utopía democrática; tercero, el afán romántico de anudar el discurso poético al de la formulación del estatuto de nacionalidad que produzca un nuevo orden social; y, cuarto, la articulación del contrapunto: anglosajón-práctico *versus* latino-especulativo, en medio del cual, el pensamiento hispanoamericano debía buscar su propio registro.

Juan Bautista Alberdi plantea una idea semejante pero desde la practicidad del ejercicio filosófico en el quehacer político. En «Ideas para un curso de filosofía», de 1842, señala la urgencia de crear una filosofía para América basada en las necesidades de América, y pone a Estados Unidos como ejemplo:

«En América no es admisible la filosofía en otro carácter. Si es posible decirlo, la América practica lo que piensa la Europa. Se deja ver bien claramente que el rol de la América en los trabajos actuales de la civilización del mundo, es del todo positivo y de aplicación. La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América. Y los Estados Unidos del Norte han hecho ver que no es verdad que sea indispensable la anterioridad de un desenvolvimiento filosófico para conseguir un desenvolvimiento político y social. Ellos han hecho un orden social nuevo y no lo han debido a la metafísica. No hay pueblo menos metafísico en el mundo que los Estados Unidos, y que más materiales de especulación sugiera a los pueblos filosóficos con sus admirables adelantos prácticos» (11).

Sin embargo, Alberdi no sabe integrar esa practicidad que admira en el bosquejo de su curso de filosofía, pues fuera de esa referencia no incluye en el corpus de autores por estudiar los nombres ni de Jefferson, ni de Franklin ni de ninguno de los pensadores estadounidenses. Para ejecutar su proyecto de pensamiento americano urgía la inclusión de esos nombres y de sus obras. Alberdi, que insiste en pensar la filosofía como herramienta práctica que resuelva los conflictos



sociales, a pesar de enunciar la admiración por el progreso práctico de Estados Unidos, no efectiviza esa vinculación al no incluir algunos textos fundamentales que dieran cuenta de la aplicación de esa filosofía concreta. Este era el espacio ideal en que Jefferson debería haber aparecido no como referente mítico sino como autor de la «Declaración de la Independencia», de la «Constitución de Virginia» y de las *Notas de Virginia*. Éste va a ser uno de los principales vacíos de los escritores liberales hispanoamericanos del XIX, su impericia para formular un diálogo con el pensamiento anglo-americano en función de salvar la brecha que el período colonial había impuesto entre las dos Américas, fallo que por lo demás lo fue también del Norte para leer en el Sur y discutir con el Sur un estatuto multicultural, multiétnico y multireligioso para el continente.

Quizás la segunda visita que hizo Sarmiento a Estados Unidos entre 1865 y 1868 y explícitamente el discurso titulado «Norte y Sur América» leído ante la Sociedad Histórica de Rhode Island forman el momento cúspide del engalanamiento del pensamiento liberal hispanoamericano para hacerse amar del liberalismo del norte. El sueño de una independencia que trajera un acelerado progreso al Sur, como efecto especular de lo que ocurría en el Norte del continente, movió a buena parte del liberalismo a iniciar un pseudo-discurso, con el que la identificación debería florecer con la misma naturalidad y romanticidad que en la *Atala* de Chateaubriand se produce la identificación de los amantes. El liberalismo del Sur aspiraba a que el Norte se enamorara automáticamente de su deseo de libertad. Ser el otro, y pretender que el otro sea yo en unidad absoluta, parecería ser la convocatoria idealizada de cada una de esas menciones a los míticos sabios norteamericanos. El pensamiento fundacional del Sur «postulaba la conformidad de esencia», de la que habla Barthes, en función de propiciar ese acto coalesciente que diera unidad a la utopía humanista ilustrada.

Sin embargo, la indumentaria del amante no ejerció efecto alguno en la mirada del amado. El espejismo de la conformidad fue desvaneciéndose conforme se revelaron las naturalezas distintas de las que surgían uno y otro proyectos de nación. Y, como en *Atala*, la imposibilidad del flujo amoroso impuso sus términos para estatuir, de ahí en adelante, una condición de amor o muerte entre el Norte y

el Sur, que habría de expresarse de diferentes maneras a lo largo de la historia. El planteamiento alegórico nos puede ayudar a entender mejor las razones del que siendo amado, aunque empatiza con ciertas causas de su amador, no se identifica con él y no admite ni remotamente entrar en la ensoñación idílica. El discurso pragmático con que Jefferson se refiere a los pueblos hispanos en sus cartas, despeja toda duda de estar hablando de un discurso amoroso, el discurso de Jefferson sobre las colonias hispanas es el discurso de la historia en sus términos más convencionales y formales. Y en la nitidez de esa formalidad, el espejo imposible del discurso amoroso estalla en mil fragmentos que no logran unidad. Y es que los fundamentos idílicos con que Estados Unidos aparece en varios de los textos más importantes de algunos escritores hispanoamericanos del XIX imposibilitaban del todo que leyeran la indiferencia que, por múltiples razones, su devaneo amoroso provocaba en el Norte. En tanto que los escritores hispanoamericanos entre 1810 y 1870 convocaban en sus escritos la figura tutelar de Jefferson, asumiendo una esencial identificación en los principios libertarios, entre tanto, en las cartas de éste ya reposaba como respuesta *a priori* un rechazo más bien poco cordial a la invitación amorosa desde el Sur.

En octubre de 1785, tres años después de que se consolidara la Independencia estadounidense, siendo Jefferson embajador en Francia recibió noticia de posibles conflictos entre los pobladores del oeste del antiguo estado de Virginia (hoy Kentucky y West Virginia) con autoridades españolas en la frontera del Mississippi, entonces Luisiana. Y este fue el comentario de Jefferson en relación a la convivencia con España y sus colonias:

«...nuestra Confederación debe ser considerada como el nido desde el cual toda la América, la del Norte y la del Sur, ha de poblarse. Así, tengamos buen cuidado, por el interés de este gran continente, de no expulsar demasiado pronto a los españoles, pues aquellos países no pueden estar en mejores manos. Mi temor es que España sea demasiado débil para mantener su dominación sobre ellos hasta que nuestra población haya avanzado lo suficiente para ganarles el dominio palmo a palmo» (Onís: 46).

La formulación de ese triángulo: Nosotros-España-Ellos, evidencia el borrar total que Jefferson hace del mundo criollo, mestizo e indígena de las naciones hispanas. En ese Ellos, Jefferson configura la opacidad de un mundo desconocido que no quiere tanto revelar cuanto controlar en función de los intereses de la nación que él ha creado, y esa era su responsabilidad como mentalizador de aquella nación, proteger su realización más acabada con todos los recursos disponibles. A continuación, en la misma carta evidencia Jefferson que no es el conocimiento de lo que ocurre en esa parte del continente lo que más le preocupa, sino consolidar la idea del Sur como mundo incógnito, que requiere ser redescubierto y reconquistado una vez más:

«He tenido contacto [en París] con un caballero sensible y sincero que estuvo en América del Sur durante la revuelta que tuvo lugar allí mientras nuestra revolución progresaba [se refiere al levantamiento de Túpac Amaru entre 1780 y 1781]. Y me ha dicho que aquellos disturbios (de los cuales apenas si hemos tenido noticias) costaron cien mil vidas humanas entre ambos bandos» (Jefferson, *The papers of Thomas Jefferson. Retirement Series*, vol. 3, 218)<sup>5</sup>.

Como lo señala el libro de José de Onís, *Los Estados Unidos vistos por escritores hispanoamericanos*, ésta no era una postura exclusiva de Jefferson. La independencia de América del Sur era un acontecimiento que iba contra los intereses de Estados Unidos. Ese no es el punto que interesa analizar aquí, sino más bien, los mecanismos con los que ese desentendimiento del Sur se construye en el lenguaje usado en las cartas, y el proceso de configuración de la idea de opacidad-negativa del

[5] Esta parte de la carta es traducción mía de la carta de Jefferson a Archibald Stuart el 25 de enero de 1786 desde París: «(...) Our confederacy must be viewed as the nest from which all America, North and South is to be peopled. We should take care to not to think it for the interest of that great continent to press too soon on the Spaniards. Those countries cannot be in better hands. My fear is that they are too feeble to hold them till our population can be sufficiently advanced to gain it from them *piece by piece*. (...) I have made acquaintance with a very sensible candid gentleman here who was in South America during the revolt which took place there while our revolution was working. He says that those disturbances (of which we scarcely heard anything) cost on both sides an hundred thousands lives».

Sur. Llama la atención lo contradictorio que resulta el enunciar que es poco lo que se conoce de la revuelta que se ha producido en el Sur, y que habiendo tenido oportunidad de recibir información de viva voz de un viajero que llegaba de las colonias hispanas, Jefferson en lugar de proveer a su interlocutor de detalles sobre la revuelta, sus motivos y consecuencias, se detiene en el episodio para reafirmar el desconocimiento del Sur y la vaguedad de la información. Esta contradicción aparente en el ilustrado que procuraba acumular conocimiento y que muestra un particular desinterés por saber del mundo colonial hispano, se suma a la reiteración de los prejuicios prevalecientes en el mundo anglosajón en relación al mundo hispano. Y no se trata aquí de afirmar o negar la mayor o menor veracidad de esos prejuicios, sino leer la insistencia con que el ilustrado Jefferson reafirma esos prejuicios. En las cartas a Humboldt esa reiteración se hace casi un *leit motiv*, desde la primera misiva con que acepta recibir a Humboldt, precisamente cuando éste ha terminado el viaje por la América Hispánica en 1804:

«Los países que Ud. ha visitado son de los menos conocidos y más interesantes. Hay un vivo deseo de recibir la información que Ud. esté dispuesto a ofrecernos. Nadie lo desearía más vivamente que yo, porque quizás nadie como yo sienta tanta debilidad y esperanza por esta parte del nuevo mundo que hoy exhibe un estado inferior de la condición humana» (Terra: 788)<sup>6</sup>.

[6] La cita continua diciendo: «Desde el lugar estable que nuestro gobierno ha alcanzado no ofreceremos a usted nada curioso que pudiese atraer su observación de viajero, tan sólo podremos sustituirla con nuestra ilimitada bienvenida si fuese el caso que usted decida incluirnos en su itinerario de viajero». Es posible que Jefferson haya dicho esto ironizando al comparar el estado pre-moderno de las naciones que el viajero ha visitado, con la nación industrial que está visitando en el presente, y en esa diferencia sea insalvable la unificación de Norte y Sud América como el mismo objeto de estudio. Pero esta es una interpretación que requeriría mayor análisis y sobre todo estudio del lenguaje de la época. El texto original en inglés dice: «the countries you have visited are of those least known, and most interesting, and a lively desire will be felt generally to receive the information you will be able to give. no one will feel it more strongly than myself, because no one perhaps views this new world with more partial hopes of it's exhibiting an ameliorated state of the human condition. in the new position in which the seat of our government is fixed we have nothing curious to attract the observation of a traveler and can only substitute in it's place the welcome with which we should receive your visit, should you find it convenient to add so much to your journey».

Una vez más la contradicción de Jefferson se evidencia en un lenguaje que, juzgo, es enteramente transparente. Jefferson en realidad asume como nulo o pobre su conocimiento del Sur, y también sinceramente, entra en contradicción al aceptar como real el prejuicio que tiene sobre el estado de inferioridad en que la condición humana se encuentra en esa parte del mundo. Varios años más tarde, cuando Humboldt envía los volúmenes que surgieron como resultado de su viaje y, las revoluciones en el Sur estaban ya en plena ebullición, el discurso de Jefferson se moverá a hablar más de los impedimentos que tendrán esas revoluciones para alcanzar su objetivo final, y en alguna de ellas, logrará describir un cuadro bastante exacto de lo que ocurrirá en el futuro de los países hispanos. Jefferson hace un cuadro clarividente de una realidad que afirmaba no conocer y que adquiere, teóricamente, en la obra de Humboldt. Ese conocimiento, en cualquier caso, es sólo un instrumento más de reafirmación de los prejuicios y no un mecanismo de ingreso para acceder al diálogo al que una buena parte de la intelectualidad del Sur lo invitaba. En carta a Humboldt de 1811 –Jefferson había estado recibiendo los tomos publicados por el científico alemán desde 1808– afirma:

«Ellos [los libros de Humboldt] nos dan un conocimiento más exacto de ese país [...], y surgen en el momento mismo en que esos países empiezan a ser interesantes para el mundo entero. Ahora que empiezan a ser la escena de revoluciones políticas que los convertirán en miembros integrales de la gran familia de naciones. Todos ellos están ahora insurrectos. En varios de ellos la Independencia ya ha triunfado y sin duda ocurrirá en todos por igual. Pero ¿qué tipo de gobierno van a establecer? ¿Cuánta libertad pueden ellos soportar sin intoxicarse? ¿Están sus líderes suficientemente ilustrados para formar un gobierno cauto y el pueblo para controlar a sus líderes? ¿Han considerado suficientemente el lugar de sus domesticados indígenas en igualdad con los blancos? A todas estas preguntas Ud. puede responder mejor que nadie. Imagino que copiarán los lineamientos de nuestra confederación y de nuestro gobierno, abolirán las distinciones de rangos o bajarán la cabeza frente a sus sacerdotes para perseverar en su intolerancia religiosa. Su mayor

dificultad estará en la construcción de un poder Ejecutivo. Sospecho que a pesar del experimento en Francia, y del realizado por Estados Unidos en 1784, ellos empezarán con un Directorio, y el inevitable fraccionamiento de tal forma de Ejecutivo los conducirá a algo diferente. Esa será su gran pregunta, si sustituirlo por uno que se elija cada cierto tiempo o será uno que gobierne mientras viva, o será un poder hereditario. A menos que se instruya a la gente, con una prontitud, que la experiencia no nos muestra, el despotismo puede venir sobre ellos, antes de que estén calificados para cuidar de la tierra que han ganado» (Terra: 792)<sup>7</sup>.

Sorprende sobremanera la exactitud con que Jefferson describe lo que será el futuro hispanoamericano, pero quizás sorprende más la pasividad con que comenta los acontecimientos a la distancia, casi desentendido por completo de los auxilios que en ese mismo momento los independentistas del Sur esperaban de Estados Unidos (Onís: 47-49). Las preguntas de Jefferson a Humboldt hablan más de la necesidad de recabar información adicional y menos de un nivel de empatía con las revoluciones en sí. Jefferson coincide con las ideas del sabio alemán y hasta con su entusiasmo, pero no hace ningún intento

[7] Carta del 14 de abril de 1811. Como en las otras citas de las cartas en inglés he conservado la ortografía original. La versión en inglés dice: «they give us a knowledge of that country more accurate than I believe we possess of Europe, the seat of the science of a thousand year, it comes out too at a moment when those countries are beginning to be interesting to the whole world. they are now becoming the scenes of political revolution, to take their stations as integral members, of the great family of nations. all are now in insurrection. in several the Independents are already triumphant, and they will undoubtedly be so in all. What kind of government will they establish? how much liberty can they bear without intoxication? are their chiefs sufficiently enlightened to form a well guarded government, and their people to watch their chiefs? have they mind enough to place their domesticated Indians on a footing with the whites? all these questions you can answer better than any other. I imagine they will copy our outlines of confederation & elective government, abolish distinction of ranks, bow the neck to their priests & persevere in intolerantism. their greatest difficulty will be in the construction of their Executive. I suspect that regardless of the experiment of France, and that of the U.S., in 1784, they will begin with a Directory, and when the unavoidable schisms in that kind of Executive shall drive them to something else their great question will come on whether to substitute an Executive, elective for years, for life, or an hereditary one. but unless instruction can be spread among them more rapidly than experience promises, despotism may come upon them before they are qualified to save the ground they will have gained».

por adquirir cierta proximidad hacia ese objeto distante que es el Sur. Sabe que el Sur es una máquina política y económica con sus propios intereses, y éstos no se avenían del todo a los de Estados Unidos. Sobre esta brecha de intereses «comunes», Jefferson opta por borrar el objeto Sur para quedarse con su idea y fijarla en las coordenadas del desinterés, de una suerte de desamor que daba la espalda al discurso romántico, en el sentido pleno del término, en que el Sur pretendía el reconocimiento especular de la nación que, casi sin saberlo, había actuado como modelo de esas naciones en las que no solamente no se reconocía, sino que ni siquiera reconocía su estatuto de par que lo convocaba a un diálogo.

La relación entre Norte y Sur fue así la de dos proyecciones que convergían y se desencontraban en algún lugar de Europa y no en el territorio de América. En ese flujo triangular entre las dos Américas y Europa, la geometría fue insuficiente para cerrar el tercer lado del triángulo del racionalismo progresista occidental que delimitara un circuito entre las dos Américas y Europa. Las lecturas de ida y vuelta entre las Américas hispana y anglosajona siempre estuvieron entrecortadas por las interferencias de los prejuicios que impedían ver en el otro lado de América sino aquellos hechos que confirmaban las imposibilidades de acceso al espacio de diálogo. En otras palabras, muchas veces las relaciones entre Estados Unidos e Hispanoamérica quedaban satisfechas en la demostración mutua de los prejuicios como juicios que adquirirían, en cada desencuentro, valor de verdad absoluta. En otra carta a Humboldt de 1817, Jefferson reiteraba esos primeros fundamentos de la impotencia para leer en el otro sino lo evidente, lo prescrito en el prejuicio. Esta carta es casi una reiteración de los mismos puntos de vista, salvo que aquí se advierte un ajuste en el rigor de los apelativos, justificados en la confirmación de las predicciones hechas seis años antes:

«La información que usted nos ha dado de un país hasta hoy tan vergonzosamente desconocido, ha venido exactamente en el momento de guiar nuestra comprensión de la gran revolución política que lo está poniendo en un lugar prominente ante la mirada del mundo. En cuanto a su lucha contra España ya no cabe duda de

su éxito; no podemos estar tan seguros en lo que se refiere a su lucha por su propia libertad, paz y felicidad. Ya por la ceguera de la intolerancia, o por los grilletes del clericalismo o por la fascinación en los rangos y estatutos de riqueza, es difícil prever que el sentido común de las mayorías les oriente a autogobernarse, eso es lo que no sabemos con certeza. Quizás nuestros deseos son más fuertes que nuestras esperanzas. El primer principio del republicanismo es la ley de las mayorías, esta es la ley fundamental de toda sociedad de individuos con igualdad de derechos: considerar la voluntad de la sociedad enunciada por la mayoría de votos simples como algo sagrado y como si fuera unánime, ésta es la primera de las lecciones, aunque es la última en entenderse a cabalidad. Una vez que se desobedece a esta ley, ninguna otra subsiste sino la de la fuerza que necesariamente acaba en despotismo militar. Este ha sido el caso de la Revolución Francesa; y yo deseo que su comprensión en nuestros hermanos del Sur pueda ser suficientemente vasta y firme para ver que su destino depende de la observancia de esta ley» (Terra: 794)<sup>8</sup>.

La descripción fija una lectura sobre el Sur bajo las coordenadas de la intolerancia religiosa, el clericalismo y la jerarquización social, sin mencionar como posibilidad siquiera unos mecanismos que desanudaran las fijezas que impedían acceder a otras formas de «libertad, paz y felicidad» que de hecho se estaban buscando en el intento de

[8] Carta del 13 de Junio de 1817: «The physical information you have given us of a country hitherto so shamefully unknown, has come exactly in time to guide our understandings in the great political revolution now bringing it into prominence on the stage of the world. The issue of it's struggles, as they respect Spain, is no longer matter of doubt. As it respects their own liberty, peace and happiness we cannot be quite so certain. Whether the blinds of bigotry, the shackles of the priesthood, and the fascinating glare of rank and wealth give fair play to the common sense of the mass of their people, so far as to qualify them for self-government, is what we do not know. Perhaps our wishes may be stronger than our hopes. The first principle of republicanism is, that the *lex majoris partis* is the fundamental law of every society of individuals of equal rights: to consider the will of the society enounced by the majority of a single vote as sacred as if unanimous, is the first of all lessons in importance, yet the last which is thoroughly learnt. This law once disregarded, no other remains but that of force, which ends necessarily in military despotism. This has been the history of the French revolution; and I wish the understanding of our Southern brethren may be sufficiently enlarged and firm to see that their fate depends on it's observance».



identificación con la cultura reformada del norte, pero Jefferson no reconoce un sólo nombre de esa búsqueda, no particulariza ningún acontecimiento y mucho menos una idea. Jefferson no quiere encontrar en el Sur sujetos con quien dialogar, su diálogo sobre el Sur es una reiteración de los prejuicios con individuos europeos (Humboldt, Lafayette o DuPont). En carta a Pierre DuPont del 15 de Abril de 1811 afirma en términos similares:

«Otro gran campo de experimento político se abre en nuestro vecindario. En la América española. Temo que la degradante ignorancia en la cual sus sacerdotes y reyes los han hundido, los descalifican para mantener, y aún peor, para conocer sus derechos, en esas condiciones, temo también que mucha sangre puede ser derramada por muy poco. Sus líderes deberían honestamente unir sus hombros para superar el gran obstáculo de la ignorancia y luchar por extender el remedio que da la educación y la información. Ellos estarán todavía luchando por una generación entera»(Jefferson: 560)<sup>9</sup>.

Una vez más, el Sur es una opacidad ignota, no reconoce ni a los portavoces hispanoamericanos que desde las publicaciones hechas en el Sur o también en Nueva York o en Filadelfia buscaban abrir un canal de intercambio crítico con Estados Unidos, como un recurso que posibilitara un ejercicio de reforma cultural que estaba exigido justamente por la ausencia de reforma religiosa. Hay en la reiteración de

[9] La carta en inglés dice: «Another great field of political experiment is opening in our neighborhood. In Spanish America. I fear the degrading ignorance into which their priests and kings have sunk them, has disqualified them from the maintenance, or even knowledge of their rights, and that much blood may be shed for little improvement in their condition, Should their rulers honestly lay their shoulders to remove the great obstacle of ignorance, and press the remedies of education and information, they will be still in jeopardy until another generation comes into place, and what may happen in the interval cannot be predicted, nor shall you or I live to see it. In these cases I console myself with the reflection that those who will come after us will be as wise as we are and as able to take care of themselves as we have been». Comentarios similares aparecen en otra carta a Lafayette del 20 de diciembre de 1811 y a Monroe el 24 de octubre de 1823, ésta incluye un comentario sobre el interés de tener Cuba como parte de EU, aunque aclara que debería ser bajo la propia voluntad de sus habitantes, esto meses antes de que Monroe haga pública su política en relación a Europa en diciembre, que en adelante adquirirá el nombre de Doctrina Monroe.

Jefferson una voluntad de establecer un marco desde el que se ha de mirar hacia el Sur, o más bien desde el cual no-mirar al Sur, al tiempo que se cierra un circuito discursivo que sólo fluye en el «Norte ilustrado». De ese modo, el discurso de Buffon y De Pauw sobre América como totalidad, se derivaba hacia la América hispana, como «sub-sud», expresión del mundo ilustrado del Norte. Llama la atención que Humboldt como interlocutor común de Jefferson y también de Bolívar, del historiador y político conservador mexicano Lucas Alamán<sup>10</sup>, del liberal ecuatoriano Vicente Rocafuerte y de Andrés Bello<sup>11</sup>, nunca fue un puente que pusiera en contacto a interlocutores de uno y otro extremo de América. Esos pensadores apenas si establecieron comunicaciones directas con norteamericanos. Rocafuerte vivió en Estados Unidos, escribió un tratado sobre la conveniencia de adoptar el federalismo como mecanismo de gobierno de la Gran Colombia y tradujo uno de los discursos de Jefferson en el Congreso. Pero su labor de publicista, aparentemente no tuvo eco en Estados Unidos aunque fue publicado en Nueva York<sup>12</sup>. Por su parte, Andrés Bello, de un liberalismo extremadamente más cauteloso que el de Echeverría, Alberdi o Rocafuerte, revela en sus escritos una ambigüedad latente frente a Estados Unidos: en 1829 criticaba «la imitación servil de las instituciones»<sup>13</sup> de ese país, y en 1821 le decía a Servando Teresa de Mier de Estados Unidos: «esa república maquiavélica, que es de todas las naciones antiguas y modernas la más odiosa a mis ojos» (Bello: 115). Sin embargo, más tarde, en un artículo de 1832<sup>14</sup> glosando un discurso del presidente Andrew Jackson, dirá: «La política de los Estados Unidos

[10] Ver las *Cartas americanas* de Humboldt editadas por Editorial Ayacucho.

[11] Iván Jaksic, en *Andrés Bello: Pasión por el orden*, p. 35, cita un recuerdo de Vicuña Mackenna al visitar a Humboldt en Berlín en 1855.

[12] *Ensayo político. El sistema colombiano, popular, electivo y representativo es el que más conviene a la América independiente*. Nueva York, Imprenta De A. Paul, 1823.

[13] La cita completa dice: «¿Qué situación la de nuestros países! Y aún no acabamos de desengañarnos de que no pueden acarreamos más que estragos, desorden, anarquía falsamente denominada libertad, y desmoralización militar temprano o tarde ¿Por qué son tan raros el verdadero patriotismo y la ambición de la verdadera gloria?», carta a José Fernández Madrid, 20 de agosto de 1829.

[14] Bello (18: 83).

de América es para nosotros un objeto de grande importancia, por el influjo que necesariamente debe ejercer en la suerte de las nuevas naciones americanas, y por el peso que tendrá siempre en las cuestiones de derecho internacional el ejemplo de aquella poderosa potencia». Reconocimiento que refrendará en 1843 en su *Discurso de instalación de la Universidad de Chile*<sup>15</sup>: «La Europa y los Estados Unidos de América, nuestro modelo bajo tantos respectos...». En medio de la parquedad de Bello en sus escritos en relación a los Estados Unidos, llama la atención este curioso paso, cuando menos aparente, de la desconfianza absoluta a la consideración de modelo. Estos textos de Bello son un ejemplo de esa doble imagen que la América hispánica tuvo de los Estados Unidos durante los años de consolidación de la independencia política, de esa tensión, más bien silente en relación con los Estados Unidos<sup>16</sup> y que llegará a ser abierta bi-polaridad de lo latino *versus* lo anglosajón con Martí, Darío y Rodó.

Las causas políticas, económicas y religiosas que interrumpían los flujos de lectura desde el origen de las naciones americanas han sido visitados en los trabajos de Leopoldo Zea, Ángel Rama, Julio Ramos, desde el Sur, y en monografías históricas como las de Fredd Rippey, Charles Griffin, Arthur Whitaker y John Johnson<sup>17</sup>, desde el norte. Bien se pueden resumir los obstáculos para el intercambio de ideas entre el Norte y el Sur en el XIX, bajo tres grandes órdenes básicos: uno, la mutua desconfianza religiosa; dos, la disparidad de

[15] Bello (21: 10).

[16] Otros ejemplos de la admiración por Estados Unidos en el poema «A Washington» de José María Heredia (1824); el canto XII de *Cantos del peregrino* de José Mármol, la estrofa XV de «La libertad y el socialismo» de José Eusebio Caro (1851); y el breve ensayo «Washington y Bolívar» de Juan Montalvo (*Siete tratados*, 1883), y en «De la libertad de imprenta» del mismo Montalvo.

[17] Fredd Rippey, *La rivalidad entre Estados Unidos y Gran Bretaña por América Latina (1808-1830)*, Buenos Aires, Eudeba, 1967 (traducido por Guillermina y Alberto Pla de la 1ª edición en inglés publicada por John Hopkins Press en 1929 con el título *Rivalry of the United States and Great Britain Over Latin America, 1808-1830*); Arthur Whitaker, *The United States and the Independence of Latin America, 1800-1830*, Norton, New York, 1964; John Johnson, *A Hemisphere apart, the Foundations of United States Policy toward Latin America*, Baltimore, John Hopkins UP, 1990. A estos títulos se pueden agregar los libros de William S. Robertson, Edmund Gaspar y Charles Griffin.

intereses económicos; y tres, las amenazas europeas sobre el nuevo orden democrático. Ser liberal en Hispanoamérica implicaba fundamentalmente alinearse sobre estos tres aspectos en una postura que aproximara a los Estados Unidos en los tres principios de libertad de conciencia, mercantil y democrática. Los autores más liberales inscribieron su valoración de la naciente democracia liberal anglosajona, pero no lograron seducir a los sectores más conservadores para que leyeran en Estados Unidos las hipotéticas referencias que aportarían en la construcción de una nacionalidad hispánica. Y cuando algunos pensadores conservadores, como José Eusebio Caro en Colombia, se interesaron por entender la independencia de Estados Unidos, para entonces ya la idea de una unidad hispanoamericana era sólo quimérica y Estados Unidos más que dialogar con el pensamiento hispano, determinaba políticas de expansión, y de protección de intereses sin la amenaza de un estado hispano gigantesco que, de existir, habría tenido cualidades de potencia. Para fines de siglo la guerra hispanoamericana, y la ocupación de Panamá determinarían la resurrección oficial del espíritu hispánico como antagonista del utilitarismo anglosajón. Y luego, sobre ese antagonismo antiguo se configurará el moderno, del progreso capitalista en confrontación con los del idealismo socialista. Cuando las fuerzas más conservadoras latinoamericanas se «liberalizaron» durante el XIX, ya los términos del diálogo Norte-Sur eran los de un discurso plenamente neocolonial y para entonces la figura de Jefferson en Latinoamérica no podía ser leída por fuera de los hechos posteriores a la Doctrina Monroe y los que condujeron a la política de Theodor Roosevelt y la consecuente reacción arielista-hispanista de Rodó y los escritores finiseculares sobre la que se moverá el antagonismo del siglo XX.

Quizás el primer contacto eficiente entre Norte y Sur, aunque con un resultado final de ambigua valoración, es el generado por Sarmiento en sus viajes a Estados Unidos, sobre todo en el segundo entre el 65 y el 68. Una de las primeras acciones fue la lectura y publicación de su discurso titulado: «Norte y Sud América»<sup>18</sup>, texto en el que

[18] De la investigación de Olga Hayes e Inmar Romero: «Bibliography of Latin American Authors Translated to English on 19th Century», se desprende que de entre las contadas

sintetiza la presencia y gestión de ingenieros y viajeros estadounidenses en el Cono Sur. Sarmiento inscribe allí el deseo de la mirada que el Sur esperaba del Norte cuando en el centro mismo del discurso cita al Congresista por New Hampshire Daniel Webster en 1826, debatiendo la postura del Congreso que desautorizó la participación de una comisión estadounidense en el Congreso de Panamá convocado por Bolívar. Sarmiento cita: «Ellos [los hispanoamericanos] están llamados a enfrentar dificultades que ni nosotros ni nuestros padres encontramos. Por eso debemos ser indulgentes. ¿Qué sabemos nosotros del vasallaje colonial de esos estados?» (Sarmiento: 20)<sup>19</sup>. Sarmiento extiende largamente el alegato completo de Webster, quien se detiene en los mismos aspectos que marcan las diferencias entre el coloniaje del Norte y el del Sur a los que aludiera Jefferson, pero en Webster la propuesta es la de salir al encuentro de un diálogo con esas diferencias. Sarmiento comenta a Webster diciendo: «La historia de los Estados Unidos muestra que Webster fue el último estadista que mostró esa debilidad» por los Estados del Sur. Y luego termina su discurso con una convocatoria para que maestros y pastores protestantes estadounidenses vayan a educar a la América del Sur. Y es ahí en donde el proyecto sarmentino de vincular Norte y Sur fracasa, porque el discurso de diálogo que se ha sugerido antes, termina por hacer del Sur una tabla rasa que requiere ser re-escrita en totalidad por una cultura ajena.

A ese desacierto añade la fijación del binomio «civilización y barbarie» con toda la maquinaria que activó en los dos años siguientes para publicar, traducir y promocionar en Estados Unidos el *Facundo*.

traducciones que se hicieron al inglés en Estados Unidos, sólo tres corresponden a los autores denominados canónicos: la primera del «Niágara» de Heredia que en realidad no tiene fecha y además es una publicación en una sola hoja; segundo la de *Facundo*, traducción de Mary Mann en 1868 (fue publicada en los mismos años en Londres, 1868, en inglés; Nueva York, 1868, en español; París, 1874, en español; Milán, 1889, en italiano) y *María* de Jorge Isaacs traducida en 1890. En resumen, el único texto ampliamente difundido fuera de América Latina, como producto de las naciones independientes hispanoamericanas, fue el que presentaba a Argentina, y a través de ella al continente, como espacio de barbarie que debía ser nuevamente «colonizado», «conquistado», «civilizado».

[19] El original dice: «They are called to meet difficulties such as neither we nor our fathers encountered. For these we ought to make large allowances. What have we ever known like the colonial vassalage of these States?».

Dicho de otra manera, el pensamiento liberal angloamericano que no reconoció la existencia de interlocutores válidos en el Sur, cuando acogió una manifestación intelectual de los liberales del Sur lo hizo de aquel que llegó a confirmar las sospechas que ya se tenían: el orden y la libertad en el Sur son meras utopías mientras no se erradique el medievalismo hispano, la barbarie indígena y se repueble el continente con inmigrantes europeos protestantes. Ese fue el plan de Sarmiento y a grandes rasgos fue así como funcionó su proyecto para transformar Argentina en una réplica de Estados Unidos. En último término, Sarmiento, que a lo largo de su discurso opera diferentes recursos para visitar ciertos momentos de encuentro y desencuentro, y, para procurar un movimiento que genere una nueva forma de interacción productiva, termina por caer seducido en su propia necesidad de neocoloniaje. Este episodio de Sarmiento en las relaciones Sur y Norte es clave por la intensidad y cantidad de consecuencias prácticas que de ahí se derivarán para el sistema educativo en la Argentina y también para una separación más clara de las relaciones Iglesia-Estado en Argentina, pero definitivamente fue el primero de muchos intentos ciegos por hacer del Sur del continente una hoja en blanco en la que la civilización del norte debía venir a desterrar la barbarie. En este sentido el discurso de Sarmiento, que, por una parte, iba cargado de un reclamo histórico de cooperación con el ideal democrático, y que, por otra sancionaba las intervenciones estadounidenses en el mundo hispano, en último término se avenía a confirmar los prejuicios de Jefferson, y a refrendar con el *Facundo* la sospecha de barbarie y opacidad negativa, casi como un último alegato de culpabilidad amorosa.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALBERDI, Juan Bautista, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, México, UNAM, 1978.
- BARTHES, Roland, *Fragmentos de un discurso amoroso*, México-Madrid-Buenos Aires-Bogotá, Siglo XXI, 1990.

- BELLO, Andrés, *Obras completas* (26 vols.), *Epistolario* (vols. 25-26), Caracas, La Casa de Bello, 1981.
- EACHEVERRÍA, Esteban, *Obras Completas*, comp. e introd. de José María Gutiérrez, Buenos Aires, Antonio Zamora, 1972.
- HUMBOLDT, Alexander, *Cartas americanas*, Caracas, Editorial Ayacucho, 1980.
- JAKSIC, Iván, *Andrés Bello: Pasión por el orden*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001.
- JEFFERSON, Thomas, *The papers of Thomas Jefferson. Retirement Series*, Princeton, U. P., 1950.
- JEFFERSON, Thomas, *The papers of Thomas Jefferson. First Series*, Princeton, U.P., 1950.
- JEFFERSON, Thomas, *The Portable Thomas Jefferson*, New York, The Viking Press, 1975.
- ONÍS, José de, *Los Estados Unidos vistos por los escritores hispanoamericanos*, Madrid, Cultura Hispánica, 1956.
- SARMIENTO, Domingo F., *North and South America. Discourse delivered before the Rhode-Island Historical Society*, Providence, Knowles, Anthony & Co. Printers, 1866.
- TERRA, Helmut de, «Alexander von Humboldt's Correspondence with Jefferson, Madison, and Gallatin», *Proceedings of the American Philosophical Society (Jstore)* (Dec. 15, 1959), 783-806.
- WHITAKER, Arthur, *The United States and the Independence of Latin America, 1800-1830*, Norton, New York, 1964.





## BOLÍVAR: LA UTOPIA DE AMÉRICA LATINA

MARTA CECILIA BETANCUR

(Universidad de Caldas, Manizales, Colombia)

«Es una idea grandiosa pretender formar de todo el mundo nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes Estados que hayan de formarse; mas no es posible porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes dividen a la América. ¡Qué bello sería que el istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los Griegos! Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto Congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra con las naciones de las otras partes del mundo. Esta especie de corporación podrá tener lugar en alguna época dichosa de nuestra regeneración».

SIMÓN BOLÍVAR, *Carta de Jamaica*, 1815.

MÁS que ningún otro pensador latinoamericano, Bolívar es el gestor de la utopía de América Latina como comunidad integrada. Utopía porque es un sueño de futuro histórico que se viene planteando desde el siglo XIX y constituye una posibilidad deseable que aún no ha podido lograrse y a la que se debe seguir apuntando. Bolívar es el primer gestor de la utopía de la unidad de América Latina, en la que fue acompañado por muy pocos hombres de la naciente América de 1820 y de los cuales cabe destacar a José de San Martín.

El libertador tenía claro que la unidad no podría consistir en la unificación política mediante un solo gobierno, dadas la diversidad cultural, la gran extensión del territorio, el desconocimiento entre las

regiones y los intereses particulares de ciertos grupos regionales. Esas dificultades lo llevaron a hablar más bien de una integración política y apoyo mutuo entre los países nacientes y a propender por la constitución de la unidad política de Colombia, Ecuador y Venezuela en la Nueva Granada. Varias son las razones que encuentra para desear la integración de América: el origen común, la geografía, algunos rasgos importantes de la cultura como la lengua, la religión y las costumbres, y los frutos que dicha unión traería tanto para lograr una fortaleza defensiva frente a pretendidas invasiones como para el desarrollo económico, social y político de la región.

No obstante los rasgos que muestran la conveniencia de la integración, otros elementos contrarios inciden en la dificultad para llevarla a cabo: el escaso conocimiento del continente en su totalidad, la dificultad para lograr la independencia de todas las naciones, la falta de conocimiento y experiencia política, y el interés particular de grupos elitistas entre los criollos. De estos cuatro aspectos en contra, los dos últimos fueron –para Bolívar y, al parecer, para García Márquez– los más determinantes; pero el definitivo, aquél que impidió la creación de una gran nación y que tuvo como consecuencia el que América se desperdigara y se desperdiciara en la creación de un montón de pequeñas naciones, fue el último, la actitud y la voluntad política de los líderes criollos entusiasmados por el poder y por el interés de sacar partido de la independencia lograda, lo cual se manifestó en las luchas federalistas.

La narración de García Márquez en *El general en su laberinto*<sup>1</sup> es un importante testimonio del problema al que se enfrentó Bolívar para defender las ideas de unidad y el sufrimiento al que se vio sometido por la imposibilidad de lograr la realización de esa idea. Y la interpretación que lleva a cabo Enrique Gandía de la novela del escritor colombiano confirma la correcta comprensión que éste tiene de la magnitud del problema: «García Márquez –afirma el crítico– es ante todo un artista, un evocador maravilloso que se improvisó historiador y lo hizo con tanto talento como constancia en la información documental. No tiene errores. No conoce toda la historia del continente

[1] Gabriel García Márquez, *El general en su laberinto*, La Oveja Negra, Bogotá, 1989.

en sus grandes y sus pequeñas ideas políticas. Ha revivido a Bolívar en el fin de sus días y, en este resumen de su existencia, ha reconstruido en una rápida visión su vida entera. No es un libro contra Bolívar, como han dicho algunos críticos. Es un libro que nos explica el fracaso que no es de Bolívar, sino de los pueblos o jefes federalistas hispanoamericanos»<sup>2</sup> (p. 309). La novela, además de ser una obra literaria de gran valor narrativo, es un documento histórico que hace una interpretación acertada del conflicto político e ideológico de Bolívar con los federalistas sobre la necesidad de la unidad de la América Hispánica. Esto nos autoriza a tomar la obra como punto de referencia para examinar el hasta ahora frustrado ideal bolivariano, el cual aparece también claramente formulado en la *Carta de Jamaica*.

El último viaje de Bolívar, en *El general en su laberinto*, aparece como un viaje de incertidumbre, un viaje de no saber exactamente a dónde ir ni con qué fin. Este viaje de incertidumbre simboliza los caminos de incertidumbre que impregnan la obra, por lo menos en tres campos: en el deterioro de la salud del general, en su desgracia en relación con la vida pública y en la destrucción de la unidad continental. En este sentido el viaje es tanto hacia la muerte de Bolívar como hacia la muerte definitiva de la anhelada unidad de América. Esto se observa en la siguiente narración de la despedida de Honda: «Allí se despidió con una frase amable de cada uno de los miembros de la comitiva oficial. Y lo hizo con una sonrisa fingida para que no se le notara que en aquel 15 de mayo de rosas ineluctables estaba emprendiendo el viaje de regreso a la nada» (p. 91).

La obra se centra en el viaje emprendido por el libertador en su último año de vida, que pretendía ser hacia Cartagena con el fin de coger rumbo hacia Europa en calidad de desterrado. El trayecto está marcado por la zozobra, el sufrimiento, la inestabilidad, el deterioro físico y el sufrimiento moral. Y la mayor fuente de sufrimiento es la situación misma de zozobra de la Nueva Granada ligada al rompimiento de la unidad de América y al desprestigio social del general,

[2] Enrique de Gandía, «*El general en su laberinto*», en *Repertorio crítico de Gabriel García Márquez*, tomo II, compilado por Gustavo Cobo Bordo, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1995, pp. 291 a 310.

como alma y símbolo de esa unidad. La pérdida de Bolívar del rol de líder, la pérdida de su reconocimiento como tal fue la pérdida de la unidad del continente. Por ello la muerte de Bolívar y el deterioro de su salud están marcados en la obra más como consecuencias de los conflictos sociales y del personaje, en relación con ellos, que como un desenlace normal de la salud.

La obra presenta la confrontación entre dos ideales: el ideal de la unidad y la integración encarnado por Bolívar y el ideal de desmembramiento de las naciones encarnado por Santander. Además muestra el conocimiento que el libertador tenía de los conflictos interiores de América asediada por los intereses particulares de algunos generales. Bolívar sabía que el problema mayor estaba adentro. Por ello, en relación con Bolívar, el narrador de la novela afirma: «A partir de entonces, aquélla había de ser su idea fija: empezar otra vez desde el principio, sabiendo que el enemigo estaba dentro y no fuera de la propia casa. Las oligarquías de cada país, que en la Nueva Granada estaban representadas por los santanderistas, y por el mismo Santander, habían declarado la guerra a muerte contra la idea de la integridad, porque era contraria a los privilegios locales de las grandes familias» (p. 204). Bolívar sabía que el triunfo de las ideas federales significaba el desmembramiento de la gran América y de la Nueva Granada en pequeñas y mendicantes naciones, como las denomina Enrique Gandía.

Bolívar es el líder de la idea de unidad y como tal es el símbolo de esa idea, como aparece claramente expresada en la novela de García Márquez: «porque todo lo he hecho con la sola mira de que este continente sea un país independiente y único, y en eso no he tenido ni una contradicción ni una sola duda»... y concluyó en Caribe puro: «¡lo demás son pingadas!» (p. 205). Y en la *Carta de Jamaica*, Bolívar lo afirma expresamente: «yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria. Aunque aspiro a la perfección del gobierno de mi patria, no puedo persuadirme de que el nuevo mundo sea por el momento regido por una gran república; como es imposible no me atrevo a desearlo; y menos deseo aún una monarquía universal de América porque este proyecto, sin ser útil, es también imposible. Los abusos que actualmente existen no se reformarían, y

nuestra regeneración sería infructuosa. Los estados americanos han menester de los cuidados de gobiernos paternales que curen las llagas y las heridas del despotismo y la guerra» (p. 11).

Existen indicios de que Bolívar anhelaba para América su constitución como una gran nación con una monarquía constitucional como gobierno, pero veía muy difícil su construcción. La dificultad, como se dijo, provenía especialmente de dos fuentes: los intereses particulares de algunos generales criollos y la falta de experiencia y de conocimiento político de las gentes.

Bolívar estaba convencido de que la unidad del continente era lo único que podía mantenerlo a salvo de los intereses de otras potencias mundiales y permitirle lograr un crecimiento económico y un adecuado aprovechamiento de los recursos. Pensaba que América era un continente rico y con personas de gran talento, que acababa de sellar la independencia; que debía organizar su propia estructura política, planear una manera adecuada de desarrollarse como región autónoma y conservar la independencia para el bien de todos. Pero Bolívar se dio cuenta de que se movían intereses opuestos. Son los intereses de la clase rica criolla que quería aprovechar la independencia y la constitución de la república para explotar sus privilegios de clase. Esta es la zozobra social que a Bolívar le atormenta. Él, el líder que ha dirigido la liberación de América del yugo español, que ha conquistado la independencia, tiene que sufrir las luchas internas de la clase rica criolla por la consecución del poder para sus propios beneficios. El sufrimiento de Bolívar es un dolor de patria al asistir al proceso de la muerte de los ideales por los cuales luchó. En la narración, citando la *Carta de Jamaica*, García Márquez lo enuncia: «no son los españoles, sino nuestra propia desunión lo que nos ha llevado de nuevo a la esclavitud» (p. 83). Y más adelante dice: «La república de Colombia, primer embrión de una patria inmensa y unánime, estaba reducida al virreinato de la Nueva Granada. Dieciséis millones de Americanos iniciados apenas en la vida libre quedaban al albedrío de sus caudillos locales» (p. 25).

Enrique Buendía refiriéndose a la obra de García Márquez señala el mismo problema y afirma que «la desgracia de Bolívar y de América fue que sus colaboradores primero se sintieron Bolívares y luego

quisieron serlo en sus patrias lugareñas. Ninguno comprendió los ideales de Bolívar. Éste lo dijo y no pocas veces. Se sintieron venezolanos, colombianos, ecuatorianos, peruanos, chilenos, altoperuanos, paraguayos y gobernadores de catorce provincias argentinas» (p. 304).

Bolívar no sólo expresó su vocación de trabajar por la unidad de América, sino que dio pasos hacia ella. En principio, trató de hacer de Venezuela, Colombia, Perú, Bolivia y Ecuador una gran nación; el fracaso de esta idea lo llevó a construir la Gran Colombia con Venezuela, Colombia y Ecuador. Lo cual tampoco fue posible, dado el interés de Santander en Colombia y de otros caudillos en Venezuela y en Ecuador. En oposición franca a Bolívar, en cada región, algunos generales difundieron y desarrollaron las ideas federalistas que permitieron formar pequeñas naciones donde consolidaron su propio poder. Y esto lo comprende bien García Márquez en la novela del general, «comprende que el drama de América fue el federalismo, o sea, las ambiciones de tantos generales de querer ser otros Bolívares con sus fondos propios y sus envidias satisfechas» (Gandía, p. 292).

Sin embargo, Bolívar tuvo un compañero de lucha en estos ideales unificadores; se trata de José de San Martín, conocido como el protector de Perú, con quien suscribió un tratado, el 6 de julio de 1822, a través de Joaquín Mosquera y Bernardo Monteagudo, en el que sellaban la unidad de Colombia y Perú y se comprometían a trabajar con los otros países para consolidar la unión de todas las naciones de América. Este documento se adelanta a los tratados de la unidad de países como «la Unión Europea» y a los tratados de libre comercio, dado que en él se proclama la unidad para defenderse de las invasiones y los dominios extranjeros, el libre tránsito de un país a otro, el libre comercio, la igualdad en derechos en los dos países y el interés de propender por la fraternidad, la libertad y el apoyo mutuo. «Cuando su delegado Mosquera firmó con Monteagudo, el delegado de San Martín, la unión de las dos Américas, la bolivariana y la sanmartiana –afirma Gandía–, el sueño estaba cumplido. Los dos héroes, tan incomprendidos en Europa y en el resto del mundo, habían dado vida a la nación más poderosa de la tierra; pero las ambiciones de sus subalternos, como los generales de Alejandro el Grande, echaron por el suelo tan increíble proyecto y el federalismo

se encargó de disminuir a lo indecible el poder del nuevo mundo» (Gandía, p. 299-300).

Aquel 6 de julio de 1822 los representantes de Bolívar y de San Martín firman dos tratados; el primero, denominado «Unión, liga y confederación perpetua», estableció el intercambio y el apoyo mutuo entre los dos países; en el segundo, se comprometieron a propender por la unión entre las demás naciones de América; reza lo siguiente: «2º. Se formará una asamblea compuesta de los plenipotenciarios de cada parte. Ambos estados interpondrán sus buenos oficios ante los demás gobiernos de América porque entrasen en el tratado de unión, liga y confederación perpetua». Y el tercero dice que «de conseguirse el objetivo segundo, se reunirían los representantes de todos los gobiernos en una Asamblea General de los Estados Americanos con el encargo de cimentar de un modo el más sólido y estable las relaciones íntimas que deben existir entre todos y cada uno de ellos y que les sirva de consejo en los grandes conflictos, de punto de contacto en los peligros comunes, de fiel intérprete de sus tratados públicos cuando ocurren dificultades, y de juez, árbitro y conciliador en sus disputas y diferencias»<sup>3</sup>.

En el libertador no existe la antinomia de escoger entre el ideal independentista y republicano de la nación y el ideal de unidad de América. Trabajó por los dos ideales juntos porque creía que eran compatibles. A través de los discursos a los pueblos exhortó tanto el amor a la patria como la necesidad de esa unión. Ni siquiera con los españoles asumió ideas xenófobas, a quienes invitó a que se unieran a las ideas de independencia, autonomía y libertad, como se ve en el Discurso de Trujillo de 1913: «un ejército de hermanos, enviado por el Congreso Granadino, ha venido a libertarlos del despotismo y la barbarie española, a restablecer el gobierno republicano y a proteger a los americanos; es la última oportunidad de los españoles para acogerse a la amnistía e indulto y a colaborar con la causa independentista y republicana, en caso contrario serán tenidos como enemigos o traidores a la patria y por tanto ejecutados; los españoles que se adhieran

[3] Jorge G. Paredes M., «San Martín. Protector del Perú», en: [www. Monografias. com/ trabajos34/San-martín-Perú](http://www.Monografias.com/trabajos34/San-martín-Perú).

a la causa y colaboren activamente con el Estado republicano, serán considerados como americanos y tratados como tales»<sup>4</sup>.

El otro gran enemigo de la unidad de América para Bolívar fue el desconocimiento político y la falta de experiencia de sus gentes. El problema estaba especialmente en la falta de experiencia en el gobierno en la que estaba sumida la población por parte de los españoles. Estaban preparados par ser siervos, esclavos, colonos pero no gobernantes. Unos cuantos tenían formación cultural y política, aquellos guerreros que habían viajado a Europa. Bolívar hablaba de la infancia de América para referirse a esa ignorancia e inexperiencia política en la que quedaban los americanos una vez se avanzaba en las conquistas de la independencia. Esto hacía muy difícil esclarecer el tipo de gobierno y de organización política a que podía y debía aspirarse. Y así lo denuncia en la *Carta de Jamaica*: «Todavía es muy difícil presentir la suerte futura del Nuevo Mundo, establecer principios sobre su política, y casi profetizar la naturaleza del gobierno que llegará a adoptar. Toda idea relativa al porvenir de este país me parece aventura. ¿Se puede prever cuando el género humano se hallaba en su infancia rodeado de tanta incertidumbre, ignorancia y error, cuál sería el régimen que abrazaría para su conservación? ¿Quién se habría atrevido a decir tal nación será república o monarquía, ésta será pequeña, aquella grande? En mi concepto, esta es la imagen de nuestra situación» (p. 6). Las mayorías no sabían qué tipo de gobierno les era conveniente; los más pobres y humildes llegaron a sentir un gran temor hacia el tipo de gobierno que ejercerían sobre ellos sus compatriotas. Mientras tanto, quienes tenían un conocimiento de la política europea estaban pensando de acuerdo a sus propios intereses. El panorama era desolador. Y esa desolación es la que se aparece claramente simbolizada en la novela sobre «el general». La situación de América era un no saber qué hacer, ni cómo empezar.

Ahora bien, ¿por qué hablar como lo hace Simón Bolívar y lo hace hoy García Márquez de la incomprensión de Europa hacia América

[4] José Félix Restrepo, *El pensamiento constitucional y sociopolítico del libertador*. Tesis de grado. U. de Caldas. 1987, p. 255. En el documento el autor hace referencia al libro: Lecuna (1979), tomo 5, pp. 211 a 213.



Latina? Y ¿por qué afirmar cómo lo hace también Gandía de la incomprensión de la misma América hacia Bolívar? ¿En qué consiste esa incomprensión?

La incomprensión de Europa es en primer lugar la incomprensión de la España de inicios del siglo XIX que, aunque tenía conocimiento de las nuevas ideas políticas de Francia e Inglaterra, no comprendía las luchas de América por la independencia y la libertad; que conociendo las ideas políticas liberales de fraternidad, igualdad y libertad, no aceptaba que ellas pudieran ser aplicadas en América Latina, por lo cual insistía hasta las últimas consecuencias y hasta la aplicación de la violencia más atroz en impedir el triunfo de las ideas independentistas. Esto llevó al país conquistador a evitar la formación de los americanos en la práctica del gobierno. Así lo denuncia Bolívar en la *Carta de Jamaica*: «Se nos vejaba con una conducta que, además de privarnos de los derechos que nos correspondían, nos dejaba en una especie de infancia permanente, con respecto a las transacciones públicas. Si hubiésemos siquiera manejado nuestros asuntos domésticos en nuestra administración anterior, conoceríamos el curso de los negocios públicos y su mecanismo... He aquí por qué he dicho que estábamos privados hasta de la tiranía activa, pues no nos está permitido ejercer sus funciones... los americanos en el sistema español que está en vigor, y quizá con mayor fuerza que nunca, no ocupan otro lugar en la sociedad que el de siervos propios para el trabajo y, cuando más, el de simples consumidores; y aún esta parte coartada con restricciones chocantes» (p. 7). España educó para la dependencia y la esclavitud.

La posición de España llevó a Bolívar a reclamar de Europa y en especial de los ingleses un apoyo para América. Se lamentaba de que Europa e incluso Estados Unidos no hubieran asumido una posición más beligerante de apoyo con ella, por lo cual afirmó: «Europa haría un bien a España en disuadirla de su obstinada temeridad porque a lo menos le ahorrará los gastos que expende, y la sangre que derrama; a fin de que fijando su atención en sus propios recintos, fundase su prosperidad y poder sobre bases más sólidas que la de inciertas conquistas, un comercio precario y exacciones violentas en pueblos remotos, enemigos y poderosos; Europa misma por mira de sana política

debería haber preparado y ejecutado el proyecto de la independencia americana, no sólo porque el equilibrio del mundo así lo exige, sino porque este es el medio legítimo seguro de adquirirse establecimientos ultramarinos de comercio. Europa, que no se halla agitada por las violentas pasiones de la venganza, ambición y codicia como España, parece que estaba autorizada por todas las leyes de la equidad a ilustrarla sobre sus bien entendidos intereses». Y en relación con Estados Unidos afirma: «Cuantos escritores han tratado la miseria se acordaban de esta parte. En consecuencia nosotros esperábamos con razón que todas las naciones cultas se apresurarían a auxiliarnos para que adquiriésemos un bien cuyas ventajas son recíprocas a entrambos hemisferios. Sin embargo, ¡cuán frustradas esperanzas! No sólo los europeos, pero hasta nuestros hermanos del Norte se han mantenido inmóviles espectadores de esta contienda, que por su esencia es la más justa, y por resultados la más bella e importante de cuantas se han suscitado en los siglos antiguos y modernos, porque ¿hasta dónde se puede calcular la trascendencia de la libertad en el hemisferio de Colón?».

Bolívar conocía a Europa, era un erudito y un gran lector; se había formado en las ideas de la Revolución Francesa, en las ideas liberales de libertad, fraternidad e igualdad y estaba desconcertado porque los países que creían en ellas y luchaban por aplicarlas para sí mismos, no apoyaban su aplicación en la nueva América.

De Inglaterra también quiso aprender la monarquía constitucional como gobierno porque le parecía una forma apropiada de poder para América en la que un monarca estaba limitado por las normas de la constitución. Bolívar pensaba que se requería una mezcla de monarquía que no tuviera un poder absoluto y que tuviera cierta forma paternal de gobernar. Creía que se requería un poder central que agrupara las diversas regiones en peligro de desmembramiento. Pero esa fue la incomprensión del mismo pueblo, no haber entendido el ideal bolivariano y haber permitido la sujeción a caudillos oportunistas y egoístas que defendían sus intereses.

El mismo reclamo de Bolívar al mundo occidental lo eleva García Márquez en el discurso ante la Academia sueca al recibir el Premio Nobel de Literatura en 1982, donde habla de la soledad de América Latina para referirse a la incomprensión de que es objeto en cuanto

no se le entienden sus luchas por la independencia, la autonomía. En ese bello texto el escritor afirma: «Creo que los europeos de espíritu clarificador, los que luchan también aquí por una patria grande más humana y más justa, podrían ayudarnos mejor si revisaran a fondo su manera de vernos. La solidaridad con nuestros sueños no nos hará sentir menos solos, mientras no se concrete con actos de respaldo legítimo a nuestros pueblos que asuman la ilusión de tener una vida propia en el reparto del mundo»<sup>5</sup>.

La gran desolación que gobierna la novela de García Márquez sobre el general es la desolación del fracaso de un ideal por el que se ha trabajado durante años y que también ha sido objeto de incomprendimientos. El tratamiento que dio el escritor al personaje ha sido objeto de críticas por su presunta subvaloración y desvirtuación de Bolívar. Pero sucede todo lo contrario, como se ha dicho, la novela sella la comprensión profunda del sufrimiento y el deterioro de Bolívar en sus últimos meses de vida. El viaje hacia Cartagena es el viaje de Bolívar hacia su tumba y es el viaje hacia la muerte de la realización de su ideal. Muriendo el personaje que simboliza la unidad, muere la posibilidad de la unidad. Y la historia ha comprobado la verdad de este planteamiento: hoy, después de 200 años de las luchas de Bolívar por la independencia y la construcción de América, han salido ganando las burguesías criollas con sus intereses particulares o de clase; burguesías que, efectivamente como señaló Bolívar, no han sido capaces de poner los ideales de la nación por encima de los de sus grupos, razón por la cual tienen sumidas a las mayorías de América Latina en la pobreza y a la naciones sin la independencia añorada.

Conviene pensar hoy, doscientos años después de la propuesta bolivariana, si la utopía sigue siendo válida, si las razones para la integración siguen siendo tan fuertes que logren superar los fuertes intereses que han impedido su realización.

Efectivamente, la utopía de Bolívar es hoy tan necesaria como fue ayer; hoy, nuevos peligros acechan; del dominio español, América pasó a otra forma de dominio menos directo y más sofisticado, como fue el

[5] Gabriel García Márquez, «La soledad de América Latina», en: *Repertorio crítico de Gabriel García Márquez*, tomo I, compilado por Gustavo Cobo Bordo, p. 155.

dominio de un país cercano y del cual Bolívar demandaba su apoyo pero cuyo poder también alcanzó a prever; hoy el dominio es de grandes poderes económicos y culturales que se han ido imponiendo. La única manera de enfrentar ese nuevo poder de los grandes capitales y de las teorías que los respaldan, al presentarlos como la mejor forma, la única posible, o la más conveniente de estructuración económica, es mediante la integración y el apoyo mutuo en los aspectos económicos, sociales, políticos y culturales de América Latina. En verdad, como pensaba Bolívar, la población no estaba preparada, por falta de formación y de experiencia política, para luchar por la conformación de gobiernos que pusieran los intereses generales de la colectividad por encima de los particulares. Pero los pueblos han avanzado, se ha profundizado en el conocimiento de la política y en la experiencia en el arte de gobernar, lo que hace pensar en la posibilidad de trabajar conjuntamente por la realización de la utopía. Además se ha avanzado en acuerdos de integración como El Pacto Andino y Mercosur.

Sin embargo, el trabajo debe ser en gran parte, en el pensamiento, al interior de los países. La ideología que gobierna a los pueblos, aún cargada de individualismo y de egoísmo, lleva a propender por la disputa y la desunión. En muchos casos, los gobernantes que siguen aspirando a satisfacer sus apetitos particulares y sus deseos de poder estimulan la división y la discordia. Este sigue siendo un problema para la unidad de América, región en la cual algunos países aún no tienen clara la necesidad de trabajar por ese ideal, pero en la que otros gobiernos hacen esfuerzos por establecer lazos de hermandad y por respaldar organismos que contribuyan efectivamente al apoyo recíproco. Estas razones plantean la necesidad de demostrar a las colectividades las ventajas y las bondades del trabajo en equipo.

Una razón nueva se puede esgrimir para defender hoy la posibilidad de la unidad de América. Dada la diversidad cultural de nuestra América, parece casi imposible establecer lazos estrechos de unidad. Sin embargo, como William Ospina<sup>6</sup> lo sugiere, la diversidad cultural no ha de ser una causa profunda de la discordia. Por el contrario, el

[6] William Ospina, «América mestiza. El país del futuro», en: <http://www.villegas editores.com/libros/9589393861/inicio.asp#>.

desarrollo cultural y teórico del hombre nos permite ser optimistas, pues la aceptación de la diversidad y de la diferencia cultural no tiene por qué impedir acuerdos. Es posible y necesario llegar a acuerdos en la diferencia. Y ésta será la única forma en que el hombre pueda vivir bien en comunidad con otros. Por otra parte, también el desarrollo teórico y cultural muestra que las mentalidades de dominio y de control son concepciones sociales e históricas que pueden ser criticadas y discutidas; que pueden ser superadas. No son ideologías necesarias y eternas. La construcción del mundo social y de la organización social es una tarea humana que puede ser continuamente revisada y replanteada; que puede realizarse de acuerdo con fines. La utopía, en cuanto deseo emocional, imaginativo, razonable y posible de lograr, es un futuro por el que puede trabajar el hombre de América y la unidad sigue siendo una utopía válida.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BOLÍVAR, Simón, *Carta de Jamaica*, 1815.
- DE GANDÍA, Enrique, «*El general en su laberinto*», en *Repertorio crítico de Gabriel García Márquez*, tomo II, compilado por Gustavo Cobo Bordo, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1995.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel, *El general en su laberinto*, La Oveja Negra, Bogotá, 1989.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel, «La soledad de América Latina», en *Repertorio crítico de Gabriel García Márquez*, tomo I, compilado por Gustavo Cobo Bordo, p. 151-157.
- OSPINA, William, «América mestiza. El país del futuro», en: <http://www.villegaseditores.com/libros/9589393861/inicio.asp#>.
- PAREDES M., Jorge G., «San Martín. Protector del Perú», en: [www.Monografias.com/trabajos34/San-martin-Peru](http://www.Monografias.com/trabajos34/San-martin-Peru)
- RESTREPO, José Félix, *El pensamiento constitucional y sociopolítico del libertador*. Tesis de grado. U. de Caldas, 1987, p. 255. En el documento el autor hace referencia al libro: Lecuna (1979), tomo 5.



## LA IDEA DE AMÉRICA EN LOS POETAS RIOPLATENSES DE LA INDEPENDENCIA

JAIME PEIRE

(Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina)

1. Introducción - 2. La explosión del americanismo y las primeras identidades parciales - 3. El proyecto «argentino» - 4. El grito de independencia - 5. América en el ciclo sanmartiniano en los poetas rioplatenses - 6. Conclusión

### RESUMEN

ESTE trabajo se propone analizar la evolución de la relación entre la patria rioplatense y la *patria americana* en la producción poética prerrevolucionaria pero especialmente durante el período revolucionario. Es interesante comprobar el hecho de que mientras se lucha por establecer una entidad política que evidentemente no abarca toda América, sino que serán las «Provincias Unidas del Sud», en ningún momento la producción poética –que no abarca sólo el estricto pensamiento, sino que tiene la ventaja de desvelar los sentimientos– deja de considerarse integrado a una patria más grande, que algunos poetas llegaron a llamar «Gran Colombia», es decir, América.

El alto grado de *responsividad* del discurso poético –es decir, el hecho de que sus voces integren o representen otras muchas– y los constantes reenvíos explícitos que hay en la producción poética del período, permiten utilizar la producción lírica como base sólida para un análisis de esta magnitud, reconstruyendo el horizonte semántico con gran eficacia. Se puede, de esta manera, profundizar en el análisis de la semántica de los universalismos y los particularismos en la «América» rioplatense entre 1767 y 1825.

Al inicio del ciclo revolucionario parecía clara la intención de la élite *argentina* –término identitario que explotó con las invasiones inglesas a Buenos Aires y Montevideo de 1806 y 1807– de avanzar en la estructura de un ente identitario y también político llamado «Provincias Unidas del Sud», según reza el himno nacional argentino todavía, intención evidentemente atada al carro de los resultados de la guerra revolucionaria emprendida.

El relativo éxito de esta guerra –debemos recordar que la Revolución de Buenos Aires nunca fue derrotada totalmente– permitió a partir de la liberación de Chile tener una mirada más abarcadora. Es allí cuando la semántica de «América» cambió, enriqueciéndose. Al mismo tiempo que conserva los rasgos de «patria común» –a los que nunca había renunciado– ahora América era la patria de la libertad y de la virtud, en la cima de los Andes, donde sus predilectos hijos argentinos la habían colocado. Así, «Nosotros», los americanos, éramos los que luchamos por nuestros derechos originarios, concebidos en términos del iusnaturalismo racionalista del siglo XVII y XVIII. Y esa lucha era impostergable. «Libertad o muerte», era la divisa del ejército patriota en las batallas de Chile, según los poetas.

Pero el narcisismo porteño iba a contribuir a eclipsar entre 1820 y 1825 este americanismo, del que los patriotas rioplatenses se habían considerado míticamente a la vanguardia. No tanto por las victorias de Bolívar, sino por la atención a sus propias guerras civiles: las propias provincias de las que Buenos Aires se consideraba «la cabeza» desde la época virreinal, la habían derrotado militarmente y algunas se apresuraban a declararse estados soberanos. Desde entonces, la patria americana parecía un sueño inalcanzable.

## 1. INTRODUCCIÓN

Es evidente que la *vacatio regis* que provocó la crisis de la Monarquía española de 1808, y con ella la de todo el imperio, puso en movimiento los sentimientos identitarios, a pesar de las profundas muestras de extraordinaria lealtad que explotaron tanto en la península cuanto



en América hispánica<sup>1</sup>. Sin embargo, el peligro del avance francés sobre el continente americano –por un lado– y el acorralamiento del gobierno español peninsular –por otro– obligaron a los americanos a soluciones «juntistas» como se habían visto en España, y en algunos casos a imaginarse gobernándose solos, para evitar la lo que llamaban la *herejía* francesa.

Se pueden ver ya para 1809, delineada claramente en los horizontes semánticos que nos presentan las fuentes, una división identitaria dentro de la nacionalidad hispánica que la recorta en dos: los americanos y los peninsulares. Es esta una tendencia de los sentimientos de pertenencia que –como veremos– viene de antes, pero que se acentuaba extraordinariamente ahora, porque los americanos se negaban a seguir la presunta suerte de la metrópoli, es decir, caer en manos de Napoleón. Les repugnaba la idea de tener una nueva identidad nacional –en el sentido antiguo, étnico del término– impuesta por la fuerza, y totalmente ajena a la que ellos sentían como propia.

Pero ya en 1809 esos movimientos subterráneos derivaron en intentos juntistas, que –basados en la tesis de la retroversión de la soberanía a los pueblos por la acefalía– mostraban pliegues de sentimientos identitarios de las élites, que buscaban controlar la situación. Al mismo tiempo otras imaginaciones buscaban formar una especie de Junta para toda América, con miembros de todas las jurisdicciones, como aparece en algunos libelos.

Cuando se produjo posteriormente la disolución de la Junta Central, y la formación de un endeble Consejo de Regencia, se abrió un espacio disyuntivo que fue el comienzo real de la independencia americana, que terminará en 1825. Aquí ya era evidente en Sudamérica que «los americanos» –salvo la excepción fidelista peruana, quizás o la mexicana, de más antigua tradición– no estaban satisfechos con la *vieja* identidad hispánica, aún reconociéndose hispánicos, y se iniciaba un proceso de búsqueda marcado por la magia ideológica, y el odio a la tiranía y al despotismo. Todos querían vivir en una nueva identidad que satisficiera su ansia de libertad. Y en general, esa libertad era

[1] Se entiende que es una forma de hablar. Los sentimientos identitarios siempre están en movimiento. Cfr. Pedro López García (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Cátedra, 2000.

ahora pensada en términos del conjunto americano. Pero la semántica de lo que significaba América cambiaría con el curso de las guerras de la independencia y el nacimiento de nuevos estados entre 1810 y 1825.

El propósito de este trabajo es precisamente estudiar cuál es esa semántica de *América*, en este proceso. Revirtiendo la tendencia historiográfica de hacerlo a través de la historia de los conceptos –la *begriffsgeschichte*– trataremos de hacerlo a partir de los deseos y sentimientos. Para ellos reunimos un *corpus* documental que pudiera dar cuenta de esta nueva pregunta –los deseos y sentimientos, más que las «razones» y sus fuentes– centrado fundamental pero no únicamente en la abundante producción lírica del espacio que nos interesa estudiar, El Río de la Plata. Nos referimos a la poesía tanto popular, en forma de *cielitos* –los que constituyen el origen de la poesía gauchesca–, cuanto la producción de poesía culta de corte neoclásico.

Por supuesto, al utilizar fuentes literarias para la historiografía, no nos apoyaremos sólo en los hechos fácticos que nos relaten como una verdad histórica fáctica, sino en el tipo diferente de verdad que nos pueden dar: el horizonte semántico sentimental donde fueron producidas, atento a su verosimilitud<sup>2</sup> y a la *responsividad* de su discurso. Es decir, a la capacidad de la producción poética de contener otros discursos en sí, de lo que son pruebas las muchas referencias que los poetas se hacen entre sí mismos<sup>3</sup>.

Nos proponemos por lo tanto averiguar qué cosa era América para los poetas rioplatenses en el ciclo revolucionario, y en la medida de lo posible estudiar cuál fuera la evolución del sentir de lo que América era, o debía ser, asumiendo que ellos también eran pensadores, aún cuando su «pensamiento» no hubiera seguido un curso argumentativo. Al contrario, éste se apoyaba siempre en

[2] F. R. Ankersmit, «La verdad en la literatura y la historia», en Francisco Javier Caspistegui e Ignacio Olábarri, *La «nueva» historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 49-68.

[3] Cfr. Leonor Arfuch, voz «Dialogismo», en Carlos Altamirano (Dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, pp. 64-68. Véase también para estos temas, Jerome Bruner, *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Barcelona, Gedisa, 1998, y Hyden White *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós, 2003.

representaciones sentimientos y deseos que aparecían con claridad en la lírica<sup>4</sup>.

En realidad «se trata de partir de lo captado de manera pre-objetiva y oscuramente inmediata (sentimental si se quiere) para llevarlo a una expresión objetiva y simbólica tal que permita poseerlo y proseguirlo, es decir proyectarlo y desarrollarlo de manera satisfactoria. Se trata, pues, del problema de buscar, encontrar, expresar y poseer, sin que el objeto de esas actividades esté dado *a priori* en ninguna parte, siendo posible dar con él o dar con uno que no sea adecuado o satisfactorio respecto del punto de partida»<sup>5</sup>. Y esto es lo que analizaremos en la lírica rioplatense: la búsqueda de América en los sentimientos y deseos.

Ese buscar, encontrar, expresar y poseer, que es el objeto de nuestro trabajo, se entiende de tal manera respecto de lo que para los poetas rioplatenses era América en relación a lo que su propia patria iba siendo, conforme iba pasando el ciclo revolucionario, analizando primero la sintaxis del discurso –teniendo en cuenta que estamos ante una producción lírica, y que no debemos analizarlo literalmente– y a continuación su semántica.

## 2. LA EXPLOSIÓN DEL AMERICANISMO Y LAS PRIMERAS IDENTIDADES PARCIALES

LA división entre americanos y peninsulares venía de larga data. Ya en el siglo XVI se habían ventilado los primeros conflictos entre criollos y *gachupines*. Pero en el siglo XVIII la tendencia a considerar dos bloques –América y la Península– se acentuó. En el caso del Río de la Plata, con la circulación de las ideas de crear un mundo cosmopolita. Así por ejemplo, decía un académico en una fecha tan temprana como 1786 que «Nuestra Península de España podemos justamente tomarla

[4] Cfr. M. C. Lemon, *The discipline of history and the history of thought*, Routledge London and New York, 1995.

[5] Jacinto Choza, «Cambio sociocultural y acción política en el problema de los regionalismos», en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva época), 33, Madrid, 1983, p. 148.

como una parte de nuestro continente, y consiguientemente haciendo un cuerpo con él, visto que la frecuente arribada de embarcaciones al Río de la Plata, y a otras colonias<sup>6</sup> suyas por el libre comercio concedido últimamente, después de más de dos siglos restringido, la hace casi contigua. Ya se palpan las ventajas que trae la frecuente comunicación de nuestra metrópoli»<sup>7</sup>.

Como se ve, distingue bien entre dos bloques, pero pareciera también que de lo que se trataba no era de cómo mejorar la economía de la península, tanto como del continente americano, especialmente en su espacio rioplatense, que es de lo que se habla, a partir de las ventajas comerciales que la creación del virreinato del Río de la Plata había traído a esta región.

América, como sujeto de imputación de un amor o de un horizonte identitario, no aparecía claramente en la poesía rioplatense sino hasta las invasiones inglesas de 1806 y 1807, donde el gran protagonista –para algunos poetas– es el «pueblo argentino» o para otros el Comandante de las tropas hispánicas, Liniers, «nuevo Pelayo del Sud», que derrotó doblemente a los ingleses. América aparecía –en esta lírica– abriendo sus brazos «a sus dignos hijos». Llama la atención que el sentimiento del poeta colocara a América como madre de sus hijos, los americanos, y no a España. Pero ya estaba esbozada aquí la figura, de la América como madre que se usará durante todo el ciclo revolucionario, especialmente en el ciclo sanmartiniano, aunque en éste, ya con una semántica diferente<sup>8</sup>.

Después de producida la revolución de 1810, está claro que el referente identitario, territorial, cultural y político es América, más allá del juntismo que se impuso en el Río de la Plata. En este primer momento, vista la suerte incierta de la península, hay tres elementos a tener en

[6] Nótese que dice «colonias» ya en la década del ochenta del siglo XIX. Se siente «colonia», es decir, cumpliendo una función dentro de un cuerpo global, pero a continuación, invierte la óptica.

[7] *Disertación académica. Sobre si será útil a los Estados de América el trabajo de las minas a la agricultura*. Archivo General de la Nación, Argentina, Biblioteca Nacional 366.

[8] José Prego de Oliver, «Al Sr. Don Santiago de Liniers Brigadier de la Real Armada», etc. En Juan Cruz Puig, *Antología de los poetas argentinos*, Buenos Aires, Martín Biedma e Hijo Editores, 1910, p. 79.

cuenta: 1) Los americanos tienen tanto derecho como los peninsulares a elegir juntas que los representen<sup>9</sup>. 2) Estas juntas se construyen con arreglo a la organización política anterior a la invasión napoleónica, en torno a las ciudades capitales cuyos territorios se organizan alrededor de los cabildos y sus campañas, según el estatuto piramidal de las ciudades, previo a la invasión<sup>10</sup>. 3) Casi unánimemente todos sienten y desean –ateniéndonos a las fuentes– que es hora de terminar con el despotismo de los borbones y con la monarquía absoluta, cuando no de independizarse de España de una buena vez. A veces se produce una lucha entre los que consideran que tienen el poder sólo como en depósito y entre los que quieren una morfología política que incluya una representación de tipo moderno<sup>11</sup>.

En noviembre de 1810 Esteban de Luca publicó en *La Gaceta de Buenos Aires*, una «Marcha patriótica» donde aparecía por primera vez un término territorial unido a una representación sentimental identitaria muy interesante: «*Sudamericanos*:/ mirad ya lucir/ de la patria la aurora feliz», que demuestra que interpretaba con una sinécdoque a «la América toda», pero que sería muy importante en todo el ciclo revolucionario, aún cuando en él no faltaran alusiones a América del Norte, a Washington o a la ciudad de Boston. El sujeto de imputación de esa «aurora feliz», era América «toda».

Otra idea muy importante aparecía en esta composición: «Libertad sagrada/ y *unión* reine aquí». América, Sudamérica y las Provincias Unidas del Sud, serían los protagonistas de la consecución de su propia libertad, en forma de epopeya, pero se debía mantener la *Unión*, que en la superficie del discurso aludía a toda América, o si se quiere a Sudamérica, pero en su performance, apuntaba a un

[9] «La América tiene/ el mismo derecho/ que tiene la España/ de elegir gobierno./ Si aquélla lo pierde/ por algún evento/ no hemos de seguir/ la suerte de aquéllos», Eusebio Valdenegro y Leal, «Canción patriótica», 1810, en *ibidem*, tomo II, pp. 284-89.

[10] El Rey le había concedido a Buenos Aires el título de «defensor de la América del Sur y protector de los cabildos del virreinato. Geneviève Verdo, «¿Soberanía del pueblo o de los pueblos? La doble cara de la soberanía durante la revolución de la independencia (1810-1820)», en *Andes*, 13, Salta, 2002, p. 145.

[11] Marcela Ternavasio, *Gobernar la Revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

territorio más pequeño, que era el controlado por la Junta, a la que no aludía explícitamente.

En diciembre, Vicente López y Planes, daba un paso más, al publicar en *La Gaceta*, una «Oda» al triunfo patriota en Suipacha, donde se refería ya a «la espada carnífera» de los «rebeldes», los «despotas», los usurpadores del Perú, a los «tiranos», etc. Aparecían aquí «los cadalsos, los grillos, las cadenas», y toda la parafernalia que él mismo le adjudicara poco tiempo antes a los ingleses en «El triunfo argentino» de 1807 en honor a los combatientes rioplatenses que derrotaran dos veces seguidas a los intentos de invasión inglesa por tierra.

A partir de los versos reseñados, se puede ver el desenvolvimiento del ideograma de la libertad en contra del «antiguo» despotismo. Y quedará recortada una patria que es la ideológica, que en este momento coincide con el territorio controlado por la Junta: «Viva la patria y la Junta provisoria» (posteriormente la Unión), pero que se complementa con otra patria más grande que es la americana. Balcarce –el jefe de los patriotas– era «en la *idea* de todo americano», «más que el griego y el célebre romano». La composición –hiperbólica como todas las neoclásicas– finalizaba significativamente: «disfruta al ver que *las ciudades*/ te dan, al ver su servidumbre rota! ¡Salve, mi jefe amado,/ pues *la América* toda has libertado!»<sup>12</sup>. Ciudades y América constituyen los referentes identitarios.

Es claro en este primer momento, que había un fuerte sentimiento de unidad americano, continente al que hay que liberar, despuntando un sentimiento patriótico ligado al ideograma de la libertad, que era esgrimido por el discurso para legitimar la novedad revolucionaria. América había pasado a ser el horizonte de una patria que se debía liberar, comenzando por el territorio «propio», según la estructura piramidal de las ciudades propia del antiguo régimen. En realidad la lírica revolucionaria nunca plantearía una disyunción con el resto de América. Pero en esta etapa hay una clara, no ya integración, o una articulación que vendrá más tarde, sino que existía América como horizonte identitario capaz de oponerse a la antigua tiranía, y una débil

[12] Vicente López y Planes, «Al Sr. Don Antonio Balcarce. Oda a la victoria de Suipacha», en *ibidem*, tomo II, pp. 103-107.

unión, después Unión, y un referente político-territorial más pequeño inevitable, apoyado en la jerarquía de las ciudades que viene del antiguo régimen, y su campaña adyacente. Un horizonte menor que el de las muy recientes intendencias.

Sin embargo, este patriotismo americano escondía también un afán protagónico de Buenos Aires, desde el principio: Juan Ramón Rojas, en la «Canción a la Exma. Junta Gubernativa», compuesta en 1811, en forma de un diálogo entre Júpiter y Venus, era ya más explícito. Su pueblo predilecto, Buenos Aires, pondría fin al despotismo hispano, y «levantarán [los patriotas fieles, de Buenos Aires] el edificio sacro/ de la perpetua libertad augusta». Rojas nos proponía el mismo ideal –y ya sintiéndose identificado con él en la composición– que aquel patriotismo ideológico de la República mercantil esbozado en los años ochenta, pero ahora mucho más completo: «Buenos Aires unida a sus Provincias/ el primero será que combinando/ un sistema benéfico y virtuoso,/ su gobierno establezca. Los aplausos/ en breve llevará del orbe entero./ Las ciencias y las artes desertando/ de la afligida Europa, harán asiento/ entre aquellos dichosos ciudadanos,/ veráse entonces el comercio activo/ sus puertos y bahías frecuentando,/ la agricultura haciendo que dependan/ de sus frutos los reinos más lejanos/ y la abundancia pródiga sus bienes/ en aquel *hemisferio* derramando/ hará que de *la América sus hijos*/ se propaguen sin número. Los lauros/ de Marte todos, ceñirán sus sienas;/ y en grandezas, poder, ciencias y fausto,/ excederán los tiempos más felices/ de atenienses, de griegos y romanos».

De nuevo Buenos Aires era la cabeza, y las provincias el cuerpo. Ya Buenos Aires se distinguía del resto de América: sería el primero que estableciera un gobierno «benéfico». Después vendrían los demás. Este gobierno virtuoso haría que florecieran ciencias, artes y comercio, a tal punto que los ciudadanos de la afligida Europa vendrían a ella. ¡Y sólo estamos en 1811!<sup>13</sup> Pero es preciso subrayar que la composición

[13] Juan Ramón Rojas, «A la Exma. Junta Gubernativa de las Provincias del Río de la Plata. El cuartel Núm. IX», en *ibidem*, tomo II, p. 246. Es preciso subrayar cómo este panorama, que parece virgiliano u horaciano, reaparecería mucho más tarde. Nótese la diferencia entre este entusiasmo, y la imposibilidad del juntismo para vehicular la gestión de los valores que defendía, en Ternavasio, Marcela, *Gobernar la Revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, pp. 56-63.

no renegaba del americanismo, al contrario: Buenos Aires, en el plan de Júpiter sería la *primera*, pero las ciencias, las artes florecerían en *la América* como en ningún otro sitio jamás. El sujeto de imputación –aunque exterior– seguía siendo la América, aunque los sentimientos del poeta lo traicionaran.

Se ve entonces en esta explosión del americanismo –ya existente en forma pacífica anteriormente– una clara indiferenciación patriótica. Se era de América y se era de una ciudad y su *hinterland*. Y eso era un sentimiento profundo donde recalaba una emoción identitaria ya insatisfactoria para 1810. Sumado a esto, comenzaban a dibujarse sentimientos identitarios que interesaban la legitimidad política de los entes identitarios que se rebelaban contra el antiguo despotismo, y cuyo diseño comenzaba el largo camino de construcción del Estado-Nación, que en el caso argentino iba a llevar muchos, demasiados, decenios aún.

### 3. EL PROYECTO «ARGENTINO»

LA marcha patriótica de Vicente López y Planes, que luego será el himno nacional argentino, no hacía –desde el punto de vista identitario– sino darle a este panorama un carácter emblemático y programático, otorgándole una morfología política. El español ha ocupado el lugar del británico. Él era ahora el invasor que holla los campos argentinos, que ahora abarcan desde el Alto Perú hasta el cabo de Hornos y que el «valiente argentino», poniendo a Buenos Aires al frente de la Unión –ya con mayúsculas– de los pueblos, que forman una nueva Nación<sup>14</sup> en donde la igualdad está en el trono, y por eso es «noble». Y por todo ello los pares de esa nación, saludaban a las «Provincias unidas del Sud» diciéndole «Al gran pueblo argentino, salud». Pareciera

[14] También José Agustín Molina se refiere a la Nación y probablemente se refiere a lo mismo que la marcha patriótica de López y Planes, pues se preocupa de fijar un espacio «la región que habitamos», de diferenciar la patria del Río Salý (Tucumán) del «patrio Paraná». Cfr. «Canción al vencedor de Tucumán y Salta», 1813, en *Ibidem*, tomo IV, pp. 131-142. La referencia a la nación, en p. 140.



que ahora, el pueblo argentino era ahora una unión de pueblos. Su semántica había cambiado. Y con ella su sentido de pertenencia.

Hay una clara colonización imaginaria de un territorio que es mucho más grande que el antiguo Buenos Aires. Ahora las victorias de los tres ejércitos «auxiliadores» que Buenos Aires había enviado a las provincias para «ayudarlas» a sacudirse el yugo español, «son letreros eternos que dicen:/ aquí el brazo argentino triunfó:/ aquí el fiero opresor de la patria/ su cerviz orgullosa dobló». Y por lo tanto, «se levanta a la faz de la tierra/ una nueva y gloriosa nación»<sup>15</sup>.

Ahora bien, si la marcha se encargaba de dejar bien claro que hay una nueva nación que se estaba levantando, se cuidaba de no entrar en colisión con el resto de América. Así, desde un polo el clarín de la fama, mostrando el nombre de América, repetía a todos los mortales que el pueblo de las Provincias Unidas del Sud había abierto un trono a la majestad del pueblo que había hecho huir al ibérico león<sup>16</sup>.

Se trataba sin duda de una atrevida apuesta. La apuesta de mostrar una nación que no existía, quizás en los papeles, pero que supuestamente se iría levantando a medida que obtenía victorias en el combate, y acrecentaba su territorio. Por supuesto las derrotas fueron amputadas de la narrativa lírica. Una nación que ya era la Unión, que no sólo no entraba en disyunción con el resto de América, sino que insinuaba claramente que combatía por la misma libertad que el resto:

*¿No los veis sobre Méjico y Quito  
arrojarse con saña tenaz?  
¿Y cual lloran bañados en sangre  
Potosí, Cochabamba y La Paz?  
¿No lo veis sobre el triste Caracas  
luto, llanto y muerte esparcir?  
¿No lo veis devorando cual fieras  
todo pueblo que logran rendir?*

[15] Vicente López y Planes, «Marcha nacional» (1813), en *ibídem*, tomo II, pp. 108-111.

[16] «Desde un polo hasta el otro resuena/ de la fama el sonoro clarín, / y de América el nombre enseñando/ les repite mortales oíd:/ Ya su trono dignísimo abrieron/ las provincias unidas del Sud», *ibídem*, p. 111.

Con este trasfondo americanista, la apuesta del himno era incorporar mediante los letreros –las victorias– un «circuito» donde las libertades serían respetadas, y el despotismo había sido definitivamente derrotado. Este circuito, que mencionaba un poco antes una composición de Juan Ramón Rojas<sup>17</sup>, es la coartada para una Unión que si bien estaba abierta a la incorporación de otras provincias que lo quisieren, era ya claramente una entidad política con una morfología determinada. América parecía seguir siendo una patria común, pero ahora en ella habían surgido «pueblos» –el argentino no era más que uno de ellos– en el sentido moderno de la palabra: con soberanía.

Pronto el acelerado pulso revolucionario haría cambiar de nuevo la semántica de lo que América significaba en el Río de la Plata, con la toma de la plaza de Montevideo por las armas revolucionarias. La idea de América cambió, a la par que cambiaba y se iba perfilando una de las partes: la Argentina. Los «argentinos» –ahora acentuadamente los «patricios» argentinos– habían logrado rendir «toda la tropa de Europa» en Montevideo, y la conquista de la ciudad era presentada como una epopeya.

La retórica victoriosa –sin embargo– generaba desconfianza en el proyecto argentino en las filas de los americanos de la Banda Oriental del Río de la Plata, que no se sentían «argentinos», sino «orientales», entre otras cosas porque está en el poder el grupo de la élite porteña, y argentino tenía esa connotación, y todavía la tendría por muchos años. Así, ante el llamado a la esperanza del victorioso general Alvear, Francisco Acuña de Figueroa, oriental, que había escrito un diario durante los años del sitio de Montevideo, expresaba su desencanto y desconfianza, visto que el caudillo oriental Artigas se había separado de las tropas porteñas del sitio poco antes de la toma de la ciudad:

*¿Qué esperanza habrá si vemos  
arder contra Buenos Aires*

[17] Juan Ramón Rojas, «A las provincias del interior oprimidas. Para que no desmayen en sus esfuerzos con la marcha del ejército de Buenos Aires a la Banda Oriental, en cuyos triunfos cifra su absoluta libertad» (1812), en *ibídem*, tomo II, pp. 251-255.

*en la campaña un incendio?  
Pues ya el implacable Artigas  
y todo el país entero,  
contra argentinos reclaman  
sus usurpados derechos,  
pues si de una madre, altivos,  
la obediencia sacudieron,  
no quieren de una madrastra  
sufrir pupilaje nuevo.*<sup>18</sup>

Pero a pesar de ella, la historia oficial de la élite argentina (que en este momento significa Buenos Aires, su campaña y sus afanes imperialistas, más o menos aceptados a causa de sus victorias militares, así de rudimentario) veía en ellos un hito en la epopeya de la victoria de la libertad de América. Se iban formando entes políticos, que estaban definiendo sus morfologías políticas, pero el sujeto histórico *final* de imputación de la libertad en el decurso de la historia disponible para los poetas, era América. En esta unión americana –dentro del proceso de diferenciación en curso– el ideologema de la libertad era –entonces– fundamental, como lo refiere Esteban de Luca en una «Marcha patriótica»:

*Sudamericanos  
mirad ya lucir  
de la dulce patria  
la aurora feliz.  
La América toda  
se conmueve al fin,  
y a sus caros hijos  
convoca a la lid.  
A la lid tremenda  
que va a destruir  
a cuantos tiranos  
ósanla oprimir.*<sup>19</sup>

[18] *Ibidem*, tomo II, p. 362.

[19] Esteban de Luca, «Marcha patriótica», en *ibidem* tomo II, p. 149. Esteban de Luca, «Can-

La *Canción* se refería en el Coro, al «pueblo americano», a la «nación venturosa» y a la unión dichosa y remataba con un ¡Viva la libertad! En realidad, si tomamos las poesías de éste y otros autores, llegamos a la conclusión de lo que nos decía el mismo De Luca en *A Montevideo reunido*: Mientras se libraba la batalla en Montevideo, la América se levantaba –simbólicamente– en lo más alto de los Andes, y «los afanes/ ve[ía] de sus hijos en la lucha santa».<sup>20</sup>

Repárese que aquí aparece de nuevo el *topoi* de América y sus hijos. A partir de ahora, sus hijos serían los pueblos que luchaban por su liberación, que era precisamente la de América. Pero hay un detalle más que aquí aparece por primera vez y es importante: América *asciende* –literalmente se «levanta»– simbólicamente en la cumbre de los Andes. Este es un *topoi* que aparecería reiteradamente en la poesía rioplatense revolucionaria que implicaba un ascenso y una coronación de América, que es la imagen con que se aludirá luego el fin de la epopeya: la conquista y el ascenso del goce de la libertad y los derechos del hombre que –pisoteados por la tiranía hispánica– estaban precisamente en lo más bajo.

En este contexto, Buenos Aires era la «Gran Capital del Sud», que daba cuna a campeones que desataban los celos de Marte, y la «América del Sud marchaba hacia su independencia», palabra que parece atrevidamente en la lírica de Fray Cayetano Rodríguez. Sin embargo, este poeta tan irrespetuoso como porteñista, aclara que «los rayos, los triunfos y las victorias» con que Jove premió a Alvear, son «premios americanos»<sup>21</sup>.

El mismo autor, en una composición al día de la patria para conmemorar las importantes fiestas «mayas» que recordaban la revolución, afirmaba en 1813 que la trompa de la fama proclamaba «la nueva

ción», circa 1814, en *ibidem*, tomo II, p. 152. Y sigue: «¡Oh qué hermosa hoy al mundo/ América renace!/ ¡Oh cuánto se complace/ en gloria y libertad!».

[20] Esteban de Luca, *ibidem*, «A Montevideo rendido», 1814, tomo II, p. 160. Por ejemplo, en la última estrofa, que siempre es emblemática, aparece la figura de Colón. «Ved que tanto merece./ el inmortal Colón que en llanto adoro,/ y el laurel griego que en su tumba crece», en *ibidem*, p. 164. Este elemento se acentuará más tarde. Se lucha por la civilización.

[21] Fray Cayetano Rodríguez, «Oda al Brigadier Don Carlos María Alvear», circa 1814, *ibidem*, tomo IV, p. 93.

nación». A pesar del momento internacional delicado, después de la derrota de Napoleón, se atrevía a decir que «Digno es su esfuerzo,/ el formar naciones/ y a grandes pasiones/ poner sujeción. / Es la obra más grande/ hacer libre a un mundo/ que en sueño profundo/ tres siglos durmió»<sup>22</sup>.

Pero todo esto que era ya en el horizonte del poeta una realidad palpable desde 1812, no se conseguiría sin la guerra. La fama, el honor, la gloria, y en fin, la libertad «tan suspirada», sólo ha de lograrse en la victoria, y ella proviene de la virtud, que es un *topoi* que comenzaba a aparecer ahora. Rodríguez, decía por ejemplo: «A las armas corramos, ciudadanos,/ escúchese el bronce y óigase el tambor,/ convocando a la lid temerosa/ a nuestros hermanos en alegre unión»<sup>23</sup>.

En definitiva, el proyecto argentino es la toma de conciencia de que formando una Unión –las Provincias Unidas del Sud– la América toda se verá liberada por medio de la lucha, que iría formando naciones, hasta coronar la libertad final de la América toda, que era el sujeto de imputación de esta libertad final, que la decadencia obligada del despotismo español –y de la Europa en general– traería al hemisferio. Esas «Provincias Unidas del Sud» formaban una nueva nación que «se levanta», en su expresión, emerge, y que establecía un circuito victorioso donde el antiguo despotismo ya no reinaba. En su lugar reinaba la noble igualdad. Y este avance victorioso no tenía ya regreso, por el designio de la historia.

Pero estas «Provincias Unidas del Sud» tenían a su vez un horizonte americanista irrenunciable también por un designio histórico. Ya no se conformaban con la libertad de su propio territorio, sino que comenzaban una vocación americanista de libertad, que quiere decir que, al mismo tiempo, se diferenciaban entitativamente de ella de una manera progresiva –siempre con ambigüedad– encaminando su propia vocación de libertad hacia un camino liberador de América toda. Es decir, un americanismo diferente.

[22] Fray Cayetano Rodríguez, «Himno al 25 de mayo» (1813), en *ibidem*, tomo IV, pp. 102-103.

[23] «Canción patriótica en celebración del 25 de mayo de 1812», en *ibidem*, tomo IV, p. 83.

#### 4. EL GRITO DE INDEPENDENCIA

EL 9 de julio de 1816, las «Provincias Unidas del Sud» declaraban su independencia: «Declaramos solemnemente a la faz de la tierra que es voluntad unánime e indudable de estas Provincias romper los violentos vínculos que las ligaban a los Reyes de España, recuperar los derechos de que fueron despojadas, e investirse del alto carácter de una Nación libre e independiente del Rey Fernando VII, sus sucesores y Metrópoli». Ahora bien, es preciso subrayar que los representantes de estas «Provincias» no coincidían con el diseño político del antiguo virreinato, por lo que cabe suponer que esta Unión, era una unión abierta. Aunque también es preciso decir que en ningún momento se hacía referencia a América o a que esta nación pertenecía o era una parte de América.

Aunque muchas veces nombrada aisladamente, como algo ya conseguido progresiva e inexorablemente, significativamente la poesía de la élite –no así poesía popular– tuvo escasa producción lírica específica con motivo de la declaración de la independencia, tal vez por el delicado momento internacional que se vivía, después de la debacle napoleónica, en pleno proceso de restauración. Ya Domingo de Azcuénaga –poeta de la «antipatria» siempre mordaz– se había encargado de remarcar el momento<sup>24</sup>. Una de las excepciones fue Fray Cayetano Rodríguez, autor de un *Soneto*, donde convocaba a los que anhelaban la libertad:

*Fijad destino nunca más glorioso  
que el bello país donde reposo  
respiran libres ya sus habitantes.*

Fray Cayetano Rodríguez era, además de poeta, representante por Buenos Aires en el Congreso que declaró la Independencia. Pocos representantes mejores podremos tener de los sentimientos de los presentes. Puede decirse que el sentimiento preponderante de esta composición es –en la sintaxis del discurso– el convite a los amantes de

[24] Domingo Azcuénaga, «Soneto a la paz general de Europa», *op. cit.*, tomo I, p. 231.

la libertad a que vengan al «hemisferio Sud», para disfrutar de la actual libertad, y en la semántica del discurso un sentimiento de apertura a la libertad hacia la cual la independencia era un nuevo paso.

En cambio, en el discurso popular marcó un hito, una explosión de júbilo, La declaración de la Independencia nos permite observar el desenvolvimiento de este discurso, hasta hacerlo más nítido. Al *cielito* de la independencia, atribuido a Hidalgo, le sumaremos los *melólogos* como complemento, que se tienen gran afinidad temática con los *cielitos*<sup>25</sup>.

El «Cielito de la independencia», atribuido a Hidalgo, comienza tratando de instaurar un clima festivo, porque la libertad, valor-fin del archipiélago de valores, la libertad «suspirlada», la libertad por la que valía la pena rendir la vida, *ha llegado a ser una realidad*; por lo tanto, el *cielito* es el baile de la Unión, porque la libertad, es precisamente el cielo<sup>26</sup>

*Hoy una nueva Nación  
en el mundo se presenta,  
pues las Provincias Unidas  
proclaman su Independencia.*

En las tres ediciones que cito, Provincias Unidas está con mayúscula inicial. No hay pues confusión en el artículo «las»: no son cualquier unión de Provincias, sino «las» Provincias Unidas, por las cuales hay que estar como en el cielo. Al proclamar su Independencia, una nueva Nación ha nacido. No hace falta tener una empatía especial con la fuente, para comprender la sensibilidad del poeta:

[25] «El ‘melólogo’ es una acción escénica, por lo general para un solo personaje, con un comentario sinfónico que ya teje un fondo sonoro a la voz del actor, ya que se alterna con la palabra para subrayar su expresividad. (...) En los tiempos modernos tiene su iniciador en Juan Jacobo Rousseau con *Pigmaleón*, representado en 1770. Pasa a España donde Tomás de Iriarte estrena *Guzmán el Bueno* en 1789, y se difunde ampliamente en la península», Bartolomé Hidalgo, *Obra completa*, Montevideo, 1986, p. LVII.

[26] Este uso polisémico, simbólico en realidad, era usado en la época. Véase el «Cielito de los olivos», *ibidem*, p. 39, donde se hace el mismo juego con la palabra cielo. Horacio Becco, *Cielitos de la Patria*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1985, pp. 35 y ss.

*¡Viva la Patria, patriotas!  
¡Viva la Patria y la Unión!  
¡Viva nuestra Independencia!  
¡Viva la nueva Nación!*

Ahora bien, quedaba claro que todo miembro de esta Patria lo era al mismo tiempo de la Nación, y lo era también de la América:

*Todo fiel Americano  
hace a la Patria traición  
si fomenta la discordia  
y no propende a la Unión.*

El *cielito* no se detenía –ninguno en realidad lo hacía– a explicar esta identificación o superposición de figuras identitarias, y de sujetos colectivos de acción, porque están en el corazón; Patria, Unión y Nación *parecen* lo mismo: pero sin embargo no hace falta gran sutileza para entender que no eran usados como sinónimos. El entusiasmo y la alegría, que son los sentimientos preponderantes de este *cielito*, están penetrados por un ordenamiento que una lectura atenta puede observar. Las palabras no están colocadas homologando una y otra sin más. Por el contrario, hay una circulación, dentro de esa «Unión»-«Nación» que es el fruto de la Independencia y que hay que *consolidar*, es decir, cuyo proceso de afianzamiento definitivo no ha terminado, pero que está en el sentimiento, hay una *porción* a la que el poeta se refiere, y a la que prefiere representar:

*Los constantes argentinos  
juran hoy con heroísmo  
eterna guerra al tirano,  
guerra eterna al despotismo.<sup>27</sup>*

[27] La otra, que es anterior en el texto, es «Los del Río de la Plata/ cantan con aclamación, / su libertad recobrada/ a esfuerzos de su valor», *ibídem*, p. 36.



Hidalgo, en un melólogo publicado en 1816, nos aclara un poco más el panorama: los Hijos del Sud que deben combatir por la libertad son:

*Cochabambinos fuertes, y paceños,  
cordobeses, salteños, tucumanos,<sup>28</sup>  
argentinos y hermanos los más tiernos  
del resto de Provincias que hoy defienden  
la libertad del meridiano suelo.<sup>29</sup>*

Si cruzamos los dos textos, no cabe duda de que cuando decía *argentinos*, estaba refiriéndose a «Los del Río de la Plata», y que éstos eran distintos de los de las demás provincias del antiguo virreinato: es decir, que se estaba refiriendo a una porción de la nueva Nación. Esta

[28] Esta diferenciación «interna» dentro de un todo de orden más grande, tiene un antecedente importante en el texto de Pantaleón Rivarola, cuando en una de sus composiciones sobre las invasiones inglesas destaca un acto de gran valor de una mujer, de nombre Manuela, «por patria *tucumanesa*», Bernardo Canal Feijoo, *op. cit.*, p. 52. Sin embargo, hay otro habitante del antiguo virreinato que se hizo célebre antes, aunque su existencia fuera imaginaria: Cacambo, personaje de la novela de Voltaire, *Cándido o El optimismo*, publicada en 1758. Cfr. la edición de Sarpe, Madrid, 1985.

[29] Bartolomé Hidalgo, *Sentimientos de un patriota*, en *Obra completa*, Montevideo, Biblioteca Artigas, 1986, p. 34. Obsérvese que, al final del melólogo, el que está hablando toma el pabellón *Provincial*, que en el prólogo Antonio Praderio toma por pabellón nacional. No obstante en las indicaciones del principio está bien clara la indicación del «Provincial». Y lo dice explícitamente en la anteúltima estrofa, en una arenga: «Mirad el Pabellón que esta Provincia...». Es posible que quiera dejar en claro los diferentes orígenes de los que combaten por una misma libertad, y que deben formar una «Unión». No olvidar que Hidalgo es oriental. La unión es un sentimiento que sostiene y una morfología política: Unión, con mayúscula. Están así en la misma página, con una semántica distinta. La Unión «amistad sagrada» y la unión que nos sostiene. Este término «Unión» no es nuevo. Tiene una historia semántica muy rica en los sentimientos rioplatenses desde la invasión napoleónica: la «unión fraternal» que *debían* mantener, y que *al mismo tiempo*, les daba el derecho de elegir un gobierno. Para citar sólo un ejemplo, Eusebio Valdenegro y Leal escribía ya el 25 de octubre de 1810 una canción patriótica cuyo tema central era precisamente el sentimiento de Unión fraternal (con mayúscula). Este autor habla ya en 1810 desde un lugar notablemente panorámico: por un lado reprocha a los nobles peruanos por qué «no desplegáis vuestros sentimientos», por otro expresa: «*Gue-rras intestinas/ destruyen los reinos, / pero con la Unión/ se forman imperios./ Unión compatriotas,/ que así triunfaremos,/ sellando los fastos/futuros recuerdos*», Eusebio Valdenegro y Leal, «Canción patriótica», 1810, *ibídem*, tomo II, p. 288.

porción de los ciudadanos de las Provincias del Sud, está subordinada claramente en el texto a la «Unión» de todos los nacidos en el suelo americano que quisieran ser libres, a quienes denomina ciudadanos, pues ésta es el centro del discurso y el sentimiento preponderante<sup>30</sup>.

No hay pues contradicción entre una presunta superposición, porque como bien apunta Chiaramonte, la «nacionalidad» –en este discurso– no existe todavía. En el caso que nos ocupa, lo que nosotros llamaríamos hoy «nacionalidad», es llamado en este discurso «patriotismo», y «patria» y nación: están unidos, aunque no son sinónimos. Patria es el suelo natal; Nación, es una patria libre e independiente *por la cual hemos luchado*, y es una situación política que no tiene regreso, de la cual el omnipresente «Nosotros», los patriotas, es garante. Es fruto de una historia del corazón. El que tenga la intención de que la Patria no sea libre (y sea una Nación) es un traidor:

*Oprobio eterno al que tenga  
la depravada intención  
de que la Patria se vea  
esclava de otra Nación.*

Así pues, el sentimiento original que ligaba a las personas de la Unión, que procedían de lugares distintos, era el sentimiento y el respeto por la libertad: la oposición –es cosa ya manida– al despotismo<sup>31</sup>. ¿Y cómo es esta Nación que había nacido, qué lazos unen a sus ciudadanos? Del melólogo citado, y aún en otro, de *La libertad*

[30] Ya la poesía en torno a las invasiones inglesas había acuñado versos *en contra* de Buenos Aires. Cfr. Bernardo Canal Feijoo, *La literatura virreinal*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 109 y ss.

[31] Hay pues en el centro del –si se me permite la expresión– sentimiento discursivo una contradicción sólo aparente, que hay que advertir semánticamente y asumir: la patria es el lugar donde se nació, pero también es América, amenazada por el despotismo. Por ejemplo, Esteban de Luca habla, en una loa a Cochabamba, de que al vencer los cochabambinos a Goyeneche «*La virtud oprimida ve gozosa/ que la razón en su esplendor primero/ vuelve a ocupar el patrio continente*», Esteban de Luca, «Al Superior Gobierno de estas Provincias Unidas en loor de los valientes cochabambinos, en *ibidem*, tomo 1, p. 157. Cfr. de Vicente López y Planes la «Oda a la Victoria de Suipacha», de 27 de 12 de 1810, en *ibidem*, p. 103.

*civil*<sup>32</sup>, surge una enumeración de los vínculos que circularían entre ellos: el amor (sobre todo amor por la libertad), la «dulce fraternidad», la igualdad<sup>33</sup>, la «filantropía», la «Unión sin ambición», la amistad sagrada, el sentimiento por los hermanos sometidos, el respeto por los «ciudadanos de clases diferentes», enumeración que hace referencia a la naturaleza de lazo que une a los ciudadanos, etc.

Este nuevo vínculo que viene a unir a la nueva comunidad de ciudadanos, es la realidad más palpable de la abolición de la dominación *suave y dulce*, así llamada por la teología barroca, en su fundamento ideológico de la Monarquía. Los súbditos debían percibir, sentir, que el yugo era liviano y que construía una sociedad en donde reinaba el orden, que las jerarquías garantizaban. En este contexto, esa «dominación», era retrospectivamente aludida como un sentimiento de yugo, vergonzoso, denigrante e insoportable, contra las libertades que la naturaleza le había otorgado al hombre. La dominación, ahora llamada tiranía, era suplantada por la libertad: el «triumfo» del Estado» asegura «en nuestro hemisferio/ la voz de libertad y de igualdad»<sup>34</sup>.

Para este momento, 1816, el sentimiento abrumadoramente preponderante era –según la lírica– la alegría por la libertad. Esta

[32] De autor anónimo. Sugestivamente en este melólogo, aparece recurrentemente el término Estado. Y no en cualquier lugar, como cuando dice: «Y la suerte falla/ en pro de nuestro esfuerzo, y lo pregona./ Propicio hoy el hado/ nos colma de bienes./ y libres ya tienes/ las Provincias unidas del Estado». Aquí Estado parece indicar algo más objetivo y concreto, o si se quiere material que «Nación» que en este Melólogo no es nombrada en ningún momento. Pareciera que estas Provincias, unidas, constituyen un Estado. Hidalgo parece suprimir la palabra «Estado» en el cielito, y «Nación», en el melólogo. Sin embargo, tanto en el melólogo «La libertad civil» (circa 1816), cuanto en el siguiente «El Triunfo» (1818) –los dos anónimos, pero atribuidos a Hidalgo– aparecen unos personajes, los «Campeones nacionales», que son los guerreros (diferenciados de los labradores, comerciantes, etc.) a quienes el autor presenta sus respetos como «patricio». Parecería cruzando cielito y melólogo, que el cielito celebra la Nación, la Unión de las Provincias Unidas, mientras que el melólogo lo hace del Estado Americano: en los dos los sujetos de la acción son los «guerreros nacionales». Es lógico, dada la situación política que la «Nación» no aparezca, y sí lo haga el «Estado», pero que se hayan intercambiado aquí no significa que sean homologables: al contrario: llama poderosamente la atención el cambio.

[33] «Se oyó en nuestro hemisferio/ la voz de libertad,/ de unión y de igualdad». Atribuido a Bartolomé Hidalgo, «La libertad civil» (1816), en Bartolomé Hidalgo, *Obra completa*, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1986, p. 39.

[34] *Ibidem*, pp. 39 y 40.

libertad implicaba una Unión que debía ser defendida por un nuevo actor-individuo –distinto del nosotros, monolítico e inseparable, de los cielitos patrióticos– que era el ciudadano, que debía consolidar la Unión<sup>35</sup>. Al alcanzar la libertad y declarar la Independencia, aparecía, se diría que estallaba, en el imaginario literario de los cielitos, una nueva Nación que el sentimiento de júbilo hacía vibrar a los patriotas: pero sólo la Unión podría evitar las discordias fraticidas. Esta Unión no entraba en contradicción con otras figuras identitarias, sino que las integraba y articulaba, pero sólo si la Unión imperaba verdaderamente<sup>36</sup>.

La declaración de la Independencia, si bien en algunas partes se recalca «de esta parte de Sud», es decir de una porción de América del Sud, por otra parte era vista como produciendo «la efusión del más completo gozo por un evento suspirado por todo pecho americano». *El Observador Americano* relataba la jura de la independencia nacional, narrando que las autoridades encabezadas por el Director Supremo de la nación, y su ilustre comitiva, «prestaron el juramento sagrado de defender la libertad e independencia de América del Sud». Y elevaba una oración al «árbitro soberano del destino de las naciones» a quien suplicaba que protegiera «los inocentes designios del pueblo americano», mientras que *La Crónica Argentina*, afirmaba que «es muy glorioso para la América el firmar su Independencia política»<sup>37</sup>. La comunicación del Augusto Congreso al Director Supremo era de que la Declaración de la Independencia había sido votada por los «Representantes de las Provincias y Pueblos-Unidos (sic) de la América del Sud»<sup>38</sup>.

[35] Este es un tema que viene ya en los catecismos políticos de las últimas convulsiones coloniales, y al que los gobiernos independientes retomarán. Marta Iruozqui, «El sueño del ciudadano. Sermones y catecismos políticos en Charcas tardocolonial», en Mónica Quijada y Jesús Bustamante, *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (Siglos XVI-XIX)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, p. 222. Cfr. también Rafael Santiago Baeza, «Actores políticos en los catecismos patriotas y republicanos americanos», 1810-1827. *Historia Mexicana*, XLV: 3, México, 1996, pp. 501-537

[36] *Ibidem*, «La Libertad Civil», p. 49.

[37] «Época grande de las Provincias-Unidas del Río de la Plata», *Gaceta de Buenos Aires*, 27 de julio de 1816, n° 64; *El Observador Americano*, 16 de septiembre de 1816, n° 5; *La Crónica Argentina*, viernes 30 de agosto de 1816, n° 13.

[38] *Ibidem*.

De manera que nadie podía pensar sensatamente en una disyunción de sentimientos identitarios, sino más bien en la idea de que la independencia de las Provincias Unidas se consideraba a sí misma como la realizadora de un Proyecto americano, allí donde podía garantizar un territorio en Unión y libertad, con una morfología política nacional. Considerando como nacional, no el supuesto sentimiento esencial de la nacionalidad, inventado o fabricado por los románticos, pues los sentimientos son construidos *ad-hoc*, y no entidades eternas e inmóviles<sup>39</sup>, sino un sentimiento nacional cuyo fulcro sería el *alma-libertad*<sup>40</sup>: allí donde reine la libertad en un grupo de Provincias Unidas en América del Sud. Libertad concebida como parte de un proceso de conquista a nivel continental, del cual no se piensa desentendido.

## 5. AMÉRICA EN EL CICLO SANMARTINIANO EN LOS POETAS RIOPLATENSES

SIN embargo, al tiempo que se reconocía de manera patente la existencia de otros estados y otras naciones, éstas estaban encuadradas en un ente identitario mayor, pero al mismo tiempo ahora más circunscripto, más macizo y menos abstracto: América del Sud<sup>41</sup> nuevo espacio escénico, cuya relación con cada una de sus partes hasta entonces era un tanto evanescente<sup>42</sup>. Antes, se era americano del Río de

[39] Jacinto Chocha (Ed.), *Sentimientos y comportamiento*, Murcia, 2003.

[40] Así lo dice un poema concebido en Montevideo para la inauguración de la Biblioteca pública: «La alma libertad,/ el supremo bien», *La Prensa Argentina*, 2 de julio de 1816, n° 42.

[41] Aunque como vimos, esto viene ya desde las invasiones inglesas, se acentuó desde la literatura del ciclo sanmartiniano. Cfr. Miguel de Belgrano, «Rasgo épico descriptivo de la victoria de mayo dedicado al Exmo. Señor Don Bernardo O'Higgins, Director Supremo del Estado de Chile», *ibidem*, tomo I, p. 265, «del Sud independiente las jornadas», y 269 «al Sud independiente». Está dirigido al Director Supremo Chileno, pero el héroe es San Martín. También José Agustín Molina, «La Jornada de Maipo», Chile es «De los pueblos del Sud digno modelo», *ibidem*, tomo IV, p. 127.

[42] Juan Crisóstomo Lafinur, dice en un brindis: «Cuatro constelaciones en el cielo/hoy aparecen de figura extraña./ (...) Colombia y el Perú,/ Chile y Bonaria», «Brindis en un convite patriótico» (1823), *ibidem*, tomo III, pp. 60-61. Juan Ramón Rojas también las menciona: «Madre columbia

la Plata. Ahora ya había un intento de entidad identitaria que contenía sentimientos identitarios, y América se ha separado simbólicamente y se ha constituido, no por casualidad, en una *persona*. Ella continuaba siendo madre de sus hijos, pero ahora era la que –gracias a ellos– se poseerá progresivamente a sí misma hasta la victoria final.

América ahora se hacía más patente y concreta: se enfatizaba, quizás por esto mismo, la importancia de la libertad, tomado como ideologema, pero con una semántica diferente: subrayando los tres siglos de cruel dominación al continente americano, pero fundamentalmente ahora como un sentimiento distinto, fruto gozoso de la virtud vencedora. América vuelve, además, a ser «la patria»: el lugar de la libertad por la que se lucha, pues ya no se está luchando en la patria chica. Y ahora –más que nunca– es «Libertad o muerte»<sup>43</sup>.

Ahora de manera distinta: la libertad de América ocupa el centro del escenario, junto con la virtud y la patria. Pero la relación entre la patria y América vuelve a cambiar. América es ahora, más que nunca, el sujeto de imputación de la libertad: se piensa en ella, en la producción lírica, más que en el país donde se nació.

Y la virtud principal es el amor a la libertad y el celo por desterrar la antigua tiranía: la injusticia<sup>44</sup>. Es una libertad que se desea. Es un «objeto de nuestra ansia», y cuando llega el triunfo, él «ha llenado los

*que triunfante asoma/ Bonaría y Chile*», Juan Ramón Rojas, «El Estado Mayor General de los Ejércitos de las Provincias Unidas del Río de la Plata al triunfo de las armas *americanas* en las llanuras del Maypo el 5 de abril de 1818», *ibídem*, tomo II, p. 256.

[43] Esteban de Luca, «La Secretaría de Estado en el Departamento de Gobierno al vencedor de Maipo, Canto» (1818), en *ibídem*, tomo II, p. 173. Véase también p. 207. Rojas lo ponía como lema del ejército patrio literalmente idéntico, en «Oda a la heroica victoria de los Andes el 12 de febrero de 1817 en la cuesta de Chacabuco», en *ibídem*, tomo II, p. 264. Firma «un soldado de la libertad». Cfr. también en López, el ejército patrio era el «*Genio sublime/ de patria libertad*», Vicente López y Planes, *A la batalla de Maypo*, tomo II, p. 122. El 25 de mayo fue la primera vez que «*En ecos dulces tiernos, soberanos/ Libertad, libertad, americanos*», Fray Cayetano Rodríguez, «Al augusto día de la patria», circa 1815, *ibídem*, tomo IV, p. 104.

[44] Se diría que el sentimiento del poeta precisamente trataba de hacer del ideologema un sentimiento puro. Fray Cayetano Rodríguez era un buen ejemplo. San Martín, con el triunfo de Maipú, hacía triunfar a los pueblos de la Unión, e inauguraba el Estado chileno dándole la bandera tricolor, y se veía un lema: «San Martín vive, todo injusto tema», *ibídem*, tomo IV, p. 112. Véase del mismo autor «Al paso de los Andes y victoria de Chacabuco, San Martín cruza los Andes sostenido en brazos de su virtud», *ibídem*, tomo IV, p. 74.

deseos, inflama los pechos»<sup>45</sup>. Los que luchan en torno a ella –líricamente– son los «indianos» –«los libres»–, ya no más inevitablemente los argentinos<sup>46</sup>. Y esta virtud es la que condensa, reagrupa y dirige ahora la antigua energía<sup>47</sup>.

Al mismo tiempo, aparecían los dioses de cada lugar, significativamente «comarcanos». Al escuchar que la batalla de Maipú se acercaba, «*Los pacíficos dioses, que presiden/ a los valles y fértiles comarcas/ del abundoso Chile se refugian/ al libre Arauco*»<sup>48</sup>. Hay un contraste que se refleja simbólicamente. En la marcha patriótica –y aún antes– los patriotas se apresuraban a establecer un circuito donde la libertad reinaba, estableciendo «letreros» que hablaban del triunfo del argentino y reafirmaban que Buenos Aires estaba a la cabeza de «sus» provincias «interiores». Aquí, los dioses de cada comarca simbolizaban su personería simbólica, que no podía ser avasallada sin más, al contrario de lo que habíamos visto en Montevideo: hay algo más que lo simplemente iconográfico en el equilibrio de la composición, aunque posiblemente inconsciente. Sus libertadores no podían invocar el derecho a gobernarlas por el sólo derecho de conquistarlas para la libertad, como pasaba anteriormente.

El ciclo sanmartiniano fue el elogio de los que consiguieron derrotar la tiranía y dar la libertad a toda América, a la vez que se loaba

[45] Fray Cayetano Rodríguez, *ibidem*, tomo IV, p. 76.

[46] Esteban de Luca, «indiana hueste», «ejército indiano», «indianas huestes», *op. cit.*, pp. 176-177-178.

[47] Esteban de Luca: «*Ruge el.../ de las patrias legiones...*», *op. cit.*, en *ibidem*, tomo II, p. 167. Soler y O'Higgins son «dos rayos de Mavorte», p. 169. Varela también utilizaba este tópico: el Maipú reunía sus Náyades y les decía que sabía que un día «*que al fin la energía/ de un hijo de la guerra,/ desde la opuesta tierra*» vendría y liberaría a Chile. También en p. 180, San Martín a la densa nube «Reventar hace en rayos formidables». Cfr. Varela, *op. cit.*, *ibidem* p. 113. Véase también p. 115, «llama» que «inflama» la virtud de Balcarce. También, «Las cubiertas centellas del fuego patrio», p. 128. En p. 129, «rayos de guerra los iberos lanzan». Rodríguez dice que San Martín es «un rayo activo», Fray Cayetano Rodríguez, «La municipalidad de Buenos Aires al General Don José de San Martín», 1818, *ibidem*, tomo IV, p. 110, y específica: «*Un rayo, sí, un rayo disparado/ del seno del honor*». Es claro que no debemos hacer de esta «energía» una semántica semejante a la de otros tiempos. Es más tópica y menos literal, como estos últimos versos de Rodríguez indican.

[48] Esteban de Luca, «La Secretaría de Estado en el Departamento de Gobierno al vencedor de Maipo», 1818, en *ibidem*, tomo II, pp. 173-174. También insiste sobre la comarca en p. 261.

a los «argentinos» como actores centrales en ese proceso. Son los cuchillos «De los libres del Sud» –decía Juan Cruz Varela– los que en la batalla de Maipú no habían podido resistir los españoles, delimitando así –junto con las constantes alusiones a San Martín– el origen de las tropas salvadoras<sup>49</sup>.

Así como la libertad de América se había levantado gracias a la virtud de sus hijos, la desgracia de España se había producido por sus vicios. Aparecía entonces elogiada la virtud de las legiones patrióticas argentinas que luchan por la libertad de América y que habían logrado imponerla «desde el mar del Sud al mar de Atlante»<sup>50</sup>.

Así, el ardor, el furor y la energía por la libertad, se habían canalizado en forma de virtud hacia el combate en los americanos, mientras que la «saña» del antiguo despotismo y análogas lindezas, eran los vicios y pecados –la culpa– de la rebelión –justa y virtuosa– de los americanos.

El ciclo sanmartiniano es aquel donde América, separándose simbólicamente de sus «hijos», educe, por decirlo así, una personería simbólica y se reconoce a sí misma separada, un yo lírico, mientras en ella van surgiendo naciones y estados. De pronto se transforma en Colombia o gran Colombia, o Madre Colombia (San Martín por ejemplo era el *Antibal Colombiano*)<sup>51</sup>. Para otros seguiría siendo América, pero su semántica ha cambiado nuevamente. La difusión del vocablo «Colombia» aplicado a América –raro antes– es significativo, cuando Bolívar estaba comenzando a construir su Gran Colombia. El término tiene también connotaciones culturales: la que habitan los hijos de Colón (los que heredaron la cultura griega y romana), los que tienen virtud. Allá donde reina la libertad<sup>52</sup>.

[49] Juan Cruz Varela, «Oda al triunfo de nuestras armas en el Maipú el 5 de abril de 1818», en *ibídem*, tomo III, p. 131.

[50] De Luca, *ibídem*, p. 170.

[51] San Martín «ve a Colombia sentada: ella lo anima» a seguir la lucha. Debe vengarla porque está herida. De Luca, *op. cit.*, p. 197. También Rojas utiliza la expresión «Madre Colombia», p. 256. Rojas, «El Estado Mayor General de los Ejércitos de las Provincias Unidas del Río de las Plata al triunfo de las armas americanas en las llanuras del Maypo el 5 de abril de 1818», *ibídem*, tomo II, p. 256.

[52] Por ejemplo Juan Ramón Rojas, «A la heroica victoria de los Andes, el 12 de febrero de



Si bien los «argentinos» habrían sido la vanguardia –considerada errónea o falsamente la primera– de la lucha, el fin de ella era la libertad de la Gran Colombia o de Colombia, que era en el canto lírico «A la libertad de Lima», el vocablo predominante para referirse a América: Pero mientras que Colombia era ocasionalmente usado en las victorias chilenas, Colombia o Gran Colombia irrumpirá ya desde la victoria de Cochrane –el almirante puesto por San Martín al mando de la flota chileno-argentina en la toma del puerto peruano del Callao y después en la toma de Lima, de manera enfática.

Ahora bien: esta personería simbólica de esta nueva América-Colombia, esta personificación que resultaba una separación y objetivación, tiene otro sentido más importante y revelador, emparentado con la libertad en el plano simbólico, y con la altura de los destinos que le están reservados –destinados– colocados en lo más alto de los Andes. Esto era visto como un proceso paralelo a la decadencia inevitable española, a la que España, de un modo brutalmente voluntarista y necia, se negaba.

*El curso natural de los Estados  
cual de toda humanal magnificencia,  
te obliga a irresistible decadencia,  
¿quieres insana combatir los hados?*

*¿Qué puedes prometerte en tanto crimen  
como en tu odioso nombre se consuma  
de Méjico hasta el Cabo?*

A partir de este destino indubitable, se establecía una circulación, entre las alturas inalcanzables de los Andes, la libertad, y todo ello en relación con la soberanía de América sobre sí misma, en el que los principales poetas parecen empeñar su pluma, señal de su eficacia en evacuar un caudal simbólico.

1817 en la cuesta de Chacabuco», *ibídem*, tomo II, p. 263. También del mismo autor «Madre Columbia», en «El Estado Mayor General de los Ejércitos de las Provincias Unidas del Río de la Plata, al triunfo de las armas americanas en las llanuras del maipo el 5 de abril de 1818», *ibídem*, tomo II, p. 236.

*¡Cuál se goza la América, elevando  
cada vez más y más su digno trono  
sobre ruinas de ambición ibera!  
Sus hijos, sus derechos recobrando,  
el oprobioso nombre de colono  
para siempre borraron.*<sup>53</sup>

En la composición de De Luca –quizás el más grandilocuente– ahora, la gestión de la energía en torno a los valores que se defendían en la lucha por la libertad de América, tendrá como corolario un monumento a la Gran Colombia: colocar al numen de la libertad en lo más alto de los Andes. Los hijos de Colombia convertirán «el mayor de los montes» andinos en una gigantesca estatua a la libertad, «Gigante humana forma y asombrosa», libertad que será la deidad invocada y exhibida por siempre en América, resistiendo «al torrente de los siglos», dominando «las tierras y los mares»<sup>54</sup>. Hay, pues, una circulación entre las altas cimas de los Andes, la libertad y la victoria, que hará que América se posea a sí misma, lógicamente poseyendo su libertad. Y en esta circulación, aún en el narcisismo de los poetas porteños, había un solo actor principal: América.

Se puede decir que el período sanmartiniano fue en los poetas rioplatenses eminentemente americanista. Y lo fue por un doble motivo: por una parte, América era pensada como un todo a construir, a liberar en primer lugar, separada de los estados que se van creando en

[53] Varela, «A la libertad de Lima», 1821, *ibídem*, tomo III, p. 169. Es de subrayar que no estaba hablando de las victorias de San Martín en Chile, sino ya en Lima.

[54] De Luca es el más grandilocuente. El tema ya aparece en De Luca en 1814, en «A Montevideo rendido»: «La América entretanto se levanta,/ y de los Andes en la excelsa cumbre,/ Atalaya del mundo, los afanes/ ve de sus hijos en la lucha santa», *ibídem*, tomo II, p. 160. Pero se acentúa después en él y en todos los compositores. Canto lírico cit., p. 209. Pero también en la misma composición, «De tan alto pensar, allá en la cima/ de los Andes que el Sol eterno dora,/ ve a Colombia sentada; ella lo anima/ con expresivo maternal acento/ a ejecutar, como hijo denodado,/ los planes que medita», *ibídem*, p. 197. Juan Cruz Varela retoma el topoi: «La América de allá de la alta sierra/ do un genio singular la vio sentada,/ su faz de llanto en de placer mudada,/ se vio ya la Señora de la tierra», Varela, tomo III, *op. cit.*, p. 124. Se refiere a De Luca, *ibídem*, tomo II, p. 197. López también utiliza la misma figura. «Y arrojando al león tras el océano, / ponga América el pie sobre la cumbre», López y Planes, «A la batalla de Maypo», 1818, tomo II, p. 127. «La libertad fue siempre tu numen adorable», Cayetano Rodríguez, *Himno a la patria*, c. 1816, tomo IV, p. 99.

ella y de algún modo la van gestionando. Y por otro, porque las Provincias Unidas del Río de la Plata se derrumbaban, el Directorio que las gobernaba se tambaleaba –y terminaría cayendo– y la grandeza de la Patria, y con ella los sueños de libertad, según el ideograma original, se transferían a América toda, en los sentimientos de los poetas. Esto quizás pueda explicar lo tempranamente que surge esta fase de americanismo, y sin conexión aparente con los intelectuales exiliados en Filadelfia a partir de 1820, que algunos juzgan como un primer americanismo republicano<sup>55</sup>.

Aparece en este momento un último tema con el que quiero cerrar mi trabajo, porque es la bisagra con momentos posteriores. Si la virtud era la que llevaría a los patriotas a la victoria, la justicia –por ejemplo– la que colocaría a América «allá en la cumbre de los Andes» desde donde «domina el orbe» en su «asiento majestuoso», ella sería la que hará que la América «inocente» –virgen– fuera el vergel donde florecieran las ciencias y las artes, que cultivarían los campos y harían florecer la industria.

Este florecimiento, apoyado en la feracidad de la tierra, haría que América fuera una tierra de promisión y por lo tanto «*los hombres todos de diversos climas/ den aumento a la gente americana*»<sup>56</sup>. Este elemento se acentuaría más tarde y adquirirá un tinte virgiliano hasta el punto que De Luca exhorta a abandonar la turbulenta Buenos Aires para ir a cultivar los campos desiertos<sup>57</sup>. Juan Cruz Varela, condenaba duramente la guerra, y celebraba la victoria de Ayacucho –última batalla por la independencia americana– expresando: «*Ya el labrador no teme/ que el bárbaro soldado/ queme la vid naciente; en paz amiga/ crece en el campo la materna espiga*». La esposa le dirá al consorte «*Ya no irás a la guerra,/ combatamos/ a ver cuál de los dos más nos amamos*»<sup>58</sup>.

[55] Rafael Rojas, «Traductores de la libertad: el americanismo de los primeros republicanos», en Carlos Altamirano, *Historia de los intelectuales en América Latina*, tomo I, Madrid, Katz, 2008, pp. 203-226.

[56] Cayetano Rodríguez, *op. cit.*, p. 206.

[57] «*Veréis la oveja que en tributo ofrece/ al pastor industrioso los vellones/ que defienden al hombre/ de los rigores del invierno helado;/ veréis en paz dichosa propagado/ el útil animal, que de la tierra/ rompiendo el seno con el corvo arado,/ vuestro inocente afán deja premiado*», De Luca.

[58] Juan Cruz Varela, «En un convite de amigos con motivo del triunfo de Ayacucho», circa

Sin embargo, a partir de 1820 aproximadamente, la mirada de los poetas de la élite porteña se había vuelto hacia sí misma., o hacia adentro de sí misma. Los ejércitos del interior habían derrotado al ejército porteño, y el antiguo proyecto argentino parecía desvanecerse, sin una constitución que ligara las antiguas *Provincias Unidas*. Y los sueños de convertirse en un vergel donde las ciencias y las artes florecieran junto con el cultivo de los campos, y el fomento de la industria y el comercio, que atraería a los pueblos europeos, cambió de espacio: ya no será América, sino Buenos Aires, la que sería una gran capital, ejemplar en el mundo, que recibirá la inmigración fascinada de los europeos. Y esa fascinación de Buenos Aires por sí misma no ha terminado aún.

El ciclo sanmartiniano fue un hito de gran significación en la evolución del pensamiento sobre América en los poetas rioplatenses. América termina de separarse simbólicamente y su maternidad cambió también. Nuevos Estados y Naciones habían sido creadas en su seno. Pero la libertad era pensada –en el horizonte semántico de estos poetas– como una conquista que la haría para siempre la patria de la libertad, como fruto de la virtud victoriosa, que el hado había dispuesto a causa de los vicios de la codiciosa metrópolis.

El fin de la guerra marcaría el florecimiento de las ciencias y de las artes, tanto como de la agricultura, el pastoreo y la industria, que eran el fruto de la virtud de los americanos. Esta situación haría que los europeos –y el mundo todo– dominados por la tiranía y la guerra, recalaran con sus naves en nuestros puertos en busca de comercio, y aumentarán su población en busca de una vida pacífica y laboriosa donde encontrarían la paz y tranquilidad que Europa siempre les negó.

Sin embargo, cuando este sueño despuntaba en los poetas rioplatenses, el narcisismo porteño envuelto en luchas intestinas con «sus» provincias, terminaría transfiriendo ese sueño a su propio territorio olvidando –si no traicionando– el ideologema que le diera origen: la libertad de América.

## 6. CONCLUSIÓN

YA antes de las guerras de la Independencia, se hablaba en el mundo de América y España, y los americanos –o indianos– manifestaban –dentro de su hispanidad sin fisuras– un cierto sentido de pertenencia a una identidad global continental, diferente de la patria donde habían nacido. En el Río de la Plata el amor patriótico a la patria chica –por otro lado– parece haber eclosionado según la producción lírica y algunas fuentes, a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Era por un lado el patriotismo de la Monarquía barroca que resultaba no de un amor a la tierra donde se había nacido, sino que emanaba del amor al Soberano que Dios había elegido y cuya dominación legitimaba.

Sin embargo, observamos también en el espacio rioplatense, el nacimiento de un amor patriótico que podría observarse en la producción lírica con respecto a las invasiones inglesas de 1806 y 1807, que ya era un amor a la libertad de la tierra en que se vivía, aunque sin renegar de la nacionalidad hispánica. Este patriotismo dejaba de ser abstracto, y su mirada se volvía sobre una «patria amada» que no pasaba necesariamente por el Monarca, pero ya aquí puede observarse que los sentimientos han comenzado a moverse. Hay una *energía* omnipresente que parece haber explotado y que –siguiendo la producción poética– es canalizada con la instalación del primer gobierno patrio en mayo de 1810.

En un primer momento, América *era* la patria, y casi no habrá una entidad identitaria diferente a ella: la Patria era América y la libertad de América. Era un ideograma, donde patria y América no tenían personería simbólica separada en la iconografía revolucionaria. No hay disyunción en la imaginación literaria –que sirve a los historiadores para entrever el horizonte semántico y de los sentimientos– entre patria y América.

En esta primera fase se construyen los fundamentos de la libertad como ideograma que legitima la lucha contra el antiguo despotismo, amparado en la invasión napoleónica y arrinconamiento del gobierno peninsular, considerado de poca legitimidad, frente a la legitimidad juntista. Por otro lado, nace la idea de la unión frente al enemigo externo –sin aclarar demasiado a veces si es Napoleón o el

despotismo- que poco a poco se transformará en una «Unión» de Provincias libres de América del Sur a partir de las victorias -y soslayando las derrotas- de Buenos Aires y los tres ejércitos «auxiliadores» que envía a las provincias.

El atrevido proyecto *argentino*, que hasta las invasiones inglesas significaba específicamente bonaerense, pero que a partir de 1810 ponía en movimiento su semántica y se transformaba en todo aquello de lo que Buenos Aires se podía apropiar, generando los recelos de una orgullosa Montevideo, por ejemplo, tenía como idea darle una morfología política a esa Unión, transformándola en una «nueva y gloriosa nación». Esta Nación es abierta, y se va «levantando» -no es un término de una semántica neutra- a partir del espacio presuntamente victorioso de los argentinos, que establecían un circuito colocando «letreros», para marcar ese espacio donde el despotismo no volvería a reinar, y resonaba «el grito sagrado:/ libertad, libertad, libertad».

Pero si los poetas se ocupaban poco de América, más bien identificándola con esa patria, hasta ahora, a partir de la toma de Montevideo, el proyecto argentino adquiriría en ese momento un cariz continental. Aparece América en un nuevo lugar -en lo más alto de los Andes, mirando lo que sucedía- y por primera vez con una personería simbólica separada. La relación parte/todo había cambiado para siempre, aún cuando esta personería se impondría netamente con el ciclo sanmartiniano.

La declaración de la Independencia en 1816 acentuó estos elementos, aún cuando la producción de la poesía culta no fuera abundante, quizás por el contraataque que la restauración supuso en Europa. Sin embargo, la poca poesía culta producida, más la popular en forma de *cielitos*, son suficientes para evaluar que los términos no habían cambiado demasiado. América seguía siendo la Patria -aún cuando había surgido una nueva Nación- porque la Nación que surge de la Unión de estas Provincias de América del Sud, estaban abiertas y ansiosas de que se les unan otras.

El ciclo sanmartiniano cambiaría las cosas. América comienza a poseerse a sí misma en la medida en que poseía su libertad, y aparecía con una personería simbólica, un yo lírico que la instalaba en lo más alto de los Andes, en la producción poética. Es la virtud de

los americanos lo que conseguiría esta autoposición, que le daba al omnipresente ideologema de la libertad una semántica diferente, porque había vuelto a cambiar la relación de la parte –el río del la Plata, la patria chica– con el todo, América, la patria grande. Se combatía a muerte por la libertad de América: ése es el sujeto de imputación de la guerra en la que los argentinos decían estar a la vanguardia y en el que sentían envueltos sentimentalmente a pesar de que no se combatía en «su» propio territorio.

Los poetas rioplatenses gustaban de pensar en grande, en parte porque sus sentimientos así parecían imponerlo, pero en parte también porque les gustaba olvidarse de las dificultades y fracasos domésticos. En este período aparecerían reiteradamente los indios que antes eran invocados aisladamente. No solamente los incas, y los aztecas, sino también los «constantes» araucanos, simbólicamente los que los españoles no habían podido vencer al sur del río Bío-Bío.

Aparecía aquí otro rasgo significativo: América comienza a llamarse Colombia, o Gran Colombia. Aquella tierra que –separada por el mar de la antigua madrastra España– desde el Mar del Sur hasta el Atlántico, pondrá el pie sobre la cima de los Andes al conquistar su libertad, como fijada por el destino. El destino había fijado que los imperios despóticos tuvieran su fin, pero los nuevos estados no lo habrían de tener, porque habría de reinar la libertad. Aquí la producción poética parece llegar a su cenit simbólico, cuando expresaba que del monte más alto de la cordillera de los Andes se tallaría una estatua a la libertad que atravesaría los siglos, para que se viera en todo el mundo.

Esta libertad, permitiría que la misma virtud –tema central en el período sanmartiniano– que la conquistó, habría de hacer que florezcan artes, ciencias, industria, agricultura y comercio, y que los maltratados habitantes de Europa vinieran a América a instalarse, a disfrutar la paz que aquel continente no les había dado.

Pero ya desde antes de que los poetas rioplatenses dijeran esto para América, lo habían comenzado a adjudicar para Buenos Aires. Esta ciudad, derrotada por «sus» provincias, se cerró sobre sí misma y comenzó ya a desplegar esos sueños sobre su propio territorio, olvidando o vaciando de sentido el antiguo sueño de «una sola familia

americana»<sup>59</sup>. Con todo, es preciso señalar que en el período 1818-1825 es cuando más habla la poesía rioplatense de esta unidad americana. América siempre era la patria, aún cuando su semántica varíe.

La Gran Colombia nunca está más presente en ellos que después de la liberación chilena, y aún más con la liberación de Lima, que será temporal. Es paradójico: pero al mismo tiempo que los poetas de Buenos Aires se vuelven sobre sí mismos, mantienen durante un tiempo el ideal de «una noble nación americana»<sup>60</sup>, hasta que su propio narcisismo hiciera que esto fuera un sueño vacío y al fin olvidado.

De esta manera, América en los poetas rioplatenses, durante el ciclo revolucionario, pareciera tener una trayectoria bastante transparente, aunque no exactamente lineal. Pareciera ser un discurso que reflejaba el paso de un sentimiento –vamos a decirlo así– difuso, que describe a América separándose morfogénicamente de sus propios hijos, los nuevos estados y naciones –en formación si entendemos por ello el Estado-Nación actual– hasta constituir un yo separado que es el sujeto de imputación de su propia autoconciencia al ganar la libertad, con la lucha victoriosa de sus virtuosos hijos. Es por tanto, el paso de América como referente identitario indiferenciado, a un referente identitario específico y diferenciado, tanto de la patria chica, cuanto de la patria grande: América.

[59] Juan Cruz Varela, «A la Paz», 1823, en *ibidem*, tomo III, p. 227.

[60] Fray Cayetano Rodríguez, «Llanto de la Pezuela», en *ibidem*, tomo IV, p. 62.



CAPÍTULO 6  
**AMÉRICA COMO METÁFORA MORAL  
EN LAS NOVELAS DE DOSTOIEVSKI**

ALBERTO CIRIA  
(Instituto Lauth, Munich, Alemania)

1. Dos citas de encabezamiento - 2. Comienzo - 3. Svidrigailov y Stavrogin. Cinismo e indiferencia moral - 4. Suiza y Alemania - 5. América - 6. Los grados del distanciamiento - 7. Conclusión

## 1. DOS CITAS DE ENCABEZAMIENTO

«**S**i cree que no está bien escuchar detrás de las puertas, pero sí asesinar a una vieja cuando a uno le viene en gana, váyase a América cuanto antes» (560<sup>1</sup>).

«Una niebla espesa y lechosa cubría la ciudad. Por la acera de tablones, sucia y resbaladiza, Svidrigailov se dirigió al Pequeño Neva. En su imaginación veía las aguas del río, cuyo nivel había subido tanto durante la noche; la isla Petrovski, las veredas encharcadas, la hierba húmeda, los árboles y arbustos chorreando agua, aquel arbusto en el que había estado pensando. Contrariado, se puso a contemplar las fachadas para pensar en otra cosa. Por la avenida no se veía ningún transeúnte ni ningún coche de punto. El frío y la humedad le aterían el cuerpo y comenzó a temblar. De vez en cuando posaba los ojos en los letreros de las tiendas o las verdulerías, y los leía con atención. Llegó por fin al término de la acera de tablas y pasó junto a un edificio grande de piedra. Un perrillo sucio y aterido, con el rabo entre las piernas, se cruzó en su camino. Atravesado en la acerca yacía un hombre borracho, tumbado boca

[1] *Crimen y castigo* se cita por la edición de Alianza Editorial, Madrid, 1985. En lo sucesivo, se indica entre paréntesis el número de página.

abajo, vestido con un abrigo de invierno. Svidrigailov le lanzó una mirada y siguió caminando. Un alto torreón de vigilancia apareció a su izquierda. '¡Bah!', pensó, 'aquí hay un sitio. ¿Qué necesidad tengo de ir al parque? Por lo menos habrá un testigo oficial...'. Casi sonriendo ante esta nueva idea, dio la vuelta a la esquina. Allí había una casa grande de piedra, con una torre de vigilancia. Delante del portón cerrado, apoyado con su hombro en él, había un hombrecillo arrebujado en un capote gris de soldado, que llevaba en la cabeza un casco de cobre como el de Aquiles. Al acercarse Svidrigailov, Aquiles le mandó una mirada de soslayo, ausente y somnolienta. Su rostro tenía esa sempiterna expresión de abatimiento resentido que se manifiesta tan paladinamente y sin excepción en todo semblante judío. Los dos, Svidrigailov y Aquiles, estuvieron mirándose un rato en silencio. Finalmente, a Aquiles le pareció impropio que un hombre que no estaba ebrio se plantase a tres pasos de él, mirándole fijamente y sin decir palabra.

— ¿Puede saberse qué busca usted aquí? —preguntó sin moverse ni cambiar de postura.

— Nada, amigo. Buenos días —repuso Svidrigailov.

— Aquí no se puede estar.

— Me voy al extranjero.

— ¿Al extranjero?

— Sí. A América.

— ¿A América?

Svidrigailov sacó el revólver y montó el gatillo. Aquiles enarcó las cejas.

— ¡Oiga, que éste no es sitio para bromas!

— ¿Y por qué no habría de serlo?

— Porque no.

— Bueno, da igual. Es un buen sitio. Si te preguntan, les dices que me he ido a América.

Svidrigailov se apoyó el cañón del revólver en la sien derecha.

— ¡Eso no puede hacerlo aquí! ¡Éste no es sitio para eso! —gritó Aquiles, abriendo desmesuradamente los ojos.

— Si te preguntan —repitió Svidrigailov— les dices que me he ido a América.

Svidrigailov apretó el gatillo» (590).

## 2. COMIENZO

APRENDEMOS de la historia universal, y aprendemos de las manifestaciones artísticas, porque tanto en las evoluciones y revoluciones mundiales que más netamente ostentan el carácter de hechos, como en sus expresiones culturales más depuradas o más artificiosas, encontramos reflejos de cada uno de nosotros, que nos hacen ver verdades de nosotros mismos. Entender los casos históricos y entender las obras de arte significa conocerlos como posibilidades nuestras, es decir, como versiones de cada uno de nosotros, al margen de si ellos acontecieron realmente o no, porque tanto en un caso como en otro, las verdades nuestras que ellos nos enseñan siempre son reales.

En los desarrollos de la historia universal encontramos verdades de nosotros mismos. Hallamos correspondencias entre nuestras confrontaciones interiores y las confrontaciones históricas, y nuestras evoluciones y revoluciones privadas las localizamos a nivel mundial en la historia y en la geografía. Pero también a la inversa, las grandes confrontaciones universales son un gran espejo mundial de nuestra vida interior, y sólo porque es así, podemos entender los cursos y los hechos históricos.

De esta manera, porque la *historia* y sus cursos son realizaciones de posibilidades nuestras, porque son versiones nuestras hechas reales, encontramos sentido a la historia conociéndola como parábola de cada uno de nosotros, y entonces el *conocimiento de la historia* adquiere a su vez el sentido de un saber parabólico. Desde este punto de vista, la erudición histórica es equivalente a la erudición literaria y a cualquier otra forma de erudición: una comprensión de sucesiones como parábolas de nosotros mismos.

Las grandes confrontaciones universales del presente y del pasado son confrontaciones que acontecen dentro de cada uno de nosotros. Y esas confrontaciones son nuestras porque también nosotros somos cada uno de sus contendientes.

El siglo XXI presencia la confrontación entre el Islam y el mundo occidental. De un lado, la justicia viviente de Dios que no tolera condiciones, objeciones ni asociaciones. Que Dios y lo que de Él viene no tolera asociaciones significa que no puede ser puesto en comparación

con nada, y que toda comparación con Dios es blasfema. De otro lado, el impulso a hacer valer las pretensiones personales, que a menudo asume la forma de derecho.

El siglo XX conoció la confrontación entre el comunismo y Occidente. De un lado, el programa de realización histórica de conceptos. De otro lado, la autoafirmación de la voluntad, formulada contundentemente en el título emblemático: «El triunfo de la voluntad».

El siglo XIX asistió a la confrontación entre Rusia y Europa. De un lado, el cuidado de las fuentes de la vida como un ministerio. De otro lado, la monopolización y apropiación de esas fuentes a cargo de la conciencia, y finalmente su expulsión y sustitución a cargo del yo. El hombre ha sido sustituido por el yo. Como lo formulara Dostoievski en las líneas finales de *Crimen y castigo*, el conflicto entre vida y dialéctica.

¿No encontramos dentro de cada uno de nosotros a *ambos* contendientes? ¿No son esas confrontaciones las nuestras? ¿No somos nosotros mismos, cada uno de nosotros, esas confrontaciones mundiales?

A diferencia de la historia, la obra literaria, como obra de arte, es una ficción, ya sólo por ser constitutivamente construida y artificiosa. Pero es una ficción que revela una verdad. La obra literaria, la obra de arte, en lo que tiene de construcción y de artificio, es la intervención sobre una verdad para hacerla ver. No es una verdad, sino la intervención sobre una verdad, que consiste en exponerla. ¿Qué significa ficción en el caso de la obra de arte? No que sea una invención en el sentido de algo mendazmente fingido, es decir, de algo que oculta la verdad porque en lugar de ella hace ver y da a conocer otra cosa. Sino que es un movimiento aplicado a modo de intervención sobre una verdad que, de otro modo, no habría quedado sacada a la luz. Esto puede decirse del arte, igual que puede decirse de cualquier otro movimiento apofántico, es decir, de cualquier otra acción de hacer ver y de dar a conocer una verdad. *En el caso del arte, y en nuestro caso, en la obra literaria, ficción significa que la verdad está a la luz sólo porque ha sido sacada a la luz.* El arte no es el acto de la verdad, sino el acto de haberla sacado a la luz. Y que el arte no es el acto de la verdad, es su sentido como ficción.

Pero todo acto de sacar a la luz, de dar a conocer y de hacer ver verdades nuestras que de otro modo habrían permanecido ocultas, es, en su sentido más propio, un acto de confesión.

La obra de arte, y en nuestro caso la obra literaria, en lo que tiene de intervención sobre una verdad, es decir, en lo que tiene de artificio y constructo aplicado a una verdad, es una *ficción*. Porque esa intervención sobre la verdad de nosotros mismos consiste en sacarla a la luz, hacerla ver y darla a conocer, la obra de arte es una *confesión*. Y la articulación literaria de esa ficción que nos hace ver la verdad de nosotros mismos, es la *parábola*.

En función de estos tres sentidos queremos comprender ahora la obra novelística de Dostoievski: ficción, confesión, parábola.

### 3. SVIDRIGAILOV Y STAVROGIN. CINISMO E INDIFERENCIA MORAL

AUNQUE en casi todas las grandes novelas de Dostoievski hay alusiones a América, es en las dos citas del encabezamiento donde el nombre «América» es pronunciado de forma contundente en su sentido metafórico moral más neto: en la primera cita en relación con un asesinato, y en la segunda en relación con el suicidio. Y justamente porque aquí el nombre se pronuncia como metáfora neta, descargada por completo de su significado propio como continente geográfico, provoca tanto desconcierto, por ejemplo a «Aquiles», y hasta parece una broma o un chiste de mal gusto, ponerse a hablar de América en situaciones tales. Ambas citas son intervenciones de Svidrigailov, el personaje de *Crimen y castigo*.

¿Quién es este Svidrigailov?

La caracterización del personaje se lleva a cabo sobre todo en cuatro momentos de la novela: por primera vez aparece mencionado, en una descripción externa de las circunstancias, en la carta que Raskolnikov recibe de su madre todavía en la primera parte de la novela, una carta que aún lo ofusca más en el momento en que se está gestando en él el proceso que lo acabará conduciendo fatídicamente al

asesinato de la vieja prestamista; después, las dos conversaciones que Svidrigailov mantiene con Raskolnikov, respectivamente en la cuarta parte de la novela, cuando se presenta por vez primera en la buhardilla de éste, y en la parte sexta, cuando se juntan en la taberna. En realidad, más que conversaciones, son peroratas mareantes de Svidrigailov. En ellas no hay descripción externa ni tampoco narración de acciones, sino que Svidrigailov mismo hace el mejor retrato que cabría hacer de él a través de su cháchara desconcertante, cínica y fanfarrona, pero de alguna manera también hipnotizante. Y finalmente, la escena con Dunia que sucede a este encuentro en la taberna. Esta escena se prolonga, después de haberla dejado marchar, con la noche en la que Svidrigailov termina de arreglar sus últimas disposiciones, tras de lo cual se suicida al amanecer, como ya sabemos, pegándose un tiro en la cabeza. Aparte de esto, aparece en un par de momentos esporádicos de la novela, siguiendo inadvertidamente los pasos de Sonia, o escuchando clandestinamente tras la puerta las confesiones de Raskolnikov a Sonia, así como en una breve intervención, tras la muerte de la madrastra de Sonia, Katerina Ivanovna, cuando notifica a Raskolnikov que ha dejado dispuesto el cuidado de los huérfanos y en tono de guasa le da a entender de forma inequívoca que sabe que éste es el asesino de la vieja.

Svidrigailov nos es presentado y se presenta a sí mismo como un sujeto libertino y lujurioso, cínico y guasón, de espontáneo fanfarrón y grosero, pero si viene al caso, estudiadamente cortés y exquisito, charlatán y adulator, muy experimentado en la vida y, a su manera, sabio conocedor de la naturaleza humana, que envuelve a sus interlocutores en una cháchara mareante e interminable que indefectiblemente versa sólo sobre él mismo. Pero sus dotes tanto adulatorias como mareantes son manifestaciones de un carácter siempre dominante y sojuzgante, que, junto con sus cincuenta años, le presta al mismo tiempo un aire patriarcal. Pese a que su ser suscita siempre repelencia, consigue indefectiblemente en sus interlocutores un efecto cautivante y subyugador, en ocasiones incluso hasta hipnotizante. Todos conocemos a este tipo de ser, que pese a la repulsión que suscita, enseguida se hace con las situaciones y los lugares nada más llegar, y que enseguida se hace con las personas nada más conocerlas. El tipo de ser que nos hace

perder la noción de nuestros propósitos apenas empezamos a hablar con él, que sabe vencer el rechazo que suscita haciéndonos presa y envolviéndonos en una fascinación que también irradia, y que después nos hará sentirnos culpables por habernos dejado subyugar por un carácter que siempre fue manifiestamente repelente. Se hace con nosotros poniendo en nuestras bocas frases que no hemos dicho, evocando situaciones nuestras que nosotros mismos no recordamos, sabiendo de nosotros cosas que creíamos secretas, y despertando en nosotros un sentimiento detestable pero irreprimible de complicidad hacia sus propias bajezas, que luego nos hará encima sentirnos humillados. Nos marea saltando de aquí hacia allá, y aunque de manera humillante sentimos que ha hecho presa en nosotros, sin embargo nunca somos capaces de penetrar sus intenciones. Desde el primer momento sabe despertar el interés por él mismo, pero aunque constantemente lo vemos carcajeándose, da la impresión de que más bien se aburre de todo. Su semblante semeja una máscara (541), y aunque su vestimenta es exquisita y sus rasgos increíblemente hermosos y juveniles para sus cincuenta años, su aspecto externo también resulta detestable.

Como buen cínico, conoce la diferencia entre bien y mal, pero no es capaz de sentir arrepentimiento. Por eso puede obrar el mal con plena conciencia pero sin remordimiento moral, y en esa ausencia de remordimiento sentirá incluso una delectación: una delectación además de índole moral, que le convencerá de su propia superioridad espiritual.

En estado de vigilia, se le aparecen los fantasmas de las personas a las que hizo daño y a las que incluso condujo a la muerte o al suicidio, y cuando duerme, estas mismas sombras le acosan en sueños: su esposa, el criado, la niña. Svidrigailov sabe quiénes son estas apariciones y por qué le visitan, pero ellas no representan para él remordimiento, sino más bien molestia y fastidio, y se libera de ellas con una sacudida de cabeza o unas displicentes palabras de despedida. La conciencia de cometer el mal moral sin verse afectado por el remordimiento percibe el remordimiento en los demás como debilidad, y la inmunidad propia al remordimiento por el mal causado en los otros como fortaleza, y por tanto como superioridad. Pero será una superioridad que constantemente estará referida y que siempre estará en función de la debilidad ajena, definiendo en el cínico un carácter quizá

despiadado o sádico, quizá burlón, quizá paternalista, pues igual que hay un sadismo cínico y una burla cínica, también existe un paternalismo cínico, y hasta un patriarcalismo cínico; pero, en cualquiera de estos tres casos, siempre será un carácter que no se soporta a sí mismo fuera de esa relación hacia el presuntamente inferior.

Svidrigailov tiene una edad mucho más madura que Dunia y es descrito con un aspecto paternalista, acompañado de un comportamiento que a ratos es burlón y a ratos es sádico. Pero estos tres caracteres: el paternalista, el burlón y el despiadado, siempre están en función de aquéllos de quienes sentimos que, a causa de su inferioridad, debilidad o desamparo, están a expensas de nuestro arbitrio. Stavrogin, el personaje de *Los demonios*, se busca desafíos intelectuales, morales y espirituales cada vez más fuera de toda medida precisamente para medir el alcance de su fuerza propia. ¿Pero quiénes son las víctimas de Svidrigailov? El criado, la sierva Dunia, la niña sordomuda, las familias desamparadas, las madres e hijas recién llegadas a la capital y desorientadas, Raskolnikov delirante y, finalmente, Dunia incomunicada y enteramente a merced de él.

Pero esta forma de estar en función de aquéllos que sentimos a merced nuestra y a expensas de nuestro arbitrio, no es más que una dependencia de ellos. El cínico no se soporta a sí mismo si no está ejerciendo su cinismo, y eso crea en él una dependencia: en la novela, constantemente vemos a Svidrigailov indagando, siguiendo, espiando y haciendo pesquisas. A diferencia de Raskolnikov, que sólo se nutre rumiándose a sí mismo, Svidrigailov sólo existe en función y en dependencia de la supuesta debilidad de los demás, y cuando por una vez es capaz de renunciar a todo plan, habiéndolo dejado todo dispuesto sólo puede destruirse.

Igual que todavía discierne y siente la diferencia entre bien y mal (aunque en ambos casos la sienta sin remordimiento, y la ausencia de remordimiento en el mal conscientemente cometido se transforma por sí misma en delectación espiritual), el cínico también es capaz de experimentar pasiones y ser arrastrado por ellas, pero nunca perderá la capacidad de cálculo. Podrá verse llevado a dar satisfacción a sus pasiones, pero no actuará en la ebriedad del arrebato, sino que pondrá su facultad de cálculo al servicio del cumplimiento de esa satisfacción.



Igual que conserva el sentido para las diferencias morales pero dicho sentido no es en él vigente, también conserva el sentido para las diferencias estéticas sin hacer de él principio rector de sus actos. La vulgaridad, la grosería, la fanfarronería, la rudeza, la chabacanería, incluso el engaño y la mentira, que a todo esteta le parecerán plebeyescos, él también las percibe, pero no los desdeña mientras estén al servicio de sus intereses y no le lleven a perder el dominio sobre sí mismo. Svidrigailov no tiene reparos en escuchar detrás de las puertas, y si fuera descubierto no se avergonzaría sino que sería el primero en reírse, e incluso sería también el primero en confesarlo, pero no se cansará aguantando de pie con el oído pegado a la puerta, sino que tomará una silla para escuchar cómodamente sentado.

Svidrigailov sabe orientarse y moverse con idéntico desenvolvimiento en la buena sociedad y en los tétricos submundos petersburgueses. No consta que tenga formación ni oficio definido, pero ha desempeñado varios y ha estudiado mucho por sí mismo. Con la misma desenvoltura habla de globos aerostatos, de expediciones polares, de vírgenes vestales y de los primeros siglos del cristianismo en Asia menor. Cita indistintamente a Schiller y a Voltaire, y es capaz de comentar la *Madonna Sixtina* de Rafael. Tiene desarrolladas casi todas las facultades del raciocinio, es capaz de argumentar y contraargumentar, de hacer análisis y deducciones, razonamientos lógicos y sofismas, tiene dotes retóricas y oratorias, pero, igual que nunca lo vemos retirado y sumido en autoconfesiones solitarias, también carece de esa forma suprema de la razón que podríamos llamar en general conocimiento metafísico, y el campo de verdades reservado a este conocimiento, él lo inunda con una imaginación hipertrofiada pero cínica:

- No creo en una vida futura –dijo Raskolnikov.
- ¿Y si ahí no hay más que arañas, o algo por el estilo? –preguntó de pronto [Svidrigailov].
- «Este hombre está loco», pensó Raskolnikov.
- Todos nos imaginamos la eternidad como algo imposible de comprender, algo inmenso, inabarcable. ¿Pero por qué tiene que ser inmensa? Supóngase que en lugar de eso hay una pequeña habitación, algo así como una caseta de baños rural, negra de hollín,

con arañas en todos los rincones... ¡Y ésa es la eternidad! Así se me figura a veces... [...] Quizá eso sea lo más justo. Y, ¿sabe usted? Así es como yo lo hubiera hecho» (341).

Más que pensar y formular la eternidad, Svidrigailov se la imagina y la describe plásticamente presentando el cuadro de una caseta llena de arañas. Y más que pensar y formular un determinado estado espiritual y moral, se lo imagina y lo designa metafóricamente con el nombre de «América».

Un paso más allá de Svidrigailov está Stavrogin. También él se mueve con idéntico desenvolvimiento en la aristocracia y en los submundos, también él posee una erudición vasta, también toda su polifacética desenvoltura deja entrever aburrimiento, también su rostro está compuesto de rasgos hermosos que en su conjunto ofrecen el aspecto de una máscara, e igual que su rostro, también su propio ser suscita simultáneamente atracción y repelencia. Pero, a diferencia de Svidrigailov, su fuerza hipnotizante y su repelencia no proceden de un impulso espontáneo a hacerse con las situaciones y las personas, sino, precisamente, de un desdén e indiferencia plenamente conscientes. Y a diferencia de Svidrigailov, él sí es capaz de silencios, de autoconfesiones y de un grado de conocimiento que ha dejado atrás la imaginación. No busca imágenes para dar expresión a intelecciones metafísicas, ni usa nombres geográficos como metáforas para designar estados del espíritu, sino que los formula en sus términos más propios y precisos. Es capaz de elaborar teorías y de elevarse con su pensamiento a niveles máximos de abstracción: «Somos dos seres que se han juntado en el infinito, más allá del espacio y del tiempo» (297). Y es capaz de concebir autoconfesiones y de formularlas por escrito: «Soy capaz de querer hacer algo bueno, lo que me causa satisfacción; pero a la vez deseo hacer algo malo, y eso también me causa satisfacción. Ahora bien, ambos sentimientos son y han sido siempre menguados; nunca han sido vigorosos» (799<sup>2</sup>). «Por esos días quería matarme, aquejado del morbo de la indiferencia; o, mejor dicho, no sé por qué» (819).

[2] *Los demonios* se cita por la edición de Alianza Editorial, Madrid, 1984. En lo sucesivo, se indica entre paréntesis el número de página.

Bien y mal son sólo ideas aprendidas, prejuicios asimilados desde hace tiempo, tradiciones, pero nada más que eso. Quien se ha elevado hasta esta indiferencia moral, podrá hacer el bien igual que podrá hacer el mal, pero en ambos casos, con aburrimiento y fastidio. Simplemente, la esfera de lo moral ha dejado de existir. Quizá experimentará una delectación en los excesos, tanto en los excesos de bien como en los excesos de mal, tanto en los sacrificios heroicos como en los sacrilegios más repugnantes, pero esa delectación no será jamás de índole moral, sino de índole estética. Sentirá un placer estético en el sacrificio, si el sacrificio es lo suficientemente heroico y si además lo realiza con plena conciencia de su acto sacrificial y del deleite estético en él, pero ese mismo placer estético, es decir, no un placer estético correspondiente, paralelo o invertido, sino precisamente ese mismo placer estético experimentará en la ejecución de la infamia y el sacrilegio, con tal de que éstos sean lo suficientemente excesivos en un sentido estético, es decir: lo suficientemente sublimes. Pues igual que el verdadero sacrificio siempre es estéticamente repugnante, un sacrilegio puede ser verdaderamente sublime. Pero el indiferente moral jamás condescenderá con sacrificios silenciosos, sobre todo si son cotidianos y a largo plazo, ni tampoco con pequeñas infamias y mezquindades, sobre todo si éstas sirven a un provecho propio, ya sea material o pasional. El indiferente moral sabe que la belleza es desinteresada, y jamás buscará el provecho propio, a diferencia del cínico. No tiene ningún interés en el provecho propio, porque él se resulta a sí mismo aburrido, y dentro de sí mismo no encuentra otra cosa que hastío. Si, en función de esa dependencia de los inferiores que él percibe como superioridad propia, el cínico es un enamorado y un pagado de sí mismo, el indiferente siempre será un hastiado de sí mismo y de todo. No un asqueado de sí, porque el asco puede ser moral, y uno puede estar moralmente asqueado de sí mismo; sino un hastiado, porque el hastío es siempre estético. ¿Cómo buscar el provecho propio cuando uno sólo se suscita a sí mismo *spleen* y hartazgo? Porque ambos carecen de valor estético, para el indiferente moral, tanto el sacrificio silencioso y cotidiano como la mezquindad aprovechada y calculadora no son más que vulgaridades plebeyescas.

En la conocida película de Liliana Cavani *Portero de noche*, en una escena conmemorativa, el oficial nazi, encarnado por el gran actor Dirk Bogarde, ordena decapitar a un prisionero judío por el mero placer estético de consumir y hacer perfecta la identificación escenificada de su amante, también judía, con Salomé, dándole con ello una sorpresa festiva el día del cumpleaños de ella, y cometiendo no sólo con plena conciencia, sino con delectación, el refinado sacrilegio de hacer emulación del Evangelio con meros fines estéticos. Aquí no hay cinismo, sino una indiferencia moral absoluta; tampoco hay búsqueda de provecho, sino un esteticismo desinteresado, que habiendo alcanzado el grado suficiente de refinamiento artístico, se da plena cuenta de que el bien y el mal son cosas que ya no incumben, y de que el provecho propio es algo que ya no interesa.

#### 4. SUIZA Y ALEMANIA

CON su narración «El diablo en el campanario», ambientada en un valle suizo, Poe hizo una parodia literaria de un país donde la más mínima alteración del orden cotidiano asume de inmediato una trascendencia demoníaca y una dimensión cataclísmica. El campanario es aquí el símbolo de un pueblo orientado hacia la llamada y congregado en el radio de repercusión de la plácida cotidianeidad sin sobresaltos, elevada a su vez a una aspiración religiosa satisfecha de antemano.

Históricamente, Suiza es el país que siempre se ha mantenido neutral, es decir, al margen, sin querer saber nada de problemas que la obliguen a desperezarse y estirar los músculos del cuerpo y del alma. Geográficamente, es el país de las montañas inmóviles, las nieves perpetuas, las coníferas de hojas perennes, esos rumorosos abetos sempiternos que desde siempre han estado ahí, y los lagos de aguas estáticas: una geografía física donde uno sólo es admitido bajo la condición de no alterar nada. Culturalmente, es el país de los horarios de ferrocarriles. Tecnológicamente, es el país de los relojes, de la reducción del tiempo a la monotonía, pero no en la versión apocalíptica, futurista y anuladora de la vida que nos mostró Fritz Lang en *Metrópolis*, sino en

su versión más *biedermeier*, doméstica e inofensiva, que es el reloj de cuco. Materialmente, es el país de la bonanza acomodada y la seguridad bienintencionada. Y literariamente, es el país de los balnearios.

Si el hospital es el sitio donde uno es sanado, el balneario es el lugar donde uno convalece. En mi cosmogonía particular, la imagen arquetípica del convaleciente es John Freder, hijo, en la película de Fritz Lang *Metrópolis*: tras el colapso nervioso que en él ha desatado el comportamiento de su padre, lo vemos hastiadamente arrellanado en el sillón de su dormitorio, frente a la luz ventanal filtrada y atenuada por los visillos, teniendo al alcance de la mano, sobre una mesa camilla, todo lo que pueda necesitar, leyendo amodorradamente durante horas muertas una versión alemana del «Apocalipsis» de San Juan, que los alemanes traducen como «Revelación». ¿Pero qué es convalecer? Convalecer no es sanarse ni reponerse, sino lo que viene en medio, cuando el recuerdo aún vivo de los sufrimientos recién marchados aborta toda aspiración cuya satisfacción no nos venga dada ya de antemano, haciéndonos vivir hundidos en una existencia amodorrada con la que quizá nos daremos por satisfechos y que incluso nos hará sentir felices.

Hay en efecto el convaleciente autocomplacido. Éste se autorrealiza y se complace en una falta de aspiraciones que él confunde con la inexistencia de deseos incumplidos, y por tanto con la realización consumada de todos los deseos posibles, viviendo así en un autoengaño que encima se las dará de experimentado y versado, nutriéndose de la conciencia de haber sobrevivido al dolor como una experiencia que nos ha hecho crecer, fingiendo para tranquilizarse que no es verdad que siempre estamos en manos del dolor y que si el dolor nos abandona es sólo porque se ha cansado de nosotros. Hay el convaleciente imaginario, que representa para los demás y para sí mismo el papel de víctima de una enfermedad inmerecida, víctima escudada en una pose de dignidad agraviada, una farsa de estima que se le debe y una vulnerabilidad impostada que él empleará para consigo mismo como autojustificación, y para con los demás como instrumento de extorsión y reproche, para conseguir sus intereses, nunca sublimes y siempre a la medida de su propio empequeñecimiento, a través de un rodeo psicológico y moral que no llega a ser perverso porque se queda en mezuquino.

Ambos, el convaleciente autocomplacido y el imaginario, cada uno a su modo y según sus fines, se encierran en la conciencia de su convalecencia, una conciencia que para ellos se amplía hasta los límites del universo, y fuera de la cual, para ellos, no existe nada. Como sucedía en el cuento de Poe, para quien vive encerrado en esta conciencia de seguridad y de que no existen deseos cuya satisfacción no venga ya dada de antemano, la más mínima insinuación o sospecha de que la vida es aspiración inconclusa y de que ninguna verdadera aspiración se da por satisfecha con ningún término, se percibirá como intromisión, hará saltar la alarma y se transformará de inmediato en la amenaza de un cataclismo que según talantes podrá ser histórico, cósmico o satánico. Quizá podríamos haber dicho también que Suiza es el país de las compañías de seguro y los sistemas de alarma.

Pero hay también el convaleciente resignado, que sobrelleva con pundonor y dignidad una convalecencia que él ya percibe como una incapacidad sobrevenida y aceptada, reconocida como parte de sí mismo. Y hay también, por último, el convaleciente impaciente: como es el caso del propio John Freder, hijo, si no nos conformamos con las necesidades satisfechas de antemano, sino que todavía tenemos una última aspiración que aún nos impulsa a ponernos en pie y a la que jamás querremos renunciar, la convalecencia gestará en nosotros, lejos de toda complacencia, una impaciencia que todavía nos desesperará y hará que nos hastiemos del propio hastío.

Todos hemos oído hablar de la ataraxia, como aquel estado espiritual en el que, una vez dejado atrás el largo esfuerzo de haberse elevado más allá de todo deseo y aspiración, uno se siente ecuánime, pensando que ya no puede ser alcanzado por el sufrimiento, y se acozara en esa sensación parapetándose en el autoengaño de que no hay más sufrimientos que los que proceden de las frustraciones y los incumplimientos, es decir, el autoengaño de pensar que la posibilidad del sufrimiento es circunstancial y no constitutiva. El convaleciente conformado, por el contrario, sabe que jamás se es inmune a los sufrimientos, y se da cuenta de que si éstos se han marchado es sólo porque han querido irse y dejarnos en paz, al menos de momento. Hallando que alguien le ha puesto al alcance de su mano la satisfacción de los deseos antes de que éstos hayan llegado a ser formulados como

tales, y adivinando, expresa o inconfesadamente, la sombra del recuerdo de aquellos sufrimientos que voluntariamente se marcharon, abortará todo impulso cuya satisfacción no tenga dada ya al alcance de la mano, antes de que este impulso vuelva a convocar a aquellos sufrimientos.

Si este conformamiento se lleva como una resignación, se vivirá sumido en el abatimiento, en una vaga tristeza indeterminada que desmentirá toda espontánea y sincera sonrisa de aquiescencia con una permanente mirada vidriosa y perdida.

Pero si el conformamiento se transforma en complacencia por la situación, no tardará en asumir primero la situación como parte de su ser, y en reducir después su ser a la situación, transformándose así en complacencia por sí misma, es decir, en autocomplacencia, y entonces gustará de hacer su acto de presencia en el mundo en forma de esa burguesía *biedermaier*, doméstica, edificante, dominical y autocomplacida que encontramos retratada en las novelas suizas de Rousseau, pero que tras sus tapizados y cortinones celosamente corridos esconde inconfesadamente el acecho del dolor, de la verdad, y en último término, de la muerte. De una muerte amaestrada, hacia adentro de las cortinas, como desajuste social y doméstico.

En la narrativa de Dostoievski, igual que en la de tantos otros, Suiza es el paradigma y la metáfora existencial de la vida en la convalecencia, y la convalecencia es el estado espiritual en el que ni el cuerpo le necesita a uno, porque aquél ya no sufre necesidades, ni uno necesita a su cuerpo, porque uno ya no se atreve a las aspiraciones.

En la narrativa de Julio Verne, y también en la de muchos otros, América es la tierra del espíritu de conquista y de los grandes emprendimientos. En la América de Verne, todo el mérito y la grandeza se los llevan las visiones, los sueños, las ambiciones, las empresas, que cuanto más descabelladas, tanto más meritorias son. Luego, la realización de esas visiones, y su posibilitamiento tecnológico, es algo que viene dado con obviada y por añadidura. La ingeniería es sólo un trámite. Se construyen cañones descomunales, cohetes fantásticos y artefactos visionarios, pero luego se los emplea una sola vez al servicio de la visión, para seguidamente olvidarlos, o convertirlos en piezas de museo o decoración de salón que no participan de la gloria de

la empresa. A los cielos asciende la imaginación, y la ingeniería viene dada por añadidura.

Frente a esto, en las novelas de Dostoievski, Alemania es el país donde el mérito y la grandeza no corresponden a las visiones, sino a la ingeniería de su realización. No hay empresas grandiosas, sino realizaciones óptimas. Más que visiones, hay planteamientos de necesidades, y más que realización de aspiraciones, hay –como decimos hoy– soluciones. La medida del problema define la medida de su solución, porque de ésta no se busca que sea gloriosa, sino que sea óptima, y su excelencia consiste en ajustarse al problema. No hay necesidades indignas ni menores, porque si su solución puede ser óptima, entonces pasa a ser admirable: la necesidad de evacuar los excrementos no es fisiológica, sino tecnológica y administrativa, y si el alcantarillado de Karlsruhe –por citar al personaje de *Los demonios* (544)– es una solución eficiente para esa necesidad, entonces asume de inmediato una dignidad histórica superior al problema centenario del campesinado ruso (un problema sin solución), así como la permanencia de su uso diario está más asegurada que la de las grandes obras inmortales del arte renacentista italiano, creadas *sólo de una vez* para la eternidad, y que tampoco solucionan nada.

En una sociedad que no se entiende a sí misma como realizadora de aspiraciones sino como solucionadora de problemas, la comunidad no viene definida por la participación en aspiraciones compartidas, sino por la normalización, por la integración en los procesos funcionales, así como la marginalidad no significa extravagancia, sino disfunción. Pero precisamente porque lo normalizado sólo tiene sentido dentro de un plexo de funciones, fuera de ese plexo se presenta como parte sin todo, como instrumento sin posibilidad de uso o como herramienta sin aplicación, y por tanto, por un lado, como descontextualizado, es decir, como absurdo, y por otro lado como empequeñecido, reducido y mutilado; y ambos aspectos, lo empequeñecido más lo absurdo, suman lo ridículo, o simplemente, lo estúpido.

En las novelas de Dostoievski, éste es el aspecto que ofrecen los alemanes cuando se encuentran en Rusia, como viajeros o como residentes, pero también es el aspecto que ofrece el alemán en Alemania a los ojos del extranjero que lo mira en su condición de ser humano, y



no como ciudadano o miembro de un Estado: personas humanamente mutiladas.

Así, en *Los hermanos Karamázov* Dostoievski define al alemán como un «espíritu de salchichero servil ante toda autoridad» (814); en *Crimen y castigo* se dice de un personaje que ofrecía «un aspecto estúpido, que hacía pensar en un alemán el día de su boda»; y en *El idiota*, de una asistente a una reunión de sociedad: «Pero la silenciosa desconocida no estaba en condiciones de enterarse de nada: era una viajera alemana que no sabía palabra de ruso; y además, por lo visto, era tan boba como bella» (229<sup>3</sup>).

Dostoievski conocía los países de Suiza y Alemania de sus años de evasión en Europa, y por tanto los había vivido a ambos como realidades geográficas e históricas. Dostoievski conoció el pueblo suizo y el alemán, y tal como luego los presentó en sus novelas, hubo de ver en ellos versiones empequeñecidas del ser humano. Empequeñecidas porque ambos tipos, el suizo y el alemán, cada uno a su modo, habían caído en el autoengaño de confundir la aspiración con el deseo, los arranques de vida con insatisfacciones, y el sentido con la satisfacción. Para el suizo, la vida se consume en la satisfacción anticipada de los deseos, y por eso transcurre en una monotonía y un aburrimiento que sólo se soportan a sí mismos encerrándose en la complacencia que proporciona la sensación de seguridad, un sucedáneo de felicidad guardado en una caja de caudales.

El alemán conoce la insatisfacción, el malestar, la molestia, el enojo, y por tanto también el afán de restablecimiento y consecución, la ambición, los retos, o como decimos ahora, los *proyectos*. El alemán es capaz de sentir ambiciones universales y de trazar proyectos mundiales, pero éstos se reducen a *solucionar necesidades*, y como la medida de la solución nunca rebasa la medida de la necesidad previamente dada, las ambiciones siempre se mueven dentro de los marcos definidos y asimilados desde el comienzo. La solución óptima es la que cubre por completo la necesidad, pero entonces la realización de la ambición no reporta crecimiento. Aquí nos sirve de parábola el cuento alemán del sastrecillo que mataba siete moscas de un manotazo: si una solución

[3] *El idiota*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 229.

da más de sí que para resolver una necesidad, es sólo porque da para resolver además otras necesidades. El manotazo es la solución óptima al problema de la mosca. La mano más grande o más diestra es la que está hecha a la medida de más moscas, pero en el paso de las unidades de moscas a la superficie de la mano no hay crecimiento, sino sólo una ampliación acumulativa: la mano equivale al número de moscas. Si pensábamos que una mano es más que la solución a la necesidad de librarnos de la molestia de una mosca matándola, es porque es la solución a la necesidad de matar además otras seis.

Y si como paradigma de solución a necesidad tomamos el medicamento, podemos mencionar como ejemplos aquel medicamento elaborado para reducir la próstata y que, en vista de sus efectos secundarios, pasó a comercializarse como remedio para la caída del cabello; o aquel otro medicamento concebido primero para regular la hipertensión y prevenir la angina de pecho y, también en vista de sus efectos secundarios, universalizado después como estimulante de la erección. Los medicamentos inicialmente fallidos o que causan efectos indeseados, en vez de tirarlos se los vende para otra cosa. En casos así, lo que en la primera solución excedía la medida de la necesidad previa dada, es decir, los efectos secundarios, se reinterpreta como solución a otras necesidades que quizá antes ni siquiera existían como tales, pero de las que ahora se cae en la cuenta<sup>4</sup>.

Incluso el episodio más negro de su historia, y quizá de toda la historia europea, un episodio que por todos los tiempos sólo admitirá una única calificación moral, el alemán lo designó asépticamente como la «solución» a una «cuestión».

El suizo autocomplacido y el alemán molesto y protestón: éstos son los tipos que, a modo de paradigmas del ser humano empequeñecido, salpican de cuando en cuando las novelas de Dostoievski. Los rusos que van a hacer sus curas a balnearios suizos, los Myschkin, los Lembke, las Drozdovas, nos son descritos unas veces como seres estúpidos y otras veces como seres dignos de conmiseración, pero en

[4] Aparte de esto, francamente, da que pensar una civilización que, en función de una rentabilidad o beneficio mayor, prefiere luchar por la permanencia del cabello que por la prevención del cáncer, que prefiere garantizar la erección que reducir el riesgo de infarto, y donde las consultas de los dermatólogos se han convertido en gabinetes de belleza.

ambos casos ridículos. Los alemanes que viajan a Rusia a protestar sin interrupción aparecen como imbéciles, y los rusos de ascendencia alemana, los Blum, las Amalias, nos son descritos casi sin excepción como seres parasitarios e improductivos de oficio secretario o arrendador, y alguna que otra vez como médicos eficientes pero reducidos a la medida de su oficio. Pero ni unos ni otros son nunca malvados. Suiza y Alemania son en este sentido lugares reales, con una localización geográfica e histórica precisa, países vecinos y conocidos, que tanto Dostoievski como sus personajes han pisado, y que el escritor toma en sus novelas como metáforas de sendas posibilidades existenciales del espíritu humano, pero sin una carga moral inmediata. Son, si se quiere decirlo así, metáforas antropológicas, pero no morales.

¿Y América?

## 5. AMÉRICA

EN *Los hermanos Karamázov*, América se menciona como el lugar adonde Dimitri Karamázov, injustamente condenado por el asesinato de su padre, proyecta huir para escapar del presidio siberiano sabiendo que ahí jamás lo encontrarán, y de donde, al cabo de unos años, regresaría con una identidad nueva y como una persona irreconocible<sup>5</sup>.

[5] «Si me escapo, incluso con dinero y pasaporte, incluso si llevo a América, me animará aún la idea de que no huyo hacia la alegría ni hacia la felicidad, sino hacia otro presidio, en verdad quizá no peor que éste. ¡No peor, Alexiéi, te lo digo de verdad, no es peor! A esa América, mal rayo la parta, ya ahora la odio. No importa que Grusha esté conmigo, pero mírala: ¿qué tiene de americana? Es rusa, es rusa hasta el tuétano de los huesos, tendrá nostalgia de la entrañable tierra natal, yo la veré a cada hora angustiada por mi culpa, con la cruz que se ha echado a costas por mí, ¿y de qué es ella culpable? ¿Y soportaré yo acaso a los rústicos de aquel país, aunque quizá todos sin excepción sean mejores que yo? ¡Odio a esa América ya ahora! ¡Y aunque todos, hasta el último mono, sean el no va más en mecánica o en lo que se quiera, al diablo con ellos, no es gente como yo, de alma como la mía! ¡Yo amo Rusia, Alexiéi, amo al dios ruso, aunque sea yo un canalla! ¡Allí me ahogare! –exclamó de pronto, relampagueantes los ojos. Le tembló la voz, cargada de lágrimas–. Pues verás lo que he decidido, Aliosha, ¡escucha! –prosiguió, ahogando la emoción–. Llegaré allí con Grusha, y enseguida a labrar la tierra, a trabajar donde no haya más que osos salvajes, solitarios, en algún lugar bien apartado. ¡También allí ha de haber lugares apartados! Dicen que ahí todavía hay pieles

En *Los demonios*, América se menciona como el lugar donde Shatov y Kirillov hacen una estancia para probar en sus propias carnes, movidos por un afán casi científico de conocimiento sociológico, los sinsabores de la opresión social de los trabajadores (169). Pero en América se pasan luego el tiempo tumbados en el suelo de una cabaña, rumiando cada uno su propia ideología, sin intercambiar una palabra, y cuando regresan a la provincia rusa se instalan en una casa de dos plantas, que pasan a ocupar respectivamente para vivir ahí encerrados, cada uno en su planta y sin tener contacto uno con otro.

En *Crimen y castigo*, América es el lugar que Svidrigailov sugiere a Raskolnikov para evadirse una vez que ha averiguado que éste es el asesino; también es el lugar que Svidrigailov menciona como destino de un viaje que él mismo proyecta hacer después de haber perdido primero a su mujer y después toda esperanza de unirse a Dunia, al tiempo que se desprende de su dinero en diversas donaciones, cortando en cierta manera todas las amarras que le unen a su vida anterior.

Para un ruso del siglo XIX, América podría ser en principio un territorio geográfico e histórico como lo son Suiza y Alemania, pero, a diferencia de estos dos países, geográficamente remoto e históricamente virgen. En cuanto a Dostoievski, éste jamás estuvo en América. Y en cuanto a sus personajes, por un lado, ningún americano aparece en sus novelas; y por otro lado, los rusos que proyectan viajar a América lo hacen para empezar de cero, o para desaparecer sin dejar rastro y regresar después como personas distintas y con identidades cambiadas; y los personajes que ya han hecho ese viaje (Kirillov y Shatov),

rojas, en el límite del horizonte; bueno, pues iremos ahí, con los últimos mohicanos. Y enseñada, Grusha y yo, de cara a la gramática. Trabajo y gramática, y así unos tres años. En esos tres años aprenderemos la lengua inglesa como ingleses de pura cepa. Y no bien la sepamos, ¡adiós, América! Vendremos corriendo hacia aquí, a Rusia, como ciudadanos americanos. No te preocupes; aquí, a esta pequeña ciudad, no volveremos. Nos esconderemos lejos, en el norte o en el sur. Por aquel entonces tanto yo como Grusha habremos cambiado, en América no faltará un doctor que me haga alguna verruga postiza, no en vano allí son todos tan buenos mecánicos. Si no, me sacaré un ojo, me dejaré crecer barbas blancas de una vara (la nostalgia por Rusia me pondrá blanco el pelo), quizá no me reconozcan. Y si me reconocen, que me destierren, qué más da, ¡será el destino!», *Los hermanos Karamázov*, Epílogo, II («Por un momento la mentira se hizo verdad»). *Los hermanos Karamázov* se cita por la edición de Cátedra, Madrid, 1987. En lo sucesivo, se indica entre paréntesis el número de página (1097).

regresan sin contar nada y, en realidad, sin haber hecho nada ni tener nada que contar, ni a los demás ni entre ellos mismos, y los vemos ahora ocupando espacios yuxtapuestos pero comunicados.

Considerando todo esto, en estas novelas América es mencionada como un lugar real, que existe verdaderamente en alguna parte, y no con una ubicación imprecisa, sino localizada, pero muy remota; un lugar real sin historia, separado por una distancia geográfica muy grande, pero hipotéticamente salvable en ambos sentidos.

Un lugar real, sin historia, o al menos cuya historia no guarda ninguna relación con nosotros, y que en este sentido nos es históricamente inédito, espacialmente remoto pero hipotéticamente visitable: eso es América, eso es China, eso es la luna, eso es Marte, y eso es la estrella Sirius u Orión. Todos estos lugares son mencionados en las novelas de Dostoievski, y siempre con el mismo sentido.

En el caso de todos estos lugares, y a diferencia de Alemania o de Suiza, *Dostoievski toma una distancia espacial enorme pero hipotéticamente salvable como metáfora de un distanciamiento moral enorme y hasta infinito, pero hipotéticamente salvable*. La base de esta metáfora es el hecho de que aunque al hombre no le es posible recorrer una distancia espacial infinita, pero hipotéticamente sí que le es posible recorrer distancias espaciales enormes, sin embargo sí le es posible recorrer distancias morales no sólo enormes, sino hasta infinitas, que le conducen a un distanciamiento moral progresivamente mayor y hasta absoluto. No sólo como la posibilidad hipotética de un experimento mental, sino que en todo momento el hombre está expuesto a esa posibilidad real.

En las novelas de Dostoievski, América es la metáfora de un distanciamiento moral que puede llegar a ser absoluto, donde no sólo podemos situarnos hipotéticamente para hacer experimentos mentales, sino donde en todo momento podemos situarnos realmente, anulando toda proporción moral desde un distanciamiento infinito, en el sentido de que toda medida dividida por infinito es igual a cero: «Si cree que no está bien escuchar detrás de las puertas, pero sí asesinar a una vieja cuando a uno le viene en gana, váyase a América cuanto antes», le dice en *Crimen y castigo* Svidrigailov a Ras-kólnikov, el mismo Svidrigailov que luego pronunciará «América»

como su última palabra antes de apretar el gatillo de la pistola que sostiene apoyada en su sien: «Si te preguntan les dices que me he ido a América».

En la película *Apocalypse Now*, el coronel Kurtz, interpretado por Marlon Brando, hace la siguiente reflexión: «Adiestramos a nuestros soldados para bombardear poblados, pero luego les arrestamos cuando dicen la palabra ‘joder’». Nosotros vivimos en una civilización que, en nombre de valores cívicos, considera legítimo bombardear ciudades, pero prohíbe fumar en espacios públicos porque molesta. Está permitido abortar, pero es una falta de civismo tirar los periódicos en el contenedor de basura y no en el de papel, etc.

«Si cree que no está bien escuchar detrás de las puertas, pero sí asesinar a una vieja cuando a uno le viene en gana, váyase a América cuanto antes». Cuando leí por vez primera esta frase, recordé espontáneamente aquella pregunta que hacía Jacinto Chozza en su comentario de estos versos de la segunda *Elegía* de Rilke:

*A vosotros, amantes, mutuamente suficientes,  
os pregunto por nosotros. Os tocáis. ¿Tenéis pruebas?  
Mirad, sucede que mis manos se compenetran  
una con otra, y que mi consumido rostro  
se alberga en ellas. Esto me da un poco  
de sensación. Pero, ¿quién se atrevería a ser sólo por esto?*

Jacinto Chozza comentaba:

«¿En qué lejanía hay que estar situado para poder formular una pregunta así? ¿Cuánta es la distancia desde la cual la compenetración de las dos manos entre sí, o la conmensuración del rostro con las dos manos al ser albergado en ellas, y la unión de los amantes, aparecen en el mismo campo visual, y por tanto como homologables o como de análoga densidad ontológica? [...] La distancia a la que hay que situarse para que la compenetración de las manos y la de los amantes aparezca en el mismo campo visual es aquella en la que queda situado el hombre al que ha acontecido lo más terrible, es decir, *al*

*otro lado de la muerte*. Desde el otro lado de la muerte, todo lo terreno aparece en el mismo campo visual»<sup>6</sup>.

¿A qué distancia hay que situarse para que el acto de la unión amorosa y el acto de entrelazar las manos y cubrirse con ellas la cara aparezcan como equivalentes en el mismo campo visual?, era la pregunta, y la respuesta decía: aquella distancia en la que la unión de los amantes y el entrelazamiento de las manos ya no tienen ningún otro sentido que el del mero juntamiento corporal, es decir, donde ya sólo cuenta el hecho del contacto físico, donde todo sentido distinto que puedan tener los diferentes contactos corporales queda anulado en relación con el mero sentir el propio cuerpo, mediante contacto corporal con otro o consigo mismo; y ese lugar donde la sensación del propio cuerpo cobra un sentido absoluto (dividido por el cual todo otro sentido de los contactos corporales es igual a cero) es, justamente, el umbral de la vida corporal, el umbral de la vida terrena, que quizá se percibe como un milagro en el momento de traspasarlo hacia dentro, o que quizá se contempla desde fuera «en un mismo campo visual» después de haberlo abandonado, con esa nostalgia que es la propia de los muertos.

«Si cree que no está bien escuchar detrás de las puertas, pero sí asesinar a una vieja cuando a uno le viene en gana, váyase a América cuanto antes.» ¿A qué distancia hay que situarse para que el acto de escuchar detrás de las puertas y el acto de asesinar a una vieja aparezcan como equivalentes en el mismo campo de valoración moral, o incluso se considere más grave la escucha clandestina que el asesinato? ¿A qué distancia hay que situarse para que parezca más punible decir palabras malsonantes que bombardear poblados, para que parezca menos democrático fumar que bombardear ciudades, y para que parezca más cívico abortar que tirar un periódico al suelo? Aquí podemos emplear la nueva metáfora espacial del «radio de acción moral» para designar el ámbito donde repercute el sentido moral de mis acciones, es decir, donde a mis actos todavía se les debe reconocer un

[6] Jacinto Chozá, *Al otro lado de la muerte. Las Elegías de Rilke*. Pamplona, Eunsa, 1991, pp. 59-60.

sentido moral. El «radio de acción moral» traza la circunferencia hasta donde alcanzan las repercusiones morales de mis actos. Ese ámbito puede ser espacial, temporal, o interior, y por consiguiente, el radio de acción moral puede medirse en unidades de espacio, en unidades de tiempo, o en las unidades de las distancias interiores –llámense como se quiera–. Y si el radio de acción moral define el límite del alcance de las repercusiones morales, más allá de la circunferencia que traza ese radio se extiende entonces el territorio de la «inmunidad moral», donde mis actos han quedado liberados y exonerados de toda carga moral, o bien donde la carga moral de mis actos ya ha dejado de afectarme. ¿Dónde empieza el territorio de la inmunidad moral? ¿Cuál es esa distancia donde puedo situarme yo saliéndome del radio de alcance moral de mis acciones? ¿Cuál es la medida de ese radio? ¿Tiene ese radio en general una medida?

Kant hablaba del infinito cósmico fuera de nosotros y del infinito moral dentro de nosotros. La categoricidad de los imperativos morales significa, recurriendo de nuevo a la metáfora espacial, su universalidad: que los imperativos morales son vigentes bajo cualesquiera condiciones, metafóricamente significa que no existe ningún sitio, por muy distante que sea, donde no tengan presencia.

La categoricidad y universalidad de la esfera moral pasan a ser en Dostoievski, elevadas a una esfera religiosa, el conocimiento de la culpa propia por todos los pecados de los hombres, individuales y colectivos. «Todo está conectado con todo». «Únicamente cuando [el hombre] comprenda [...] que es culpable por todos y por todo, ante todas las personas, por todos los pecados del hombre, colectivos y personales, sólo entonces se alcanzará el fin de nuestro aislamiento y se logrará nuestra unión»<sup>7</sup>. La culpa por los pecados de los demás

[7] «Únicamente cuando [el hombre] comprenda que no sólo es peor que todos los demás en el mundo ahí afuera, sino que es culpable por todos y por todo, ante todas las personas, por todos los pecados del hombre, colectivos y personales, sólo entonces se alcanzará el fin de nuestro aislamiento y se logrará nuestra unión. Pues tenéis que saber, estimados amigos, que cada uno de nosotros es culpable por todos y por todo en la tierra, sin duda alguna, no sólo de la culpa general de la humanidad, sino por todos y cada uno de los hombres en particular, en esta tierra. Este conocimiento es la corona del camino [...] de todo hombre en toda la tierra», *Los hermanos Karamázov*, p. 287.



está en nosotros, no sólo en el sentido de que cuando vemos los pecados cometidos por otros nos damos cuenta de que también nosotros cometimos o podríamos haber cometido pecados semejantes, sino de que esos mismos pecados que vemos en los demás, no otros pecados semejantes, sino precisamente esos mismos, están en nosotros y son los nuestros, igual que Iván Karamázov se sabe culpable del parricidio del cual Smerdiákov fue sólo el agente externo que lo llevó materialmente a cabo. No es sólo que toda culpa ajena encuentre una correspondencia en nosotros, sino que no hay culpa ajena, porque toda culpa es nuestra. Y tanto más cuando esa culpa que conocemos como nuestra la hallamos en los demás. Esto vale para toda culpa: no sólo para aquéllas que llegamos a percibir porque hemos tomado conocimiento de los crímenes respectivos, sino también para aquéllas de las que jamás llegaremos a percibirnos, y no sólo en todos los espacios, sino también en todos los tiempos: en los pasados, en los presentes y en los futuros.

¿Existe entonces eso que metafóricamente llamamos «radio de alcance moral» de nuestros actos? Sí, porque todo acto tiene realmente un ámbito de repercusión moral, tanto interno como externo. Pero ese radio es infinito. «Todo está conectado con todo». ¿No es posible entonces escapar de ese radio?

Comentando el libro de Kierkegaard *La enfermedad mortal*, en aquel aula 007 –«como el agente»– del Edificio de Bibliotecas de la Universidad de Navarra, Gorka de Vicente nos decía que, con base en las descripciones de los diversos grados de la desesperación que hace Kierkegaard, es muy fácil demostrar que es imposible desesperar, pero que esa demostración, por muy fácil y contundente que sea, no sirve de nada si luego uno a cada paso se encuentra con gente que de hecho está desesperada.

Si todo está conectado con todo, si el radio de acción moral es infinito, si somos culpables por todos y por todo, entonces es muy fácil demostrar que no es posible salirse de ese radio de acción. Pero de nada sirve esa demostración si a cada momento topamos con seres que con su conciencia se han sacado a sí mismos fuera de ese radio. No sólo las novelas de Dostoievski están plagadas de personajes que lo han hecho, sino que nosotros, cada uno de nosotros, también lo

hemos hecho. En primer lugar, aunque la culpa siga en nosotros, el hombre puede sacarse con su conciencia fuera de la presencia de esa culpa, y puede encerrarse y vivir en adelante encerrado en una conciencia previamente retirada de esa presencia. Como veremos, hay varias maneras de hacer esto. Y podemos retirarnos de la presencia de la culpa porque, aunque el radio de acción moral sea infinito, el campo de visión no lo es, y el campo de la conciencia tampoco, y se puede jugar con esa baza para acorazarse en una conciencia fijada a un sector, expulsando elementos fuera de él. Ciertamente, es una posición de falseamiento que se aprovecha de que el campo de visión y de conciencia es limitado y de que uno puede adiestrarse a sí mismo para poner o retirar piezas de ese campo, y se puede hacer eso hasta el punto de convertir la destreza en hábito y el hábito en rasgo del propio carácter interior, pasando en adelante por alto, de puro obvio, el ejercicio de esta destreza; es decir, podemos retirar del campo de conciencia, como una pieza más, la propia operación de retirar piezas del campo de conciencia. Pero por muy falsa que sea tal posición, no por ser falsa deja de ser real. Y en segundo lugar, aunque el radio de alcance moral realmente sea infinito, también nosotros podemos ponernos realmente a la altura de ese infinito, y arrastrando con la fuerza de la conciencia todo nuestro ser entero, igual que algunos fakires hindúes a fuerza de concentrarse consiguen la levitación, podemos llevarnos a nosotros mismos hasta ese punto infinito, ahí donde, si son criterios lo que buscamos, nadie nos los ha dado para discernir el falseamiento absoluto de la verdad más elemental, del mismo modo que un infinito dividido por un infinito, o un infinito menos un infinito, no son operaciones calculables, sino que son indeterminaciones.

En *Crimen y castigo*, Raskolnikov escucha la llamada de esa zona donde, a los ojos de la historia, nada diferencia al criminal del héroe, y en *Los demonios*, esa misma llamada le dice a Kirillov que, en ese punto infinito, en nada parece diferenciarse la ideología conceptual más absurda de la visión de las verdades místicas, y en nada parece diferenciarse el hombre más grotescamente desfigurado del hombre divinizado: «Si llego a conocer que Dios no existe, entonces en ese mismo momento me convierto en Dios, y toda voluntad es mía» (737). Para Kirillov, esas palabras no son sólo la formulación de un condicional

hipotético, sino que son una llamada, es decir, una vocación y un destino, es decir, una tentación en forma de apelación a una autoabsolutización que en un punto infinito se conmensura con la categoricidad y universalidad de los imperativos morales: «Durante toda mi vida he querido que no sean sólo palabras. He vivido sólo para que no lo sean» (733).

En esa conmensuración con la categoricidad moral en un punto infinito a la que es vocada la conciencia y a la que Kirillov se siente destinado, diciéndolo de nuevo con términos de cálculo, toda diferencia entre sentidos, proporciones y medidas morales se reduce a cero, y la propia universalidad del alcance moral se convierte en una indeterminación:

«¿Ha visto usted una hoja? ¿Una hoja caída de un árbol? [...] Hace poco vi una amarilla con un poco de verde todavía, ajada en los bordes. [...] No es una alegoría, sino una hoja, sólo una hoja. La hoja es buena. Todo es bueno. [...] Todo es bueno. Lo descubrí de repente. [...] Si alguien se muere de hambre o alguien insulta y deshonra a una niña, es bueno. Y si alguien se levanta la tapa de los sesos por la niña, eso también es bueno. Y si no se la levanta, también lo es. Todo es bueno, todo. Es bueno para todos los que saben que es bueno» (285).

Una medida mínima puesta en comparación, dividida por una medida enorme, ¿no resulta ínfima y ridícula? Y, tanto más, toda medida puesta en comparación, dividida por, un infinito, ¿no resulta nula y risible?: «¿Qué dice? ¿Prepararme para ir a América y tener miedo de la lluvia? ¡Je, je!», le dice Svidrigailov a Sonia (578). ¿Y no es tentador alcanzar ese punto de mira desde el que toda medida se evidencia como ínfima, nula y ridícula? ¿Y no nos llama ese punto a complacernos en esa exclusividad suya que resulta por comparación inversa con la infimidad, nulidad y ridiculez de todo lo contemplado?

Ese condicional hipotético que llega a la conciencia con el carácter de una apelación, de una vocación, de un destino, de una tentación a emprender el viaje hasta ese punto infinito donde toda diferencia moral es igual a cero y donde la universalidad moral misma es indeterminable, hasta ese punto desde donde la escucha clandestina y el asesinato de la vieja, la hoja amarilla de bordes ajados aún con algo de verde que vemos caída del árbol y la niña insultada y deshonrada

(y la hoja no es una alegoría, ni de la niña ni de nada, insiste Kirillov, sino sólo una hoja) aparecen en el mismo campo de visión moral, ese condicional hipotético Dostoievski lo formula una y otra vez con diversas variaciones en todas sus grandes novelas<sup>8</sup>:

«Si uno comete una villanía o, más aún, algo vergonzoso, es decir, una estupidez, sólo que muy ruin y... ridícula, de la que la gente se acuerda mil años con repugnancia, y de pronto piensa uno: 'Un tiro en la sien y nada más'. ¿Qué importa entonces lo que piense la gente o si lo piensa con repugnancia o sin ella, verdad?» (*Los demonios*, Segunda parte, I «Noche», V, p. 283).

«Supongamos que vive usted en la luna, y supongamos que allí ha hecho todas esas cosas ridículas y ruines... Usted sabe desde aquí que allá se estarán riendo de usted y maldiciendo su nombre durante mil años, eternamente, en toda la luna. Pero ahora usted está aquí y mira la luna desde aquí: ¿qué le importa a usted aquí todo lo que hizo allá ni que maldigan allá su nombre durante mil años? ¿No le parece?» (*ibídem*).

«Si, por ejemplo, yo hubiera vivido anteriormente en la luna o en Marte, y ahí mismo hubiera cometido un acto increíblemente vil e ignominioso, el más ignominioso que se pueda concebir, y si ahí, por este acto, yo hubiera sido tan insultado y despreciado como sólo cabe imaginar en sueños [...], y si luego, en la tierra, no me abandona el recuerdo de lo que he hecho en el otro planeta, pero yo supiera que jamás, bajo ninguna circunstancia, volveré a ese planeta, entonces me pregunto: cuando desde la tierra mire entonces la luna, ¿me será todo indiferente o no? ¿Me avergonzaré entonces de mi acto o no?» (*El sueño de un hombre ridículo*).

«Escucha, imagínate que fueras pobre, que no tuvieras ningún penique, y que ahora, en alguna parte de China, viviera un mandarín decrepito y enfermo, y que tú, desde aquí, desde París, sin moverte de donde estás, tan sólo tuvieras que decir: ¡Muere, mandarín!, y que por la muerte de este mandarín un mago te diera en seguida un millón, sin

[8] Cfr. el trabajo de Reinhard Lauth «Un experimento mental en cuatro ejemplos y su solución en la obra de Dostoievski», en Reinhard Lauth: *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*. Barcelona, Prohom Edicions, 2005, pp. 203-222.

que nadie lo supiera jamás. Y sobre todo: el mandarín vive en China, que es lo mismo que vivir en la luna o en Sirius: ¿qué dirías entonces?» (proyectos para el «Discurso a Puschkin», refiriéndose a una novela de Balzac).

Si yo cometo aquí un crimen, por muy horrendo, vergonzante y ridículo que sea, pero después me voy a Sirius, a Orión, a Marte, a la luna, a China o a América, donde no me conoce nadie, entonces ¿qué más da?, porque una vez ahí, en cierto sentido es como si no lo hubiera cometido.

Todos nosotros conocemos esa vivencia eufórica, espumosa e hilarante de libertad que siente el que llega nuevo a un sitio donde nadie le conoce y donde uno tampoco conoce a nadie. Esa vivencia eufórica de libertad es más intensa en el extranjero, donde media además la distancia lingüística y cultural. Y en el caso de nuevos comienzos biográficos, cuando se vuelve a empezar de cero, la inexistencia de normas asimiladas y la imposibilidad de quebrantar hábitos morales que no los hay porque aún no se han establecido, hace vivenciar como una licencia o una inmunidad moral lo que en otras circunstancias se habría considerado un libertinaje.

Aunque algunos idiomas emplean palabras distintas para designar la conciencia de sí mismo, en el sentido de autoconciencia, y la conciencia moral, por ejemplo en el sentido de «remordimientos de conciencia» o de «voz de la conciencia», Hobbes unifica ambos sentidos remontándolos al significado etimológico de la palabra «conciencia» como «*cum alio scientia*»: con-ciencia, conocimiento compartido, saber junto con otro<sup>9</sup>. Entonces, hay conciencia cuando hay varios juntados en el conocimiento de lo mismo. La voz de la conciencia me viene de una segunda persona que hay en mí y de la cual no me puedo esconder, no porque en mí habiten dos seres distintos, sino porque esa voz de la conciencia se activa justamente en esos momentos en los que, a causa de una vulneración moral, yo me estoy volviendo otro para mí mismo. Todos conocemos la experiencia de «acallar» la voz de la conciencia precisamente haciendo el esfuerzo de concentrar nuestra

[9] T. Hobbes, *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 170. Cfr. Jacinto Choza, *Antropología filosófica: las representaciones del sí mismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 131-135.

autoconciencia en el aspecto meramente físico de la acción inmoral que estamos llevando a cabo, así como la experiencia de eliminar los remordimientos de conciencia desplazándolos fuera del campo de la autoconciencia, por ejemplo buscando distraernos u ocuparnos con otras cosas. Y aun en esos idiomas que emplean palabras distintas para designar ambos sentidos de la conciencia, a su vez tales palabras guardan parentesco a través de su raíz común.

Entonces, América, China, la luna, Marte, Orión, Sirius, porque en sentido propio son lugares geográficos definidos para mí por su enorme distancia espacial, podemos considerarlos *paradigmas* de todos aquellos lugares caracterizados respecto de mí por una distancia tal que me permite poner en suspenso, en primer lugar, el reconocimiento de mi identidad personal por parte de otras personas, y en segundo lugar, el reconocimiento de mi calidad moral por parte de otras personas y también por parte de mí mismo, en la medida en que la identidad personal y la identidad moral están en función de la conciencia en ambos sentidos, y en la medida en que de la conciencia forma a su vez parte constitutiva el reconocimiento por parte de mí mismo y por parte de otros. En este sentido, América es el *paradigma* de todos aquellos *lugares* que en función de su distancia me permiten poner en suspenso, para los demás y para mí mismo, mi identidad personal y moral.

## 6. LOS GRADOS DEL DISTANCIAMIENTO

PERO esos lugares que siempre nos valen como paradigmas espaciales, en las novelas de Dostoiévski están tomados además metafóricamente en un sentido moral, y eso significa que, en cuanto *metáforas*, conservan todo su significado incluso cuando su sentido propio espacial haya sido reducido a cero.

En un primer nivel metafórico, esos lugares son metáforas morales de la distancia temporal que primero debilita y finalmente anula la carga moral de mis actos. Si yo cometí un crimen pero de eso han pasado cuarenta años, entonces ¿qué más da, si de todos modos con

el tiempo todo acaba dando lo mismo? Ésta es la situación del «misterioso visitante» del stáret Zosima (478-481).

Pero en un segundo nivel metafórico, esos lugares no son meros paradigmas de distancias espaciales enormes ni son sólo metáforas de períodos temporales grandes, sino que pasan a ser *metáforas de un distanciamiento de la conciencia dentro de uno mismo que puede hacerse progresivamente grande hasta llegar a ser infinito*, y que en cuanto metáforas conservan su pleno sentido aunque su significado propio espacial y también temporal hayan sido reducidos a cero.

Si yo cometo un crimen pero acto seguido jamás vuelvo a pensar en ello, entonces ¿qué más da?, porque si nadie ha sido testigo y yo no vuelvo a pensar en él, en cierto sentido es como si no lo hubiera cometido.

Para ello me basta con eludir el recuerdo o sacudirme el pensamiento inoportuno si alguna vez viene a incomodarme, igual que nos quitamos de encima las moscas molestas. También puedo consentir el recuerdo desprendiéndolo de su carga moral, reprimiendo el sentimiento de culpa, desplazando este sentimiento fuera del campo de la conciencia. En casos así, el recuerdo del crimen o el sentimiento de culpa no pasará de asomarse con timidez al umbral de la conciencia, aunque aprovechará precisamente esos momentos en que menos la controlamos, asumiendo la forma de presentimientos ilocalizables e inidentificables, de figuras oníricas que se nos presentan cifradas en sueños –los casos de Raskolnikov, Stavrogin y Svidrigailov–, de apariciones espectrales –Iván Karamázov– o de visitas de fantasmas –también el caso de Svidrigailov–.

En un segundo estadio del distanciamiento, podemos admitir en el círculo de nuestra conciencia el recuerdo del crimen reconociéndole además su carga moral, pero desplazándola a otros, a las circunstancias, o a impulsos u otros factores que, aunque son internos, en su primer arranque no los controlamos, y de los cuales, por tanto, nos resulta fácil no sentirnos responsables.

En un tercer estadio, podemos asumir con conciencia plena el crimen y la culpa, pero desactivando su carga moral a través de una justificación. Justificando el crimen, en primer lugar hacemos inocua la conciencia de culpa: «Pasarán los siglos y la humanidad, con su

sabiduría y su ciencia, proclamará que el crimen no existe y que, por tanto, tampoco existe el pecado, sino que sólo existen seres hambrientos», es decir, seres legitimados para satisfacer sus necesidades, expone el Gran Inquisidor (408). También es el pensamiento del padre Paísi cuando anatemiza el positivismo y la mentalidad de progreso diciendo que «la ciencia tendrá a gran honra acabar demostrando que el crimen no existe». Y en segundo lugar, justificando el crimen no sólo nos reafirmamos a nosotros mismos, sino que encima nos sentiremos revestidos de una autoridad especial, de un privilegio o de una capacitación, de una potestad o de un derecho que nos han sido concedidos no sólo para cometer el crimen, sino precisamente por haberlo cometido y gracias a él. «El poder es para quien se agacha a recogerlo», «es vergonzoso no agarrar lo que por sí mismo se viene a nuestras manos»: esto es la obsesión de Raskolnikov y el cinismo de Piotr Verhovenski.

En un cuarto estadio, asumimos con conciencia plena el crimen y la culpa, que no tratamos de reprimir, ni de desplazar, ni de justificar. Pero tomamos la culpa moral como objeto de deleite estético y aun artístico, convirtiendo lo injustificable de la culpa en lo gratuito de lo bello deleitante. Sustituimos la conciencia moral activada por el sentimiento de culpa que acompaña como una carga al crimen por la conciencia de deleite estético que suscita el sentirnos excepcionales por haberlo cometido. Transformamos un distanciamiento moralmente negativo en una excepcionalidad estéticamente deleitante. Esto es un indiferentismo moral plenamente consciente pero sublimado en un refinamiento y una sensibilidad estética hipertrofiados. El paradigma de este estadio en el mundo literario de Dostoievski es, desde luego, Stavrogin:

«Aún soy capaz, y siempre lo he sido, de querer algo bueno, lo que me causa satisfacción; pero a la vez también deseo hacer algo malo, y eso también me causa satisfacción» (799). «Toda situación extremadamente vergonzosa, completamente degradante, detestable y, sobre todo, ridícula, en que me he hallado en mi vida, ha despertado siempre en mí, junto con una cólera desmedida, un deleite indescribible» (818). «[...] Por esos días, y sin motivo alguno, se me ocurrió la idea de arruinar mi vida, pero sólo del modo más repugnante posible. [...] Stavrogin y una mísera coja, paupérrima y retrasada mental. La



idea de que Stavrogin se casase con una criatura tan ínfima me excitaba los nervios. Nada más monstruoso cabía imaginar. ¡Lo absurdo de tal casamiento rozaba la genialidad! (826)».

En un quinto estadio del distanciamiento, no se reprime la conciencia del crimen ni se elude la culpa desplazándola, justificándola o sublimándola. Se reconoce y se asume la culpa moral como tal, se lamenta y pasa a ser causa de arrepentimiento, el cual a su vez es asumido con voluntad de remisión, pero esa remisión se desplaza a una compensación de la culpa que busca contrarrestarla con obras buenas. A cambio de un crimen se acumulan en el otro plato de la balanza obras benéficas, como hace el «misterioso visitante» del stáret Zosima (481). Llevando esto al extremo, sobre una única culpa particular se construye el edificio de la armonía universal. Pero esto no es una verdadera expiación de la culpa, sino un propósito autoengañado de compensación, un acumulamiento de obras que externamente causan el bien pero que han sido hechas desde un ocultamiento inconfesado de la culpa que pese a todo permanece. Contrarrestada por el apilamiento de obras buenas, la culpa queda en el plato elevado... pero ahí queda, intacta. En este estadio están cautivos todos aquellos que creen que la salvación o condenación se decide a peso, todos aquellos que se representan el juicio final como la balanza de las obras buenas y las obras malas, cuyo fiel se inclina por el peso mayor.

Hay aún un sexto estadio. En este estadio, damos entrada en el círculo de nuestra conciencia no sólo al recuerdo del crimen, sino también a su carga moral, que no buscamos ya minimizar, ni desplazar, ni justificar, ni sublimar transformando, y por tanto falseando, la moral en estética y el sentimiento de culpa en delectación estética, y que tampoco tratamos de compensar ni contrarrestar de ningún modo. Aceptamos con conciencia plena el acto del crimen y toda su calidad moral, y no buscamos eludir ninguno de ellos. Nos sabemos autores y culpables. Pero nos distanciamos de nosotros mismos. Retiramos el distanciamiento que hay entre nosotros y la culpa y entre nuestros actos y su calidad moral, y lo introducimos respecto de nosotros mismos. Recordamos la escena de cometer el crimen, pero la recordamos como una escena presenciada. Nos recordamos a nosotros mismos cometiénolo, pero lo hacemos con un distanciamiento completo, como

algo que no nos ha sucedido a nosotros sino a otra persona (Raskólnikov durante el primer período de su vida en el penal siberiano), como si estuviéramos rememorando un sueño que hemos tenido, o como si la escena de nosotros cometiendo el crimen la hubiéramos vivido en una fantasmagórica existencia anterior, de la que ahora nos van llegando retazos asépticos y jirones de recuerdos no asociados con ningún sentimiento más que la mera tristeza de hurgar. Entonces no asistimos a apariciones espectrales ni recibimos la visita de fantasmas, sino que nosotros mismos nos convertimos en espectros, en fantasmas, en sombras, en muertos. Tendremos la sensación de que nos hemos vuelto invisibles, o de que entre nosotros y el mundo media una pantalla de cristal inquebrantable; nos veremos a nosotros mismos hablando mecánicamente sin ningún convencimiento de que nadie nos escuche, sorprendiéndonos de nuestra propia voz, y nuestra autoextrañeza infinita la encontraremos reflejada en las miradas de quienes nos contemplan, y sentiremos que se nos mira con una mezcla de distanciamiento y curiosidad, y de pronto recordaremos que también así hemos mirado nosotros mismos a las figuras de cera. Es curioso cómo uno puede sentirse hermanado con los muertos, con las sombras de los vivos, y cómo uno puede sentirse hermanado con las figuras de cera, letárgicas y rígidas. «El extranjero ha sido siempre un dominio irrefrenado de fantasmas y nada más.» (*Los demonios*, Parte tercera, IV, 4).

Sin embargo, en este grado del distanciamiento todavía buscamos términos de comparación para aclararnos a nosotros mismos nuestra autoextrañeza, y todavía conservamos la percepción del efecto que nosotros causamos en los demás y del sentimiento que ese efecto suscita a su vez en nosotros. Así encuentra Piotr Verhovenski a Kirillov, encajado de pie entre el armario y el rincón, segundos antes de pegarse un tiro en la cabeza:

«Lo que más asombro le produjo fue que la figura [...] no movió siquiera un solo miembro, como si fuera de piedra o de cera. La palidez de su rostro era sobrenatural y sus ojos negros se fijaban inmóviles en un punto del espacio. Piotr Verhovenski levantó la vela, luego la bajó y la volvió a levantar para alumbrar la figura desde todos los ángulos y examinarla minuciosamente. De pronto notó que, aunque Kirillov

miraba de frente sin desviar los ojos, también le veía a él y le observaba quizá con el rabillo del ojo. [...] De repente creyó ver que la barbilla de Kirillov se contraía y que en sus labios despuntaba como una sonrisa burlona, como si le hubiera adivinado la intención» (743).

Pero todavía hay un séptimo y último estadio: el infierno. Cuando el distanciamiento es absoluto, en el sentido más propio de ab-suelto, la distancia pierde su sentido y deja de ser distancia, porque todo término de referencia en función del cual establecer la distancia se ha perdido, igual que una autoconciencia pura y absoluta, absorbida del todo en sí misma, pierde su sentido como conciencia y deja de serlo. Todas las distancias con términos externos, pero también todas las distancias que cada uno de nosotros lleva dentro de sí mismo, se han hecho imposibles en una autoconcentración lúcida y pura que ni precisa aclararse recurriendo a comparaciones, ni de todos modos atiende a otros términos que pudieran servir de base para la comparación, en un ensimismamiento absorbido del todo en sí mismo sin espacios ni intersticios ni barreras. En su famosa descripción del infierno en *Los hermanos Karamázov* (501-503), Dostoievski compara al condenado con un hambriento en el desierto que se nutre sorbiendo la sangre de su propio cuerpo. Aquí han quedado atrás la percepción del efecto causado en los demás y el sentimiento que ese efecto suscitaba a su vez en nosotros. Aquí ha quedado atrás la conciencia como «*cum alio scientia*», porque ya no hay «*cum alio*». El ensimismamiento absoluto, conseguido mediante una autoconcentración extrema, es un estado de rigidez letárgica, indiscernible y, por tanto, en todo punto equivalente a la inconsciencia:

«[Stavrogin] se sentó pausadamente en el extremo del sofá, en el mismo sitio de antes, y cerró los ojos como abrumado de cansancio. [...] Pronto perdió la noción de dónde estaba. [...] [Varvara Petrovna] trucó suavemente en la puerta, como un rato antes y, una vez más sin recibir contestación, la abrió. Viendo que *Nicolás* [Stavrogin] estaba sentado con inmovilidad poco común, se acercó cuidadosamente al sofá con el corazón a galope. Le parecía un tanto raro que se quedara dormido tan pronto y que pudiera dormir así, en postura tan rígida e inmóvil; más aún, apenas se percibía su respiración. Tenía la cara pálida y severa, inmóvil, como congelada; las cejas un poco separadas

y fruncidas. Parecía, indudablemente, una figura inanimada de cera. Varvara Petrovna estuvo de pie junto a él unos tres minutos, conteniendo el aliento y, de improviso, se sintió poseída de espanto. Salió de puntillas, se detuvo en la puerta, le hizo la señal de la cruz y se alejó inadvertida, dominada por la pesadumbre y una nueva congoja.

Nikolai Stavrogin durmió largo rato, más de una hora, en ese estado de letargo. No se alteró un solo músculo de su rostro ni en todo su cuerpo hubo indicio alguno de movimiento. Tenía las cejas tan contraídas como antes. Si Varvara Petrovna se hubiera quedado tres minutos más, de seguro que no hubiera soportado la sensación opresiva que causaba esa inmovilidad letárgica. Pero de pronto [Stavrogin] abrió los ojos y, todavía sin moverse, siguió sentado diez minutos más, como si estuviese observando con tenaz curiosidad algún objeto que le llamara la atención en un rincón del aposento, aunque allí no había nada nuevo ni especial» (275-276).

Ya conocemos la parábola que nos ofrecen Shatov y Kirillov ocupando espacios yuxtapuestos e incommunicados. Pero en esa parábola todavía se distinguen los espacios yuxtapuestos de los habitantes incommunicados que los ocupan, es decir, todavía se puede hablar de una ocupación del espacio, y así vemos a Kirillov durante sus noches en vela dando vueltas por su cuarto, haciendo ejercicios con sus brazos y hablando consigo mismo. En su «inmovilidad sobrenatural», Kirillov todavía vigila secretamente a Piotr Verhovenski, convirtiendo así su propio hieratismo pétreo en una burla, esperando el momento en que más se confiaba Verhovenski para abalanzarse sobre él como una bestia y morderle el dedo hasta casi arrancárselo. Pero Stavrogin sentado en un extremo del sofá de su cuarto, sumido en un letargo rígido, en la tensión de una autoconcentración absoluta que expresan sus cejas contraídas, fijando tenazmente la vista en un rincón en penumbra donde no hay nada, sumido en una *scientia sui sine alio*, es un ser que ha dejado de habitar espacios, y que buscará su final consecuente primero en la desnacionalización, en el desarraigo del suelo natal, y por último, llevando la erradicación del suelo a su consecuencia extrema, en el ahorcamiento en el desván abandonado, es decir, en la suspensión tensa e inmóvil en un espacio abstracto sin referencias ni puntos de apoyo.

La imaginación artística occidental siempre se ha representado a las almas en pena del purgatorio como sombras vagantes, como espíritus perdidos entre dos mundos, como judíos errantes, mitades de sí mismos en busca de mitades perdidas: pero los condenados en el infierno son seres enteros, de una pieza, cerrados sobre sí mismos, esféricos, mónadas de piedra, sordos y ciegos, inmóviles, plenos y exclusivos, sin recuerdos, sin noticias, sin percepciones, sin necesidades, sin carencias. En ellos no hay distancias, ni mitades, ni partes. Cuando una piedra se parte por la mitad, no resultan dos mitades de una piedra, sino dos piedras. Si uno es capaz de imaginarse un mundo de autoconciencias puras y plenas, se representará piedras esparcidas en el desierto.

## 7. CONCLUSIÓN

Los imperativos morales tienen la forma de apelaciones a la conciencia que la encomiendan, y si son muy fuertes, podrán sobrecogerla o asustarla, pero en cualquier caso ella siempre podrá entenderlos, aprehenderlos y asimilarlos, y sólo porque puede entenderlos, aprehenderlos y asimilarlos, también puede incumplirlos, y sobre todo fingir para sí misma que no le han llegado. Pero si nos aferramos con demasiada obstinación en primer lugar a las formulaciones asimilables, es decir, a las tesis y axiomas morales, y en segundo lugar al carácter imperativo de dichas formulaciones, entonces aquellas verdades específicamente religiosas cuya propia patencia y elementalidad vuelve innecesaria toda apelación, toda invocación, y más que nada todo carácter imperativo, a nuestra conciencia demasiado hecha a los mandatos podrán parecerle en primer lugar hechos absurdos, y en segundo lugar libertinajes, contravenciones y transgresiones, o como dice el Evangelio: «escándalos». Para esas conciencias demasiado hechas a los axiomas, las tesis y los mandatos, es decir, demasiado hechas a *asimilar*, son verdaderas las palabras del Gran Inquisidor según las cuales el hombre es un canijo que nada teme más que la libertad (410-411).

La esfera religiosa no queda más allá del «radio de alcance» de la vigencia de los imperativos morales en el sentido de que el hombre religioso fuera un ser superior o haya obtenido una licencia o una potestad para derogar dicha vigencia, como pretende la ideología de Raskolnikov del «hombre superior»; sin embargo, las verdades religiosas han dejado atrás todo carácter apelativo e imperativo, y el conocimiento de esas verdades ha dejado atrás toda necesidad de formulación y asimilación. Una de esas verdades dice: «Cada hombre es culpable por todos y por todo». Esto no es un mandato: es un hecho. Tampoco es una norma de conducta, en el sentido de que nos determinemos a actuar «como si» fuéramos culpables de los pecados ajenos, porque ese «como si» reduce la verdad a hipótesis y el conocimiento a representación. Por eso sería funesto convertir la enseñanza de la culpa universal, en tanto que doctrina, en una ideología. En este conocimiento de la culpa propia dentro de sí mismo por aquellos pecados que sólo materialmente han llevado a cabo otros a modo de agentes externos, la conciencia no se siente apelada por un imperativo, un mandato o una exhortación moral, sino que se ve a sí misma confrontada ante la verdad de un hecho en que de pronto se descubre sumida hasta el punto de que tal hecho para ella es constituyente. Este conocimiento no necesita formularse expresamente dentro de la conciencia, pero si lo hace, la forma en que lo haga será una autoconfesión.

Los hombres a quienes vemos ahí fuera caídos en pecado, por muy estremecedor y terrible, por muy vergonzante y ridículo que éste haya sido, no son sólo seres semejantes a nosotros: somos nosotros mismos, pero no sólo en un sentido colectivo, sino que esos seres somos a título particular cada uno de nosotros. No los somos por su ser, ni por su carácter, ni por su historia: los somos por su pecado.

«Cuando [el hombre] comprenda [...] que es culpable por todos y por todo, ante todas las personas, por todos los pecados del hombre, colectivos y personales, sólo entonces se alcanzará el fin de nuestro aislamiento y se logrará nuestra unión». Cuando llegamos a conocer que los hombres a quienes vemos ahí afuera caídos en pecado, precisamente a causa de su pecado, somos nosotros mismos, no hemos anulado la distancia que nos separa de ellos disolviendo los términos, en el sentido de que fuera de cada uno de nosotros no existe nadie,

como sugiere el «diablo» a Iván Karamázov (932), pues eso no supondría más que una forma infinitamente potenciada de aislamiento, el infierno del cual ese «diablo» de Iván viene, el distanciamiento irreversible que consiste en que no hay distancias porque no hay ningún otro término respecto del cual establecerlas; sino que, asumiendo y cargando con todas las distancias, hemos salvado el distanciamiento virtiéndolo. Entonces no habremos anulado las distancias: las habremos «expiado». «Entonces se alcanzará el fin de nuestro aislamiento y se logrará nuestra unión», es decir, ese verdadero *hermanamiento* nuestro que da título a la última novela del ruso: no aquella fraternidad universal dada de antemano y sin más y basada en la nivelación igualitaria a la que canta Kirillov en su nota de despedida (740), sino, a partir de la hermandad carnal basada en una filiación común, el hermanamiento con el extraño mediante la expiación de la extrañeza que nos distanciaba, y que a veces es simbolizada por la transferencia o el derramamiento de sangre, como una transmisión de la filiación propia. En *Los hermanos Karamázov*, como parábola del purgatorio, es decir, de la expiación, se cuenta la historia del alma que tuvo que recorrer un cuatrillón de kilómetros hasta llegar al paraíso<sup>10</sup>. «Todo está conectado con todo.»

En las novelas de Dostoievski, «América» es el nombre metafórico que designa el distanciamiento espiritual sobre la base de una distancia moral progresivamente mayor, un distanciamiento que pende entre una posibilidad última de reversión que consiste en expiar las distancias abiertas asumiéndolas y cargando con ellas, y el aislamiento irreversible, el distanciamiento «absoluto» en el sentido de ab-suelto, *sine alio*, que consiste en que ya no quedan distancias porque todo fuera de mí no existe.

Terminando un email personal, Jacinto Choza me escribió hace aproximadamente un año: «Todos somos el Idiota de Dostoievski».

[10] «Ahora, entre nosotros, todo va por kilómetros», es decir, según la unidad de medida occidental, puntualiza el «diablo», que es quien cuenta esta parábola a Iván Karamázov, el cual a su vez replica: «¿Qué otros tormentos tenéis en vuestro mundo, aparte de lo del cuatrillón?», *Los hermanos Karamázov*, Cuarta parte, libro undécimo, IX, «El diablo. La pesadilla de Iván Fiódorovich» (933-935). Aunque en este pasaje la parábola se narra con un propósito de burla, pese a ello conserva todo su significado parabólico.

Cuando leí esta frase, recordé espontáneamente no sólo aquel telegrama que recibe el protagonista de la película *Sacrificio* y que viene firmado como «Ricardianos e Idiotistas», sino también aquel apunte que Dostoievski escribió en sus notas y que dice: «Todos somos Fiódor Pávlovich Karamázov». Todos somos el Idiota y todos somos Fiódor Pávlovich Karamázov. Del mismo modo, Svidrigailov y Stavrogin no son personajes ficticios sacados de alguna novela: somos nosotros. Todos somos Suiza, todos somos Alemania, y todos somos América. Todos nosotros somos almas convalecientes y complacidas, todos nosotros somos seres funcionales, y en todos nosotros se ha producido ya, en cada una de sus formas, el distanciamiento moral.

Las novelas de Dostoievski no son primeramente documentos históricos que den testimonio de una cultura o una época, ni son documentos artísticos que den fe de una manera de hacer arte. Tampoco son primeramente lecturas literarias que nosotros acumulamos en los anaqueles de nuestro dormitorio, de nuestra memoria y de nuestro saber, y que de cuando en cuando desempolvamos de todos esos lugares para dar placer a nuestras papilas gustativas literarias. Antes que eso, las novelas de Dostoievski son confesiones de cada uno de nosotros, en forma de parábolas de nosotros mismos.



CAPÍTULO 7  
EL SENTIMIENTO AMERICANO  
EN GABRIELA MISTRAL

ROSA NÚÑEZ PACHECO  
(Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú)

1. Introducción - 2. Gabriela Mistral y Chile - 3. Gabriela Mistral y América - 4. Conclusión

## RESUMEN

EN la obra de Gabriela Mistral, el tema americano salta a la vista, particularmente en sus ensayos y escritos en prosa. Ahí es donde la escritora chilena vierte toda su pasión americanista, ya sea desde el plano geográfico, histórico, cultural, político, artístico, etc.

El recorrido físico y espiritual que hizo la famosa poeta por cada una de las regiones de nuestro continente revela una incesante búsqueda de *americanidad*. ¿Dónde radica esa esencia?, esa es la interrogante que trataremos de resolver a partir del análisis de algunos de sus ensayos en los que prima un afán integracionista y una apuesta por la identidad latinoamericana.

## 1. INTRODUCCIÓN

EN uno de sus artículos publicados en El Salvador hacia 1931, Gabriela Mistral consideraba a Latinoamérica como un pueblo que no había tomado cabal posesión de su territorio, que apenas comenzaba a estudiar su geografía, su flora y su fauna. En ese entonces escribía: «Somos, para decirlo en una frase, gentes que tienen por averiguar

su cuerpo geográfico tanto como su alma histórica»<sup>1</sup>; pero ella había recorrido el continente de palmo a palmo: «Me lo conozco casi entero, desde Canadá hasta la Tierra del Fuego». La célebre poeta chilena pareciera así plasmar aquel pensamiento que dice: Sólo se ama lo que se conoce; y ella conocía América, ella a amaba a América.

En realidad, en Gabriela Mistral había una fuerte tendencia hacia el nomadismo, ya que no sólo vivió en diferentes lugares de un país natal, Chile, desde el norte, pasando por la parte central hasta la región magallánica, al sur, sino que desde el año 1922 hasta su muerte en 1957, su vida estuvo signada por un permanente espíritu viajero como también por estancias en México, Brasil, Estados Unidos, España, Italia y Portugal, como lo anota Diamela Eltit<sup>2</sup>. Esa vida errante, ese exilio voluntario la llevó a conocer, pues, nuevos territorios que engrandecieron sus ideas, las cuales plasmó en muchos de sus escritos, donde se revela un especial sentimiento hacia el continente americano: su *americanidad*.

¿En qué radica ese sentimiento?, ¿cuál es la esencia de su *americanidad*?, éstas son las interrogantes que pretendemos resolver en este artículo. Para ello, a un poco más de cincuenta años de su muerte, revisaremos algunos aspectos de su *americanidad* que se fragmenta a manera de territorios parciales como son su propia patria y el resto de países latinoamericanos a los que visitaba y con los que se sentía particularmente identificada. La *chilenidad*, la *peruanidad*, la *argentinidad*, la *uruguayidad*, la *mexicanidad*, etc., son, pues, algunos componentes de esa *americanidad territorializada* que pretende configurarse en una identidad latinoamericana.

[1] Jaime Quezada, *Gabriela Mistral. Nuestra América*. Santiago, Universidad de Santiago, 2005, p. 23.

[2] Diamela Eltit, «Los tiempos que marcaron una vida», en *Patrimonio Cultural*, 46, año XIII, 2008, p. 30.

## 2. GABRIELA MISTRAL Y CHILE

¿REALMENTE Gabriela Mistral amó a Chile? Ésa es una pregunta que a simple vista parece absurda; sin embargo, muchos estudiosos de la obra mistraliana se la han formulado de distintas formas dado que a Gabriela Mistral no le faltaron motivos para sentir rechazo hacia cierto sector de su propio país, sobre todo el literario. Prueba de ello es su correspondencia. Muchas de sus cartas revelan que ella percibía la envidia de sus pares y varias veces se sintió ofendida y perseguida, lo cual hizo que tomara la decisión de marcharse de su país y emprender una vida errante por el resto del mundo.

Diamela Eltit anota que el alejamiento de la poeta de Chile fue concreto e ineludible, ya que sólo tuvo contactos extremadamente esporádicos con su suelo natal, incluso en la época del otorgamiento del Premio Nobel en 1945, a pesar de los agasajos con que las autoridades pretendieron festejarla, no volvió sino hasta el año 1954 para refugiarse ya en Valle del Elqui o bien en su casa (la única que adquirió) en la población obrera Huemul en Santiago. De alguna forma el tardío otorgamiento del Premio Nacional de Literatura en 1951, seis años después del Nobel, confirmó su malestar y la desconfianza que sentía Mistral hacia el medio literario chileno<sup>3</sup>.

De la misma forma, Grínor Rojo, uno de los críticos literarios más importantes de Chile, en un estudio que hace sobre la obra de Gabriela Mistral, encuentra que la poeta tenía sentimientos encontrados hacia su país. A partir de la afirmación «la Mistral no amaba ni amó nunca a Chile», hecha por otro crítico, Jaime Concha, en 1987, Rojo rastrea los argumentos a favor y en contra para defender o rebatir tal afirmación.

Así, por ejemplo, anota que de los sesenta y ocho años de residencia de la poeta en esta tierra, sólo los primeros treinta y tres los pasó en Chile. Después de la partida a México, en 1922, sus regresos fueron cada vez más espaciados y cortos: uno en 1925 que fue de algunos meses; otro de 1938, de unas pocas semanas; y el último en 1954, de unos cuantos días. Además agrega que en su

[3] *Ibidem*, p. 30.

correspondencia se nota su amargura, su resentimiento y su furia hacia los chilenos<sup>4</sup>.

En contraparte, Rojo encuentra que si se revisa la obra total de la poeta, Chile ocupa en ella un lugar prominente y además al parecer desde fines de los años treinta y obedeciendo a un sentimiento nacionalista y americanista, Mistral estuvo escribiendo un libro cuyo nombre iba a ser, precisamente, «Poema de Chile». Ese libro lo concibió como una continuidad abierta, a la que ella iba a poder agregarle trozos nuevos cada vez que lo estimara necesario. En el fondo era un proyecto infinito y no hay que extrañarse de que Mistral no lo haya terminado jamás, porque quizá su razón secreta de ser radicaba en su condición de inconclusa. Como era previsible, Mistral murió sin haber terminado el «Poema de Chile», y solo fue publicado en un volumen fragmentario con el título *Poemas de Chile* en 1967, diez años después de su fallecimiento, con la asesoría de su albacea, Doris Dana.

Finalmente, Grínor Rojo afirma que Gabriela Mistral no amaba a Chile *en general*, sino amaba a *un cierto Chile*. Para el crítico chileno lo que importa no es tanto preguntarse si a la escritora le gustaba o no su país, sino cuál es el país que a ella le gustaba y, por implicación, cuál es el que le disgustaba, a veces hasta el extremo de la depresión y la cólera. Este replanteamiento del problema advierte sobre la conveniencia de reordenar sus publicaciones, agrupando por un lado aquellos textos en los que ella «representa» eficientemente a Chile, y por otro aquellos en los cuales ella no representa a nada ni nadie como no sea a su propia persona. Así uno va distinguiendo dos países: un Chile externo, un tanto abstracto, cuya descripción suena por momentos como pudiera sonar la de un manual escolar bien informado y mejor escrito; y un Chile interior, entrañable, pletórico de revelaciones. Esta reordenación de los textos mistralianos se canaliza a través de la prosa, de un lado, y la poesía, del otro. Los escritos en prosa tienden a recoger los textos de Gabriela Mistral que pertenecen predominantemente al primer grupo, en tanto que los escritos poéticos recogen predominantemente los del segundo<sup>5</sup>.

[4] Grínor Rojo, *Dirán que está en la gloria (Mistral)*, Santiago, FCE, 1997, p. 247.

[5] *Ibidem*, p. 250.

Cuando se ocupa de los textos en prosa encuentra que son serviciales, en el sentido que fueron escritos para cumplir una determinada función mientras era representante oficial de su país en distintos consulados. Así por ejemplo, títulos como: «Chile» (1922), «Elogios de la tierra de Chile» (1934), «O'Higgins, símbolo de la gesta de la emancipación y de la amistad del Perú y Chile» (1938), «Gabriela Mistral sigue hablando de Chile» (1939) y «Recado sobre el copihue chileno» (1943) son piezas en prosa que hablan de un Chile externo que sirven para conocer al país en el extranjero; sin embargo, también encuentra que no todas las prosas de Gabriela Mistral sobre Chile son tan serviciales. Se trata de aquellos artículos en los que da a conocer sus opiniones económicas, sociales y políticas (básicamente un nacionalismo y un americanismo de confluencia progresista y cristiana); en los que homenajea a sus seres humanos más queridos como su madre, sus héroes y artistas predilectos; en los que habla de aquellas regiones del país por las que sentía un cariño especial, como el valle del río Elqui o la región magallánica; en los que se ocupa de la flora y fauna chilenas, como sucede en los «recados» sobre el alerce y la chinchilla; y en los que defiende los derechos del débil, el niño, el campesino y el indio.

Particularmente reveladores son los textos donde convergen las dos perspectivas: el Chile externo y el Chile interno. Es el caso de «Breve descripción de Chile» (1934), uno de los más completos que Mistral compuso sobre su país, «La Antártida y el pueblo magallánico» (1948) y «Recado sobre la cordillera» (1940). En los tres, nos dice Rojo, conviven en el proceso escriturario una experiencia inmediata y otra lejana. Por ejemplo, en el primero la descripción que Mistral hace del Norte Grande es entusiasta y hasta apoya las protestas reivindicacionistas de una cierta épica regional, pero también es reveladora de que esa geografía no era la suya. Parecido es lo que puede comprobarse en su presentación del centro del país, que es una comarca que ella conoce y valora, pero por la que no siente mucho afecto; sin embargo cuando se refiere al Valle de Elqui renace su espíritu regionalista, ya que elogia «la patria chica» y recurre al minimalismo para hablar de ella. Es ahí donde Gabriela Mistral escribe sobre lo que conoce y ha vivido y por ese motivo su escritura se hace más significativa.

A esos tres textos habría que agregar otros en los que habla de Chile como son «Menos cóndor y más huemul» y «Chile, país inédito». En el primero destaca los actos hospitalarios y fraternos del pueblo chileno simbolizado en el huemul frente a la agresiva figura del cóndor. Este símbolo del huemul será recurrente en otros escritos mistralianos. En el segundo hace una descripción del territorio chileno, desde el norte hasta las regiones magallánicas: «Algo como una síntesis del planeta se cumple, como he contado, en la geografía de Chile. Empieza con el desierto, que es un comenzar con la esterilidad que no quiere hombres; se humaniza en los vallecillos de la zona de transición y se hace hogar pleno para la vida en la zona del agro absoluto; toma una épica hermosura forestal en el remate del continente, como para acabarlo dignamente; y se desmenuza al fin, ofreciendo a medias la vida y la muerte en un mar que vacila entre la dicha líquida y la dicha búdica del hielo eterno»<sup>6</sup>.

### 3. GABRIELA MISTRAL Y AMÉRICA

EL tema americano se constituye como uno de los fundamentos de la obra de Gabriela Mistral. Su fuerte vocación americanista, con inspiración martiniana, bolivariana y sarmentiana, aspiraba a una América como expresión de unidad de pueblos: «Nosotros, americanos del Norte y del Sur, hemos percibido y aceptado, con la unidad geográfica, cierta comunidad de destino que sería un triple destino de realizar: la riqueza suficiente, la democracia cabal y la libertad cumplida en el Continente»<sup>7</sup>. Por eso precisamente la Academia Sueca señalaba en uno de sus fundamentos al otorgarle el Premio Nobel de Literatura en 1945, que la obra de Gabriela Mistral estaba «inspirada por poderosas emociones y que ha hecho de su

[6] Jaime Quezada, *Gabriela Mistral. Nuestra América*, Santiago, Universidad de Santiago, 2005, p. 56.

[7] Palabras que serán su Artículo de Fe o su Voto de *americanidad* en el Día Panamericano o Día de las Américas, un 14 de abril de 1931.

nombre un símbolo de las aspiraciones idealistas de todo el mundo latinoamericano».

La frase que guió gran parte el pensamiento de Gabriela Mistral pareciera ser pues: «Describe a tu América», «Divulga tu América», tal como lo anota Jaime Quezada. La poeta alrededor de 1922 escribía: «Haz amar la luminosa meseta mexicana, la verde estepa de Venezuela, la negra selva austral. Dilo todo de tu América. Di cómo se canta en la pampa argentina, cómo se arranca la perla en el Caribe, cómo se puebla de blancos la Patagonia. Divulga su Bello, su Sarmiento, su Lastarria, su Martí. Enseña el sueño de Bolívar, el vidente primero. Clávalo en el alma de tus discípulos con agudo garfio de convencimiento. Piensa en que llegará la hora en que seamos uno»<sup>8</sup>.

Si bien poéticamente será *Tala* (1938) uno de los libros en los cuales Gabriela Mistral deja testimonio de su vivencia y experiencia de América; también en sus textos prosísticos, sobre todo sus famosos «recados», se nota la vivacidad con que siente a su América. En esta expresión de americanidad o de resuelta vocación americanista está, sin duda, la permanente búsqueda de conciencia histórica que tuvo Gabriela Mistral por el destino de un continente: interpretación, radiografía, intuición, realidad, posición de América. Ella sigue, pues, la tradición de notables pensadores y ensayistas contemporáneos suyos como José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui, Pedro Henríquez Ureña, Ezequiel Martínez Estrada, Alfonso Reyes, etc. Y en certera frase-testimonio de Victoria Ocampo, la visionaria editora de *Tala*: «A través de Gabriela Mistral, oímos a América».

Pero Gabriela Mistral no sólo es autora de una obra poética y prosística fundamental y trascendente, sino que también es una mujer-ciudadana de su tiempo. Posee una conciencia viva de una época de modo que los acontecimientos políticos, sociales, agrarios, educacionales, religiosos, étnicos e ideológicos que le tocó vivir tanto en su periodo de permanencia en Chile como en el de su errancia por el mundo no le serán nunca ajenos. Sus tres grandes temas: el problema agrario, el asunto indígena, la cuestión social, serán motivos de profundas reflexiones; así como sus preocupaciones por el tema de la mujer y de

[8] *Ibidem*, p. 264.

la educación; sin embargo, el tema que subyace con más frecuencia en sus textos en prosa es el tema de América, y más concretamente el tema de la identidad latinoamericana.

La obra de Gabriela Mistral se sistematiza en una especie de ideario americano cuyo discurso es sostenido por las figuras emblemáticas: del maestro y su misión de enseñar a conocer, divulgar y amar el continente; del periodista y su compromiso social de revelar los intereses colonialistas que impiden la integración americana; del escritor y su obligación de constituir una memoria cultural para América Latina. Este conjunto de deberes implica un registro de categorías identitarias, como lo señala Manuel Pérez<sup>9</sup>; es decir, que en Gabriela Mistral encontramos una preocupación por que se forje una identidad latinoamericana a partir de las identidades regionales tales como la identidad chilena, la identidad peruana, la identidad uruguaya, etc., a las que ella denomina *chilenidad*, *peruanidad*, *uruguayidad*, respectivamente, y en forma global: *americanidad*. Como muchos escritores latinoamericanos, Mistral comenzó a reflexionar sobre el continente a partir de la reflexión de su propio país, y desde ahí proyectó, a pesar de su larga ausencia de Chile, un sentimiento americano.

Para muchos estudiosos de la obra de Gabriela Mistral, ella misma se constituye en un símbolo de la identidad chilena. Ana Pizarro, por ejemplo, sostiene que la figura de Gabriela Mistral se ha configurado como un referente simbólico fundamental para los chilenos así como para buena parte de los latinoamericanos. Su figura se construye a través de su escritura: «Esta campesina del Valle del Elqui va desplazando su máscara –su persona– en la construcción de una identidad de figura pública, que logra transgredir a través de sutiles negociaciones, que se apropia del derecho a interpretar el mundo, que se hace merecedora de una tribuna internacional, que dialoga desde el sur, desde la cultura de los países pequeños con la intelectualidad internacional, que observa al mundo desde la arrogancia de una identidad prehispánica. ¿Desde dónde se construye esta identidad? Esto es lo increíble: desde una región desconocida como el valle del Elqui,

[9] Manuel Pérez Ruiz, «La identidad en el ensayo latinoamericano: perspectiva poético existencial».



en un país centralista como Chile. Desde el sector popular campesino, en un país de configuración histórica profundamente clasista. Desde la afirmación de una identidad mestiza en un medio abiertamente discriminador. Desde una voz de mujer en un país profundamente patriarcal, que si hoy continúa siéndolo habría que preguntarse cómo sería aquello en la primera mitad del siglo XX»<sup>10</sup>.

La identidad chilena, la identidad latinoamericana son pues elementos subyacentes a la obra de Gabriela Mistral, pero ¿qué se entiende por identidad, y más precisamente por identidad cultural? Bernardo Subercaseaux, en un interesante artículo sobre la identidad chilena, resume las diversas posturas que hay en torno al tema<sup>11</sup>. Así, la visión más tradicional concibe a la identidad cultural de un país –o a la identidad nacional– como un conjunto de rasgos más o menos fijos, vinculados a cierta territorialidad, a la sangre y al origen, como una esencia más bien inmutable constituida en un pasado remoto, pero operante aún y para siempre. En esta visión tradicional subyace una concepción esencialista en que el concepto de identidad tiene similitudes con el concepto de carácter, pero referido no a un individuo sino a un pueblo. La identidad implicaría siempre continuidad y preservación de ciertos rasgos acrisolados en el pasado; se vería, por ende, continuamente amenazada por aquello que implica ruptura, pérdida de raíces, vale decir por el cambio y la modernidad. Tras esta perspectiva subyace una visión de la cultura como un universo autónomo, con coherencia interna, como un sistema cerrado que se sustrae a la historicidad.

Desde una postura contraria, la identidad nacional se define no como una esencia inmutable, sino como un proceso histórico permanente de construcción y reconstrucción de la comunidad imaginada que es la nación o que es un determinado grupo y sector cultural. Las alteraciones ocurridas en sus elementos no implican entonces necesariamente que la identidad nacional o colectiva se haya perdido,

[10] Ana Pizarro, «Referente simbólico de la nación», en *Patrimonio Cultural*, 46, año XIII, 2008, p. 24.

[11] Bernardo Subercaseaux, «¿Qué es la identidad? Identidad y destino: el caso de Chile», en [http://www.infopais.cl/interior/pdf/Identidad/Libro\\_Seminario\\_Identidad\\_y\\_Cultura.pdf](http://www.infopais.cl/interior/pdf/Identidad/Libro_Seminario_Identidad_y_Cultura.pdf).

sino más bien que ha cambiado. Las diferencias culturales no obedecerían por ende a esencias culturales inmóviles, sino a accidentes de ubicación e historia. Nada habría en las diferentes culturas humanas que sea o haya sido exclusiva u ontológicamente «propio». Potencialmente, entonces –en la medida que no se puede fijar una demarcación irreductible entre «lo propio» y lo «ajeno»– cada cultura es todas las culturas. Con esta perspectiva el concepto de identidad pierde su lastre ontológico y finito, convirtiéndose en una categoría en movimiento, en una dialéctica continua de la tradición y la novedad, de la coherencia y la dispersión, de lo propio y lo ajeno, de lo que se ha sido y de lo que se puede ser.

Frente a estas posturas, hay otras que sostienen que la identidad nacional no es discursiva o imaginaria, sino que es más bien prediscursiva o extradiscursiva. La conciben como una mezcla de tradiciones, lenguas, costumbres, circunstancias históricas compartidas, en fin, todo aquello que conforma el carácter de un pueblo, y que constituye una realidad a la que tenemos acceso vivencial o fenomenológico cada vez que estamos entre argentinos, chilenos, brasileños, norteamericanos, etc. Dentro de esta línea hay también una concepción de identidad que admite los dos componentes: la mediación imaginaria y discursiva, pero también la dimensión extradiscursiva, vale decir un referente que puede ser constatado y perfilado empírica e históricamente. Así, la nación, o una determinada localidad, junto con ser un dato geográfico y una territorialización histórico-política, es también un constructo intelectual y simbólico, una comunidad imaginada o relatada. Finalmente se da también una concepción más relacional de identidad. Según esta perspectiva el «nosotros» siempre surge de la delimitación de un «ellos». La identidad deviene así un asunto de autoafirmación.

Ahora bien, después de haber resumido las diferentes concepciones que hay en torno a la identidad, vale preguntarse ¿cómo concebía Gabriela Mistral la identidad latinoamericana?, y, por ende, ¿cuál era la visión sobre la identidad de su propio país? En la primera parte de este trabajo, al hacer un recuento de la relación que había entre la poeta y su país natal, encontramos que ella describe a su país a partir de los rasgos que ella cree que le son inherentes. Así por ejemplo en

su texto «Chile, país inédito», cuando habla del desierto de Atacama lo considera el «crisol donde se hace la *chilenidad* verdadera», igualmente en otro texto, «Elogios sobre la tierra de Chile», alaba la cordillera, el mar, las alamedas, la araucaria, el algarrobo, la cueca, como elementos simbólicos de su país; de la misma forma el huemul y el cóndor en «Más huemul y menos cóndor». En general sus referentes simbólicos provienen de elementos de la naturaleza, de la geografía, de la historia y diversas expresiones de la cultura popular chilena.

En relación a América, su concepción tiene raigambres políticas dado que tienen su base en el pensamiento de personajes como Simón Bolívar, José Martí o Sarmiento; sin embargo, también tiene un asidero geográfico y cultural. Al ocuparse de los países latinoamericanos que visitó, destaca distintos elementos propios de cada país. Así, por ejemplo, en su texto «Plática sobre Cuba» cuando se refiere al descubrimiento de América en octubre, dice: «Celebremos la fiesta Octubreña del buen suceso; festejemos bajo el nombre de Cuba a la vieja Isla Juana, desempolvemos la estampa vieja pero no rancia que inicia la cubanidad, que abre la cubanidad»<sup>12</sup>; o en su texto «La pampa argentina» en el que escribe: «Pasan maizales; pasan marismas, rodeadas de tierras perdidas; pasa el herbazal alto; pasan los grupos de árboles de las estancias. La pampa ha vaciado a Europa y podría vaciar el Asia. Si los rasgos físicos del país le dan la tónica moral, la Argentina existió, desde todos los tiempos, para generosa. Era su destino geográfico, una especie de imperativo de la llanura»<sup>13</sup>; igualmente en su texto «Uruguayidad», quizá por el título el más directo: «El Uruguay lo tiene todo, excepto el territorio suficiente. Tal vez por esto mismo se ha puesto, como Chile, a crecer adentro, donde no hay pilotes de fronteras»<sup>14</sup>.

En general, se podría decir que la visión que se desprende de los textos de Gabriela Mistral sobre la identidad corresponden a una visión tradicional, ya que está vinculada a la territorialidad, a la sangre y el origen. Es decir, la americanidad de la poeta revela una esencia que

[12] Jaime Quezada, *ibídem*, p. 66.

[13] Jaime Quezada, *ibídem*, p. 78.

[14] Jaime Quezada, *ibídem*, p. 233.

se nutre de elementos que se consideran propios de cada país. Esta visión es la que ha primado en el sentido común y en la reflexión sobre identidad en América Latina. Esa es la visión que predomina cuando nos preguntamos, por ejemplo, por la chilenidad, por la identidad del mexicano, por la cubanidad, por el carácter argentino, etc., preguntas que suponen la existencia de una esencia, de un conjunto de rasgos estables de una cultura, pero que dejan de lado la heterogeneidad de esos mismos rasgos culturales que se dan en las variadas expresiones de la vida social y cultural de un país.

Gabriela Mistral era consciente de la forma de concebir la identidad. En un texto titulado «Sobre sudamericanismo», ella anota: «Celebré mucho hace un año un donoso libro, de fisonomía moderna, que escribió sobre su Bolivia, José Eduardo Guerra, y que se llama *Itinerario espiritual de Bolivia*. Es el tipo de los volúmenes que tendríamos que hacer en cada país y que contendrían, en poca pulpa, las esencias de la nación en cuanto a historia, a descripción del suelo, a riqueza y a cultura»<sup>15</sup>. Es decir, ella hace un llamado a los círculos intelectuales para que asuman un compromiso con su propio país y su continente para darlos a conocer al mundo entero.

#### 4. CONCLUSIÓN

EL aporte que ha hecho Gabriela Mistral a la reflexión sobre América Latina es de suma importancia; a pesar de su visión esencialista sobre la identidad latinoamericana, ella supo plasmar en sus escritos los rasgos de cada pueblo que ella recorrió incansablemente. Probablemente, en el ámbito de las letras y el pensamiento latinoamericano, ella es una de las escritoras cuyo recorrido geográfico sea tan largo y acucioso como el literario; probablemente también su esencialismo nos permite entrar en la dialéctica de lo que se ha sido y de lo que se puede ser, así como imaginar ahora una América que necesita integrarse para reconstruir su historia. Es que su voz era la voz del sentimiento de

[15] Jaime Quezada, *ibidem*, p. 226.

un continente que aún no acaba de conocerse, que todavía no comprende sus contradicciones, pero que le urge imaginarse diferente. En su texto «Coincidencia y disidencia de las Américas», ella anotaba: «Queremos ser comprendidos y después ayudados, pero antes que todo entendidos, pues solamente así se nos ayudará con eficacia y sin dejo de superioridad y mayordomía»<sup>16</sup>. Pero no hay que olvidar que para que nos comprendan *otros* es necesario que nos comprendamos *nosotros* mismos.

[16] Jaime Quezada, *ibidem*, p. 215.



CAPÍTULO 8  
**RE-CONSTRUCCIONES POÉTICAS  
EN LEÓN DE GREIFF**

PAULA ANDREA DEJANON BONILLA  
(Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia)

1. Configurando la palabra poética - 2. Configurando-se en la palabra poética - 3. Re-configurando la palabra poética (una creación de memoria cultural) - 4. Un como si fuera

LA poesía de León de Greiff (1896-1976) se inscribe en una multiplicidad de voces, de ideas poéticas y de diversos estilos que permiten ver en ella toda la complejidad de un mundo al que sólo es posible acercarse a través de diferentes miradas. La estructura, el lenguaje, la combinación de palabras hacen parte de este tejido al que es necesario aproximarse reconociendo la autonomía de cada elemento y entendiendo la interacción entre ellos.

Así, en De Greiff crear o inventar un mundo en el que todo lo vivido se incluya como posibilidad de existencia es la intención de una poesía que pretende alcanzar todos los registros de arte probable. De esta manera, la memoria –en su poesía– se mimetiza y cambia de tonalidades para aparecer de la ausencia y sumarse al mundo de las palabras que la transforman incesantemente. El yo lírico aparece también como una realidad oscura y transformada que a su vez transforma el mundo de la poesía dotándola de un nuevo sentido. Aquí el lenguaje se convierte en mecanismo de afección y de presencia, de semejanza y desemejanza creando una memoria propia.

Seguir el fantasma que se aglutina incesantemente para confundir la realidad con otros, con otro, con una realidad inventada desde los recuerdos de alguien que cree recordar. Tergiversar, cambiar, modificar, esa es la apariencia del primer mamotreto –y de toda su poesía– de

León de Greiff en donde el sujeto lírico y el mundo poético se imbrican, se manifiestan como representación de lugares y de no-lugares.

Aquí trataremos de seguir tres caminos de re-construcción de la memoria: la palabra poética, el sujeto lírico como auto-construcción cultural, para finalmente llegar al reconocimiento de una memoria cultural sujeta por la poesía misma.

## 1. CONFIGURANDO LA PALABRA POÉTICA

LA palabra es el primer acercamiento con la realidad. Es la impronta, la huella del recuerdo que queda registrada y fijada en la escritura o en la oralidad –a lo que Ricoeur llamará «memoria declarativa»–. Es en ella y a través de ella en donde el poeta va configurando su particular forma de reconocer el mundo.

En la obra *Tergiversaciones*, su primer mamotreto, León de Greiff experimenta con el lenguaje, cada elemento lexical cobra múltiples significados, conformando su obra y su arte poética y tal como hace notar Sol Beatriz Gaitán: «Lo que en *Tergiversaciones* parecía como una tendencia interesante, ahora, plenamente desarrollado, muestra al poeta maduro» (2000: 78).

Este mamotreto está constituido por cinco partes: «Tergiversaciones», «Libro de las baladas», «Rondeles», «Arietas, ritornelos y otros ritmos», «Estampas»<sup>1</sup>.

Aquí De Greiff somete su experimentación a formas establecidas; serán pues sonetos, rondeles y baladas, con rimas consonantes, las que presenten la poesía del autor, quien re-construye estas formas para ponerlas a circular en un nuevo contexto, en uno donde la permanencia de la tradición<sup>2</sup>, que está en desuso en la década de los 20's,

[1] Para efectos de este artículo sólo incluiremos poemas de la primera parte.

[2] Al respecto seguimos a Ricoeur cuando afirma que: «Entendemos por ésta no la transmisión de un depósito ya muerto, sino la transmisión viva de una innovación capaz de reactivarse constantemente por el retorno a los momentos más creadores del hacer poético. Así entendida, la *tradicionalidad* enriquece con un rasgo nuevo la relación de la intriga con el tiempo» (*Tiempo y narración*, 136).



puede ser tomada como transgresión del lenguaje, como se ve en este soneto, «Yo vengo de un imperio»:

*Yo vengo de un imperio fantástico, ilusorio,  
de un abolido imperio lunario, ultrarreal,  
donde todos los meses son uno: floreal,  
y uno solo el color: azul, bajo el cimborio*

*inmóvil de su cielo. –Fantasma aleatorio,  
fúnebre, disonaba mi ser en el coral  
multisonoro de armonía ideal  
y franca..., y me he venido con mi gesto mortuorio.*

En estos versos se nota ya una conciencia antinómica del autor. Se presenta como una manifestación del pasado e inserta su discurso, de todas formas nuevo, en una tradición «antigua» en cuanto que se puede advertir su referencia al modernismo en las expresiones «lunario ultrarreal» y en donde también se hace la mención al color azul, quizá en un deseo de referirse a Rubén Darío. El lenguaje poético en *De Greiff* busca caminos para re-significar y nombrar lo que ya ha sido nombrado. No por esto pierde originalidad, más bien lo que parece intentar es precisamente reencontrar el origen de la palabra para así poder crear un nuevo sentido y como afirma Charry Lara sobre la poesía greiffiana:

«Algunos la llaman modernista: su amor a la música, la relación estrecha entre ésta y la palabra se establece en varios de sus poemas, la vinculan con el legado del simbolismo. Otras acaso acertemos al pensar que constituye una diversa manifestación de la vanguardia hispanoamericana de los años 20, sin mayor relación con los ismos que en ésta se presentaron, pero como ellos, no menos importante en su novedad y en su actitud» (2005:81).

Quizá, siguiendo los planteamientos de Gebauer, re-hace modelos, recoge de la tradición aquello que le permite acercarse a su propia voz. Teniendo así que la mímesis de sus palabras no es simple imitación, es más bien una forma de re-hacer un mundo poético para ponerlo en una

situación nueva: «Mimesis necessarily exceeds the meaning of something being represented again as it once created» (Gebauer, 66).

Así el poeta recoge todo aquello que necesita de la memoria cultural para volcarla así en su poesía:

BALADA AHSVÉRICA DEL MINISTRIL, TROVERO Y JUGLAR

*Ministril, trovero, juglar  
de alma singular.  
Vago de todos los caminos:  
en tu alma funambulesca  
no cabe lo regular,  
ni los molinos  
vivires en urbe grotesca...*

En este poema se ve como el poeta busca el origen de la poesía al convocar en ella al ministril, trovero y juglar. Recuperando así un pasado en el que la poesía era cantada. Pero no sólo lo hace con la intención de traer de nuevo el susurro musical como recuerdo, también lo hace para traer al ausente al presente, tal y como se configuran los recuerdos. Así la transformación, o mimesis, es triple. Por un lado rehace una tradición en los aspectos formales de la versificación, por otro pretende hacer la poesía como si fuera música y además rememora la presencia del pasado poético. De esta manera el lenguaje, su significación, encuentra diferentes vertientes de interpretación.

Pero el poeta aún va más allá, cada palabra en la poesía greiffiana constituye por sí misma una configuración de mundo, un recuerdo que teje una memoria, o que la lleva dentro de sí, y que se hace patente a través de ella misma, lo que se ve claramente desde el título del poema en donde hay una referencia clara al judío errante.

Su expresión poética no se resigna a la simple experimentación, no es una puesta textual en donde el sentido del lenguaje se difumina sólo para lograr un efecto visual o sonoro, más bien todo en su poesía logra niveles de significación compartidos. El lenguaje en De Greiff, encuentra rutas de existencia porque: «un poema que no signifique no es, puesto que no es lenguaje» (Cohen, 53).

Las palabras son huellas, huellas que se siguen en el poema. Cada una de ellas tiene tras de sí un contexto de significados que se multiplican. No hay azar en su selección ni en su tejido. De Greiff las elige reconociendo en cada una su autonomía y su valor. Ellas contienen una referencia al pasado, al presente y al futuro y al ser declaradas se vuelven parte de la memoria, bien de la poesía particular de cada autor, bien como conformación de una memoria cultural.

Incluso allí donde son creadas poseen la inscripción que el poeta les deposita. «Trovero», «errar», «misterioso», cada vocablo está puesto y expuesto como un registro que se transforma y que por lo tanto siempre puede ser algo más. Ellos se despliegan como recuerdos, incluso, de una memoria que se tenía por perdida.

Así, forma, lenguaje, configuración poética se extienden en el tiempo como presencia del pasado vuelto a ser-creado, reconociendo su existencia y sus posibilidades exponiendo así un mundo en donde la memoria poética se inserta miméticamente para re-aparecer en un devenir poético o bien hacia la futureidad de la poesía.

## 2. CONFIGURANDO-SE EN LA PALABRA POÉTICA

UNA vez que se han recuperado las huellas de la poesía a través de la palabra, una vez que éstas se fijan en la escritura para poder permanecer, en movimiento, en la memoria (cultural y de archivo), el poeta se hace así mismo para quedar, también, como parte de su historia poética, en primera instancia, y como referencia colectiva una vez que es reconocido por la otredad.

Parte del lenguaje de León de Greiff es situar al sujeto-lírico. Y como una tergiversación más, éste se transforma en autor-personaje y adquiere, además, múltiples nombres y personalidades. Cuesta Abad explica, en su libro de *Teoría hermenéutica y literatura* que: «En el interior del texto el sujeto se hace cultura, adviene en la forma de un 'yo', porque sólo así puede incorporarse a la semiosis y participar activamente en el mundo de la vida, en el sistema de lenguaje, tradición cultural y formaciones simbólicas» (Cuesta Abad: 1991, 239). Al inicio

de este mamotreto el poeta se transforma y sus mismidad se identifica con «su» otredad, así marca el inicio de éste: *Tergiversaciones de Leo Legrís, Matías Aldecoa y Gaspar*.

El sujeto-lírico se va transfigurando en la poesía de De Greiff haciendo presente el precepto rimboudiano de «yo es otro». No sólo es la necesidad de tergiversar su identidad, sino más bien de crear una nueva a partir de lo reconocible y también de lo posible desde un imaginario que el lector puede tener por cierto:

*Porque me ven la barba y el pelo y la alta pipa  
dicen que soy poeta..., cuando no porque iluso  
suelo rimar -en verso de contorno difuso-  
mi viaje byroniano por las vegas del Zipa...*

Gebauer y Wolf, en su estudio sobre el proceso mimético, nos recuerdan el paso de la creación como mimesis de la naturaleza -y de la creación de Dios- para luego pasar, en el Renacimiento, al reconocimiento de la subjetividad:

«The creation of personalized worlds remains beyond literary capabilities, whether the perspectives of the degree of freedom allowed authors or the expressive and representational devices that were available at the time. Imitation of the ancients, in this situation, actuality contributes to the rise of the first forms of literary subjectivity» (Gebauer y Wolf, 85).

Y estas incipientes formas de subjetividad, derivarán, como afirman los autores, en el reconocimiento de la identidad y del yo. En la poesía de León de Greiff este paso de reconocimiento de los otros para posicionarse en su poesía se manifiesta en toda la presentación poética de su primer mamotreto. Así, al reconocer, como ya vimos en el apartado anterior, un mundo poético que ya ha sido creado, a través de la forma y del lenguaje, configura el propio y se hace presente en esta cuasi-memoria poética, como se ve en el poema «Tergiversaciones», en donde primero configura su imagen:

*Tal un ventripotente<sup>3</sup> agrómena de jipa  
a quien por un capricho de su caletre obtuso  
se le antoja fingirse paraísos... al uso  
de aluciendo Poë que el alcohol destripa,*

*de Baudelaire diabólico, de angelical Verlaine,  
de Arthur Rimbaud malévolo, de sensorial Rubén,  
y en fin... hasta del padre Víctor Hugo omniforme.*

No sólo el poeta se pone, y existe dentro de la poesía, también busca identidad que se da de doble vía: por un lado el sujeto lírico se pone en situación poemática y apela a la imagen-imaginación del lector. Él mimetiza su ser-siendo en el poema para poder penetrar la palabra poética con su acción. Por otro lado el poeta-personaje se nombra. Al designar a sus otros les otorga identidad y existencia independiente. Así la acción escrituraria permite que el poeta cree; y como dice Steiner: «El poeta procede inquietantemente a semejanza de los dioses» (1983: 65).

Aquí hay que entender la semejanza *como si*; el poeta actúa, tal cual, como si fuera otro tratando de fundirse en las palabras con la otredad que se permite a través de su acto poético. El poeta tampoco olvida mostrar u otorgar existencia a través de la segunda persona, que actúa más bien como deseo de «ser» en la poesía:

*Ministril, trovero, juglar  
de alma singular.  
Vago de todos los caminos:  
en tu alma funambulesca  
no cabe lo regular,  
ni los mohínos  
vivires en urbe grotesca...*

[3] Según el *Diccionario de referencias léxicas y culturales en la obra de León de Greiff*, se define «*Ventripotente*: neol. Conformado por *vent*: vientre y *potente*: poderoso. Con poder para imponerse»(564). «*Agrómena*: De agronometría; parte de la agronomía que se ocupa de de la fertilidad de la tierra y de su aumento y disminución, con los abonos, con cada cosecha» (30).

Y más adelante en el poema:

*Ministril, trovero, juglar  
triste y quejoso...  
Andarín claudicante...  
¡muévete el sino prestigioso  
de eterno errar  
por el alucinante  
camino misterioso...!*

De esta manera se posiciona el autor-personaje, sujeto-lírico, yo-poético, que manifiesta desde la multiplicidad y se transforma en ella. La mímesis del yo se da imitando-se así mismo y como una forma reflexiva imita al lenguaje que es en última, a donde pertenece. Y, siguiendo a Cohen: «Todo verso es ‘versus’, o sea, ‘retorno’, el verso vuelve siempre sobre sí mismo». En este caso la reflexibilidad del discurso poético encuentra su reflejo transformador a través del reconocimiento de la mismidad y de la otredad del poeta-personaje. La conciencia del «yo» textual permite además que los elementos poéticos se vinculen en el marco de la significación poética tal como afirma Cuesta Abad: «[...] el texto, como ejecución de la experiencia ambivalente de identidad/alteridad, puede revestir infinidad de formas que se manifiestan en las construcciones concretas del significado literario» (Cuesta Abad, 1991: 240).

De esta manera, entendemos a Ricoeur cuando dice «acordarse de algo es acordarse de sí», entonces podemos poner a circular la idea, por ahora inacabada, de que el sujeto se re-hace en su palabra poética. El autor-personaje retoma de su mundo aquello que le permite, a través de la palabra, insertarse en él. Y al identificar en el otro, en el ausente, hace que su presencia se implante en un pasado memorioso y que el otro no sea olvidado.

### 3. RE-CONFIGURANDO LA PALABRA POÉTICA (UNA CREACIÓN DE MEMORIA CULTURAL)

DE esta manera hemos intentado seguir la huella de la poesía greiffiana y de la construcción de ésta gracias al sujeto lírico. El lenguaje es el lugar donde las palabras conforman el mundo creado y donde el poeta manifiesta sus intenciones de existencia, valga la redundancia, poética.

Pero como hemos venido afirmando, esta configuración, esta transformación de formas y sujetos se da de variadas maneras y con diferentes intenciones de significación. Una de estas posibilidades es la construcción de memoria, o bien, de un «como si» memorioso. El poeta no sólo posiciona sujeto y palabra, también el espacio y el tiempo toman posesión de su textura.

Desde el inicio de este mamotreto el sujeto-lírico ha dejado ver su alteridad manifiesta en una reconstrucción de sí mismo a través de la imagen que se tiene de sí y de los otros.

En el poema «Tergiversaciones», hay un posicionamiento temporal en el cual se trae el pasado poético para configurar el presente manifiesto. El presente del «yo», que ya examinamos en el apartado anterior, ubica el poema en un fluir de tiempo, el recuerdo se inserta en este fluir a través de los poetas rememorados con una intencionalidad específica: incluir al sujeto-lírico dentro de la temporalidad poética.

Pero como afirma Ricoeur, los recuerdos deben sujetarse al espacio, y ésta no es la excepción, De Greiff dibuja una geografía poética que nos hace reconfigurar el lugar de creación. Aquí, la memoria es una construcción desde la ficcionalidad y/o bien desde la re-configuración de la realidad percibida porque: «inventar es reencontrar» (*Tiempo y narración*, 97).

De esta manera la espacialidad, como ha sido una constante, se presenta de varias maneras: por un lado está el espacio poético del pasado, que se da a través de la presencia de los ausentes: Rimbaud, Verlain, Baudelaire. Por otro lado está el espacio-tiempo dentro un contexto reconocible: una tierra baldía, una industria naciente:

*¡Y tanta tierra inútil por escasez de músculos!  
¡tanta industria novísima! ¡tanto almacén enorme!  
Pero es tan bello ver fugarse los crepúsculos...*

Aquí el poeta re-conoce su presente, que con el tiempo es el pasado de otros. En esta estrofa se sujeta el espacio físico para poder configurar el espacio poético. De esta manera el poeta pone en situación a su poema, para poder expresarse gracias a él.

En el poema «Balada ahsvérica del ministril, trovero y juglar» vemos, además la superposición de espacios, en donde el tiempo recordado se entretiene con el tiempo de existencia del poema, es decir, tiempo y espacio presente y pasado se manifiestan configurándose mutuamente:

#### BALADA AHSVÉRICA DEL MINISTRIL, TROVERO Y JUGLAR<sup>4</sup>

*Ministril, trovero, juglar  
de alma singular.  
Vago de todos los caminos:  
en tu alma funambulesca  
no cabe lo regular,  
ni los mohínos  
vivires en urbe grotesca.*

*Señor de la nava infinita!  
Señor de la landa  
y de la estepa!  
Vago de todos los caminos...  
¿Cuándo errarás, cosmopolita,  
por Mossul y por Samarcanda?  
¿Cuándo -Mazzepe-  
jugarás tus destinos  
al azaroso galopar*

[4] Aunque ya había reproducido algunas partes del poema, lo volvemos a hacer en su totalidad para ir mostrando los espacios de memoria que hay en él.



*de los corceles,  
o al deslizarse  
de antañeros bajeles  
-urcas, galeones, carabelas-,  
dejando, en todo mar,  
dejando albas estelas,  
rizas de luna...?*

*Ministril, trovero, juglar  
triste y quejoso...  
Andarán claudicante...  
¡muévete el sino prestigioso  
de eterno errar  
por el alucinante  
camino misterioso...!*

*¡Deja el monótono vivir  
gris, tardo y zurdo!  
Vete al viaje frenético  
por Antares, Ofir  
y por la luna...  
Desorbitado, absurdo,  
galopa cinegético  
tras las mil y una  
noches, bajo los astros...*

*Ministril, trovero, juglar  
de alma singular...  
Vago de todos los caminos:  
¡tus inúmeros rastros  
confundan al viajero  
del futuro...!  
Avienta tus destinos  
al viento aventurero,  
al suelo duro;  
entrégate al vagar*

*por la tierra y el mar,  
por el espacio  
y el abismo...  
¡y por el feérico<sup>5</sup> palacio  
que hay en ti mismo!*

*Ministril, trovero, juglar  
de alma singular...  
Vago de todos los caminos  
¡en tu alma funambulesca  
no cabe lo regular,  
ni los mohínos  
vivires en urbe grotesca!*

En este poema el recuerdo del ausente se presenta como sujeto de representación. El judío errante, el trovero y el juglar son puestos de nuevo en escena. La memoria cultural de nuevo cobra sentido en la construcción poética greiffiana. La huella, los vestigia<sup>6</sup> re-aparecen en el tejido textual. Pero no sólo se recuerda al sujeto perdido, también a los lugares olvidados. Samarcanda y Mazzepa también hacen parte de la rememoración poética que, como siempre, en De Greiff, es de doble vía. Por un lado se introduce el estado interior del sujeto descrito, «alma funambulesca», para luego situar a la «urbe grotesca». Así reconoce las diferentes dimensiones de lugar en las cual sitúa a su lenguaje.

Dice Ricoeur en *La memoria, la historia y el olvido* que: «El creador de palabras no produce cosas, sino sólo cuasi-cosas; inventa el como si» (Ricoeur, 2003: 103). Y esto es exactamente lo que se puede leer en la poesía greiffiana en donde se toman lugares de memoria para transfórmalos –en un proceso mimético– y dotarlos de nuevo sentido.

Este discurrir de espacio, de lugares creados y re-construidos se sigue por toda la balada. En la segunda estrofa aparece Samarcanda<sup>7</sup>,

[5] «Feérico: Adj. Galicismo por mágico, de hadas (LAR) Hechicero maravilloso» (*Glosario de referencias léxicas y culturales de la obra de León de Greiff*, pp. 240).

[6] Siguiendo a Ricoeur en *Tiempo y narración I*.

[7] Ubicada en Kasagistan y antigua ciudad del reino de Tamerlán.

ciudad que hace parte de la historia de la humanidad para luego traer al presente a Mazzepa como personaje y como recuerdo del pasado, personaje que es descrito como: «Jefe de los cosacos de Ucrania, nacido en Kiev (1644-1709). [...] Después de la derrota de Pultawa huyó y se suicidó en Beuder. Lord Byron le ha hecho héroe de una de sus más hermosas poesías» (2007: 366). De esta manera el personaje se relaciona al espacio «real» y al espacio literario.

La memoria que construye De Greiff está enraizada en todo su constructo poético. Las palabras son las que permiten crear espacio, lugares de recuerdo. Y así como el pasado se hace presente, también el futuro aparece como posibilidad y quizá como conciencia del por-venir: «*Ministril, trovero, juglar/de alma singular.../ Vago de todos los caminos: /¡tus innúmeros rastros/confundan al viajero/ del futuro...!*». Confundir, tergiversar, hacer pasar el tiempo como otro tiempo, hacer pasar al sujeto como otro, y al re-construir una memoria como otra permean la creación poética que se hace inmemorial.

El recuerdo del pasado cultural, del pasado poético es una forma de construir de-nuevo una tradición transformada y transformadora. Y siguiendo a Ricoeur, se pasa de lo interior a lo exterior. El poeta reconoce la memoria cultural que transfigura y que vuelve a nombrar en su palabra para que ésta permanezca circulando en la inscripción, en la fijación.

#### 4. UN COMO SI FUERA

GEBAUER y Wolf dibujan una reconstrucción del concepto de mimesis a través de la historia. Imitación, re-creación, el «como si», se manifiestan en la palabra poética que, creyendo ser única, recrea el mundo como si fuera real, o como si la ficción fuera una posibilidad, como afirma Octavio Paz: «El poema no dice lo que es, sino lo que podría ser» (Paz, 2003: 99).

Pero este «como si», esta mimesis del mundo, sólo se da a través del lenguaje. Es a través de la construcción de éste como el mundo se hace patente:

«El lenguaje, pues, no es más que un sustituto de la experiencia puesto en clave. La comunicación verbal supone dos operaciones: una, la puesta en clave, que va de las cosas a las palabras; la otra, el desciframiento de la clave, que va de las palabras a las cosas» (Cohen, 1984: 33).

El lenguaje es capaz de presentar, re-crear y volver a nombrar lo que no ha sido nombrado, o lo que vuelto a nombrar, cobra nueva vida. El lenguaje greiffiano, su palabra poética, es la suma de tradición más transformación. Mimetiza el pasado poético, hace presente palabras olvidadas, para construir un espacio de configuración poética en donde se multiplica el ámbito de significación y por ende, de interpretación.

Forma, versificación, música se vuelcan en la poesía greiffiana como posibilidad de encontrar en el silencio la forma de dar un nuevo origen a la poesía, de devolverle su espacio de configuración sonora y como afirma Steiner: «Es en la música donde el poeta espera la solución a la paradoja de un acto de creación propio del creador, marcado con la forma de su espíritu y sin embargo renovado infinitamente en cada oyente» (Steiner, 72) y, como sostiene Ricoeur, estar en el mundo es estar en el lenguaje.

Y al estar allí, el yo reconoce al otro, y sólo a través de este se reconoce a sí mismo y así: «Each individual is always the other of the other» (Gebauer, 97). De esta manera el sujeto lírico se hace presente como re-creación del otro. De Greiff crea una imagen de sí que recompone en su poesía, y que identifica con su desdoblamiento y con el reconocimiento de los otros que han estado antes que él.

Así, lenguaje y sujeto-lírico *imitan* la realidad, crean posibilidades y rememoran pasados culturales. De Greiff urde, en su lírica un espacio poético que se expande en la transformación de él mismo, de sí mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- CHARRY LARA, Fernando, *Lector de poesía y otros ensayos inéditos*, Bogotá, Debate, 2005.
- COHEN, Jean, *Estructura del lenguaje poético*, Madrid, Gredos, 1984.
- COHEN, Jean, *El lenguaje de la poesía*, Madrid, Gredos, 1982.
- CUESTA ABAD, José Manuel, *Teoría hermenéutica y literatura*, Madrid, Visor, 1991.
- CUESTA ABAD, José Manuel y Julián JIMÉNEZ HEFFERNAN (eds.), *Teorías literarias del siglo XX*, Madrid, Akal, 2005.
- DE GREIFF, León, *Tergiversaciones y Libro de signos. Obra poética 1*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- GAITÁN, Sol Beatriz, *La historia (in) merecida*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2000.
- GEBAUER, Gunter y Christoph WOLF, *Mimesis. Culture-Art-Society*, Berkley, University of California Press, 1995.
- MACÍAS, Luis Fernando y Miriam VELÁSQUEZ, *Glosario de referencia léxicas y culturales en la obra de León de Greiff*, Medellín, Fondo Editorial Universidad Eafit, 2007.
- RICOEUR, Paul, *La memoria, la historia y el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.
- RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración*, México, Siglo Veintiuno, 1995.
- STEINER, Georges, *Lenguaje y silencio*, Barcelona, Gedisa, 1983.



CAPÍTULO 9

**LATINOAMÉRICA, UN VIAJE A LA DEFENSIVA  
(UNA PONENCIA SOBRE VIAJES Y PRESENCIAS  
EN FERNANDO GONZÁLEZ)**

JOSÉ GUILLERMO ÁNJEL R.  
(Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia)

1. Introito - 2. Sobre Fernando González - 3. La vida como viaje -  
4. Los asuntos de la generalidad y el fragmento

*La mente está en el cielo y el corazón en la tierra.*

RABÍ ISRAEL BAAL SHEM TOV

## 1. INTROITO

**D**ESDE que nos identificamos como un mundo nuevo, siguiendo la definición que Michel de Cuneo dio a estas tierras, nuestros viajes han sido a la defensiva, los de a pie, los en mula y en barcaza. Una vez descubierta América, nuestras relaciones con el otro y lo otro, han estado regidas por el miedo y la desconfianza. Es que algo puede pasar y por ello no nos extasiamos en un punto específico del paisaje o de la cosa, sino que revisamos la generalidad, ese total desde donde puede emerger algo inesperado. Tantas guerras, tantas historias siniestras, tanta oscuridad a plena luz del día, nos han vuelto seres desconfiados.

Pocos han sido los viajes que hemos hecho en calma: el de don José Celestino Mutis clasificando la flora (que dio como resultado curioso que había mucho plátano en estas tierras, lo que hacía que las gentes, satisfechas con la abundancia de alimento, se preocuparan poco por variar la agricultura y hacerse preguntas de fondo sobre las posibilidades del paisaje); el de Humboldt, buscando razones en las

selvas, llanos, ríos y cadenas montañosas, que terminó en unos amorfos turbulentos y algunos del sabio Caldas, éstos con cierta angustia porque entre quienes iban con él había traidores.

A lo largo de quinientos años, hemos viajado con temor. Y si bien, como dice la canción del jibarito (y aleeegre, el jibarito va, cantando así...), algunos han viajado sin mayores preocupaciones como los vaqueros que arrear el ganado ayudados por sus cantos, la mayoría de los viajes han sido azarosos. Así que no nos dedicamos a percibir lo específico sino a revisar lo general, como hacen los radares. En otras palabras, ejercemos el síndrome de mirar hacia atrás y los lados en lugar de ir hacia adelante.

## 2. SOBRE FERNANDO GONZÁLEZ

SE ha dicho que Fernando González (Envigado, 1895-1964), no creó ninguna filosofía ni un sistema coherente que estableciera una tesis filosófica clara (o al menos sistemática), a la manera de Hegel o de Kant. Estos comentarios, hacen parte de nuestra crueldad intelectual, que define a los latinoamericanos como sujetos vacíos y sólo en propensión de ser llenados con pensamientos ajenos, como si siguiéramos siendo animales sin alma. Con nuestra forma de pensar, más de leguleyos que de personas en disposición de asombrarse, hubiéramos negado la filosofía de Voltaire o de Nietzsche si éstos no hubieran sido europeos. Y quizá sea la euro-dependencia servil lo que ha enredado nuestro origen y la calidad de las preguntas.

En nuestro medio, buena parte del pensamiento filosófico se ha reducido a la divulgación de ideas y autores ajenos a nosotros, lo que nos ha dado una buena cultura enciclopédica pero nos ha impedido cuestionarnos desde nuestras raíces. Nos gusta que nos lean otros, vernos a partir de otros, soñar con que somos esos otros. Y si alguien nos critica, lo destruimos. De Fernando González se dijo que era un viejito loco, viajero irresponsable y casado con una mujer fea. A partir de estas aseveraciones, su pensamiento era imposible, ya que no era pensamiento sino resentimiento.



Nuestras preguntas han tenido respuestas de otros, hemos buscado la solución en otros y de esta manera construimos un universo bacteriano, dependiente de un analista externo que, como Hegel, por ejemplo, descubre que no podemos pensar debido al calor (cosa que la mayoría sigue creyendo). Y en esto de la negación de la experiencia, aparentamos ser buenos muchachos para que otros y Dios nos quieran. Bueno, contra esto se rebeló Fernando González, que fue un escritor filósofo que hizo un alto en nuestra narrativa delirante para hacerse preguntas y tratar de resolverlas.

¿De quién son las ideas de Fernando González? De mucha gente, así como las ideas de esta ponencia son de mucha gente y de mil partes (el número mil, en el Oriente, quiere decir mucho y a veces la cantidad nombrada se sale de nuestra comprensión o memoria). Y si tenemos en cuenta que cuando en nuestro cerebro se dan cincuenta acciones conscientes debido a que éstas han sido empujadas al exterior por once millones de acciones y datos inconscientes, tal como dice Eduardo Punset en *El alma está en el cerebro*, decir que esto es mío y no de otro, es un caso de soberbia y estupidez. Después de 4.000 años de historia escrita, las ideas de un hombre son de la humanidad y lo que es válido no es la originalidad de la idea sino la reflexión que se haga, que no será siempre la misma sino que depende el contexto y de las circunstancias.

En América Latina creemos que lo original es lo raro (lo distinto), cuando en realidad lo original es lo que tiene origen en algo y lo sigue, llegando a algo más, a lo no dicho en o sobre una situación determinada. Es claro de Martin Heidegger es original porque sigue las fábulas de los bosques de la Selva Negra; fábulas que nosotros consideramos filosofía por aquello de que legitiman el totalitarismo y, en lugar de un *estar aquí*, propone un ser ahí (*Dasein*), susceptible de ser excluido. Nos gusta Heidegger porque somos poetas frente a un mundo todavía sin leer.

No sabría entonces de quién son las ideas (las imágenes con las que me ayudo para reflexionar). Podría decir de quién son las reflexiones y las circunstancias en que fueron hechas. ¿Qué alcance tengo para determinar qué dato ajeno se une a un fragmento de experiencia vivida y se pierde en la actividad separable del cerebro? Ahora, las

ideas de otros me llevan a pensar en lo mío, que son mis urgencias e intereses. La necesidad (no la voluntad, como dice Baruj Spinoza), esa potencia que me lleva al acto, es propiciada no sólo por lo que vivo o la situación en la que estoy, sino por los innumerables datos adquiridos en vivencias anteriores, escritores, inconsciente colectivo y pequeños asombros nacidos de la curiosidad.

¿De quiénes son las ideas de Fernando González? De él y de muchos, de su biblioteca y sus conversaciones, del deseo por alguna muchacha y del susto que da enterarse de que algún conocido se ha muerto. Sentir la vida y estar consciente de ese sentimiento, propicia la reflexión que busca el buen vivir, que es en resumen la filosofía.

Hago esta aclaración porque en América Latina (debido quizá al complejo propiciado por las películas de vaqueros y el querer ser otros y no nosotros, que nos vemos tan feos), nos consideramos sujetos en proceso de creación, en estado de pre-civilización, y entonces, para ser llenados o contruidos, nos nutrimos de pensamientos ajenos en tiempo y espacio. Y al estar llenos (no sé si con buenas o malas traducciones), administramos esos pensamientos en calidad de guardias rojos, cuidando con ira lo que damos por verdades absolutas, únicas posibles, solas e inamovibles como el ser de Parménides, ése que cualquier campesino llama nombre. Y para el que cualquier problema es un mundo porque, sin haberlo estructurado, sin recurrir a ningún método, sabe que se encuentra dentro de un sistema en el que cada cosa es interdependiente y está interconectada de manera inevitable. No quiere decir lo anterior que los demás por fuera de nosotros no sean necesarios. Es claro que son necesarios en calidad de confrontadores y de debate con altura. Lo que no son es unos definidores. Hoy sabemos que el hombre es un múltiple y diverso, igual a la superficie de la tierra.

En América Latina (habitada por descendientes de emigrantes europeos, árabes, orientales y judíos; por esclavos e indios, y por las mezclas diversas entre unos y otros), lo urgente es lo necesario ya, esto que es apenas el fragmento de vida reconocible y usable (seríamos casi pragmáticos). Y como dice Bertrand Russell y luego reflexiona Fernando González (sin citarlo y quizá sin conocerlo porque a una idea se accede de múltiples formas y no sólo leyendo), la vida es un sin tiempo que gira entre lo pequeño y lo casual. Es decir, es

un fragmento atemporal porque el pasado se ha ido y el futuro no ha llegado, y solo queda el presente que no es nada, ni siquiera la posibilidad de decir soy (de acuerdo con la constante de Planck, que se simboliza con la letra  $h$ , que es muda). Pero ese presente vuelve porque tenemos memoria.

### 3. LA VIDA COMO VIAJE

FERNANDO González, definió la vida como un viaje en el que acontecen episodios varios. Estos episodios son los que dan una idea de tiempo y de memoria. Y en la suma de esos episodios configuramos el pasado (la biografía) y las huellas que dejamos, sea con base en acciones o desvíos. Y eso que no hacemos (pudiéndolo hacer), es un desvío, una intensidad. O sea, que somos intensos, desviándonos.

En este viaje episódico, que vamos conformando con el lenguaje nuestro y el de los otros, con esa carga inevitable que son las circunstancias, esto que nos da la identidad y el origen (en Latinoamérica más mítico que real y definido, pues pareciera que nadie quiere ser el que es), nos hacemos una biografía que se amplía en la medida en que actuamos con otros, que son quienes nos muestran el mundo en términos hipostáticos (de ser en la realidad) e imaginarios. La noción del otro es un pensamiento extendido (en sístole), distinto al pensamiento del yo, que es comprimido (en diástole). En relación con el otro (en calidad de sujeto), hay más palabras que en relación con el yo propio. El viaje (la vida), entonces, es un asunto de más palabras y, a través de estas, de más mundo verosímil. Así que hay más en tanto viajo y propicio el encuentro, en tanto que el otro se evidencia.

Hasta finales del siglo XIX (el siglo de los bulevares y los parques), el viaje de la vida se plantea en términos de lentitud. Y cualquier espacio, por mínimo y simple que fuera, tenía una narración externa y un diálogo. O sea, que del acontecimiento se sacaba el mayor provecho (no en vano el siglo XIX es el siglo de la ciencia y el del inicio de la fenomenología). Una novela como *Los miserables* de Víctor Hugo, se plantea como una Biblia humana pues, como dice el autor, buscó

que en la vida de Jean Valjean no faltara nada de lo posible por suceder: amor, envidia, angustia, terquedad, etc. El siglo XIX es el siglo de las grandes novelas (con algunas extensiones en el siglo XX, como *La montaña mágica*). Todo debe ser leído, reflexionado, integrado a la memoria; es quizá el último inventario de la vida lenta, ya amenazada por el mundo de la administración (Phileas Fogg) y de la tecnología, que se confunde con la ciencia.

Fernando González, es un hombre ilustrado (lento) que vive en tierras de paganos como las que narran Leonardo Sciascia, José Restrepo Jaramillo y Darío Ruiz Gómez. Para él, la vida es algo que se debe vivir en lentitud, para que valga la pena ser vivida. La vida no es un episodio rápido, como una carrera de cien metros planos, que tiene al final una medalla pero no un conocimiento adquirido. La vida no es un movimiento sino las palabras que aparezcan en ella. Y a más palabras definidas, más vida, ya que las palabras me llevan de significación y me revelan lo insignificante, que es el contenido de mi ignorancia. Y la palabra es la que conforma el hecho, que es el real contenido del mundo, como dice Ludwig Wittgenstein, para quien las cosas no son mundo si no hay relación con ellas. Así que a más situaciones más vida. Y la situación sólo puede ser vivida en estado de lentitud, pues de lo contrario no habrá realidad sino apariencia. La enseñanza de Don Quijote es clara: en los últimos días de un hombre viejo (don Alonso Quijano), éste decide vivir el mayor número de episodios lentos (por eso cabalga en un rocín). Y al final muere tranquilo porque supo aprovechar esa última oportunidad: la de vivir reflexionando a medida que iba de un lugar a otro. Es que la cosa es nada si no se ha entrado en ella, como dice Martín Buber.

La vida, entonces, es la lentitud. Pero en América Latina, por estar huyendo o buscando llegar antes que el otro, la lentitud no ha existido. Todo fluye como un río enloquecido, que toma cosas de la orilla y las destruye. No hemos descubierto la belleza, que es todo aquello que se muestra en orden. Y la vida se nos da soledad, en agonías (el transcurrir de la vida) y entierros (la certificación de que otros se mueren). Y de vez en cuando, en la aparición de alguna muchacha (el deseo, con ansias de ser apagado).

#### 4. LOS ASUNTOS DE LA GENERALIDAD Y EL FRAGMENTO

EN el mundo de Fernando González, somos en la urgencia y en lo interesante (aquello que está dentro de nuestros intereses), como tantos hombres de tantas partes. Sólo que no vemos el fragmento posible (la certidumbre), sino que seguimos inmensos en la generalidad, en la premonición del cansancio (percibimos el último tramo sin haber ingresado al primero) y en negarnos la vida como única posibilidad.

En América Latina, quizá por la premura del sobrevivir y habitar el sitio equivocado (todo esto tiene un dueño y si no alguien que lo desea), por desear en lugar de tener, no hemos encontrado la quietud. Seguimos conquistando, nos queremos liberar, nos escondemos. Los catecismos (los manuales) religiosos, geográficos, históricos, científicos, son textos que explican lo general. Las respuestas son exactas e imposibles de rebatir porque, si se rebaten, se entra en los terrenos de la herejía. En lo general (que ha sido la constante en la educación), asistimos a actos de fe, no importa que el efecto niegue la causa.

En lo general se ve el bosque pero no el árbol, la cadena montañosa pero no el camino en la montaña, el género humano pero no el hombre. En *Viaje a pie* (libro escrito en 1929), Fernando González se hace este cuestionamiento: por asistir a lo general, a lo inmenso, a la palabra sin destino, no vemos el fragmento, el hecho, nuestra relación con la cosa. Y posiblemente evitamos este encuentro con la realidad porque (como le dijo una mujer por un camino, llevando a costas un gran peso) para esto se necesita ánimo, es decir vitalidad, ganas de vivir, saber dónde se quiere llegar. En América Latina se trabaja, pero nadie sabe realmente en qué lo hace ni siguiendo qué métodos ni buscando qué resultado vital. Sólo tenemos una vaga conciencia de que trabajamos, es decir, nos movemos. Y de igual manera amamos y elegimos presidentes, sin hacernos preguntas específicas sino admitiendo que hay democracia, amor, esperanza. Palabras enteras que nos negamos a fragmentar.

Es claro que la generalidad niega el fragmento. Y si bien la generalidad (que plantea la magnitud) nos asombra, también es evidente

que lo general es una actitud de seres primitivos (simples) que asisten a un mundo sin ninguna ordenación y sin posibilidad de descomponer nada. Como los primeros hombres (todavía sin adaptarse a hechos concretos y más dispuestos a la aventura y al azar que a tener un sitio específico para detenerse), en América Latina persistimos en la generalidad. Y en eso general, somos latinoamericanos, sin diferencias entre nosotros, lo que impide el intercambio y el aprendizaje, el entendimiento de lo cercano y la creación a partir de la parte. Somos en los Andes, en la selva, en los llanos, en el mar total y nunca en un espacio concreto. Queremos dominarlo todo a pesar de que los chamanes enseñan que el conocimiento se logra en lo limitado, en un espacio dado y no en la infinitud. Aclaro que ningún chamán ha leído a Aristóteles para llegar a esta conclusión.

Lo general, la abundancia de ese algo que se multiplica, nos asombra y en ese asombro, que es como mirar el cielo, todo lo vemos cierto pero lejano, lejos de nuestro alcance. Lo general, ese cielo, ese llano, esas montañas, genera una certidumbre, pero a la vez la magnitud nos abate. Y en esa generalidad, lo que se presume es que eso que vemos es más poderoso que nosotros e inevitable (una de las palabras más usadas por García Márquez), porque nos mira y nos rodea. Así, seguimos haciendo parte de la naturaleza que se nos viene encima, que es algo demasiado grande, y eso nos desborda.

Por esta razón, dice Fernando González, es necesario hacer un viaje a pie, pero no para deshacerse de una moral molesta (como el del Zaratustra de Friedrich Nietzsche) sino para construirse como ser humano entrando despacio en cada una de las inmensidades que tenemos en frente. En el viaje a pie, metáfora de lo único posible en la vida (estar donde nuestro pie deja una huella), lo inmenso se convierte en parte, en experiencia vivida, en amor a alguien, en deseo definido, en esperanza en algo concreto. El paso que damos, la huella que dejamos, hace que el mundo deje de ser un compuesto de cosas y se convierta en un espacio de hechos.

El viaje a pie es lento, no depende del tiempo sino de la sensación, del intermedio entre la causa y el último efecto, del aprendizaje. No se trata de llegar a lo deseado (al oro, al Perú), sino de avanzar. La vida es un sentir, no un almacenar. La vida no es una meta (el futuro

es siempre un azar), sino un camino por el que se va aprovechando cada fragmento.

En el viaje comienza la presencia. Y en la presencia, que se manifiesta en el afuera, está la hechura de nosotros, lo que hay en nosotros, eso que está en el yo y actúa como un guardia que admite o rechaza la presencia. La reacción inicial es interior y obedece a nuestras circunstancias. Y si admitimos la presencia del otro o de lo otro, ese fragmento de lo existente, lo que presenciamos se convierte en una pregunta no resuelta, en una urgencia, en un deseo definido. La presencia me saca de la generalidad y me coloca en la parte que interesa, en lo frente a mí para que actúe como un tú que confronta y, al confrontar, da y recibe. Martín Buber también dijo algo parecido.

En el *Libro de los viajes y las presencias* (que se llama libro porque es memoria y por ello biografía), Fernando González dice metafóricamente que el papel de las muchachas es el de resolver la presencia ante un paisaje (lo general), definido en la parte deseada (la muchacha, que es la prolongación de la vida). El inconsciente guarda los deseos que tenemos, unos más fuertes que otros, y la presencia extrae el deseo inconsciente y trata de satisfacerlo en la profundidad del encuentro. De esta manera, aparece lo significativo (el significado, el deseo que se satisface) y lo insignificante, aquello que no deseo porque soy ignorante de ello.

El alma son las ideas que tenemos, las presencias habidas que me han dado una versión del mundo que he hecho mía. El alma es lo entendido y el conocimiento que nace de ese entender lo otro, que no es una certidumbre completa sino la creación de una conciencia. Diría, entonces, que no se trata de coleccionar presencias sino de hacerlas partícipes de los actos de nuestra vida consciente. La presencia (el fragmento), al ser admitida, se integra a mi yo y me hace más sensible a otros tú. O sea, que a más presencias (o a la misma presencia entendida de manera más profunda), un mundo más amplio a través de las partes, que niegan la generalidad (el caos) y crean el necesario estar aquí, no para estar en vecindad *a* sino para ser juntos en lo que ya contiene un significado.

Los todos son incontrolables porque, al moverse y revolverse, sólo crean apariencias (esto se ve claro en una licuadora funcionando,

donde hay más ruido que imágenes). Es decir, los todos se manifiestan en una totalidad que deslumbra y, en ese exceso de luz, no se ve nada y se presenta la alucinación y el ofusque.

América Latina es una región ofuscada, pues lo mira todo de manera general. Y en esa generalidad se desborda y construye mal, viviendo al azar. Quizá se deba a que todo fue unido sin establecer diferencias. O como dice Octavio Paz en *Mesa y armonía* (los compuestos de una cosa), todo se mezcla y así no hay un reconocimiento exacto de nada. En la comida dibujamos el mundo que tenemos y en la manera de comer, el uso que damos a ese mundo. La acción de servir y comer es la metáfora del *homo sapiens* y el *homo faber*, que ordena, mira, engulle y transforma.

Para Fernando González lo general está representado por la oscuridad (que son todos los colores juntos sin luz). Y para salir de la oscuridad, causa del ofusque, invita a vivir las presencias, a detenernos frente a ellas y establecer una relación vital, o sea, ser en ellas, lo que implica lograr más conocimiento. Invita entonces a un ejercicio fenomenológico y a tener un yo buberiano, que entra en el tú y disuelve el eso (*Das*), aquello que está lejano y sin leer, propiciando el encuentro: esto que nos confronta y al tiempo nos define. Y al definirnos, darnos un lugar y un ahora.

América Latina, como lo vemos a través de la historia, es territorio de desencuentros. La diferencia está en no encontrarnos, en crearnos en el eso de Buber, que es una presunción y una invención y, en eso que se inventa, nos mantenemos en estado de naturaleza que, a más de egoísmo, es un estado permanente de agresión. En estado de *eso*, de lejanía, sólo asumimos lo general y, a partir de ahí, todo encuentro se dificulta. Entonces, tomando la palabra *teshuvá* (regreso) como referencia (palabra que posiblemente Fernando González no conoció), la única oportunidad que tenemos es el viaje a pie, que es un volver al principio. Y en ese empezar de nuevo, ingresar de manera lenta en la generalidad y dispuestos al conocimiento, asumiendo los fragmentos como presencias.

En *Viaje a pie*, Fernando González plantea que lo básico es encontrarse con el otro, acercarse al *eso* y convertirlo en tú. Así su viaje es diferente a los primeros viajes (a tantos viajes de hoy en día), en



los que se hizo el camino huyendo, imaginando el ataque y evitando encontrarse con cualquiera. Viajes realizados con el oído y no con los ojos y el tacto. Pasó en la conquista, pasó en las tantas guerras, pasa hoy en las ciudades cuando tememos el encuentro con el otro y por eso queremos tener un carro particular. Fernando González, entonces, nos indica el viaje que no hicimos, el que debe ser filosófico, lento, en calma, buscando la belleza y entendiendo nuestras urgencias a medida que las presencias (el yo-tú) se van dando y el alma se llena de ideas adecuadas (como las propuestas por Spinoza). Es que el mundo, además de un compuesto de palabras, lo que contiene es ideas que nos vamos haciendo de lo existente.

Toda idea nace de la lentitud, aun la idea de velocidad. Y cada idea es un fragmento del todo, una presencia. Y la presencia no es un presentimiento ni una suposición de *eso*, sino un encuentro, una fragmentación que hacemos del espacio general. Es el ojo puesto sobre el punto y el dedo sobre un espacio. Pero en América Latina no hemos querido entender esto. Es que aquí, parece, cuando procrean hay falta de esencia vital (de ánimo), y ajustan la simiente con orines. Y de la mezcla de pobre vitalismo y urea, no puede salir más que un negroide, que no es un mulato sino una forma débil de pensar, decía Fernando González. Un pensamiento que nace del auto-odio y del pedir más que del dar. *Es que semos pobres, señor*, se lee en un cuento de Juan Rulfo.

[Escrito en Medellín, una tarde asoleada después de muchos días de lluvia, cumpliéndose la ley de la incertidumbre. Agosto de 2008]



# TIPOS SOCIALES Y COMUNICACIÓN EN LATINO-AMÉRICA. LA IDEA DE AMÉRICA SEGÚN LEONARDO POLO

JUAN JOSÉ PADIAL BENTICUAGA  
(Universidad de Málaga, España)

1. Identidad y diferencias culturales - 2. La construcción social del mestizaje - 3. Comunicaciones y fronteras

## 1. IDENTIDAD Y DIFERENCIAS CULTURALES

AL paso del cardenal Lorenzana por el arzobispado de México debemos las primeras gramáticas de lenguas indígenas, una muy erudita Historia de Nueva España, las primeras excavaciones arqueológicas latinoamericanas, la edición comentada de las *Cartas de relación* de Hernán Cortés y de los tres primeros concilios provinciales de México. Llegó a la Nueva-España el 14 de abril de 1766, y dos años después presentaba su dedicación a «el estudio de las leyes de estos reynos, a saber las glorias de su conquista, a inquirir las costumbres de los naturales (...) el genio de los indios, sus privilegios...»<sup>1</sup>, etc. Pues bien, lo primero que ante los ojos de Lorenzana caracteriza la identidad cultural latinoamericana de finales del siglo XVIII tiene que ver con las diferencias culturales. Así se lo hacía notar a Carlos III: «dos mundos ha puesto Dios en las Manos de Nuestro Católico Monarca, y el Nuevo no se parece al Viejo, ni en el clima, ni en las costumbres, ni en los naturales; tiene otro cuerpo de leyes, otro consejo

[1] F. A. Lorenzana, *Historia de Nueva-España escrita por su esclarecido conquistador Hernán Cortés, aumentada con otros documentos, y notas, por el ilustrísimo señor don Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de México*, edición digital de Google Books, edición digitalizada de un ejemplar en la Universidad de Oxford, 1770, pp. 15-16.

para gobernarle, mas siempre con el fin de asemejarlos. En la España Vieja sólo se reconoce una casta de hombres, en la Nueva muchas y diferentes»<sup>2</sup>.

Han pasado casi trescientos años desde el descubrimiento. El encuentro con el otro, indígena o español, en América fue con el otro insospechado. Tanto, que destruyó las fronteras geográficas conocidas, y disolvió las interpretaciones del mundo aceptadas. El descubrimiento supuso un acontecimiento histórico único tanto por su acontecer súbito, como por dejar al mundo en carácter de apertura e infinitud. «Dos grandes grupos de pobladores viven en la ignorancia mutua, y de la noche a la mañana, conocen su existencia (...) no sé da nada comparable en la historia»<sup>3</sup>. No se puede generalizar sobre la índole del encuentro entre descubridores e indígenas. Durante el período inmediatamente posterior al descubrimiento, el encuentro tiene los rasgos de una lucha agónica, en el que hay vencedores y vencidos. Se destruyen seculares fronteras religiosas y lingüísticas y se expande la uniformidad territorial y jurídica española. Estos acontecimientos podrían ser bien descritos con la dialéctica del señor y el esclavo hegeliana. En cualquier caso, el encuentro lo es entre sujetos y realidades, no es un encuentro reflexivo, de comprensión científica, de expedición naturalista. Trescientos años no son muchos para la recomposición histórica de la autoconciencia. La colisión de valoraciones, de símbolos sagrados, de visiones del mundo, exige mucho tiempo, paciente asimilación reflexiva, y acopio de un ingente material, para volver a trazar un mapa de la existencia, y en eso estaba ocupado Lorenzana.

Pero lo que se requiere para la conciencia reflexiva, no tiene porque serlo para la conciencia vital. El encuentro y la valoración vital, prerreflexiva, la valoración del otro y el balance inmediato de empatía o de lejanía, de adhesiones o rechazos, se dio desde el comienzo<sup>4</sup>.

[2] *Ibidem*, p. 17.

[3] G. Baudot, T. Todorov, *Relatos aztecas de la conquista*, Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México D.F., 1990, p. 3.

[4] Baudot y Todorov han editado en un inestimable volumen la multiplicidad de las visiones aztecas de la conquista. Recogen textos tanto en lengua nahuatl como en español, desde la visión etnográfica de Sahagún (códice florentino), a la del mestizo Tlaxcala, o el punto de

Desde la ciega admiración de Malinche a Cortés, desde las primeras valoraciones de los conquistadores como dioses, y la posterior estimación de éstos como usurpadores, una red complejísima de lazos, sentidos, valores y conflictos, incidieron sobre la comprensión del otro, y repercutieron en la autocomprensión de los que se encontraban. Poco a poco, la relación de dominio dio cierto paso a la de defensa del otro conquistado en las Casas, o Vitoria. Se vivió el conflicto entre la comprensión o la destrucción del otro, la conquista fue transformándose en colonización, y finalmente en un mestizaje cultural, ya incipiente desde los tiempos de Cortés<sup>5</sup>.

Eso fue lo que a Lorenzana le admiraba sobremanera de Nueva España. Si el intelecto tenía que pugnar por ampliar sus conceptos, la subjetividad y la vida de conquistadores e indígenas se encontraron, tomaron contacto, y dieron lugar a «la única colonización creadora de un pueblo nuevo»<sup>6</sup>. Esta novedad histórica, un pueblo que ya no era español ni indígena, sino mestizo, es el fondo que excita la admiración de Leonardo Polo por Latino América. Se trata de un acontecimiento único en la historia de la humanidad, porque no es la mera conquista, la subyugación de un pueblo bajo otro, o la deportación y el cautiverio, sino la creación del mestizaje, de una apertura y una manifestación entre pueblos. Egipto esclavizó a Israel, Persia lo deportó, Roma extendió el imperio de su ley a los pueblos del Mediterráneo. Europa colonizó África y Asia desde el apartamiento. En todos estos casos, la comunicación con el pueblo dominado es mínima. Casi se diría, que se da un retraimiento, o una identidad solitaria que se impone por la fuerza. Esto es lo que no acontece en el mestizaje, que abre íntimamente unas identidades a otras, las pone en común, y permite una comunicación intensísima, cuyos frutos son tan apreciados por el arte del siglo XX y XXI. Esta colonización es juzgada por Polo como «la

vista azteca de los anales de Tlatelolco. Cfr.: G. Baudot, T. Todorov, *Relatos aztecas de la conquista*, Grijalbo, México D.F., 1990.

[5] Tzvetan Todorov ha escrito una historia de la conquista vertebrada en torno a la cuestión del otro: de su descubrimiento, conquista, amor y conocimiento. Cfr. T. Todorov, *La conquête de L'Amérique*, Seuil, Paris, 1982.

[6] L. Polo, «La teología de la liberación y el futuro de América Latina», en *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 89.

gran aventura de España»<sup>7</sup>. Aventura que transcurrió con sus riesgos y sus quiebras, una integración precaria y fracasos estrepitosos. Pero la resultante fue un conjunto riquísimo de nuevas identidades culturales, a las que el filósofo madrileño sirvió, e intentó comprender, durante décadas de magisterio anual<sup>8</sup> por tierras americanas.

El desarrollo histórico del reconocimiento del otro, dio lugar, en Latinoamérica, a un triple encuentro con la diferencia. El primer momento es el de la historia de la conquista, defensa del otro indígena y autocomprensión de la diferencia surgida por el mestizaje de culturas. El segundo es el mismo hecho diferencial de una cultura mestiza. El tercero, la diferenciación en una multiplicidad de culturas particulares, de la abstracta identidad anterior. En el caso de los pueblos latinoamericanos lo intercultural define intrínsecamente lo cultural; sin esa malla complejísima de contactos que se entrecruzan no hay posibilidad de comprensión.

En la Nueva España se vivió con asombro la novedad del mestizaje. Tanto es así, que dio lugar a un género pictórico nuevo: la pintura de castas, en las que la aristocracia criolla representaba orgullosa el teatro de las maravillas del mestizaje<sup>9</sup>. En la figuración pictórica de las características morfológicas y etnográficas de los tipos mestizos, la pintura de castas señalaba directamente el núcleo del problema sociocultural latinoamericano. Y es que como ha señalado L. Polo, «la problematicidad social del hombre es debida a los tipos: es un problema de coordinación no resuelto todavía por completo. A lo largo

[7] *Ibidem*.

[8] Leonardo Polo comenzó períodos anuales de docencia en universidades latinoamericanas en el año 1979, interrumpiéndolos a su jubilación con setenta años. En una conferencia inédita, guardada en el Archivo Polo de la Universidad de Navarra, y titulada «El concepto de solidaridad y el concepto de desarrollo» (cit. *pro manuscripto*) resumía su peculiar aventura latinoamericana: «yo voy allá todos los años tres meses; el verano lo paso allí. ¿Por qué lo hago? Porque me parece que lo más importante que hay que hacer es elevar el nivel cultural; puedo hacer algo, muy poco, pero puedo actuar un poco como catalizador» (p. 6). «Es una tarea absolutamente fundamental la descripción de situaciones. Como observador llevo mucho tiempo yendo por allí, recorriendo el Pacífico desde México a Chile. En América Central he estado un poco, en México, Colombia, Perú, Chile, en Ecuador también he estado alguna vez» (p. 4).

[9] Cfr. I. Katzew, *La pintura de castas*, Turner, Madrid, 2004, caps. 3, 5.

de la historia, y en ciertas partes de la humanidad, se ha avanzado bastante en su percepción»<sup>10</sup>. Según Polo la manifestación de la intimidad humana se ejerce indefectiblemente de modo típico, esto es, a través de modalizaciones biológicas, psicológicas, culturales, etc., que cabe reconocer idealmente, como señaló Max Weber, cuando habló del burócrata, Hegel y Dostoievski cuando escribieron sobre el funcionario, o Ruth Benedict y Margaret Mead cuando hablaron de patrones culturales. Según esto, toda manifestación de un hombre a otro está mediatizada por la sociedad, y configurada típicamente. Pues bien, la integración de una cultura y la cohesión de una sociedad ha de hacerse cargo, consecuentemente, de la articulación entre los tipos que vehiculan la comunicación humana en tal sociedad. Cada tipo es una particularización de la especie humana, una concreción de lo humano, y por lo tanto el yo humano comparece típicamente como no total. Si la economía es la coordinación del sistema de las necesidades, entonces la economía puede entenderse como una coordinación entre tipos que remedian recíprocamente sus necesidades, de acuerdo con los intereses de cada cual. Esto es, la sociedad –y no sólo la economía– puede funcionar como la ficción de una réplica del yo total, no tipificado. Esto es lo que averiguó Platón cuando propuso su modelo organicista de estado ideal, es decir, una coordinación entre tipos humanos. El modo de coordinación que propuso era utópico, y por eso lo problemático en una sociedad suele provenir de la coordinación de sus tipos sociales. El mestizaje supone, indudablemente, una percepción muy aguda de los problemas de coordinación típica, junto con la génesis de inéditas posibilidades culturales, y de manifestación del fondo inagotable de la intimidad humana.

El cardenal Lorenzana examinaba el modo de reducir a unidad la multitud de leyes de los pueblos latinoamericanos, pero no podía hacer lo mismo con las «muchas y muy diferentes castas de hombres». Acaeció como siempre, que el derecho fue tras la vida. Y por tanto las regulaciones matrimoniales vinieron mucho después de la creación de esta compleja identidad. «El matrimonio entre estos tres grupos

[10] L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedós Unión Editorial, Madrid, 1996, p. 78.

no fue práctica común sino hasta la segunda mitad del siglo XVII, las relaciones sexuales entre españoles, indígenas y negros tuvieron lugar desde el siglo XVI, gracias a lo cual emergió un extenso grupo de gente mezclada conocido colectivamente como las castas»<sup>11</sup>. Ya la *Historia de Tlaxcala* fue escrita por un mestizo, Diego Muñoz Cargado. Y el crecimiento del mestizaje se hizo realmente imparable, alcanzando para tiempos de Lorenzana en México a la cuarta parte de la población<sup>12</sup>. Aunque los mestizos se diferenciaban internamente en el constructo social de las castas, hay que dejar claro lo peculiar de la realidad vital mestiza, que era, casi por completo, refractaria a la separación y al apartamiento entre castas, a su incomunicación, o el establecimiento de fronteras humanas al modo de compartimentos estancos. El sistema de castas latinoamericano no es en modo alguno el hindú; y tan heterogéneo es, que se impuso la regulación del matrimonio entre todas las castas surgidas.

## 2. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL MESTIZAJE

LA cuestión del mestizaje latinoamericano no dio lugar a una incomunicación social radical, pero sin embargo, ha de ser calificado como un sistema de castas, porque vinculaba la generación física con un sistema de distribución del poder y el honor. Como ha señalado Higinio Marín, «las castas hacen depender de la generación física la posibilidad-capacidad de ejercer el repertorio de funciones sociales pertenecientes a la identidad físicamente generada»<sup>13</sup>. En la Nueva España, el mestizaje fue objeto de esta clasificación tan prolija: españoles, indios, mestizos, castizos, negros, mulatos, moriscos, chinos, salta atrás, lobos, jibaros, albarazados, cambujos, zambaigos, calpa mulatos, tente en el aire, no te entiendo y torna atrás. Esta clasificación descansa sobre la observación empírica de algunas variaciones en el fenotipo. Es decir,

[11] I. Katzew, *La pintura de castas*, Turner, Madrid, 2004, p. 40.

[12] *Ibidem*.

[13] H. Marín, *La invención de lo humano*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 134.



propriadamente el patrimonio biológico recibido determinaba el socio-político. Ya lo notó Humboldt, en su memorable viaje a las regiones equinocciales, cuando advirtió que «en América la piel más o menos blanca decide el rango social que ocupa el hombre en la sociedad»<sup>14</sup>. Evidentemente, las castas son un acercamiento, desde la exterioridad objetiva, desde el fenotipo, a los tipos sociales. No hay casta sin tipificación. Ahora bien, la consideración de que los tipos humanos se corresponde con los diferentes fenotipos posibilita la más débil de las articulaciones entre tipos, o mejor dicho, una articulación entre tipos propia de sociedades premodernas, si hemos de seguir a Durkheim quien hace depender la cohesión social, en las sociedades modernas, de la división del trabajo. El sistema social de castas como consideración desde la exterioridad objetiva de los problemas de comunicación de la interioridad subjetiva, de ser posible, ha de sortear algunas aporías.

Es evidente que la casta, epistemológicamente, es más un género funcional que natural, o mejor es la valencia funcional (socio-política) de géneros pretendidamente naturales. Los derechos eran reconocidos por castas, las obligaciones socio-políticas (v. gr. el tipo impositivo a la Corona) eran impuestas de acuerdo al fenotipo. Como la noción de casta es la asunción cultural del fenotipo, es susceptible de variación histórica. Por eso el sistema de castas gestado en la Nueva España no puede asimilarse a otros, como el hindú. Y por eso también, requiere para su comprensión, del relato del sistema jurídico-cultural en que nació. Humboldt vuelve a dar la pista, al señalar los orígenes hispánicos de la noción de casta: «Es claro que en un país gobernado por los blancos, las familias en las cuales se cree que tienen menos porción de sangre negra o mulata, son naturalmente las más honradas. En España es una especie de título de nobleza el no descender ni de judíos ni de moros»<sup>15</sup>. Es decir, el sistema de castas novo-hispano no es sino una traslación del de la vieja

[14] W. Humboldt, *Ensayo político sobre el reyno de Nueva España*, 1822. Cit. por M. A. Fernández, «El paisaje humano», en M. C. García Sáiz, *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, Olivetti, 1989, p. 21.

[15] W. Humboldt, *ibídem*.

España. La limpieza de sangre, la cristiandad vieja, es lo venerable, en cuanto que es el síntoma inequívoco, se pensaba, de haber recibido un *ethos*, una cosmovisión y un depósito de símbolos sagrados, inalterado, sin mezcla, ni contaminación cultural. Así, en la Vieja y en la Nueva España, el concepto de casta está bastante cerca del de stirpe o linaje.

Como adaptación del sistema de la Vieja España, el nuevo sistema de castas tenía que reconocer la honorabilidad de la nobleza indígena, y diferenciarla del resto de indios. A lo viejo, ya cristiano, ya indio, se le debía honor, y quien podía atestiguar tal condición, formaba, por ello, parte de la aristocracia del Nuevo Mundo, porque probaba una consistente y compacta identidad cultural: religiosa y lingüística, en la que cabía venerar la grandeza de los propios orígenes. Evidentemente, es éste un principio por el que la identidad cultural se pone en guardia frente a las otras identidades que ha de integrar, y por las que se siente amenazada. Pero tal respuesta a lo otro, ostenta un marcado tufillo etnocéntrico, mediante la distinción nosotros/ellos, a la que se vinculan, realizando un parallogismo tristemente repetido una y otra vez en la historia, el binomio buenos/malos. A la conquista siguió la colonización. Jacinto Choa ha mostrado magistralmente la relación entre humanismo y colonización. «Colonizar es llevar el humanismo a los bárbaros, implicarlos e incluirlos en la gestación del plano de la representación abstracta, ampliar espacialmente el ámbito de vigencia de dicho plano. Eso es también humanizar, ampliar la interioridad para que cada individuo entre en ella y pueda reunirse consigo mismo y reposar en sí mismo»<sup>16</sup>. La colonización como ampliación de la intimidad, y como apertura de intimidades, es inseparable, por tanto, de la coordinación entre tipos, entre vehiculaciones parciales del yo. La colonización del Nuevo Mundo envolvía la extensión –comunicación– de las fronteras lingüísticas y religiosas de la Vieja España a la Nueva. Ello exigía un refuerzo administrativo, para que, aquello que viene de fuera del mundo hispánico, pero que ahora ha de ser integrado, no desorganice la vida social del Viejo Mundo, sino lo que es

[16] J. Choa, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 110.

más, que el Viejo Mundo demuestre su fuerza y legitimidad en todo el territorio de acá de las nuevas fronteras. Esta misión humanizante fue encomendada administrativamente al sistema de castas.

Gran parte de la masa social de la Nueva España estaba conformada por esclavos traídos de África. Así españoles o criollos, indios y negros serían los tres grupos sobre cuyo mestizaje se construyó la identidad socio-política. Según señalan Chance y Taylor, el sistema de castas era un «sistema cognitivo y legal de categorías socio-raciales ordenadas jerárquicamente y creadas por la legislación española y por la élite colonial ante el creciente mestizaje de la colonia»<sup>17</sup>. Como sistema cognitivo permitía una tópica social, es decir, ordenar el universo social, e identificar sus regiones. No se trataba de un sistema que reconociera al individuo según la división del trabajo, y por lo tanto no era un sistema moderno. La identidad social se objetivaba *a priori* y con independencia del oficio civil. Por esto, la noción de burguesía es extraña al sistema de castas.

La abolición legal del sistema de castas tras la guerra de la independencia mexicana de 1810-21, no impidió su supervivencia en el modo de valoración colectivo, y por lo tanto en la socialización primaria y secundaria. La honorabilidad de la identidad personal recaía exclusivamente sobre lo viejo, sobre la limpieza de sangre. Este es uno de los extremos que han de ser notados al tratar de la comunicación entre los estratos sociales latinoamericanos. Como señala Leonardo Polo, de un modo que recuerda a Humboldt, aún hoy en día «el que realmente siente malestar allí, el que verdaderamente considera angustiosa su situación no es el indígena puro, sino el que se siente discriminado por el porcentaje de sangre blanca»<sup>18</sup>. La producción social de las castas implicó la reserva de honorabilidad para lo no mestizo, ya indio, ya blanco. De aquí podrían derivar la distribución en estratos de estas sociedades y la xenofilia de las élites, una vez desaparecida la nobleza como configuración social.

[17] J. K. Chance, W. B. Taylor, «Estate and Class in Colonial Oaxaca: Oaxaca in 1792», en *Comparative Studies in Society and History*, 19, n° 3, 1977, p. 460. Citado por I. Katzew, *op. cit.*, p. 43.

[18] L. Polo, *op. cit.*, p. 85.

Como sistema cognitivo y jurídico, como construcción social creada por una élite española, el sistema de castas era un sistema de identificación social objetiva. O lo que es lo mismo, la distancia entre la identidad personal objetivamente determinada y la vivencia subjetiva de tal identidad diferían en grado tal, que permitía una riquísima comunicación entre las castas. Claro está que, entonces, la comunicación había de realizarse con tipos distintos de los del sistema de castas, que a los efectos, quedaba confinado a los actos jurídico-administrativos. Esto implica que la constitución de la cultura novo-hispana se realizaba mediante dos vías diversas: administrativa la una, realizada desde el aparato burocrático-administrativo de España, y por múltiples canales internos la que se realizaba entre las castas. Como explica Todorov «interiormente, toda cultura se constituye mediante un constante trabajo de traducción (...); por una parte, porque sus miembros se distribuyen en subgrupos (de edad, de sexo, de orígenes, de pertenencia socio-profesional); por otra, porque las mismas vías por las que se comunican esos subgrupos no son isomorfas»<sup>19</sup>. La primera vía de comunicación, se realizó con tipificaciones premodernas, propias de un sistema en que la organización social pivotaba sobre la nobleza, y generó en el pueblo mestizo problemas de integración racial y de minusvaloración colectiva, que es preciso atender puesto que como señala Polo «la autovaloración en el seno del todo social es una dimensión importante de la unidad comunicativa»<sup>20</sup>.

En cambio, las vías de comunicación entre los estratos de castas posibilitaron la fuerte comunicación, y enriquecimiento, del mestizaje. Aquí no se daban problemas de integración racial, sino más bien de integración poética, de descubrimiento de posibilidades factivas y de ganancia intercultural. Así se hizo posible un modelo de tipificaciones del que hoy en día necesitamos aprender mucho en el contexto de las contemporáneas identidades socioculturales. Sin estas múltiples vías de comunicación, no isomorfas con la administrativa, no son explicables el elevado número de matrimonios mixtos, ni la riquísima

[19] T. Todorov, «El cruzamiento entre culturas», en T. Todorov et alia, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar Universidad, Madrid, 1988, p. 23.

[20] L. Polo, «La teología de la liberación y el futuro de Latinoamérica», p. 85.

movilidad y dinamismo social. Y esto a pesar de la sanción administrativa del sistema de castas, por la que el matrimonio suponía ya una adopción para la casta descendiente (matrimonio de india con español, por ejemplo), ya una denigración de la casta detentada (v. gr. matrimonio de español con negra). El sistema de castas se aplicó desde los archivos parroquiales (partidas de bautismo y matrimoniales), tribunales de la Inquisición, censos del Virreinato, y relaciones geográficas ordenadas por la Corona. Se trataba de un sistema superpuesto a la vida, y por ello la denominación «casta» surgió para este sistema extrínseca, de un modo en exceso reflexivo, que no se compadeció con la identidad personal subjetiva.

Así la identidad personal se fracturaba con ocasión de los actos burocráticos y religioso-institucionales, que jalonan jurídicamente la vida individual. Esto es, las castas implicaban la generación de un tipo social bastante debilitado. Para los amplios estratos de población mestiza, en la ejecución de acciones como el bautismo, el matrimonio, o la elección de una tierra que habitar, «una parte del yo se objetiva como ejecutante de la acción mientras todo el yo se desidentifica relativamente de la acción realizada, o sea, se hace posible concebir al yo como si sólo hubiese estado parcialmente comprometido en la acción, porque –a fin de cuentas– también hacemos otras cosas. Como las acciones con las que el yo se identifica tienen un sentido objetivo, definido socialmente, la experiencia que el yo tiene de sí, la autoconciencia, se organiza según tipificaciones socialmente disponibles. Este segmento es el verdadero ‘yo social’, el que resulta de la coordinación de los roles propios y que, de suyo, más que algo individual resulta ser un *tipo*, que se experimenta subjetivamente como distinto de –o incluso contrapuesto a– la totalidad del yo»<sup>21</sup>. Este conflicto entre el yo total y su tipificación sociológica es lo más característico de la identidad cultural del mestizo (entendido éste como género, y no como especie tipológica). El conflicto entre el yo social y el yo total es notorio en los matrimonios por los que se pasa a un diferente estrato.

[21] J. Vicente, «La construcción social de la subjetividad. Algunas claves sociológicas de las crisis de identidad personal», en P. Martínez, J. Vicente, J. A. García, M. V. Parrilla, *Cuerpos, subjetividades y artefactos*, Málaga, p. 47.

Lo que implica además la oposición entre estratos, que sin embargo están abiertos. Así el problema es el de qué tipos de fronteras median la comunicación entre esos estratos, y qué traducción es posible entre los mismos.

### 3. COMUNICACIONES Y FRONTERAS

EL gobierno de la Nueva España en tiempos de Lorenzana era ejercido por una élite española, o cercana a lo español. Nunca hubo un virrey mestizo, aunque sí lo hubo criollo: el marqués de Casafuerte, limeño de origen. La proporción de población española y criolla, ascendía a la sexta parte del total del virreinato en sus primeros años. Estos criollos también formaban parte de las élites locales, y con el paso del tiempo, abanderarían los procesos de independencia, por lo que la Corona, justificadamente temerosa, les negaba la capacidad de vinculación contractual con país alguno que no fuera España. Así, la composición de la reducida aristocracia era bien española, bien criolla. Criollos eran Sor Juana Inés de la Cruz, y Carlos Sigüenza y Góngora. Este último muestra a las claras aquella admiración por lo viejo y sin mezcla de sangre, que podría caracterizarse como xenofilia, y que impregnaba el modo de valoración de las élites, y la construcción social de las castas. Cuando el marqués de la Laguna fue nombrado virrey, la metrópoli le erigió un arco triunfal. Sigüenza y Góngora compuso para la ocasión un tratado sobre las virtudes del príncipe, basándose precisamente en las efigies de los antiguos monarcas aztecas que decoraban aquel monumento<sup>22</sup>.

Esta xenofilia por el español viejo o por la antigua nobleza indígena, se trocaba xenofobia cuando Sigüenza y Góngora miraba al pueblo mestizo. «Porque siendo plebe tan en extremo plebe ... por componerse de indios, de negros criollos y bozales de diferentes naciones,

[22] C. Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe*, §§ 3-11. Edición electrónica, Biblioteca Nacional, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/57926519116794273022202/index.htm>.

de chinos, de mulatos, de moriscos, de mestizos, de zambaigos, de lobos y también de españoles que, en declarándose zaramullos (que es lo mismo que pícaros, chulos y arrebatacapas), y degenerando en sus obligaciones, son los peores de tan ruin canallada»<sup>23</sup>. La separación entre las castas y la nobleza equivalía a una barrera comunicativa. Mientras que las castas se distribuían en estratos comunicados, la aristocracia se distanciaba desdeñosamente del pueblo mestizo. Este fue un proceso que se acentuó con el transcurrir de los tiempos, y que permite comprender algunas causas de la disolución del imperio. Ya en la política europea, la promulgación de la pragmática por Carlos III era un ejemplo de integración cultural –para con el pueblo gitano–, muy despóticamente ilustrado, en la que se garantizaban los derechos civiles a cambio de que abandonasen sus diferencias culturales: lengua, modo de vestir, y modo de vida. En América, el desdén administrativo por las castas se prolongó durante los siglos venideros dando lugar a un auténtico prejuicio racial del criollo respecto del mestizo, o mucho más acusadamente aún, cuando se trataba del negro. La incapacidad del sistema de castas para la integración administrativa del Nuevo Mundo, llegó a su apogeo con la Real Cédula promulgada por Carlos IV que concedía el libre comercio de negros a españoles y extranjeros. En una sociedad mestiza, esto equivalía a «una auténtica conmoción social»<sup>24</sup>, y a la renuncia a la idea humanista de una ciudadanía común de ultramar, esto es, el paso de un imperio a la atomización de naciones<sup>25</sup>.

La gestación de una metrópoli como la de México, o el gobierno de un imperio como el de ultramar, exigían la génesis de una intimidad subjetiva, o de una autoconciencia de lo que significaba ser humano, que se sobrepusiese al abigarrado mundo de diferencias culturales que había de integrar. En la comprensión del sí mismo

[23] C. Sigüenza y Góngora, *Alboroto y motín de México*, en *Seis obras*, Biblioteca de Ayacucho, Caracas, 1984, p. 113. Cit. por I. Katzew, *op. cit.*, p. 42.

[24] L. Polo, «El concepto de solidaridad y el concepto de desarrollo», *pro manuscripto, in fine*. Este es el punto, junto con las dos otras liberaciones del comercio promulgadas por Carlos III y Carlos IV del que depende, a juicio de Polo, la economía latinoamericana tras la independencia, y cuyos efectos se dejan sentir hoy en día.

[25] Cfr. L. Prados de la Escosura, *Del imperio a la nación*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

novohispano, y de la identidad cultural que se exportaba como prototípicamente humanista, hubo grandes éxitos y fracasos aparatosos. En la gestación de un sistema jurídico que abrazase a las gentes trabajaron juristas como Vitoria; en la génesis de una religiosidad que acogiese la indígena, Las Casas; en la inexcusable tarea de fijar la lengua común, Nebrija. Todo este trabajo por la cohesión lingüística y religiosa, no fue suficientemente consolidado jurídicamente. Esto es, la incapacidad para hacerse cargo de las fronteras culturales administrativamente creadas por el sistema de castas, terminó por disolver las fronteras geográficas. Esto sucedió con las medidas mercantiles de Carlos III y Carlos IV. Este último, no estuvo a la altura de las circunstancias, o lo que es lo mismo, el sistema administrativo entró en crisis porque no tenía la amplitud humana que los conflictos en la metrópoli exigían, lo que acabaría con la imposibilidad de gestionar la crisis de la Hacienda, y la conjura de Fernando VII por el trono. Entretanto, los decretos para la liberación del comercio permitirían a las Juntas Americanas relaciones, de carácter soberano, con el Reino Unido y con los Estados Unidos.

Todo esto acabaría con la disolución de la soberanía, y el torrente de declaraciones de independencia en la Nueva España. Así, casi cuatrocientos años más tarde, moría el humanismo de Nebrija, las Casas y Vitoria, la mayor de las aventuras españolas. Dejó de existir por la problemática unidad del sistema jurídico de castas, o lo que es lo mismo, porque las medidas jurisdiccionales para gestionar las metrópolis, acrecentaban los conflictos en lugar de integrar las identidades. En la génesis de una unidad transcultural, en la que debían desaparecer las barreras lingüísticas y religiosas, el sistema de castas las creaba internamente. El derecho administrativo metropolitano fingía diferencias y sancionaba barreras, de las que la pléyade de denominaciones del mestizaje eran su correlato sociológico. Definían tipos y excluían grupos. Fragmentaban la sociedad y la estratificaban. Así, la situación de la identidad cultural latinoamericana, a los ojos de Leonardo Polo es ambivalente. «En América del Sur dimensiones importantes de la unidad social están resueltas y mucho mejor que en otros lugares. Pero un factor diferencial del continente es que la unidad social, la comunicación humana no puede esquivar el problema



de la integración racial. En unos países está mejor resuelto y en otros países mal resuelto»<sup>26</sup>.

Si la historia no es sin genealogía, y ésta implica discontinuidad, estar situado en la historia envuelve un conjunto de referencias para la autocomprensión. No es posible ejercer adecuadamente la libertad, y encontrar una tarea, sin la comprensión del otro y de las propias posibilidades. Por eso, la comprensión del pasado histórico, como ha señalado Polo, envuelve el recoger la antorcha de los muertos, de los que nos han precedido. Parte de la herencia recibida por los pueblos latinoamericanos fue pensada por grandes humanistas, que soñaron y pensaron un mundo de convivencia religiosa, y sin fronteras lingüísticas ni jurídicas. «Sería una completa necedad condenar la única colonización creadora de un pueblo nuevo, esterilizar la gran aventura de España. Es preciso ahora asumir la independencia»<sup>27</sup>. Ojalá estas páginas hayan servido para incrementar el grado de conciencia de algunos presupuestos humanistas posibles a la tarea de asumir la independencia.

[26] L. Polo, «La teología de la liberación y el futuro de América Latina», *op. cit.*, p. 85.

[27] L. Polo, «La teología de la liberación y el futuro de América Latina», *op. cit.*, p. 89.



CAPÍTULO 11  
AMÉRICA COMO CONCIENCIA Y UTOPIA  
EN LA VISIÓN DE LEOPOLDO ZEA

MARIO RAMOS-REYES  
(KCKC-Washburn University, Kansas, USA)

1. Búsqueda de un pensar propio - 2. Toma de conciencia americana
- 3. América: invento y utopía - 4. América: protagonista de su propia historia - 5. Conclusión

*La filosofía no es sino un afán por solucionar problemas concretos; es un tratar de contestar a los interrogantes que se hace el hombre frente a determinadas dificultades, de aquí que sus soluciones no puedan ser sino circunstanciales.*

ZEA, AMÉRICA COMO CONCIENCIA<sup>1</sup>

## 1. BÚSQUEDA DE UN PENSAR PROPIO

EL pensar latinoamericano ha sido, con insistente terquedad histórica, un pensar sobre sí mismo, sobre su realidad, sus posibilidades, su autenticidad y legitimidad filosóficas. Con complejo de bastardía, los latinoamericanos se han preguntado si lo que hacen como filosofía llega a los niveles de cánones establecidos en las academias de las metrópolis culturales, estándares venidos de la Madre Patria o de los poderes hegemónicos culturales; ¿han sido, son acaso los latinoamericanos fieles a su propia realidad cuando filosofan, o meros vendedores ambulantes, testafierros de razones ajenas? Ajenidad, extrañeza, alienación, mala copia, marginación, son algunos de

[1] Leopoldo Zea, *América como conciencia*, Ediciones Cuadernos Americanos 30, México 1953, p. 40.

los modos de ese sentir de inferioridad, contradictorios y trágicos, que ha habitado el alma de las ideas latinoamericanas desde los albores del siglo diecinueve.

Pero antes de plantear el tema y el problema central de esta ponencia, se debe lanzar una afirmación que da de bruces, aparentemente, con la pregunta de si es posible o no una filosofía latinoamericana propia. Y es ésta: no caben dudas de que hay y hubo filosofía en América Latina. Desde la colonia se han establecido cátedras y cursos, se han escritos libros y tratados de filosofía. El debate, la discusión y las controversias filosóficas, a pesar de lo limitadas que pudieren haber sido, se dieron<sup>2</sup>. De México a Argentina, aún en países ignotos y con orfandad de futuro como Paraguay, la realidad de ese quehacer se manifestó. Ciertamente, toda cultura genera sistemas-guías, ejes que norman la conducta, proveen una visión del mundo y expresan cierta religiosidad. En toda cultura, en suma, se da un sentido religioso con apertencias de infinito. América Latina no fue una excepción. La filosofía se dió.

Y como tal, a ese discurso le correspondió la tarea de pergeñar una visión unitaria del mundo y de las cosas, confiriéndole fuerza y pasión a la acción, a la conquista y dominación del continente primero, así como los ideales de cambios independentistas, y afanes de modernización, más tarde. Pero lo paradójico de ese proceso histórico ha sido el sentimiento y los afectos de muchos que se sintieron defraudados por la autenticidad de aquella filosofía. O filosofías. Así, las filosofías, la que dominó y la que liberó, serán sentidas como ajenas a la forma íntima de la vida misma de estos pueblos. Se sospechará entonces de aquellos valores y principios vigentes, se maliciará de su extranjería, se desconfiará de su insuficiencia para iluminar el camino de lo cultural, sobre todo la dimensión política. La cultura heredada y la adquirida o por adquirirse, precisamente la del siglo diecinueve, se presentará inepta, corta, limitada para proveer ella misma la vía a la liberación. Los pueblos y sus pensadores, sobre todo, exigirán, en

[2] Ángel J. Cappelletti, «Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina», en *Filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Tomo I, Caracas, Julio de 1979, p. 77.

vista de la ausencia de una hoja de ruta, algún punto de inicio, alguna creencia fundante.

De ahí surge y se arrastra, desde entonces, un deseo que va más allá de la mera existencia, de la vigencia de aquellas filosofías revolucionarias. ¿Acaso representaban dichos discursos la experiencia de la propia cultura? Aquellas filosofías que habían estado en los programas de las universidades y periódicos, en libros y proclamas de libertadores y dictadores, aquellas ideas estéticas y morales, jurídicas y políticas, ¿constituían un quehacer propio, específicamente latinoamericano? La crisis de la constitución de los estados nacionales, luego de las guerras de independencia, devino así no solamente en crisis política sino, y sobre todo, cultural; crisis de desengaño filosófico diríamos, como también de búsqueda hacia un futuro incierto. Lo pasado no servía, el futuro se mostraba oscuro, violento, fragmentado. Atrás quedaba la metrópoli, la Madre Patria. Adelante, un modelo a perfeñarse para entrar en la modernidad. La vía al cambio pasaba, al parecer, por un rechazo y un sueño; la elaboración de una filosofía propia.

Ese sueño ha sido el proyecto de Leopoldo Zea. El filósofo mexicano había arriesgado la pretensión de que América siempre ha permanecido en tensión permanente entre su pasado que se ha rehusado a morir, y un futuro esquivo que, aunque anhelado con desesperación, se ha presentado inalcanzable, flotando entre las brumas de la utopía, sin posibilidad de síntesis. Pasado sin asumirlo como tal, futuro hecho de meras utopías ¿Cómo dar una explicación a éste hecho? ¿Por qué el primero no termina de ser asumido, y el segundo insiste en permanecer ilusorio, en querer no ser, en desear, a pesar de querer lo contrario, no-nacer? Zea cree que la respuesta se da cuando inspeccionamos la historia de las ideas del continente. Nuestra filosofía se convertirá, así, en filosofía de la historia. La elaboración de ésta ha sido, desde el inicio de la peregrinación intelectual de Zea en 1940, la gran tarea del pensador mexicano.

Tres aspectos fundamentales en ese andar planteamos aquí. En primer lugar, el tema de América como conciencia. Conciencia de sí misma, de su lugar en la ecúmene, y la de América como conciencia de Europa. ¿Qué significa y cómo se puede leer esto desde la propuesta

de Zea? En dos textos fundamentales publicados entre 1952 y 1957, *América como conciencia*<sup>3</sup> y *América en la historia*<sup>4</sup>, el mexicano afirma, de manera insistente, que la conciencia latinoamericana se origina de manera doble; en la relación de los americanos respecto a Europa y en la de los europeos con relación a América. La primera es trágica, negativa: los americanos se sienten bastardos –ya indicamos algo de ello más arriba–, ciudadanos que usufructúan bienes a los cuales creen no tener derecho. Por eso copian, imitan, tratan de ser lo que no son. Se alienan. Sufren de un complejo de inferioridad manifiesto. Acarrear el síndrome del «criollismo»<sup>5</sup>.

El segundo aspecto es el de una significación de conciencia, aparentemente salvadora, positiva. Es la de una Europa que encuentra –descubre– América en un momento de enorme crisis. ¿Mesianismo americano? América salva a Europa –Zea aventura– de su propia crisis de identidad, de fe, de futuro. El advenimiento de la modernidad y la reforma, la disolución del medioevo, hicieron que el europeo buscara nuevas tierras, la tierra de promisión que le hiciera olvidar, adormecer su dolorosa problemática. Y cree haberla encontrado en América. América es la tierra sin mal, concepto que explícitamente habitó en las creencias de la cultura de los guaraní, por ejemplo: ellos buscaban un paraíso terrenal de abundancia y sin dolores. América aparece así como el destino, la utopía, el lugar de la esperanza. La imaginación del europeo pergeñará el ideal, las ciudades fantásticas, diseñadas conforme al plano de un solo ingeniero, probablemente, de formación cartesiana.

Estos dos aspectos, en la lectura de Zea, son parte de un proyecto que pretende ser más ambicioso, más amplio: el de elaborar una filosofía auténticamente latinoamericana, capaz de superar el orden de lo cultural dado hasta el momento –la inautenticidad del pensar– abriéndose,

[3] Leopoldo Zea, *América como conciencia*, op. cit.

[4] Leopoldo Zea, *América en la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

[5] Don Leopoldo Zea escribió otros textos referentes a la historia y a la filosofía latinoamericana, como *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, 1953, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo Veintiuno, 1969, o su clásico, *El pensamiento latinoamericano*, Norman University Press, Oklahoma, 1963. Para el objetivo de este trabajo, enfocaremos casi exclusivamente en las dos obras explícitamente mencionadas en el texto.

con generosidad y apertura, a la universalidad. Este es el tercer aspecto que se bosqueja inmediatamente en la reflexión de Zea: el desafío americano de ser protagonista de su historia. ¿Ha sido esta propuesta de Zea exitosa? Dar un juicio definitivo a tan delicada y amplia cuestión es prematuro. En todo caso, la reflexión del mexicano sobre la conciencia de América con respecto a Europa y de América sobre sí misma, ha constituido un aporte lúcido para una respuesta más acabada sobre la autenticidad del filosofar latinoamericano.

## 2. TOMA DE CONCIENCIA AMERICANA

EL punto de partida de Zea es el de la formación de la conciencia. En primer lugar, la conciencia que América se formó de sí misma, de su lugar en la ecúmene, la toma de conciencia, como enfatiza el mexicano, que nacería del deseo ilusorio de Europa de proyectarse a sí misma. Zea advierte que la noción de conciencia no debe leerse dentro de un discurso abstracto, ahistórico, ajeno a los ajetreos de las circunstancias concretas. Conciencia debe entenderse como co-existencia; una conciencia que entraña –dice enfáticamente– convivencia. Vivir es convivir y convivir implica el darse cuenta con quién se convive. La conciencia de América, permítasenos que insistamos en esto, es respecto de sí misma, de su pasado y de su propia formación en relación con Europa. Conciencia es saber en común, saber de los otros y con los otros. Conciencia es, finalmente, complicidad con el prójimo<sup>6</sup>.

¿Cuál es el punto de arranque o piedra de toque de esa toma conciencia? ¿Cuándo y cómo América se da cuenta de que es América? Zea detecta una esquizofrenia en el continente desde un inicio; la división de dos grandes mundos, acelerada por una serie de hechos fortuitos<sup>7</sup>. La patología histórica se instaló lenta pero profundamente en su intimidad, provocando espasmos, contradicciones en su ser interior que se manifestaron externamente en endémicas crisis políticas. Así

[6] *Ibidem*, p. 83.

[7] *Ibidem*, p. 91.

el desgarramiento de los dos Américas, la ibera y la sajona –como la llama Zea–, ha hecho imposible una síntesis. América es una superposición de culturas. América es nostálgica de unidad, carece de un proceso de asimilación. Su identidad es mera apariencia, está surcada de mundos superpuestos. La cultura americana esta hecha de

«formas culturales que son, a su vez, expresión de situaciones y actitudes humanas tan diversas que, puestas las unas junto a las otras, resultan contradictorias. Contradicción que ha originado esa superposición de culturas que parece ser una de las primeras características de esta América. Se habla de superposición porque es precisamente lo contrario de la asimilación cultural»<sup>8</sup>.

América no es Europa, donde la unidad de la cultura –sostiene el mexicano– es una realidad. Europa, a pesar de la diversidad de pueblos, razas lenguas y costumbres, representa cierta conformidad de caracteres. Europa es una cultura unitaria, la gran síntesis de la cultura occidental<sup>9</sup>. Es sintomático que, a pesar de pertenecer a diversas nacionalidades, «un francés, un inglés y un alemán, se saben, además de eso, de pertenecer a lo europeo» –prosigue Zea–, «y en ese sentido considera como obra suya, como obra propia, la realizada por cualquier nación europea aunque no sea aquella a la que pertenece»<sup>10</sup>. Europa, en suma, representa una unidad a pesar de las afirmaciones, y las negaciones; más allá de las contradicciones propias de los vericuetos de sus aconteceres históricos. Hay síntesis. Por eso no le asusta a Zea que la cultura europea pueda ser sentida como una abstracción, de manera impersonal, teórica, pero esto se da

«sólo en lo que se refiere a los individuos que la realizan, pero al mismo tiempo como lo más personal y concreto, tal como se expresa en el espíritu (*Geist*), en la forma como lo entienden los alemanes»<sup>11</sup>.

[8] *Ibidem*, p. 93.

[9] *Ídem*.

[10] *Ídem*.

[11] *Ídem*.



En estricta línea férrea hegeliana, Zea se lamenta y admira. Echa de menos la imposibilidad de síntesis en América, alaba la contradicción resuelta en Europa; síntesis, absorción, asimilación [*Aufheben*]; ésa es la marcha deseada. Pero la dialéctica que tuvo lugar en el viejo continente se hace esquiva en el nuevo. Zea admira. La unidad europea, a pesar de la diversidad de orígenes, es la nostalgia de futuro para una América donde los individuos se sienten «divididos, partidos», donde la esquizofrenia es profunda pues

«por un lado está el mundo de lo que quisiera fueran sus proyectos, el mundo de la cultura occidental dentro del cual quisiera tener un papel responsable y creador; por otro su pasado, su historia, su realidad: mundo que le arraiga a una realidad que hasta ahora no había querido aceptar como suya»<sup>12</sup>.

La división es trágica, dolorosa; el mundo de lo que se quiere ser, acicateado y chantajeado por el mundo de lo que es y ha sido<sup>13</sup>. La síntesis parecería imposible. Pero habría algo más: la síntesis no se daría porque la misma América siente rechazo por su pasado; lo desprecia, se avergüenza como un hijo adoptivo rechaza a su padre biológico; por irresponsabilidad, abandono, negación de la propia paternidad. Europa misma pondría obstáculos en el desarrollo de la síntesis de una cultura propia, asimilada. Lo que nos lleva a la realidad de aquello nuestro que no puede ser, que no quieren que sea. ¿Qué es eso de lo nuestro? ¿Existe aquello de cultura nuestra?

Zea hace de este punto, retomando lo que afirmamos más arriba, la piedra de toque de la conciencia. De la conciencia de lo que es lo nuestro arrancamos, nos movemos y tratamos de ser. Pero lo americano no es lo europeo ni tampoco lo precolombino, o lo indígena, advierte Zea, pues no hay devoción íntima con dichas tradiciones, sí hay -reconoce- trazos de las mismas en nosotros. Nuestro mestizaje es innegable; el indígena vive en nosotros aunque su cultura no nos fascine vitalmente tanto a nosotros como a ellos. Todo esto deja, no

[12] Zea, *América como conciencia*, p. 95.

[13] *Ibidem*.

obstante, la identificación de lo auténticamente «nuestro» en sombras, mero anhelo, proyecto, un llegar a ser que no sabemos lo que es. Sin sentir la vitalidad de la cultura indígena y sintiéndonos rechazados por lo europeo, sólo atinamos a imitar a estos últimos, en esa mencionada relación de bastardía que nos hace sentir inferiores.

Así, inadaptados, cohibidos, acomplejados, inferiores: ése es el «nudo de nuestro problema». Nuestra manera de pensar, nuestras ideas y creencias, son europeas, hijas de Occidente pero, a pesar de ello, a pesar de ser nuestras, «no las sentimos como tales; no tenemos fe en que nos son de ayuda a resolver nuestros problemas»<sup>14</sup>. ¿Por qué esa desconfianza en lo europeo? La conciencia está tomada; es la de la pregunta por nuestro destino: la idea que América posee de sí misma es la que Europa engendró desde los inicios de la modernidad.

### 3. AMÉRICA: INVENTO Y UTOPIA

LA pretensión de Zea continúa en ese doble carril. Por un lado, la conciencia de los americanos, o su autoconciencia respecto a Europa y, en segundo lugar, la de los europeos con relación a América. La primera, como vimos, es dolorosa por lo negativa y trágica. Nace de una escisión: los americanos no pueden encontrarse a sí mismos por padecer una dualidad no asumida. En segundo lugar, la identidad de América fue dada por Europa. Ambos carriles, no obstante, se entrecruzan, retroalimentándose mutuamente. No otra cosa ha sido, según el juicio severo de Zea, el sentido de inferioridad de los americanos en general y el de los mexicanos en particular debido a su origen bastardo; sentimiento relacionado al hecho de que América es mero invento de Europa. América no ha podido asumir su identidad. Y no lo ha hecho pues es un mero «invento,» debemos insistir en eso, creación artificial de las ambiciones y la crisis europea. ¿Se debería esperar de Europa, entonces, tamaña tarea?

[14] Zea, *América como conciencia*, p. 53.

No lo parece. Europa es el problema. Seguimos. Hay más aún. La cuestión histórica no deja lugar a la especulación, los hechos no permiten el bamboleo de la razón teórica. Es que América fue, Zea sostiene, la medicina, la terapia necesaria para superar la crisis de crecimiento y de conflictos de madurez del viejo continente. América, como el «espíritu» en sentido scheleriano –nos dice– se ha sentido por sí misma impotente para realizarse<sup>15</sup>, porque Europa se lo había impedido. Es que ella, Europa, veía que no tenía futuro sin América. De ahí que Europa se inventó un futuro, una tierra de promisión, se proyectó a sí misma en América. La idealizó y la despreció al mismo tiempo, pero América como tal fue fatal, existencialmente necesaria para su propia continuidad histórica. Así América surge,

«como realidad dentro de la vida cultural europea en una de las grandes crisis que sufre esta cultura. El descubrimiento del continente americano se origina en la ineludible necesidad que siente el europeo de un mundo nuevo. El azar no cuenta para nada en esta aventura. Europa necesita de América, por eso la descubre»<sup>16</sup>.

La especulación, el análisis del filósofo mexicano es sugerente. Zea mira la realidad en retrospectiva, se para, otea el horizonte y enjuicia la marcha de la historia en una suerte de proyección psicológica y cultural. La historia, después de todo, es un escenario tan inexacto como puede ser la vida. Lo irregular se hace norma, la norma puede devenir en excepción. La crisis desatada por el advenimiento de la modernidad, la carencia de una fórmula que pudiera asumir lo medieval-cristiano en lo moderno, hizo que el europeo huyera de sí mismo, proyectándose en América. La falta de creatividad lo transformó, en su impotencia y desesperación, en aventurero. De monje se hizo caballero, de santo pasó a héroe; de campesino se convirtió en marinero. La aventura y el afán de descubrimiento no fueron sino formas enjaezadas de no enfrentarse a la propia realidad, la de los conflictos irresueltos de las guerras de religión, la de la nueva ciencia

[15] *Ibidem*, p. 57.

[16] *Ibidem*, p. 83.

y los dogmas de la antigua cristiandad. Así el viajante o conquistador, el colonizador o encomendero, van a hacer, a crear, a inventar un paraíso, como el adolescente que recorre el mundo, mochila al hombro, camina buscando encontrarse a sí mismo.

La tesis zeísta se va delimitando así cada vez más; se hace más específica: el europeo encontró en América –nos dice– lo que «anhelaba, todo aquello que carecía»<sup>17</sup>. América se convirtió en parusía. América era la estación necesaria para los deseos de plenitud; el alojamiento de los sueños de felicidad. Pero como todo sueño, también éste se desmarcaba de la realidad, recreando un mundo onírico, imaginario, bondadoso y cruel a la vez. Así, Zea anuncia: América surgió como la Gran Utopía. Es el

«continente americano la tierra que mejor se prestó a servir de alojamiento de los ideales del europeo [...] América era la tierra nueva anhelada por el europeo cansado de su historia. En América, el europeo podía volver a hacer su historia, borrar todo su pasado, empezar de nuevo. Europa necesitaba desembarazarse de su historia para hacer una nueva. Era necesario hacer una historia bien planeada, bien medida, y calculada, en la que nada faltase ni sobrase»<sup>18</sup>.

¿Estamos ante el sueño de Descartes? ¿Sería América aquella tierra que el cartesio rumiaba en su pequeño dormitorio de su exilio holandés? Zea parecería indicar que sí. El yo moderno habría encontrado un lugar para expandir su ego. El ego europeo necesita espacio, quería superar sus contradicciones<sup>19</sup>. América era la tabla salvadora para la razón medieval náufraga en el pantano del inicio de la modernidad. Se debe recordar que el encuentro no fue pacífico; el ego se topó con el Otro, negándolo. El hombre

[17] *Ibidem*, p. 64.

[18] *Ídem*.

[19] Enrique Dussel y Daniel E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Editorial Bonum, Buenos Aires, Argentina, 1975, p. 20.

«moderno al negar al Otro, absoluto, el Otro que en este caso es el Dios del medioevo, se queda solo con su ego y al quedarse como ego, lo más grave no es que se quede sin Dios, sino que se instituya él mismo como totalidad»<sup>20</sup>.

Así, el ego moderno deglutirá al Dios del medioevo; se fagocitará a la razón griega. La modernidad encuentra, en la mirada de Zea, respiro, vislumbrará una salida: América realizará el anhelo de Descartes, derribará todo lo existente y comenzará de nuevo<sup>21</sup>. Esto fue América: «la tabla salvadora. En ella se podía construir, aunque fuese idealmente, todo lo que se quisiese»<sup>22</sup>. América era el ideal, la tierra de promisión, la utopía de Europa. Y como la mayoría de las idealizaciones, no tardó en verse desecha por la realidad. La realidad de América no era tal. La realidad desmintió el deseo ideologizado de recrear un mundo mental. La leyenda fue sustituida por los hechos, la decepción siguió a la experiencia. Y aun así, como nota Zea, y a pesar de todo, Europa creyó y quiso seguir creyendo en América como la tierra de promisión; tierra nueva. La fantasía europea siguió bordando una fantasía sobre América. Esa fue la más perfecta creación utópica de América<sup>23</sup>.

#### 4. AMÉRICA: PROTAGONISTA DE SU PROPIA HISTORIA

Así es el gesto del encuentro –del «descubrimiento» del nuevo mundo para dar vida al viejo– el que «redimirá» al europeo de su propia miseria; de sus propios extravíos. América le devuelve, en la lectura zeista, al europeo, el sentido de su historia. Ahí se producirá la primera concreción, y contribución de América, de la que surgirá la problemática de la valorización de ésta por el europeo. La realidad

[20] *Ídem*, p. 20.

[21] Zea, *América como conciencia*, p. 65.

[22] *Ídem*.

[23] *Ídem*.

mostrará y revelará, más tarde, lo doloroso de esta ilusión. Es que si América era poseedora de una conciencia prestada, y si dicha conciencia no constituyó en última instancia aquel futuro esperado, la utopía esperada por los conquistadores europeos, es porque América de alguna manera se habría encontrado a sí misma. El rol y puesto de América era otro. ¿Pero cómo saberlo? Si es el caso de que existiese tal lugar de América en la historia, ello sólo podría analizarse a partir de una filosofía latinoamericana que supere la utopía, el orden de lo cultural, el pensar inauténtico. ¿Es acaso eso posible? Ésa ha sido la misión de la filosofía latinoamericana, de validez universal, nacida de las circunstancias latinoamericanas pero acicateada por la situación europea de la que hablará Zea desde 1942.

Dos aspectos, relacionados pero distintos, pueden iluminar a una aproximación al punto de partida de dicho discurso. En primer lugar, el hecho de la legitimidad. Los americanos han buscado afanosamente una filosofía que represente, en originalidad y autenticidad, lo que son. Es que la experiencia de indignidad, ya indicamos sobre ello, los hace sentirse lo que no son. Sienten usufructuar bienes a los cuales creen no tener derecho. Por eso, han copiado, imitado, tratado de ser lo que no han sido. Se han alienado. El americano del Sur ha acarreado, en fin, el síndrome de lo que Zea llama y repite, el «criollismo.» Un inadaptado que

«no se siente ni americano ni europeo. Se siente superior a uno e inferior al otro. América le parece poco. Europa demasiado. Desprecia lo americano y está resentido con lo europeo»<sup>24</sup>.

En vista de ello, la identidad de la cultura latinoamericana –y la filosofía– es, para el criollo, un mirarse en el espejo de la europea. Es demostrar al europeo que el americano puede hacer lo mismo que él. El criollo debe mostrar al europeo que es legítimo porque es como él. Es que, admoniza Zea haciéndose eco de un refrán popular, ¡si América no se adapta, peor para América!<sup>25</sup> Así, este americano está

[24] Zea, *América como conciencia*, p. 54.

[25] *Ídem*.

desorientado, no sabe quién es y se resiste al modelo de su identidad. Su ser no quiere ser porque nace de una negación; subterfugio; artilugios de no ser uno mismo. América se ha negado a asumir, a tener un destino<sup>26</sup>.

En segundo lugar, el complejo de inferioridad. El hecho de no ver en América sino lo que el europeo quiere ver; el querer ser utopía en vez de realidad –nos dice Zea– provoca el sentido de inferioridad<sup>27</sup>. Lo real, el entorno es inferior. Lo propio no sirve. Hay que imitar. América trata de ser una segunda Europa. El hispanoamericano se autodenigra, echa al suelo su autoestima. No vale lo que vale el sajón. Siempre pone de manifiesto la repetición del libro extranjero. El americano del sur, sobre todo, proyecta lo que no cree que pueda ser. No quiere crear porque teme el ridículo. Por eso sólo atina a repetir, con la esperanza secreta de que el error también sea compartido. Por eso rechaza la tradición. La tradición, el pasado da vergüenza. Vive el hoy; en la política y en la vida. La política se transforma así en instrumento de lo burocrático del día a día. Al final, todo se torna en el desenlace, corolario común; el egoísmo, y la desconfianza. La política, por ello, no se cimienta en pactos o acuerdos, sino en las componendas que en último término se resuelven en la voluntad personalísima de algunos, o de uno; en la del grupo o caudillo<sup>28</sup>.

Así paralizado por la ilegitimidad, tímido y cohibido por el complejo de inferioridad, el americano sólo tiene un camino para ser él mismo; para protagonizar su historia; la de elaborar una filosofía sin más, como dice Zea, universal, no prestada; una filosofía cuyos juicios desborden las fronteras de su circunstancialidad. Ello es posible aunque, reconoce, difícil. Dos extremos se deben evitar: el de un «relativismo» sin salida y sin posibilidad de diálogo, así como el de un «abstraccionismo» a-histórico, sin conciencia del acontecer concreto. Lo universal es el horizonte concreto –americano, mexicano, paraguayo– que abre hacia una realidad convocante, universal, hacia los Otros.

[26] *Ibidem*, p. 55.

[27] *Ibidem*, p. 57.

[28] *Ibidem*, p. 60.

«¿Filosofía latinoamericana? –se pregunta Zea–. No, filosofía sin más; que lo latinoamericano se dará ineludiblemente. Será la respuesta de la filosofía latinoamericana a la pregunta sobre la propia existencia»<sup>29</sup>.

Esta filosofía sin más será, entonces, filosofía de la historia, pues no existe autoconciencia de la realidad, concreta y universal, sin conciencia de la propia historicidad. Zea lee el lugar y destino de América Latina desde una filosofía que quiere superar las etapas, la del proyecto conservador primero –tradicional, rígido, simbólico, barroco– de los tiempos coloniales (aunque sumergido aún en la cultura popular); como la del proyecto liberal más tarde –importado, racionalista, individualista, utilitario, de los tiempos y las repúblicas independientes–, opuesta al anterior. Y quiere superar, generando un tercer proyecto, el asuntivo, que incorporaría el pasado histórico de nuestros pueblos.

## 5. CONCLUSIÓN

RECAPITULANDO. El proyecto asuntivo de Zea anuncia un cambio, un modo de superar la dependencia y encontrar una sendero a la liberación sin excesos ideológicos. Habrá filosofía americana auténtica si dicho discurso nace y se nutre en América; fruto de un matrimonio de razón y cultura. La identidad de la filosofía, la identidad americana como tal, surgirá entonces de las circunstancias que definan respecto a la toma de conciencia de la utopía europea. La filosofía es hija de su historia –afirma Zea en estricta ortodoxia orteguiana– aunque advierte, no se debe reducir a tal. <sup>30</sup>Así, la nueva forma de encarar la dependencia, de evitar la caída en el europeísmo criollo, asumiendo lo propio, es abriéndonos a lo universal; ni historicismo ni ahistoricismo:

[29] Zea, *La esencia de lo americano*, Pleamar, 1971, p. 186.

[30] Véase el interesante análisis de J. E. Gracia al respecto de la historia y liberación, «Zea y la Liberación Latinoamericana», en *Homenaje a Leopoldo Zea. Problemas filosóficos y de historia de las ideas*, tomo II, UNAM, México, p. 104.



América como protagonista de su propia historia significa proponer un nacionalismo popular latinoamericano. «Negación por asimilación –explica–, el dejar de ser en la forma de haber sido, para no tener que seguir siendo lo que se haya sido»<sup>31</sup>. Repárese que la actitud de Zea ha sido siempre abierta, anti-ideológica, de rechazo a la dialéctica amigogenemigo, hecha de encuentros y aperturas a la riqueza del Otro. Lo que nos remite a un aspecto final de su propuesta: la pretensión de que la filosofía sin más es no sólo filosofía de la historia, sino y sobre todo historia de las ideas. El verdadero filósofo deviene, por lo mismo, en historiador de las ideas. Si la filosofía es manifestación de la realidad histórica, la auténtica dimensión del filosofar será la historia de las ideas.

La propuesta de Zea es, también, un compromiso de liberación; de la marginación, el olvido, la pobreza, de no ser parte del diálogo universal –no ser considerado hombres–. Una liberación que no termina imponiendo la limitación en otros. No nos liberamos para esclavizar a otros. «Nuestra filosofía y nuestra liberación –concluye– no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino su etapa final. El hombre a liberar es no sólo el de América Latina sino el hombre, en cualquier lugar en donde éste se encuentre. Es es un canto a la libertad y a la humanidad<sup>32</sup>. ¿Utopismo? ¿Sueños de filósofo? Quizás. Sólo el tiempo, la historia, la historia de las ideas de América Latina lo dirán. Por el momento, una realidad es innegable: la reflexión de América como conciencia y utopía de Europa ha llevado a Zea a pergeñar uno de los intentos más lúcidos en esa permanente búsqueda de América de sí misma. Una América que ya no está fuera de la historia; a pesar de que –al decir de Enrique Dussel– la *intelligentzia* sajona-europea, de Rorty a Vatimo, no ha tomado en serio a Zea. Lo que indica, no obstante, que la crítica zeísta de equiparación entre racionalidad y europeísmo, racionalidad y sajonismo, goza aún de buena salud.

[31] Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación de la cultura latinoamericana*, Cuadernos de Joaquín Mortiz, México, 1974, p. 18.

[32] *Ibidem*, p. 43.



## LA IDEA DE AMÉRICA EN OCTAVIO PAZ

JAIME MÉNDEZ JIMÉNEZ  
(Universidad Veracruzana, México)

«**C**OMIENZO con una palabra que todo hombre, desde que el hombre es hombre, ha proferido: Gracias. Tiene equivalente en todas las lenguas. En romance va de lo espiritual a lo físico, de la gracia que concede Dios a los hombres... a la gracia corporal de la muchacha que baila o del felino que salta en la maleza. La gracia es gratuita, es un don; aquel que la recibe, el agraciado, si no es un mal nacido, lo agradece, da las gracias. Es lo que yo hago ahora con estas palabras de poco peso. Espero que mi emoción compense su levedad. Si cada una fuese una gota de agua, ustedes podrían ver a través de ellas los que siento: gratitud, reconocimiento y también una indefinible mezcla de temor, respeto y sorpresa de verme ante ustedes en este recinto...».

Les agradezco estos aplausos, pero no son para mí, pues así se expresó Octavio Paz en su discurso al recibir el Premio Nobel de Literatura en 1990. No resistí el impulso de repetirlo, porque describe las emociones que me embargan al estar aquí en la Casa de la Cultura Colombiana en mi primera visita a Sudamérica. Por eso, digo: gracias Universidad Pontificia Bolivariana por albergarnos, gracias Jacinto Chozá, Marta Cecilia Betancourt, Gustavo García, Roberto, Mauricio, a todos los dinámicos jóvenes organizadores y sobre todo a ustedes dilectos y distinguidos doctores, maestros, profesores y alumnos asistentes porque sin su presencia no sería posible la realización de este Seminario. Gracias de nuevo.

No vengo a la bella, culta y próspera ciudad de Medellín en contra Paz: vengo en paz con Paz. En México se celebran continuos homenajes en su memoria. La Universidad Veracruzana, a la que orgullosamente

me debo y pertenezco, realizará el día 14 de septiembre un evento académico analizando su obra. El Dr. Raúl Arias Lovillo, nuestro rector, coincidiendo con el pensamiento particularmente expuesto en *La llama doble* del laureado escritor, presentó una iniciativa ante el Congreso del Estado para legislar sobre la toma de medidas preventivas contra el SIDA, logrando reunir unas 30.000 firmas de apoyo a esta acción con excelentes resultados legislativos. Me ha encargado les transmita su decisión institucional de colaborar con el SICLA y felicita a los organizadores de este Seminario.

Hay pocos críticos de la obra paciana. Mi intención fue no citar alguno, pero traigo conmigo el texto *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz*, tesis doctoral de Jorge Aguilar Mora, publicada por el Colegio de México en 1990. Lo menciono porque formula la crítica más sistemática e intensa que he encontrado y es el director de tesis doctoral de nuestro compañero ponente Dr. Esteban Ponce con quien he dialogado al respecto. Tal vez le gustaría escribir algo así como «Las trampas de Paz», puesto que se atrevió a calificar algunos de sus pensamientos como «tramposos».

No hago una biografía ni exposición detallada de fuentes, influencias, o de las obras e ideas de don Octavio, esta última tarea incommensurable: en el límite que me manda la discreción, retomo literalmente algunos de sus párrafos y tan solo esbozo algunos sencillos comentarios en torno a su visión de América.

¿Cómo abordar a Paz: por su vida o por su obra? Porque hay una relación directa entre ellos, como bien lo expone en *Las trampas de la fe*: «La vida no explica enteramente la obra y la obra tampoco explica la vida. Entre una y otra hay una zona vacía, una hendedura, es la creación o invención artística y literaria. El poeta, el escritor, es el olmo que sí da peras».

Para entender a Paz hay que conocer lo que piensa, siente y lo que lo apasiona. En *Itinerario*, asevera que es «el relato de la evolución de mis ideas políticas: biografía intelectual, pero también sentimental y aun pasional. Lo que he pensado y pienso es inseparable de lo que he sentido y escrito».

El estilo paciano es elegante, refinado, noble, culto: un exponente de la «alta» cultura mexicana, que tuvo y tiene influencia decisiva en

la mayoría de los intelectuales de mi país. Enrique Krauze, personaje cercano a él, dice que «...su persona...tan natural e intensa, parecía eterna como el sol de su presencia...en su poesía y en su vida hay un arcaico elemento solar. El escrutinio de sus ojos no cegaba ni perforaba, iluminaba y revelaba, su mirada era la del curioso universal; todos los campos del saber y el arte le producían asombro y de allí partía su necesidad de compartir sus hallazgos con alegría casi infantil...».

La obra de Paz es *Plural*, como una de sus revistas. Me admira su capacidad para abordar toda clase de temas. Para recorrer sus caminos debemos prepararnos con algo más que un todoterreno, para poder seguirlo desde el movimiento del microcosmos hasta el desplazamiento de las galaxias, pasando por la naturaleza, ecología, individuo, pareja, amor, sexualidad, sociedad, arte, literatura, historia, sociología, religión, filosofía, movimiento, discusiones ideológicas, aventuras editoriales, intervenciones políticas o diplomacia.

Me pregunto también: ¿cómo pudo conocer, saber todo eso que relata y escribir tantas páginas?

En *La llama doble* anota: «¿Cómo se comienza a escribir un libro?, ¿Cuánto tiempo tardamos en escribirlo? Comencé estas páginas en los primeros días del año y lo terminé al finalizar abril: 2 meses. La verdad es que lo comencé en la adolescencia».

Con leguaje elegante y autorizado describe y propone respuestas a problemas humanos, pero ¿construyó filosofía, sociología, ciencia política, historia, o acaso sólo literatura?

Alguien nos da una idea al respecto: «Su obra fue un acceso poético al hombre, que no es la sustitución de la Filosofía por la Poesía. Es tan solo saber indagar sobre nuestro ser volviéndonos hacia nuestras obras, porque la primera de ella éramos nosotros mismos».

Esto ha dado pie a críticas, pero Paz ya está curado en salud, pues por ejemplo desde *El ogro filantrópico*, reconoce que sus ideas sobre el poder y el Estado no son sistemáticas y constituyen una invitación para el estudio del tema.

Fue en esencia un escritor, un poeta, sólo que un poeta polémico por participar en problemas político-sociales de nuestro tiempo.

En su vida y en su obra fue de una postura a la otra, en dadas a veces irresueltas. Hay quienes lo señalan de ser un dialéctico a medias,

que se queda en la tesis y antítesis, o bien que sólo maneja síntesis, o sólo formula metáforas poéticas.

Así fue humilde y noble; situado cerca y lejos del poder político; creyente, dejó de serlo pero continuaba citando la Biblia y al final con palabras y razones muy suyas, se reconcilió con la Iglesia Católica; provocaba polémicas, controversias y disputas; intelectual de alta alcurnia era y es objeto de la crítica popular; analítico integrista en su visión del hombre y mundo; mexicano pero universal; no es el mismo Paz de ida a Francia e India, que el de *Vuelta*, título de otra de sus revistas; uno y *Plural*; izquierdista amigo inicial de Neruda y derechista con esfinge quemada ante la Embajada del vecino del norte.

Paz está en franca contradicción con el título de este Seminario y de esta charla, porque mantiene que:

«América Latina no es una idea. Es una realidad histórica. Su nombre no es muy exacto porque tiene comunidades indígenas y negros. Tal vez por eso Rubén Darío la llamó América Española. América Latina es una denominación francesa que se puso de moda en el siglo XIX.

El término Estados Unidos es nebuloso. Estados Unidos de América es un abuso del lenguaje. México evoca luna, agua y al peñón con el águila. Estados Unidos Mexicanos es un remedo.

Todas las realidades que designan son muy reales. América Latina es una realidad que se puede tocar no con las manos, sino con la mente.

La palabra mexicanidad, es una palabra que evito. Me parece sospechosa. Encierra en una cárcel de conceptos y adjetivos a una realidad en movimiento.

México es una invención, que como todas las invenciones, tiene dos aspectos o caras: una es una realidad oculta, no visible a primera vista; otra es un diseño, un proyecto. Para descubrir lo que somos es necesario interrogar a nuestro pasado y examinar nuestro presente y dar un sentido y dirección a esa realidad más o menos estática.

No me gusta la palabra identidad. Aún menos la frase de moda búsqueda de la identidad. Lo que llamamos identidad y que antes,

con mayor propiedad, se llamaba carácter, el alma o el genio de los pueblos, no es una cosa que se pueda tener, perder o recobrar. Tampoco es una sustancia ni una esencia. América Latina no es ni un ente ni una idea. Es una historia, un proceso, una realidad en perpetuo movimiento y cambio continuo. América Latina existe en la historia, o más bien, es historia: una sociedad de sociedades en un territorio enorme rodeado de otras sociedades, todas en movimiento. Una sociedad es una cultura: un conjunto de individuos, cosas, instituciones, ideas, tradiciones e imágenes. No es enteramente material ni ideal. América Latina es una cultura. No es fácil definirla ni siquiera describirla. Es una realidad elusiva, de lo que solo se han escrito imaginaciones de lo que somos.

América Latina es una realidad verbal, o sea: una lengua, es decir, una visión del mundo. ¿Qué es una visión del mundo? No es únicamente una concepción o una idea: es una acción y una creación, un *ethos* y un conjunto de obras. Es un mundo hecho de muchos mundos. Nuestra realidad es plural y diversa, es un diálogo de pueblos que hablan, en la misma lengua, de cosas que son a un mismo tiempo distintas y comunes».

Es difícil definir lo que somos los americanos. Somos y no somos europeos. Pero nuestras obras hablan por nosotros.

«América comenzó en el siglo XVI, en un nacimiento de varios siglos. Es una proyección de dos excentricidades: una península (España y Portugal) y una isla (Inglaterra).

Mas es válido preguntar, ¿por qué Paz no menciona a Francia, si hay América de lengua francesa, como Quebec en Canadá y algunas islas del Caribe, y la antigua Guayana holandesa?

Así se empieza a dibujar desde luego, la aparición de los países hispano-lusitanos y los angloamericanos.

América Latina nace de la Contrarreforma, con un concepto jerárquico de la sociedad; su visión de Estado y de la monarquía son del neotomismo y no del absolutismo francés como se cree erróneamente.

La América sajona nace de la Reforma, del libre examen, de la embrionaria democracia religiosa antipapista, antirromana, ligada al protestantismo y al nacimiento de la Democracia.

España y Portugal coexisten con diferentes civilizaciones y pasados en franca inclusión. Inglaterra se caracteriza por su aislamiento, por la exclusión.

Las naciones indígenas desaparecieron: exterminadas o asimiladas por la Evangelización y el mestizaje racial y cultural. Algunas todavía están esparcidas por el continente y debemos defenderlas y preservarlas sin cerrar los ojos al predominio de la cultura europea.

La polémica sobre el descubrimiento y la conquista es anacrónica y vana, pues sin ellos América no existiría.

El descubrimiento y la Conquista nos trajeron muchas cosas de variado tipo. Veracruz, mi patria chica, fue la puerta de entrada a la universalidad en el macizo continental americano.

Mas no fue un contacto amistoso, sino la devastación de una cultura neolítica por otra más poderosa que ya había alcanzado la edad de hierro. Fue un duro encuentro con la realidad, como si los indígenas hubiesen sido empujados hasta las afueras de la Caverna de Platón. Y con ello vino la fractura, la separación, la ruptura con nosotros mismos.

Paz lo explica con su estilo característico:

La separación es recurrente en nuestra historia espiritual, es una herida, una escisión interna, conciencia desgarrada que nos impele a la búsqueda del otro, del mundo, para unirnos a él.

El sentimiento de la separación aparece cuando nacemos y nos desprendemos de lo nuestro. Nos vemos en un mundo extraño al que debemos integrarnos. Por eso la historia del individuo y la sociedad son intentos de reconstruir nuestro estado original.

Este sentimiento se convierte en conciencia de separación. Primero lo sentimos y padecemos y después alcanzamos conciencia de lo que nos ocurre.

¿Cómo sucede esto? Paz lo explica más allá de cualquier teoría descriptiva pues «la respuesta a esta doble pregunta puede ser una teoría o un testimonio» y recurre a un testimonio personalísimo. Describe así su separación individual y la ruptura de América Latina consigo misma.

Nos relata las vivencias experimentadas en el secreto santuario de su espíritu infantil y adolescente y desde él, micro sujeto, formula una proyección al exterior, hacia toda América Latina como macro sujeto.



Cuando niño, Paz vivía en una casona, ahora convertida en convento, de la Colonia Mixcoac en la ciudad de México, que describe en sus obras con un jardín y una biblioteca. En el seno familiar, gozaba en su mundo feliz, en una especie de paraíso terrenal bíblico o rousso-niano. Pero sucesos externos y las noticias de la guerra, afirma, le rompieron el encanto una y otra vez, enterándose que había otro mundo diferente fuera de su hogar, extraño universo que lo llevó a sufrir una dolorosa separación y ruptura con su paraíso personal.

A América le ocurrió algo similar. Los precolombinos vivían en una especie de edén, en pleno contacto con la naturaleza, con luces y sombras propias, sin molestias extrañas en su propio y particular mundo. Pero al llegar los conquistadores, el choque e imposición de la cultura ajena, ocasionó la fractura y el quebrantamiento del cosmos prehispánico y todo quedó destrozado: el orden social, económico, político, ético y religioso. Así, vino la ruptura y la separación de nuestros antepasados de ellos mismos, en un parto doloroso y sangriento de nuestra madre América.

Abruptamente, nuestros indígenas supieron que su mundo, nuestro mundo, no era real. Que el tiempo tampoco era el suyo, sino de otros, a pesar y sin importar la perfección de sus calendarios. América se enteró que la realidad de la vida, del tiempo, de Dios, del pensamiento, estaba en otra parte, desconocida, lejana, más allá del mar.

Aun hoy en día muchas cosas no son de nosotros, sino que pertenecen y son regidas desde otro mundo: el valor de nuestra moneda y de nuestro petróleo; el pensamiento y las artes; la ciencia, la economía y la tecnología son dirigidos desde otros sitios, tal vez los Estados Unidos, Francia o la potencia emergente, China. El horario, el tiempo, que dejó de ser nuestro, lo determinan en Inglaterra. Nuestros calendarios sólo sobreviven en los museos.

Los indígenas de lo que ahora es México al menos, quedaron en desamparo material, sin sostén espiritual o religioso, por eso pidieron la muerte junto con sus dioses. ¿Pero, cómo lograron sobrevivir y darle de nuevo sentido a su vida?

Por medio de dos vías desconocidas que tuvieron que andar: primero la evangelización, después, la búsqueda de la realidad extraña.

Al decir de Paz, la única revolución que tuvo éxito en América fue la religiosa: los frailes triunfaron porque convirtieron a los indios, lo que es admirable, ejemplar, espléndido e inolvidable, sobre todo por la defensa que hicieron de los indígenas.

Al convertirse, los indios entraron a una fe universal, al cosmos europeo-judío-cristiano y por ello, lograron sobrevivir.

Coincido con el Premio Nobel y pongo de ejemplo las apariciones de la Virgen de Guadalupe. Para el que no cree es un mito inventado por los españoles para convertir y controlar a los indígenas. Para el creyente es una realidad increíblemente real, auténtica revolución en la esperanza.

Porque, si según la tradición, Guadalupe dice al indio Juan Diego, hoy santificado por la Iglesia Católica, que es su madre y que no tema, verdaderamente lo está rescatando, reivindicando de las humillaciones del conquistador, y con una sola frase devuelve al indígena la dignidad de ser humano, negada por muchos de los hispanos empeñados en verlos infrahumanos, como bestias. Si los conquistadores inventaron las apariciones del Cerro del Tepeyac como medio de control indígena, por una parte tuvieron éxito, pero por otra les sucedió como el perro que se mordió la cola, porque el indio creyente se percató que valía tanto como cualquier hombre.

Cuando tuvimos noticia de que la realidad estaba en otro lado, en otro mundo, decidimos salir en su búsqueda. Considero que todavía seguimos en esa indagación continua tras la historia, la fe, el tiempo auténtico.

Y al imbuirnos en el pensamiento y el quehacer que nos enseñaron los conquistadores y los predicadores, sucede algo maravilloso: la búsqueda se invierte. Al principio avanzamos al encuentro del conocimiento de las cosas nuevas, pero tal vez sin darnos cuenta, iniciamos un retroceso que nos conduce directo hasta nuestras propias raíces, al reencuentro con nuestra historia, costumbres, tradiciones, con nuestro pasado indígena y nuestro mestizaje, sencillamente, con nosotros mismos.

En la búsqueda del tiempo real, nos topamos con la modernidad y la post-modernidad. Para Paz modernidad es un término equívoco, porque hay tantas modernidades como sociedades. Su significado es

incierto y arbitrario, un espejismo, un haz de reflejos o un momento en la historia. El presente es su último grito.

La modernidad es un subproducto de la concepción de la historia como un proceso lineal e irrepitable. La postmodernidad no es mas que una modernidad más moderna.

Pero es obvio que sucede lo mismo: muchas comunidades no sólo indígenas sino también urbanas, nada saben de los nuevos tiempos modernos. Ni se imaginan que ya pasaron por la modernidad y que viven en plena postmodernidad.

Si vamos en busca de la modernidad y de la postmodernidad, para saber qué es, cuáles son sus contenidos, sus expectativas, sus bondades y desventuras, avanzaremos hacia ellas en principio, pero la vuelta hacia atrás es definitiva, nos devolverá hasta nuestros orígenes precolombinos y después mestizos o criollos, hasta nuestro punto de encuentro.

Al retornar a nuestros principios, a nuestras raíces y vernos cara a cara, alcanzamos la reconciliación con nosotros mismos, quebramos la ruptura, ponemos punto final a la separación, nos re-unimos, conjugamos en comunión indisoluble y salvadora, los pasados pre y post colombinos.

América Latina es un proceso que se desarrolla en un entorno en el que debe tenerse en cuenta lo siguiente:

1. Está en entredicho la concepción de una sociedad que se encuentra en proceso hacia el infinito.
2. Está colocada en tela de duda la idea de progreso, entre otras cuestiones, porque hemos dañado a la naturaleza y el hombre está amenazado vitalmente.
3. Los instrumentos del progreso, la ciencia y la técnica pueden destruirnos.
4. El género humano se autodestruye. Las guerras mundiales, matanzas, torturas y los campos de concentración lo ejemplifican.
5. Presenciamos la declinación de las ideologías y el fin de las utopías, particularmente las que pretendían tener las llaves del progreso y desarrollo de la historia.

Según Octavio Paz, no debemos renunciar al futuro ni olvidarnos del pasado, sino vivir el presente, encuentro de tres tiempos.

América Latina se da sólo en este instante.

El tiempo de América Latina no es aquél ni el otro, es el que buscamos desde la conquista: el presente, la presencia. Porque el futuro está en el pasado y ambos están en el presente.

Paz explica cómo se entiende el tiempo: para los griegos, era cíclico; para otros se desplaza en espiral; el tiempo cristiano y el pagano van hacia delante en forma lineal, sólo que el bíblico tiene fin, con el Juicio Final, acontecimiento en que termina la Historia, y el pagano está tendido hacia el infinito, no se vislumbra su término.

Si el tiempo puede ser cíclico, como un eterno retorno, vuelvo al principio de mi exposición y la termino en donde comencé. Finalizo esta breve charla con la misma palabra con que la inicié: muchas gracias.

#### OBRAS CONSULTADAS

- *La búsqueda del presente.*
- *La llama doble.*
- *Itinerario.*
- *El ogro filantrópico.*
- *El mono gramático.*
- *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe.*

*Obras completas* de Octavio Paz, Fondo de Cultura Económica, México.

# AMÉRICA LATINA, ENSAYO O IMAGINACIÓN: PENSARSE EN CONTRASTE

IVÁN DARÍO ARÁNZAZU CARMONA  
(Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia)

1. Introducción. A propósito del ensayo - 2. El ensayo es pensamiento - 3. El ensayo es escritura, la escritura es ensayo - 4. Ensayo e imaginación - 5. Epílogo

## 1. INTRODUCCIÓN. A PROPÓSITO DEL ENSAYO

**A**NTES de intentar llegar al centro de lo que significa la relación pensamiento e imaginación a propósito del ensayo en América Latina, antes de sumergirnos en la ciénaga multicolor del pensamiento y la ficción, donde la realidad alude a desborde de sí misma, a razón alucinada; pongamos sobre la mesa de diálogo algunos previos, algunos supuestos, algunos lugares comunes, o aquello que en el común de los lugares académicos se suele entender. Tal vez porque como decía Roland Barthes, uno de los expertos en la teoría sobre el ensayo, nos asalta la pregunta, que más bien es una trampa metodológica de por dónde empezar, a qué frase mágica acudir que como llave en clave abra la puerta de la cueva en donde suponemos está el tesoro bien custodiado de los argumentos y las razones. Citemos entonces a un gran ensayista, dancemos sobre la pista de hilo y que sean las palabras convertidas en imágenes quienes impongan su magia.

*Un ensayo no es un informe de investigaciones realizadas en el laboratorio: es el laboratorio mismo, donde se ensaya la vida en un texto, donde se despliega la imaginación, creatividad, experimentación, sentido crítico,*

*del autor. Ensayar es eso: probar, investigar, nuevas formulaciones habitables por la lectura, nuevas posibilidades de ser leyendo.*

GABRIEL ZAID<sup>1</sup>

*Se podría afirmar que el ensayo es el hombre mismo –decía el*

CONDE BUFFON<sup>2</sup>

Ensayo, ¿imaginación o pensamiento?, ¿pensar?, ¿imaginar?, ¿indagar?, ¿aquello que pretende ubicarse entre una pregunta y su posible respuesta?, ¿tal vez soñar?, o ¿no pensar?, ¿no imaginar?, ¿no preguntar?, ¿negarse a responder? Escribir. ¿Escribir? Preguntar no es dudar, es extrañarse, es el extrañamiento mismo, mucha agua corre debajo de este puente; argumentos a favor o en contra de lo que es o no es un ensayo, es importante para la discusión sobre los géneros, para armar o desarmar la madeja conceptual a partir de la cual los intelectuales defienden los linderos de sus territorios, al fin y al cabo todos sentimos miedo ante las posibles invasiones, todo invasor es un extraterrestre, el mismo que en otro tiempo fue un bárbaro, alguien que venía de otra cultura con otras costumbres, con otro lenguaje, con otra lengua, con una manera otra de ensayar la vida. Pero deja de tener importancia cuando no es el puente lo que interesa sino la corriente que corre ensimismada más allá de los puentes, las piedras, los causes o cualquier otra cosa que no sea ella misma. Sin querer dar una definición de ensayo, no es el propósito de esta exposición, sin negar o evadir alguna de ellas, todas son válidas y ninguna de ellas es la verdad, digamos que en el ensayo hay algo que fluye en forma de escritura y que hace un rodeo por el pensamiento, por la imaginación, que pregunta sin responder y responde sin previa pregunta, algo que está obligado al decir pero que tiene por vocación el silencio. El pensador se para sobre el puente, mira, observa, establece diferencias entre las distintas partes del río, contempla el río, lo conoce sin mojarse; el ensayista cabalga sobre la corriente, es arrastrado por el ímpetu de

[1] Gabriel Zaid, *La carretilla Alfonsina*, en: *Leer poesía*, México, Océano, 1999, p. 17.

[2] Citado por Jaime Alberto Vélez, «el más humano de los géneros», en *El Malpensante*, enero-febrero de 1998.

ésta, no tiene idea hacia dónde será conducido, puede ser que la corriente misma lo bote hacia la orilla, y como el pensador, ya no desde el puente sino desde la orilla y un poco mojado por las aguas, contemple con nostalgia el río, pero puede ser que aquella corriente lo arroje a un remolino, donde se pierda sin remedio en las aguas, donde se sumerja en aquello que ya no diferencia entre lo pensado y lo vivido. Ensayar es dejarse arrastrar aunque de cuando en cuando uno saque la cabeza buscando un salvador, buscando un lector que lo lleve de vuelta a la razón.

Quiero partir de esta sospecha, de este delgado e invisible hilo que nos anima a buscar la salida del laberinto, que nos permite ligar pensamiento y sueño, pensamiento e imaginación, pensamiento y vida; partir del reconocimiento de que efectivamente el ensayo es el hombre mismo, y de que el hombre es aquello que busca ser ensayado, ser delineado, ser trazado, es aquello que va de la escritura a la lectura, la propia y la ajena. Escribir leyéndose y leer escribiéndose, no como un juego retórico sino como la retórica que anuncia un juego; ¿el del hombre que ensaya?, ¿el del ensayo que busca afirmar un ser? –téngase en cuenta que en este contexto afirmar o negar es lo mismo–. Afirmar el ser es negarlo de otra manera o de muchas otras.

Simplemente ensayar es aventurar, recorrer un camino incierto, trazar límites sobre la arena del desierto, caminar tras unas huellas desconocidas, explorar los mundos de otros y sentirlos como propios, explorar los mundos propios y sentirse extraño. Ya podemos adivinar de alguna manera hacia dónde nos conduce este planteamiento, conocemos de sobra la historia que oficializa su origen, compartimos con morbosos agrado el espíritu que lo animó, lo que siempre ha estado en juego cada vez que aludimos a su forma o intentamos hacerle el quite a su esencia; estamos de acuerdo en que en el ensayo insiste en una radical crítica a ciertas formas del pensamiento, de la razón, de la legitimidad o no de la verdad, pero no deja de sorprendernos esa leve sospecha de que el ensayo fue primero que todo, todo fue en un comienzo simplemente ensayo, es decir, un laboratorio, un experimento con la naturaleza, con el entorno, con las cosas, con la vida, un probar e investigar que necesariamente conduce a activar la imaginación. Ensayar es aventurarse en el pensamiento, es ponerse en el camino por donde el pensamiento suele

perderse y fugarse, de esta manera aparece la paradoja: el pensamiento que no se conforma con simplemente pensar, se aleja del pensamiento y se vuelve un extraño para sí mismo, se desconoce y por eso se siente hijo de la irresponsabilidad y de la improvisación.

Es posible que hoy tengamos más claridad sobre los géneros literarios, sobre las diferencias y las similitudes, pero esto no evita la tensión que genera un pensamiento que desborda los límites desde las formas mismas del pensar hasta los medios como ese pensamiento circula a través de nosotros. Tensión que habita en el punto de vista de quien propone un decir, de quien aventura la narración de un pensamiento; con más que justa razón Alfonso Reyes lo definía como el «centauro de los géneros», expresión tan asertivamente poética que lo dice todo y deja todo por decir, expresión que se superpone paradójicamente al mito y que convierte a su autor en una especie de centauro de tal magnitud que aún hoy es posible sentir su presencia en los bosques narrativos de América. Aquello que dice es lo que de alguna manera logramos evidenciar en su carácter híbrido, en su narrar pensando, en su pensar poetizando, en su irreverente forma, la misma que atrae a los herejes de la gramática y la filosofía; aquello que no dice la definición de Reyes es lo que aún nos mantiene en la búsqueda, lo que aún nos permite el extrañamiento de una poesía que piensa, de un pensamiento que se narra, que usa máscara y capa y sale al escenario de un teatro abarrotado de metáforas, versos, aforismos, conceptos, etc.

Un centauro que descrea de su ser mito, que aún pelea su identidad con las aguas que lo reflejan, que huye apresurado de su imagen y hacia su imagen, que cabalga en busca de doncellas, que hace de la imagen su gran conquista, que alardea de su monstruosidad, a eso que Reyes y todos los atrevidos teóricos le dan el nombre de género precisamente por no clasificar en ninguno. Y qué decir de esa abrumadora definición que nos propone don José Ortega y Gasset: «El ensayo es la ciencia menos la prueba explícita», la ausencia de prueba explícita no es ausencia de prueba, es simplemente la legitimación de la violación de las fronteras, en este sentido se nos permite un decir que hace reventar los límites del decir, lo cual transforma al ensayo en una ciencia paradójica, sin prueba explícita el decir se vuelve azaroso, el riesgo es



mayor, no todo se puede decir o por lo menos no de cualquier manera, vistas así las cosas Ortega nos entrega en el ensayo un campo minado que es permanentemente sobrevolado por el pensamiento. Pensar es un riesgo y ensayar es su trampa, la seductora trampa de quien escribe lo que piensa, de quien anda por ahí saltando entre conceptos y metáforas, entre palabras e imágenes.

Puestas así las cosas, tiene sentido empezar a entender el riesgo y la fascinación que permite el ensayo, el vértigo que produce al pensamiento, los malabarismos que propone a la lógica, la irreverencia permanente a la gramática de los géneros, es decir, empezamos a vislumbrar esa relación entre pensamiento e imaginación, entre concepto y narración; empezamos a sentir que estamos andando en un campo minado, en un campo completamente minado de juegos pirotécnicos; estamos en medio del carnaval donde todo se confunde, donde no hay géneros, donde no hay razas, donde las normas revientan y las formas se subvierten, donde las formas serias de la cultura y del pensamiento dan paso a la risa, a la ironía, al juego de máscaras. O por lo menos la línea que separa unas cosas de otras se vuelve frágil y la razón que todo lo pone en su lugar, que tiene un lugar para cada cosa decide fugarse, salir de vacaciones por un tiempo o por lo menos eso cree, que será sólo por un tiempo.

## 2. EL ENSAYO ES PENSAMIENTO

BELÉN Hernández en su escrito *El ensayo como ficción y pensamiento* dice: «Desde el punto de vista histórico, el ensayo ocupa en el pensamiento moderno el papel que el diálogo ocupó en el pensamiento clásico»<sup>3</sup>. Esto equivale a decir que el ensayo son los diálogos socráticos de nuestro tiempo, es posible una atinada reflexión desde esta afirmación. Hay en el ensayo una búsqueda persistente de razones, de argumentos que

[3] Belén Hernández, «El ensayo como ficción y pensamiento», en Vicente Cervera, Belén Hernández y M<sup>a</sup> Dolores Adsuar, *El ensayo como género literario*, Universidad de Murcia, 2005, p. 167.

no se quieren someter al método matematizable y axiomático de las ciencias, pero que saben que pueden llegar a un punto de coyuntura, que pueden tocar el punto mismo de tensión entre los acontecimientos y la elaboración mental que de ellos hacemos, algo así como adivinar una relación distinta entre las palabras y las cosas, una relación que permita una nueva forma de expresión del pensamiento.

En los diálogos de Platón hay un ensayar permanentemente sobre la verdad de las cosas, aparece la afirmación y de inmediato surge la pregunta, el descontento, la opción de otras razones puesta en orden al discurso; pero ninguna de estas preguntas sobre las que se debate en el diálogo surge de la episteme rigurosa de su tiempo, muy por el contrario aparece en la comunicación ligera, en la opinión que de las cosas de la vida tienen los hombres, están en las opiniones y en los supuestos de la cultura. No se empieza por pensar, se empieza por decir lo que aparece ante la vida de los hombres como un acontecimiento, se convocan todos los supuestos, todas las opiniones, todos los decires, aparece la cultura, el hombre y ese primer esbozo de pensamiento que son las ideas sobre las cosas, sobre el mundo, sobre lo que somos. Sócrates interroga ese sentido común, pregunta sobre lo que aparece como verdad, sobre lo que se postula como una idea, como un pensamiento, y en vez de una respuesta, de una fórmula que le dé claridad o lo conduzca a ella, se encuentra en medio de un diálogo, de una conversación, de argumentos que se desplazan de un lado para otro, de ensayos de razón o de verdad; más específicamente diríamos que se encuentra en medio de un *logos* que fluye, que se pone en actitud de travesía, de aventura.

En esa medida el ensayo genera pensamiento porque es una búsqueda que tiene su origen en un punto cero de sospecha, sobre algo que aparece en el mundo de la vida y la experiencia de los hombres y busca una salida, una comprensión más que una verdad, busca entender los elementos que involucran el acontecer humano y la totalidad de eso humano en el acontecer. Igual que en los diálogos de Platón el asunto son las cosas humanas, igual que Sócrates la pregunta no devela una necesidad de respuesta sino una ansia de expresar, de decir, de convocar las fuerzas de la libertad, las cuales son posibles sólo en la libre expresión, en la aventura del pensar de otra manera, en la aparente desprevénida

forma del ensayo, del ensaya o inventar otros conceptos para la realidad en la que nos legitimamos como seres humanos. En el ensayo como en la filosofía de Sócrates es del hombre de lo que se trata.

Tal y como en los diálogos socráticos, en el ensayo se parte de la especulación, del reconocimiento de la ignorancia como punto de partida, esa ignorancia y no el conocimiento es lo que justifica al ensayo, es de lo que alardea el ensayista, es su posición un poco escéptica sobre lo que plantea y la ironía sobre la que se juega sus argumentos. Desde ahí entonces, es que la propia Belén Hernández reconoce esa similitud entre el filosofar y el ensayar, entre el diálogo y el ensayo como obras abiertas, como espacio de discusión a partir de los cuales se pone de por medio la vivencia de un hombre en relación con el conjunto de las relaciones que sostiene con el mundo en que habita, es decir, sigue vigente esa reflexión entre *ser* y *polis*, entre el hombre y su idea de la naturaleza, del hombre y su relación con los dioses. El pensador en medio del diálogo es hoy el escritor de ensayos, sigue siendo la ironía el medio a través del cual se expresa y expone sus puntos de vista, no apuntándole a la verdad como sistema sino a la verdad como búsqueda. Es el mundo de la opinión intentando la metamorfosis en pensamiento claro y coherente a través de la lucidez de las imágenes que construye, es pensar iluminado por la metáfora.

Ensayar es pensar desde la lengua cualquiera que ésta sea, exponer la lengua particular al servicio del pensamiento universal. Un escritor piensa en su propia lengua, con los referentes de su gramática ensaya otras posibilidades, juega entre sus horizontes tratando de ampliar el sentido y el significado; intenta romper los límites y para ello se encuentra nadando a contracorriente, poniendo siempre en peligro la gramática y sus formas, poniendo siempre en entredicho lo dicho y sugiriendo que apunta a otro sentido, a la otra cara de lo mismo, y es cierto, se instala en el lado oscuro cuando los demás se han dejado vislumbrar por la luz, mira con sospecha donde la cultura asume la costumbre como principio de fe, escucha aquello que es inaudible, el susurro del pensamiento en la poesía, el susurro de lo que en apariencia está quieto. En esta medida ensayar es pensar porque es escribir sobre lo pensado, sobre lo supuesto, porque es sospechar del sentido común, de los juegos de signos y convenciones sobre los

que se sostiene la cultura y la verdad, eso era Sócrates para el mundo antiguo, eso pretende el ensayista en el mundo contemporáneo, ser la conciencia de su pueblo, al mismo tiempo que toma conciencia intenta trazar un horizonte de interpretación y proponerle a los hombres de su tiempo una vida analizada, una vida examinada, una vida en la que ensayar sea sopesar las ideas en el escenario propio de la vida.

En el texto *El ensayo como forma* Adorno nos recuerda que: «escribe ensayísticamente quien redacta experimentando, quien vuelve y revuelve, interroga, palpa, examina, penetra en su objeto con la reflexión, quien lo aborda desde diferentes lados, y reúne en su mirada intelectual lo que ve y traduce en palabras, lo que el objeto permite ver bajo las condiciones creadas en la escritura».<sup>4</sup> Nos propone Adorno detenernos en la relación entre pensamiento y discurso, lo cual según él mismo lo manifiesta, crea una tensión, la propia de todo ejercicio del pensar, la propia de toda conciencia que se levanta críticamente, que se permite trazar un horizonte interpretativo y en ello se juega su decir, ya que es un decir que propone un punto de vista, que se juega una determinada visión sobre ese mismo horizonte.

Se me antoja, tal vez un poco irresponsablemente, que sobre este mismo perspectivismo se la juega el pensador Nietzsche, es decir, es un pensamiento que experimenta en la escritura, que ensaya en el aforismo, que examina la cultura con mirada de psicólogo, que piensa para desentrañar, para desarmar, para desarticular, para expresar un punto de vista que permita crear la tensión de nuevo, que bajo su mirada, todo se vuelva sospechoso. Es por ello que según el ensayista Jorge Eliécer Ruiz, Nietzsche es «aquél que unió el rigor de la aventura con el más doloroso desgarramiento de la interioridad». En el ensayista como en el filósofo persiste esa combinación de crítico y escéptico, la misma que hizo famoso a Montaigne y a Voltaire; de esa manera, y por aproximación, uno logra entender esa categoría de ensayistas que se dan en Latinoamérica, estoy pensando en Alfonso Reyes, en Baldomero Sanín Cano, Henríquez Ureña, en Octavio Paz, en Jorge Luis Borges, por pensar sólo en algunos de los nombres ilustres

[4] T. W. Adorno, «El ensayo como forma», en *Notas sobre literatura. Obra completa*, vol. 11, Madrid, Akal, 2003, p. 27.

con los que el ensayo encontró su forma en nuestras latitudes, dignos contertulios de pensadores y ensayistas hispanos como Miguel de Unamuno, don José Ortega y Gasset y Gómez de la Serna, aunque la omisión de muchos tantos redunde en total injusticia. Cada uno de ellos, a su manera, pensó la realidad del mundo en que le correspondió vivir, el mundo en el cual se debatieron entre sus amores y sus odios, entre sus pensamientos y sus sueños.

En América Latina la escritura del ensayo está ligada a la búsqueda de autonomía y emancipación, a la necesidad de pensarse y diferenciarse, a la exigencia de marcar las pautas de su propio rumbo; el pensador ensaya como una manera de proponer un proyecto, pero se da cuenta que la realidad de América no es la misma de otras latitudes y que no se trata de simplemente adaptar ese otro pensamiento, tan universal y tan atractivo de la filosofía y del pensamiento europeo, América misma es un ensayo, como lo diría nuestro ilustre Germán Arciniegas. Luego entonces, se trataba de ahondar en las raíces de lo que somos como cultura, como nación, como hombres, reconocernos en nuestro lenguaje, en la práctica de nuestras más esenciales formas de vida, en las creencias, en el fondo de nuestra espiritualidad; aparece entonces el mito y sobre él nos jugamos la interpretación de lo que somos y de lo que devenimos como pensamiento. Pero eso no fue fácil, el resultado de ello se vislumbra en el hecho de que nuestros ensayistas, sin excepción, se fueron a debate, se confrontaron con la realidad y entre ellos mismos, escribieron a contracorriente, no fueron llevados por los flujos de una corriente que los arrastrara hacia un pensamiento, por más complejo o simple que fuera, sino que se esforzaban contra el pensamiento y las formas de la cultura, contra una lengua subyugada, sin identidad. Luego, la primera tarea que les fue asignada por el destino es pensar y escribir sobre la identidad, sacar del fondo de los mitos y las historias la identidad de un pueblo e inyectarle visión crítica sobre el adentro tanto como sobre el afuera. Ensayar es pensar desde la rebeldía, es querer nacer desde la libertad, desde una determinada noción de la libertad que se exige como ejercicio de la autonomía, ensayar es querer pensar por sí mismo, es un ejercicio de subjetivación de la cultura donde se exige del ensayista originalidad y lucidez.

En nuestros ensayistas aprendimos a pensar en nuestra cultura desde un ámbito más plural y esa pluralidad la sacamos paradójicamente del fondo de nuestras costumbres y creencias, el ensayo nos sirvió para imprimirle carácter a nuestras letras, para imprimirle sello a nuestro pensamiento, porque del fondo de todo lo que nos negábamos a ser surge una identidad que se reconoce y que exige autonomía e independencia. Sólo a partir de allí podíamos acceder a los filósofos y las filosofías del primer mundo, podíamos leerlas desde un horizonte e interpretarlas desde el contraste, ahora sí nos decían algo que nosotros también éramos, nos permitían ensayar puntos de vista, trabajar sobre *categorías*, porque a fin de cuentas, esas categorías hablan del hombre indigente y necesitado que había emergido de la revisión de nuestra identidad. En esa medida podemos estar de acuerdo con lo expresado por el profesor Jaime Alberto Vélez cuando en su libro *El ensayo. Entre la aventura y el orden*, dice: «El ensayo nace como un intento abierto y libre de plantear las propias opiniones, lejos de la pretensión de verdad irrefutable que tanta rigidez confería a la filosofía y a la religión de la época»<sup>5</sup>, no importa de qué época se trate, el ensayo en tanto ejercicio del pensar es una voz libertaria, sin duda a través de su práctica aprendimos a ser rebeldes, nos dimos el derecho de pretender la verdad, y sobre todo, de acceder al debate de las ideas, de éstas que no le pertenecen a un solo grupo de hombres, que son universales, a las ideas de la filosofía; a la filosofía como una manera de ensayar nuestros propios criterios, un pensamiento más cercano a nuestra lengua y una lengua con criterio, con horizonte, dispuesta a mostrar sus diferencias y a dialogar desde ellas.

Aunque parezca paradójico o incluso contradictorio, uno de los grandes obstáculos para el ensayo en Colombia han sido los intelectuales y sus pretensiones políticas, las disputas y los odios, la ambición de poder. «El intelectual colombiano, tan afecto a la grandilocuencia, ha preferido el título de humanista, de crítico, de erudito o de polemista, y en los últimos tiempos el de politólogo, de semiólogo o de hermenéuta, al simple de ensayista, al intento y a la aproximación, se prefiere

[5] Jaime Alberto Vélez, *El ensayo. Entre la aventura y el orden*, Madrid, Taurus, 2000, p. 107.

la obra exhaustiva»<sup>6</sup>. No es mi intención quedarme en esta disputa, sólo quiero evidenciar algo que está en el fondo de esta afirmación, el pensamiento en Colombia tiene sello político, se escribe para atacar y desvirtuar las ideas de los otros, del otro, se escribe desde el partido político, desde la ideología, y por lo tanto, no se escribe o se piensa con autonomía e independencia, eso se ve claro en los orígenes de nuestra República, como el mismo Jaime Alberto nos lo recuerda: «El ejercicio del ensayo demanda cierta independencia, cierta distancia del ensayista con respecto a la utilidad práctica de las ideas»<sup>7</sup>.

En esa medida es que Baldomero Sanín Cano se nos presenta como el más auténtico de los ensayistas colombianos porque se aleja de este partidismo a la hora de escribir sus ensayos, porque se atiene más a la libertad y al extravío de sus ideas, porque ensaya desde el pensamiento recurrente del pensar desde los fenómenos de la cultura, porque en su escritura lo que arde es el hombre, lo que aparece es la condición de las cosas en relación con la mirada. El ensayista es libre, no se somete a ningún orden y además de eso busca en el lector un cómplice, un confidente, alguien que quiera navegar a contracorriente como él, alguien que desee expresarse como el vuelo libre de Ícaro, arriesgando quemar sus alas, arriesgando ser devuelto en picada hacia la realidad, pero volviéndose a levantar a punto de imaginación y de ganas de soñarse en la palabra; pues, como dice Montaigne, ha faltado escribir no para declarar la verdad, sino para buscarla, y esto quiere decir que todo buscador se comporta como un aprendiz, como alguien que esta dispuesto a descifrar enigmas, a romper esquemas con alegría, con sentido del juego, no con pedantería y mucho menos con dogmas, mas con poesía y asombro por las cosas.

América es la paradoja del ensayo, en cada uno de los escritores preexiste la necesidad de expresarse más allá de la ficción, más allá de la filosofía, más allá de la crónica y el periodismo; el ensayo es nuestra manera de habitar el pensamiento, de pensar sin traicionar nuestro ser, nuestra manera de vivir. Nos pensamos en estado permanente de fuga, es decir, nos pensamos mientras huimos de la maldición de

[6] *Ibidem*, p. 44.

[7] *Ibidem*, pp. 45-46.

no poder ser lo que somos, de no podernos legitimar desde nuestras costumbres, desde nuestras creencias, amalgamando el afuera del adentro, por ello se entiende que tengamos esa terrible tentación de politizarlo todo, de aprovechar el pensamiento para ordenar la casa, para hacer la revolución, para proponer el ideario de la libertad. Por eso pensamos en fuga, a contracorriente, sin pausa, dentro del ojo del huracán, en medio de los sucesos y tratando de comprender esos acontecimiento como pilares de nuestro destino.

### 3. EL ENSAYO ES ESCRITURA, LA ESCRITURA ES ENSAYO

*El lenguaje del ensayista, como el de cualquier otro escritor, surge siempre en tensión en el seno de una lengua que lo aprisiona, que en cierto modo lo determina, pero a la que también, en la medida de su fuerza creadora, supera y modifica. Todo acto de escribir supone, además, un proceso de codificación de un pensamiento<sup>8</sup>.*

EL pensamiento latinoamericano tiene una huella indeleble, es, en parte, producto de un continuo ejercicio de escritura; y esto tiene sentido en la medida en que observamos como el pensar y la lengua están íntimamente ligados por la tensión entre una experiencia particular de la realidad y una lengua que tiene que crear giros que le permitan contenerla, que nos permita dar cuenta de ella sin traicionarla, y es por ello curioso que en ese afán de no traicionarla hemos preferido sobredimensionarla, hemos preferido la magia de una narración que abre los límites de lo contenido, al concepto que estrecha los márgenes en el marco de su propia comprensión y esto tiene mayores posibilidad desde el ejercicio de la escritura, desde el pensar escribiendo, desde el ensayar escribiendo. Escribir le da movilidad al pensamiento, lo codifica, pero también lo muestra en fuga; sin duda, la escritura es el laboratorio del pensamiento, en ella todo lo que es

[8] José Luis Gómez Martínez, *Teoría del ensayo*, Universidad de Salamanca, 1981. Edición electrónica de 1999, p. 12.



posible o no se ensaya, se aventura, la escritura misma es una travesía, una odisea, un viaje a través del infierno, escribir es habitar el laberinto de lo humano, es lo humano mismo dibujándose en palabras, agotándose en cada esquema que dibuja el discurso. Estamos determinados por las palabras, contenidos por ellas, pero siempre en intensidad de fuga.

Cuando las palabras se agotan en sí mismas, cuando ya no nombran lo esencial, cuando empiezan a sonar vacías y lejanas, cuando sólo frecuentan los lugares comunes, aparece la escritura como la posibilidad de viajar, de explorar, de mudar de piel, de conciencia, de historia, de cuerpo; como en *La metamorfosis* de Kafka donde asistimos, desde la escritura, al extrañamiento de una conciencia. Quién dudaría de que en Gregorio Samsa habita un Kafka fugado de sí mismo, extrañado de sí mismo: aunque puede ser que esto sólo sea un invento producido por nuestra *manía interpretativa*, como alguna vez lo denunció nuestro Nobel García Márquez, de una manera u otra sabemos que sólo es posible a través de la escritura. Da lo mismo si somos lo que soñamos o soñamos lo que somos, el orden de los factores no parece alterar el producto, de una manera u otra Madame Bovary es Flaubert y Flaubert es Madame Bovary; no es un problema de identidades sino de territorialidades.

Por otra parte sabemos que el ejercicio de la escritura posibilita la pausa para pensar, es la distancia entre una palabra y otra la que le proporciona el tono y la musicalidad a la escritura. La filosofía, artesanía del pensamiento, realiza su tarea desde la escritura. Es a través de este ejercicio que el pensar adquiere madurez y vitalidad, es en el taller del escritor donde los pensamientos se dibujan en largas horas de combate con las palabras. Entre la superficie del papel y la tinta muestran su deseo, su voluntad de ser conceptos, de ser imágenes del pensamiento. El filósofo está condenado a la escritura, la sola contemplación de sus ideas no le basta, los pensamientos deben andar por mucho tiempo entre bosques, laberintos y espejos para poder significar algo, para que su sentido se descubra en los límites mismos de la existencia. El pensamiento está unido a la escritura, pensar es escribir y sólo escribe quien ha vivido o está ávido de vida, quien ha transformado la experiencia en pensamiento y éste en escritura; en trazo fino

y delicado, en un arte. Pensamiento de viajero es el del filósofo, pensamiento nómada que recorre los más variados lugares de la geografía de una existencia humana. Entre desiertos, extensas llanuras, bosques, volcanes y montañas divagan pensadores en busca de pensamientos tan profundos como los que encontramos en las sutiles líneas de una mano. La superficie alberga profundidades que rompen la quietud de los seres, que producen turbulencias en la mar quieta y callada de nuestra conciencia, sólo allí se hace visible el silencio.

La escritura registra esa variabilidad sutil de un deseo moviéndose a través de la historia, ya no es en la memoria donde se guarda con celo el botín preciado de la imaginación, donde se reconstruye con fidelidad verso a verso la saga heroica de lo humano. Es en la infiel y juguetona escritura donde se registra la amnesia total de nuestros actos: en este sentido la escritura produce un olvido doble porque es primero olvido de la realidad y luego creación de la realidad desde el olvido. Perdemos el rostro pero nos inventamos otro, uno de papel y tinta. En esta medida, nuestra identidad es la sumatoria de todos los rostros que hemos devenido a lo largo de la vida, de todas las voces que nos han convocado, de todos los silencios que han invadido nuestras noches en nombre de alguna escritura. Como lo expresa claramente Susan Sontag en su ensayo «Escribir»:

«Escribir consiste, a fin de cuentas, en una serie de licencias que uno se da a sí mismo para ser expresivo en ciertas formas. Para inventar. Para saltar. Para volar. Para caer. Para encontrar tu propia manera de narrar y de insistir; o sea, para encontrar tu propia, íntima libertad. Para exigirte, sin desollarte demasiado. Sin detenerte a releer con demasiada frecuencia. Permitirte, si te atreves a pensar que fluye bien (o no del todo mal), sencillamente continuar remando. Sin esperar el impulso de la inspiración»<sup>9</sup>.

El ensayista lee la historia y la cultura en clave estético-poética, se lee y se interpreta a través de las imágenes y las metáforas que nos dictan nuestra urgencia de pensar y nuestra necesidad de imaginar;

[9] Susan Sontag, «Escribir», Bogotá, en *El Malpensante*, mayo-junio, 2001, p. 17.

la realidad se nos aparece en su plena dimensión en cada gesto, en cada palabra, en cada anécdota que se desliza por la palabra, que se desliza en palabras, en cada intensidad de un grafema que nos marca fatalmente, de una gramática que paradójicamente nos acoge y nos expulsa, que nos obliga a escribir para sobrevivir al impulso de la muerte, del olvido y de la soledad; temas recurrentes de nuestros ensayos y de nuestra ficción. En esa medida todo nuestro pensamiento es escritura, de la misma manera que toda escritura se transforma desde la intención de un gesto que se prolonga y se propaga como una herencia genética, como la huella de una identidad que se busca en los fragmentos de otra que le precedió, y de la cual sólo le quedan los reflejos de una memoria dispersa en los versos lejanos, en los leves susurros de mitos, leyendas y rituales sagrados que hoy se visten de literatura.

El ensayo es escritura desde el susurro de la imaginación, el ensayista deviene pensador desde la escritura, desde su perenne vocación de narrador, todos nuestros ensayistas son antes que nada seres tocados por la necesidad de la escritura, además de la ficción, cuento, novela y poesía fundamentalmente, el escritor es tocado por aquellos asuntos de su realidad histórica y social frente a los cuales no puede callar, de esta manera el escritor deviene intelectual y toma posición desde el ejercicio de la escritura. En este sentido se entiende que el escritor devenga pensador a través de esos momentos de urgencia histórica, a través de esos momentos en los cuales los acontecimientos, tanto los materiales como los espirituales, le exigen tomar la palabra para llenar el vacío teórico, para proponer un punto de vista, para ofrecer resistencia o para simplemente darse el gusto de recrear la realidad a través de la ficción. De esa manera se comprenden las palabras del ensayista y pensador Pedro Laín Entralgo: «la sugestiva teoría de urgencia que el ensayo es, puede orientarse hacia dos metas muy distantes entre sí: la intelección metafórica y la intelección conceptual, la captación mental de la realidad mediante metáforas y el apresamiento de lo real mediante conceptos»<sup>10</sup>.

El juego entre el concepto y la metáfora le permite al ensayista instalarse entre el mundo de la razón y el mundo de la imagen, no

[10] Citado por Belén Hernández, *El ensayo como ficción y pensamiento*, op. cit., p. 152.

como un espectador, no como alguien que desde la razón carece de imaginación o que desde el mundo de la imaginación se niega a habitar la razón, más bien como el poseedor de una mirada más amplia, que a la vez que mira el centro contempla la periferia; el ensayista es un hombre que tiene una urgente necesidad de expresarse desde el interior de su ser y por ello se permite la licencia del poeta y araña el rigor de la filosofía, pero sólo lo araña pues su mayor licencia es la vida.

#### 4. ENSAYO E IMAGINACIÓN

*La literatura es la denuncia del tiempo en que se vive*

CAMILO JOSÉ CELA

*No hay en verdad géneros en Borges, que continuamente cruzó esas fronteras y supo filosofar como escritor de ficciones o ser poeta cuando escribía ensayos. ¿Qué es, por ejemplo, un texto ejemplar como «Borges y yo»? Es un cuento que es un ensayo, que es un poema.*

JOSÉ MIGUEL OVIEDO

LA poesía como telón de fondo para el pensamiento tiene todo que ver con esta relación, José Miguel Oviedo lo recoge en capítulo de su libro *Breve historia del ensayo hispanoamericano*, titulado «El pensamiento creador»; allí se nos habla de la cercanía de los ensayistas con la poesía, de la poesía como un elemento animador del pensamiento. Nos habla de Borges, de Lezama, de Cortázar, de Octavio Paz, de Alejo Carpentier, de Ernesto Sábato, y de otros escritores y grupos que podrían agregarse a la larga tradición de la literatura latinoamericana; en todos ellos descubrimos un elemento común, son escritores de ficción, se la juegan en un ejercicio de invención de la realidad, donde la imaginación es el elemento que anima la escritura e interpretación de la realidad. Estos mismos escritores de novela y cuento, creadores de mundos y personajes fueron asumiendo la crítica social, la crítica histórica, la crítica política, es decir, fueron tomando posición frente a

la realidad y sus acontecimientos más inmediatos sin caer en lo panfletario o en la simple denuncia.

Este tipo de escritores potenciaron el ensayo al nivel de la creación artística, y con ello sobrevuelan las fronteras de los géneros, haciendo que fantasía, imaginación y pensamiento se amalgamen, este tipo de ensayos dice Oviedo que requieren de un lector más sutil, más inteligente, más capacitado para permitirse la complicidad, de un lector invadido de espíritu poético, en este sentido escritor y lector se buscan, se dan una cita asumiendo ambos el papel de críticos. A finales del siglo XIX y durante casi todo el siglo XX se puede decir que pensamos literariamente, que Latinoamérica es un hervidero de imaginación y derroche de escritura, se puede decir que la poesía nos sostiene y nos permite una cierta identidad. Esto contrata de una manera clara con la paradoja que nos propone nuestro Nobel de Literatura Gabriel García Márquez cuando nos sugiere que entre la realidad y nuestra forma de convertirlo en pensamiento aparece la imaginación, que como hilo de Ariadna, nos sostiene en permanente huida del laberinto, es, si se quiere, una promesa de felicidad:

«Una realidad que no es la de papel, sino que vive con nosotros y determina cada instante de nuestras incontables muertes cotidianas, y que sustenta un manantial de creación insaciable, pleno de desdicha y de belleza, del cual este colombiano errante y nostálgico no es más que una cifra más señalada por la suerte. Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desaforada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad»<sup>11</sup>.

La realidad de América Latina esta marcada por el lenguaje con que absorbe su realidad, por ese descomunal mundo que se abre a los ojos de quien se detienen en la cotidianidad, a falta de grandes

[11] Gabriel García Márquez, *La soledad de América Latina*, Discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura 1982.

oportunidades, parece decir García Márquez, nos hemos aliado con la imaginación, pariente cercana de la poesía; allí hemos marcado un territorio que es reconocido por el resto del mundo, y no es que la totalidad de los escritores citados y de otros más que se suman a esta galería compartan la totalidad de las ideas y sus formas, hay entre ellos diferencias que hacen la disidencia, que permiten el contraste, la discusión y la polémica. Sigue siendo evidente que se piensa contra la corriente, que se piensa por contraste, que es un juego de sombras y de luces quien marca la perplejidad de nuestros destinos. Sólo es posible reconocer un elemento común, nuestra razón, la de los escritores latinoamericanos, esta hecha de sin razones, de razones que la razón no legitima, pero que abren un boquete enorme, como de cráter de volcán, por donde se cuelan metáforas, juegos de palabras, gramáticas de la perplejidad. Vivimos una realidad que no es de papel, pero que se plasma tramo a tramo en el papel, como en el mapa del Imperio de Borges donde la realidad y su representación ocupan el mismo espacio, donde objeto y representación coinciden e incluso llega a ser más real la representación que la misma realidad, la que adolece de detalles.

¿Qué va de la novela al ensayo, de la imaginación al pensamiento en estos escritores? ¿Dónde aparece el imaginar como alternativa de una razón que quiere dar cuenta exhaustiva de la realidad como sustancia? ¿Por qué se elige la poética como razón en vez de una razón metafísica? ¿Por qué narrar en vez del juego socrático de la pregunta-respuesta? ¿Quién legisla sobre la metáfora y el concepto? ¿Por qué tantas preguntas para el final? No debemos preocuparnos, pues nada de lo interrogado podrá ser respondido a entera satisfacción, en cada pregunta aparece la picardía de quien pregunta sabiendo que en ella sólo hay un juego de digresión; la razón nunca ha tenido razón entre nosotros, lo que no quiere decir que eludamos la comprensión científica o filosófica, sino más bien que la vida se nos ha presentado con más urgencia y por ello hemos tomado mano de la poesía y la hemos transformado en nuestra forma de pensar.

«Cualquier poema o cuento o ensayo o novela que importe, que mezcle el nombre de literatura, entraña una idea de singularidad, de voz singular. Pero la literatura –que es acumulación– entraña una

idea de pluralidad, de multiplicidad, de promiscuidad. Todo escritor sabe que la práctica de la literatura exige un talento para la reclusión. Pero la literatura... la literatura es una fiesta. Una verbena, la mayor parte del tiempo. Pero fiesta, así y todo. Incluso a título de diseminadores de indignación, los escritores son dadores de placer. Y uno se convierte en escritor no tanto porque tenga algo que decir cuanto porque ha experimentado el éxtasis como lector»<sup>12</sup>.

El asunto de los géneros en nuestra Latinoamérica se resuelve cuando todo apunta a la categoría de escritor. Poema, novela, cuento, obra de teatro o ensayo, es sobre el ejercicio de escribir, es sobre el vértigo de la escritura que se define la voluntad de decir, de ficcionar, de poetizar, de convocar pensamientos y metáforas; insistimos en una permanente vocación de escritura, en un recurrente juego de interpretaciones a través de imágenes, pensar nos conduce hacia gramáticas creativas, no porque desechemos los conceptos, sino porque preferimos el giro, el camino más largo hacia las ensoñaciones, hacia las formas no convencionales que dan cuenta de la vida. Es en esa medida que miramos obras o ejercicio de reflexión y escritura como *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, *La vuelta al día en ochenta mundos* de Julio Cortázar, *Hombres y engranajes*, *El escritor y sus fantasmas* de Ernesto Sábato, y tantos otros autores y obras de una Latinoamérica que busca salida desde la imaginación, que busca comprensión de sí misma y de su contingente realidad a través de ensayar en su propio lenguaje, en su propia manera de hacer del lenguaje un mecanismo de inteligencia y creación. «Es difícil imaginar un ensayo importante que no sea, primero que todo, un despliegue de inteligencia. Y una inteligencia del más alto orden puede ante sí y de por sí constituir un gran ensayo»<sup>13</sup>. Sin duda, nuestros ensayistas han elegido esa forma de inteligencia que se despliega en la imaginación, que se muestra en la construcción y en la creación de hechos narrativos, de momentos atravesados por el sentimiento y la mirada poética.

[12] Susan Sontag, «El hijo pródigo», en *El Malpensante*, enero-febrero de 1997, p. 14.

[13] *Ibidem*, p. 13.

Con este ejercicio es evidente que las fronteras del ensayo se han ido disolviendo, han sido permeadas por todas las formas del lenguaje posibles, desde la poesía hasta la prosa, se piensa narrando, se narra pensando, se escribe, se marcan territorios de tinta y papel; se convocan imágenes para desacralizarlas, para descubrir lo sagrado de lo humano en ellas; se enfrentan pensamientos y metáforas, cara a cara frente a la deformidad del espejo se fabula, se convoca la ironía de Sócrates, se acude al diálogo de Platón, ser y tiempo se mecen en la tragedia de Antígona, es decir, nos sorprende el fluir de las cosas trepando por una enorme Torre de Babel, por una devastada Torre de papel y de palabra, nos sorprende el amanecer mirando nostálgicos hacia la otra orilla, hacia el doble que forma un pensamiento que pretende poetizarse, hacia la perplejidad misma como presupuesto de lo que somos y de lo que devenimos. En algún lugar del espacio literario afirma Borges que la filosofía pertenece al género de ficción, que los filósofos son escritores de ficción, en algún lugar de ese inmenso mar de tinta lo sugiere y uno puede imaginar su irónica mirada, su sonrisa clavada en el horizonte de sombras y fantasmas que le dictaba sus historias.

## 5. EPÍLOGO

*Tomo al azar el primer tema que se presenta. Todos me son igualmente buenos. Y jamás pretendo tratarlos por entero. Pues de nada puedo ver el todo... penetro en él, no con amplitud sino con la mayor profundidad que puedo... [Suelo] rendirme a la duda o a la incertidumbre o a mi estado original que es la ignorancia.*

MONTAIGNE

EL punto de partida que reconoció Montaigne para el ensayo fue el de la incertidumbre y la ignorancia, el de un sujeto que se sumerge en el vaivén de su pensamiento, que se amalgama entre el afuera y el adentro, entre las sombras y las luces, entre el decir y el no decir, entre el hombre que se eleva como Ariel y la tierra que lo reclama, entre la



imaginación y el pensamiento. En el ensayo, el mundo que es ancho y ajeno se nos muestra cercano y propio; a través del ensayo se nos acerca el lejano acontecer de las ideas, de los conceptos de la filosofía, de la ciencia y del pensamiento de otras latitudes. El ensayista lee la cultura y la historia en clave estética, en esa misma clave se apropia de una posible interpretación, el ensayista es pensador y crítico a la vez que narrador, es como dice Susan Sontag, el hijo pródigo, el hijo aventurero, el hijo siempre en huida que regresa para terminar de despilfarrar la herencia de su padre, dispuesto a gastarse la razón en sinrazones. El azar es el ensayo y el ensayista un tahúr que arriesga todo en una sola tirada de dados. «El ensayo soluciona así simbólicamente el problema de la relación entre el intelectual (un miembro de la ciudad letrada que quiere escapar de ella) y su sociedad»<sup>14</sup>.

En el ensayo acontece lo que alguna vez, de una manera desprevenida y casual, escuché en la escena de una película sobre la vida del gran genio de la música, Beethoven; por problemas de aguda sordera aquel genio tenía una brillante asistente que leía su música de primera mano, le ayudaba a afinarla, a ordenarla, a trasladarla del pentagrama a la interpretación; en cierta ocasión Beethoven inspirado compone una sinfonía, en una de las más febriles noches, al día siguiente en medio de la exaltación de su creación, la hace leer de su amiga y asistente, ella logra captar la esencia de aquellos movimientos, visualiza sus tonos, sus silencios, pero hay algo que no le cuadra, no siente, no visualiza en aquella partitura el fin, «¿dónde termina?», pregunta, «¿dónde termina el movimiento?», a lo cual Beethoven responde: «no termina, fluye»; pausa, miradas que se cruzan, una brillante y lúcida, la otra esperando una respuesta que le haga comprensible el sentido del texto. «Deja de pensar en un comienzo o en un fin, el movimiento está en el interior». Más que una recriminación es la evidencia del descubrimiento de algo que está por nacer, algo que empieza a moverse sin dirección, que busca la armonía en la presente desarmonía. Como en el ensayo es algo que se mueve, que oscila de dentro hacia fuera, del límite que comunica con el afuera hacia adentro, sin salir,

[14] Liliana Weinberg, *Situación del ensayo*. Presentado en el Seminario de Historia Intelectual en el Colegio de México en el 2003.

sin entrar, movimiento puro y simple moverse, movimiento que des-  
congestiona el espacio.

En el ensayo, la escritura, como en los pensamientos del filósofo, como en los movimientos de una sinfonía de este genio musical todo es intempestivo, la batuta del director sostenida lentamente, rápidamente se desprende, asciende y desciende señalando el vértigo. Sólo en un gran artista es posible el ensayo en sentido amplio, pues como dice Gabriel Zaid: «El ensayo es tan difícil que los escritores mediocres no deberían ensayar...»<sup>15</sup>. Esta afirmación es contundente, para hacer uso de una frase de la misma película antes referida, un genio no se permite la mediocridad en él y tampoco en los demás, lo cual lo obliga a ensayar permanentemente, lo cual le exige fugas y regresos intempestivos, violentos como los movimientos de la vida; aquí pensar es ensayar, es ensayarse, es prodigarse.

Si como dice Nietzsche tenemos el arte para no morir de la verdad, entonces estamos llamados a inventar, a crear, a imaginar, a proponer miradas, a sugerir perspectivas, a humanizar lo que tocamos, a transformar nuestro pensamiento y nuestra escritura en música intempestiva, en sinfonía inconclusa, en una sinfonía que nos permita ser en el no-ser, que nos permita pensarnos en los intersticios entre la razón y la imaginación, en los linderos trazados por el contraste entre pensar y escribir, ¿escribir? Sí, escribir la eterna fuga de una vida que busca comprenderse más allá de los linderos de la razón, en la razón visceral de la piel.

[15] Gabriel Zaid, *op. cit.*, p. 20.

**TRES MIRADAS SOBRE AMÉRICA LATINA.  
MARIANO PICÓN-SALAS, PEDRO HENRÍQUEZ,  
JOSÉ LUIS ROMERO**

JORGE MARIO OCHOA

(Universidad de Caldas, Manizales, Colombia)

1. Mariano Picón-Salas - 2. Pedro Henríquez Ureña - 3. José Luis Romero

UNA combinación de sucesos –el sentimiento americanista alimentado por las luchas populares y movimientos universitarios a comienzos del siglo XX; la recuperación del pasado emprendida desde las editoriales mexicanas; el interés de universidades y fundaciones estadounidenses por los temas latinoamericanos– colaboró para que se dieran en los años cuarenta, en forma casi simultánea, y motivados por situaciones similares, las primeras dos obras que inauguraban la historia de la cultura latinoamericana. Antes de ellas, la imagen unitaria de nuestra América era apenas un palpito.

Todavía a finales de la década del cincuenta, un famoso escritor argentino dudaba de ella: «No sé si tales unidades existen en el día de hoy; no sé si hay muchos argentinos o mexicanos que sean americanos también, más allá de la firma de una declaración o de las efusiones de un brindis»<sup>1</sup>.

El sueño de una sola patria continental había sido la expresión más emotiva de los enciclopedistas criollos y la respuesta de los románticos fue un nacionalismo ensimismado. El acuartelamiento regional del período que siguió a la Independencia, había malogrado la perspectiva continental que caracterizó a los precursores y a la generación libertadora, desde Miranda hasta Bolívar.

[1] Jorge Luis Borges, en Pedro Henríquez, *Obra crítica*, p. IX.

Ya a finales del XIX, cuando cada país marchaba solo hacia el futuro, el sueño de la unidad política empezó a cobrar nueva forma, como una consigna promovida por los escritores viajeros, algunos en condición de expatriados y otros como corresponsales de prensa o diplomáticos. Había comenzado lo que Alfonso Reyes llamó «americanería andante» y con ella un interés renovado por los asuntos del continente. Si ya no era viable regresar a la utopía política de otros tiempos, lo era al menos comprender los problemas comunes, revisando en el pasado, dejando de lado lo estrictamente local y estudiando «las constantes coincidencias de un proceso comparable».

Lo que ayer era puro presentimiento, debía ahora emerger de la historia como una imagen coherente. De esa manera el escritor se transmutó en historiador, y más que en historiador, en guardagujas de la historia, para hacer una imagen moderna a partir de un espíritu que yacía sepultado bajo innumerables historias nacionales.

## 1. MARIANO PICÓN-SALAS

*Idioma e historia tienden, contra los obstáculos de la naturaleza, un sentimiento de fraternidad que precediendo a los bloques económicos y políticos que acaso surjan en el futuro, sostiene la esperanza y más promisorio garantía del mundo hispanoamericano. Toca a los escritores y pensadores de nuestros países fortalecer cada vez más las bases de ese entendimiento y desenvolver la dialéctica con que suba al plano de la conciencia activa lo que hasta ahora vivimos como puro impulso emocional, como instinto que alienta sin organizarse, en el alma de nuestra gente criolla<sup>2</sup>.*

Así nació en 1944 *De la Conquista a la Independencia*, de Mariano Picón-Salas, una síntesis de los tres primeros siglos de la historia intelectual de la América Española, pero más allá de ello, la suma de los ingredientes alquímicos que conforman nuestro carácter colectivo:

[2] Mariano Picón-Salas, *De la Conquista a la Independencia*, p. 14.

«Cómo se forja la cultura hispanoamericana, qué ingredientes espirituales desembocan en ella; qué formas europeas se modifican al contacto del nuevo mundo, y cuáles brotan del espíritu mestizo, son los interrogantes a que quiere responder este ensayo de historia cultural»<sup>3</sup>.

Picón-Salas, escritor venezolano, compartió su oficio, como era usual entonces, con el periodismo, la cátedra universitaria y los cargos diplomáticos. Supo que su destino repetía el de muchos escritores de entonces; obligados a compartir su trabajo literario con otras profesiones, habían dejado de ser «escritores puros». Y por el hecho de vivir en países inestables, todavía en formación, consideraba inhumano pensar en la cuestión estética o intelectual pura, haciendo a un lado su responsabilidad social.

*De La Conquista a la Independencia* busca conjugar «la erudición con la fineza interpretativa» en «aquella como alta intuición poética que reclama toda historia para que sea algo más que un amasijo de datos ordenados cronológicamente»<sup>4</sup>. La historia aquí es recurso para resolver los enigmas del presente:

«Por lo mismo que el tiempo enfrió los odios y los recelos de los historiadores de ayer, es el momento de intentar no el sueño imposible de una historia absolutamente objetiva, pero por lo menos, de otra que sirva mejor a nuestros anhelos e interrogantes contemporáneos. Así el pasado siempre se rehace para responder a la perenne y cambiante inquietud de las generaciones»<sup>5</sup>.

En su libro, Picón-Salas expone los seis componentes constitutivos de nuestro carácter: el indígena, el conquistador, el mestizo, la ideología del barroco y, por último, el criollo.

Contra los odios y prejuicios anti-hispanos de su época, intenta demostrar que la barbarie de la conquista, pareja a todo proceso de

[3] *Ibidem*, p. 9.

[4] *Ibidem*, p. 10.

[5] *Ibidem*, p. 11.

sometimiento, tuvo su contraparte y atenuante en el trabajo evangelizador de los misioneros católicos, verdaderos apóstoles del humanismo renacentista. Más que de adoctrinamiento, la suya fue una obra de humanismo práctico, que procuraba el mejoramiento social de los indígenas. De esa integración del indígena al mundo europeo va a surgir lo más original de nuestra cultura: «el afloramiento de lo nativo y su compenetración con lo indígena».

Dadas las características de la historia europea en el momento del Descubrimiento, sólo un pueblo como el español estaba preparado para el mestizaje étnico que permitió la unidad cultural y fijó rasgos propios de nuestra personalidad. «La formación de grupos homogéneos fue la semilla de las nuevas repúblicas». La rígida colonización sajona, que se sustentaba en la separación estricta del colono y el nativo, impidió la formación de una cultura criolla dotada de espíritu nacional y conciencia histórica.

La misma emancipación, que convirtió las colonias en repúblicas, fue en mayor medida el resultado del proceso de formación y maduración de la sociedad colonial. Contrariando la historia tradicional que habla de un salto sobre el vacío entre la escolástica colonial y el enciclopedismo de los hombres que prepararon la Independencia, Picón-Salas nos habla de los factores internos que prepararon, a lo largo de todo el siglo XVIII, la llegada de una nueva mentalidad. El humanismo jesuítico construyó el puente necesario entre el barroco de Indias y el período pre-revolucionario. Exploradores geográficos y hombres de acción, aportaron, antes de su expulsión del continente, una forma de enciclopedismo religioso que habría de anteceder al enciclopedismo laico de la segunda mitad de este siglo.

Por supuesto, toda esta revaloración del legado colonial que hace Picón-Salas, está sincronizada con el tema de la xenofobia europea que inundaba la prensa a mediados del siglo XX. Entender la colonia era la salida de una encrucijada contemporánea. El mestizaje nos había vacunado contra los odios étnicos y nos hacía más cosmopolitas.

## 2. PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA

EN lo que concierne a América, primero fue el carácter y luego el verbo. Si para Picón-Salas, la imagen de América se remonta a la colonia, para Pedro Henríquez Ureña, la «expresión americana» sólo se revela al final de ella.

Henríquez es una personalidad tantálica: su búsqueda de saber nunca se sacia. Borges decía del gran dominicano que «su memoria era un preciso museo de las literaturas» y lo recordaba como un «cosmopolita, en el primitivo y recto sentido de esa palabra que los estoicos acuñaron para manifestar que eran ciudadanos del mundo»<sup>6</sup> (Borges, IX).

Hacia 1926, en un ensayo titulado «El descontento y la promesa», planteó por primera vez el tema de la «expresión americana» y de allí en adelante se volcó sobre él hasta la publicación, en 1945, de *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. Al impacto de este libro, debe Henríquez no sólo su prestigio, sino la continua asociación de su nombre con el de América:

«Profeta de la cultura hispanoamericana fue Pedro Henríquez Ureña, y uno de los que han contribuido más a suscitar, con su sostenido clamor, la acaso potencial existencia de nuestra realidad espiritual».

Henríquez establece en su obra una relación ancilar entre las letras y los hechos históricos. Lo que ocurre en el mundo se ve reflejado casi al mismo tiempo en el campo literario.

Así, al descubrimiento físico del continente, le sigue la toma de posesión imaginativa e intelectual que aparece en la obra de los cronistas. Con ello no hace más que destacar el papel que cumple la cultura letrada en la formación de los hombres y en la expresión de los hechos.

La actividad política de Miguel Hidalgo, Bolívar, Miranda y Nariño, está conectada con su educación literaria y filosófica. Henríquez,

[6] Jorge Luis Borges, «Prólogo», Pedro Henríquez, *Obra crítica*, p. IX.

espíritu clásico, debe enfatizar este punto, puesto que para él como para Bello, «un pueblo envilecido no puede alcanzar la libertad».

Por este camino llega a una de los puntos clave de su obra: la idea de que la declaración de independencia intelectual y literaria de Hispanoamérica fue, cuando menos, paralela a la declaración de independencia política. Las *Silvas americanas* de Andrés Bello, publicadas en 1823, vienen a ser el manifiesto de dicha declaración.

La búsqueda de expresión literaria que comienza allí, se da comúnmente en los temas y en los aspectos formales de la obra, pero también en las actitudes y en las maneras que tiene el escritor de relacionarse con su público o con su entorno social.

Nuestra independencia intelectual se inicia con el reclamo de volver la vista a la naturaleza tropical, y también con la narración de las gestas épicas de la Campaña Libertadora. En su origen encontramos ya una tendencia de nuestras letras a «dar voz a propósitos políticos y sociales».

A esta etapa le sigue el romanticismo. El escritor incorpora nuevas tareas a la expresión literaria: la conquista del paisaje, la descripción de las costumbres y el culto del pasado indígena; y a estos temas se suma el sentimiento del destierro y el amor desolado por la tierra nativa.

Durante algún tiempo, mientras fue necesario en la construcción y en la dirección de los asuntos públicos, el escritor fue también hombre de acción. En tales funciones ocupó altos cargos pero también estuvo expuesto al exilio o la muerte. Luego, con la llegada de la inversión extranjera y la consiguiente división del trabajo, el escritor deja la política y se ubica en profesiones más afines. Nace entonces otra expresión americana: la literatura entendida como una forma de rebeldía contra la dominación:

«Los hombres de letras que toman parte en nuestra vida pública figuran rara vez en el gobierno: pertenecen a la oposición, y suelen estar mucho más tiempo en la cárcel que en el poder, cuando no en el destierro, forzoso o voluntario. Aun cuando su partido llegue a gobernar, ellos suelen tener puntos de vista avanzados»<sup>7</sup>.

[7] Pedro Henríquez, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, p. 192.



Los caminos de nuestra expresión tienen tintes históricos. Suelen ser temas o rasgos constantes del escritor, que cada generación va incorporando al repertorio de nuestras letras.

Pero hay una excepción. Al final de «El descontento y la promesa», primero de sus «Seis ensayos en busca de nuestra expresión», Henríquez llega a la siguiente conclusión:

«Mi hilo conductor ha sido el pensar que no hay secreto de la expresión sino uno: trabajarla hondamente, esforzarse en hacerla pura, bajando hasta la raíz de las cosas que queremos decir.

Nuestros enemigos, al buscar la expresión de nuestro mundo, son la falta de esfuerzo y la ausencia de disciplina, hijos de la pereza y la incultura, o la vida en perpetuo disturbio y mudanza, llena de preocupaciones ajenas a la pureza de la obra»<sup>8</sup>.

Hay una mirada nueva en estas palabras. La relación que aquí nos propone Henríquez ha dejado de ser ancilar. La literatura ya no es la sierva del mundo histórico.

En un mundo en crisis permanente y en perpetua renovación, con instituciones y naciones que no terminan de hacerse nunca, el escritor está expuesto a esas experiencias, pero su obligación es estar por encima de ellas. Su drama parece estar contenido en «La educación de Henry Adams».

El resumen que Henríquez hace de este libro es en realidad una lectura autobiográfica, en la cual el lector se ve en el libro como en un espejo:

«Es el libro de la vida moderna como crisis, crisis perpetua en que cada ciclón de ideas arrasa campos y ciudades, y nunca queda tiempo para sembrar y construir en firme porque se avecina otro ciclón. La crisis afecta por igual pensamientos y actos, ciencia y política, arte y conducta, religión y negocios. Henry Adams, favorecido de la fortuna y de la cultura, trata de educarse para sí y para el mundo: según el mandato clásico, quiere servir; pero cada vez que

[8] Pedro Henríquez, *Obra crítica*, pp. 251-252.

creo orientar su educación, el mundo cambia y lo obliga a empezar de nuevo»<sup>9</sup>.

Pedro Henríquez Ureña muere en 1946, un año después de publicar *Las corrientes literarias*; debemos imaginarlo como Tántalo, corrigiendo la edición castellana de su libro, rehaciendo su saber, empezando de nuevo.

### 3. JOSÉ LUIS ROMERO

Por la época en que muere Henríquez, pocos intelectuales creen que Hispanoamérica sea algo más que una abstracción construida a partir de la mera contigüidad geográfica. En 1948, cuando *Las corrientes literarias* no había sido traducido al español, José Luis Romero se mostraba más que prudente en torno al tema:

«Si existe o no la América Hispánica, como una unidad de cultura, si es algo más que un heterogéneo conjunto de países cuyas fisonomías no siempre es fácil precisar y distinguir, si constituye, en fin, un todo orgánico provisto de un sentido singular y una original personalidad espiritual, es un problema acerca del cual las opiniones se manifiestan indecisas»<sup>10</sup>.

Parece poco probable que quien firmaba estas palabras, un joven historiador argentino que dividía sus esfuerzos entre el estudio de la Edad Media europea y la historia de las ideas políticas de su país, pudiera escribir, unas décadas más tarde, un libro tan lúcido acerca de la evolución de las mentalidades latinoamericanas como *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*.

No es suficiente explicación el hecho de que después de la publicación de las obras de Picón-Salas y Henríquez se dio una especie de

[9] *Ibidem*, p. 312.

[10] José Luis Romero, *Latinoamérica: situaciones e ideologías*.

re-descubrimiento literario de América, que se ha difundido con mucho fervor. También es conveniente saber que durante las tres décadas que hay entre *Las corrientes literarias* y *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, el autor de este último libro hizo todo un recorrido ecuménico en su obra por la historia de las formas de mentalidad que han dado lugar a la experiencia moderna, y en ese recorrido se encontró con un continente fundado y colonizado sobre la base de esas formas de pensar, fermentadas a lo largo de siglos en la vieja Europa.

*Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, a diferencia de los dos libros ya comentados, tiene la ventaja de que se gesta y madura desde el comienzo mismo del trabajo intelectual de su autor, no tanto en su contenido, como sí en su lógica interna, en su «sabor a verdad».

Romero elabora una trama, una especie de sistema de hilos, parecido al de los novelistas clásicos, que le ayuda a organizar, más allá del orden cronológico, el lugar que deben ocupar los protagonistas en el curso del relato, sus interpretaciones sobre la realidad, los conflictos y transformaciones que genera esa interpretación. No es el caudal de datos lo que importa, nos dice Romero, es el lugar del dato en la trama, es lo que el dato revela acerca de una ideología, una personalidad o un conflicto, es el cómo y el porqué de las cosas.

Y el primer «porqué» a resolver es el de América Latina. Por qué y cómo se puede hablar de ella «como un todo orgánico provisto de un sentido singular y una original personalidad espiritual». La respuesta tiene que ver con el carácter ideológico de la colonización hispana. España proyectó el control de sus posesiones sobre la base de la homogenización del mundo colonial. Para lograrlo convirtió en ideología una experiencia acumulada de siglos en la conquista de territorios de ultramar. El primer paso hacia dicho proyecto fue la fundación de ciudades, el segundo la creación en ellas de sociedades urbanas también homogéneas en su estructura dual, militantes en su apoyo incondicional a la Corona y en su fe católica y rígidamente jerarquizadas; el tercer paso era crear una red de comunicaciones entre las ciudades fundadas. El propósito general era el de crear una sociedad colonial incapaz de autonomía. Esa homogeneidad se mantuvo a lo largo de trescientos años y desapareció tras la Independencia. Pero la América Hispánica ya era un hecho.

El segundo problema que intenta resolver este libro es el de la pluralidad al interior de una sociedad homogénea. ¿Por qué, a pesar del proyecto original, cada región adquirió su propia personalidad? Para responder, Romero extiende un nuevo hilo en la trama: la experiencia y los avatares del mundo conquistado. En realidad la historia de Hispanoamérica en sus primeros siglos no es más que una trabazón entre ideología y experiencia, entre el proyecto imaginado en Europa y la manera como el conquistador, transmutado luego en colonizador, ejecutó dicho proyecto. A pesar de que la Corona imaginó un mundo uniforme, controlado desde ciudades indianas que imitarían precariamente a las cortes peninsulares, no previó el rápido crecimiento de sociedades rurales en las que germinó un estilo de vida más auténtico. Esas sociedades rurales habrían de darle un sello particular a cada región y terminarían por larvar un malestar contra las ciudades, que le ha dado signo a la historia de las luchas sociales en los dos últimos siglos. Tampoco estaba previsto el rápido crecimiento de la población mestiza y de los blancos criollos, justamente los dos grupos que desarrollaron un arraigo americano y protagonizaron la Independencia. Las ciudades mismas fueron perdiendo su homogeneidad y adquirieron matices propios de acuerdo al estilo de vida elegido por sus élites. Mientras algunas ciudades, las de mayor burocracia, adhirieron al proyecto original y se sintieron hidalgos de Indias, otros grupos, principalmente los de los puertos y zonas mineras, fueron más pragmáticos y combinaron el poder que daban los privilegios con el de la riqueza comercial. En las sociedades portuarias fue donde más se desgastaron los prejuicios de hidalguía y el casticismo de la sociedad homogénea. Por allí entró el contrabando, la contaminación de las costumbres, el contacto con comerciantes extranjeros y la herejía envuelta en el ritual de la brujería negra.

El tercer problema es el de la imagen de América en los dos últimos siglos, tras la Independencia. ¿Desaparece la homogeneidad original?

Si bien las antiguas colonias entraron en una nueva dinámica de internacionalización de sus sociedades, no pudieron, aunque lo hubieran querido, renunciar al componente estático de su herencia colonial. El mundo se hizo cada vez más urbano, pero las sociedades rurales no

perdieron su influencia. Las ciudades desbordaron su trazado original debido en gran medida al éxodo continuo de campesinos. La ciudad masificada dejó de ser un núcleo compacto, una sola, para convertirse en dos sociedades que se miran la una a la otra como extrañas: por un lado está la sociedad normalizada (conformada por quienes, independientemente de su condición, han aceptado las reglas de la urbe); por otro lado está la sociedad marginal (conformada en su mayoría por migrantes del campo).

Como en un nuevo espectáculo barroco, la miseria se mueve entre el lujo ostentoso y se crean formas de vida inéditas a partir del desperdicio.

Esta es la imagen desdichada y militante de la América Latina actual, estampada en un libro que fue escrito hace más de tres décadas, pero que habla de un ciclo de nuestras sociedades que aún sigue abierto.

#### BIBLIOGRAFÍA

BORGES, Jorge Luis, «Pedro Henríquez Ureña», en Pedro Henríquez, *Obra crítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

HENRÍQUEZ, Pedro, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969.

PICÓN-SALAS, Mariano, *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

ROMERO, José Luis, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, México, Siglo Veintiuno, 1984.

ROMERO, José Luis, *La vida histórica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.

ROMERO, José Luis, *Latinoamérica: situaciones e ideologías*, Medellín, Universidad de Antioquía.



## TRES ETAPAS EN EL PENSAMIENTO DE LA IDEA DE AMÉRICA 1928-2004: SÍNTESIS, LOCALIZACIÓN Y TRANSVERSALIDAD

FERNANDO ZALAMEA

(Departamento de Matemáticas, Universidad Nacional,  
Bogotá, Colombia)

1. Los maestros de América: síntesis y panoscopia - 2. Los pensadores creadores: localización y microscopía - 3. Los mediadores críticos: transversalidad y telescopía

### RESUMEN

SE presenta una periodización conceptual y metafórica en el pensamiento latinoamericano sobre la idea de América, con tres etapas principales: (1) «Maestros de América» (Henríquez Ureña, Reyes, Ortiz) ligados a una comprensión sintética y panóptica del continente; (2) «Pensadores creadores» (Borges, Lezama, Rulfo, Onetti) ligados a procesos de localización y microscopía; (3) «Mediadores críticos» (Rama, García Canclini, Martín-Barbero) ligados a perspectivas transversales y telescópicas. Se acentúan los incesantes vaivenes de entrada y salida en la modernidad, característicos de la cultura latinoamericana.

*La fuerza centrípeta – es la aspiración sintética –  
y la fuerza centrífuga – la aspiración analítica del espíritu –  
tendencia a la unidad – tendencia a la pluralidad.*

NOVALIS, *EL BORRADOR GENERAL* (1799)

LA multiplicidad de formas del pensamiento latinoamericano a lo largo del siglo XX impide una diagramación justa del panorama en pocas páginas. Las diferentes perspectivas, concreciones, tensiones del «lugar» latinoamericano, hacen que muy diversas sedimentaciones, estratificaciones y quiebres se entrecrucen a lo largo del siglo. Sin embargo, pueden elaborarse algunos cortes transversales unitarios, que permiten descubrir la inmensidad del espectro sin disminuir su riqueza diferencial, gracias a ciertas temáticas intrínsecamente ligadas a tramas generales de correlaciones. Algunas de esas temáticas incluyen visiones sobre la conformación compleja de nuestras urdimbres sociales, sobre las ausencias y deformaciones de nuestras tradiciones políticas, sobre la riqueza multiplicativa concreta de la creatividad latinoamericana, sobre las formas y las prácticas de conocer el «sub»-continente. En esta última dirección, alrededor de la problemática de la *conformación reflexiva de América Latina como lugar de frontera y de tránsito*, situamos las páginas que siguen.

En la evolución de su «lugar», tanto geográfico como histórico, América Latina ha aparecido a menudo como una de las fronteras básicas del mundo occidental. Esa condición de margen, de *borde*, que no ha sido lo suficientemente bien aprovechada por las hegemonías dominantes, constituye sin embargo una de las mayores fortalezas de lo latinoamericano. Margen –del latín *margo*: borde, orilla– es, en español, según el Diccionario de la Real Academia, un sustantivo ambivalente, cuyo acorde masculino o femenino queda a libre arbitrio del intérprete. Extremidad, límite o espacio en blanco, el margen representa, física y simbólicamente, aquello que queda de lado, alejado de un conjetural centro. Sin género y sin lugar, el margen es, sin embargo, precisamente gracias a su indefinición y su genericidad, un concepto de una extraordinaria riqueza y ductilidad para poder ver



más ampliamente el mundo, mediante un entramado de medias tintas disponible desde el revés mismo de los acontecimientos. Al situarse en un borde, en una orilla, en una frontera, la visión se multiplica: percibe varios territorios a la vez, varias interpretaciones, varios rectos y versos de una misma situación. Lo aparentemente unidimensional se torna adecuadamente multifacético, y la percepción de la cultura desde sus márgenes adquiere gran densidad y hondura. En efecto –como lo señalaba Bajtin, al explicar que todo problema importante de un dominio de la cultura era el problema de las fronteras de ese dominio–, a menudo, desde una perspectiva central, la visión del mundo se trivializa y, rápidamente, se agota.

Situados, como lo estamos, en uno de los bordes de la cultura occidental, somos tal vez entonces más afortunados de lo que creemos, al considerar nuestra ubicación geográfica y cultural dentro del mundo moderno. Es, precisamente, al encontrarse al margen de los centros de poder y de onanismo intelectual, como muchos pensadores y creadores de América Latina han tenido la posibilidad de recoger, diferenciar y hacer surgir obras notables a lo largo del siglo XX. Desde los límites, los latinoamericanos han tenido que desbrozar la energía explosiva de los centros de turno, ya sea Europa o Estados Unidos, y, gracias a una sana distancia, a una edificante perspectiva, a una sintética visión a vuelo de pájaro, los mejores creadores latinoamericanos han logrado resistir a desgastantes modas e impulsar a menudo aceras y rigurosas miradas alternativas.

Desde el borde, el acceso al centro conlleva un insistente ir y venir que va modificando las perspectivas, la recepción, la reelaboración y la construcción de la cultura. Múltiples movimientos pendulares se encadenan, múltiples estratos espaciales chocan y se pegan parcialmente unos con otros, produciendo una compleja geometría del tiempo y del espacio, en donde prolifera lo movedizo, el desequilibrio, el desajuste. Se trata de una geometría insistentemente proclive a los tránsitos, a los flujos, a las deformaciones. A la manera misma de la conformación histórica y geográfica del lugar americano, la reflexión sobre ese lugar y la constitución de su cultura van emergiendo entonces como una suerte de vaivén sedimentario a lo largo de los múltiples movimientos que recorren esa frontera. El borde y el péndulo sirven

así de metáfora, tanto para el lugar físico de América Latina, como para una percepción reflexiva que culmina en cartografías y topografías «movedizas» originales, particularmente sensibles al tránsito del saber.

Dividimos este artículo en tres secciones, en donde la lectura conceptual de los movimientos del péndulo coincide con tres periodizaciones históricas a lo largo de las cuales se desarrolla el texto. Una primera etapa –síntesis y panoscopia– recorre la tradición universalista de algunos de los mayores pensadores latinoamericanos entre los años 20 y 50 del siglo XX. Para esos maestros de América resulta imprescindible un pleno ir y venir pendular entre los bordes latinoamericanos del saber y la centralidad europea. Una segunda etapa –localización y microscopía– revisa algunas notables formas de expresión del tránsito y de la frontera en la literatura latinoamericana, entre los años 40 y 60. El péndulo enfatiza entonces una comprensión profunda de lo regional, apunta a lo local, pero inevitablemente termina por multiplicarlo y elevarlo a rango de arquetipo universal. Una tercera etapa –transversalidad y telescopía– estudia los aportes de críticos, filósofos y sociólogos de la cultura para cartografiar el movedizo y fluctuante terreno americano, entre los años 80 y 90. El péndulo adquiere entonces un movimiento aparentemente errático, donde no puede ya sintéticamente definirse un solo confín entre los extremos, sino donde se entrelazan estratos espaciales y temporales en formas más impredecibles.

La primera sección se abre alrededor de la obra de Henríquez Ureña, enfatizando el «ansia de perfección» del Maestro, y apunta al proyecto de construcción de una combinatoria cultural sintética latinoamericana –forma de utopía– imaginada por el dominicano. Henríquez Ureña revela las antinomias fundamentales de lo americano, los contrastes geográficos y culturales, las contradicciones éticas y políticas, pero confía aún en su posterior resolución unitaria. Por su lado, y en diálogo con Henríquez Ureña, Alfonso Reyes recalca la peculiar capacidad del intelectual latinoamericano para construir síntesis, para encontrar terrenos naturales de mediación entre los opuestos, para inventar y entreverar los intercambios, las ósmosis, las transformaciones. En *El deslinde*, Reyes intenta definir el borde («deslinde») entre

lo literario y lo no literario, con herramientas multidisciplinares que trascienden las estrategias de su época, y llega a corroborar como característico de lo americano su facilidad para interpretar procesos y no objetos, adelantándose con mucho a ciertas «conquistas» postmodernas. El concepto de «transculturación», introducido por Fernando Ortiz en su extraordinario *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, permite empezar a diagramar con mayor precisión toda la difusa transitoriedad del continente. Los eruditos movimientos pendulares del ensayo revelan la riqueza antinómica de lo simultáneo, pero la sitúan en una novedosa perspectiva histórica y crítica que lleva a entender mejor la especificidad de la moviente cultura latinoamericana.

La segunda sección recorre algunas formas de tránsito entre lo local y lo universal en algunas obras de pensadores-creadores mayores de la literatura latinoamericana. Jorge Luis Borges se erige en maestro incontrovertible del trans, con su excepcional capacidad de plegar y desplegar los distintos saberes en cada fragmento de la cultura. Las ramificaciones, las redes, las combinaciones, los traslapes, las sedimentaciones, las ósmosis, las mixturas, en suma, las más diversas formas generales y particulares del deslizamiento y del entreveramiento, hacen que toda la obra de Borges se convierta en reflejo mismo de la complejidad metamórfica de América Latina. Por otro lado, la asombrosa decantación de la escritura en Juan Rulfo realza los múltiples estratos de imágenes que se develan en su obra. El desnudamiento del lenguaje logra hacer emerger murmullos, ecos, medias tintas, hebras humanas que no podrían percibirse desde una perspectiva hegemónica. Rulfo logra expresar el revés de una condición humana, la oblicuidad de las sombras, la delicada transitoriedad de la existencia, como pocas veces se ha logrado hacerlo en la literatura. Contrapuesto con Rulfo, José Lezama Lima se enfrenta al todo exuberante de la expresión, y considerando, a la manera de Henríquez Ureña, que «sólo lo difícil es estimulante», construye una compleja estructura reverberante, casi fractal, en la que cada uno de sus fragmentos intenta reflejar imposiblemente el todo. La mexicanidad de los desiertos de Rulfo, la cubanidad de las medianoches de Lezama, logran sin embargo trascender completamente sus entornos de origen, y configuran una suerte de imantaciones de fragmentos de lo local en lo universal.

De la misma manera, la Santa María de Juan Carlos Onetti merece verse como uno de los más profundos ámbitos universales contruidos hasta el momento para expresar la plurivalencia semántica y la plurivocidad compleja de los seres humanos. La irresolución narrativa de Onetti, la indeterminación de las perspectivas, la disección de las oscilaciones y fluctuaciones de los seres humanos, van siempre acompañadas de una afligida mirada múltiple, llena de comprensión por la grisura de sus personajes.

La tercera y última sección se dirige a proveer ciertas orientaciones de conjunto dentro de un panorama tan intrínsecamente cambiante como es el latinoamericano. La figura de Ángel Rama se constituye en engranaje esencial –en eje de unidad dentro de la diversidad– gracias a su enorme capacidad de detectar las más acentuadas diferencias locales, pero dentro de una arquitectónica general de secuencias comparativas, solapamientos parciales y ajustes espacio-temporales entre fragmentos de la cultura. Una doble atención a lo diferencial y a lo integral, a los residuos y al espesor de la cultura latinoamericana, elevan la mirada de Rama a paradigma de la crítica, consciente a la vez de la tradición de los maestros, de la revolucionaria expresividad del boom y de las fugaces oscilaciones de la transculturación narrativa en el continente. Néstor García Canclini se apropia del concepto de «hibridación» y revisa sistemáticamente su aparición en un espectro sorprendentemente amplio de formas alternas de expresión (cómic, graffiti, vídeos), combinando sus análisis culturales con perspectivas sociológicas de conjunto. Surge entonces de sus escritos, explosivamente, la multitemporalidad y la multiespacialidad de las formas de emergencia de lo moderno en América Latina, llevando a romper todos los estratos de referencia y todos los «cronotopos» rígidamente demarcados por adelantado, en particular, lo pre y lo postmoderno que se combinan de múltiples maneras con lo moderno en el ámbito latinoamericano. A su vez, Jesús Martín-Barbero describe la topografía movediza y cambiante del lugar, y elabora un «mapa nocturno» para indagar, desde las brechas y los intersticios, las estrategias de producción y comunicación masivas. Invirtiendo las miradas usuales, Martín-Barbero recupera las reconstrucciones del sentido a partir de los receptores de los *mass media* y muestra cómo muchas de esas

reelaboraciones sirven para «potenciar las fuerzas de descentramiento que habitan los márgenes».

Detrás de los cortes diacrónicos, subyace en el texto un triple movimiento estructural ligado a ciertas formas de visión del continente que se han adoptado a lo largo del siglo XX. En un primer momento, enfatizamos lo que llamamos la panoscopía de la «tradición universalista» latinoamericana, representada aquí por Henríquez Ureña, Reyes y Ortiz (y en la que entran también Martínez Estrada, Picón-Salas y los hermanos Romero, que sólo mencionaremos tangencialmente). La «panoscopía» –término que nos permitimos introducir a sabiendas de que es un neologismo– subraya la idea de observar (skopéo) el todo (pán), a la manera misma de un panóptico, el edificio construido de modo que cualquiera de sus partes sea observable desde un solo punto. El sistemático ir y venir entre polaridades, la búsqueda de soluciones de mediación, los esfuerzos por construir síntesis llevan en efecto a los maestros a practicar una panoscopía donde se postula una «arquitectura utópica» conceptual de América, con «puntos en el infinito» donde convergen las redes de mediaciones sintéticas.

En una segunda instancia, evocamos la microscopía para acercarnos al manejo de lo local y lo regional en el Buenos Aires de Borges, en la Luvina de Rulfo, en La Habana de Lezama, en la Santa María de Onetti (y que, por supuesto, se extiende al Macondo de García Márquez o al sertao de Guimaraes Rosa o de Vargas Llosa). La microscopía conlleva un considerable salto de perspectiva y de aproximación al mundo, con respecto a la panoscopía de la primera tradición universalista. Los entornos locales adquieren una importancia primordial y los movimientos de «el amor, la vida y la muerte» (los tres temas esenciales de toda literatura según Rulfo) son minuciosamente di/seccionados y de/cantados en esos entornos por los grandes narradores latinoamericanos. Sin embargo, resulta ser tan fuerte la potencia de la microscopía y de la combinatoria de los lentes asociados, que muchas de esas miradas «minimales» finalmente elevan el acotado corte local a forma de arquetipo universal.

En una tercera instancia, encontramos en la telescopía una forma de visión del continente que se acerca más a las prácticas de los críticos de la cultura como Rama, García Canclini o Martín-Barbero. Una

vez registradas las multitemporalidades y las multiespacialidades que configuran el lugar americano, sólo mediante instrumentos de aproximación de la visión entre secuencias culturales aparentemente lejanas puede el crítico elaborar una arquitectónica de engranajes parciales, simultaneidades o desajustes. Una propiedad telescópica de la cultura entra entonces en juego, cuando los más diversos fragmentos de la cultura se reflejan unos en otros –agrandando las imágenes de objetos lejanos–. Sin utópicos puntos de vista unitarios («panoscopia»), sin elevaciones universales de lo local («microscopia»), los mediadores críticos de fines del siglo XX construyen entonces una urdimbre cartográfica repleta de sorpresivos acercamientos entre formas de expresión marcadamente diversas. El tejido resultante vuela en el aire, no requiere fundamentos, pero capta la maleable plasticidad de los tránsitos latinoamericanos.

Sin llegar a establecer correlaciones estrictas, las tres secciones del texto, con sus tendencias a la panoscopia, microscopia y telescopía, se encadenan también con tres grandes manifestaciones temporales: modernidad, postmodernidad, transmodernidad. La posibilidad de síntesis universales –asíntota típica de la modernidad– fluctúa luego hacia la localidad y la diferenciación postmodernas, para abrirse finalmente hacia reintegraciones transversales de lo local, propias de la transmodernidad. Las geometrías conceptuales de cada instancia en la evolución del pensamiento latinoamericano tienden a ser, por tanto, geometrías plenas del espacio-tiempo: panoscopia moderna, microscopia postmoderna, telescopía transmoderna. Por supuesto, como García Canclini y Martín-Barbero lo han evidenciado, las fronteras diacrónicas no se encuentran tan bien delimitadas como aquí sugerimos y las demarcaciones de los linderos se subsumen bajo una más compleja lógica de la vaguedad, pero, desde la distancia, buscando una perspectiva de trazos genéricos detrás de lo íntimamente particularizado, tal vez la tríada geométrica que proponemos puede llegar a ser suficientemente correcta.

## 1. LOS MAESTROS DE AMÉRICA: SÍNTESIS Y PANOSCOPIA

UNA de las formas más plenas de definir una frontera consiste en surcarla sistemáticamente, en ir y venir permanentemente entre cada uno de sus márgenes, en reconocer las vecindades continuas del territorio marcado por el corte. En esos casos, la compenetración del *borde y el péndulo* se determina en dos sentidos complementarios: por un lado, si se parte de la delimitación del borde, el movimiento del péndulo sobre ese borde permite ampliar realmente la frontera; por otro lado, si se parte del ir y venir del péndulo, ese cúmulo de oscilaciones permite definir el borde como región invariante del movimiento. La complementación dialéctica anterior –elemental en un péndulo físico simple– da rara vez en el ámbito más amplio del pensamiento, pues se requieren varias condiciones específicas, históricas, culturales, sociales, para poder encarnar la metáfora. Una primera exigencia en el entorno correspondiente de pensamiento es el poder contar con una conciencia *autorreflexiva* en la que el borde (primer orden) y la reflexión sobre el borde (segundo orden) se conecten estrechamente. Otra condición es el poder observar la frontera y los márgenes como un *todo* continuo y conexo, donde no se disuelvan los tránsitos de información. Un tercer requisito es el poder acumular y reordenar dialécticamente las diversas tensiones polares alrededor del borde, para producir nuevas *síntesis* que amplíen la comprensión de la frontera.

Las décadas 1920-1950 en América Latina dan lugar a la emergencia de un grupo de intelectuales que consigue concretar con creces las condiciones anteriores. Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Francisco y José Luis Romero, Ezequiel Martínez Estrada, Fernando Ortiz, Mariano Picón-Salas son algunos de los notables ensayistas, críticos, historiadores y filósofos que intentan configurar en ese entonces una visión amplia –autocrítica, relacional, continua, conexas, sintética– de Latinoamérica. «Maestros de América», como se les ha llamado<sup>1</sup>, son

[1] Para una visión de conjunto sobre la tradición de universalidad, amplitud y rigor ligada a este grupo de pensadores, véanse los trabajos prolongados y consistentes de Gutiérrez Girardot: «Los olvidados: América sin realismos mágicos» (1985) (en: Rafael Gutiérrez Girardot, *Hipanoamérica: imágenes y perspectivas*, Bogotá, Temis, 1989, pp. 174-185), así como «La imagen de América en Alfonso Reyes» (1955) (*ibidem*, pp. 3-21), «Pedro Henríquez Ureña» (1978)

quienes construyen las herramientas y las perspectivas iniciales para entender la cultura latinoamericana como un todo: un espacio consciente de su condición limítrofe en la cultura universal pero que, *gracias* a esa misma condición, le permite realizar originales ejercicios de síntesis, ligados a hondas corrientes que jalonarán el siglo americano –transculturación, hibridación, mediación–. De hecho, la reflexión crítica sobre la herencia hispánica y sus contraposiciones con Europa y con los incipientes Estados Unidos (refinando la antítesis inicial de Rodó)<sup>2</sup>, la capacidad de entender el espacio americano como un entorno continuo para el diálogo de las culturas, y la riqueza de un entendimiento amplio donde se conjuguen lo racional y lo sensible<sup>3</sup>, lo local y lo global, lo particular y lo universal, dando lugar a nuevos procesos de fusión y de síntesis, se encuentran siempre presentes en los trabajos de Henríquez Ureña, Reyes, los Romero, Martínez Estrada, Ortiz o Picón-Salas.

Los *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928)<sup>4</sup> de Henríquez Ureña pueden verse como el primer intento sostenido dentro de la cultura latinoamericana por definir claramente el *topos* de América como una frontera donde una tensa oscilación de ideas, concreciones y mixturas –guiada siempre por el rigor de lo racional y de lo

(*ibidem*, pp. 58-83), o «Sobre el problema de la definición de América. Notas sobre la obra de José Luis Romero» (1982) (*ibidem*, pp. 244-251).

[2] La *Historia de la cultura en la América hispánica* (1947) de Pedro Henríquez Ureña (México: FCE, múltiples reimpressiones) es un ejemplo de ruptura de dualismos y de construcción de mediaciones sintéticas, donde Henríquez Ureña incorpora, por un lado, de manera notable para la época, una percepción de avances tanto en las humanidades como en las ciencias, y, por otro, una contrastación frecuente de la producción dentro de toda América, con tránsitos y obstrucciones entre América Latina y Estados Unidos.

[3] Una «razonabilidad» amplia que integrara la razón y la sensibilidad –mixturando y pegando los términos mismos– había sido propuesta a comienzos del siglo XX desde regiones tan dispares como Estados Unidos, Rusia y Uruguay. Las figuras de Charles Sanders Peirce (tres categorías universales), Pavel Florenski (dialéctica trinitaria) y Carlos Vaz Ferreira («razonabilidad») habían propugnado con fuerza la necesidad de hacer *pendular* sistemáticamente el conocimiento, sin restringirlo a urdimbres científicas o humanistas. Es una lástima que esos intentos de extensión de la razón –producidos curiosamente en los *bordes* mismos de Europa– hayan sido (y sean aún) tan poco conocidos.

[4] Pedro Henríquez Ureña, «Seis ensayos en busca de nuestra expresión», en: Pedro Henríquez Ureña, *Obra crítica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 239-330.



relacional- va definiendo progresivamente la especificidad del lugar mismo. El primer ensayo, adecuadamente denominado «Orientaciones» (1926), revisa la «urgencia romántica de expresión»<sup>5</sup> americana, jalada siempre entre pares de opuestos: tradición y rebelión, naturaleza y cultura, europeísmo e indigenismo, comunidad e individualidad. Los contrastes y las oposiciones son fundamentales y ningún lado de la balanza prevalece sobre el otro; sólo el tránsito pendular incesante entre los polos puede acercarse a captar mejor nuestra condición, en la que deben prevalecer el *rigor* y la *síntesis*:

«Llegamos al término de nuestro viaje por el palacio confuso, por el fatigoso laberinto de nuestras aspiraciones literarias, en busca de nuestra expresión original y genuina. Y a la salida creo volver con el oculto hilo que me sirvió de guía.

Mi hilo conductor ha sido el pensar que no hay secreto de la expresión sino uno: trabajarla hondamente, esforzarse en hacerla pura, bajando hasta la raíz de las cosas que queremos decir; afinar, definir, con ansia de perfección.

El ansia de perfección es la única norma. Contentándonos con usar el ajeno hallazgo, del extranjero o del compatriota, nunca comunicaremos la revelación íntima (...)

Cada grande obra de arte crea medios propios y peculiares de expresión; aprovecha las experiencias anteriores, pero las rehace, porque no es una suma, sino una síntesis, una invención»<sup>6</sup>.

De esta manera, más que ciertos materiales distintivos, o más que ciertas perspectivas peculiares, el método mismo –el ansia de perfección y la capacidad de síntesis– pasa a proyectarse como la que debería ser la fortaleza normativa por excelencia de la expresión americana. La «orientación» que propone Henríquez Ureña es muy exigente, propia de los grandes cánones que había impuesto Novalis en el auge de la modernidad: trabajar hacia lo hondo, bajar a la raíz de las cosas, ansiar la perfección, inventar sintéticamente. Se trata de un programa que,

[5] *Ibidem*, p. 244.

[6] *Ibidem*, pp. 251-252.

como veremos, el postmodernismo ha reevaluado, pero que merece volver a entrar en el debate contemporáneo<sup>7</sup>. Las duras batallas que tuvo que dar Henríquez Ureña en contra de la laxitud del pensamiento, su rigurosa crítica jerárquica, su concepción de la cultura como un todo complejo, no deberían desaparecer tan fácilmente del panorama.

El segundo ensayo, «Caminos de nuestra historia literaria» (1925), explora la diversidad de expresión lingüística en las diferentes naciones de América, propone «poner en circulación tablas de valores: nombres centrales y libros de lectura indispensables» («Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío, Rodó»)<sup>8</sup>, protesta contra el nacionalismo «espontáneo y natural»<sup>9</sup>, y, rechazando a aquellos que «con una especie de realismo ingenuo aceptan la natural e inofensiva suposición de que tenemos fisonomía propia»<sup>10</sup>, se eleva enérgicamente en contra de una pretendida exuberancia americana: la exaltación, el énfasis, la verbosidad. Una vez más, el rigor, el establecimiento de jerarquías de valores, el rechazo de una identidad ingenua, la crítica de la palabrería, se dirigen a crear un alto canon para la expresión americana, un canon que pretenderá disolverse posteriormente, pero al que creemos debe retornar, con nuevas fuerzas y nuevas reorientaciones, el pensamiento hispanoamericano.

Espacio de frontera entre el europeo y el indígena, entre la riqueza natural y el orden cultural, entre las diversas expresiones del lenguaje, entre lo residual y lo singular, América Latina emerge en la lectura de Henríquez Ureña como un *entorno privilegiado para una combinatoria cultural sintética*. Se trata de una idea fundamental que se retomará desde muy diversas perspectivas, y que determina en buena medida lo que podría designarse como *identidad relacional* de América. Mientras que todos los mayores pensadores hispanoamericanos se elevarán a lo largo del siglo XX contra una supuesta identidad descriptiva o predicativa de lo americano, contra una supuesta «fisonomía propia», a su vez, la mayoría se acercará a la lectura relacional, combinatoria y

[7] Revisaremos la situación al final de este texto.

[8] *Ibidem*, p. 255.

[9] *Ibidem*, p. 256.

[10] *Ibidem*, p. 259.

sintética propuesta por Henríquez Ureña. La peculiar condición –histórica (José Luis Romero), crítica (Ángel Rama), filosófica (Leopoldo Zea) o sociológica (Néstor García Canclini)– de entender a América Latina como un *borde* donde se privilegian los tránsitos y las hibridaciones será una imagen crucial a lo largo del siglo.

En el sexto ensayo de la compilación, «Alfonso Reyes» (1927), dedicado a su gran colega y amigo, Henríquez Ureña detecta las formas de pensamiento –también las suyas propias– que Reyes esgrime para entender las antinomias de lo americano:

«En Alfonso Reyes todo es problema o puede serlo. Su inteligencia es dialéctica: le gusta volver del revés las ideas para descubrir si en el tejido hay engaño; le gusta cambiar de foco o punto de vista para comprobar relatividades. Antes perseguía relaciones sutiles, rarezas insospechadas; ahora, convencido de que las cosas cotidianas están henchidas de complejidad, se contenta con señalar las antinomias invencibles con que tropezamos a cada minuto. ‘Antes coleccionaba sonrisas; ahora colecciono miradas’.

Pero la convicción de que el universo es antinómico no lo lleva a ninguna forma radical de pesimismo; el fatalismo de su pueblo no hace presa en él; nunca será fatalista, sino agonista, luchador. Como artista sabe que las antinomias del universo se resuelven, para el sentido espectacular, en armonías»<sup>11</sup>.

Este admirable párrafo prefigura enteras décadas posteriores de disquisiciones teóricas y debates alrededor del conocimiento: la importancia de volver del revés las ideas, la urgencia de cambiar de foco y comprobar relatividades, la conciencia de la complejidad, la riqueza de lo antinómico, todas supuestas «conquistas» posteriores del postmodernismo<sup>12</sup>. Pero a su vez, y ésta es una razón aún mayor

[11] *Ibidem*, p. 298.

[12] Por supuesto, es bien sabido que todas esas dialécticas fundamentales, hondamente presentes en la filosofía griega, se potencian alrededor del pensamiento romántico (especialmente con Novalis), en el mismísimo *núcleo* de la modernidad. Sobre el dudoso manejo del «post» en el postmodernismo, y sobre una posible alternativa («trans») para revitalizar la modernidad, véase la tercera sección de este texto.

para nuestra admiración, Henríquez Ureña detecta que, en el *revés del revés*<sup>13</sup>, Reyes *no se contenta* con lo relativo y busca la armonía, la unidad, la síntesis, la reintegración detrás de la diferenciación. Lejos del «fatalismo de su pueblo», lucha por construir resoluciones pendulares de los contrarios: una magnífica lección para todos aquellos que hemos sido tentados por cobijarnos en la localidad, en la relatividad disciplinar, en el pesimismo del desconocimiento. La multiplicidad de la mirada, *ligada* de manera necesaria, intrínsecamente dialéctica, con la posterior reintegración de las perspectivas, amplía la visión del mundo y ayuda a consolidar las herramientas requeridas para acercarse a entender las mixturas e hibridaciones americanas.

El mismo Reyes, retomando en sus «Notas sobre la inteligencia americana» (1936) las ideas e imágenes de Henríquez Ureña, definirá de manera permanente algunos rasgos combinatorios propios del pensamiento hispanoamericano:

«Para esta hermosa armonía que preveo, la inteligencia americana aporta una facilidad singular, porque nuestra mentalidad, a la vez que tan arraigada a nuestras tierras como ya lo he dicho, es naturalmente internacionalista. (...) En tanto que el europeo no ha necesitado asomarse a América para construir su sistema del mundo, el americano estudia, conoce y practica a Europa desde la escuela primaria. De aquí una pintoresca consecuencia que señalo sin vanidad ni encono: en la balanza de los errores de detalle o incomprendiones parciales de los libros europeos que tratan de América y de los libros americanos que tratan de Europa, el saldo nos es favorable (...)

Francisco Romero coincidía conmigo en apreciar cierto don de síntesis en la mentalidad americana, coincidencia que no era el resultado de un previo cambio de ideas, lo que la hace más expresiva.

[13] Veremos más adelante cómo, en una lectura plena de la «transmodernidad» (término según Rosa María Rodríguez Magda, *Transmodernidad*, Barcelona, Ánthropos, 2004), una doble negación (*no-no*: revés del revés) no debe entenderse como un «sí», sino como un «denso sí en el futuro», lo que permite enriquecer extraordinariamente el discurso (la lógica subyacente resulta ser entonces una lógica *topológica* que permite trascender los dualismos y abrirse a consideraciones *naturales* de frontera).

Pero al hablar de 'síntesis' ni él ni yo fuimos bien interpretados por los colegas de Europa, quienes creyeron que nos referíamos al resumen o compendio elemental de las conquistas europeas. Según esta interpretación ligera, la síntesis sería un punto terminal. Y no: la síntesis es aquí un nuevo punto de partida, una estructura entre los elementos anteriores y dispersos, que –como toda estructura– es trascendente y contiene en sí novedades. H<sub>2</sub>O no es sólo una junta de hidrógeno y oxígeno, sino que –además– es agua. La cantidad 3 no sólo es una suma de 1+2, sino que además es lo que no son ni 1 ni 2. Esta capacidad de asomarse a la vez al incoherente panorama del mundo y establecer estructuras objetivas, que significan un paso más, encuentra, en la mente americana, un terreno fértil y abonado»<sup>14</sup>.

El doble esfuerzo de apertura de la mirada, hacia lo propio y lo ajeno, cuyo «saldo nos es favorable», la emergencia de estructuras profundas de síntesis, nuevos puntos de partida para la *razonabilidad* americana, el terreno fértil y abonado para los intercambios, las transformaciones, los tránsitos, constituyen un entorno natural para la *movilidad*. En buena medida, podría de hecho acotarse una gran parte de la riqueza del pensamiento hispanoamericano alrededor de esa *razón-sensibilidad móvil*, abierta a las ósmosis, a los traslapes, a los entreveramientos de urdimbres dispares. Se trata de formas sistemáticas del diálogo que han enriquecido la historia cultural del continente. Otra cosa es que esa dialogización esencial en la construcción relacional de América haya tenido tan poca influencia en la consolidación de nuestras instituciones políticas. El que la enorme mayoría de la clase política latinoamericana sea particularmente sorda al diálogo es sin duda una de nuestras más paradójicas aflicciones, raíz inequívoca de subdesarrollo.

Más allá de la fluctuación positiva del saber, el *revés* de la mirada incita a detectar complementariamente las limitantes y las contingencias del tránsito. Uno de los ejemplos más detallados del estudio de

[14] Alfonso Reyes, «Notas sobre la inteligencia americana», en: Alfonso Reyes, *Última Tule y otros ensayos* (ed. Rafael Gutiérrez Girardot), Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. 233-234.

*tránsitos y obstrucciones* en la cultura lo propuso el mismo Alfonso Reyes en su notable ensayo de teoría literaria *El deslinde* (1944)<sup>15</sup>. En el extenso volumen (377 páginas en su primera edición), Reyes se propone definir el «deslinde» (borde, frontera) entre lo literario y lo no literario, tratando de establecer la especificidad de la literatura desde una oscilante<sup>16</sup> aproximación multidisciplinaria: gramática, poética, semántica, historia, sociología, estadística, lógica, matemática<sup>17</sup>, teología. El resultado, complejo, no reducible a una fácil fórmula, invoca, para la literatura, la riqueza de un «principio de fronteras, contaminaciones, ensanches, fertilizaciones e inspiraciones metafóricas»<sup>18</sup>. En una aproximación *sistémica* a las formas de la literatura (primer orden), Reyes consigue una iteración del «principio de fronteras» a todo el sistema, y obtiene una autorreflexividad plena en el aparato observacional (segundo orden). De hecho, otra iteración más en el sistema extendería el «principio de fronteras» al espacio mismo de América Latina en su compleja multidimensionalidad, como aquí la proponemos: borde histórico, mixtura cultural, contaminación sociológica, dialéctica del conocimiento.

[15] Alfonso Reyes, *El deslinde*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963 (*Obras completas* de Alfonso Reyes, tomo XV).

[16] El mismo Reyes describe conscientemente los *vaivenes* del método, desde el inicio mismo del ensayo: «Como en este género de aventuras no se puede proceder en línea directa, con frecuencia las páginas anteriores reciben su sentido de las posteriores, y viceversa. Hay que admitir entre paréntesis algunas afirmaciones que no siempre se demuestran al enunciarlas. En algunos casos, hay que tolerar anticipaciones metódicas; en otros, retrocesos e insistencias. Se procede en marchas cíclicas y por redibujos sucesivos. (...) Además, el estudio del fenómeno literario es una fenomenografía del ente fluido. En esta mudanza incesante, en este mar de fugaces superficies, no es dado trazar rayas implacables. Nuestro viaje se desarrolla a través de regiones siempre indecisas. Nuestras conclusiones tienen un carácter de aproximación y tendencia; gracias a eso serán rigurosas», *ibidem*, p. 31. La conciencia del avance pendular del conocimiento, de los diagramas cambiantes, de las fronteras evolutivas y de los entornos vagos del saber, lúcidamente presente en Reyes, describe a cabalidad las bases mismas de nuestro texto.

[17] Reyes dedica cerca de 80 páginas a la «estructura de la abstracción» y a los «contornos del reino matemático» para establecer «simpatías» y diferencias de las matemáticas con la literatura (*ibidem*, pp. 289-382). Se trata de un esfuerzo excepcional para demarcar formas del tránsito entre las ciencias y las humanidades, rara vez repetido en la ensayística posterior (en cualquier idioma), que debe volver a ser estudiado con la profundidad que merece.

[18] *Ibidem*, p. 418.

Al comparar las urdimbres de la historia, la ciencia y la literatura, Reyes acota el concepto de *límite* como referido «a los temas, a veces semánticos y a veces poéticos, o sea, al contenido noemático de asuntos y formas», y el concepto de *contaminación* como referido «al curso noético del pensar, al ángulo de declinación bajo el cual el espíritu baña sus motivos temáticos»<sup>19</sup>. La distinción fundamental entre *objeto* y *proceso* del pensar (*noema* y *noesis*) le permite a Reyes detectar límites claros en las temáticas de la historia y de la ciencia, así como contaminaciones importantes para ellas provenientes de las ciencias de la cultura, pero comparativamente descubre «la índole especial de la literatura dentro de la tríada teórica que estudiamos: la literatura no conoce límites noemáticos, la literatura no admite contaminaciones noéticas»<sup>20</sup>. Por un lado, la universalidad de los motivos de la literatura hace que toda temática pueda ser abordada; por otro lado, cada vez que la literatura se ensancha con nuevas metáforas o imágenes, provenientes de otro entorno de la cultura, lo literario hace inmediatamente *suyos* esos procesos y los sumerge en su «ángulo de declinación». La riqueza de la invención literaria se encuentra así vinculada con su extraordinaria capacidad mimética y especular, que consigue *internalizar* toda experiencia ajena dentro de sus formas mismas de producción, deshaciendo los límites e incorporando en su propio espectro formal las posibles contaminaciones asociadas.

Así como el protagonista de *El pozo y el péndulo* cree superar, en su descenso a las lúgubres mazmorras de la Inquisición, «los límites de todo lo ilimitado»<sup>21</sup>, la literatura borra en su conjunto, en la interpretación de Reyes, toda pretendida marca de corte. El descubrir desde el revés, desde la negación, la especificidad de la literatura amplía entonces las posibilidades mismas de la razón (acercándola de hecho a la «razonabilidad» de Vaz Ferreira). En forma similar, si miramos –nuevamente *desde el revés*– la pavorosa maquinaria pendular

[19] *Ibidem*, p. 106.

[20] *Ibidem*, p. 107.

[21] Edgar Allan Poe, «El pozo y el péndulo» (1842), en: Edgar Allan Poe, *Todos los cuentos* (ed. Julio Cortázar), Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003, p. 61.

que «con su acre aliento (...) bajaba... bajaba...»<sup>22</sup>, dirigida al corazón del recluso en *El pozo y el péndulo*, mientras se estrechan las paredes de la celda, con sus metales incrustados puestos al rojo vivo, vemos cómo la imaginación de Poe *rompe* todos los límites del aguante humano y, al incorporarlos milimétricamente en la narración, produce la escalofriante sensación de terror que atenaza al lector. La capacidad, tan característica en la obra de Poe, de acceder al *otro lado* –de la percepción, de la razón, de la vida– resulta ser una de las claras fortalezas de la literatura, gracias justamente a su ausencia de límites noéticos y noemáticos, como indica Reyes.

En buena medida, esa oscilación pendular entre lo positivo y lo negativo, entre el aquí y el allá, entre el recto y el revés, puede verse también como un símbolo pleno de la labor de los *Maestros de América*. La continua percepción entre la herencia europea y la construcción o síntesis autóctona, nunca acotada a sólo uno de los márgenes del Atlántico, siempre está presente en un Henríquez Ureña, un Reyes, un Romero, un Ortiz, un Picón-Salas. Como lo manifiesta Reyes, el esfuerzo mismo de superar el confinamiento en la frontera hace que el habitante del borde tenga que acercarse al centro, para luego volverse a alejar, dando lugar así a una experiencia doble, a un verdadero *vai-vén* cognoscitivo que los habitantes del centro rara vez tienen que realizar. El entender dialécticamente un estado de cosas, sopesando siempre con fineza y con firmeza los múltiples aspectos de una cuestión, es para los maestros una actitud permanente. El enriquecer el discurso desde la aparente lejanía del borde geográfico, desde la aparente debilidad de la insuficiencia histórica, es una de sus labores sistemáticas. Desde el *aparente revés negativo* de nuestra América surge entonces una conciencia incisiva de la amplitud compleja del universo, como pocas veces se ha dado en un grupo tan notable de pensadores.

Asociada a la utopía de América como lugar de encuentro, como «relé»<sup>23</sup> de saberes e invenciones, se encuentra implícita, en la mirada

[22] *Ibidem*, p. 68-69.

[23] El relé –del francés *relais*, relevo, «aparato destinado a producir en un circuito una modificación»– es el lugar del intercambio, el lugar donde los procesos semióticos cambian su condición modal, donde se entretajan y mezclan signos de todo tipo –naturales, fisiológicos, culturales– con signos segundos que substituyen a los primeros, e interpretaciones de esos se-



de los maestros, la posibilidad de observar el continente entero a la manera de un *panóptico*. Edificio construido de tal manera que cada una de sus partes fuese observable desde un solo punto, el panóptico<sup>24</sup> enlaza arquitectónicamente lo local y lo global, las diferencias y la unidad, la multiplicidad y la convergencia. Si entendemos por «panoscopia» el conjunto de métodos para la investigación ligados a la visión que se puede obtener desde un panóptico, muchos de los esfuerzos realizados para definir el *topos* de América por Henríquez Ureña, Reyes u Ortiz, por sólo señalar a los pensadores que abordamos en esta sección, pueden interpretarse como herramientas para elaborar una *panoscopia americana*. La panoscopia incluye en efecto la posibilidad de percibir los tránsitos más allá de muros y obstrucciones para cada agente, la posibilidad de unificar sintéticamente los trayectos arbitrarios de cada particular, la posibilidad de acercar lo aparentemente distante.

La búsqueda de ciertos universales focales, aún vigente en el período 1920-1950, se acomoda bien con esa panoscopia de los maestros. Podría parecer que esa mirada inicial ha sido completamente reevaluada por los desarrollos posteriores del postmodernismo, pero no creemos que esto sea así. La ruptura de universales absolutos, focales, privilegiados, no ha acabado con los universales: de hecho, la noción de *universal relativo* puede definirse con precisión, y con ella se recuperan muchos aportes previos al debate postmoderno, como fueron las lecturas sintéticas de los pensadores que aquí abordamos. Si, en principio, en la práctica constructiva de la arquitectura, el punto focal podría parecer ser único, en el ámbito de las posibilidades teóricas –y por tanto en el ámbito de la utopía americana– los puntos de observación pueden multiplicarse<sup>25</sup>. La *red* de puntos focales en la

gundos signos dentro de múltiples contextos de recepción. Véase Pierre Francastel, *La realidad figurativa* (1965), Barcelona, Paidós, 1988, p. 119.

[24] El panóptico fue diseñado por Jeremy Bentham a fines del siglo XVIII para albergar una cárcel. La cercanía con la celda de *El pozo y el péndulo* es accidental, pero puede aprovecharse para recuperar lo positivo desde lo negativo y hacer emerger una vez más la luz desde la oscuridad.

[25] Veremos, en la sección 3, cómo puede en realidad realizarse esa multiplicación de puntos focales, tanto desde el punto de vista teórico, como en la práctica cultural, gracias a la teoría de haces y a la transversalidad cultural asociada («transmodernismo»).

panoscopía, que puede así obtenerse, elimina entonces lo absoluto y lo privilegiado, pero trasciende a su vez las restricciones de lo local y lo particular.

El concepto crítico central que prefigura las amplias posibilidades de extensión del espectro del pensamiento hispanoamericano a lo largo del siglo XX es, tal vez, el concepto de *transculturación* introducido por Fernando Ortiz en su extraordinario ensayo *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940)<sup>26</sup>. El trabajo de Ortiz presenta una muy pormenorizada historia del tabaco y el azúcar en Cuba, digna, en su rigurosa prolijidad, de la extremada atención al detalle que ejercitara Alfonso Reyes. Como prolegómeno al cuidadoso «contrapunteo» que realizará a lo largo del libro, Ortiz introduce su neologismo de «transculturación», con el cual intentará captar la *dinámica* de proyecciones transversales de individuos y grupos, dentro de la sociología de la cultura:

«Con la venia del lector, especialmente si es dado a estudios sociológicos, nos permitimos usar por primera vez el vocablo *transculturación*, a sabiendas de que es un neologismo. Y nos atrevemos a proponerlo para que en la terminología sociológica pueda sustituir, en gran parte al menos, al vocablo *aculturación*, cuyo uso se está extendiendo actualmente.

Por *aculturación* se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero *transculturación* es vocablo más apropiado.

Hemos escogido el vocablo *transculturación* para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican (...)

La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones. Primero, la transculturación del indio paleolítico al neolítico y la desaparición de éste por no acomodarse al impacto de la nueva cultura castellana. Después, la transculturación de una corriente incesante de inmigrantes blancos (...). Al mismo tiempo, la

[26] Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

transculturación de una continua chorrera humana de negros africanos, de razas y culturas diversas (...) Todos ellos arrancados de sus núcleos sociales originarios y con sus culturas destrozadas, oprimidas bajo el peso de las culturas aquí imperantes, como las cañas de azúcar son molidas entre las mazas de los trapiches (...)

Y todavía más culturas inmigratorias, en oleadas esporádicas o en manaderos continuos, siempre fluyentes e influyentes y de las más variadas oriundas: indios continentales, judíos, lusitanos, anglosajones, franceses, norteamericanos y hasta amarillos mongoloides de Macao, Cantón y otras regiones del que fue Imperio Celeste. Y cada inmigrante como un desarraigado de su tierra nativa en doble trance de desajuste y de reajuste, de *desculturación* o *exculturación* y de *aculturación* o *inculturación*, y al fin de síntesis, de *transculturación*»<sup>27</sup>.

La pendularidad es aquí explícita en Ortiz. Un movimiento («desajuste») da lugar a la «exculturación», al abandono relativo de un nutriente de información, otro movimiento inverso («reajuste») da lugar a la «inculturación», al registro de nuevas improntas culturales, y, en el medio, en la frontera, en el borde, surge la *transculturación*: síntesis de correlaciones culturales, compenetración de tirantes polaridades, dialéctica de flujos, invención de conjugaciones antinómicas, dialogización de complejas traducciones. Si la exculturación y la inculturación pueden ser brutales –«molidas entre las mazas de los trapiches»–, producto a menudo de la peor opresión por parte de nuestras supuestas clases «dirigentes», la transculturación debe permitir en cambio el *tránsito natural* del saber y de la cultura, aceptando la diversidad de los entornos, la multiplicidad de las creencias, la riqueza antinómica de lo simultáneo, pero ayudando a la vez a las ósmosis entre los diferentes contextos, a las hibridaciones y a las mixturas entre vecindades contrastantes.

La primera parte del *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* toma al pie de la letra, con inusitada literalidad, el movimiento pendular entre el tabaco y el azúcar:

[27] *Ibidem*, pp. 92-93.

«La caña de azúcar y el tabaco son todo contraste. Diríase que una rivalidad los anima y separa desde sus cunas. Una es planta gramínea y otro es planta solanácea. La una brota de retoño, el otro de simiente; aquélla de grandes trozos de tallo con nudos que se enraízan y éste de minúsculas semillas que germinan. La una tiene su riqueza en el tallo y no en sus hojas, las cuales se arrojan; el otro vale por su follaje, no por su tallo, que se desprecia. La caña de azúcar vive en el campo largos años, la mata de tabaco sólo breves meses. Aquélla busca la luz, éste la sombra; día y noche, sol y luna. Aquélla ama la lluvia caída del cielo; éste el ardor nacido de la tierra. A los canutos de la caña se les saca el zumo para el provecho; a las hojas del tabaco se les seca el jugo porque estorba. El azúcar llega a su destino humano por el agua que lo derrite, hecho un jarabe; el tabaco llega a él por el fuego que lo volatiliza, convertido en humo. Blanca es la una, moreno es el otro. Dulce y sin olor es el azúcar; amargo y con aroma es el tabaco. ¡Contraste siempre! Alimento y veneno, despertar y adormecer, energía y ensueño, placer de la carne y deleite del espíritu, sensualidad e ideación, apetito que se satisface e ilusión que se esfuma, calorías de vida y humaredas de fantasía, indistinción vulgarota y anónima desde la cuna e individualidad aristocrática y de marca en todo el mundo, medicina y magia, realidad y engaño, virtud y vicio. El azúcar es *ella*; el tabaco es *él*... La caña fue obra de los dioses, el tabaco lo fue de los demonios; ella es hija de Apolo, él es engendro de Proserpina...»<sup>28</sup>.

Asombrosamente, el hermosísimo vaivén polar de este párrafo consigue mantenerse *tal cual* –en forma sistemática y con igual fluidez, enriqueciendo siempre progresivamente los datos y las metáforas– a lo largo de las noventa (!) primeras páginas del *Contrapunteo*. Se trata de una verdadera proeza en la ensayística hispanoamericana, donde se conjugan una rigurosa investigación histórica y sociológica, una gran imaginación formal (en este caso, formas del tránsito e imágenes pendulares) y una riqueza deslumbrante en el lenguaje. Ortiz recorre los más diversos ámbitos y procesos, comparando y entreverando el

[28] *Ibidem*, pp. 13-14.

azúcar y el tabaco en cada uno de ellos: análisis biológico, producción, división del trabajo, mercantilización, comercialización, utilización social, manejo político, normatividad ética, imaginería mágica y religiosa, discusión científica, *et caetera*. En la contraposición sintética de esos tránsitos propone Ortiz una adecuada metáfora de la historia cubana: «Cuba tuvo dos orgullos paralelos, *síntesis* de este curiosísimo contraste, el ser el país que producía el azúcar en más cantidad y el tabaco en más calidad. (...) Pero adviértase también que si el azúcar y el tabaco tienen contraste, jamás tuvieron conflictos entre sí. (...) No hay, pues, para los versadores de Cuba, como habría querido aquel arcipreste apicarado, una *Pelea de Don Tabaco y Doña Azúcar*, sino un mero discreteo que debiera acabar, como los cuentos de hadas, en casorio y felicidad. En la boda del tabaco con el azúcar»<sup>29</sup>.

Las restantes trescientas cincuenta páginas del *Contrapunteo* proveen meticulosos complementos (históricos, sociológicos, literarios, científicos) acerca de las vicisitudes del tabaco y del azúcar tanto en el contexto cubano, como en el contexto de la cultura universal. Una muy extensa sección trata «De la transculturación del tabaco»<sup>30</sup>. Ortiz pone a prueba sus ideas acerca de las diversas formas (*ex/in/trans*) de culturación y descubre tres grandes umbrales en la transculturación del tabaco. Primero, el tránsito de la planta, desde su inicio mágico y sacramental, ligado a curaciones y ritos en el ámbito indígena originario, hacia el manejo sensual y económico que le dan los castellanos de Indias (quienes transforman su propia imaginería con respecto al tabaco, yendo del «vicio» según Las Casas, y de algo «peor que el dolor» según Oviedo, a una aceptación a «hurtadillas», luego con «soltura» y finalmente con «desenfado»<sup>31</sup>). Segundo, el gran salto transcultural que disemina el tabaco allende las Indias, lo implanta con enorme fuerza en África y lo difunde en Europa: como ornamento y virtud medicinal en primera instancia, luego como estimulante benévolo (simultáneamente con el chocolate, el café y el té) en las reuniones de la alta sociedad, donde la opulencia y el poder se manifiestan, pero

[29] *Ibidem*, pp. 87-88. La «síntesis» es resaltada por nosotros.

[30] *Ibidem*, pp. 204-284.

[31] *Ibidem*, p. 223.

donde a la vez la razón libertaria va emergiendo. Tercero, la concepción mercantilista a gran escala, con atractivas facilidades tributarias, que convierte a la industria del tabaco en un fenómeno ubicuo a nivel mundial, y que la conduce finalmente a lo que Ortiz llama la «transculturación universal»<sup>32</sup> del tabaco. Son especialmente punzantes los estudios que Ortiz realiza acerca de las larguísimas disquisiciones (de todo tipo: práctico, moral, religioso, científico) que se plantearon a lo largo de los siglos a favor y en contra del uso del tabaco, así como los rastreos donde detecta su presencia en la poesía renacentista, barroca y moderna. La transitoriedad dinámica de la cultura<sup>33</sup> refugle así en el *Contrapunteo*.

Podemos explicitar ahora algunas de las componentes estructurales que subyacen en muchos de los textos de Henríquez Ureña, Reyes, Ortiz, y que pueden precisarse alrededor de las ideas de *síntesis* y de *panoscopia*. La síntesis, según la etimología griega *sunthesis*, consiste en una «acción de juntar», «combinar», «componer». La composición, un modo de conocimiento intrínsecamente relacional, es aquí imprescindible: allende las descripciones predicativas (fibras), la síntesis propone el entrelazamiento combinatorio (cuerda) de los filamentos analíticos. Por otro lado, la visión desde el panóptico combina en una sola mirada la multiplicidad de las perspectivas. Como puede observarse en un diseño de Bentham (1787/91), el panóptico se erige sobre el acople de un círculo horizontal y de un semicírculo vertical,

[32] *Ibidem*, p. 284.

[33] En *El huracán*, otro de sus notables ensayos, Ortiz señala complementariamente que, más allá del tránsito, «con frecuencia los orígenes de los símbolos están en las profundidades de la cultura que los comprende y su sentido primario se ha perdido por razón de las variaciones que ha experimentado tal cultura o por proceder aquéllos de culturas antecesoras, o lejanas en espacio y tiempo, y haber sido recibidos por las gentes donde aún sobreviven, ya *transculturados* y con sentidos y usos distintos de los originarios» (Fernando Ortiz, *El huracán. Su mitología y sus símbolos* (1947), México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 13-14, nuestras cursivas). Partiendo de unas figuras cubanas precolombinas, cuya singularidad no había podido ser adecuadamente explicada hasta el momento, Ortiz realiza una extensa investigación arqueológica comparativa para tratar de demostrar que los motivos comunes que aparecen en las figuras son representaciones simbólicas del huracán. El resultado metodológico del trabajo lleva a descubrir ciertos *invariantes* detrás del tránsito y de la multiplicidad diferencial de las imágenes. Como veremos más adelante, esta *doble* comprensión pendular –el tránsito y ciertos invariantes detrás del tránsito– es fundamental para nuestros propósitos.

calcando a mayor escala la práctica del teodolito para los cálculos de triangulaciones. La acción de juntar los diversos radios en un mismo punto focal resulta ser entonces parte de un proceso de reintegración de los diferenciales.

Henríquez Ureña, Reyes, Ortiz intentan contemplar a América como un todo, combinando las riquezas regionales, juntando los esfuerzos de nuestros prohombres, componiendo un *tejido* en el que los movimientos de las fibras en un entorno dado de la urdimbre puedan reflejarse parcialmente en otro entorno dado, por más alejado que se encuentre aparentemente del primero. La coherencia, la conexidad y la plasticidad del tejido son fundamentales. La lectura continental de cada uno de estos pensadores tiende a hacer aparecer trazos comunes detrás de lo diferenciado, corrientes profundas en la «larga duración» allende ligeras ondulaciones en la superficie, fuerzas telúricas que van fraguando la cultura americana. Aunque la movilidad de la mirada es inevitable y, como veremos más adelante, ningún punto focal puede pretender contar con un mayor privilegio que otro, una concepción holista de América como la que buscan (y encuentran) Henríquez Ureña, Reyes, Ortiz conlleva una postulación de hipótesis y metodologías *necesariamente* sintéticas, así como una cosmovisión ligada a principios panópticos. De hecho, el que la construcción relacional y autorreflexiva de América proceda desde el borde mismo que va a intentar definirse es el proceso geométrico ineludible que *obliga* a la síntesis y a la panoscopia. Las razones son triples: por un lado, todo acto de autorreflexión requiere un alto umbral de complejidad para que la reflexividad pueda representarse, y todo entramado complejo de representaciones está ligado a procesos de *síntesis*. Por otro lado, la lógica subyacente a un vaivén topológico de información, desde un borde al centro y viceversa, es una lógica del continuo (contemplaremos más adelante una sublógica apropiada, la «lógica de los haces»), y los modelos naturales asociados a una lógica topológica son los «topos» *sintéticos* de la teoría matemática de categorías. Finalmente, la adecuada estabilización de una dialéctica pendular, originada desde el borde, para captar un entorno dado de la historia, la geografía, la sociología o el conocimiento (ese entorno que se ha llamado «América»), requiere postular en un cierto momento la

utopía de un *panóptico* cultural donde las hibridaciones y las mixturas puedan compararse parcialmente, asintóticamente, alrededor de puntos focales. La *especificidad de observar el borde, desde sí mismo, con herramientas pendulares*, condición relacional y geométrica del *topos* de América que da lugar a la síntesis y a la panoscopia, subyace así tras las concepciones de Henríquez Ureña, Reyes u Ortiz.

Lejos de *El pozo y el péndulo* de Poe, con su escalofriante evocación de una inquisición central y autoritaria, *el borde y el péndulo* de los maestros de América extiende ahora el espíritu hacia los márgenes y hacia una razón ampliada, donde desaparecen los argumentos de autoridad y donde el ejercicio reflexivo de la razón la *abre* de forma natural hacia los ámbitos de lo imaginario. La invención americana sirve de urdimbre reguladora para lo real, gracias a las maleaciones de un tejido plástico conformado de hechos e hipótesis, donde las hipótesis se someten a *tests* diversos (plausibilidad, instinto, economía, complejidad) hasta fusionarse continuamente con los hechos. Pueden entonces registrarse pendularmente, por un lado, las *rupturas* de regularidad, los desajustes de homogeneidad en un contexto dado que van más allá de una simple irregularidad casual, y, por otro lado, los *pegamientos* locales de esas rupturas en un continuo global («América»), mediante diversos métodos que permiten seleccionar eficazmente las más «cercanas» hipótesis explicativas posibles para una ruptura dada.

La balanza de Pascal, no recuperada explícitamente por los maestros de América en sus escritos, subyace no obstante en cada recodo de sus consideraciones. El equilibrio pascaliano entre rigor e instinto, entre razón e imaginación, entre cuadraturas y tangentes, entre infinitudes opuestas –en suma, entre polaridades que dan lugar a campos de fuerzas *intermedios* de enorme valor heurístico– es un equilibrio que permea ubicuamente la arquitectónica americana. Siempre precisando y acotando alguna frontera sobre la cual va y viene el péndulo de la razón inventiva, los maestros de América exploran con nuevas herramientas metodológicas los grandes umbrales pascalianos. En gran medida, muchas contribuciones de Henríquez Ureña, Reyes u Ortiz (revés del revés, deslinde, transculturación, americanismo integral) pueden verse como concreciones para poder,



por una parte, analizar jerárquicamente múltiples niveles locales de lo intermedio, y, por otra, poder recomponerlos sintéticamente dentro de estructuras globales dispuestas al enlace y a la transferencia. De hecho, el *arte de la balanza* está estrechamente ligado al *arte de la razón*. La razón como proporción entre dos entes se extiende a un intento de concordancia entre lo discordante (la *coincidentia oppositorum* de Cusa), a una armonización de contrarios, a un vaivén pendular entre opuestos. Una razón que descuide las fronteras es, por lo tanto, un verdadero contrasentido etimológico e histórico. La luminosa insistencia de Bajtin en que «todo acto cultural vive, de manera esencial, en las fronteras», pues «en esto reside su seriedad e importancia: alejado de las fronteras pierde terreno, significación, deviene arrogante, degenera y muere»<sup>34</sup>, debería estar siempre inscrita al inicio de cualquier investigación.

Desde muchos puntos de vista, un entendimiento de lo americano como una compleja *red de umbrales*, a la manera de Henríquez Ureña, Reyes, Ortiz, con una lógica de vecindades subyacente, tiene mucho para ofrecernos. Una *inversión* notable se consigue. Desde los límites se crean nuevos órdenes, pero no sólo en la lógica o en las ciencias exactas, sino también en la historia, en la sociología y en el mismo proceder artístico. La posibilidad de invertir nuestro entendimiento habitual de lo dual, y de situarlo, no como base de nuestra comprensión, sino como simplificadora construcción imaginaria, abre enormes perspectivas. Desde los bordes, toda consideración resulta inmediatamente ternaria, intrínsecamente dialéctica, naturalmente pendular. Dejando de lado las idealizaciones del «+» y del «-», lo que *realmente* subsiste son las mediaciones, las graduaciones, las mixturas, para las cuales sólo parece ser apropiada una lógica afín a los fenómenos de cambio dentro de un continuo general. Es la apuesta consciente y amplia de los que hemos venido llamando los maestros de América. Bajo el manto de una «razonabilidad» ampliada –a la manera de Vaz Ferreira: lugar donde confluyen experiencia, imaginación y razón– pueden perfectamente integrarse la plasticidad y el rigor. Así como una de las grandes tareas

[34] Mijaíl Bajtin, «El problema del contenido, el material y la forma en la creación literaria» (1924), en: M. Bajtin, *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1991, p. 30.

de la topología fue, en sus comienzos, el estudio de las deformaciones elásticas de un espacio *desde sus bordes*, una de las tareas importantes a las que se enfrenta aún la crítica de la cultura es la comprensión de ciertas maleaciones de la imaginación y de la razón, que sólo parecen ser plenamente comprensibles *desde ciertos bordes* donde se solapan la fantasía y el orden.

## 2. LOS PENSADORES CREADORES: LOCALIZACIÓN Y MICROSCOPIA

Nos acercamos ahora a una de las oscilaciones del péndulo que ha marcado de manera más notoria el devenir latinoamericano. De la mano de algunos de sus mayores creadores literarios –producto de un minucioso ejercitarse de la razón sensible en el ámbito de lo microlocal– América Latina ha conseguido incrustar los más altos y genéricos universales dentro de los aparentemente más acotados y particulares regionalismos. Borges, Rulfo, Onetti, Carpentier, Lezama Lima, Guimarães Rosa, Arguedas, García Márquez, Vargas Llosa, por sólo señalar algunas figuras imprescindibles dentro de ese panorama, se adentran, con el rigor del pormenorizado detalle, en regiones bien delimitadas, para luego elevarlas, a rango de arquetipo, mucho más allá de sus bordes iniciales. Las calles de Buenos Aires, Luvina, Santa María, las arcadas de La Habana, el Sertón, los empedrados de Cuzco, Macondo, la Selva y el Desierto, todos logran encarnar las hondas y eternas contradicciones y riquezas de los seres humanos: las aspiraciones rotas hacia la infinitud, los dolores secos de los desposeídos, las pluralidades de distintas historias individuales, los choques entre naturaleza y cultura, las contradicciones éticas, los (des)enlaces entre hombre y mundo, las multitudinarias imaginerías de los enclaves familiares, las desbordantes expresiones del entorno geográfico. De repente, al delimitar una mixtura cultural y al observarla desde la alta creatividad literaria, emerge *todo un mundo*, así como ciertas soluciones acuosas se convierten –a los ojos de un potente microscopio– en complejos y completos entornos de vida.

Desde *Fervor de Buenos Aires* (1923)<sup>35</sup>, y desde las primeras líneas del primer poema allí incluido, Borges invoca «las calles desganas del barrio» como «una promesa/ porque millares de almas singulares las pueblan,/ únicas ante Dios y el tiempo/ y sin duda preciosas./ Hacia el Oeste, el Norte y el Sur/ se han desplegado (...)»<sup>36</sup>. Fascinante premonición de toda la obra misma de Borges, las singularidades y los fragmentos locales apuntan *in nuce* a la promesa de un *despliegue* que abarcará las más diversas regiones del pensamiento y de la cultura. De hecho, dentro de la multivalente riqueza estructural<sup>37</sup> y formal de la escritura de Borges, el plegar y el desplegar<sup>38</sup> las imágenes y los saberes, el acechar –en lo único y lo singular– el espectro de una geografía mucho más ancha, se convertirán en procesos sistemáticos de su pensamiento. El Arquetipo como límite de los diversos tipos que engloba, la Idea como límite de las múltiples ideas que agita, el Tiempo y el Espacio como límites de infinitas vicinidades de correlación, surgen a partir de un acerado conocimiento de lo local.

Producto de una trama y un lugar<sup>39</sup>, una Biblioteca y un Jardín, tanto míticos (Babel, Edén) como autobiográficos<sup>40</sup>, la obra de Borges

[35] Jorge Luis Borges, *Fervor de Buenos Aires*, en: *Obras completas I (1923-1949)*, Buenos Aires, Emecé, 1974.

[36] *Ibidem*, p. 17.

[37] Para una adecuada visión de esa riqueza estructural, véase por ejemplo Mary Lusk Friedman, *Una morfología de los cuentos de Borges*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1990.

[38] Tal vez no sea sólo una casualidad el que el acordeón, instrumento imprescindible del tango, y, por tanto, elemento fundamental de entronque real-imaginario en los primeros escritos de Borges, requiera un incesante ir y venir, un permanente pliegue y despliegue en la ejecución del intérprete.

[39] Lugar que es un «no-lugar», así como Rulfo señalaba que su tiempo era un «no-tiempo». Borges cita a Quevedo: «Llámola *Utopía*, voz griega cuyo significado es *no hay tal lugar*». En: Jorge Luis Borges, «Utopía de un hombre que está cansado» (1975), en: *Obras completas III (1975-1985)*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 52.

[40] «Durante muchos años, yo creí haberme criado en un suburbio de Buenos Aires, un suburbio de calles aventuradas y ocasos visibles. Lo cierto es que me crié en un jardín, detrás de un largo muro, y en una biblioteca de ilimitados libros ingleses (...) Suelo pensar que, esencialmente, nunca he salido de esa biblioteca y de ese jardín», Jorge Luis Borges, *Revista Sur*, nº 129, pp. 120-121, citado en: Stefania Mosca, *Jorge Luis Borges: utopía y realidad*, Caracas, Monte Ávila, 1983, p. 137.

se ramifica sobre una red multiplicativa de libros y de diversas combinatorias espacio-temporales:

«La literatura no es agotable, por la suficiente y simple razón de que un solo libro no lo es. El libro no es un ente incomunicado: es una relación, es un eje de innumerables relaciones»<sup>41</sup>.

«El jardín de senderos que se bifurcan es una imagen incompleta, pero no falsa, del universo tal como lo concebía Ts'ui Pên [algún «otro» Borges]. A diferencia de Newton y Schopenhauer, su antepasado no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca todas las posibilidades»<sup>42</sup>.

La red de «innumerables relaciones» y la trama de «todas las posibilidades» son potenciadas en la narrativa de Borges con múltiples recursos: evocación constante de la infinitud y su articulación con lo universal, juego de traslapes entre utopías y mundos alternativos, aceleraciones y pausas en un tiempo plástico, tejido polivalente de referencias reales e imaginarias, combinatoria de órdenes diversos (ajedrez, laberintos), multiplicidad de espejos, hilvanaciones y deshilvanaciones. Se trata de toda una serie de recursos ligados a una *oscilación pendular* que resulta ser consustancial al modo mismo de la invención según Borges. En el *aleph* del sótano de la calle Garay –forma extrema de lo microlocal– emerge la contradictoria totalidad del mundo. La red multirelacional y la dimensión multimodal pretenden reflejarse así en fragmentos minimales de la urdimbre.

En la obra de Borges, la biblioteca y el jardín, alucinados y bifurcados, los otros «yo», los seres soñados, los regresos eleáticos al infinito,

[41] «Nota sobre (hacia) Bernard Shaw» (1951), en *Obras completas II (1952-1972)*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 125.

[42] «El jardín de senderos que se bifurcan» (1941), en *Obras completas I (1923-1949)*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 479.

viven y se multiplican en permanente tensión entre una combinatoria de símbolos arquetípicos e inmutables y una inventiva cambiante, concreta, cotidiana. Irredento platonista y asombroso fabulista, en el mixto entre el esqueleto de lo eterno y el relé de lo diario yace una de las grandes fortalezas de su narrativa. Cuando Borges señala que «sea lo que fuere, la imaginación y las matemáticas no se contraponen; se complementan como la cerradura y la llave»<sup>43</sup>, el escritor revela uno de sus principios básicos de composición: la compenetración natural, en su narrativa, del esqueleto de los conceptos (los símbolos) y del relé movible de la vida (la interpretación o encarnación de los símbolos). Así como –en la Biblioteca– el Hombre del Libro encarna la imposible concepción de la totalidad del espacio, o como –en el Jardín– Stephen Albert trata fatigosamente de explicar la imposible concepción de la totalidad de los tiempos, Borges mismo, en los años de su trabajo como primer asistente en la sección Miguel Cané de la Biblioteca Municipal, trata de superar el relé de la circunstancia diaria escondiéndose en las bóvedas de la biblioteca para acercarse a una escritura total.

En la paradoja de apuntar a lo imposible desde la conciencia previa del fracaso se mueven buena parte de los textos de Borges. La multiplicidad de los niveles del discurso permite jugar con la ilusión de una suerte de experiencia visual omniabarcadora. Borges se inserta así en una tradición antiquísima, propia de las experiencias místicas, en la que captar en un microinstante y/o en una microlocalidad la gran estructura macro que envuelve a los datos se convierte en objeto último del arte y del conocimiento. De hecho, se trata de un reflejo de lo universal en lo particular –o de un realce microscópico de lo local– al que han apuntado, con herramientas críticas y creativas sofisticadas, algunos de los renovadores mayores de la modernidad: construcción, análisis y síntesis de la epifanía en Joyce, del momento privilegiado en Proust, o de la iluminación en Benjamin. Borges añade la conciencia de la imposibilidad de la empresa, pero, desde su negación misma, refulge, en el revés del revés, la mágica visión pasajera de aquello que pudo haber sido. La inagotable riqueza de Borges consiste en buena

[43] «Biblioteca personal» (1985), en *Obras completas IV (1975-1988)*, Buenos Aires, Emecé, 1996, p. 467.

medida en abrir entonces el mundo de los posibles desde la aparente contradictoriedad misma de sus condiciones de composibilidad<sup>44</sup>.

La influencia profunda de los trabajos de Borges en la cultura de la segunda mitad del siglo XX no puede ser subestimada. Sin embargo, partiendo de la amplia polisemia de la obra, sus lecturas y apropiaciones han llegado a ser tan completamente dispares como para permitir ver en Borges un precursor del postmodernismo o un exponente último del universalismo<sup>45</sup>. En efecto, dada la extensión de las imágenes y de los temas tratados, no es difícil hacerle decir a Borges, mediante apropiados recortes y citas locales, lo que el intérprete desea que el escritor diga. Se entra aquí en un delicado desliz que nos acerca al «todo vale» y que no parece congraciarse con las complejas jerarquías de la obra misma. Si Borges apunta claramente a lo local y lo plural, ninguno de estos movimientos puede entenderse realmente sin su contraposición pendular: lo global y lo uno. La oscilación pendular es casi una condición necesaria para una comprensión inicial de la obra, y esa oscilación sólo es posible cuando el entorno local de base para la narración alcanza un alto umbral de complejidad, imprescindible para poder incluir formas de autorreferencia, así como jerarquías de niveles proyectivos, ambas fundamentales en la narrativa de Borges.

Las peculiaridades de la recepción han permitido, sin embargo, que muchas lecturas tangenciales de Borges hayan podido insistir en la desarticulación paradójica del mundo, en la multiplicidad ingobernable de las perspectivas, en el autosuficiente reino de lo local, en detrimento de sus «contrapunteos» si usamos el feliz término de Fernando Ortiz. Olvidando, por un lado, los instrumentarios de la microscopía, que elevan la célula a un entronque con lo global, y, por otro lado, las oscilaciones pendulares del conocimiento, que correlacionan la célula

[44] Para Leibniz, la «composibilidad» de los mundos consiste en la explicitación de ciertas condiciones locales que permitirían la coexistencia no contradictoria de esos mundos. A la lógica clásica binaria que subyace detrás de las ideas de Leibniz, Borges substituye una suerte de red de lógicas polivalentes (múltiples valores de verdad) y paraconsistentes (donde se admiten ciertas contradicciones locales sin destruir el sistema).

[45] Veremos, por ejemplo, al final de esta sección, cómo divergen de manera notable Rafael Gutiérrez Girardot y Carlos Rincón a este respecto.

con el mundo, muchos estrategas y pensadores latinoamericanos se habían ya lanzado de hecho a una exaltación de lo regional, a un descreimiento del diálogo entre culturas, a una exacerbación folklórica de lo «autóctono». Curiosamente, una suerte de desenfocado ideal de «pureza» había pretendido descubrir en las sociedades aborígenes un remanso de «identidad» que la «contaminación» occidental no habría dañado. La magnificación del color local como expresión de limpieza, de descontaminación, de preservación de los valores –jubileo (*magnificat*) de una suerte de absoluto etnográfico donde cada fragmento de sociedad pudiese navegar sin amarras– había recorrido con fuerza muchos estratos de pensamiento y creación en América Latina. La reacción a la cultura europea o norteamericana fue en muchos momentos lancinante y se convirtió en ciertos momentos en predominante fuerza de acción. La región –cercenada– campeó gloriosa.

La región –hondamente integrada– encuentra en cambio una de sus máximas expresiones artísticas en la obra de Juan Rulfo. Con un conjunto (*El llano en llamas*, *Pedro Páramo*) que no sobrepasa las 300 páginas en gran formato, Rulfo logra construir un sofisticado haz de murmullos que relega la dialectología popular a ruido de fondo y que persiste de tal manera en el imaginario mexicano como para hacer que se confundan posteriormente el habla rulfiana con el habla popular. Partiendo de la región, Rulfo la decanta y la reinventa, hasta mimetizarla y extenderla al universo todo. El escritor muestra cómo un proceso de decantación y de construcción esquelética de una trama relacional llevan a acceder a altos niveles de generalidad y de riqueza estética, gracias a una diversificada polisemia que permite elevar lo más particular y singular a lo más amplio y plural. La limpieza descarnada de la prosa es uno de los rasgos característicos de su escritura. Rulfo elimina el «yo» y entra en un campo relacional de reflejos soterrados: «Una de las cosas más difíciles que me ha costado hacer, precisamente, es la eliminación del autor, eliminarme a mí mismo. Yo dejo que aquellos personajes funcionen por sí y no con mi inclusión...»<sup>46</sup>:

[46] Juan Rulfo, «El desafío de la creación» (1980), en: Juan Rulfo, *Toda la obra* (edición crítica; coord. Claude Fell), ALLCA XX, Colección Archivos, 17, 1992, p. 384.

«La práctica del cuento me disciplinó, me hizo ver la necesidad de que el autor desapareciera y dejara a sus personajes hablar libremente, lo que provocó, en apariencia, una falta de estructura. Sí, hay en *Pedro Páramo* una estructura, pero es una estructura construida de silencios, de hilos colgantes, de escenas cortadas, pues todo ocurre en un tiempo simultáneo que es un no-tiempo»<sup>47</sup>.

Los «hilos colgantes», las voces hechas de «hebras humanas», la «libertad» de los personajes, la «estructura construida de silencios» y la posterior compleción que efectúa el lector conjugan la extrema limpieza del discurso (la eliminación de «divagaciones» que incomodaban a Rulfo) y el reconocimiento descarnado de símbolos míticos que gobiernan subterráneamente una compleja red de manifestaciones diversas. Las transferencias, las transmutaciones, los tránsitos gobiernan todos los entornos de la novela. La narrativa de Rulfo se convierte en una urdimbre de murmullos, silencios y ecos (tanto de la voz como del mismo silencio), con imágenes tremendamente sintéticas que se modulan y deslizan subrepticamente en una malla estructural aparentemente ausente. Rulfo inventa<sup>48</sup> un estilo extraordinariamente depurado para hacer surgir «el amor, la vida y la muerte» de la estructura «ausente» de su escritura. Algunos de los rasgos de esa escritura, confundidos en un principio con aquellos de la región y del «habla popular», pero en realidad plenamente atribuibles a la «fuerza impositiva que tiene la construcción lingüística de la literatura», son, en palabras de Ángel Rama:

«simplicidad del léxico que admite dialectalismos y regionalismos con prudencia; construcción sintáctica concisa con oportuno uso de frases hechas; tendencia lacónica y aún más, elíptica, en el mensaje

[47] «1975: Entrevista a Juan Rulfo» (Carlos Morales), citado en Yvette Jiménez de Báez, *Juan Rulfo, del páramo a la esperanza. Una lectura crítica de su obra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 50.

[48] Rulfo insiste en la «imaginación», «ficción», «mentira» de su literatura: recoge una base dialectal pero la transforma completamente en una escritura única. La noción de «unicidad» es, con Rulfo, pertinente, ya que su estilo no ha podido ser imitado, a diferencia, por ejemplo, de un estilo más fácil de copiar como el de García Márquez.



lingüístico; tono menor y carencia de énfasis (salvo en los remedos caricaturescos de la oratoria) homologando valores dispares del discurso en una misma tesitura; apagamiento prosódico, tal como lo apuntan los contextos explicativos; tesonera prescindencia de cultismos y eliminación de la terminología intelectual»<sup>49</sup>.

El desnudamiento del lenguaje va acompañado de una oscilación hacia los bordes de la cultura occidental, de un profundo regreso al mito, entendido como arquetipo<sup>50</sup>, como concepto «libre», como construcción polifacética y plurivalente. Como también lo supo revelar Rama, el entronque de una forma de escritura «libre» y un fondo «libre» (mito) es el que permite explicar la unidad de la obra de Rulfo:

«Selecciones y rechazos [en un tenaz esfuerzo de empobrecimiento lexical, (...) de acentuación del laconismo y la elipsis] responden a una precisa y nueva concepción de lo verosímil y a una determinada e igualmente nueva concepción de la mimesis, ambas marcadas por una modernización que sólo cobra fundamento gracias a una perspectiva arcaizante, a un retorno a las fuentes, soñadas por una concepción antropológica del primitivismo. Son los tensores que rigen la elección de materiales buscando su afinidad, su capacidad de empastar unitariamente»<sup>51</sup>.

Los «tensores» forman a su vez, matemáticamente, una estructura «libre» cuyo objetivo primordial consiste en linealizar lo multilíneal. Como –en la teoría matemática de categorías– todo objeto «libre» puede ser demostrablemente construido como límite de un adecuado «diagrama», es ese carácter libre y limítrofe de los tensores, en su descarnada generalidad y universalidad, el que explica en definitiva «su

[49] Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México: Siglo XXI, 1982, p. 113.

[50] Julio Ortega, «La novela de Juan Rulfo, *summa* de arquetipos» (1969), *op. cit.* (nota 46), pp. 723-728.

[51] Rama, *op. cit.* (nota 49), p. 115.

capacidad de empastar unitariamente». El empaste de los contrapuntos de Rulfo, de sus murmullos y ecos, de sus imágenes y reflejos, de sus ubicuas temporalidades, puede realizarse con un efecto poético particularmente sugestivo en la estructura «libre» («límite») de su narrativa. A su vez, la libertad semántica de la obra es la que sostiene su enorme rango polisémico y asegura finalmente su universalidad.

Comala es la encarnación fantasmal de todo lo simultáneo, el péndulo incesante de los contrarios: el «tiempo simultáneo que es un no-tiempo» y el «lugar sin lugar»<sup>52</sup> («¿dónde es esto y dónde es aquello?»<sup>53</sup>) donde se entrecruzan todas las coordenadas espaciales. En el no-tiempo y en el no-espacio viven simultáneamente los arquetipos de la novela: la búsqueda azarosa y angustiosa del padre y de los orígenes, el vaivén («sube o baja según se va o se viene»<sup>54</sup>) entre infierno y paraíso, la caída de la gracia, el sexto cielo, el nueve veces río que se cruza para llegar a los nueve infiernos, y un número indeterminado de otras imágenes míticas. El tiempo de los arquetipos coincide con el tiempo de Comala: las contradicciones aparentes de los tiempos de los personajes en la primera parte de la novela convergen en el no-tiempo de los muertos, el tiempo «libre» de la evocación, cuando de repente el lector descubre, en la mitad de la novela, que Juan Preciado ha estado narrando su llegada a Comala desde su propia tumba.

La Comala que dejaría durante meses a García Márquez en un atónito estado de «deslumbramiento», al leer por vez primera la novela, hasta «recitar el libro completo, al derecho y al revés, sin una falla apreciable»<sup>55</sup> es un lugar «trasterrado», fuera de todo arraigo, desértico y genérico: los seres pierden sus raíces, los monólogos se entrecruzan con narraciones impersonales hasta confluír en un vago «nosotros», los tiempos dan la vuelta y son pasados actuales, los lugares invierten las coordenadas. En el símbolo de Comala confluyen la riqueza genérica de los arquetipos y la simultaneidad del

[52] Augusto Roa Bastos, «Los trasterrados de Comala» (1981), *op. cit.* (nota 46), p. 802.

[53] *Pedro Páramo*, *op. cit.* (nota 46), p. 185.

[54] *Pedro Páramo*, *op. cit.* (nota 46), p. 180.

[55] Gabriel García Márquez, «Breves nostalgias sobre Juan Rulfo» (1980), *op. cit.* (nota 46), p. 800.

desarraigo. Por ello, en *Pedro Páramo* (que inicialmente se llamaba *Los murmullos*), nunca pueden realmente oírse voces (encarnadas), sino murmullos (desencarnados). La genericidad, la «libertad», el descarnamiento de temáticas y técnicas narrativas permiten construir una urdimbre de simultaneidades que sería imposible de sostener estéticamente si éstas se anclaran en lo meramente particular. La multiplicidad no se compagina con lo particular: requiere «grados de libertad», grados de interpretabilidad, para encarnar progresivamente en una amplia diversidad de contextos, desde una forma común no saturada. En su mismo modo interno, los mitos y los arquetipos son el paradigma de estructuras no saturadas: siempre dinámicos, renovables, «mutantes» a lo largo de diversas culturas o diversos «cronotopos» de una misma cultura. La no saturación de los arquetipos y de sus cronotopos asociados (los tiempos y lugares arquetípicos de la evocación) son los que permiten mover «libremente» el «esto» y el «aquello», el «entonces» y el «ahora».

En una tal estructura narrativa las contradicciones son sólo aparentes (pues en el ámbito de lo genérico no tiene por qué valer el tercio excluso): simultáneamente, pendularmente, viven y se complementan los opuestos. De la dura infancia de Rulfo (huérfano de padre y madre a los seis años, educado en un orfanato) tienen que haber surgido muchas oposiciones y contradicciones que Rulfo supo admirablemente manejar con su «distanciamiento» proverbial. Como fondo de ese «desierto» de la infancia queda, sin embargo, esa pedregosa sensación de su literatura que tan precisa y lacerantemente supo captar Elena Poniatowska: «Rulfo se llenó el alma de las palabras y nos las fue dando como piedras»<sup>56</sup>.

La rugosidad, la resequedad, la tristeza, la violencia de los lugares de Rulfo, más allá de sentirse intensamente en su narrativa, pueden también verse en su fotografía<sup>57</sup> y oírse en su voz viva<sup>58</sup>.

[56] Elena Poniatowska: «¡Ay vida, no me mereces! Juan Rulfo, tú pon la cara de disimulo» (1983), *op. cit.* (nota 46), p. 821.

[57] *Juan Rulfo fotógrafo* (ed. Tarcisio Valencia), Medellín: Colina - Biblioteca Pública Piloto, 1995.

[58] *Juan Rulfo. Voz del autor*, México: UNAM - BMG, CD (PCD 10100), 1997.

Rulfo tomó, literalmente, miles de fotografías, que guardaba ordenadamente en cajas de cartón; es fácil sorprenderse al comparar su gran cantidad de miradas a través del lente con el escueto número de frases de su narrativa. La mirada es, salvo en contadas ocasiones, siempre desolada, atenta a la desazón del hombre, vigilante del clarooscuro, humildemente sorprendida por los refugios de dolor en los que vive el ser humano. La naturaleza seca, los troncos de los árboles rígidamente anudados, los fragmentos de construcciones coloniales en medio del desierto y de las áridas sierras, son los «hilos colgantes» de su mirada, donde se enroscan intemporales «hebras» humanas. Son miradas oscilantes, donde todo ha sido y todo puede llegar a ser simultáneamente: reflejan una honda humanidad en donde se entrelazan los contrarios. Requieren un tono pausado, lento, resquebrajado, más allá del tiempo, que es el mismo tono con el que Rulfo lee «Luvina»: arrastrando las palabras como las «piedras crudas» que forman la empinada cuesta en que yace el pueblo, seseando el silbido de las eses para evocar el viento negro que «se planta en Luvina prendiéndose de las cosas como si las mordiera», construyendo pausas para que pueda surgir el murmurar de la tierra, abriendo interrogaciones en el vacío para que al final del cuento puedan campar naturalmente la nada y el sueño. Una vez más, son los tonos genéricos, descarnados, de su mirada y de su voz, los que le permiten evocar simultáneamente múltiples estratos desgarrados y contradictorios del alma.

Con Rulfo, la región logra así trascenderse a sí misma. La microscópica disección de la expresión (lenguaje, visión o sonido) adelantada por Rulfo amplía el espectro del espectador, sin que éste llegue a descubrir la fuerza libre y genérica que subyace en la técnica del mexicano. Es sólo gracias a un doble movimiento pendular –encarnación profunda en lo local y posterior descarnación hacia lo universal– como se logran superar tanto las «divagaciones» como los «adornos», que deben desaparecer de la literatura. Se trata de una enseñanza, llevada a cabo minuciosamente por un notable alquimista del lenguaje, que podría extenderse al continente todo. Más allá de la divagación ajena, más allá del folklorismo propio, el lugar de América Latina adquiere, al tenor de obras como la de Borges o la de Rulfo, un enorme

equilibrio en el que se conjugan, con el mayor éxito, el *esprit de géométrie* y el *esprit de finesse* pascalianos. La «razón sensible» de Pascal se encuentra en efecto muy cerca de la inteligencia de Borges o de la exactitud de Rulfo: siempre atentos, los tres, a la emergencia de lo complejo, al tránsito entre los opuestos, a los procesos vivos y siempre permeables de la creación.

Borges puede verse como el explorador por quintaesencia de las fronteras culturales. Su extenso conocimiento de todas las literaturas, antiguas y modernas, occidentales y orientales, primarias y secundarias, su tránsito entre la poesía, el cuento, el ensayo, las notas periodísticas, las reseñas y resúmenes, los esquemas de conferencias, su facilidad para adentrarse en la filosofía, la historia, la matemática, su incesante capacidad, en suma, de trascender las supuestas barreras de género y disciplina, lo convierten en un transgresor por excelencia. Con Borges, la exploración del mundo y del saber se convierte en un verdadero arte de transitar. La arquitectónica de su sistema no contempla nunca puertas cerradas, sino batientes abiertos, ventanas que permiten proyectar la mirada. El sistema, a su vez, es incesantemente autorreferencial, y permite a menudo reflejar el todo en aquellas partes que gozan de un adecuado umbral de complejidad. La reflexividad del sistema hace que las fronteras adquieran un preponderante papel como lugares de intercambio.

Una vez situados en un sistema abierto, propenso al intercambio, y capaz de reflejar en ciertos entornos locales la complejidad del sistema como un todo, puede entenderse la importancia que adquieren, para una tal visión, las herramientas de la microscopía. Bastante antes de la práctica de la microhistoria<sup>59</sup>, Borges consigue inventar un modo de la literatura en donde la detallada percepción de un entorno

[59] Carlo Ginzburg, en dos magníficos ensayos –«De A. Warburg a E. H. Gombrich. Notas sobre un problema de método» (1966), «Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciarias» (1979)– descubre las que pueden verse como fuentes de su inspiración en una práctica de la microhistoria donde ciertos fragmentos del acontecer temporal permiten reconstruir toda una época. Entre las raíces del «paradigma indiciario», Ginzburg registra a Sherlock Holmes, muy apreciado por Borges, y elabora extensamente una de las frases fundamentales de Warburg –«Dios está en los detalles»– que guía también muchas intuiciones de Borges. Véase Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989.

delimitado del universo puede llegar a multiplicarse indefinidamente, y contener, en su pequeñez, la topografía compleja de los entornos multiplicativos circundantes. Como en el *microscopio universal* de Life (1933), la maquinaria de Borges permite adaptarse a una multiplicidad proyectiva de perspectivas en las que emerge, a partir de un residuo dado, la complejidad del mundo.

Gran lector de Poe, Borges constata la «inaudita invención»<sup>60</sup> del maestro norteamericano en *El pozo y el péndulo*. A su vez, la invención, tal vez más audible, del mismo Borges amplía el espectro de la imaginación y de la razón. Las oscilaciones del péndulo en esa ampliación del ideario humano –pues *eidōs*, idea, da lugar a un vaivén pendular entre *idein*, ver, y *oida*, saber– reflejan la dinámica, siempre serpenteante, de la creación. La relectura de todas las literaturas desde el borde fluctuante del Río de la Plata permite volver a bosquejar los cauces de la cultura. El movimiento del péndulo, situado en la localización y la microscopía, se adelanta, para luego concordar con las tendencias de los años 60. La diferenciación, la pluralidad, las relecturas infinitas de los intérpretes, la riqueza de cada entorno cultural, promulgadas por el postmodernismo naciente, adquieren pleno derecho de existencia en América Latina. Sin necesidad de tener que validarse por teorizaciones posteriores, la *inventividad transmutadora* de un Borges, o de un Lezama Lima, ayuda a diagramar las especificidades del Continente.

Las primeras líneas de *La expresión americana* (1957)<sup>61</sup> de Lezama sugieren de entrada la dialéctica fundamental que sostendrá el cuerpo del ensayo: «Sólo lo difícil es estimulante; sólo la resistencia que nos reta es capaz de enarcar, suscitar y mantener nuestra potencia de conocimiento»<sup>62</sup>. La dificultad, la resistencia, la exigencia: entronca así Lezama con el duro camino, con el ideal de perfección de Henríquez Ureña. En el núcleo compacto del enunciado de Lezama se perfila uno de los rasgos más distintivos y originales de lo

[60] Borges, *Obras completas IV, op. cit.* (nota 43), p. 520. Borges añade que «la literatura actual es inconcebible sin Whitman y sin Poe», *ibídem*.

[61] José Lezama Lima, *La expresión americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

[62] *Ibídem*, p. 49.

americano: la potenciación de la universalidad vía la resistencia. De hecho, la capacidad imaginativa de muchos de los mayores creadores del continente se potencia con la búsqueda de mediaciones, mixturas, tránsitos originales, entre las polaridades opuestas de la acción y la reacción. Se trata de un rasgo bien captado con la imagen del péndulo, cuando resiste a las fricciones del aire y abre un espacio de frontera entre los extremos opuestos de su movimiento. La aparente contradicción entre universalidad y resistencia (o mejor, disidencia: distancia creativa y no reactiva, como indica Gabriel Restrepo) se resuelve gracias a una síntesis peculiar, que da lugar a una vía tercera americana.

Lezama construye una gran fábula americana, donde integra su enorme erudición y una «curiosidad» incisiva, que es la suya propia, pero que detecta también como uno de los rasgos dominantes del intelectual americano. La curiosidad obliga a la apertura, comparación, contrastación: surge así la estructura reverberante de los escritos de Lezama, recorrida por múltiples reflejos, juegos, modulaciones y disonancias, que sirven para armar, en la misma forma contrapuntística del ensayo, la reverberación amplia del Continente. La instanciación de un fragmento de imagen en un entorno ajeno a la imagen, la iteración –y posterior desiteración– de la imagen son procesos de invención en Lezama que se convierten en modos generales del conocimiento. Y en el tránsito entre el aquí y el allá, entre el recto y el revés, entre el cuerpo y la imagen, va emergiendo la creación:

«Apesadumbrado fantasma de nada conjeturales, el nacido dentro de la poesía siente el peso de su irreal, su otra realidad, continuo. Su testimonio del no ser, su testigo del acto inocente de nacer, va saltando de la barca a una concepción del mundo como imagen. (...) Cuanto más nos acerquemos a un objeto o a los recursos intocables del aire, derivaremos con más grotesca precisión que es un imposible, una ruptura sin nemósine de lo anterior. Ni es posible que un orgullo desacordado al enarcar la red de la imagen pueda prescindir de los cuerpos de donde partió. La semejanza de una imagen y la imagen de una semejanza, unen a la semejanza con la imagen, como el fuego y la franja de sus colores. (...) Y la escisión

de semejanza e imagen presupondría un cuerpo bordeado como un ejercicio en sus límites imposibles»<sup>63</sup>.

El continuo de la realidad, el continuo de los colores, el continuo de los bordes de los cuerpos es el continuo mismo de la expresión americana. Los griegos refulgen en Lezama como habían refulgido en Reyes, los mitos clásicos reverberan en Lezama como en Ortiz, Picasso y el cubismo se transmutan en Lezama como en Carpentier. Y, más allá de ellos, *gracias* a la ruptura misma de los límites de su entorno, resuena el contrapunteo firme de la tierra. Nada más hondamente cubano, y a la vez extensamente universal, como Lezama. Nada más hondamente mexicano, y a la vez universal, como Rulfo. Nada más hondamente brasileño, y a la vez universal, como Guimaraes Rosa. La magia de situarse *a la vez aquí y allá*, dentro y fuera de los confines de una región, es uno de los logros mayores de la gran literatura latinoamericana de los años 50 y 60. El lugar de América Latina, como borde natural y lugar de tránsitos, alcanza entonces una inusitada reverberación internacional.

Las modulaciones del tránsito y las fluctuaciones de los puntos de vista alcanzan en Onetti una de sus más finas expresiones en el ámbito de la literatura, al entretejer sofisticadamente los signos «generales» de la percepción (siguiendo la definición triádica del signo según Peirce: «algo que substituye a algo para alguien»). Sus relatos son constantes substituciones que se modulan a través de («para») narradores diversos, generando ambigüedad, pluralidad y polivalencia, como fundamentales modos de indeterminación de la realidad. Lo «real» es leído en un primer nivel por un primer narrador que abre un abanico de posibilidades interpretativas, pero luego ese primer abanico es a su vez interpretado por otro(s) narrador(es) que multiplica(n), e indetermina(n) aún más, el amplio rango de lo posible.

Al pasar a un segundo nivel (lecturas de lecturas de lo real), desaparecen las narraciones omniscientes y la pluralidad es tal que lo real y sus diversas lecturas se sitúan en un mismo plano. La estratificación

[63] José Lezama Lima, «Las imágenes posibles» (*Analecta del reloj*, 1953), en: José Lezama Lima, *El reino de la imagen* (ed. Julio Ortega), Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981, p. 218.



construida con un supuesto narrador objetivo que observa la realidad (primer piso, lo real, segundo piso, el relator objetivo) se derrumba inmediatamente al agregar un tercer piso que mina (indetermina) la supuesta objetividad de la interpretación. Los narradores y la realidad pasan de encontrarse en una jerarquía de niveles a situarse indeterminadamente en un mismo nivel de posibilidades. Al modalizar de nuevo lo modal (lo posiblemente posible), la multiplicidad de puntos de vista en la narrativa de Onetti abre un insospechado espectro de divergencias. Lo real (segundo) es leído, no sólo por un narrador (tercero), sino filtrado a través de múltiples narraciones posibles, irresueltas e irresolubles en el espacio del texto. La configuración general es una configuración plenamente polivalente, en la que las múltiples lecturas terceras entran a accionar y reaccionar entre sí, sin que nunca una mediación final pueda llegar a determinar una «verdad» incontrovertible.

Los personajes descarnados de Onetti viven en un mundo de acciones-reacciones donde la esperanza es día a día desgastada: «Hombres solos, incomunicados, acechantes; hombres acorazados, externamente fríos y despectivos para preservar secretas ternuras entendidas como debilidades por relación al mundo hostil»<sup>64</sup>. Los personajes de la saga de Santa María, lugar arquetípico donde se entrecruzan diversas historias y se superponen desconfianzas, mentiras, tergiversaciones, son personajes que van emergiendo ante el lector a través del choque de diversos testimonios. Los múltiples testigos sanmarianos (Díaz Grey, Malabia, el plural comunitario de un indefinido «nosotros») –quienes recogen una entrañable, pero dolida, condición humana– son aquéllos que, más allá de los personajes segundos, intentan crear parcelas de un saber transmisible. Sin embargo, en la desesperanza onettiana, el saber sólo llega a ser parcial, inevitablemente oscilante, y tiende a diluirse ante un amplio abanico de versiones y posibilidades que los mismos testigos dejan siempre abierto.

El mundo de Onetti es un mundo en el cual lo segundo termina primando sobre lo tercero, ya que las diversas versiones (terceras)

[64] Ángel Rama, «Origen de un novelista y de una generación literaria», introducción a Juan Carlos Onetti, *El pozo*, Montevideo, Arca, 1969, p. 59.

sobre los hechos (segundos) entran a su vez a contrastarse, a some-terse a vaivenes pendulares y a diluirse en un espacio de múltiples testimonios, sin que pueda resaltarse o escogerse una versión sobre las demás. Esta deliberada irresolución de las voces otorga a la narrativa de Onetti una de sus grandes fortalezas y explica su punzante tono de desesperanza, el cual es a su vez el tono de una profunda comprensión de nuestras debilidades, receptor de todas las pequeñeces, sinsabores y sueños frustrados del ser humano. En Onetti todo subyace, se encuentra en entredicho, se modula con los constantes «tal vez», «creíamos» o «debe» que acompañan a las versiones de los narradores. La irresolución modal (apertura de un amplio abanico de posibilidades) va de la mano de una irresolución verbal (uso sistemático de imperfectos y potenciales), dejando sólo referencias implícitas a corrientes subterráneas de la acción donde se encontrarían, en principio, las llaves del saber.

En la extraordinaria «Historia del Caballero de la Rosa y de la Virgen encinta que vino de Liliput» (1956)<sup>65</sup>, Onetti crea un múltiple tejido contrastativo entre tres versiones (Lanza, Guiñazú, Díaz Grey) de una supuesta realidad, hasta hacer dudar al lector de la existencia misma de los hechos. Se trata de un notable logro poético, en el que algunas terceridades, supuestamente mediadoras de segundidades previas, tienden, al contrario, a disolver sus antecedentes. Esta paradoja fenomenológica le abre progresivamente al lector un lugar en el que puede sentir la multiplicidad y la complejidad de la vida, la riqueza de una diversidad de puntos de vista, la riqueza de lo actual como configuración casi aleatoria de pluridimensionales trazos de humanidad. Entre «susurros», «tanteos» y «sospechas», los tres testigos de la asombrosa pareja que se instala en Santa María, y que recauda envidias y desprecios por hacerse a una dudosa herencia, van recorriendo los múltiples ámbitos de la diversidad. La incertidumbre, la inseguridad, la irresolubilidad del saber son, en la «Historia del Caballero de la Rosa...», el fruto de una natural confusión ante las complejidades inasibles de la vida. El juicio, la interpretación, el saber, no alcanzan a ser aseverados por una comunidad que permanece en la duda y la suposición. La obra de Onetti muestra incesantemente conflictos

[65] Juan Carlos Onetti, *Obras completas*, México, Aguilar, 1970, pp. 1249-1271.

irresueltos en saberes estables, dentro del plano narrativo. En el nivel meta-narrativo, el lector, en cambio, es el real lugar tercero en el que se cristalizan y se sintetizan las mediaciones inacabadas de la narración: en la polivalencia, la parcialidad y la indeterminación, el lector detecta el profundo saber, la tolerancia y la comprensión de Onetti hacia ese mundo de sombras y segundidades que tan finamente logra sugerir.

En la novela breve *Los adioses* (1957)<sup>66</sup>, Onetti construye otro ejemplo notable de indeterminación, donde se destruye toda posibilidad de conocer de manera unívoca la verdad de lo relatado. A través de un narrador y de sus informantes (un enfermero, una mucama) se conjugan hechos con hipótesis, con chismes, con equivocaciones, que multiplican la incertidumbre de la historia. En la novela, un tuberculoso (innominado, símbolo general de la condición humana) se refugia en un pueblo cuyo clima es favorable para la sanación, y dos mujeres se alternan en sus visitas –sus adioses– al moribundo; los observadores van construyendo una historia oscura y equívoca alrededor del triángulo, y sólo al final el narrador descubre que una de las visitantes es la hija del protagonista y no su amante, como había siempre elucubrado. En medio de la desazón y de la vergüenza del descubrimiento, el lector se enfrenta súbitamente a todas las tergiversaciones, incomprendiones, tránsitos y traslaciones de sentido que rondan la existencia humana. Explota así, de nuevo en Onetti, la imposibilidad de creer en una terceridad fiel y medianamente receptora de las complejidades de lo real: la condición humana, según Onetti, inserta en retazos a menudo incoherentes de segundidad, difícilmente puede escapar de sus limitantes. La pluralidad del título de la novela se conjuga con la polivalencia y la ambigüedad derivadas al tratar de captar el mundo por omisión (no por constructivos saludos de bienvenida sino por elusivos «adioses»).

*Para una tumba sin nombre* (1959)<sup>67</sup> es una novela aún más polivalente, susceptible, como lo comenta uno de los mediadores del relato, «de ser contada de manera distinta otras mil veces». Las oscilaciones

[66] *Ibidem*, pp. 713-771.

[67] *Ibidem*, pp. 983-1046.

del péndulo son ya aquí inatajables. Aparentemente, la novela cuenta la historia de Rita (ni siquiera su apellido es seguro: García o González), una pordiosera que pide limosna acompañada de un chivo, para incitar piedad y para esconder la prostitución; se elucubran las relaciones, los comienzos y los finales de Rita, a lo largo de seis capítulos que son otras tantas versiones divergentes de lo real. Se afianza el carácter aparentemente incomprensible e inasible de la realidad, hasta que, al final del relato, se revela que la historia es en sí misma imaginaria, creada por Díaz Grey –el omnisciente médico de Santa María– por el mero placer de contar. Desaparece entonces el deslinde entre lo real y lo narrado, consiguiéndose asentar con una enorme fuerza poética una de las más aceradas características de la narrativa de Onetti: el rechazo de toda realidad pretendidamente objetiva. La relatividad, la polivalencia y la multiplicidad de la realidad quedan así plenamente resaltadas. La indeterminación y la irresolubilidad de todas las diversas versiones y testimonios de los habitantes de Santa María ponen en un mismo nivel aspectos parciales de lo real y aspectos parciales de lo imaginario.

Las novelas de Onetti consiguen expresar así la fragilidad de la experiencia y la variabilidad de nuestras supuestas certezas. Siempre al borde del dolor y del quiebre de sus personajes, Onetti nos hace vislumbrar incesantemente el revés de la luz. Los claroscuros y las sombras, las atmósferas apagadas en las que se mueven sus relatos nos incitan siempre a ver más allá, entrecerrando los ojos. Desconfiando de una luminosidad sublime y enceguedora, el péndulo nos arrastra de nuevo a la oscuridad de la mazmorra de *El pozo y el péndulo*. Onetti transmuta la negrura de muchas de las atmósferas de Poe, y nos acerca una vez más a los complejos abismos del alma. La microscópica disección que realiza el narrador uruguayo de las oscilaciones y las fluctuaciones de los seres humanos puede entrelazarse así, en forma natural, con una comprensión de la cultura como sistemática general de los fluidos y de sus umbrales de intercambio (Novalis).

Las incisivas premoniciones de un Borges o un Onetti presagian el «espíritu de la época». La emergencia (Deleuze) y la consolidación (Barth, Lyotard, Baudrillard) de lo que convenientemente, por razones de mercado y estrategias de poder, terminaría por llamarse «post-modernismo» –pero que, en realidad, está implícito en las raíces de la

modernidad misma, como en *El borrador general* de Novalis-, habían sido ya intuitas en la narrativa de Borges o de Onetti. La convencionalidad de las miradas, la artificialidad de las interpretaciones, las autorreferencias en el lenguaje, la noción de mundo como metarrelato, las conceptualizaciones demarcadas por contextos locales, las iteraciones autorreflexivas, la disolución de las jerarquías, la conjunción de los opuestos, la circulación libre de las categorías, aparecen todas como *parte* de los relatos de Borges y Onetti. La posterior *institucionalización postmoderna* de esas formas de lógica difusa, de esas atenuaciones débiles de la contrastación crítica, pretende cubrir en cambio el paisaje entero, dejando de lado *uno de los márgenes* del péndulo. En Borges, por el contrario, la convencionalidad, la localización, la disolución, la circulación libre sólo representan *un aspecto* de una realidad mucho más compleja. Asumida la contradictoriedad de un conocimiento certero y estable sobre un inexistente trasfondo absoluto, asumida la inmersión del saber en campos de lo relativo, no tiene por qué inferirse de allí la imposibilidad de encontrar nuevos invariantes parciales detrás del tránsito. La constatación de las diferencias y de las localizaciones no tiene por qué impedir la posibilidad de un nuevo «cálculo integral», no absoluto, en el cual las asíntotas y los bordes adquieran una relevancia especial. Toda la obra de Borges merece verse de hecho en ese marco dialéctico pleno de lo *diferencial e integral*, sin limitarse a uno de los dos lados del péndulo.

Las lecturas notablemente diferentes que han podido hacerse de Borges –como último exponente de la tradición universalista latinoamericana (Gutiérrez Girardot), o como primer jalón en la emergencia del «paradigma» postmoderno (Rincón)– constituyen un buen ejemplo de la compleja desorientación<sup>68</sup> en la que se encontró la reflexión latinoamericana *ad portas* del postmodernismo. Para Rincón, «en los sesenta y setenta Borges se había convertido en figura autoritativa del

[68] Por supuesto, la desorientación es considerada por el postmodernismo, no como una limitante, sino como un detonante positivo. Si esto puede llegar a ser cierto, por un lapso de tiempo acotado, en algunos ámbitos *creativos*, la desorientación es en cambio fatal en cualquier modalidad de *pensamiento crítico*. La emergencia del «pensamiento débil» (una contradicción más, en los mismos términos, que tanto gusta a los postmodernos) pretendería resolver ese *impasse*, y acoplar desorientación y debilidad.

postmodernismo en la ficción y en punto de referencia obligatorio en la teorización del arte postmoderno»<sup>69</sup>, y, «desde comienzos de los ochenta Borges fue uno de los puntos de referencia dentro del debate sobre la alegoría postmoderna, como lo había sido quince años atrás cuando se propuso la idea de texto como *écriture-réplique* y, por lo tanto, polifónica, ambivalente, quebrada, parte de una red no controlable interactuante de textos que revela a la escritura como acto de lectura»<sup>70</sup>. Borges es entonces utilizado como referente fundamental para la intertextualidad, para las rupturas del iconismo y de las representaciones privilegiadas, para la emergencia de lo polifónico, lo pluridimensional, lo polivalente<sup>71</sup>.

Pero resulta claro que esa utilización no contempla sino uno de los movimientos del péndulo. Para Gutiérrez Girardot, la «cristalización» de la poética de Borges reside en cambio «en la 'praxis' de lo 'clásico' moderno, de una renovación fértil del lejano modelo y de la justificación de la necesidad de lo 'clásico'. Es la ejecución perfecta del arte»<sup>72</sup>. Gutiérrez descubre en Borges a un revolucionario *gracias* precisamente a su *retorno* al pasado y a la renovación del *ethos* clásico. Fustiga Gutiérrez: «pese a los imprecisos 'posmodernos' -clientes de la nomenclatura y de las eruditas ignorancias norteamericanas-, pese a su egoísmo mercantil y a sus excitaciones, lo 'clásico' moderno que representan Borges y Nietzsche puede ser explosivamente revolucionario, aún en una era que no solamente es bajamente romántica, sino que ha encontrado los mecanismos intimidantes para sofocar los simples placeres clásicos de la lucidez, de la inteligencia»<sup>73</sup>. La riqueza de un pensador-creador

[69] Carlos Rincón, *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional, 1995, p. 70.

[70] *Ibidem*, p. 168.

[71] Es curioso notar cómo Mijail Bajtin había enfatizado, cincuenta años antes, la importancia de la polifonía y la polivalencia en la obra de Dostoievski (Mijail Bajtin, *Problemas de la poética de Dostoievski* (1929), México, Fondo de Cultura Económica, 1986). El regreso incesante (¿pendular?) a ciertas temáticas básicas es inevitable en la cultura, tema ubicuo en el mismo Borges.

[72] Rafael Gutiérrez Girardot, «'Clasicismo' y revolución en Borges» (1987), en Rafael Gutiérrez Girardot, *Provocaciones*, Bogotá, Ariel, 1997, p. 68.

[73] *Ibidem*, pp. 72-73.

como Borges no se restringe, entonces, a uno solo de los batientes en la transmisión/transgresión de la cultura. Permanece, en cualquier caso, la lucidez y el «ansia de perfección» de los maestros de América.

El estudio minucioso de lo local, la visión microscópica de la región llevan a Rulfo, García Márquez, Guimarães Rosa o Vargas Llosa a descarnar finalmente sus redes imaginales de cualquier descripción colorista, y a elevar el desierto mexicano, el río colombiano o el *sertao* brasileño a estructuras universales donde se debaten las grandes contradicciones del hombre. *La guerra del fin del mundo* (1981)<sup>74</sup>, «versión clásica de un clásico»<sup>75</sup> según José Miguel Oviedo, es uno de esos *ejemplos privilegiados* en los que la gran literatura acaba con todas las categorizaciones y con todos los prejuicios teóricos, políticos o sociológicos. En pleno debate postmoderno, el «clasicismo» de Vargas Llosa refulge a la par del «clasicismo revolucionario» de Lezama, Rulfo o Borges. Los *cánones* y las jerarquías, el *privilegio* indiscutible de la inteligencia y de la alta creatividad, explotan y resurgen a pesar de sus pretendidas defunciones. Con *La guerra del fin del mundo*, el *microscopio universal* de Royal Raymond Life reverbera de nuevo en el lugar americano, se llega a la globalidad desde lo aparentemente más local, se toca la larga duración braudeliana que permite superar con creces las circunstancias, se reconstruye una geometría de las pasiones humanas que relega la cacofonía postmoderna a ruido de fondo. Privilegio del *topos* americano –de ese *borde* de la cultura universal que puede escapar a las modas y a los tránsitos pasajeros emanados del centro, que puede resistir y elevar esa resistencia a urdimbre universal– ha sido entonces el poder contar continuamente con una serie notable de pensadores y creadores, tocados por la amplitud visionaria, la generosidad relacional, la inventividad mixta.

Ante los *recaudadores* miméticos de diversas tendencias culturales, América Latina ha sabido mantener siempre una posición de reflexión crítica, que puede verse como una de sus mayores fortalezas. En la próxima sección, observaremos cómo algunos «mediadores críticos» (Rama, García Canclini, Martín-Barbero) se enfrentan a muchos de los

[74] Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991.

[75] *Ibidem*, p. ix.

patrones aplanadores<sup>76</sup> del postmodernismo, al realzar el interés abrasivo y transgresor de la época, pero al cartografiar a su vez –con nuevos instrumentarios– el territorio. Los mediadores críticos consiguen superar así el escepticismo que pretendió identificar mapa y territorio (según otra extrapolación más de fragmentos de la obra de Borges), y consiguen recuperar las nociones imprescindibles de proyectividad, altura y visibilidad. La cambiante y ondulante geometría del entorno no permite ya ser observada con un solo sistema externo de coordenadas, sino con una *red asintótica de sistemas*. Los ajustes y las transferencias de información en esa red de acoples dan lugar entonces a un mejor reentendimiento de nuestra época, que no requiere explicitar cortes y rupturas («*post*»), sino ósmosis y oscilaciones («*trans*»).

### 3. LOS MEDIADORES CRÍTICOS: TRANSVERSALIDAD Y TELESCOPÍA

LA labor del crítico ha tenido siempre en América Latina un lugar central, constituyéndose a menudo el crítico como un orientador dentro de álgidos debates públicos. Dado que la emergencia de la cultura en nuestras sociedades ha adolecido de la falta de apoyos institucionales estables, de políticas continuas y razonables de crecimiento, las manifestaciones culturales en América Latina han dependido de pequeños grupos de sostén y, dentro de esos grupos, de personalidades que impulsaran la renovación y el cambio. La repetida *ausencia* de un sostén institucional, resultado de gobiernos y gobernantes usualmente incompetentes, carentes de una preparación técnica adecuada –ya sea científica, humanista, administrativa o política–, ha dejado al azar de las iniciativas y estrategias particulares la estructuración de los estratos de formación/información que van ayudando a conformar el ámbito de la cultura. Dentro del desorden de las iniciativas

[76] El «todo vale», la eliminación de las jerarquías, la disolución de las miradas privilegiadas lleva necesariamente a la imposibilidad de comparar y contrastar *de acuerdo con ciertas escalas*. Sin escalas, se *aplana*, convenientemente para muchos, el panorama de la cultura.



singulares, la labor del *mediador crítico* ha adquirido entonces un relieve peculiar y una alta visibilidad, pues sólo gracias a su mediación en la comprensión de polaridades diversas, gracias a su visión crítica en entornos arrasados, gracias a su labor de cartógrafo en panoramas generalmente desconexos, pueden irse construyendo las tramas, las urdimbres, las contrastaciones, las diferentes alturas, que requiere cualquier fragmento de un sistema cultural para poder funcionar. Tal vez sea algo más que una curiosidad el hecho de que la constante *mediocridad* de las clases políticas dirigentes en América Latina haya dado lugar al surgimiento de una *excelencia* crítica en el Continente, probablemente por simple reacción e instinto de supervivencia ante la flagrante incapacidad de la contraparte.

En la figura de Ángel Rama encarna con fuerza la lucidez y la hondura del gran crítico latinoamericano. *Eje de unidad dentro de la diversidad*, Rama impulsó, a la vez, la estabilización de la herencia escritural latinoamericana (volviendo a recuperar, en la Biblioteca Ayacucho, a mayores y menores maestros de América), el reconocimiento detallado de los escritores más originales de los años 50 y 60 (con estudios particularmente logrados alrededor de Arguedas, García Márquez y Rulfo), y la elaboración de amplias visiones de conjunto, tanto de la literatura, como de la cultura latinoamericana en general. Fruto de una extensa aproximación multidisciplinaria –en la que siempre enlaza el estudio de las condiciones materiales y del entorno ideológico y social en los que surge la obra artística, con una muy fina crítica literaria *per se* y con incisivos desgloses estructurales y semióticos– la crítica de la cultura adelantada por Rama proporciona una visión densa de la complejidad americana, mediante un amplio registro de modalidades y tonalidades para consignar distinciones y diferencias antes de reintegrar el discurso.

Los modos diversos de la «transculturación» son detectados, revisados y reinterpretados en la obra crítica de Rama (particularmente en su notable *Transculturación narrativa en América Latina*<sup>77</sup>)

[77] Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982. Por supuesto, después de un detallado estudio de la problemática, Rama retoma el vocablo «transculturación» directamente de Fernando Ortiz.

para poder reproducir un adecuado y más fiel «espesor» de la realidad americana. En permanentes simbiosis, síntesis, cruces y amalgamas, en la permanente conciencia de convivencias, mediaciones, traslapes y transversalidades, va articulándose el estilo propio de la prosa de Rama, como adaptándose y mimetizándose con su objeto mismo de estudio. En una reflexión sobre las líneas de sostén de su sistema crítico, Rama señalaba una dialéctica entre magma y orden, entre discontinuidades y linealidad, que debía dar lugar a una tercera vía, donde se conjugaran el estudio global y local de los sistemas dinámicos:

«La primera tarea crítica de esta revisión generalizada consistiría en recuperar (en resurgirnos en) la totalidad creadora de la cultura literaria hispanoamericana, sin apelar a las rejillas establecidas (...) En cierto modo consiste en situarse dentro del fluir de un discurso global, abarcador, para detectar dentro de él la naturaleza discontinua del acontecimiento, su insólita emergencia; romper las conexiones pre-existentes para poder manejarnos desde un estrato amorfo a la búsqueda de nuevas articulaciones que nos repongan una visión más coherente y a la vez más identificada con la creación literaria. Tal retorno al magma es necesariamente temporario, pero beneficioso para rehacer un orden. (...) El esfuerzo de reordenamiento (...) deberá procurar el descubrimiento de las secuencias literarias que sean capaces de ofrecer el mayor margen de autonomía dentro del continuo protoplásmico de los materiales literarios indiferenciados. Es decir, que se operarán dos tareas simultáneas: descubrir las rupturas que son las que permiten delimitar secuencias y distinguir entre ellas de acuerdo a su diversa posición con respecto a los modelos a que se sujetan (...)

Pero como mal podrían desglosarse las secuencias literarias del universo cultural al que pertenecen sin condenarlas a una existencia incoherente, sólo pueden hallar su significación absoluta al coordinarse con otras secuencias, éstas culturales, no literarias, a través de distintos grados de mediación. Las nuevas secuencias serán de una naturaleza no discursiva, de tipo técnico, económico, social, político, etc., pero forzosamente deberán encontrarse engranadas

con las secuencias literarias en razón de la interdependencia estructural de un conjunto, por lo cual la consideración global del lugar que ocupan las secuencias literarias en la totalidad nos conducirá a un planteo de las relaciones de literatura y sociedad»<sup>78</sup>.

La claridad casi cristalográfica del razonamiento anterior muestra el imperativo de estudiar concienzudamente las relaciones entre literatura y sociedad, que Rama emprende ejemplarmente. Los ritmos, tonalidades y modos de la transculturación le permiten ir definiendo sistemáticamente los grados de mediación requeridos en los diversos traslapes de las secuencias literarias y en su articulación con otras secuencias culturales de referencia. Yendo siempre más allá del dualismo y la dicotomía<sup>79</sup>, la visión de Rama encuentra –en la modulación y en composiciones «terceras» que se superponen a fuerzas antagónicas– una de las características complejas de lo americano:

«Nuestro propósito es registrar los exitosos esfuerzos de componer un discurso literario a partir de fuertes tradiciones propias mediante plásticas transculturaciones que no se rinden a la modernización sino que la utilizan para fines propios»<sup>80</sup>.

Al estudiar las obras de Arguedas, García Márquez, Rulfo o Roa Bastos, va surgiendo en Rama la plena conciencia de que su valor universal resulta de la originalidad de los procesos de transculturación en los que éstas se hallaron inmersas. La simbiosis entre lo diferencial y lo integral, la unión entre lo general y lo particular, el equilibrio y la concatenación son, a la vez, producto y reflejo de la «terceridad» americana, de su transculturación dinámica transformada en «neoculturación»:

[78] «Sistema literario y sistema social en Hispanoamérica» (1973), en *Literatura y praxis en América Latina*, Caracas, Monte Ávila, 1974, pp. 84-86.

[79] Véase, por ejemplo, la revisión de múltiples formas de «los equívocos del dualismo modernidad/tradición» en Rama, *Transculturación narrativa*, op. cit. (nota 49), p. 72.

[80] *Ibidem*, p. 75.

«El conflicto modernizador instauro el movimiento sobre la permanencia, pero aún más que los objetos o valores que transporta desde fuera, es sobre aquellos macerados interiormente que ejerce su impulso. Pone en movimiento a la cultura estática y tradicionalista de la región enquistada, desafía sus potencialidades secretas reclamándoles respuesta, conmueve los patrones rígidos extrayéndoles otros significados con los cuales estructurar un mensaje válido para la nueva circunstancia. La literatura que surge en el movimiento conflictivo no será por lo tanto ni el discurso costumbrista tradicional (que es simple consecuencia de la aceptación del estado de minoridad dominada, en que se es sólo materia y pintoresquismo para ojos externos) ni el discurso modernizado (que también sería una aceptación sumisa con equivalente cuota de pintoresquismo para ojos internos), sino una invención original, una neoculturación fundada sobre la interior cultura sedimentada cuando ella es arrasada por la historia renovadora. En la medida en que la cultura tiende a constituirse en una segunda naturaleza que define aún mejor la interior constitución del grupo humano que la genera, podemos decir que la literatura que surge en esas ocasiones de tránsito encabalga la naturaleza y la historia, más aún, las asocia dentro de una estructura artística que aspira a integrarlas y equilibrarlas, confiriéndoles mediante estas operaciones una significación y una pervivencia: el sentido de la historia se vuelve accesible a través del empleo de las fuerzas culturales específicas de la comunidad regional, y éstas se insertan en el devenir que la historia postula aspirando a prolongarse sin perder su textura íntima»<sup>81</sup>.

La autonomía americana, que Rama rastrea sistemáticamente en sus antecesores, desde Henríquez Ureña hasta Bello<sup>82</sup>, y que fraguaría

[81] *Ibidem*, pp. 96-97.

[82] «Mucho antes de que en el *Discurso de la instalación de la Universidad de Chile* (1843) Andrés Bello argumentara en favor de la autonomía cultural americana, dentro de su percepción ecléctica, le había cabido ser el primero en fijar la pauta de la autonomía literaria. Tal como ha escrito Henríquez Ureña, «el deseo de independencia intelectual se hace explícito por vez primera en la *Alocución a la poesía* de Andrés Bello, la primera de sus dos *Silvas americanas*», «Autonomía literaria americana» (1983), en Ángel Rama, *La crítica de la cultura en*

en la enorme proyección y construcción multifacética de la Biblioteca Ayacucho, es producto de una multiplicidad de registros: «reconocidamente una parte de la civilización occidental, sin que pueda avizorarse ninguna otra eventualidad, pero percibida desde una intrahistoria que suma los más variados tiempos, los más diversos componentes étnico-culturales»<sup>83</sup>. La multivocidad dinámica de la transculturación y su concreción sintética en obras culturales originales pueden verse como una de las características peculiares del trazado relacional americano. Las superposiciones de tiempos y componentes y el estudio de su producción asociada sirven para detectar y reproducir el «espesor» adecuado de la urdimbre americana, mientras termina de desaparecer, bajo el acerado rigor<sup>84</sup> de la crítica de Rama, el elusivo fantasma de la identidad de América.

La «disciplina», el «rigor único», el «afán totalizador», la «integración multidisciplinaria», el mixto «del análisis propio a todo texto y a toda especificidad genérica», el «equilibrio magistral», la «articulación crítica entre lo general y lo específico», la «crítica creadora y abarcadora», el «universalismo como condición constante» son sólo algunos de los rasgos que recuerda Saúl Sosnowski en su análisis<sup>85</sup> de la obra crítica de Rama, y que concuerdan con los rasgos más permanentes de los altos pensadores latinoamericanos que hemos venido estudiando. Hombres de cruce, descubren rápidamente el entramado mixto de la cultura latinoamericana, particularmente sensible a lo fronterizo entre lo local y lo global, a concatenaciones y traslapes, a encarnaciones de lo universal en lo particular, a modulaciones de lo regional hacia

*América Latina* (eds. Saúl Sosnowski, Tomás Eloy Martínez), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 68.

[83] *Ibidem*, p. 73.

[84] Desde el mote «Se sospecha que nunca duerme», emitido en alguna página de *Marcha*, la exigencia y la dedicación crítica de Rama fueron siempre ejemplares. Véanse las introducciones de Saúl Sosnowski y de Tomás Eloy Martínez a la recopilación de textos de Rama en la Biblioteca Ayacucho: «Fue un crítico, un intérprete, lengua de la cultura americana, que había hallado su voz y que haciéndolo impuso un tono y un rigor únicos a la lectura literaria (...) La disciplina de Rama, su vigor y el reconocimiento avizor de los poderes culturales latinoamericanos han sido legendarios desde sus tempranos años montevidéanos», *ibidem*, p. ix.

[85] *Ibidem*, pp. ix, x, xiv, xv, xvi, xvii.

lo universal, configurando así ese borde de tránsitos pendulares que puede verse como el lugar natural de América Latina.

La crítica de la cultura según Rama incorpora un radical proceso de telescopía: un acorde estructural según el cual ciertas vecindades de la cultura pueden reflejarse en otras vecindades, mediante adecuadas secuencias proyectivas, en un incesante vaivén iterativo entre los diferentes engranajes. La coordinación de las secuencias culturales con las literarias, «a través de distintos grados de mediación», permite ir enlazando parcialmente fragmentos de la cultura que parecían irremediablemente desconexos. Atento lector de Benjamin, Rama aplica en realidad toda la teoría del montaje benjaminiano, haciendo resurgir de un corte, de un residuo, el «fluir de un discurso global, abarcador»<sup>86</sup>. La conciencia del acontecimiento relativo, de la ruptura, no impide por ello la búsqueda de nuevas articulaciones relacionales en el continuo. En ese esfuerzo de reconstitución de escalas y secuencias comparativas, la telescopía resulta imprescindible. El agrandar y acercar los objetos lejanos, atrayéndolos mediante sistemas adecuados de refracción, permite observar y detectar similitudes donde sólo se imaginaban diferencias, pero, a su vez, en un vaivén pendular propio de la mirada crítica, permite distinguir lo que difusa y vagamente parecía ser lo mismo.

Complementariamente con la telescopía, la transversalidad de la mirada de Rama le permite apropiarse de «plásticas transculturaciones», de «la literatura que surge en esas ocasiones de tránsito»<sup>87</sup>, de las inserciones de la expresión regional en el devenir histórico, de las prolongaciones y las pervivencias de las estructuras artísticas. El atravesamiento de fragmentos de la cultura, el cruzamiento perpendicular entre la forma y el fondo en el acto creativo, el compás entre la disonancia de armónicos contrarios –todos ejercicios transversales por excelencia– sostienen el ensamblaje crítico de Rama, y se reflejan en las prácticas mismas de la telescopía: sus observaciones al través, sus cruces del campo óptico, sus secuencias de marcas en el espacio.

La telescopía –con su doble proceder de acercamiento y alargamiento de las imágenes entre espacios diversos, extensible a un vaivén

[86] Ver nota 78.

[87] Ver nota 81.

de iteraciones/ desiteraciones de la información entre entornos diversos de la cultura- se superpone a fines del siglo XX a percepciones más dirigidas hacia lo local (microscopía) o hacia lo global (panoscopía). La tirantez dialéctica no puede ser reducida a ninguno de sus polos, y los mixtos, las mediaciones, las hibridaciones –como hemos visto, constantemente presentes en el topos americano- se constituyen en objetivo central de la mirada autorreflexiva latinoamericana. La aparición casi simultánea, a fines de la década de los 80, de *Culturas híbridas* (Néstor García Canclini) y *De los medios a las mediaciones* (Jesús Martín-Barbero), permite redibujar el panorama de las fronteras y los tránsitos americanos, manejando herramientas de la reflexión sociológica y política, y apropiándose de las rupturas promovidas por el postmodernismo, allende sus más dudosos clichés.

*Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1989)<sup>88</sup> revisa con cuidado las distintas temporalidades, aceleraciones, ausencias, bloqueos, superposiciones, sedimentaciones, ritmos, formas diversas de expresión que adquiere la modernidad en América Latina. García Canclini resalta la convivencia de estratos premodernos, modernos y postmodernos en América Latina, la combinatoria de la tradición, el cambio y el estallido, la conjunción de muy diversas lógicas en entornos acotados (impactante análisis de Tijuana), los traslapes incesantes en las formas de expresión, las oscilaciones entre el arte culto y el arte popular. Emerge entonces un espectro sorprendente de contradicciones, movibilidades, desterritorializaciones, transversalidades, que son las que, en la «vida real» (Martín-Barbero), configuran el lugar latinoamericano. El entronque del análisis cultural (abierto a las nuevas tecnologías y atento a formas alternas de expresión como cómics, graffitis, videoclips, etc.) con perspectivas sociológicas de conjunto (estudio de circulaciones, mercados, megalópolis, etc.) enriquece la visión y se acerca al adecuado «espesor» de América que, con otras herramientas, buscaba Rama. En un enlace pleno, oblicuo, de lo vertical y lo transversal surge una mejor percepción de la realidad:

[88] Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 2005.

«El incremento de procesos de hibridación vuelve evidente que captamos muy poco del poder si sólo registramos los enfrentamientos y las acciones verticales. El poder no funcionaría si se ejerciera únicamente de burgueses a proletarios, de blancos a indígenas, de padres a hijos, de los medios a los receptores. Porque todas estas relaciones se entretujan unas con otras, cada una logra una eficacia que sola nunca alcanzaría. Pero no se trata simplemente de que al superponerse unas formas de dominación a otras se potencien. Lo que les da su eficacia es la oblicuidad que se establece en el tejido»<sup>89</sup>.

De esta manera, nuevamente, una suerte de umbral geométrico de complejidad debe ser reconocido para poder acercarse con mayor fidelidad al entramado cultural latinoamericano. Sin el entretujamiento oblicuo –sin la oscilación pendular– es sencillamente imposible la comprensión del lugar latinoamericano. Frontera histórica y borde geográfico *externos* del mundo occidental, ese lindero/límite se eleva a su vez, *internamente*, como una compleja superposición de fronteras temporales y espaciales. Como subraya García Canclini,

«Las hibridaciones descritas a lo largo de este libro nos hacen concluir que hoy todas las culturas son de frontera. Todas las artes se desarrollan en relación con otras artes: las artesanías migran del campo a la ciudad; las películas, vídeos y canciones que narran acontecimientos de un pueblo son intercambiados con otros. Así las culturas pierden la relación exclusiva con su territorio, pero ganan en comunicación y conocimiento»<sup>90</sup>.

Si, desde un punto de vista global, la transversalidad y la hibridación actúan ya en «todas las culturas» y en «todas las artes», la especificidad latinoamericana radica en la *presencia permanente* de esos tránsitos y mediaciones a lo largo de toda su historia. En particular, a lo largo del siglo XX, hemos visto en las secciones anteriores cómo esa constante atención a la frontera y al tránsito aparece con fuerza en Henríquez Ureña, Reyes u Ortiz, en Borges, Rulfo, Lezama u Onetti,

[89] *Ibidem*, p. 324.

[90] *Ibidem*, pp. 325-326.



hasta convertirse en objeto decisivo de interpretación para los mediadores críticos. La riqueza de la frontera –captada desde América Latina a la vez como *tradición* y como *vivencia* presente– se multiplica gracias precisamente a ese doble papel pendular que la sitúa, en nuestro ámbitos tanto en el pasado como en el porvenir.

Por otro lado, el entendimiento multitemporal *simultáneo* de América Latina exhibido por García Canclini, allende los pretendidos quiebres de lo pre y postmoderno, otorga una nueva perspectiva, que puede tal vez convertirse en fortaleza (en «esperanza» diría Martín-Barbero) para nuestras generaciones. En efecto, la *resistencia* a la matriz uniformizadora postmoderna (cambiando el «todo vale» por un «mucho vale», pero dentro de ramificaciones de valor fuertemente diferenciadas) puede ayudarnos a colocarnos «ante el desafío de configurar una ‘segunda modernidad’, más reflexiva, que no imponga su racionalidad secularizante, sino que acepte pluralmente tradiciones diversas»<sup>91</sup>. La modernidad, por supuesto, no ha muerto, sino que *vive* aún en un registro complejo de entradas y salidas, como lo indica García Canclini. Al final, pretenderemos aprovechar el concepto de *transmodernidad* (Rodríguez Magda) para acercarnos a esa «segunda modernidad» que, convocando a Ulrich Beck, recoge García Canclini.

El poder situarse como observador de entramados, articulaciones, engranajes, hace que García Canclini, a la manera misma de Rama, exalte la labor de la crítica: «algunos entendemos que la caída de los relatos totalizadores no elimina la búsqueda crítica del sentido –mejor: de los sentidos– en la articulación de las tradiciones y la modernidad»<sup>92</sup>. Esta *no dimisión* del crítico es fundamental, a todos

[91] *Ibidem*, p. xiii (introducción de García Canclini a la reedición 2001). Hay que recordar aquí que el cambio de una «racionalidad secularizante» por una «razonabilidad» amplia (capaz de integrar las «tradiciones diversas» y, mejor aún, lo que luego serían las multiplicidades según Deleuze, compuertas de apertura al postmodernismo) había sido ya propuesto por Carlos Vaz Ferreira, a comienzos del siglo XX. Creemos que, en buena medida, la especificidad del lugar latinoamericano, atento siempre a los *tránsitos de la razón*, ha contado con toda una tradición ensayística «tercera», no dualista, que ha prefigurado, y ha superado a menudo con antelación, ciertas rigideces y obstrucciones emanadas del centro.

[92] *Ibidem*, p. 314.

los efectos, para el presente y el porvenir de América Latina. Relator, traductor, articulador –constructor, en suma– el crítico abre permanentemente la visión de nuevos mundos posibles. Los procesos de «intersección y transacciones»<sup>93</sup>, los «procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos o prácticas»<sup>94</sup> (definición de «hibridación» según García Canclini), requieren ideas e instrumentarios *combinatorios y topológicos* para poder entender y manejar la articulación y el tránsito. Es entonces allí –en la cartografía topológica y en la topografía combinatoria de la cultura– donde la visión del crítico no debe ser obviada de ninguna manera.

Jesús Martín-Barbero es un diagramador de excepción de los complejos movimientos de la cultura latinoamericana a fines del siglo XX. En *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía* (1987)<sup>95</sup> y en *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura* (2002)<sup>96</sup> el propio Martín-Barbero se erige como cartógrafo y topógrafo del continente. Atento a tramas de ambigüedades, a estratos creativos contradictorios, a lógicas de rupturas y de mestizajes allende los dualismos, a permanentes inversiones de puntos de vista, Martín-Barbero intenta establecer un mapa desde el revés, un «*mapa nocturno* (...) para indagar la dominación, la producción y el trabajo pero desde el otro lado: el de las brechas, el consumo y el placer. Un mapa para el reconocimiento de la situación desde las mediaciones y los sujetos, para cambiar el lugar desde el que se formulan las preguntas, para asumir los márgenes no como

[93] *Ibidem*, p. x.

[94] *Ibidem*, p. iii.

[95] Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1998.

[96] Jesús Martín-Barbero, *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002. Martín-Barbero se inscribe en «un artesano ejercicio de cartografía, que es en verdad el oficio al que he estado dedicado desde que al iniciarse los años 70 la *comunicación* apareció como enclave de pensamiento en mi tesis de doctorado en Filosofía, y desde entonces en el día a día de un trabajo entre nómada y viajero», *ibidem*, p. 10.

tema sino como enzima»<sup>97</sup>. En efecto, el margen –el borde– asumido como *catalizador* de grupos de reacciones, traslaciones e implosiones, permite realizar un lúcido ejercicio de de-construcción, de-velación, des-territorialización<sup>98</sup>, donde las expresiones supuestamente «marginales» de la cultura (masiva, popular, barrial) permean y renuevan el tejido entero de la expresión. Deseoso de poder reflejar el «espesor» adecuado de las mutaciones y flujos de la cultura, de sus múltiples e inestables sedimentaciones, Martín-Barbero se dirige a «desorganizar las ‘maquinarias binarias’ y potenciar las fuerzas de descentramiento que habitan los márgenes»<sup>99</sup>. El resultado es

«una lógica cartográfica que se vuelve *fractal* –en los mapas el mundo recupera la diversa singularidad de los objetos: cordilleras, islas, selvas, océanos– y se expresa *textual*, o mejor *textilmente*: en pliegues y des-pliegues, reverses, intertextos, intervalos»<sup>100</sup>.

Martín-Barbero, muy cercano a García Canclini, recoge la riqueza de los *aluviones de la singularidad* abiertos por la diseminación (Deleuze) y la deconstrucción (Derrida), pero los entrelaza fuertemente con los *aluviones de lo social* (migraciones, cultura urbana, colectivos informales), produciendo así una nueva y original comprensión del continente. En el intersticio de lo no visto previamente, en la brecha que envía al abismo de los *mass media*, Martín-Barbero consigue a menudo invertir nuestros prejuicios. La comprensión de la cultura desde la perspectiva de su naturaleza comunicativa –donde, pendularmente, se emiten redes de significados, tanto desde el emisor, *como* desde el receptor<sup>101</sup>– invierte también nuestros presupuestos, como en la visión que Martín-Barbero nos entrega de las telenovelas: «lugares

[97] *Ibidem*, p. 16.

[98] El manejo *tipográfico* del prefijo segmentado «de-» es ubicuo en Martín-Barbero y refleja su preocupación *topográfica* por el doble fondo asociado al signo mismo: la fragmentación y la descomposición del saber y de la vida.

[99] *Ibidem*, p. 38.

[100] *Ibidem*, p. 12.

[101] Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*, *op. cit.* (nota 95), p. 291.

privilegiados» de la reconstrucción intertextual, donde la burda trama emitida puede llegar luego a enriquecerse notablemente al ser contada, comentada, multiplicada, deformada por el receptor. En las complejidades no fácilmente asimilables de la mezcla debe volver a pensarse entonces lo latinoamericano:

«Es como mestizaje y no como superación –continuidades en la discontinuidad, conciliaciones entre ritmos que se excluyen– como se están haciendo pensables las formas y sentidos que adquiere la vigencia cultural de las diferentes identidades: lo indígena en lo rural, lo rural en lo urbano, el folklore en lo popular, y lo popular en lo masivo. No para ahorrarnos las contradicciones, sino para sacarlas del esquema y mirarlas haciéndose y des-haciéndose: brechas en la situación y situaciones de brecha»<sup>102</sup>.

Desde la brecha, Martín-Barbero conecta por otro lado las distintas movilidades de la cultura y de la política:

«La historia de los cambios en la articulación entre *movimientos sociales* y *discursos públicos* (...) nos permite desplazar el maniqueísmo estructural que nos incapacitó durante mucho tiempo para pensar el espesor de las complicidades entre discursos hegemónicos y subalternos, así como la constitución –a lo largo de los procesos históricos– de gramáticas discursivas originadas en *formatos de sedimentación* de saberes narrativos, hábitos y técnicas expresivas. Gramáticas *generativas* que dan lugar a una topografía de discursos movediza, cuya movilidad proviene tanto de las mudanzas del capital y las transformaciones tecnológicas como del movimiento permanente de las *intertextualidades* e *intermedialidades* que alimentan los diferentes géneros y los diferentes medios. Y que son hoy lugar de complejos entramados de residuos (R. Williams) e innovaciones, de anacronías y modernidades, de asimetrías comunicativas»<sup>103</sup>.

[102] *Ibidem*, pp. 258-259.

[103] *Ibidem*, p. xvii (introducción de Martín-Barbero a la reedición 1998).

La «topografía movediza» americana se refleja de manera impactante en los *diagramas* mismos de pensamiento que utiliza Martín-Barbero para la preparación de sus escritos. Verdadera *summa* de «formatos de sedimentación», «intertextualidades» e «intermedialidades», los esquemas manuscritos<sup>104</sup> de Martín-Barbero entrelazan escrituras en distintos colores, ramificaciones arbóreas, encuadramientos, acentuaciones con resaltadores, gruesas conexiones con marcadores, para producir toda una estructura estratificada que remite casi icónicamente al objeto mismo de estudio. La transversalidad y la conectividad de lo aparentemente segmentado («continuidades en la discontinuidad») emerge explosivamente en los diagramas. Espacio de conexiones simultáneas entre los conceptos, allende la linealidad misma de la escritura, el espacio de los diagramas se convierte en el lugar natural de los tránsitos, de las ósmosis, cuyo fino entendimiento tanto requiere América Latina.

A su vez, la distribución arquitectónica de los conceptos a lo largo de la página, con sus gruesas líneas de interconexión entre las diversas partes del edificio, remite a un constante ejercicio de *telescopía* entre las vecindades del saber allí reflejadas. Esta característica formal de los diagramas corresponde, en el mapa de América Latina, a otra condición de *telescopía* más profunda: «la aparición de una trama cultural urbana heterogénea, esto es, formada por una densa multiculturalidad que es heterogeneidad de formas de vivir y de pensar, de estructuras del sentir y del narrar, pero muy fuertemente comunicadas en el sentido de que cada cultura se halla intensamente expuesta a las otras»<sup>105</sup>. La exposición intensa de las culturas entre sí, la irradiación inescapable de un estrato social en otro, la emergencia de tramas y urdimbres que se habían mantenido en lo oculto y que sólo un nuevo «mapa nocturno» permite apreciar, son todas formas de acercamiento de las imágenes lejanas, formas oblicuas de *telescopía*.

Las técnicas de aproximación inherentes a la *telescopía* dependen de un sustrato transversal que permita el paso. Las travesías, los

[104] Agradecemos aquí a Alejandro Martín la oportunidad de habernos permitido acceder a algunos de los manuscritos de su padre.

[105] Martín-Barbero, *Oficio de cartógrafo*, *op. cit.* (nota 96), p. 350.

tránsitos, los altos en la marcha son esencialmente transversales. La extensión y el atravesamiento de un lado a otro, primera definición de lo «transversal», permite la comparación y la conversión parcial de la información. El cruzamiento en dirección perpendicular con las cosas, segunda definición de lo «transversal», permite extender las dimensiones de los mapas y, en ese espacio ampliado, corregir las distancias y las vecindades. Una *razón transversal* puede entonces ayudarnos a orientarnos mejor en un mundo contemporáneo que, como hemos visto con García Canclini y Martín-Barbero, está permanentemente atravesado por complejas sincronías donde confluyen disparatadamente *bits* disconexos de información.

Desde mediados de los años 80, Wolfgang Welsch ha venido proponiendo esa suerte de «razón transversal»<sup>106</sup> para tratar de captar más fielmente la pluralidad y la complejidad de los entornos en los que se inserta el individuo-nómada de fines del siglo XX. Entendiendo la «razonabilidad» como tejido reticular de constelaciones racionales en transformación permanente, Welsch se separa de una razón «iluminista» -unitaria, fundamentalista, sistemática- para acercarse a una razón más amplia, plural, compleja, transversal. Welsch define lo «transversal» como el *conjunto de modos de operar por tránsitos pluridireccionales y plurimodales*, y pasa entonces a estudiar las multiplicidades (*à la* Deleuze), con sus formas de cruzamiento, hibridación e interconexión, gracias a una pragmática no reduccionista, insistentemente pendular entre lo particular/seccionado y lo universal/continuo. Como lo hemos venido observando en estas páginas, una de las tradiciones centrales del pensamiento latinoamericano a lo largo del siglo XX se acomoda perfectamente entonces con la «razón transversal» de Welsch. El «tránsito pluridireccional y plurimodal» es permanente, no sólo en la reflexión sobre el continente, sino en su misma constitución limítrofe, desde Henríquez Ureña hasta Martín-Barbero.

[106] Para una excelente visión de conjunto de la obra de Welsch, véase Diego Bermejo, *Postmodernidad: pluralidad y transversalidad*, Barcelona, Anthropos, 2005. Nos apoyamos aquí en Bermejo para nuestros comentarios sobre Welsch.

Por otro lado, en su reciente *Transmodernidad* (2004)<sup>107</sup>, la ensayista y filósofa española Rosa María Rodríguez Magda ha sintetizado sus reflexiones, adelantadas desde hace una década, sobre los tránsitos de la modernidad. Para Rodríguez Magda, la «transmodernidad», lejos de ser una nueva panacea y lejos de pretender manejar lo «trans como prefijo milagroso»<sup>108</sup>, vuelve a reentender y recuperar múltiples tensiones y puntos de fuga de la modernidad después de la pretendida ruptura postmoderna. La pertinencia de la «transmodernidad» consiste entonces en su posibilidad de registrar aceleraciones y desaceleraciones (García Canclini, Martín-Barbero), conexiones, superposiciones, enlaces, desde las nuevas perspectivas ofrecidas por la postmodernidad, pero sin sus altisonantes aniquilaciones del saber moderno:

«La Transmodernidad prolonga, continúa y trasciende la Modernidad, es el retorno de algunas de sus líneas e ideas, acaso las más ingenuas, pero también las más universales. El hegelianismo, el socialismo utópico, el marxismo, las filosofías de la sospecha, las escuelas críticas... nos mostraron esta ingenuidad; tras las crisis de esas tendencias, volvemos la vista atrás, al proyecto ilustrado, como marco general y más holgado donde elegir nuestro presente. Pero es un retorno distanciado, irónico, que acepta su ficción útil. (...) La zona contemporánea transitada por todas las tendencias, los recuerdos, las posibilidades; trascendente y aparential a la vez, voluntariamente sincrética en su «multicronía». (...) La Transmodernidad es lo postmoderno sin su inocente rupturismo (...) La Transmodernidad es imagen, serie, barroco de fuga y autorreferencia, catástrofe, bucle, reiteración fractal e inane; entropía de lo obeso, inflación amoratada de datos; estética de lo repleto y de su desaparición, entrópica, fatal. Su clave no es el post, la ruptura, sino la transubstanciación vasocomunicada de los paradigmas. Son los mundos que se penetran y se resuelven en pompas de jabón o como imágenes en una pantalla»<sup>109</sup>.

[107] Rodríguez Magda, *Transmodernidad*, op. cit. (nota 13).

[108] *Ibidem*, p. 15.

[109] *Ibidem*, pp. 8-9.

Tanto en la «razón transversal» como en la «transmodernidad», *el borde y el péndulo* articulan todo el andamiaje. La autorreflexividad de la metáfora se dispara en cada estrato fronterizo, en cada transferencia de información. De hecho, un enriquecedor *contrapunteo* emerge entre el postmodernismo y la transmodernidad, *especialmente* cuando el oscilar del péndulo se aplica al lugar de América Latina. La ruptura, la localidad, la diferenciación, la conjunción de las contradicciones, la muerte, el «todo vale», la imposibilidad de universales –énfasis postmodernos– se contraponen con la revisión, los enlaces local/global, la concepción pendular diferencial/integral, el pegamiento de las coherencias relativas, los renacimientos, el «mucho puede valer», la construcción de universales relativos –énfasis transmodernos–.

El concepto de *haz matemático*, que surge en Francia a finales de los años 1940, contemplaba ya desde entonces algunas de las líneas de tensión de la transmodernidad. Los haces surgen en la obra de Jean Leray, curso de topología algebraica en el Oflag XVII (1943-45), serie de notas en los *Compte Rendus de l'Académie des Sciences* (1946), cursos sobre sucesiones espectrales en el *Collège de France* (1947-50). Y alcanzan su desarrollo definitivo en el famoso Seminario de Henri Cartan en la *École Normale Supérieure* (1948-51). Un haz es un tipo de objeto matemático que permite pegar globalmente aquello que resulta ser coherentemente traslapable dentro de lo local: ciertos objetos matemáticos pueden entonces entenderse mejor gracias a una lógica de *vecindades y mediaciones* sobre un espacio continuo (descartando binarismos sí-no), y gracias a acciones naturales de grupoides en las fibras del haz. La extrapolación de la teoría de los *contactos* y los *pasajes* en los haces –que permite *ascender y descender* entre lo particular y lo universal, entre lo local y lo global, entre lo concreto y lo genérico– da lugar a nuevas formas de expresión para el pensamiento de lo múltiple y lo uno. Los haces permiten descubrir ciertos invariantes detrás de los tránsitos, genericidades allende lo particular, estabildades globales allende las obstrucciones locales, integralidades parciales allende lo meramente diferencial. Se produce entonces una notable *inversión lógica*, según la cual lo puntual, lo atómico, lo diferencial –subsumidos bajo la lógica *clásica*– no son más que invenciones ideales, sin sustentos topológicos en la física real,



mientras que las vecindades, las pragmáticas integrales, las oscilaciones de los flujos –subsumidas bajo la lógica *intuicionista*– pasan a ser mucho más reales que los conceptos, supuestamente correctos, que han gobernado hasta el momento nuestra aproximación analítica al mundo.

En el entronque con la transmodernidad, la lógica de los haces puede empezar a servir entonces de valioso paradigma para nuestro tiempo (entendido como trama de transparencias reflejada en la *medioteca de Sendai* de Toyo Ito). Así como la lógica clásica, apropiada para disecciones atómicas y diferenciales, se enlazó de manera natural con la filosofía analítica a comienzos del siglo XX (Russell, Wittgenstein), no es difícil de augurar que la *lógica de los haces*, más apropiada para el tránsito de los fluidos y para las reintegraciones de lo híbrido, pueda enlazarse con fuerza, en un debido momento, tal vez ya no muy distante, con la emergencia de la *transmodernidad* a comienzos del siglo XXI. Una razón amplia («razonabilidad» = razón + sensibilidad, al estilo de Vaz Ferreira, recuperada luego por Welsch) se abre en efecto a un tejido reticular de constelaciones en transformación permanente, con incesantes tránsitos pluridireccionales y plurimodales. Los cruzamientos, las hibridaciones, la pluralidad interconectada, entran a constituir una red compleja entre lo particular y lo universal, donde la lógica de los haces, con su extraordinaria capacidad para *medir pasajes y obstrucciones* estará llamada a jugar un papel determinante para las generaciones futuras.

Así como la *razón transversal* de Welsch se acopla bien con la serie de pensadores y creadores latinoamericanos que hemos venido estudiando, también resulta claro que la *transmodernidad* de Rodríguez Magda y la *lógica de los haces* recogen adecuadamente esa tradición latinoamericana del pensamiento fronterizo. El margen y el borde –elementos de *desajuste* geográfico y geométrico inherentes al espacio físico y cultural latinoamericano– se potencian entonces gracias a los vaivenes («entradas y salidas») en estratos de la modernidad –elementos de *desajuste* histórico particularmente apropiados para ese mismo espacio–. La «topografía movediza» del continente puede entonces empezar a ser registrada desde múltiples perspectivas metodológicas, sensibles a los *flujos* de frontera, pero

fuertemente ancladas en una *sólida* razón extendida. La paradoja de una poética entendida como sólida teoría de los fluidos, siguiendo a Novalis, puede adquirir así en América Latina una inusitada reencarnación.

## LOS AUTORES

Los autores, relacionados según la organización ordinal de los capítulos del libro, son:

JACINTO CHOZA, Doctor en Filosofía,  
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla, España.

JOSÉ SANTOS HERCEG, Doctor en Filosofía,  
Universidad de Santiago, Chile.

ESTEBAN PONCE ORTIZ, Doctor en Literatura española,  
University of Virginia's College at Wise, USA.

MARTA CECILIA BETANCUR, Doctora en Filosofía,  
Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.

JAIME PEIRE, Doctor en Historia,  
Programa de Historia Cultural, Instituto de Estudios Históricos,  
Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina.

ALBERTO CIRIA, Doctor en Filosofía,  
Instituto Lauth, Munich, Alemania.

ROSA NÚÑEZ PACHECO, Doctora en Literatura española,  
Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú.

PAULA ANDREA DEJANON BONILLA, Doctora en Literatura española,  
Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.

JOSÉ GUILLERMO ÁNJEL R., Licenciado en Teología,  
Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades,  
Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.

JUAN JOSÉ PADIAL BENTICUAGA, Doctor en Filosofía,  
Facultad de Filosofía y Letras,  
Universidad de Málaga, Málaga, España.

MARIO RAMOS REYES, Doctor en Filosofía,  
KCKC-Wasbhum University, Kansas, USA.

JAIME MÉNDEZ JÍMÉNEZ, Doctor en Derecho,  
Facultad de Derecho, Universidad Veracruzana, México.

IVÁN DARÍO ARÁNZAZU CARMONA, Licenciado en Teología,  
Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.

JORGE MARIO OCHOA, Doctor en Filosofía,  
Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.

FERNANDO ZALAMEA, Doctor en Matemáticas,  
Universidad de Bogotá, Bogotá, Colombia.

SE ACABÓ DE IMPRIMIR ESTE  
LIBRO EL DÍA 15 DE JULIO DE  
2 0 0 9







